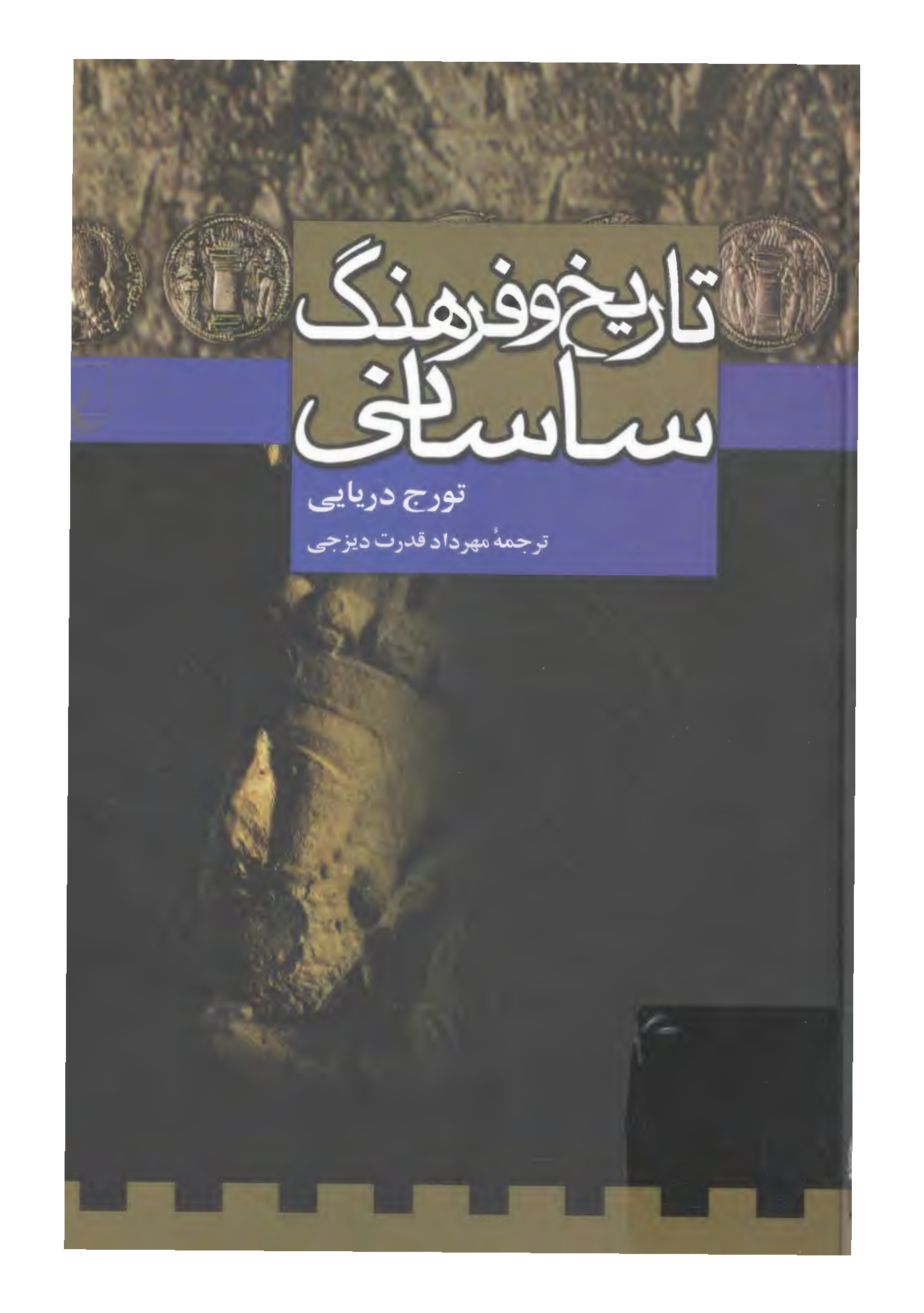


The background of the book cover is a dark, textured image. At the top, there is a horizontal band containing several ancient coins. Below this band is a blue horizontal strip. The main title is written in large, white, stylized Persian script. Below the title, the author's name is written in smaller white script. The bottom half of the cover is dark, with a large, light-colored stone relief or sculpture visible on the left side. The bottom edge of the cover has a decorative, stepped pattern.

تاریخ و فرهنگ ساسانی

تورج دریایی

ترجمه مهرداد قدرت دیزجی

The **S** History & Culture of
Sassanians
By: Touraj Daryace



مجله علمی-تخصصی

ISBN 964-311-408-2



9 789643 114084





تاریخ و فرهنگ ساسانی

تورج دریایی ترجمه بهداد قدرت دیزجی

۱	۰۱۰
۳۰	۲۶

تاریخ و فرهنگ ساسانی

۷۱۶۰۵^۱

دریایی، تورج، ۱۳۴۶ -

تاریخ و فرهنگ ساسانی / تورج دریایی؛ ترجمه مهرداد قدرت دبیزجی. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.

ISBN: 964-311-408-2

۱۷۶ ص.: مصور.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتاب حاضر ترجمه دوازده مقاله تورج دریایی است در بین سال‌های ۱۹۹۵ تا ۲۰۰۰ م در چند نشریه بین‌المللی منتشر شده است. کتابنامه.

نمایه.

۱. ایران - تاریخ - ساسانیان، ۲۲۶ - ۶۵۱ ق. ۲. ایران - تمدن - پیش از اسلام. ۳. فرهنگ ایرانی - تاریخ. ۴. ایران - اوضاع اجتماعی - پیش از اسلام. الف. قدرت دبیزجی، مهرداد، ۱۳۲۳ - ، مترجم. ب. عنوان.

۹۵۵/۰۳

DSR ۴۰۵/د ۴

۸۱-۴۰۲۶۲ م

کتابخانه ملی ایران

تاریخ و فرهنگ ساسانی

تورج دریایی

ترجمہ مہرداد قدرت دیوچی





انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

تورج دریایی

تاریخ و فرهنگ ساسانی

ترجمه مهرداد قدرت دیزجی

چاپ چهارم

۶۶۰ نسخه

۱۳۹۲

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۴۰۸-۴

ISBN: 978-964-311-408-4

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۱۰۰۰ تومان

فهرست

یادداشت مترجم	۷
یادداشتی در باره نخستین القاب ساسانیان	۹
ماندگاری یک لقب باستانی ایران در آسیای میانه	۱۷
تأثیر جنگ داخلی بر ضرب سکه در شاهنشاهی ساسانی	۲۵
استفاده از تبلیغات دینی - سیاسی در سکه‌های خسرو دوم	۳۱
منابع تاریخ اقتصادی فارس در اواخر دوره ساسانی	۴۵
تاریخ ملی یا تاریخ کیانی؟: سرشت تاریخ‌نگاری زردشتی در دوره ساسانی	۶۳
ایران ساسانی	۸۱
منابع ایرانی میانه برای مطالعه اوایل دوره اسلامی	۱۲۳
تأملات زردشتیان در باره پیشگویی رستاخیز در سده‌های نخستین اسلامی	۱۳۱
معادشناسی زردشتی بنا بر متون فارسی میانه	۱۴۵
فرقه مزدایی کیومرثیه	۱۵۷
کیومرث: شاه گِل یا شاه کوه؟	۱۶۵
لقب انسان نخستین در سنت زردشتی	۱۶۵
نمایه	۱۷۳

پیشگفتار مؤلف برای ترجمه فارسی

مقالاتی که پیش رو دارید، نتایج سلسله تحقیقاتی است که در دوره دکتری خود در دانشگاه کالیفرنیا - لوس آنجلس و چند سالی به عنوان استاد تاریخ دنیای باستان در دانشگاه کالیفرنیا - فولرتون انجام داده‌ام. بیش‌تر این مقالات در باره دنیای ایران در اواخر عهد باستان و حاصل نحوه آموزش من در آمریکاست. در حال حاضر تاریخ فرهنگ موضوع اصلی مورد علاقه من است که نطفه آن در این مطالعات دیده می‌شود. برای انجام این کار مطالعه در چند زمینه لازم بوده که عبارتند از آموختن زبان‌های هندوایرانی، به ویژه پهلوی ساسانی؛ تئوری تاریخ و رشته تاریخ؛ و سرانجام آموزش و استفاده از فرهنگ مادی. دو اصل اول را در دانشگاه کالیفرنیا نزد هانس پیتر اشمیت، استاد زبان‌های هندوایرانی، و مایکل مورنی، استاد تاریخ خاورمیانه و اواخر عهد باستان، آموختم. اصل سوم را در موزه سکه‌شناسی آمریکا (نیویورک) نزد مایکل بیتس، سکه‌شناس خاورمیانه، فراگرفتم. برای درک تاریخ فرهنگ ساسانی می‌بایستی توأماً از این سه اصل استفاده می‌شد، اما هر کدام از این رشته‌ها به خودی خود جای تحقیق دارند که در این مقالات نمایان هستند. مقالات آغازین این مجموعه در باره سکه‌شناسی و کاربرد آن در شناخت تاریخ سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است. قسمت دوم به تاریخ فرهنگی و فکری ساسانی، و قسمت سوم به اهمیت متون پهلوی برای شناخت ذهنیت ایرانیان می‌پردازد. بیش‌تر این مقالات از سال ۱۹۹۵ تا ۲۰۰۰ م نوشته شده‌اند، و چاپ آن‌ها به دلیل فرایند پیچیده چاپ مقالات آکادمیک در غرب، به طول انجامیده است و همان‌طور که ذکر شد، سیر اولیه تفکر مرا نمایان می‌کند و امیدوارم مورد توجه خوانندگان قرار گیرد.

چاپ این مقالات مدیون حمایت و کمک چندین نفر است: آقای ابوالفضل خطیبی در فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی؛ آقای علی دهباشی ناشر و سردبیر مجله بخارا؛ آقای امیر کاوس بالازاده استاد دانشگاه، و آقای مهرداد قدرت دیزجی مترجم مقالات.

تورج دریایی

لوس آنجلس، اسفندماه ۱۳۸۱

یادداشت مترجم

کتاب حاضر ترجمه دوازده مقاله است از تورج دریایی، استاد تاریخ باستان در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، فولرتون، که بین سال‌های ۱۹۹۵ تا ۲۰۰۳ میلادی در چند نشریه معتبر بین‌المللی منتشر شده است و دربرگیرنده پژوهش‌های ارزنده مؤلف است در زمینه‌های گوناگون تاریخ ایران ساسانی.

از دوست فاضلم جناب دریایی که از ترجمه این مقالات استقبال کردند، و از دوست و محقق فرزانه، جناب ابوالفضل خطیبی به سبب یآوری‌های بی‌پایان او سپاسگزارم. ویژگی‌های کتاب شناختی مقالات اصلی به این شرحند:

- “Notes on Early Sasanian Titliture,” *Society for Ancient Numismatics, Göble Memorial Volume*, Vol. xx, No. 2, 1999.
- “Das Überleben eines sehr alten Persischen Titels Zentral Asiens” *Iranistik*, 2. Jahrgang, Heft 1, 2003.
- “The Effect of Civil War on Mint Production in the Sasanian Empire,” *Oriental Numismatic Society*, No. 150, 1996.
- “The Use of Religio-Political Propaganda on the Coinag of Xusro II,” *American Journal of Numismatics*, Vol. 9, 1997.
- “Sources for the Economic History of Late Sasanian Fars,” *Studia Iranica*, Vol. 21, 1999. “National History or Keyanid History?: The Nature of Sasanid Zoroastrian Historiography”, *Iranian Studies*, Vol. 28, No. 3-4, 1995.
- “Sasanian Persia (ca. 224-651 C.E.),” *Iranian Studies*, Vol. 31, No. 3-4, 1998.
- “Middle Iranian Sources for the Study of Medieval Islamic History,” *The Bulletin of Middle East Medievalists*, Vol. 10, No. 2, 1998.

- “Apocalgypse Now: Zoroastrian Reflections on the Early Islamic Centuries,” *Medieval Encounters*, Vol. IV, 1998.
- “Zoroastrian Eschatology According to Middle Persian Texts,” *Critique & Vision*, Vol. 1, 1995.
- “The Mazdean Sect of Gayomartiya,” *Jamsheed Arbab Sorooshian Memorial Volume*, ed. C. Cereti, 2003.
- “Gayomard: King of Clay or Mountain King: The Epithet of the First Man in the Zoroastrian Tradition,” *Hanns-Peter Schmidt Festschrift*, ed. S. Adhami, 2003.

یادداشتی در باره نخستین القاب ساسانیان

دسته‌بندی شایسته سکه‌های ساسانی، مرهون کارهای سکه‌شناس بزرگ اتریشی روبرت گوبل است. رویکرد روشمندانه او در مطالعه سکه‌ها، نه تنها برای مطالعه سکه‌های ساسانی بلکه در شناخت سکه‌های کوشانی نیز سودمند است. در کنار او ف. گرنه، ر. گیزلن، حاج مهدی ملک، ملک ایرج مشیری و ه. ب. واردن و دیگران با انتشار آثاری در باره سکه‌های کمیاب و ناشناخته ساسانی به پیشرفت سکه‌شناسی آن دوره یاری رسانده‌اند و ما اکنون تصویری کلی در باره طرح سکه‌شناسی ساسانی در دست داریم. به گمان من هنوز کمبودهایی در تحلیل توصیفی تحول سکه‌های ساسانی وجود دارد، مانند تحلیل این تحول که چرا پادشاهان تاج‌های منقوش خود بر روی سکه‌ها را عوض می‌کردند، چه طرح‌هایی بر سکه‌ها نقش می‌کردند، و به ویژه این که چرا پادشاهان ساسانی القاب خویش را در سکه‌های خود تغییر می‌دادند. در این جا مایلم به یکی از این تغییرات در اوایل دوره ساسانی پردازم و توضیح دهم که چرا پادشاهان ساسانی لقب «چهره از ایزدان» را کنار گذاشتند.

بر روی برخی از سکه‌های اردشیر یکم (۲۲۴ تا ۲۴۰ م.) بنیادگذار سلسله ساسانی^۱ لقب زیر را می‌بینیم:

mzdysn bgy 'rthštr MLK'n MLK' 'yr'n MNW ctry MN yzd'n

«سرور مزدایرست اردشیر شاهان شاه ایران که چهره از ایزدان (دارد).»^۲

این لقب یا عنوان را نه شاهنشاه ساسانی به طور پی در پی به کار برده‌اند، که عبارتند از اردشیر یکم (۲۲۴ تا ۲۴۰ م.)، شاپور یکم (۲۴۱ تا ۲۷۲ م.)، هرمزد یکم (۲۷۲ تا ۲۷۳ م.)، بهرام یکم (۲۷۳ تا ۲۷۶ م.)، بهرام دوم (۲۷۶ تا ۲۹۳ م.)، بهرام سوم (۲۹۳ م.)، نرسه (۲۹۳

تا ۳۰۳ م.)، هرمزد دوم (۳۰۳ تا ۳۱۰ م.)، و شاپور دوم (۳۱۰ تا ۳۷۹ م.). این لقب در کتیبه‌ها و سکه‌های اوایل دوره ساسانی حدود ۱۵۵ سال به کار می‌رفت. در طی این مدت، شاهنشاهان ساسانی مدعی بودند که از نژاد ایزدی‌اند. این لقب دقیقاً به چه معنی بوده و از کجا سرچشمه گرفته و ساسانیان آن را از کجا گرفته بودند؟ در این مقاله می‌کوشیم تا چند پاسخ قانع‌کننده به این تحولات اوایل دوره ساسانی به دست دهیم.

با بررسی خود این عنوان، می‌توان مسئله مورد بحث را روشن کرد. لقب «شاه شاهان» در دوره هخامنشیان (۵۵۰ تا ۳۳۰ پ. م.) به خوبی شناخته شده و رایج بود و آشکارا به میراث ایران تعلق دارد. فارسی میانه واژه *cihr* با واژه اوستایی *ciθra* هم‌ریشه و به معنی «بذر» است و در فارسی باستان می‌توان *ci* را در عنوان *ariya ciθra* به معنی «از تبار آریایی/ایرانی»، در فارسی میانه در *cihr* به معنی «بذر، اصل، جوهر»، در فارسی میانه مانوی در *cyhr* به معنی «جوهر، اصل، فرزند»، در پارتی مانوی در *cyhr* به معنی «جوهر، سرشت»، و در پازند در *cihara* به معنی «جوهر، اصل و سرچشمه» یافت.^۳ پیسانی بر آن بود که واژه *ciθra* از ضمیر پرسشی *ci* و اسم مکان *tra* تشکیل یافته و مشابه واژه *ku-tra* در سانسکریت می‌باشد که به معنی «کی هستی؟» یا «از کجا آمده‌ای؟» است و به این ترتیب او کوشیده تا به اصل آن برسد.^۴ همین‌طور از روی منطق می‌توان پذیرفت که منظور از *y'zd'n* «ایزدان»، ایزدان زردشتی‌اند چرا که این واژه نشانه اساسی ایزدان زردشتی است و نه دین‌های دیگر. از این رو این لقب اشاره دارد به این ادعای شاهنشاهان اوایل دوره ساسانی که گویا تبار الهی یا قدسی دارند. اگر نخستین شاهنشاهان ساسانی خود را از تبار ایزدی می‌دانستند و نیز پادشاهیشان را قدسی می‌شمردند^۵، باید این را هم پیرسیم که این لقب را از کجا کسب کرده بودند.

هخامنشیان ادعای پادشاهی قدسی نداشتند و تنها دعوی داشتند که شاه شاهان و از «دودمان آریایی/ایرانی» (*ariya ciça*) هستند.^۶ اما پس از برافتادن هخامنشیان به دست اسکندر کبیر، پادشاهان پارس ادعای پادشاهی الهی کردند. سکه‌های پارس با بغداد شروع می‌شود و این شرح را دارد:

bgdt prtrk' zy 'hly'

«بغدادت *prtrk'* از ایزدان»^۷

این لقب را سلوکیان به صورت ΘΕΟΣ به کار می‌بردند^۸ و اصل آن هلنی است. ساسانیان نیز این لقب را همچون بخشی از سنت ایرانی - هلنی خود پذیرفتند ولی از این

سنت کم‌تر یاد می‌کردند. اردشیر یکم و اولاد او را قدسی تصور می‌کردند و این موضوع احتمالاً با دین زردشتی و منطقه پارس ارتباط داشته است. بابک و اردشیر یکم پادشاهان توانایی بودند و ارتباط نزدیکی با آتشکده آناهید در استخر پارس داشتند. قاعدتاً آن‌ها را روحانی-پادشاهانی می‌شمردند که به پرستش آناهید می‌پردازند و چون این پرستش در فارس متمرکز بود به صورت بخش مهمی از تبلیغات اوایل امپراتوری درآمد. اردشیر یکم با بهره‌گیری از این آیین دینی و کسب قدرت از آن، به قدرت مطلق پادشاهی و روحانی در امپراتوری رسید، یعنی به حاکمی به تمام معنی.

من معتقدم که دلیل حذف این لقب در واقع، ظهور کرتیر و مبارزه او در ساختار و سازمان سلسله مراتب روحانی دین زردشتی بوده است. کتیبه کرتیر رشد قدرت او را از مقام هیریدی ساده تا موبد و موبد اورمزد و سرانجام در دوره پادشاهی بهرام دوم به موبد و همگد شهر دادوار و آیین بد و مهم‌تر از همه به نگهبان آتشکده آناهید- اردشیر و ایزدبانو آناهید در استخر- که وظیفه پادشاهان نخستین ساسانی بود- نشان می‌دهد.^۹ شاهنشاهان ساسانی در نتیجه مبارزه و کوشش کرتیر قدرت دینی و قدسی خود را از دست دادند، اما این امر در آن زمان آشکار نبود. در زمان نرسه (۲۹۳ تا ۳۰۳ م.) که قدرت کرتیر محدود شد، قدرت و وظیفه پادشاهی به واسطه فعالیت روحانیان به صورت دنیوی درآمد. ما آگاهی چندانی در باره فعالیت روحانیان در سده چهارم نداریم، اما بر پایه القاب روی سکه‌ها، به نظر می‌رسد که در پایان سده چهارم شاهنشاهان، بخش اعظم قدرت دینی خود را به روحانیان واگذار کردند.^{۱۰}

می‌دانیم که در سده چهارم میلادی یک روحانی مهم دیگر تحولی در دین زردشتی پدید آورد. بر پایه نوشته‌های فارسی میانه زردشتی، آذریاد مهراسپندان روحانی‌ای بود که از آزمایش آتش گذشت تا «درستکاری خویش» و «اصول حقیقی» کیش زردشتی را در میان عقاید رقیب موجود در فرق زردشتی آن زمان ثابت کند. اصلاحات او دین زردشتی و بیش‌تر از آن تشکیلات و سلسله مراتب روحانی زردشتی را تقویت نمود. یکی از دلایل این عقیده ما، تغییر القاب شاهنشاهان ساسانی است، و آن عبارت است از ناپدید شدن لقب «آن‌که چهره از ایزدان (دارد)». در روزگار سلطنت اردشیر دوم (۳۷۹ تا ۳۸۳ م.) این لقب حذف شد و این امر را معمولاً حاکی از تغییر در ایدئولوژی شاهنشاهی می‌دانند. پرسش این است که آیا این دگرگونی را پادشاه و دولت انجام دادند یا تشکیلات زردشتی؟ به گمان من تشکیلات زردشتی عاملی اصلی بوده است و تغییر در این لقب نه به توصیه شاهنشاه بلکه با پافشاری

نهاد دینی صورت گرفته است. از ۳۷۹ تا ۴۳۸ م. خاستگاه پادشاهان ایران باستان را دینی ندانسته و هیچ یک از آن‌ها را از تبار ایزدی نشمرده‌اند. عبارت *ctry MN yzd'n* از سکه‌های ساسانی محو شد و این در زمانی است که برای هیچ یک از پادشاهان، کتیبه‌ای هم نگاشته نشد. پادشاهان، تنها وظیفه دنیوی پیدا کردند و صرفاً به صورت شاهان خوب زردشتی برای ایران جلوه‌گر شدند. القاب زیر در این دوره که بیست سال به طول انجامید در زمان اردشیر دوم (۳۷۹ تا ۳۸۳ م.)، شاپور سوم (۳۸۳ تا ۳۸۸ م.) و بهرام چهارم (۳۸۸ تا ۳۹۹ م.) به کار می‌رفتند:

mzdysn bgy ... MLK'n MLK' (yl'n w 'n'yl'n)

«سرور مزدپرست... شاهنشاه (ایران و انیران).»

در سده پنجم یزدگرد یکم (۳۹۹ تا ۴۲۰ م.) و بهرام پنجم (۴۲۰ تا ۴۳۸ م.) لقب دیگری را به این شرح به کار بردند:

mzdysn bgy l'mštry ... MLK'n MLK' (yl'n)

«سرور مزدپرست (رامشهر)... شاهنشاه (ایران).»

همان‌گونه که پیداست پادشاهان ساسانی از ادعای داشتن تبار الهی محروم شدند. همچنین باید توجه داشت که این دوره مقارن است با تهاجمات خارجی و از دست رفتن منزلت و مقام شاهان. این امر را می‌توان در از دست رفتن حاکمیت بر سرزمین‌های غیر ایرانی (*n'yl'n*) ملاحظه کرد. جالب توجه، حذف تدریجی القاب نخستین و حتی واژه ایران (*yl'n*) از نوشته‌های سکه‌های ساسانی است. این امر را می‌توان در نتیجه شکست در جنگ‌ها و تضعیف شاه شاهان در برابر همسایگان متخاصم دانست، موضوعی که نیازمند مطالعه بیش‌تری است. باید پرسید که در طی این یک و نیم سده، از هویت شاه به عنوان کسی که از ایزدان سرچشمه گرفته چه چیزی به دست آمد؟ پاسخ این پرسش را باید در رابطه متغیر دین و دولت در طی این دوره جستجو کرد. به تنش میان دین و دولت کم‌تر توجه کرده‌اند، ولی تصور ما در باره اتحاد دین و دولت همواره در تغییر است. بدیهی است که دولت، همه روحانیان زردشتی را حمایت نمی‌کرد و به هر حال کشاکش وجود داشته است.^{۱۱}

در پایان باید گفت که تغییر القاب شاهنشاهان در سکه‌های ساسانی به سبب تغییر عقیده شاهنشاهان نبود بلکه ناشی از شکست آن‌ها در جنگ‌ها و رشد و نیرو گرفتن تشکیلات زردشتی بوده است. پادشاهان ساسانی که نیاکانشان ایزدی تصور می‌شدند و روحانیانی

بودند که در پرستشگاه آنهاید خدمت می کردند، در پایان سده چهارم به حاکمانی دنیوی تبدیل شدند. پادشاهان اواخر سده چهارم نمی توانستند ادعای پادشاهان نخستین ساسانی را داشته باشند. اظهارات پادشاهان نخستین ساسانی همان ادعای جمشید، پادشاه نخستین بود، که به نوشته شاهنامه گفته بود: «همم شهریاری همم موبدی».

یادداشت‌ها

1. F.D.J. Paruck, *Sāsānian Coins*, Indological Book Corporation, 1923 (reprint 1976), p. 415; R. Göbl, *Sasanidische Numismatik*, Klinkhardt & Biermann, Braunschweig, 1968, tabelle XV;
 برای بررسی سکه‌های نخستین اردشیر یکم نک: شیرین. بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۲۵۳۵.
 ۲. این عنوان به صورت‌های گوناگونی ترجمه شده و برخی از این صورت‌های متفاوت در این مقاله آمده است. مأخذ ترجمه ما آخرین چاپ کتیبه پایکلی بوده است:
 P. O. Skjaervø *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Part 3.1, Restored text and translation, Wiesbaden, 1983;
 برای آخرین بررسی در باره این عنوان نک:
 W. Sundermann, "Kē čīr az yazdān. Zur Titulatur der Sasanidenkönige," *Archiv Orientalni*, Vol. 56, 1988, pp. 338-340.
3. I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959, p. 214.
4. V. Pisani, "Note Miscellanea," *Rivista Degli Studi Orientali*, Vol. XIV, Fasc. I, Roma, 1933, p. 86; also S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, Acta Iranica 8, E. J. Brill, Leiden, 1975, p. 214; B. Lincoln, "čehr" *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Vol. V, 1992, p. 119;
 در باره نظرات دیگر نک:
 J. Duchesne-Guillemin, "L'Homme dans la religion Iranienne," *Anthropologie Religieuse*, L'Homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions, ed. C. J. Bleeker, E. J. Brill, Leiden, 1955, p. 98.
5. G. Widengren, "The Sacral Kingship of Iran," *The Sacral Kingship*, Supplements to NVMEN, E. J. Brill, Leiden, 1959, p. 245;
 جمشید کرشاسپ چو کسی بسیار علاقه‌مند است که پادشاهان ساسانی را فانی ببیند نه الهی. نک:
 "Sacral Kingship in Sasanian Iran," *The Bulletin of Asia Institute*, 1992, p. 37.
6. Darius Naqš-ī Rustam (DNa) R. G. Kent, *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, Second Edition, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1953, pp. 137-138.
7. D. Selwood, "Minor States in Southern Iran," *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Vol. 3 (1), Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 302.
8. F.D.J. Paruck, "Some Rare and Unpublished Sāsānian Coins," *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Numismatic Supplement, No. 37, 1923, p. 5.
9. Ph. Gignoux, *Les Quatre inscriptions du mage Kirdīr, textes et concordances*, Studia Iranica, Cahier 9, E. Peeters, Leuven, Paris, 1991, for text pp. 61-62; for translation pp. 68-69.

۱۰. ی. ویزه‌هوفر معتقد است که در زمان پادشاهی بهرام دوم، هرمزد دوم و شاپور دوم روحانیان بسیار نیرومند بودند. نک:

J. Wieshöfer, *Ancient Persia*, I.B. Tauris, 1997, p. 213.

[این کتاب به فارسی ترجمه شده و انتشارات ققنوس آن را تحت عنوان «ایران باستان» منتشر کرده است.]

11. Ph. Gignoux, "Church-State Relations in the Sasanian Period," *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, eds. H.I.H. Prince T. Mikasa, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984, pp. 72-73.

ماندگاری یک لقب باستانی ایران در آسیای میانه

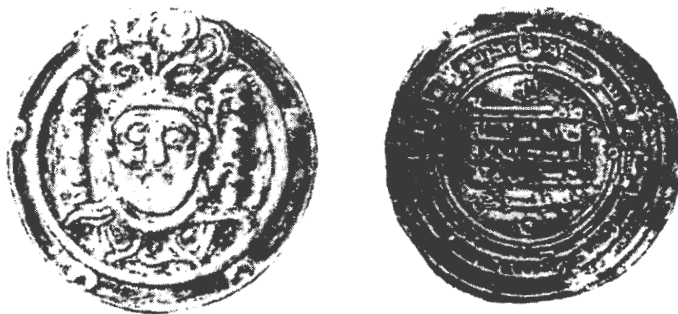
در باره اهمیت احیای آیین‌های ساسانی در میان آل بویه در سدهٔ دهم و یازدهم میلادی مطالب بسیاری نوشته‌اند. آل بویه از شمال فلات ایران برخاستند. در آن‌جا پس از اسلام بسیاری از رسم‌ها و لقب‌های باستانی زنده شدند. به نوشتهٔ ابن فقیه، آل بویه تبار خویش را به پهلوانان اسطوره‌ای ایران مندرج در شاهنامه می‌رساندند،^۱ و از این رو خود را مانند سلسله‌های محلی شرق خلافت همچون حافظان سنت ایرانی می‌دانستند. گفته‌اند که آل بویه از آغاز ظهورشان در زمان علی بن بویه که لقب رسمی عمادالدوله را از خلیفه گرفت، لقب و عنوان ایران باستانی «شاهنشاه» را نیز به کار گرفتند. عمادالدوله، در رقابت با مرداوید حریف خاندان بویه، کم‌تر خواستار نابودی خلافت عباسی و بیش‌تر مشتاق حکومت بر فلات ایران بدون ایجاد جدالی دینی بود. روشن است که این نگرش به خلافت و سیاست آن، نشانهٔ درایت سیاسی او و درک واقعیت‌های زمان است. سیاست او با سیاست مرداوید زیاری که به نوشتهٔ منابع می‌خواست سلسله ساسانی را پس از چندین قرن سقوط احیا کند متفاوت بود.^۲ البته مهم‌ترین دلیل این که آل بویه ظاهراً خلافت عباسی را پذیرفتند این بود که آن‌ها نیازمند منبعی برای کسب مشروعیت و نیز به رسمیت شناخته شدنشان از سوی خلفا بودند. این امر احتمالاً گرایشی عمومی در دوران خلفا بوده است. پس از ناتوانی خلافت، سلسله‌های مستقل در جستجوی راه‌هایی برای کسب مشروعیت بودند. واقعیت دوم این است که آل بویه شیعی بودند و از این رو، اسلام عقیدهٔ اساسی آن‌ها و منبع مشروعیتشان بود.

چون آل بویه به پشتیبانی شیعی‌گری برخاستند، علائق آن‌ها با جهان اسلام سنی که

خلیفه بغداد از آن حمایت می‌کرد متفاوت گردید. گذشته از این، فرهنگ آن‌ها آمیخته‌ای بود از سنت ایرانی و اسلامی، و با سنت «ایرانی - اسلامی» عباسیان متفاوت بود، و از این رو، آل بویه برخی القاب را که برای مسلمانان غیر ایرانی پذیرفتنی نبود، برگزیدند. این موضوع از آن‌جا معلوم است که چون آل بویه و دیگر دولت‌های ایرانی مانند سامانیان عنوان شاهان شاه را پذیرفتند، استفاده از این عنوان در عراق و دیگر بخش‌های جهان اسلام مورد اعتراض قرار گرفت. به نوشته سیاست‌نامه، نوح بن نصر سامانی (۹۴۳ تا ۹۵۴ م.) عنوان شاهان شاه را در سده دهم پذیرفت و مخالفتی هم با آن نشد^۲، ولی هنگامی که جلال‌الدوله بویه (۱۰۳۸ م.) در عراق عنوان شاهان شاه را اختیار کرد به او اعتراض کردند و گفتند که این لقب فقط از آن خداست.^۳

بحث در اهمیت ایدئولوژیکی این لقب در این‌جا مورد نظر نیست، چرا که قبلاً در این خصوص مطالعات مهمی انجام داده‌اند.^۵ همچنین در این‌جا، هدف ما انکار تأثیر فرهنگ و آیین‌های ساسانی بر جهان ایرانی - اسلامی نیست، بلکه توجه به منبع دیگری است که آل بویه و سلسله‌های ایرانی - اسلامی دیگر از سده نهم تا یازدهم م. به آن می‌نگریستند. با مشاهده تحول املائی عنوان شاهان شاه بر روی مدال رکن‌الدوله بویه این موضوع روشن‌تر می‌شود. این مدال برای درک ایدئولوژی و اقتباسات هنری آل بویه مهم است.

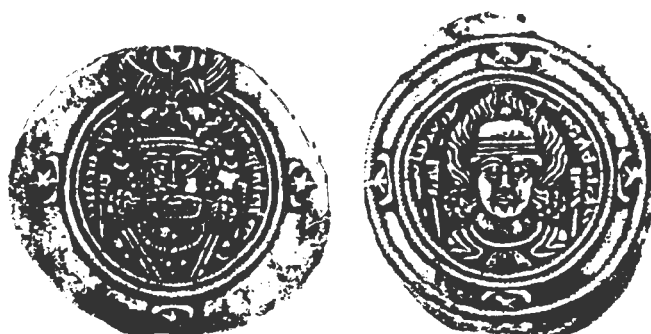
دلیل اتخاذ لقب شاهان شاه توسط رکن‌الدوله، وجود مدالی است که در جبال به نام وی ضرب شده است (شکل ۱). جورج سی. مایلز، این مدال جالب توجه امیر بویه را که در ۹۶۲ م در المحمدیه (نام عربی شهر ری) ضرب شده معرفی کرده است.^۶ در روی مدال شهاده، نام مطیع خلیفه عباسی و نام رکن‌الدوله امیر بویه دیده می‌شود و ویژگی غیر معمولی ندارد. تنها امر خلاف قاعده در روی مدال وجود واژه «عَمِلَه» به جای «ضربه» است، ولی



شکل ۱

پشت آن بسیار جالب توجه است، زیرا تصویر نیم تنه شاه را از روبرو با تاج بالدار نشان داده‌اند.

به نوشته مایلز، این سکه یادآور سنت ساسانی و به ویژه همانند سکه‌های خسرو دوم (شکل ۲) است.^۷ نمی‌توان شباهت این سکه را با سکه خسرو دوم انکار کرد، ولی اگر آل بویه می‌خواستند که فقط از سکه ساسانی تقلید کنند، می‌توانستند این کار را خیلی بهتر انجام دهند، زیرا تفاوت زیادی میان این دو وجود دارد. به علاوه انواع رایج سکه‌های آل بویه تقلید بسیار بهتری از سکه‌های معمول خسرو دوم هستند (شکل‌های ۳ و ۴). می‌توان همانند این نوع سکه‌ها را در میان هیاطله و ترکان در اوایل سده هشتم در مشرق ایران نیز دید. بنابراین بی‌دلیل است که فکر کنیم سکه آل بویه تقلید بدی از سکه ساسانی است. باید گفت که این رسم نه تنها در میان خود آل بویه بلکه در خوارزم و افغانستان (آسیای میانه) نیز – البته با سلیقه حاکمان آن دوران – دیده می‌شود. من معتقدم مهم یا مهم‌تر از تقلید از میراث ساسانی، اخذ و تقلید از این سکه‌های اخیرالذکر توسط آل بویه است.



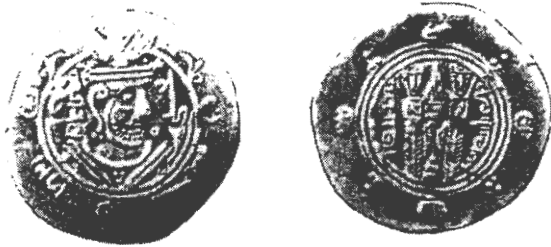
شکل ۲

شرح پشت سکه آل بویه نیز همانند نمونه ساسانی و به ویژه نمونه‌های خسرو دوم (۵۹۰ تا ۶۲۸ م.) است.^۸ شرح سکه بویه به خط متصل پهلوی است که دلالت دارد به متأخر بودن آن خط از خط پهلوی ساسانی. این شرح چنین است:

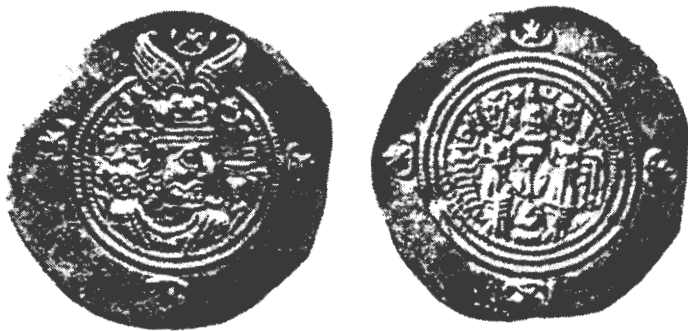
MLK'GDH 'bzw't MLK'GDH 'bzw't

«فرّه شاهنشاه افزود»

در نظر نخست به اشتباه به این نتیجه می‌رسیم که این شرح رونوشتی از عبارت سکه ساسانی است. این گمان آنانی است که این مدال را بررسی کرده‌اند. درست است که این



شکل ۳



شکل ۴

لقب و عنوان مانند لقب ساسانی است، اما املائی آن ما را از پذیرفتن این همانندی میان آن دو باز می‌دارد. املائی خاص این لقب نشان می‌دهد که آل بویه آن را از یک سکه ساسانی رونویسی نکرده‌اند. این موضوع با مشاهده هزوارش «شاهان» روشن می‌شود. شاهان که جمع «شاه» است در سکه خسرو دوم هم دیده می‌شود، اما در سکه آل بویه به گونه دیگری تلفظ می‌شود.

بر روی سکه خسرو دوم این عبارت دیده می‌شود:

hwsrlwb MLK'n MLK' GDH 'bzw't

«فرّه خسرو شاهان شاه افزود»

در املائی کلمه روی سکه آل بویه یک حرف الف اضافه وجود دارد که در نظر نخست بی‌اهمیت به نظر می‌رسد اما در واقع ممکن است دلالت کند به این که این کلمه رونوشت سکه ساسانی نیست، بلکه املائی صحیح کلمه «شاهان» در آسیای میانه در سده هفتم میلادی است. دلیل این نظر، نخست در ۱۹۹۵ که مایکل بیتس در موزه انجمن سکه‌شناسی

امریکا سکه‌ای از آسیای میانه مربوط به سامانیان دریافت کرد به ذهن من رسید. چون روی سکه همانند سکه‌های نوح سامانی بود، وی از من خواست تا نگاهی به پشت سکه بیفکنم که با شگفتی دیدم به فارسی میانه نوشته شده و به سکه آل بویه شباهت دارد و نه به سکه ساسانی. این نوشته چنین بود:

MLK"n MLKA GDH 'bzwt'

«فرّه شاه شاهان افزود»

اعتبار این سکه جداً مشکوک بود و این باور وجود داشت که هر دو روی سکه در زمان‌های بعدی طرح‌ریزی شده باشد. اما به هر حال احتمال این که این طرح و قالب‌ریزی متعلق به دوره سامانی باشد به دور نبود. آنچه این نظر را برای مطالعه ما پذیرفتنی و جالب می‌کند این است که املائی عبارت شاهان در این سکه، همانند سکه آل بویه، با یک الف اضافه است. من مایلیم این امر را بخشی از دستاورد آسیای میانه بدانم، زیرا در آن‌جا سابقه‌ای زودتر از سده هفتم میلادی دارد. بیش از یک دهه قبل از این، سکه دیگری متعلق به خاقان ترکان غربی شناسایی شد. این مدال یا سکه در قُنْدُز یا بلخ در اواخر سده هفتم میلادی توسط حاکم ناشناخته‌ای به نام جَب شاهان شاه ضرب شده است. املائی کلمه شاهان باز شبیه املائی شاهان در سکه آل بویه است و نه سکه خسرو دوم. این هم نشانه تحول املائی کلمه در اواخر سده هفتم و هم نشانه تحول آن در آسیای میانه است که همانند آن را در دوره ساسانی نمی‌بینیم.^۹



شکل ۵

برای توجه به آسیای میانه به عنوان الگوی اصلی لقب شاهان شاه آل بویه، دلیل دیگری در دست است. من مورخ تاریخ هنر نیستم، ولی با مقایسه ساده نقش روبرویی سکه آل بویه با نقش‌های روبرویی هنر آسیای میانه، می‌توان به این حقیقت رسید که آن دو بسیار همانندند و محصول یک ناحیه و دوره پس از ساسانیان (یعنی از سده هفتم تا دهم) هستند. تاج‌گلدان و چهره آسیایی، هر دو، از نشانه‌های آسیای میانه‌اند (شکل ۵). ساسانیان تا زمانی که جام‌های سیمین را به عنوان پیشکش و ابزار تبلیغاتی نزد اشراف آسیای میانه می‌فرستادند، این اشراف با تقلید کردن، خود را به همان صورت تصویر می‌کردند و احتمالاً القاب ساسانی را نیز به کار می‌بردند.

اهمیت این ادعای ما در آن است که سلسله‌های ایرانی - اسلامی چون آل بویه و سامانیان، اندیشه باستانی یا «مرده» پادشاهی و بازنمایی آن را رونویسی نمی‌کردند، بلکه این اقتباس بسیار پیچیده بوده است. پیش از آن که ساسانیان سرمشق اصلی پادشاهی در دوره اسلامی شوند، مدت‌ها بود که میراث آن‌ها (پیش از احیای آن‌ها در دوره خلفا) نزد مردم آسیای میانه انتقال یافته بود. این مطلب به این معنی است که مدت‌ها قبل از این که آل بویه و سامانیان به حکومت برسند، عقیده به نمونه کمال مطلوب پادشاهی در خوارزم و افغانستان وجود داشت. این سلسله‌ها اندیشه‌های یاد شده را از آسیای میانه اخذ می‌کردند نه فقط از ساسانیان. اندیشه‌های ساسانی از خود آن دوره گرفته نمی‌شدند. آل بویه و سامانیان اندیشه‌های خود را صرفاً و مستقیماً از سلسله‌های باستانی اقتباس نمی‌کردند. از این مطالب دو نتیجه می‌توان گرفت: نخست این که به نظر می‌رسد آل بویه صرفاً القاب سلسله‌های باستانی ایران را تقلید نمی‌کردند، بلکه این اندیشه‌ها بخشی از واقعیت‌های دنیای پس از ساسانیان در شمال و شمال شرقی ایران یا آسیای میانه بود.^{۱۰} در این منطقه هنوز چنین القابی به کار می‌رفت. به عبارت دیگر، رکن‌الدوله صرفاً از یک لقب «مرده» تقلید نکرده بود. نتیجه دوم این که حتی یک الف هم می‌تواند برای درک تاریخ شرق نزدیک در دوره اسلامی مهم باشد.

یادداشت‌ها

۱. احمد بن محمد همدانی، مختصر البلدان، لیدن، ۱۹۲۳، ص ۲۷۸؛ ع.ا. فقیهی، شاهنشاهی عضدالدوله، تهران، ۱۹۶۸، ص ۷ تا ۸.
 2. W. Madelung, "The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and "The Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 28, Nos. 2 & 3, April & July, 1969, p. 93.
 ۳. نظام‌الملک، سیاست‌نامه، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۹۴.
 ۴. ابن‌اثیر، الکامل، ج ۹، ص ۳۱۲ تا ۳۱۳؛
 - C.E. Bosworth, "The heritage of rulership in early Islamic Iran and the search for dynastic connections with the past," *Iran* XI, London, 1973, p. 57.
 5. Besides Madelung's already cited work, see H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1969; *idem.*, "The Revival of Persian Kingship under the Būyids," in *Islamic Civilization 959-1150*, ed. D.S. Richards, William Clowes & Sons Limited, London, 1973, pp. 47-69; *idem.*, "Iran Under the Būyids," in *The Cambridge History of Iran*, Vol. 4, ed. R.N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 250-304.
 6. George C. Miles, "A Portrait of the Buyid Prince Rukn al-Dawlah," *Museum Notes*, The American Numismatic Society, XI, 1964, pp. 283-293; *idem.*, "Numismatics," *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 375.
 7. Miles, "A Portrait," p. 284.
 8. R. Göbl, *Sasanian Numismatics*, Braunschwik, 1971, table XV.
 9. J. Harmatta, "La médaille de Jeb Šāhānšāh," *Studia Iranica*, Mélanges offerts à Raoul Curjel, Tome 11, 1982, pp. 167-180.
 ۱۰. برخورد میان آل بویه و موبدان زردشتی را در منابع پهلوی نیز می‌بینیم. مثلاً کتاب پنجم دینکرد، که دانشنامهٔ دین زردشتی است، اشاره‌هایی به دیلمیان دارد و از این رو آن را کتاب دیلمیان خوانده‌اند. نک: J. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne, le dēnkart*, Presses universitaires de France, Paris, 1958, pp. 30-31.
- در این کتاب، سرگذشت زردشت و گسترش آیین زردشتی و ویژگی‌های ایران و ایرانیان شرح داده شده است. همچنین می‌دانیم که عضدالدوله از تخت جمشید دیدن کرده و از موبدان زردشتی خواسته بود که کتیبه‌های آن‌جا را بخوانند و کتیبه‌ای در آن بنا نویسند. البته این بدان معنا نیست که موبدان سده سوم و چهارم هجری، کتیبه‌های فارسی میانه را می‌فهمیدند.

تأثیر جنگ داخلی بر ضرب سکه در شاهنشاهی ساسانی

چنین می‌نماید که در شاهنشاهی ساسانی نظارت مرکزی دقیقی بر ضرب سکه وجود داشته است. در واقع سکه‌های خسرو دوم (۵۹۰ تا ۶۲۸ م.) بر وجود این تشکیلات مرکزی در اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم میلادی گواهی می‌دهند.^۱ دگرگونی سکه‌ها به صورت یکنواخت انجام می‌گرفت و با صرف‌نظر از چند استثنا، تأثیر سازمان مرکزی ضرب سکه و کارایی حکومت ساسانی را نشان می‌داد. یک استثنا در این مورد، در سال‌های نخستین فرمانروایی خسرو دوم دیده می‌شود. در طی دو سال نخست سلطنت خسرو دوم، جنگ میان او و سردارش بهرام ششم، که توانسته بود تاج بر سر نهد، در گرفت. خسرو دوم بناچار از کشور گریخت و به بیزانس پناه برد. بی‌گمان در کشور پریشانی پدید آمد و در دو سال نخست، سکه‌های مختلفی برای آن دوزده شد و حتی در یک سال در یک شهر به نام هر دو آن‌ها سکه زدند. بهرام در سال دوم (۵۹۱ م.) به شمال شرق ایران رانده شد و او در آن‌جا برای آخرین بار سکه زد. خسرو دوم پس از آن، توانست تصویرهای سکه‌ها را اصلاح کند و به جای تاج کنگره‌دار سال اول، تاج بالدار را با عبارت جدیدی برگزیند. در این مقاله به چگونگی تأثیر این دوره آشفته در سکه‌های خسرو دوم می‌پردازیم. تاجی که خسرو دوم در سال‌های دوم تا سی‌ونهم شاهنشاهی‌اش برگزید (نمونه‌های II/2 و II/3)^۲ تاج بالدار و نماد ایزد بهرام بود. این‌گزینش، نشانه پیروزی او بر دشمن خود بود و عبارت hwsfwb GDH 'bzwd «فره خسرو افزود» تأییدی است بر این حقیقت.

به نظر می‌رسد که اصلاح سکه در همه شاهنشاهی با موفقیت انجام نگرفته باشد. چندین ضرابخانه هنوز در سال دوم سکه‌هایی به شکل سکه‌های سال اول با تاج کنگره‌دار

ضرب می کردند. چهار ضربخانه، سکه نوع I/1 (شکل ۱) را در سال دوم به جای سکه نوع II/2 (شکل های ۲ و ۳) خسرو ضرب می کردند. این سکه ها کمیابند و می توان محل ضرب آن ها را وه - از - آمد - کواد WYHC^۲، در AYLAN که ممکن است ضربخانه شاهی باشد^۴، در RD ری^۵، و در LA رام هرمز^۶ دانست. این امر احتمالاً بدان معنی است که تصمیمی برای تغییر سکه ها گرفته شده بود و این ضربخانه ها یا فراموش شده و یا دستورات تغییر را به موقع دریافت نکرده بودند. هر چهار ضربخانه دقیقاً در جایی قرار داشتند که عرصه جنگ بود و بهرام غاصب بر آن جا سلطه داشت.



شکل ۱

در حالی که تاج بالدار جدید در سال دوم ضرب شد ظاهراً تغییراتی نیز در آن صورت گرفت. این تغییرات، طرح های ویژه تاج بالدار بود و در ته سکه به جای پَر، نقطه هایی ضرب شدند. به نظر می رسد نقاط به کلاه متصلند و در سکه های عادی پرها دیده می شوند (شکل ۲). تاکنون ده ضربخانه با این نوع تاج نقطه دار شناخته شده اند و ممکن است بیشتر هم باشند. آن ها عبارتند از: ۱. AY ایران - خوره - شاپور ۲. AHM همدان ۳. BN گواشیر ۴. BYS بیشاپور ۵. NY احتمالاً نهاوند ۶. WH وه - اردشیر یا وه - اندیو - شاپور ۷. WYH وه - اردشیر ۸. LYW ریو - اردشیر ۹. GD گای ۱۰. LA رام - هرمز^۷.

در کنار این طرح های غیر عادی، بقیه سکه های خسرو دوم با تفاوت های اندکی تاج بالدار پردار و عادی هستند. من معتقدم که حتی در سکه های عادی بر حسب طرح پرها در پایه بال های چسبیده به تاج تفاوت های سبکی وجود دارد. اگرچه بیش از صد نشان یا علامت برای ضربخانه های مختلف وجود دارد، ولی همه آن ها در آن زمان فعال نبودند. بسیاری از

آنها در زمان شاهی بسته می شدند و یا گهگاه در حال ضرب سکه بودند. احتمالاً حدود بیست ضربخانه، اکثر سکه های ساسانی را ضرب می کردند،^۸ و از این رو شماری از ضربخانه های غیرعادی و نابهنجار، مهم و عمده گردیدند.



شکل ۲



شکل ۳

این چشم انداز نشان می دهد که در سال دوم سلطنت خسرو دوم هنوز پریشانی وجود داشت و این دگرگونی با موفقیت انجام نشد. ما نمی دانیم دستورات تغییر طرح سکه ها چگونه صادر شد. آیا زمینه طرح را به هر یک از ضربخانه ها می فرستادند و در آن جا از آن رونوشت برمی داشتند، یا این که قالب های آن را به هر یک از شهرها می فرستادند تا در آن جا از آن استفاده کنند؟ امکان دیگر این است که به هر یک از ضربخانه ها یک قالبساز می فرستادند. ما در باره سکه های تقلبی شاهنشاهی ساسانی آگاهی اندکی داریم، ولی احتمالاً وجود داشته اند، زیرا معلوم است که در بیزانس تقلب سکه و قوانین مربوط به مجازات چنین جرائمی وجود داشت. اگر یک قالب را به ضربخانه های مختلف

می‌فرستادند، طرح سکه‌ها یکسان می‌شد، حال آن‌که چنین نیست. این احتمال نیز وجود دارد که نه قالبی واحد، بلکه قالبسازی واحد را به سراسر شاهنشاهی می‌فرستادند. اما سرشت پراکنده ضربخانه‌ها این نظر را ناموجه می‌سازد. کلاً به نظر می‌رسد که دو طرح مختلف برای سال دوم وجود داشته است. چرا چنین اختلافی وجود داشت؟ اگر این کار قالبسازهای معینی بود در آن صورت با دو نفر یا دو گروه از قالبسازان شاهنشاهی سروکار داشتیم که بعید به نظر می‌رسد. بنابراین، این خلاف قاعده را باید در نتیجه آشفتگی در شاهنشاهی ساسانی بدانیم که سازمان مرکزی ضربخانه‌ها برای مدتی تضعیف شد. خسرو دوم پس از شکست بهرام ششم توانست بر همه ضربخانه‌های کشور سلطه یابد و پس از سال سوم به نظر می‌رسد که ضرب سکه یکسان شده است. میزان تأثیر تشکیلات ضربخانه‌ها در سکه‌های سال یازدهم نیز دیده می‌شود. در این زمان تصاویر سکه‌ها دوباره تغییر یافت. این تغییر عبارت بود از شکستگی در حلقه درونی روی سکه با واژه 'bzwd' (افزود). (شکل ۴) این پدیده بر روی همه سکه‌ها دیده می‌شود و آن را باید طرحی دانست که سازمان مرکزی ضربخانه‌ها تعیین کرده بود.



شکل ۴

روشن است که در سال دوم پادشاهی خسرو دوم هنوز آشفتگی وجود داشت و او نمی‌توانست همه ضربخانه‌ها را کنترل کند. چون پادشاهی سرزمینی را می‌گرفت نخستین کاری که می‌کرد این بود که به نام خود سکه بزند. سکه‌های سال دوم نشان می‌دهند که برخی از ضربخانه‌ها تحت کنترل مستقیم او نبودند، زیرا آن‌ها که قبلاً تحت سلطه بهرام ششم بودند، نوع I/1 مربوط به خسرو دوم را ضرب می‌کردند. امکان دیگر این است که مسئولان آن ضربخانه‌ها می‌دانستند چه کسی بر سر قدرت است، ولی طرح جدیدی در

دست نداشتند و از این رو نوع I/1 را برای سال دوم ضرب کردند. با این همه تاج‌های نقطه‌چین‌دار تنها مخصوص یک ناحیه بودند و در مناطق مختلف پراکنده بودند. تنها توضیح برای این امر آن است که آشفته‌گی گسترده‌ای در کشور وجود داشت و یک یا چند سال طول کشید تا خسرو دوم توانست بر کشورش سلطه یابد.

یادداشت‌ها

1. R. Göbl, "Sasanian Coins", *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), Cambridge University Press, reprint 1993, p. 331.
2. R. Göbl, *Sasanian Numismatics*, Linkhardt & Biermann, Baunschweig, 1971, p 1. XII.
3. R. Gyselen, "Ateliers monétaires et cachets officiels sasanides", in *Studia Iranica*, tome 8, fasc. 2, 1979, p. 210;
 قرائت نویسنده مبتنی است بر سه نام، روی مهری که در فارس قرار داشتند و عبارت بودند از: استخر، بیشابور و وه - از - آمد - کواد. نک:
 Eadem, *La géographie administrative de l'empire Sassanide*, Res orientales, Peeters, Leuven, 1993, for the discussion see p. 62, for the seal see p. 112.
 ملک شک دارد که وه - از - آمد - کواد (اُرجان) آن قدر در دوره ساسانی مهم بوده باشد که در آن سکه ضرب شود. نک:
 Malek, "A Seventh-Century Hoard of Sasanian Drachms", in *IRAN, Journal of the British Institute of Persian Studies*, London, 1993, p. 90.
 م. بیتس جزئیات تصاویری را که ظاهراً تنها در سکه‌های عرب - ساسانی در فارس دیده می‌شود به من نشان داد و ضرابخانه WYHC نیز همین ویژگی‌ها را دارد. بیتس معتقد است که این ضرابخانه باید همان ضرابخانه وه - از - آمد - کواد در دوره ساسانی باشد که همان اُرجان دوره اسلامی است. نک:
 M. I. Mochiri, *Etudes de numismatique iranienne sous les Sassanides et Arabo-Sassanides*, vol. II, Tehran, revised edition, Leiden, 1982, coin # 645.
 ۴. AYLAN را شوش می‌دانند، ولی من معتقدم که باید ضرابخانه شاهی باشد زیرا نام شاهنشاهی ساسانی را در خود دارد. نک: همو، سکه ۸۹۹.
 5. Münz Zentrum 27, 3-5 Nov. 1976.
 6. (The American Numismatic Society Collection) ANS collection, 1940.209.1004.
 ۷. همه این سکه‌ها در انجمن سکه‌شناسی امریکا در نیویورک وجود دارند. تنها در این مجموعه سکه ضرابخانه گای موجود نیست که مشاهده آن را من به لطف بیل واردن مدیونم.
 8. Göbl, *Idem.*, 1993, p. 332.

استفاده از تبلیغات دینی - سیاسی در سکه‌های خسرو دوم

سکه‌ها صرفاً منبعی برای آگاهی از تاریخ اقتصادی نیستند، بلکه از آن‌ها می‌توان در مطالعه تبلیغات دولتی نیز بهره جست. سکه‌ها بخش مهمی از آثار هنری شاهنشاهی ساسانی (۲۲۴ تا ۶۵۱ م.) و شناخته شده‌ترین و رایج‌ترین محصول کارگاه‌های حکومتی دوره ساسانی به شمار می‌روند. این دولت متمرکز، بر ضربخانه‌ها و بر آنچه می‌بایست ضرب شود به دقت نظارت می‌کرد. سکه‌ها در کنار برخی آثار تاریخی دیگر دوره ساسانی، منبع مهمی برای معرفی و شناسایی این سلسله هستند. گرچه کیفیت هنری سکه‌ها در طی زمان کاهش می‌یافت و احتمالاً از ارزش زیبایی‌شناختی آن‌ها کاسته می‌شد،^۱ با این همه، ابزارهای مهمی برای کسب مشروعیت و تبلیغات بودند. در آغاز سده هفتم، ارزش زیبایی‌شناختی درهم‌های نقره و معمولی و سکه‌های ویژه احیا شد.

اوج این دوره احیا، در زمان سلطنت خسرو دوم (۵۹۰ تا ۶۲۸ م.) بود. در این زمان در تصویر سکه‌ها سه اصلاح صورت گرفت. اقدام او به عنوان پادشاه و آخرین فرمانروای بزرگ ساسانی بسیار مهم بود، زیرا او، هم با مخالفت داخلی و هم با جنگ‌های طولانی و نابودکننده با بیزانس روبرو بود. وی در آغاز سلطنت با شورش بهرام ششم به مبارزه برخاست و توانست در ۵۹۱ او را سرکوب کند و بر سراسر شاهنشاهی ساسانی سلطه یابد. خسرو دوم پس از پیروزی بر دشمن خود دوباره تاجگذاری کرد و به اصلاح سکه‌های خود پرداخت. درهم‌ها یا سکه‌های نقره خسرو دوم را نوعاً می‌توان به سه دوره تقسیم کرد.^۲ با این‌که نوع این سکه‌ها را شناسایی کرده‌اند، ولی توجه کم‌تری به علت اصلاح سکه‌ها توسط خسرو دوم شده است. در این مقاله آشکار خواهد شد که انگیزه اصلاح سکه مستقیماً با آرزوهای سیاسی و دینی این پادشاه پیوند دارد.

خسرو در نخستین سال پادشاهی با سردارش بهرام ششم از خانواده مهران جنگید. خسرو دوم از شاهنشاهی گریزان شد و در هیراپولیس به بیزانس پناه برد و منتظر یاری امپراتور موریس شد.^۳ او توانست در همان سال بازگردد و بهرام ششم را شکست دهد. بهرام به مشرق فرار کرد و در آنجا سرانجام به دست ترکان کشته شد.^۴ برخی از نویسندگان جدید تصور کرده‌اند که چون بهرام ششم از خانواده ساسان نبود، هرگز نمی‌توانست بر ایران فرمانروایی کند. گرچه این سخن می‌تواند رأی ارزشمند جدیدی باشد، ولی روی هم رفته بازتابی از ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانی است.^۵ چنان‌که بهرام ششم نیز با سکه‌هایی که به نام خویش انتشار داد خود را پادشاه قانونی ایران شهر می‌خواند.

سکه خسرو دوم، نوع Gbl I/1, 590

خسرو دوم در سال نخست پادشاهی تاج کنگره‌دار پدرش را بر سر نهاد. گذاشتن تاج پادشاه پیشین بی‌سابقه نیست و به سده سوم برمی‌گردد. در آن زمان شاپور یکم برای قانونی کردن حکومت خود در روز تاجگذاری، تاج پدر خویش اردشیر یکم را بر سر نهاد.^۶ فلنی سکه نوع I/1 خسرو ضخیم و نسبت به نمونه‌های بعدی سکه‌های او کم‌تر گرد است. این سکه نسبت به سکه‌های پادشاهان پیشین ساسانی زمخت‌تر است. این امر ممکن است ناشی از جنگ داخلی ۵۹۰ تا ۵۹۱ باشد، زیرا چنین نقصی پیش و پس از سکه نوع I/1 دیده نمی‌شود. دو حلقه‌ای که بالاته را احاطه کرده‌اند تازگی دارند. نشان‌های ماه، مانند سکه پدر خسرو هرمز چهارم روی سکه را احاطه کرده‌اند. در پشت سکه یک حلقه که خود از سه حلقه تشکیل شده آتشدان را احاطه کرده و نگهبانان و چهار ماه نیز اضافه شده‌اند. این تصاویر در کنار ویژگی‌های جدید دیگر در همه سکه‌های بعدی ساسانی دیده می‌شوند.^۷



سکه خسرو دوم، نوع Gbl II/2, 591-600

در سال دوم سلطنت خسرو دوم تغییر مهمی در سکه‌های او روی داد. وی تاج بالدار جدیدی که مظهر بهرام (وهرام در فارسی میانه و ورثرغنه در اوستایی) بود بر سر نهاد. کیفیت سکه اصلاح شد و فلن آن پهن‌تر و گرد گردید. واژه خوره (GDH *xwarrah*) بر روی سکه اضافه شد.^۸ در جاهای اصلی پشت سکه، خورشید نیز بر ماه افزوده شد. این نیز الگویی شد برای پادشاهان بعدی ساسانی.^۹



سکه خسرو دوم، نوع Gbl II/3, 601-28

کیفیت این سکه حتی بهتر از نوع II/2 است. نقش‌های آن بسیار واضح و فلن آن بزرگ‌تر و پهن‌تر است. در پشت سکه یک پدیده جالب خودنمایی می‌کند. در قسمت بالا و چپ سکه یک شکستگی دیده می‌شود با نوشته‌ای که تا به درون آن ادامه یافته است. گفته‌اند که این امر ناشی از بزرگی نقش بالانته این نمونه است که جای کافی برای قرار دادن اشکال



دیگری را در درون حلقه‌ها باقی نمی‌گذارد. در پشت سکه، کلاه ملازمان آتشدان از حالت گرد به صورت هلالی تغییر یافته است. نقش نمونه II/2 پاسخ خسرو است به ادعای بهرام ششم و استدلال او بر مشروعیت خود. همین که خسرو دوم توانست نیروی خود را بازیابد، مشروعیت خود را با طرح‌های هنری روی سکه‌ها و همچنین از طریق طرح عقاید جزمی زردشتی بیان کرد.

فرّه Xwarrah

چنان‌که گذشت سکه نمونه II/2 نوشته جدیدی دارد که آن را از نمونه I/1 متفاوت می‌سازد. این نوشته چنین است: «فرّه خسرو افزوده شد» (*hwsrlwb GDH 'bzwt'*). پیدایی ایدئوگرام GDH در سکه‌های خسرو دوم شایان توجه است. گرچه واژه GDH *xwarrah* در روزگار پارتی در نوشته‌های روی ریتون‌ها ظاهر شده بود، ولی از آن به بعد نخستین بار در سکه سال ۵۹۱ دیده می‌شود. با این که فرّه مفهوم اصلی حکومت مشروع در ایران باستان و به ویژه در دوره ساسانی است ولی عجیب است که پیش از این روی سکه‌ها دیده نمی‌شود. ساسانیان تاریخ‌نگاری‌ای پدید آوردند که آن‌ها را در ردیف پادشاهان برحق ایران یعنی پیشدادیان و کیانیان قرار می‌داد و هخامنشیان را به کلی نادیده می‌گرفت.^{۱۰} کیانیان، به نوشته اوستا، پادشاهانی اسطوره‌ای بودند که بر ایران فرمان رانده‌اند و ساسانیان در ادعای پادشاهی بر ایران، تبار خود را به آنان پیوند دادند. در این فرایند، تاریخ ملی به صورت نوعی تاریخ‌نگاری دینی زردشتی یا کیانی درآمد.^{۱۱}

ساسانیان لقب کی را نخستین بار در زمان شاپور دوم (۳۰۹ تا ۳۷۹ م.) به کار بردند.^{۱۲} در زمان یزدگرد دوم (۴۳۹ تا ۴۵۷ م.) این لقب بر سکه‌ها نمایان شد. پادشاهان ساسانی این لقب را از زمان سلطنت یزدگرد مرتباً در سکه‌ها به کار می‌بردند.^{۱۳} در روی سکه‌های یزدگرد می‌خوانیم: «مزدایرست خدایگان کی یزدگرد» (*mzdysn hg' kd' yzdkrt'*). این امر نشانه دگرگونی مهمی در ایدئولوژی ساسانیان و نهادینه شدن اسطوره‌های کیانی و کیش زردشتی ساسانی است.^{۱۴} نام‌ها و اسطوره‌های کیانی جزء مهمی از ایدئولوژی ساسانی گشته بود.

در اساطیر چنان است که فرّه فرمانروایان ایران را، به شرطی که در قوانین آیین زردشتی بمانند، همراهی و تأیید می‌کند. اگر فرّه از پادشاهی روی برگرداند، وی پادشاهی خود را از دست می‌دهد. مثلاً در اوستا در داستان یمه خشته (*yima xšaēta*) در زبان اوستایی: یمه

باشکوه) یا جم (در فارسی میانه) و یا جمشید (در فارسی نو) فره به شکل پرنده‌ای او را ترک گفت (Yt.XIX.35):

*paoirīm xʷarənō apānəmata
xʷarənō yimaṭ hača xšaētāt
šusaṭ xʷarənō yimaṭ haca vīuuānḥušaṭ
mārəyahe kəhrpa vārəynahe*

«نخستین بار فره بگسست،

آن فره جمشید،

فره جم پسر ویونگهان،

به کالبد مرغ و رخنه به بیرون شتافت.»

چون یمه فره خود را از دست داد، پادشاهی خود را نیز از دست داد و اژی‌دهاک بدکار توانست او را شکست دهد. در اوستا دلیل از دست دادن فره این است که او سخن دروغ (*draōgəm vāčim*) و اندیشه نادرست (*aṇhaiθīm cinmāne*) را پذیرفت. بدین سان فره پیش شرط فرمانروایی بر ایران زمین است و بدون آن فرمانروایی ناممکن. در اوستا فره به سرزمین‌های آریایی (*airiianām daxiiunām*)^{۱۵} و همچنین به کیانیان تعلق دارد،^{۱۶} و به ویژه با کی خسرو (در اوستایی *Kauui Haosrauuaḥ*) ارتباط دارد و این، به سبب پیروزمندی (*vərəθraṇahe*) او، برتری فتوحات او (*vanaintiiāšca paituparatātō*) او، و پیروزی او بر دشمنان (*haθrauuaṭaheca paiti hamərəθanam*) است.^{۱۷}

ریشه‌شناسی فره برای مطالعه شمایل‌نگاری سکه‌های ساسانی به ویژه سکه‌های خسرو دوم مهم است.^{۱۸} معروف‌ترین ریشه پذیرفته شده برای فره، **swel-n-o-s* در زبان هندواروپایی آغازین به معنی «جوهر خورشید» است. بر پایه این تعبیر، فره در واقع همچون هاله باشکوهی گرد پادشاهان قابل مشاهده است.^{۱۹} من معتقدم دو حلقه دور نیم‌تنه خسرو دوم نشانه این تصور در باره فره تابان یا هاله است،^{۲۰} که ضمناً نما و زمینه آن را بهتر نشان می‌دهد و این خود سبب ایجاد احساس ژرفا و گستردگی است.^{۲۱} شکستگی در حلقه درونی در سکه نمونه II/3 احتمالاً اشاره به افزایش بیش‌تر فره اوست و این افزایش را با قرار دادن آن نوشته‌ها و شمایل‌ها در کنار هم نشان داده‌اند. این کار ممکن است به این سبب باشد که وی توانسته بود مانع داخلی سلطنت خویش بسطام را از میان بردارد.

در باره این که ساسانیان فره را به چه چیزی مانند می‌کردند، گواه مهمی از آن دوره در دست است. در کارنامک اردشیر پاپکان (12-11.8.148) که اثری افسانه‌ای در باره آغاز سلسله

ساسانی و پایه‌گذار آن است و در پایان این دوره نوشته شده،^{۲۲} می‌بینیم که فره به خورشید مربوط است و از این رو نظریه‌ی هاله‌گرداگرد شاه در سکه‌ها را تایید می‌کند. در این بند، پاپک شبی در خواب می‌بیند که خانواده ساسانی فره‌مند می‌شوند:

pāpak šah-ē pad xwamn dīd čīyōn ka xwaršēd az sar ī sāsān be tāft und hamāg gēhān rōšnīh grift

«پاپک شبی به خواب دید چونان که خورشید از سر ساسان بتافت و همه جهان روشنی گرفت.»^{۲۳}

در دیگر نوشته‌های فارسی میانه نیز فره به شکل آتش و مرتبط با روشنایی تصویر شده است. در بندهش آتش‌های مقدس ساسانی مانند فره به صورت سه شیء درخشان تصور می‌شدند (BTD1, 102.4-7):

“ēn sē ātaxš ast ādūr farrobag ud gūšnasb ud burzinmihr az bundahiš ohrmazd čīyōn sē xwarrah oyšān pad pāsbānīh ī gēhān frāz brēhīnēd”

«این سه آتش آذر فرنبغ، (آذر) گشنسپ و (آذر) برزین مهر را اورمزد در آغاز چون سه فره برای پاسبانی جهان آفرید.»

خسرو دوم نخستین شاهنشاه ساسانی است که بر سکه‌هایش واژه فره را نقش کرده است. نمی‌دانیم که چرا چنین واژه مهمی تا پایان دوره ساسانی بر روی سکه‌ها دیده نمی‌شود. می‌توان حدس زد که این واژه در زمانی که مردم مفهوم آن را نمی‌دانستند نمی‌توانست به کار رود. با این همه، پس از اصلاحاتی که خسرو در سکه‌های خود انجام داد، نگارش این واژه هدف ویژه‌ای پیدا کرد.

به قدر کافی نمی‌توان بر اهمیت ارتباط میان کیانیان و به ویژه کی خسرو با فره تاکید کرد. بنابراین عجیب نیست که خسرو دوم برای مشروعیت بیشتر خود این مفهوم را به کار برد. در پایان روزگار باستان در کتب مقدس، توصیف شاه و حریف او به صورت پهلوان با آدم بدکار ترسیم شد و رویدادها و کتشمکش‌های معاصر جنبه دینی پیدا کرد. خسرو دوم هنگامی که با بهرام ششم می‌جنگید، منافقیم دینی - سیاسی کیش زردشتی را در باره پادشاهی به کار گرفت و خود را به صورت مالک قدرت دینی و پادشاهی برحق یعنی فره جلوه می‌داد.^{۲۴}

ایزد بهرام

ایزد بهرام (وهرام) ایزد سهمی در دوره پارتیان بود. آنتیوخوس اهل کوماژن در ۶۰ پ.م. در

نمرود داغ از او یاد کرده است. نشان دیگری از ذکر نام بهرام در یک سنگ‌نوشته دوزبانه بر روی مجسمه هرکول در سلوکیه است که در آن بهرام را با هرکول برابر شمرده‌اند (HΡAKΛEOYC = wrtrgn)^{۲۵}. وجود آن نام‌های پارتی که نام ایزد بهرام را با خود همراه دارند مانند wrtrgnssn awtrgnngwnk و wahnagnsasan اهمیت آیین مربوط به بهرام را نشان می‌دهند. در دوره ساسانی اهمیت این ایزد با وجود نام‌های اشخاص، مانند wrhr'n و wrhr'nkn برکتیبه‌ها تأیید می‌شود.^{۲۶} این نام در اواخر دوره ساسانی به صورت جزئی از نام اشخاص در مهرها نیز درآمد، همچون whl'mgwšnp و whl'm'n^{۲۷}. البته پنج شاهنشاه نیز این نام را دارند که عبارتند از بهرام یا وهرام یکم (۲۷۳ تا ۲۷۶ م.)، بهرام دوم (۲۷۶ تا ۲۹۳ م.)، بهرام سوم (۲۹۳ م.)، بهرام چهارم (۳۸۸ تا ۳۹۹ م.) و بهرام پنجم (۴۲۱ تا ۴۳۹ م.). همچنین می‌دانیم که وجود گردنبند طلسمی شاهین‌نشان اهمیت بهرام را در میان طبقه جنگاوران ثابت می‌کند.^{۲۸} این ایزد همه مقاومت‌ها را در جنگ تهاجمی درهم می‌شکند و پیروزی به ارمغان می‌آورد. بهرام همچنین ارتباط نزدیکی با فره دارد^{۲۹} و در اوستا لقب آورنده فره (barat x'arānō) دارد.^{۳۰} در تفسیری از کتاب ویدیوداد پهلوی او را برنده درفش فره خوانده‌اند (PW XIX.37):

« be xwānom pērōzgar ohrmazd-dād (Wahrām Yāzād) (kē) bared xwarrah [ī] ohrmazd-dād (drafš) »

«می‌خوانم اهورای پیروزگر را که ایزد وهرام را که درفش فره اهورا آفریده را می‌برد آفرید.»

نخواهد کافی در دست است که نشان می‌دهد میان این دو نام پیوندی وجود دارد.^{۳۱} ایزد بهرام پیروزی، در جنگ را تنها به درستکاران اعطا می‌کند و دروغگویان را سرکوب می‌کند.^{۳۲} سکه‌های سال دوم خسرو دوم این معنی را نشان می‌دهند. در این سکه‌ها تاجی با دو بالی که نماد بهرام (نماد پیروزی) است و یکی از تجلی‌های آن شاهین است نشان داده شده است.^{۳۳} جمع تاج و فره به معنی الوهیت بهرام و برهیزگاری خسرو دوم است.^{۳۴} بهرام از همه فره‌مندتر است (Yt. XIV.3)، «در فره (خوره) داشتن، من فره‌مندترینم». این نماد بهرام پیروزی بخش را خسرو دوم هنگامی که بهرام ششم (چوین) را که بهرام دروغین است شکست داد دریافت کرد و این نشانه اهمیت اندیشه‌های اوستایی در ایران سده هفتم است. خسرو دوم با نگاشتن واژه فره بر سکه‌هایش، ادعای ساسانیان را مبنی بر این که دارندگان راستین فره و فرمانروایان برحق ایران‌شهر هستند تقویت نمود. پیوستگی دو «مهموم فره و وهرام

در سکه‌های خسرو دوم، نقشی عامدانه بود و نه صرفاً یک اصلاح تصویری که زائیده تمایلی هنری باشد.

ساسانیان مفهوم فَرّه را به خوبی می‌دانستند. آن‌ها با کاربرد اندیشه‌های موجود در اوستا که کتاب مقدس ایشان بود فَرّه را به عنوان نماد حکومت مشروع تبلیغ می‌کردند. تاج بالدار که نشانه بهرام بود در اوایل دوره ساسانی نیز دیده می‌شود.

به نوشته گوبل، پادشاه ساسانی هنگامی دوباره تاجگذاری می‌کرد و تاج خویش را عوض می‌کرد که قدرتش به مخاطره بیفتد. هر پادشاه ساسانی هنگامی تاج جدیدی برمی‌گزید که فَرّه او به خطر افتد و این موقعیت می‌توانست زمانی باشد که غاصبی مانند بهرام ششم تاج بر سر نهد و با حکومت خسرو دوم به مبارزه برخیزد.^{۳۵} تاج جدید خسرو، نشانه پیروزی او بر بهرام ششم و حقانیت سلطه او و خاندانش بر ایران‌شهر بود. خسرو دوم با استفاده از این سکه‌ها تأکید داشت که تنها پادشاهان تحت پشتیبانی ایزدان می‌توانند فَرّه و شکوه کیانی را نگه دارند. این فَرّه را ایزدان به فرمانروایان قانونی اعطا می‌کنند و چون این افتخار را غاصبی بگیرد وظیفه پادشاه قانونی است که آن را بازپس گیرد و به این ترتیب پادشاه قانونی می‌تواند حکومت کند.^{۳۶}

پادشاه ساسانی مدعی بود که چهره از ایزدان دارد^{۳۷} و پادشاهی خویش را با تأیید ایزدان به دست آورده است. چون پادشاهی دارای فَرّه شود فرمانروای مشروع ایران‌شهر خواهد شد، همان‌گونه که کیانیان در گذشته اسطوره‌ای، فرمانروایان برحق ایران‌شهر بودند. توجیهات دینی - سیاسی این امر در سکه‌های خسرو دوم نمودارند. فَرّه همچون یک نقش و هاله‌ای در روزگار خسرو دوم دیده شد. تاج جدید او بر سکه‌های سال دوم و هرام را به شکل آرمانی و با بال‌های پرنده‌ای شکاری نشان می‌دهد. این دو مفهوم به هم پیوسته‌اند و خسرو دوم از آن‌ها به عنوان نمادی تبلیغی در سکه‌های خود استفاده کرد که نشان‌دهنده باورهای این پادشاه به هنگام شکست بهرام چوبین در روزگار پادشاهی خویش است.^{۳۸}

یادداشت‌ها

1. D. Shepherd, "Sasanian Art," *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2), (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 1056.

در این جا مایلیم از اشخاص زیر به خاطر ارائه نظرها و مساعدت‌های ایشان سپاسگزاری کنم: مایکل بیتس از انجمن سکه‌شناسی امریکا، نیویورک؛ هانس - پیتر اشمیت از دانشگاه کالیفرنیا - لوس آنجلس (UCLA)؛ مایکل مورونی از دانشگاه کالیفرنیا - لوس آنجلس؛ کلود رپ از دانشگاه کالیفرنیا - لوس آنجلس؛ حمید محامدی از یوسی برکلی؛ الکساندر بی‌نیکیتین از موزه هرمتاژ سن پترزبورگ. همچنین باید از پرفسور ایرن بی‌یرمن مدیر مرکز مطالعات خاور نزدیک فن گرونهاوم در دانشگاه کالیفرنیا - لوس آنجلس به خاطر تشویق و حمایتش سپاسگزاری کنم. بخش اصلی این پژوهش در تابستان سال ۱۹۹۵ در انجمن سکه‌شناسی امریکا در نیویورک ارائه شده است.

2. R. Göbl, *Sasanian Numismatics* (Braunschweig: Linkhardt & Biermann, 1971) plate XII.

این سه نوع عبارتند از: I/1 و I/2 و II/3. در آوانویسی واژه‌های اوستایی از روش کارل هوفمان پیروی کرده‌ام. نک همو،

- "Avestan Language," *Encyclopaedia Iranica* 3, 1989, pp. 47-62.;

در آوانویسی واژه‌های ایرانی میانه از اثر زیر پیروی کرده‌ام:

D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London, 1990.

3. *Chronicon Paschale* (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), p. 140.
4. Christensen, *L'Iran sous les sassanides* (Copenhagen, 1936), p. 439.
5. F. D. J. Paruck, *Sāsānian Coins* (New Delhi: Indological Book Corporation, rpt. 1976), p. 111; R. N. Frye, *The History of Ancient Iran* (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1983), p. 355.
6. A. D. H. Bivar, "A Sasanian Persian Seal-Matrix of Yazdgird I (A.D. 399-420)," *Israel Numismatic Journal*, vol. 11, 1990-91, p. 91.

از دکتر پروندس ا. هارپر سپاسگزارم که هنگام اقامتم در نیویورک توجه مرا به این مقاله جلب کرد.
۷. تنها قباد دوم و اردشیر سوم از این قاعده مستثنی هستند. این امر ممکن است واکنشی به حکومت خسرو دوم باشد و وارثان او می‌خواستند خود را مانند پادشاهان ساسانی پیش از او بنمایانند و به طرح قدیمی‌تر برگردند.

8. J. Harmatta, "La médaille de jeb Šāhānšāh," *Studia Iranica*, vol. 11 (Paris, 1982), p. 171.

۹. چند سکه محدود هرمز چهارم واژه فوه را دارند، نک:

M. I. Mochiri, *Etude de numismatique iranienne sous les sassanides et arabe-sassanides*, vol. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1983), p. 129.

۱۰. نیولی معتقد است که نبودن فونه در کتیبه‌های فارسی باستان دلیل آن است که در ایدئولوژی سلطنتی هخامنشی نقشی نداشته است، نک:

G. Gnoli, "Politique religieuse et conception de la royauté sous les achéménides,"

- Acta Iranica Commemoration Cyrus* (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 170-71; G. Gnoli, "On Old Persian Farnah-," *Acta Iranica* 30, *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Leiden: E. J. Brill, 1990), p. 84.
11. T. Daryaei, "National History or Keyanid History? The Nature of Sassanid Zoroastrian Historiography," *The Journal of the Society for Iranian Studies*, vol. 28, 3-4 (1995), pp. 129-42.
 12. Frye (above, n. 5) p. 320.
 13. Paruck (above, n. 5), p. 366; Göbl (above, n. 2), table XV for Yazdgerd, Pērōz, Valāxš.
 14. Daryaei (above, n. 11), p. 136.
 15. K. F. Geldner, *Avesta. the Sacred Books of the Parsis*, 3 vols (Stuttgart, 1886-96) Yašt XIX.60.
 16. Yašt XIX.71.
 17. Yašt XIX.74.
۱۸. برای این واژه چند پیشنهاد مختلف داده شده است. نخستین پیشنهاد را بیلی داده است. به نظر او این واژه از واژه هندواروپایی آغازین *suel گرفته شده که معادل اوستایی خور *xʷar* به معنی «بلعیدن» و «خوردن» است، نک:
- Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problem in the Ninth-Century Books*, Ratanbai Katrak Lectures (Oxford, 1971). pp. 1-77.
- ای. پیرار، هیچ کدام از اشتقاقیات را نمی‌پذیرد، نک:
- E. Pirart, L'origine avestique des dynasties mystiques d'Iran, *Kayān YASN* (Barcelona: Editorial AUSA, 1992), p. 6,
- See also A. Hintze, *Der Zamyād-Yašt*, edition Übersetzung, Kommentar (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994), pp. 15-17.
- در فارسی نو این واژه را در عبارات‌های دست نخورده و سود خوردن می‌توان دید. نک: Hintz, pp. 28-33. بیلی بر این باور است که ارتباط نژده با نور و درخشندگی جنبهٔ ثانی دارد. پیشنهاد دوم: *suel در زبان هندواروپایی آغازین به معنی «درخشیدن و تابیدن» است، نک: Hintz, p. 32. در پیشنهاد سوم فعل ایرانی خور «درخشیدن» دیده می‌شود. نک:
- Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion* (Minnesota, 1983), p. 89.
19. B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle, a Study in the Ecology of Religions* (Berkeley: University of California Press), p. 79; S. Greppin, "xʷarənah as a Trans-functional Figure," *Journal of Indo-European Studies* 1, 2 (1973), pp. 232-42.
- نویسنده در این پژوهش با استفاده از مدارک ارمنی و ایرانی نظر بیلی را نقد می‌کند و نظریهٔ دوشن - کیمن را که گفته بود خورنه به معنی خورشید است می‌پذیرد، نک:
- "Le Xʷarənah," *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica* 5 (1963), pp. 19-31, and *Symbols and Values in Zoroastrianism. Their Survival and Renewal* (New York: Harper and Row, 1966), pp. 140-46.
- صورت‌های این واژه در زبان‌های هندوایرانی عبارتند از *hunar در ایرانی باستان، star در هندی

باستان، *svār* در سانسکریت، *xwarrah* در اوستایی، *farnah* در مادی، *farnah* در فارسی باستان، *xwarrah* در فارسی میانه، *prh* در فارسی میانه مانوی، *phārā* در ختنی، *prn* در سغدی، *φαρ(ρ)ο* در کوشانی - بلخی، *xvar(a)* در خوارزمی، *φαρνα* در سکایی، *farn* در آستی، *farr* یا *xorra* در فارسی. در باره صورت بازسازی شده این واژه نک:

C. R. Lanman, *Sanskrit Reader* (Boston: Gian, Heath & Company, 1884), p. 283; for the Old Persian, Kušano-Bactrian, Scythian, and Ossetic forms, see Wilhelm Brandenstein and Manfred Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1964), p. 118; for the Choresmian, see H. Humbach, "Choresmian," in *Compendium Linguarum Iranicarum* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989), p. 195.

در یشت ۱۰، بند ۱۲۷ در باره ارتباط میان میتره و شکل و جایگاه ویژه گفتگو شده که تأییدی است بر آن‌گونه و صورت این اندیشه انتزاعی در میان هندواروپاییان:

«*nixšata ahmāt yazata ātarš yō upa. suxtō uyrəm yō kauuaēm xʷarənō*»
«در برابر او (میتره) آتش تابان که همان ویژه کیانی نیرومند است پرواز می‌کند». برای ترجمه این قطعه نک:

I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, (Cambridge: the University Press, 1959), p. 137; G. Gnoli, "Note Sullo Xʷarənah," *Acta Iranica* 23, "Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata" (Leiden: E. J. Brill, 1984), p. 211.

۲۰. بازتاب مشابهی از آن را می‌توان در سکه‌های کوشانی که واژه *ΦAPPO* را دارند دید. در این سکه‌ها حلقه‌ای دور سر تصویر روی سکه را احاطه کرده است. نک:

S. Shahbazi, "An Achaemenid Symbol. II. FARNAH >> (God Given) << Fortune Symbolized," *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* (Berlin: Verlag Von Dietrich Reimer, 1980), vol. 13, p. 133.

21. B. Badiyi, "Representation Techniques in Sassanian Coinage," *Classical Numismatics Malter* 55, 7 Nov. 1993. appendix p. 1.

22. M. Boyce, "Middle Persian Literature," *Handbuch der Orientalistik*, Iranistik, I, IV, 2 (Leiden: E. J. Brill, 1968), p. 60.

۲۳. بازتابی از این تصور در همین‌نامه که نوشته‌ای قدیمی به فارسی است دیده می‌شود (به کوشش ر. عینی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۹۹۱، پیشگفتار، ۱۵۵):

«که خورشید از او سر فرازد همی بزرگی ز نامش بسنازد همی»

۲۴. برای بحث در باره فره و پادشاهی نک:

G. Widengren, "The Sacral Kingship of Iran," *The Sacral Kingship*, Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955) (Leiden: E. J. Brill, 1959), p. 246; R. N. Frye, "The Charisma of Kingship in ancient Iran," *Iranica Antiqua* 6 (1964), pp. 36-40; J. K. Choksy, "Sacral Kingship in Sasanian Iran," *Bulletin of the Asia Institute*, n.s. 2 (1988), pp. 35-52, especially p. 37.

25. E. Morano, "Contributi all'interpretazione della Bilingue Greco-Partica dell'eacle

- di Seleucia," in *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, eds. G. Gnoli and A. Pananino (Rome: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1990), p. 231.
26. M. Back, *Die Sassanidischen Staatsinschriften*, Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des Mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften, *Acta Iranica* 18, (Leiden: E. J. Brill, 1978), p. 270.
27. P. Gignoux and R. Gyselen, *Bulles et sceaux sassanides de diverses collections*. *Studia Iranica* 4 (Paris: Association pour l'avancement de études iraniennes, 1987). seals MFT 47a and MFT 63a.
28. Malandra (above, n. 18), p. 82.
29. J. Duchesne-Guillemin (above, n. 19), p. 124.
30. Yašt XIV. 2; Malandara (above, n. 18), p. 82.
31. *Zand-i Khūrtak Avistāk*, ed. Ervand B. N. Dhabhār, Pahlavi Text Series 5 (Bombay: 1978), p. 248; H. Mahamedi, *Propitiation to the Thirty Deities of Zoroastrianism* (Ph. D. diss., Harvard University, 1971).
- از دکتر محامدی که نسخه‌ای از پایان‌نامه‌اش را به من داد سپاسگزارم. در ستایش سی روزه نیز که متنی زردشتی به فارسی میانه است به درفشدارِ بهرام تأکید شده است (محامدی، ۱۹۷۱):
- «wahrām (ī) pērōzgar (ī) drafsdār (ī) pērōzgar (ī) gēhān dāštār ī purr-pērōzgar ī dušmanān deēwān watarān zadār».
- «بهرام پیروزگر درفشدار پیروزگر نگهبان گیهان پیروزگر تمام بر دشمنان، دیوان و زندۀ بدان»
32. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism. The Early Period* (Leiden: E. J. Brill, 1989). p. 63.
33. Yašt XIX.35.
- این واژه ترکیبی است از «مقاومت» vtrta و «زدن، خرد کردن، کشتن» که روی هم می‌شود «درهم شکننده مقاومت».
۳۴. در پشت ۲۴، ده تجسم بهرام آمده است که عبارتند از: باد (vāta)؛ گاو نر (gāus)؛ اسب نر (aspa)؛ شتر (uštra)؛ گراز (varāza)؛ جوان (narš)؛ شاهین (vārōyina)؛ میش (maēša)؛ بز (būza)؛ و جنگجو (vira).
35. Göbl (above, n. 2), p. 10-11.
۳۶. کتیبه پایکلی بهترین سند معاصر در باره آرمان‌های نرسه و نقش ویژه است:
- W GDE W štry W NPŠE ALŠA W pthšly ZY nyd'k'n MN yzd'n MKBL WN MN SLYA kly ZY yzd'n W ANŠWTA
- «و فرّ و قلمرو و تخت و تاجش و افتخاری که نیاکان (اش) از ایزدان دریافت کرده‌اند از بدکاران به ایزدان و مردان بازگردانده خواهد شد». برای ترجمه این متن نک:
- P. O. skjærvø, *The sassanian Inscription of paikuli* 3.1. restored text and translation (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1983), 8 B11, 03 - 9 B2, 04, pp. 34-35; see also 43 H3, 03 - 43 H8, 02, p. 69.

۳۷. چنین طرحی را نه تنها کتیبه‌های ساسانی بلکه سکه‌های پادشاهان ساسانی از زمان اردشیر یکم ارائه داده‌اند. در مورد کتیبه‌ها نک:

ANRm-a 02-03, ŠNRb 02, ŠKZ Parth. 01, ŠII & Parth. ŠTBq 02, ŠVŠ 05-06, NVŠ, ŠTBn-I, ŠTBn-II 05, ŠPs-I 02, in Back (above, n. 26), pp. 281-498;

این مطلب را در سکه‌های پارس که با بغدات شروع می‌شوند نیز می‌توان دید و نوشته‌های آن‌ها چنین خوانده می‌شوند: 'hgyt prtrk' zy 'lhy'. نک:

D. Selwood, "Minor States in Southern Iran," *The Cambridge History of Iran* 3.1 (Cambridge: Cambridge University Press), p. 300.

۳۸. دومین اصلاح سکه توسط خسرو دوم در سال یازدهم بود (۶۰۱ م). وی پس از شکست بهرام، ناچار شد با مدعی دیگری به نام بسطام بجنگد. پاروک (یادداشت شماره ۵، ص ۲۳۴) می‌نویسد که آخرین سکه که به نام او ضرب شد در سال دهم (۶۰۰ م) در ری (RD) بود. از این رو ظاهراً اصلاح سکه پس از شکست بسطام صورت گرفته است.

منابع تاریخ اقتصادی فارس در اواخر دوره ساسانی

چکیده

این مقاله در پی آن است تا ماهیت و اهمیت تجارت را در فارس در اواخر دوره ساسانی نشان دهد. فارس از سه نظر مهم بود: نخست این که فراورده‌های آن - مانند قالی و مروارید - برای صدور مهم بودند، زیرا تا چین و نواحی دیگر فرستاده می‌شدند. دوم، راه‌های مهم تجارتي زمینی و دریایی از فارس می‌گذشتند. سوم، میزان ثابت و یکدست ضرب سکه در فارس ممکن است به این سبب باشد که برای بازرگانی به کار می‌رفتند.

چنین می‌نماید که در ایران ساسانی، در سده‌های ششم و هفتم، تجارت با سرزمین‌های دور شتاب گرفته باشد. رقابت ایران با بیزانس، ایرانیان و بیزانسیان را واداشت تا در جستجوی بازارهای جدید تجاری برآیند. همه مدارک گویای آنند که این شتاب‌گیری در تجارت در دوره ساسانی با شرق بیشتر بر تجارت دریایی تأثیر گذاشته است. از این رو، حضور نیرومند ایران در اواخر دوره ساسانی در این نواحی صرفاً یک پیشامد و اتفاق نبود، بلکه با هدف رقابت و نفارت بر بازار بوده است. گمان نمی‌رود که این نظارت با لشکرکشی دولت ساسانی و با حمایت ارتش آن انجام گرفته باشد. در واقع، چنان‌که گذشت مدارک کمی در باره حضور نظامی ایران در خلیج فارس و فراتر از آن وجود دارد. با این که دولت ساسانی راه‌های زمینی و آبی را برای تأمین امنیت آن‌ها پاسداری می‌کرد، مدرکی در باره حضور ناوگان ساسانیان در خلیج فارس یا در بازارهای آزاد وجود ندارد. با توجه به این یافته‌ها، نظارت ساسانیان بر تجارت در قلمرو ویژه آن‌ها بود و این بازرگانان بودند که بر اقتصاد سلطه داشتند.

فارس همواره مرکز مهم سلسله‌های ایران باستان به ویژه هخامنشیان و ساسانیان بوده است، به ویژه از آن‌رو که فارس زاد بوم آن دو شاهنشاهی بوده است. همچنین توان اقتصادی فارس را می‌توان در اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره اسلامی به طور آشکار دید. در این زمان جاده‌های تجاری و به ویژه بندرهای آن‌جا عرصه رفت و آمد بازرگانان و کالاهایی بود که از سوریه و عراق می‌آمدند و به هند و چین و دورتر از آن می‌رفتند. مدارک باستان‌شناختی و نوشتاری کافی وجود دارند که تأیید می‌کنند فارس در سده ششم مرکز تجاری مهمی بر سر راه‌های شرقی - غربی بوده و برتری آن ناشی از موقعیت سیاسی این ناحیه در جهان شناخته‌شده آن روزگار بوده است. در این‌جا نگرش کلی به اهمیت فارس از دید تاریخ اقتصادی در اواخر دوره ساسانی و همچنین دلایل این‌که چرا این منطقه در سده‌های میانه اهمیت میان منطقه‌ای پیدا کرد ارائه خواهد شد.

به نظر می‌رسد که با پیدایی شاهنشاهی ساسانی، شهرسازی و شهرنشینی که از دوره پارتیان آغاز شده بود شتاب گرفته باشد.^۱ چون به منابع ساسانی و اسلامی بنگریم، می‌بینیم بنای بسیاری از شهرهایی که حتی امروز وجود دارند به پادشاهان این سلسله نسبت داده شده است. در شهرستان‌های ایران^۲ بسیاری شهرستان‌ها نام برده شده‌اند که گفته شده به امر پادشاهان ساسانی ساخته شده‌اند. این اطلاعات را گواهی مورخان اسلامی تأیید می‌کنند، از جمله حمزه اصفهانی که فهرست بلندی از شهرهایی که به دست شاهنشاهان ساسانی ساخته شده به دست می‌دهد.^۳ برخی از شهرهای استوار در مسیر راه‌های کاروان‌رو که از عراق و از طریق فارس به کرمان و هند می‌رفتند قرار داشتند. در ضمن برای تأمین امنیت و تجارت، بندرگاه‌هایی نیز بر کرانه خلیج فارس تأسیس شدند. اما پیش از گفتگو در باره اهمیت فارس همچون مرکزی تجاری، باید در باره اهمیت کالاهای تولیدی فارس نیز بحث شود.

توليدات محلی

تاریخدانان و جغرافیدانان نخستین سده‌های اسلامی چشم‌اندازی گسترده از منابع اقتصادی فارس در دوره اسلامی به دست داده‌اند. این ایالت را عمدتاً به خاطر کتان، پشم، پنبه، عطر و به ویژه قالی‌های آن یاد کرده‌اند.^۴ این قالی‌ها تا چین صادر می‌شدند و در آن‌جا در زمان سلسله سویی آن را *ta teng* می‌نامیدند و کالای بسیار ارزشمندی به شمار می‌رفت.^۵ در دوره میانه، جهرم، فسا و دارابگرد مهم‌ترین مراکز این صنعت بودند که در آغاز سده هشتم

ذکر شده‌اند.^۶ حدود العالم محصولات فارس را نام می‌برد و فراورده‌های زیر را در این مناطق برمی‌شمرد: نمک در دارابگرد^۷ و میوه در شهرهای دیگر، ولی میزان این فراورده‌ها معلوم نیست.^۸ مهم‌تر از همه، خلیج فارس و مراکزی مانند کنافه به خاطر مرواریدهایش مشهور بودند.^۹ اصطخری در کتابش مسالک و ممالک می‌نویسد که در ساحل خلیج فارس مروارید وجود دارد و سپس چنین ادامه می‌دهد: «و جز دریای پارس هیچ جای معدن مروارید نگفته‌اند.»^{۱۰} براساس یک مطالعه جدید، کشاورزی فعالیت تولیدی عمده در اواخر دوره ساسانی بود و دولت در ساختن قنات‌ها و دیگر روش‌های اصلاح بازدهی کشاورزی سرمایه‌گذاری می‌کرد.^{۱۱}

راه‌های تجاری

در اواخر دوره ساسانی، روابط سیاسی تا حد زیادی تجارت را تحت تأثیر قرار داده بود. بیش‌تر کالاها در تجارت شرق - غرب از طریق چند جاده مبادله می‌شد.^{۱۲} این جاده‌ها، شاهراه‌های مهم تجارت بودند. بسته شدن یکی از آن‌ها را می‌توان به سبب کاهش حجم بازرگانی و یا احتمالاً افزایش اهمیت دیگر راه‌ها دانست. افزون بر راه آبی دریای سرخ، راه‌های عمده در شرق عبارت بودند از: (۱) جاده ابریشم که راه مهمی بود که از فلات ایران به چین می‌رفت، (۲) راه کاروانی که از طریق آن کالاها از خلیج فارس به طرف شرق تا هند و چین و به طرف جنوب تا شرق آفریقا حمل می‌شدند. در اواخر دوره ساسانی، بازرگانی از طریق جاده ابریشم به سبب جنگ‌های ایران و بیزانس در ۵۰۲ تا ۵۰۶ و ۵۲۷ تا ۵۶۱ و ۶۰۲ تا ۶۲۹ محدود شده بود.^{۱۳} در ضمن چنان‌که گفته شد جاده ابریشم در دوره پیش از اسلام شاهراه تجاری پر رفت و آمدی نبوده است.^{۱۴} به دلایل این وضعیت سیاسی، چنین می‌نماید که تجارت در ساحل و خود خلیج فارس بیش‌تر رایج بود و بنابراین فارس مرکز مهمی در تجارت راه دور به شمار می‌رفت.

به نوشته منابع، کاروان‌ها فارس را به سوی هند ترک می‌کردند و در راه در جاهایی در شرق فارس چون آباءه، بردنکان و جاهک توقف می‌کردند و سپس به سوی کرمان و نواحی آن سوتر رهسپار می‌شدند.^{۱۵} همچنین مکرر در منابع آمده است که بیش‌تر بازرگانان و پیشه‌وران فارس در سواحل خلیج فارس^{۱۶} و در کرانه‌های کرمان می‌زیستند که راه‌های آن‌ها به دلیل در سند و کرانه‌های هند و چین ختم می‌شد.^{۱۷} تجارت ایران و بیزانس نیز در اواخر دوره ساسانی در بین‌النهرین به سبب افزایش عمده عوارض گمرکی از سوی ساسانیان کاهش یافته بود.^{۱۸} جنگ با ارمنستان نیز حجم تجارت در شمال و بازرگانی راه

ابریشم را کاهش داده بود. بیزانسیان در آغاز سده ششم از فروش مس و آهن به ایرانیان خودداری کردند^{۱۹} و ساسانیان نیز در زمان حکومت یوستی نیانوس بهای ابریشم را بالا بردند. این اقدامات، بیزانسیان را بر آن داشت تا در جستجوی راه‌های تجاری دیگری برآیند. این راه‌های جدید نمی‌توانست از بین‌النهرین باشد، بلکه می‌بایست از طریق راه‌های آبی و از کلیسما (سوئز) به پادشاهی اکسوم (اریتره) و از آنجا به یمن و حضرموت برقرار شود.^{۲۰} جنگ‌های تجاری در دریا را در زیر بررسی کرده‌ایم، ولی باید متذکر شویم که یوستی نیانوس برای به دست آوردن شیوه تهیه ابریشم به راهبان مسیحی هند متوسل شده بود^{۲۱} و قصد نداشت مدتی طولانی از ایرانیان ابریشم بخرد، ولی او در اجرای این تدبیر شکست خورد و ساسانیان حق انحصاری تجارت ابریشم را به مدتی طولانی در دست خود نگه داشتند.

به این دلایل، عربستان به یک مرکز تجاری مهم در اواخر دوره ساسانی تبدیل شده بود، زیرا تجارت در بین‌النهرین و نواحی غربی آن کاهش یافته بود. بنابراین برای توسعه تجارت عربستان در این دوره، راهی بیابانی^{۲۲} از سوی غرب عربستان توسط بیزانسیان و از جانب شرق آن به وسیله ساسانیان وجود داشت. دانسته نیست که در پایان عهد باستان چه حجمی از کالا در این جاده عربی مبادله می‌شد، و از این رو باید متوجه سومین و مهم‌ترین جاده تجاری، یعنی تجارت دریایی شویم. این امر البته فارس و بندرها و شهرهای آن را بسیار مهم می‌ساخته است، زیرا از این بندرها بود که بر کارهای تجاری نظارت و آن را کنترل می‌کردند. این بندرها همچنین با شهرهای درون کشور مربوط بودند. در این شهرها، کالاهای وارداتی از شرق به دیگر بازرگانان فروخته می‌شد.

ساسانیان ظاهراً از آغاز تأسیس سلسله خود بندرهایی در سواحل ایرانی و عربی خلیج فارس تأسیس کرده بودند و بر آنجا نظارت می‌نمودند.^{۲۳} دلیل وجود دژها در آنجا روشن نیست، چه نامحتمل است که ناوگانی ساسانی در این نقاط مستقر شده باشد. به استثنای دو گزارش که در باره فتح بحرین توسط اردشیر و فتح یمن به وسیله خسرو یکم در ۵۷۰ م. وجود دارد، در منابع، از ناوگان ساسانی دیگری یاد نشده است.^{۲۴} کارنامک اردشیر پاپکان بنای یکی از این بندرها در زمان سلطنت اردشیر یکم (۲۲۴ تا ۲۴۰ م.) را که تا امروز در فارس باقی است شرح می‌دهد:

«*kaš drayāb pad cašm be dīd andar yazdān spāsdārīh hangārd ud anōh rōstāg-ē ī boxī ardaxšēr nām nihād.*»

«اردشیر چونش دریا به چشم بدید اندر یزدان سپاسداری انگارد و آنجا روستایی بوخت اردشیر (بوشهر) نام نهاد.»^{۲۵}

بندر بوشهر با راهی به کازرون و شیراز می پیوست. کالاهای این راه به نواحی دیگر صادر می شد. نزدیکی بوشهر به مرکز فارس یعنی شیراز، آن را به بندر مهمی تبدیل کرده بود.^{۲۶} سیراف بندر مهم دیگری بود که به وسیله جاده ای به فیروزآباد و شیراز می پیوست.^{۲۷} آثار ساسانی سیراف مربوط به زمان شاپور دوم است. در سیراف بقایای یک دژ نظامی ساسانی را در داخل یک شهر اسلامی می بینیم.^{۲۸} پیدا شدن سکه های^{۲۹} و تکه های سفالی در آنجا وجود پایگاهی ساسانی را تأیید می کند.^{۳۰} در دامنه های سیراف همچنین مقابری به صورت استودان^{۳۱} زردشتی پیدا شده است.^{۳۲} سیراف در دوره ساسانی مرکزی نظامی بود، ولی در دوره اسلامی به بندری تجاری تبدیل شد. از این شهر، نخستین بار در حدود ۸۵۰ م. به عنوان بندری شکوفا یاد شده است. اصطخری می نویسد که این شهر در سده دهم شهری خوشبخت بود که فقط شیراز با آن برابری می کرد. در سده سیزدهم آنجا شهری ویران بود.^{۳۳} نقشه و طرح شهر نشان می دهد که لوله کشی فاضلاب در آنجا وجود داشته است. در این شهر دوره نخستین اسلامی، تأثیر سبک ساسانی دیده می شود. اهمیت تجاری شهر نیز معلوم است. در این شهر هزاران قطعه ظروف چینی کشور چین، و سکه هایی از اسپانیا، روسیه، سوریه و قدیمی ترین سکه های اسلامی خوانا با تاریخ ضربشان پیدا شده است. همچنین در آنجا شیشه، سنگ لاجورد و تعداد زیادی ظروف ساسانی - اسلامی یافت شده است.^{۳۴} جاهایی که سکه یافت شده گویا در اواخر سده هفتم (۶۹۹ تا ۷۰۰ م.) مسکون بوده اند.^{۳۵} در واقع بلاذری به تصرف قلعه ساسانی سیراف در دوره فتوحات اسلامی اشاره می کند.^{۳۶} گرچه روشن نیست که آیا سیراف در اواخر دوره ساسانی بندرگاه بود یا نه. اگر بپذیریم که این شهر تنها محلی نظامی بوده، احتمالاً همچون مرکزی برای رسیدگی به رفت و آمدهای دریایی و جایگاهی برای تأمین امنیت خلیج فارس عمل می کرده است.

اصطخری می نویسد که خانه های سیراف را با چوب ساج که از هندوستان و زنگبار می آوردند^{۳۷} ساخته اند و نویسنده آنگاه به روابط تجاری شهر اشاره می کند. در حقیقت ساکنان سیراف به سبب سفرهای دریایی خویش معروف بودند و می گویند مردم سیراف زندگی خویش را از راه تجارت دریایی تأمین می کردند. از این رو اصطخری داستان زیر را نقل می کند:

«و شنودم کی مردی از سیراف به بازرگانی دریا شد و چهل سال در کشتی بماند کی به

خشک برنیامد. و چون به کنار دریا رسیدی به شهرها دلش نخواستی که از دریا برون آید. کسان خود را بفرستادی تا بازرگانی بکردندی و آنچ بایستی بساختند و پیش او باز آمدندی. و چون کشتی تباه شدی به دیگری انتقال کردی.»^{۳۸}

پس به احتمال، اشغال این ناحیه به دست فاتحان عرب مسلمان، به سبب ملاحظات اقتصادی و کنترل تجارت در خلیج فارس بوده است. در جانب شرق، شهرها و بندرهای دیگری بودند که در تجارت نقشی داشتند. از آن جمله است ناحیه هرمز در تنگه هرمز که از جلفار و سیرجان به شمال شرقی راه داشتند.^{۳۹} گوزران یا کوجران اردشیر نیز نزدیک بندر لنگه قرار داشت و دارای نقشی در تجارت و تأمین احتیاجات شهر داراب در فارس بود.^{۴۰} سرانجام جزیره خارک که به احتمال در اواخر ساسانی مسکون بود، در ۳۷ مایلی شمال غربی بوشهر واقع است.^{۴۱}

این بندرها فارس را به مرکز تجاری مهمی بدل ساخته بودند. نه تنها کالاها به بندرهای فارس آورده می شد و از آن جا به شهرهای دیگر حمل می گردید، بلکه برای محموله هایی که از عراق به آسیا و آفریقا و آن سوتر می رفت توقفگاه به شمار می رفت.^{۴۲} کنترل بر تجارت خلیج فارس نه تنها مهم بود بلکه جاهای دیگری نیز وجود داشت که ساسانیان در آرزوی سلطه بر آنها بودند. می دانیم که در اواخر دوره ساسانی، ایرانیان بر دریاها چیره بودند و با بیزانسیان کشمکش داشتند. در این جا پرسش این است که آیا دولت به طور جدی در کنترل راه های آبی شرکت می کرد یا فقط بازرگانان ایرانی بدون دخالت مستقیم دولت بر راه ها حاکم بودند. ساسانیان با بیزانسیان در رقابت بودند و بر سر امتیازات تجاری تا سرزمین سریلانکا (سیلان) با یکدیگر کشمکش داشتند. ظاهراً ساسانیان حتی کوچ نشینی در مالزی ایجاد کرده بودند، ولی این کوچ نشین مستعمره نظامی نبود.^{۴۳} اسبان ایرانی با کشتی به سیلان برده می شدند^{۴۴} و یک کوچ نشین ایرانی در آن جزیره برپا شده بود که کشتی ها از ایران بدانجا می آمدند.^{۴۵} این ساسانیان بودند که برای توسعه تجارت، بندرهایی چون مسقط را در عمان در زمان خسرو یکم بنا کردند.^{۴۶} مسقط برای تجار ایرانی در دوره اسلامی نیز با اهمیت بود. کشتی هایی که از هند به عدن می رفتند در این بندر توقف می کردند.^{۴۷} ایرانیان با کنترل خلیج فارس به تجارت و بازرگانی بیزانس پایان دادند. امپراتوری بیزانس ناچار در صدد جلب مساعدت اتیوپیایی های مسیحی شد که به دست یمنی ها و با پشتیبانی ساسانیان از یمن اخراج شده بودند.^{۴۸} این واقعیت که بندرهای فارس همچون مراکز بازرگانی و داد و ستد کالا عمل می کردند، با آثار باقی مانده کالاها و اشیای

وارداتی، مانند کالاهای صادراتی سلسله تانگ و عبارات روی سکه‌های تئودوسیوس یکم که در اسکندریه ضرب شده (۳۷۶ تا ۳۹۴ م.) و سکه‌های کنستانس دوم که در قسطنطنیه ضرب شده‌اند (۶۴۱ تا ۶۶۸ م.) معلوم می‌شود.^{۴۹}

حضور تجاری ایرانیان در خلیج فارس و ماورای آن

آمیانیوس مارسلینوس در سده چهارم میلادی نوشت:

«cuius per oras omnes oppidorum est densitas et vicorum, naviumque crebri discursus.»

«در تمام سواحل (خلیج فارس) شهرها و روستاهای فراوانی وجود دارند و کشتی‌های بسیاری به این جا و آن جا رفت و آمد می‌کنند.»^{۵۰}

این سخن بی‌همتا در باره خلیج فارس در سده چهارم نشانی از سرزندگی و پویایی تجارت دریایی در آن زمان دارد. تجارت دریایی به سبب موقعیت جغرافیایی محل بسیار مهم بود و از این رو بندرهای فارس به طور فزاینده‌ای مرکزیت پیدا کردند. بازرگانان ایرانی از این بندرها تا چین می‌رفتند. بیزانسیان نیز با بی‌میلی در جستجوی ابریشم در دریاها رفت و آمد می‌کردند. این رقابت برای سلطه بر بازارها و راه‌ها را منابع متعددی تأیید می‌کنند. چون تجارت داخلی در بیزانس مشکل شد، آن‌ها بناچار به دریاها روی آوردند، یعنی از عدن به مالابار یا سیلان، و یا از سوئز تا عقبه و یمن و چین.^{۵۱}

البته ایرانیان نیز بی‌کار ننشستند. آن‌ها نه تنها بر خلیج فارس چیره شدند بلکه بندرهای متعددی در خلیج فارس و آن سوتر بنا نهادند. باید پرسید که این اقدامات از کجا آغاز شد؟ به احتمال بسیار پاسخ این خواهد بود که از فارس، یعنی مرکز قدرت ساسانیان. در صحار در دهانه خلیج فارس و در دریای عمان دژی ساسانی وجود داشت که در کار تجارت بود. به همین سان بود نواحی دما و جرفار.^{۵۲} در غنم در تنگه هرمز پادگانی وجود داشت که به احتمال برکشتیرانی نظارت می‌نمود.^{۵۳} این مطلب را می‌توان در باره بمبهو سند در کیلوا نیز صادق دانست که در آن جا جام‌های ساسانی - اسلامی پیدا شده است.^{۵۴} این جام‌ها در دوره اسلامی در عراق تولید می‌شد و به مقیاس وسیع به سیراف صادر می‌گردید.^{۵۵} در ناحیه ام‌المع نیز شواهدی از حضور ساسانیان پیدا شده که عبارت است از جام‌های لعابی سبزرنگ که از عراق آورده می‌شدند.^{۵۶} شواهد دیگری نیز از اشیای ساسانی در صالحیه نزدیک خوران در رأس‌الخیمه دیده شده است.^{۵۷} برای نظارت بر کشتیرانی در نزدیک این پادگان‌ها، فارس می‌توانست به عنوان مرکزی لجستیکی عمل نماید.

با این اقدامات تعجبی ندارد که بیزانسی‌ها نمی‌توانستند کار بیش‌تری در تجارت دریایی انجام دهند. این موضوع را می‌توان از نوشته پروکوپئوس در باره تجارت راه دور فهمید. چنان‌که پیش‌تر ذکر شد یوستینیانوس می‌خواست از راه اتحاد با اتیویایی‌ها، با ساسانیان رقابت کند. قضیه این است که بیزانسی‌ها ناگزیر به خرید ابریشم از ساسانیان بودند. آن‌ها با اتحاد با اتیویایی‌ها، که محصولات را برای ایشان می‌خریدند، امیدوار بودند که خرید ابریشم از ایران را متوقف کنند. پروکوپئوس می‌نویسد که «غیر ممکن است که اتیویایی‌ها بتوانند از هند ابریشم بخرند، زیرا بازرگانان ایرانی همواره در بندرهایی که کشتی‌های هندی وارد می‌شوند حضور دارند (زیرا در کشور مجاور ساکنند) و معمولاً همه بار کشتی‌ها را می‌خرند.»^{۵۸}

مدارک سکه‌شناختی

به نظر می‌رسد که معادن طلا و نقره در فارس نادر باشد. این موضوع کمی عجیب است، زیرا مراکز مهم این منطقه در اواخر دوره ساسانی تعداد ثابتی درهم ضرب می‌کردند. میزان خالص درهم‌هایی که در اواخر دوره ساسانی در فارس ضرب می‌شد آن‌جا را به صورت یک مرکز مهم مالی در آورده بود. پنج ضربخانه در فارس وجود داشت:^{۵۹} ۱) ART = اردخسیر - خوره؛ ۲) BYŠ = بیشابور؛ ۳) DĀ = دارابگرد؛ ۴) ST = استخر؛ ۵) در پایان دوره ساسانی: WYHC = وه - از - آمد - کواد.^{۶۰} با وجود این همه ضربخانه، حدودالعالم فقط از یک معدن در استخر^{۶۱} و معدنی دیگر در شرق فارس در نائین نام می‌برد.^{۶۲} اصطخری می‌نویسد که فارس نقره کمی دارد.^{۶۳} نه مسالک و ممالک و نه فارس‌نامه ابن بلخی از ضربخانه نقره‌ای مهمی در فارس نامی نبرده‌اند. هر چند معمولاً تصور می‌شود که دلیل این تولید زیاد سکه در فارس به سبب لشکرکشی‌های نظامی خسرو یکم و خسرو دوم بوده، ولی آیا حجم تجارت می‌توانست تا حدی باعث این مقدار انبوه تولید سکه باشد؟ با این‌که این نظر نمی‌تواند حقیقتی را ثابت کند، ولی تأیید می‌کند که تجارت در خلیج فارس احتمالاً به این افزایش مقدار سکه در اواخر دوره ساسانی کمک کرده باشد.

در سکه‌های پیدا شده در بندرهای تجاری تحت نفوذ ساسانیان نیز شواهدی راجع به تجارت دیده می‌شود. البته ممکن است سکه‌هایی که در بندرها و جاهای دیگر پیدا شده، احتمالاً از طریق تجارت دریایی و به احتمال زیاد از فارس آورده شده باشند. چنان‌که قبلاً ذکر شد، این واقعیت که در اواخر دوره ساسانی، در فارس به مقیاس وسیع سکه ضرب

می شده است، پرسش‌هایی در باره اهمیت اقتصادی این منطقه پیش می‌کشد. سکه‌های ساسانی متعلق به پادشاهان اواخر دوره ساسانی را می‌توان در این مناطق یافت: در تی‌ین تزویو (T'ien Tzū Yü) و سرزمین شینجان (Ch'angan) که تعداد کمی از سکه‌های خسرو دوم و بوران [پوران] پیدا شد؛ در یئوشی‌ین (Yaoshien) و شنسی (Shensi) که سکه‌هایی از پیروز، قباد یکم و خسرو یکم یافت شده است؛ در هند، در روپر (Rupar) در ناحیه امبل (Amble) سکه‌های ساسانی از پادشاهان اخیر این سلسله پیدا شده؛ همچنین سکه‌هایی نیز در مغولستان داخلی در سرزمین هوته (Huhhot) و در سیناو (Sinaw) در عمان نیز سکه‌های ساسانی را یافته‌اند.^{۶۴}

دو رشته اطلاعات به اهمیت تجاری فارس در دوره ساسانیان اشاره دارند. نخست سکه‌هایی از نوع سکه‌های ساسانی است که اخیراً پیدا شده و احتمالاً از نمونه سکه‌های پیروز تهیه شده‌اند.^{۶۵} این امر گویای آن است که سکه‌های ساسانی به خوبی شناخته شده بودند. به دلایل تجاری، سکه‌های ساسانی در ضرابخانه‌ها تقلید می‌شد و/یا به وسیله هیاطله رواج می‌یافت. سکه‌های یافت‌شده در سواحل و بندرهای جنوب چین نیز گویای تجارت با فارس است.^{۶۶} با این که برخی سکه‌های ساسانی به سبب وجود تجارت در امتداد راه ابریشم در شمال شرق چین در الوغ‌ارت (Alugh Art)، سوباشی (Subashi)، بوگداچین (Bogdachin)، آستانه (Astana)، قُجُو (Qodjo)، یارخوتو (Yarkhoto) یافت شده‌اند، ولی بیش‌تر سکه‌های یافت‌شده در شرق و برخی در جنوب شرقی چین قرار دارند.^{۶۷} بسیار ممکن است که این مناطق شرق چین، در امتداد راه ابریشم بوده باشند، اما نزدیکی آن‌ها را به ساحل هم نباید نادیده گرفت. دست‌کم به سه مکان در جنوب شرق چین که نزدیک دریا قرار دارند احتمالاً سکه‌های ساسانی را با کشتی از خلیج فارس می‌آوردند. این سه مکان عبارتند از کوگنگ (Kukogang)، ینگداک (Yingdak) و سویی‌کای (Suikai) که با خلیج فارس روابط تجاری داشتند.^{۶۸} برخی از این سکه‌ها به اواخر سده پنجم و بیش‌تر آن‌ها به اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم تعلق دارند^{۶۹} که شاهد دیگری است بر اهمیت خلیج فارس در اواخر دوره ساسانی.

تاریخ این سکه‌ها ثابت می‌کند که آن‌ها را در دوره چئی (Ch'i) در کوگنگ و ینگداک که هر دو استان‌های ساحلی بودند به کار می‌برده‌اند.^{۷۰} جالب است که در سکه‌های یافت‌شده در نواحی ساحلی، تعدادی از علائم مهم سکه‌های فارس را می‌بینیم. در سویی‌کای چهار سکه پیدا شده که نام ضرابخانه کرمان، استخر، دارابگرد و ری (?) را دارند.^{۷۱} گرچه شمار

آن‌ها ناچیز است، ولی می‌توان گفت که این سکه‌ها را از فارس و نواحی ساحلی خلیج فارس به آن‌جا آورده‌اند. سکه‌های دیگر با نام قباد یکم در استان دریایی گوانگ‌دنگ (Guangdong) پیدا شده که علامت‌های روی آن‌ها، علامت‌های سکه‌های فارس و نواحی پیرامون آن است و ظاهراً از طریق راه آبی آورده شده‌اند.^{۷۲} آن‌ها همچنین نشانه‌هایی از حضور ساسانیان در جنوب چین هستند، زیرا ادعا شده که پرستشگاهی نظیر پرستشگاه زردشتیان در ناحیه شینجان در جنوب چین یافت شده است.^{۷۳} این امر را منابع نوشتاری چینی تأیید می‌کنند. در این منابع آمده است که کالاها و تجارت دریایی از ایران، یعنی خلیج فارس و به احتمال زیاد از فارس می‌آیند.

منابع کتیبه‌ای

کتیبه‌ها نیز منبع مهم اطلاعات هستند که در جام‌های سیمین ساسانی و اشیای دیگر و مهم‌تر از همه در مهرها و جای مهرها نگاشته شده‌اند و بر ماهیت نهادهای اداری اواخر دوره ساسانی پرتو می‌افکنند.^{۷۴} در واقع کتیبه‌ها مهم‌ترین منابع دست اول برای بازسازی دیوانسالاری ساسانی، سازمان اداری و حتی تعداد روحانیان به شمار می‌روند.^{۷۵} آن‌ها همچنین اطلاعاتی در باره حدود و میزان فعالیت اقتصادی، و کسانی که عهده‌دار این فعالیت‌ها بودند و جاهایی که این فعالیت‌ها انجام می‌گرفت به دست می‌دهند.^{۷۶}

جالب است که بسیاری از مهرواره‌ها و مهرهای متعلق به فارس و مراکز دیگر که نام یکی از شهرها یا نواحی فارس را دارند از اهمیت اقتصادی این استان خبر می‌دهند. با توجه به چهار جایی که مهرواره‌ها در آن‌جاها پیدا شده‌اند یعنی تخت سلیمان، قصر ابونصر، آق تپه و دوبین می‌توان به نتایجی چند در باره تاریخ اقتصادی دوره ساسانی و اهمیت فارس دست یافت. در آق تپه، اثر مهرهایی که نام اردشیر خوره فارس را دارند یافت شده است. این مهرواره‌ها ما را متقاعد می‌کنند که فارس با مراکز دور شاهنشاهی روابط اقتصادی داشته است. تنها فارس به سبب وجود چندین مهر و مهرواره با نام شهرهای آن چنین موقعیتی داشته است. در دوبین نیز مهرواره‌هایی از اردشیر خوره پیدا شده است. این بدان معناست که کالاها از فارس آورده می‌شدند. فارس یا به صورت بندری عمل می‌کرد و/یا این‌که کالاها راه خویش را از آن‌جا آغاز می‌کردند.^{۷۷} من با فرای و لوکونین موافقم که مهرواره‌ها برای مهر کردن کالاهایی که اختصاص به کاروان‌ها و تجارت دریایی داشتند به کار می‌رفت و این را منابع تاریخی بعدی تأیید می‌کنند.^{۷۸} تعداد معتنا بهی از این یافته‌ها نام شهرهای فارس

را دارند که اهمیت اقتصادی فارس و قدرت فارس را در اواخر دوره ساسانی نشان می‌دهد. مهرواره‌ها همچنین نقش تجاری ساسانیان در شرق را تأیید می‌کنند، مانند مهرواره‌هایی که در مانتای (Mantai) در سریلانکا پیدا شده‌اند.^{۷۹}

نتیجه

باری، اهمیت فارس را ممکن است از سه لحاظ دانست. اولاً، محصولات این استان چون قالی و مروارید که تا نواحی دوری مانند چین فرستاده می‌شد خودبخود برای صادرات مهم بودند. ثانیاً، جایگاه فارس این ایالت را به مکان مهمی برای حمل و نقل و تجارت زمینی و دریایی بدل ساخته بود. زیرا به سبب جنگ با بیزانس، راه ابریشم که احتمالاً پر رفت و آمد هم نبود، به تدریج کم‌اهمیت‌تر نیز شد و در نتیجه تجارت دریایی، فارس اهمیت یافت. ثالثاً، میزان ثابت و خالص ضرب سکه در فارس نیز ممکن است به این سبب باشد که سکه‌های آن‌جا برای تجارت به کار می‌رفت. در این هنگام سکه تنها برای پشتیبانی دستگاه جنگی ساسانیان ضرب نمی‌شد (دلیلی که معمولاً عنوان می‌کنند)، بلکه در سده ششم تجارت گسترده در خلیج فارس یا در فارس مستلزم ضرب سکه در این استان بود. به این دلیل است که فارس در مقایسه با نواحی شمالی بیش‌ترین تولید سکه را در اواخر سده ششم و سده هفتم دارا بوده است. سکه‌هایی با نام فارس که در نقاط دوری مانند بندرهای چین جنوبی و هند پیدا شده نیز گواه دیگری هستند بر حجم تجارت و اهمیت راه‌های آن.

در ایران ساسانی، در سده ششم و هفتم، احتمالاً تجارت راه دور شتاب گرفت و رقابت ایران با بیزانس، ایرانیان و بیزانسیان را بر آن داشت تا در جستجوی بازارهای جدیدی برآیند. هنگامی که با وجود جنگ‌های بزرگ میان دو کشور تجارت با غرب ادامه داشت، ساسانیان بازرگانی خویش را به شرق گسترش دادند. بازرگانی با شرق یا از طریق راه‌های زمینی از خراسان به آسیای مرکزی و از جاده ابریشم و از آن‌جا به هند صورت می‌گرفت و یا از طریق راه‌های دریایی. همه مدارک گواه آنند که شتاب‌گیری در تجارت با شرق بیش‌تر در تجارت دریایی نمود داشته است. بنابراین اهمیت خلیج فارس و سرزمین‌های پیرامون آن برجسته و مهم گردید و ما این را می‌توانیم از کوشش ساسانیان در کنترل و تحکیم بندرهای پیرامون نواحی خلیج فارس و آن سوتر ببینیم. از این رو، حضور نیرومند آن‌ها در اواخر دوره ساسانی در این نواحی صرفاً نه یک پیشامد، بلکه در نتیجه رقابت و نظارت بر تجارت بوده است.

با این همه، گمان نمی‌رود این نظارت و کنترل با لشکرکشی دولت ساسانی و با حمایت ارتش آن صورت گرفته باشد. در واقع، چنان که پیش‌تر ذکر شد، مدارک اندکی از حضور نظامی ساسانیان در خلیج فارس و به ویژه در نواحی آن سوتر وجود دارد. اما برخی دانشمندان معتقدند دولت ساسانی بر تجارت تسلط داشته است. در این مورد مدارک زیادی وجود ندارد. همانند دانستن شاهنشاهی ساسانی با نیروی دریایی بریتانیا (که بازارها را می‌گشود) یک اشتباه است. افزون بر این، باید پرسید که یک بندر یا دژ چگونه در نقاط گوناگون ساحل بدون نیروی نظامی استقرار می‌یافت. پاسخی که می‌توان داد این است که به‌رغم علاقه این دولت به لشکرکشی و گشودن بازارها، این بازرگانان بودند که بازارها را پیدا می‌کردند و بر آن نظارت می‌نمودند. در دوره ساسانی نه تنها تولید عمدتاً در دست اشخاص بود، بلکه ظاهراً اقتصاد در حوزه همان افراد قرار داشت و نه در اختیار دولت.^{۸۰} دولت ساسانی جاده‌ها و راه‌های آبی را برای برقراری امنیت پاسداری می‌کرد، ولی مدارکی در مورد حضور ناوگان ساسانی در خلیج فارس یا فعالیت آن در گشایش بازارهای شرقی وجود ندارد. تا یافته‌های جدید، باید کنترل تجاری ساسانیان را منحصر به حوزه خود آن‌ها بدانیم. بازرگانان بودند که بر اقتصاد سلطه داشتند نه ارتش.

یادداشت‌ها

1. N. V. Pigulevskaja, *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris, 1963.
2. *A Catalogue of the Provincial Capitals of the Ērānšahr*, J. Markwart, ed. G. Messina, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1931.
۳. بنای این شهرها را به اردشیر یکم نسبت داده‌اند: وهشت - اردشیر؛ رام - اردشیر؛ رام - مهرز - اردشیر؛ بود - اردشیر؛ بتن - اردشیر؛ انشا - اردشیر؛ بهمن - اردشیر؛ اردشیر - خوره؛ ملی - اردشیر؛ هرمشیر؛ هوجستان - واجار (باید وازار باشد، زیرا از آن چنین بر می‌آید که مرکز تجار و صنعتگران بوده است)؛ به - اردشیر. نک: کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، به کوشش سید حسن تقی‌زاده، برلین، ۱۹۲۱، ص ۴۴.
۴. نویسندگان مسلمان چند فهرست از تولیدات به دست داده‌اند، نک: حدود العالم، ص ۱۳۰؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۳۳؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفت الاقالیم، بخش ۳، ص ۶۲۹ تا ۶۳۰، چاپ Descriptio Imperii Moslemici, ed. M. J. Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, E. J. Brill, 1906.
5. W. Watson, "Iran and China," in *The Cambridge History of Iran*, vol. III/1, ed. E. Yarshater, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 550.
۶. س. پرهام، «تاریخ کهن فرشیافی فارس»، آینده، ۴/۷ (۱۹۸۱)، ص ۲۶۲ تا ۲۶۳.
۷. حدود العالم، ص ۱۳۴.
۸. حدود العالم، ص ۱۳۵.
۹. حدود العالم، ص ۱۳۲؛ گفته شده است که در دز پسر عماره گهگاه می‌زیستند ولی این که در آن‌جا مروارید بوده یا نه روشن نیست، نک: همان کتاب، ص ۱۳۱.
۱۰. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۳۴؛ البته این گفته نادرست است، ولی به این معنی است که مرواریدهای فارس ارزشمندتر از دیگر مرواریدها بوده است؛ برای فهرست کاملی از تولیدات فارس نک:
- P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, Part II.
11. F. Rahimi-Laridjani, *Die Entwicklung der Bewässerungslandwirtschaft im Iran bis in sasanidisch-frühislamischer Zeit*, Beiträge zur Iranistik 13, Wiesbaden, 1988.
۱۲. ا. مستوفی، راه‌های ساسانی، انتشارات جغرافیایی دانشگاه تهران، شماره ۱، تهران، بی‌تا؛ برای راه‌های فارس و کرمان، نک:
- C. Brunner, "Geographical and Administrative Divisions: Settlements and Economy," in *The Cambridge History of Iran*, vol. III/2, ed. E. Yarshater, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 750-754.
13. A. H. M. Jones, "Asian Trade in Antiquity," in *Islam and the Trade of Asia*, ed. D.S. Richards, University of Pennsylvania Press, 1970, p. 9.
14. J. Kröger, "Sasanian Iran and India: Questions of Interaction," *South Asian Archaeology*, ed. H. Härtel, 1979, p. 446.
۱۵. حدود العالم، ص ۱۳۵.

۱۶. حدود العالم، صص ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ و ۱۳۵.
۱۷. اصطخری، ممالک و ممالک، ص ۳۷.
18. Jones, "Asian Trade", p. 8.
19. V. Lukonin, "Administrative Institutions During the Parthian and the Sasanian Period," in *The Cambridge History of Iran*, vol. III/2, ed. E. Yarshater, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 744.
20. Jones, "Asian Trade", p. 9.
21. *Procopii, Caesariensis Historiarum Temporis Sui Tetras Altera, De Bello Gothico*, book IV, chapter XVII, p. 212, Latin transl. Claudius Maltretus (Venice, 1729), in R. C. Cave & H. H. Coulson, *A Sources Book for Medieval Economic History, Biblio and Tannen*, New York, 1965, pp. 244-245.
22. Jones, "Asian Trade", p. 9.
23. A. Williamson, "Persian Gulf Commerce in the Sassanian Period and the First Two Centuries of Islam," *Bāstān Chenāsi wa Honar-e Iran*, 9-10, (1972), pp. 97-109; M. Kervran, "Forteresses, entrepôts et commerce: une histoire à suivre depuis les rois sassanides jusqu'aux princes d'Ormuz," in *Itinéraires d'Orient: hommages à Claude Cahen*, eds. R. Curiel et R. Gyselen, [Res Orientales, vol. VI], Bures-sur-Yvette, 1994, pp. 325-350.
۲۴. اسماعیل رائین، دریانوردی ایرانیان، ج ۱، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۵۱ تا ۲۵۵.
۲۵. کارنامک اردشیر پاپگان، به کوشش بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، در باب ملاحظات کلی در خصوص اهمیت خلیج فارس برای اردشیر یکم نک:
- V. F. Piacentini, "Ardashīr I Pāpakān and the wars against the Arabs: Working hypothesis on the Sasanian hold of the Gulf", in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, vol. 15, London, 1985, pp. 57-78.
26. R. Boucharlat and J. F. Salles, "The history and archaeology of the Gulf from the 5th century B.C. to the 7th century A.D.: a review of the evidence", in *Proceedings of the Seminar for Arab Studies*, vol. 11, London, 1981, p. 66;
- نویسندگان این مقاله ریو - اردشیر را با بوشهر یکی می‌دانند، ص ۶۹. بوشهر اسقف‌نشینی برای اسقف مسیحیان بود که در زمان شاپور دوم در ۴۱۵ / ۴۲۰ در فارس بنا شد، ص ۶۹ تا ۷۰.
27. *Ibid*, p. 66.
28. D. Huff, "ArCheology IV. Sasanian," in *Encyclopaedia Iranica*, 1989, p. 303.
29. N.M. Lowick, *The Coins and Monumental Inscriptions*, The British Institute of Persian Studies, Siraf XV, 1985, pp. 11-16.
30. V.F. Piacentini, *Merchants-Merchandise and Military Power in the Persian Gulf (sūriyān/Shahriyāj-Sīfāf)*, Atti Della Accademia Nazionale Dei Lincei, Roma, 1992, p. 117.
۳۱. استودان، ظرفی است برای استخوان‌ها؛ نک:
- L. Trümpelmann, "Sasanian graves and Burial Customs," in *Arabie orientale*,

- Mésopotamie et Iran méridional de l'âge du fer au début de la période islamique*, Histoire du Golfe, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1984, p. 317; L. Trümpelmann, *Zwischen Persepolis und Firuzabad, Gräber, Paläste und Felsreliefs im alten Persien*, Verlag Philipp Von Zabern, Mainz-am-Rhein, 1992, pp. 19-20.
- گورستان سیراف هم دارای اتاق‌هایی به طول ۲ متر و ارتفاع ۱/۵ متر است، نک:
- D. Whitehouse, "Excavations at Sirāf: Fifth Interim Report," *Iran*, 10 (1972), p. 65.
32. D. Whitehouse and A. Williamson, "Sasanian Maritime Trade," *Iran*, 11 (1973), p. 35.
33. Matheson, *Persia: An Archaeological Guide*, Faber Paperback, London, 1976, p. 247.
34. *Ibid.*, p. 249.
35. D. Whitehouse, "Excavations at Sirāf: Fourth Interim Report," in *Iran*, 9 (1971), p. 3. There is a Sāsānian copper coin in Sirāf, see D. Whitehouse, "Excavations at Sirāf, Sixth Interim Report", *Iran*, 12 (1974), p.7.
36. *Ibid.*, p. 5.
۳۷. اصطخری، ص ۱۱۳.
۳۸. اصطخری، ص ۱۲۱.
39. Boucharlat and Salles, "The history and archaeology", p. 66.
40. B. de Cardi, "A Sasanian Outpost in Northern Oman," *Antiquity*, XLVI, No. 184, (December 1972), p. 306.
41. Boucharlat and Salles, "The history and archaeology", p. 71.
۴۲. برای آگاهی از وجود کالاهای ساسانی - اسلامی که در عراق تولید می‌شد و در افریقای شرقی پیدا شده‌اند، نک:
- "Kilwa: a Preliminary Report," *Azania, The Journal of the British Institute of History and Archaeology in East Africa*, 1 (1966), p. 7.
43. D. Whitehouse, "Maritime Trade in the Arabian Sea: The 9th and 10th Centuries AD," *South Asian Archaeology*, ed. M. Taddei, Vol. 2, 1977, p. 868.
44. Kröger, "Sasanian Iran and India", p. 447.
45. *Kosma aigyptiou monachou Christianika Topography. The Christian Topography of Cosmas, An Egyptian Monk*, The Hakluyt Society, Burt Franklin, New York, 1992, p. 365.
46. H. M. al-Naboodah, "The Commercial activity of Bahrain and Oman in the early Middle Ages," in *Proceedings of the Seminar For Arabian Studies*, vol. 22, London, 1992, p. 81.
47. B. Spuler, "Trade in the Eastern Islamic Countries in the Early Centuries," in *Islam and the Trade in Asia*, 1970, p. 14.
48. *Ibid.*, pp. 81-82.
49. D. Whitehouse, "Chinese Stoneware From Siraf: The Earliest Finds", *South Asian Archaeology*, 1971, pp. 241-243.

50. Ammianus Marcellinus, XXIII, 6, 11.
 51. Jones, "Asian Trade", p. 4.
 52. J. C. Wilkinson, "Šūhār in the Early Islamic Period: The Written Evidence," *South Asian Archaeology*, 1973. ed. E. Taddei, Vol. 2, p. 888.
 53. B. de Cardi, "A Sasanian Outpost in Northern Oman," *Antiquity*, XLVI, No. 184, (December 1992), p. 308.
- در برابر این شاهد و مدرک، A.A.Ezzah معتقد است ساسانیان در کنار علائق تجاری، حضور کمی در عمان داشته‌اند، ولی بعداً گفته است اعراب آن ناحیه می‌خواستند خود را از سلطهٔ ایرانیان برهانند. تا هنگامی که مدارک باستان‌شناختی بیش‌تری یافت نشده، دشوار است که بگوییم ساسانیان چقدر در عمان حضور داشتند. نک:
- A.A. Ezzah, "The Political Situation in Eastern Arabia at the advent of Islam", in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, Vol. 9, 1979, p. 56, 61;
- به احتمال روابط متقابل بیشتری از آنچه می‌دانیم وجود داشته است. نک:
- D.T. Potts, "A sasanian Lead Horse from North Eastern Arabia," *Iranica Antiqua*, XXVIII (1993), p. 197.
54. Whitehouse, "Maritime Trade in the Arabian Sea", pp. 874-879.
 55. *Ibid.*, p. 881.
 56. B. de Cardi, "The British Archaeological Expedition to Qatar 1973-1974," *Antiquity*, XLVIII, No. 191 (September 1974), p. 199.
 57. B. de Cardi, "Archaeological Survey in N. Trucial States," *East and West*, 21/3-4, (September-December 1971), p. 260, 268.
 58. Procopius, book I, chapter xx, p. 12.
 59. For the identification of the following mints, see R. Gyselen, "Ateliers monétaires et cachets sassanides," *Studia Iranica*, 8/2 (1979), p. 210.
۶۰. جایگاه این ضربخانه به طور قطع مشخص نشده و آن را به جاهای مختلفی نسبت داده‌اند. میچینر آن را با ضربخانهٔ NIHC در تیسفون در آسورستان یکی می‌داند. نک:
- M. Mitchiner, "Mint Organization in the Sassanian Empire," *The Numismatic Circular*, LXXXVI, No.9 (September 1978), Spink & Son Ltd., London, p. 473.
- گیزلن آن را با وه - از - آمد - کواد یا ارجان که در دوره اسلامی شناخته شده بود یکی دانسته است (Altéliers monétaires", p. 210); قرائت او مبتنی است بر نام سه شهر در روی یک مهر، که عبارتند از استخر، بیشابور و وه - از - آمد - کواد که در فارس واقع بودند. نک:
- R. Gyselen, *La géographie administrative de l'empire Sassanide*, [Res Orientales I], Paris, 1993, for the discussion see p. 62, for the seal see p. 112;
- مشیری این نام را به صورت VSP. ویسپ - شاد - خسرو (در ماد) خوانده است، نک:
- M. I. Mochiri, *Études de numismatique iranienne sous les Sassanides et Arabe-Sassanides*, vol. II, Tehran, revised edition: Leiden, 1982, p. 454;
- هارتمان و سلوود، نیو - شاپور در خراسان را پیشنهاد کرده‌اند، نک:
- D. Sellwood, *An Introduction to Sasanian Coins*, Spink & Son Ltd., London, 1985, p. 49.

پیشنهاد می‌چینر غیرقابل دفاع است. پیشنهاد مشیری را نیز باید رد کرد، زیرا حرف مخفف آخری به پیشنهاد او نمی‌تواند p باشد بلکه n است. ملک تردید دارد که وه - از - آمد - کواد (ارجان) آن چنان مهم بوده باشد که مقدار زیادی سکه ضرب کند، نک:

H. M. Malek, "Sasanian Numismatics", *The Numismatic Chronicle*, vol. 153, London, 1993, p. 90.

من شباهت‌هایی میان سکه‌های عرب - ساسانی این ضربخانه با ضربخانه‌های دیگر فارس که مایکل بیتس شناسایی کرده می‌بینم که صحت نظر گیزلن را تأیید می‌کند. بنابراین نیو - شاپور کم‌تر قابل قبول است. نک:

S. Tyler-Smith, "Sasanian Mint Abbreviations", *The Numismatic Chronicle*, vol. 143, London, 1983, pp. 244-245.

۶۱. حدود العالم، ص ۱۳۱.

۶۲. حدود العالم، ص ۱۳۶.

۶۳. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۳۵.

64. Malek, "Sasanian numismatics", pp. 243-244.

65. B. Senior, "Some new coins from Sind," *Oriental Numismatic Society Newsletter*, 149, (Summer 1996), p. 6.

66. P. D. Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 101.

67. F. Thierry, "Sur les monnaies sassanides trouvées en Chine," in *Circulation des monnaies, des marchandises et des biens*, ed. R. Gyselen [Res Orientales, vol. V], Bures-sur-Yvette, 1993, see map on p. 90.

68. H. Nai, "A Survey of Sassanian Silver Coins Found in China," *K'ao Ku 'Hsüeh Pao*, 1 (1974), p. 93, 107.

69. *Ibid.*, P. 95.

70. H. Nai, *Studies in Chinese Archaeology*, The Institution of Archaeological Academia Sinica, Peking, 1961, p. 171.

71. Thierry, "Sur les monnaies sassanides", p. 95,

مؤلف ضربخانه DA را به صورت KA و I.Y را به صورت RY آوانویسی کرده است.

72. J. E. Cribb, "Far East," in *A Survey of Numismatic Research 1978-1984*, eds. M. Price, E. Besly, D. Macdowall, M. Jones and A. Oddy, vol. II, London, 1986, p. 814.

73. R. C. Houston, "A Note on Two Coin Hoards Reported in Kao Ku," *The American Numismatic Society Museum Notes*, 20 (1975), pp. 158-159;

این نظر که پرستشگاه یاد شده مربوط به زردشتیان است، از مؤلف این مقاله است.

74. R. Göbl, *Der Sāsānidische Siegelkanon*, Braunschweig, 1973.

75. R.N. Frye, "Sassanian Clay Sealings in the Baghdad Museum," *Sumer*, 26 (1970), Baghdad, 1972, p. 240; id., "Methodology in Iranian History," in *Neue Methodologie*

- in der Iranistik*, ed. R.N. Frye, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1974, p. 68; R. Gyselen, *La géographie administrative de l'empire sassanide: les témoignages sigillographiques*, Paris, 1989.
76. Ph. Gignoux, "Sceaux chrétiens d'époque sasanide," *Iranica Antiqua*, XV (1980), pp. 299-314. For a complete bibliography, see Ph. Gignoux and R. Gyselen, *Sceaux sassanides de diverses collections privées*, Éditions Peeters, Leuven, 1982; id., *Bulles et sceaux sassanides de diverses collections*, [Studia Iranica. Cahier 4], Association pour l'avancement des études Iraniques, Paris, 1987;
- برای فهرست کاملی از مهرهای اداری استان فارس، نک:
- R. Gyselen, *La géographie, op.cit.*
77. Lukonin, "Administrative Institutions", pp. 742-743.
78. R.N. Frye, "Sasanian Seal Inscriptions," in *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, eds. R. Stiehl und H.E. Stier, Zweiter Band, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, p. 79, 84; Lukonin, *op. cit.*, p. 743.
79. R. N. Frye, "Commerce III. In the Parthian and Sasanian Periods," in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. VI/1, Mazda Publishers, Costa Mesa, p. 62.
80. R. Gyselen, "Economy III.-IV. In the Sasanian Period," in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. VIII/1, Mazda Publishers, Costa Mesa, 1997, p. 104.

تاریخ ملی یا تاریخ کیانی؟ سرشت تاریخ‌نگاری زردشتی در دوره ساسانی*

حذف هخامنشیان از گزارش‌های بومی تاریخ ایران موجب سردرگمی بسیاری گشته و سبب شده گمان کنند که ساسانیان خاطره‌ای تاریخی از هخامنشیان نداشتند و به هر روی ساسانیان وارثان پارتیان به شمار می‌آیند.^۱ این بحث به این صورت مطرح شده است که منابع دوره اسلامی نشان نمی‌دهند که ساسانیان هخامنشیان را می‌شناختند. در واقع این درست است که منابع اسلامی خاطره مبهمی از هخامنشیان دارند، ولی آیا ابهام تاریخ‌های اسلامی سده‌های نهم و دهم میلادی ثابت می‌کند که ساسانیان (۲۲۴ تا ۶۵۱ م.) از هخامنشیان (۵۵۰ تا ۳۳۱ پ.م.) آگاهی نداشته‌اند؟ این پرسش که چرا هخامنشیان با وجود دستاوردهای سیاسی و نظامی برجسته‌شان در روزگار پادشاهی ساسانیان که از همان ناحیه فارس برخاسته بودند از روایت‌های ملی حذف شده‌اند، بی‌پاسخ مانده است.^۲ هدف این مقاله آن است که نشان دهد: (۱) ساسانیان از هخامنشیان آگاهی داشتند؛ و (۲) حذف هخامنشیان از تاریخ رسمی، به علت سرشت تاریخ‌نگاری ایرانی و تاریخ‌نگاری در اواخر عهد باستان به طور کلی بوده است.

منابع یونانی و رومی

سه مورخ عهد باستان به صورت گذرا به آگاهی ساسانیان از شاهنشاهی هخامنشی اشاره کرده‌اند. هرودین در باره آرزوهای اردشیر یکم می‌نویسد که اردشیر آسیا را حق نیاکان خویش می‌دانست و ادعا داشت که نیاکان او از کورش تا داریوش سوم بر این سرزمین‌ها فرمانروایی کرده‌اند و می‌بایست دوباره تحت حکومت او درآیند.^۳ دیوکاسیوس و آمیانوس مارسلینوس هم در باره آگاهی ساسانیان از ایرانیان هخامنشی همین گونه نوشته‌اند.^۴ این

موضوع به خودی خود ثابت نمی‌کند که ساسانیان هخامنشیان را می‌شناختند، زیرا بسیاری از نویسندگان باستانی از مورخان گذشته نقل قول می‌کردند.^۵ اگر این سخنان آنان نادرست است، پس چرا رومیان این ادعاهای ساسانیان را مطرح کرده‌اند؟ آن‌ها با نقل این سخنان از زبان دشمنان خود و دادن حقانیت به ادعاهای ارضی آن‌ها، چه چیزی به دست می‌آوردند؟

منابع ساسانی

با آن‌که به نظر می‌رسد ساسانیان در باره نیاکان خویش آگاهی روشنی نداشته‌اند، ولی آثار مربوط به آنان چیز دیگری می‌گویند. کتیبه‌های ساسانی بر تیرک چارچوبی در تخت جمشید اطلاعات مهمی دارند. این کتیبه‌ها ظاهراً در یکی از توقف‌های کارگزاران ساسانی در این محل در سده چهارم نوشته شده است. پنج سطر آخر این کتیبه از این قرار است:

«[آن کارگزار] شادی بزرگی کرد، و اعمال ایزدان فرمود کردن، و پدر و نیاکان خویش را آفرین (دعا) کرد، و شاپور شاهنشاه را آفرین کرد، و روان خویش را آفرین کرد، و آن را آفرین کرد که این خانه را ساخت، ایزد یاد کند.»^۶

جالب است که ساسانیان تخت جمشید را شایسته دعا و دعا برای نیاکان می‌دانستند. این مطلب مطابق این سخن آمیانوس مارسلینوس است که گفته بود شاپور نیاکان خویش را می‌شناخت. اگر در این جا هخامنشیان مورد احترام نیستند، پس چه کسانی می‌توانستند مورد احترام باشند؟ شایان توجه است که کتیبه‌های نخستین ساسانیان در کنار سنگ‌نگاره‌های هخامنشی در نقش رستم نگاشته شده‌اند و این‌ها دلایل و مدارک دیگری هستند از آرمان‌های شاهنشاهی ساسانی در ایجاد پیوند با هخامنشیان.^۷

برخی همانندی‌ها میان کتیبه‌های ساسانی و هخامنشی، مانند کاربرد موضوعات و زبان، نشان می‌دهند که وسایلی برای انتقال اطلاعات به طریق روایت شفاهی یا راه‌های دیگر وجود داشته است.^۸ این امر به این معنی است که ساسانیان مانند مانویان گنجینه‌ای مشترک از عبارت‌ها و تعبیرهای ادبی به کار می‌بردند که ممکن است پیشینه آن حتی به روزگاران پیش از هخامنشیان برسد.^۹ وجود یک سنت شفاهی هم محتمل است. دینون در سده ششم می‌نویسد که در دوره ماد شاعران درباری اشعار حماسی می‌سرودند.^{۱۰} به نوشته استرابو، پسران ایرانی به دست فرزاندگانی پرورش می‌یافتند که گهگاه داستان‌های اساطیری و کرده‌های ایزدان و بزرگان را با آواز می‌سرودند.^{۱۱} گزنفون می‌نویسد که در زمان او خوی و خصلت کورش هنوز موضوع داستان‌ها و آوازهای ایرانیان بود.^{۱۲} هرودت می‌گوید که

قصه‌های بسیاری در باره تولد و جوانی کورش وجود دارد.^{۱۳} چرا باید این سروده‌ها و داستان‌ها را ایرانیان دوره ساسانی در خود پارس که سده‌های متمادی یشت‌ها را حفظ می‌کردند فراموش بکنند؟ به نظر می‌رسد که این افسانه‌ها و داستان‌ها دست کم در حوزه فرهنگی پارسیان یعنی در پارسه همواره وجود داشتند.^{۱۴}

همانندی‌هایی چون کاربرد القاب هخامنشی توسط اشکانیان، اشارات دیگری هستند براین که اشکانیان از هخامنشیان آگاهی داشتند. به نظر می‌رسد که این آگاهی احتمالاً به این سبب باشد که اشکانیان به زمان هخامنشیان نزدیک‌تر بودند. کاربرد لقب «شاه شاهان» پس از ۳۸ پ. م. دلالت بر استمرار دارد تا بر از میان رفتن خاطره هخامنشیان.^{۱۵} اشکانیان هم مانند ساسانیان همان ادعا را در خصوص داشتن تبار هخامنشی داشتند.^{۱۶} مدارکی نیز از دوره اشکانی وجود دارد که نشان می‌دهد رامشگران حرفه‌ای، داستان‌های پادشاهان هخامنشی را نقل و انتقال می‌دادند.^{۱۷} از این رو به نظر می‌رسد که استمراری در یاد کردن هخامنشیان وجود داشته است.

منابع یهودی و مسیحی

با وجود یهودیانی که در شاهنشاهی زندگی می‌کردند و پادشاهان هخامنشی را می‌شناختند، باعث شگفتی است که چنین تصویری پدید آمده که گویا ساسانیان از وجود هخامنشیان بی‌اطلاع بوده‌اند. ساسانیان با این که گاه و بی‌گاه بر اجتماعات یهودی فشار می‌آوردند،^{۱۸} ولی به طور کلی دوره سلطنت آن‌ها برای یهودیان در مقایسه با اجتماعات مسیحی در ایران، دوره آسایش به شمار می‌رفت.^{۱۹} منابع تلمودی می‌نویسند که در طی پادشاهی یزدگرد یکم (۳۳۹ تا ۴۲۰ م.) یهودیان را ساسانیان می‌نواختند و ایشان تا حدی به این سلسله نزدیک گشته بودند. همچنین گفته شده است که یزدگرد با احترام با ربی‌ها سخن می‌گفت، از نوشته‌های مقدس یاد می‌کرد، و با یک زن یهودی ازدواج کرد.^{۲۰} این مطالب، درست یا نادرست، دلالت دارند بر محیط تسامح و تأثیر متقابل. داستان‌هایی همانند آنچه الیزه‌ئوس در باره مطالعه یزدگرد دوم (۴۳۸ تا ۴۵۷ م.) در همه دین‌های کشور خود آورده، نشان می‌دهد که ایرانیان باید با ربی‌ها ارتباط داشته و از ایشان داستان‌های کتاب مقدس را در باره ایرانیان و رفتار هخامنشیان با یهودیان شنیده باشند.^{۲۱} کورش برای یهودیان به صورت چهره برجسته‌ای در نوشته‌های آن‌ها، از کتاب اشعیا تا تلمود و از میدراش تا متون یهودی - فارسی، باقی مانده بود.^{۲۲}

راه احنمالی دیگر انتقال، عبارت بود از تماس و ارتباط با ارمنی‌ها و نستوری‌های مسیحی. یک سند کلیسایی نستوری مورخ ۵۴۴، خسرو یکم را «کورش نو» می‌نامد.^{۲۳} این مسیحیان که بیرون از امپراتوری روم شرقی (بیزانس) می‌زیستند، کم‌کم زبان بومی خود را به کار بردند. کتاب مقدس که به زبان آن‌ها ترجمه شد، به ایشان امکان داد تا داستان‌های کتاب مقدس را در باره ایرانیان هخامنشی انتقال دهند. مثلاً در آغاز سده چهارم ارمنیان، بسیاری از آثار یونانی و غیره را به زبان خود برگرداندند.^{۲۴} ادبیات سریانی‌ها و آلبانیایی‌ها نیز از همان روند پیروی کرد. هنگامی که ساسانیان ارمنستان را تسخیر کردند، تماس‌ها و تأثیرات متقابل فرهنگی گریزناپذیر شد.

موسی خورنی چندین بار در تاریخ خود از کورش نام می‌برد.^{۲۵} او می‌نویسد: «او (تیگران) کورش را یاری کرد تا سیطرهٔ مادها را براندازد.»^{۲۶} او در کتاب دوم، لشکرکشی کورش بر ضد لیدیه و نام برخی از پادشاهان هخامنشی را مانند کورش، داریوش، کمبوجیه و خشایارشا آورده است.^{۲۷} بنابراین انتقال داستان‌های کتاب مقدس بسیار امکان‌پذیر بود، یا به توسط یهودیانی که تحت حمایت پادشاهان هخامنشی بودند و/یا توسط مسیحیان.

منابع اسلامی

منابع اسلامی نشان می‌دهد که آگاهی در باره هخامنشیان، هر چند مبهم، وجود داشته است. ابن بلخی از کورش همچون کسی که یهودیان را آزاد ساخت و آخرین پادشاه آشور را شکست داد یاد کرده است.^{۲۸} نام کورش به صورت کرش ذکر شده است، ولی یقین است که این نام باید همان کورش باشد.^{۲۹} حمزه اصفهانی از کورش یاد می‌کند، او را با بهمن یکی می‌شمرد و می‌نویسد که یهودیان می‌پندارند که بهمن به زبان ایشان همان کورش است.^{۳۰} مسعودی نیز می‌نویسد که نام کورش برای یهودیان شناخته شده بود ولی ایرانیان او را بهمن می‌نامند.^{۳۱} دقیق‌ترین تبارنامه از هخامنشیان را بیرونی به دست می‌دهد. اگر این تبارنامه را به دقت دنبال کنیم، می‌بینیم که او نام‌های کیانی را با نام‌های هخامنشی برابر دانسته است.^{۳۲} بیرونی در این جا می‌کوشد که کیانیان را به هخامنشیان پیوند دهد و یک تبارنامه دقیق از هخامنشیان تهیه کند. اگر مسلمانان چنین آگاهی‌هایی داشتند و آن‌ها را از منابع یهودی یا یونانی و رومی گرفته بودند، مشکل بتوان باور کرد که ساسانیان نتوانسته باشند به این منابع دسترسی پیدا کنند.

سرشت دین در دوره ساسانی

ساسانیان با جلوس اردشیر یکم در سده سوم، به تلاش برای ایجاد پدیده‌ای دینی - سیاسی به نام ایران دست زدند.^{۳۳} این پدیده و دستگاه پیچیده اجتماعی - دینی و سیاسی، مانند هر پدیده تبلیغاتی دیگر، نیازمند یک ایدئولوژی و دید تاریخی بود. آیین زردشتی که دین دولتی و رسمی ساسانیان بود، وسیله‌ای ایدئولوژیک یا تبلیغاتی بزرگی در شاهنشاهی محسوب می‌شد. موبدان به موقع شروع به اعمال نفوذ فراوان بر همه جنبه‌های اجتماعی، اداری و فرهنگی زندگی کردند.

کیانیان و برابرهای هخامنشی آنان در تبارنامه بیرونی

کیانیان:	هخامنشیان:
کوروش که کیخسرو است	کوروش
قورس که لهراسب است	کوروش
قمبوزس	کمبوجیه
دارای دوم	داریوش یکم
اخشیوش بن دارا که خسرو یکم باشد	خشایارشای یکم
اردشیر بن اخشیوش که بمقرش است	اردشیر یکم
خسرو دوم	خشایارشای دوم
صغدناتوس بن خسرو	داریوش دوم
اردشیر بن دارای دوم	اردشیر دوم
اردشیر سوم	اردشیر سوم
اریس بن اخوس	اریس یا ارشه
دارا	داریوش سوم

۱. قورس با کوروش مشتبه شده.
۲. دارای دوم با داریوش یکم (۵۲۲ تا ۴۶۸ پ.م) اشتباه شده. در بسیاری از منابع ایرانی و یونانی آن دو داریوش با هم اشتباه می‌شدند.
۳. بیرونی می‌نویسد که اردشیر را «دراز دست» می‌خوانند و در منابع یونانی نیز عنوان او «دراز دست» (Longimanus) است.
۴. اگر به جزء دوم نام صغدناتوس یعنی ناتوس توجه کنیم، در این صورت وی همان داریوش دوم خواهد بود، زیرا بنا به منابع یونانی در خصوص تبار هخامنشیان، عنوان داریوش دوم «نوتوس» (Nothus) بوده است.

دین زردشتی در دوره ساسانی به صورت نهادی دینی درآمد، گرچه روشن نیست که این نهاد پیش از پایان این دوره چقدر توسعه یافته بود. وجود کرتیر، هیربدی که در اوایل دوره شاهنشاهی می زیست و کارهایی که انجام داد و مناصبی که به دست آورد، رشد نهاد دینی و قدرت موبدان را نشان می دهد. در دوره شاپور یکم (۲۴۱ تا ۲۷۲ م.) او مقام ساده روحانی هیربدی داشت. کسب مهم ترین عناوین در دوره چند پادشاه بعدی از سوی کرتیر، گویای درجه نفوذی است که او و دین زردشتی نهادینه شده داشتند.^{۳۴} کتیبه های کرتیر، قدرت فزاینده کارگزاران دینی را در اوایل تاریخ این شاهنشاهی ثابت می کند، همین طور کوشش کرتیر در گسترش و سازمان دادن به دین زردشتی به وسیله تأسیس آتشکده ها در درون و بیرون ایران را. فرایند رسیدن به یکنواختی دینی در آموزه های زردشتی آغاز شده بود و همه روحانیان به سوی نظم دینی و آرمانی که دولت را پشتیبانی کند کشیده می شدند.

در دوره شاپور دوم (۳۰۹ تا ۳۷۹ م.) زردشتی گزی سستی، خود را به تمام معنی نشان داد.^{۳۵} منابع سریانی برقراری مقام موبدان موبد را در سده چهارم به روزگار سلطنت شاپور دوم نسبت داده اند.^{۳۶} به نظر می رسد که در زمان سلطنت او و به سرپرستی آذرباد مهرسپندان بود که ساسانیان یک فرقه زردشتی را پذیرفتند و کارکنان دینی نفوذ اداری، حقوقی و حکومتی پیدا کردند.^{۳۷} قدرت نهاد دینی به تدریج فزونی گرفت. نامه تسر عبارت مهمی در اشاره به قدرت روحانیان در سده ششم دارد.^{۳۸} قدرت فزاینده آن ها می بایست سبب افزایش نفوذشان در نوشتن تاریخ گذشته شاهنشاهی و همچنین نفوذ آن ها در تدوین تاریخ معاصر آن شده باشد.

بنابراین چون روزگار تدوین «تاریخ شاهی» یا خدای نامگ فرا رسید، روحانیان زردشتی نفوذ زیادی یافته بودند.^{۳۹} این گزارش باید از دید تاریخی دین زردشتی پذیرفتنی می شد؛ زیرا دین زردشتی اساس فکری و اخلاقی تاریخی بود که روحانیان می نوشتند و پایه ایدئولوژیک آن را تشکیل می داد. مدارک مربوط به سلسله ها و رویدادها باید طبق اهداف زردشتی طرح شوند و نه مطابق حقایق تاریخی.^{۴۰} بنا به نامه تسر، پادشاهانی که از دین زردشتی پشتیبانی می کردند، همان پادشاهان قدیمی ذکر شده در نوشته های اوستا و فارسی میانه بودند، یعنی ویشتاسپه کیانی و اردشیر پایه گذار سلسله ساسانی.^{۴۱} این امر همچنین کوشش ساسانیان را برای ایجاد پیوند با کیانیان نشان می دهد.

استفاده از نام‌ها و عنوان‌های کیانی به وسیله ساسانیان

جالب توجه است که ساسانیان عنوان اوستایی «کی» را نخستین بار در زمان شاپور دوم (۳۰۹ تا ۳۷۹ م.) به کار بردند که شاهی است بر ادعای دینکرد که مفاهیم، عناوین و نهادهای اوستایی در زمان او استوار گشتند.^{۴۲} با این همه، عنوان «کی» تا زمان سلطنت یزدگرد دوم (۴۳۹ تا ۴۵۷ م.) کاربرد زیادی نیافت. از این زمان به بعد بود که بیش‌تر پادشاهان ساسانی شروع به کاربرد این عنوان در سکه‌های خود کردند.^{۴۳} این امر نشانه تغییر مهمی در ایدئولوژی ساسانیان و توجه آن‌ها به گذشته خود بود. اقتباس کامل نام‌ها، عنوان‌ها و مفاهیم اوستایی دلالت دارند بر گسترش و نهادینه شدن داستان‌های کیانی و زردشتی‌گری ساسانی در شاهنشاهی. در پادشاهی قباد (۴۸۸ تا ۵۳۱ م.) نام‌ها و داستان‌های کیانی، پاره عمده‌ای از ایدئولوژی ساسانی گشته بودند. قباد (به اوستایی: Kauuata) خود نامی کیانی است.^{۴۴} در واقع سه تن از پسران او نیز نام‌های کیانی داشتند: کی‌کاوس (به اوستایی: Kauui Usadan)، کی‌خسرو (به اوستایی: Kauui Haosrauuu)، و کی‌سیاوش (به اوستایی: Kauui Siiauuarshan).

در اوستا نه پادشاه وجود دارند که لقب‌های کیانی دارند: کوی کوات (Kauui Kauuata)، کوی ائی پی وُهوم (Kauui Aipi Vohum)، کوی اوسدن (Kauui Usadan)، کوی ارشن (Kauui Arshn)، کوی پیسینه (Kauui Pisina)، کوی بی‌یرشن (Kauui Biiarshan)، کوی سیاورشن (Kauui Siiauuarshan)، کوی هئوسروه (Kauui Haosrauuu)، و حامی زردشت کوی ویشتاسپ (Kauui Vishtaspa).^{۴۵} از سیزده پادشاه باقی‌مانده ساسانی، پنج تن نام کیانی دارند که نشانه دیگری است بر تأثیر اوستا بر ساسانیان.

در شاهنامه و منابع زردشتی مانند بندهش و دینکرد، تنها پادشاه هخامنشی که ذکر شده داریوش سوم (دارای دارایان) است. چرا از میان پادشاهان هخامنشی تنها او در یادها ماند؟ در دینکرد آمده که دارا ترتیب تهیه دو نسخه از اوستا را داده بود. در این اشاره دینکرد، منظور از دارا، داریوش یکم است. گرایش‌های مزدپرستی داریوش یکم کاملاً روشن نیست. او در کتیبه بیستون، ۶۹ بار اهورامزدا را ذکر می‌کند و ۳۴ بار می‌گوید که در کارهای خود از یاری او برخوردار شده است.^{۴۶} ولی پیشامدِ ماگوفونیا [مُغ‌کُشی]، داریوش یکم را در میان مغان بدنام کرد و آن‌ها را بر آن داشت تا کارهای خوب او را به داریوش سوم نسبت دهند.^{۴۸} در ضمن، برای پاک کردن این حادثه، کارهای بد او را به اسکندر منسوب کردند.^{۴۹}

ماهیت تاریخ‌نگاری در اواخر عهد باستان

در این جا باید پرسید که چرا تاریخ، یعنی خاطره مردم نوشته می‌شود؟ به وسیله چه کسی و به یاد چه کسی؟ مورخان ارمنی مانند موسی خورنی و مورخان اسلامی مانند طبری به تاریخ عمومی گرایش داشتند و به همین گونه است شاهنامه. باید به یاد داشت که تاریخ‌نگاری ارمنی و ایرانی از تاریخ‌نگاری اسلامی متفاوت است. تاریخ‌نگاری‌های ارمنی و ایرانی همانند یکدیگرند، در صورتی که تاریخ‌نگاری اسلامی گزارشی است از خاطره همه مردم یعنی یهودیان، عرب‌ها، ترک‌ها و ایرانیان. ولی هیئت عمومی آن‌ها این است که نگرش تاریخیشان از یک جهان‌بینی دینی یا اصطلاحاً از یک تاریخ‌نگاری مقدس سرچشمه می‌گیرد. تاریخ‌نگاری زردشتی از اوستا بهره می‌گیرد، همان‌گونه که ارمنیان از کتاب مقدس و مسلمانان از قرآن به عنوان اساس نگرش جهانی خود سود می‌برند. آن‌ها تاریخ را در متون مقدس می‌دیدند. بنابراین همه آن‌ها در باره تاریخ نگرش دینی دارند.

در تاریخ‌های ارمنی، رویدادها با توجه به جهان‌بینی مسیحی روشن می‌شود. تحول اسناد نوشتاری در ارمنستان کاری دینی بوده و کارهای نخستین، آشکارا با رخدادهای دینی مربوط شدند.^{۵۰} این تاریخ‌های کلیسایی و دینی تنها به ارمنستان محدود نمی‌شوند بلکه این گونه تاریخ‌نویسی، گرایش عمومی در اواخر عهد باستان و از جمله در تاریخ‌نگاری ایرانی بوده است. زردشتیان تاریخ خویش را در زمینه زردشتی می‌نگاشتند، همان‌گونه که ارمنیان و مسلمانان تاریخ‌های خود را در زمینه‌های مسیحی و اسلامی می‌نوشتند و جنبه‌های عمومی تاریخ آن‌ها، بر پایه نگرش دینیشان از رویدادها بود.

تاریخ موسی خورنی سازشی است میان تاریخ باستانی ارمنستان و گذشته شرک‌آلود آن سرزمین با آنچه تامسن «جهت‌گیری مسیحی» خوانده است. طبری و دیگر مورخان اسلامی، کتاب‌های خویش را آن‌گونه که قرآن توصیف کرده بود آغاز کردند. هدف مورخان ارمنی نشان دادن رویدادهای قابل پذیرش کلیسا، سازش دادن تاریخ ارمنستان با اندیشه‌های مسیحی و حذف مطالبی بود که در اواخر عهد باستان خوشایند مذاق ارمنیان نبود.^{۵۱} این امر را باید در باره تاریخ‌نگاری ایرانی نیز صادق دانست. آنچه به مذاق موبدان در اواخر دوره باستان کفر و شرک می‌نمود حذف کردند و آنچه مطابق کیش زردشتی بود نگه داشتند. از این رو تاریخ ایشان جهت‌گیری زردشتی داشت و آغاز آن مانند آغاز اوستا بود.

مسلمانان چون شروع به نوشتن تاریخ‌های جهانی کردند همین نگرش را به کار بستند، ولی گزارش‌های آنان از خاطره مردم، بر خلاف تاریخ‌های ارمنی و ایرانی، همه اقوام را در بر

می‌گرفت. در اوایل دوره اسلامی، تاریخ با نگرش دینی و به صورت تاریخ پیامبر شکل گرفت. قرآن به صورت پایه و شالوده تاریخ اسلامی درآمد، همچنان که اوستا پایه‌ای برای تاریخ ایران بود. سلسله‌های اوستایی مانند کیانیان و پیشدادیان جای هخامنشیان و اشکانیان را گرفتند. سلسله‌های سنتی اوستا به صورت پادشاهان سنتی ایران درآمدند.

مورخان بیزانسی هنگامی که در سده ششم به جای این که رویدادها را به شیوه باستانی نشان دهند آن‌ها را در قالب روایات کتاب مقدس بیان کردند، همین ویژگی را به کار بستند.^{۵۲} حتی رویدادها و کشاکش‌های معاصر نیز رنگ مذهبی به خود گرفتند. در طی جنگ ساسانیان و بیزانسیان در سده هفتم، خسرو دوم و هراکلیوس را با آدم بدکار و پهلوان کتاب مقدس برابر دانستند.^{۵۳}

در سده چهارم، تاریخ‌نگاری مسیحی دقیق‌تر شده بود و مورخان با داشتن نگرشی مسیحی، روزگار باستان را به صورت نمونه کار خود می‌دیدند.^{۵۴} تاریخ کلیسای اوزیوس را در سده سوم می‌توان یکی از نخستین تاریخ‌هایی دانست که با یک چشم‌انداز مسیحی نوشته شده و تاریخ در فضایی مسیحی نمایان شده است. اوزیوس پی‌آیی و تسلسل مسیحیت را نه تنها در شخصیت‌ها و چهره‌های مسیحی، بلکه در زندگی عقلی، معنوی و رسمی کلیسا نیز ارائه می‌دهد.^{۵۵} به زبان دیگر، او دیدی مذهبی به تاریخ می‌دهد.

اوستا ذکری از هخامنشیان نمی‌کند. مسئله‌گرایش هخامنشیان به دین زردشتی مبهم است. به نظر می‌آید که در دوره هخامنشیان دین زردشتی هرگز آن تشکیلاتی را که بعدها در زمان ساسانیان پیدا کرد نیافته بود. دانشمندان در خصوص ماهیت دینی دوره هخامنشی اختلاف دارند. جدیدتر از همه، داندامایف و لوکونین قویاً زردشتی بودن هخامنشیان را رد کرده‌اند، در حالی که بویس مدافع قدیمی راست‌دینی زردشتی هخامنشیان است.

دین کورش به طور کلی روشن نیست و به نظر می‌رسد که او همه خدایان سرزمین‌های فتح‌شده‌اش را می‌ستود. پایبندی او به اهورامزدا همچون برترین خدا مورد گفت‌وگوست و ظاهراً می‌تواند برای او اهمیت بیش‌تری داشته است.^{۵۶} این خصوصیت نمی‌توانست پسند موبدان ساسانی باشد. کورش را به سبب آزادی‌های دینی او، درست آن‌گونه که در منابع تلمودی آمده، مشرک می‌دانستند.^{۵۷} ساسانیان نیز می‌توانستند همان نظر را در باره او داشته باشند. دین در دوره هخامنشی ترکیبی از عقاید بسیار بود. کتیبه‌های هخامنشی مزدپرستی را همچون مهم‌ترین ایدئولوژی نشان می‌دهند، در حالی که الواح باروی تخت جمشید قربانی‌هایی را به ایزدان ایرانی و غیر ایرانی ثبت کرده‌اند. اتباع ایرانی مانند مردونیوس برای

خدایان غیرایرانی مراسم قربانی انجام می‌دادند.^{۵۸} از میان خدایان، بیش‌ترین قربانی‌ها به پیشگاه هومبان، بزرگ‌ترین خدای عیلامی شده است.^{۵۹} رسم‌هایی چون ستایش آتش را که در وهله اول رسمی زردشتی می‌دانند، صرفاً می‌توان اشکال دیگری از یک پرستش عمومی هند و ایرانی دانست. چون کیش زردشت حاصل دین هند و ایرانی است، مشکل بتوان عناصر زردشتی را در آن بازشناخت. زردشت اصلاح‌گر دین کهن بوده است. همچنین هخامنشیان مراسمی چون تدفین مردگان و قربانی‌هایی را که در دین زردشتی دیده نمی‌شود انجام می‌دادند.^{۶۰}

مسئله مهم، معنا و مفهوم کیش زردشتی در دوره هخامنشی و ساسانی است. یادآور می‌شویم که کیش زردشتی در دوره هخامنشی هیچ‌گاه آن ساختاری را که در دوره ساسانی داشت دارا نبود. در روزگار هخامنشیان ایزدان کهن ایرانی به ویژه میترا و اهورامزدا پرستش می‌شدند، و به همین گونه است خدایان غیرایرانی.^{۶۱} انگیزه‌های سیاسی هخامنشیان، سبب پیدایش محیطی آمیخته از دین‌های گوناگون شده بود.^{۶۲} دین زردشتی در آن زمان کرتیر یا آذرباد مهرسپندانی نداشت و مراسم دینی آن بسیار ساده‌تر از دوره ساسانی بود.^{۶۳} بدون این که وجود کیش زردشتی را در زمان هخامنشیان کاملاً انکار کنیم، معقول این است که بپذیریم مفهوم جدید دین زردشتی در آن زمان وجود نداشت.^{۶۴} نیولی بهترین پژوهش را در باره تکامل دین زردشتی از آغاز تا پایان آن در اواخر دوره ساسانی انجام داده است.^{۶۵} او ثابت کرده است که نمی‌توان به این دین به صورت دینی ثابت نگریست، و باید همه تأثیراتی را که در مراحل گوناگون تحول دین زردشتی، آن را شکل داده‌اند در نظر گرفت.

بنابراین صرف‌نظر از پادشاهی داریوش یکم که زردشتی بودنش آشکار است و خاطره آخرین پادشاه هخامنشی یعنی داریوش سوم، چیز مهمی از دوره هخامنشی نمانده بود که برای دین زردشتی دوره ساسانی شایسته به خاطر سپردن باشد. شاید موبدان دوره ساسانی، هخامنشیان را «وه دین» نمی‌پنداشتند.

در پایان دوره باستان، تاریخ در بستری دینی و بر اساس متون دینی نوشته می‌شد، و چنین رویه‌ای را هخامنشیان حمایت نمی‌کردند. پادشاه هخامنشی در نوشته‌های فارسی میانه مجسم و منحصر بود به دارای دارایان، که به احتمال نمودار داریوش یکم و خاطره اعتقاد دینی اوست که آمیخته شده با خاطره داریوش سوم که از اسکندر شکست خورد. از میان اشکانیان و لخش یا بلاش که روایات شفاهی یا کتبی دینی را گرد آورد، ذکر و ستوده شده است، با آن که اشکانیان دشمن ساسانیان بودند.^{۶۶} دسته دیگری از پادشاهان که

ستایش شده‌اند عبارتند از اردشیر یکم، شاپور یکم، شاپور دوم و خسرو یکم.^{۶۷} این پادشاهان مهم، به سبب سود رساندن به آیین زردشتی مورد علاقه موبدان بودند. بنابراین در اواخر عهد باستان، گرایش به سوی «تاریخ‌نگاری مقدس» مشاهده می‌شود که بر اساس آن رویدادهای کیانی که به طور عمده در اوستا به یادگار مانده، در دوره ساسانی به صورت سالنامه‌های گذشته ایران درآمدند. موبدان زردشتی بر تنظیم این تاریخ‌ها نظارت می‌کردند. دین همیشه نقشی عمده در حیات ملی ایران داشت و همه جنبه‌های اجتماعی و سیاسی را در برمی‌گرفت، این امر در دوره ساسانی به سبب این که تاریخ ملی رنگ دینی گرفت کاملاً به حقیقت پیوست.^{۶۸}

از این رو، تاریخ ایران به صورت مفهوم رایج آن شروع نشد بلکه با نظر اوستا در باره منشأ جهان آغاز گردید. سلسله‌های اوستایی پیشدادیان و کیانیان، نیاکان ساسانیان گردیدند. داریوش یکم هخامنشی و بلاش اشکانی تنها به سبب حمایت از دین، شایسته به یاد سپردن شدند. تاریخ ملی ایران که در دوره ساسانی نوشته شد عبارت بود از تاریخ ایران بر پایه دین زردشتی. خداینامه یعنی گزارش رسمی ساسانی را موبدان نگاشتند.^{۶۹}

داستان پادشاهان هخامنشی فراموش نشد و افسانه‌های آنان در روایات شفاهی به یادگار ماند. داستان‌های آن‌ها با داستان‌های کیانی مبادله و آمیخته شد. این گونه انتقال افسانه‌ها در نواحی دیگر جهان نیز عمومیت دارد. این نیز روشن است که روایات داستان‌های کهن ممکن است تحت تأثیر دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی تغییر یابند. به شمار رفتن نیای کسی برای کس دیگر و سازگاری آن با واقعیت‌های سیاسی جدید و/یا اتخاذ یک نماد سیاسی که قبلاً وجود داشته نیز یک پدیده کاملاً شناخته شده است.^{۷۰} در این خصوص، وجود یک نگرش دینی - سیاسی به شکل‌گیری تاریخ‌نگاری دینی کمک می‌کند. در کارنامک، اردشیر یکم نه تنها با کیانیان مربوط است بلکه حتی از خانواده (توهمگ) دارا شاه نیز دانسته شده است.^{۷۱} همان گونه که در کارنامک آمده، به نظر می‌رسد که اردشیر یکم می‌کوشید ایران را مانند روزگار هخامنشیان متحد سازد.^{۷۲} این گفته تأییدی است بر نظر هرودین که می‌گوید اردشیر نیاکان خویش را می‌شناخت و آن سرزمین‌ها را حق قانونی نیاکانش می‌دانست.

از منابع غیر ایرانی می‌دانیم که پادشاهان ساسانی نیاکان خویش را ذکر می‌کردند و از خاطرات آن‌ها همچون ابزاری سیاسی استفاده می‌نمودند. اما در اواخر این دوره، ساسانیان پادشاهان ایرانی بودند و با پادشاهان هخامنشی که پادشاهان پارس بودند یکی شمرده نمی‌شدند. نیولی گفته است که ساسانیان در تبلیغات و برنامه‌های سیاسی خود «ایران» را به

گونه‌ای سنجیده به کار می‌بردند و نه «یأرس» هخامنشیان را.^{۷۳} آنچه باید گفت این است که تبلیغات ساسانی از روایات دینی زردشتی الهام می‌گرفت و در اواخر عهد باستان برای ساسانیان اوستا چشم‌اندازی تاریخی به دست می‌داد.^{۷۴} از این رو رفته رفته سلسله‌های اوستایی - جای هخامنشیان و اشکانیان را گرفتند، درست به همان گونه که در وقایع‌نامه‌های ارمنی و بیزانسی، نوشته‌های کتاب مقدس جای منابع یونانی و رومی را گرفتند. تأثیر داستان‌های کیانی چنان گسترده و همه‌گیر شد که جایگاه‌های هخامنشی مانند پرسپولیس (در کتیبه‌های ساسانی: «صد ستون»)، تخت جمشید نامیده شد یعنی تخت پادشاهی یمه خشته (یمه درخشان) در یشت‌ها.^{۷۵} و نهایتاً این که در روند بازسازی تاریخ، پادشاهان اوستایی نیاکان ساسانیان گردیدند.

یادداشت‌ها

※ مایلم از دکتر ه. پ. اشمیت و دکتر س. رپ به خاطر کمک و نظراتشان سپاسگزاری کنم. این مقاله نتیجه دو ترم مطالعه تاریخ ساسانی با دکتر م. مورونی است و مایلم به ویژه از وی به خاطر این که چند بار این مقاله را مطالعه کرد و نظرات روشن‌کننده داد سپاسگزاری نمایم. همچنین از دکتر آ. پ. شرو برای بررسی این مقاله متشکرم. هیچ یک از این استادان مسئول اشتباهات احتمالی این مقاله نیستند. این نوشته به مهرداد بهار اهدا می‌شود.

1. E. Yarshater, "Were The Sasanians Heirs To The Achaemenids?" in *La Persia Nel Medioevo* (Rome, 1971), 517-31. More recently see G. Gnoli, *The Idea Of Iran: An Essay on Origins* (Rome, 1989), 122.
2. E. Yarshater, "Iranian National History" in *The Cambridge History of Iran* 3(1):389.
3. *Herodian's History* (Cambridge, Mass., 1969), 4:2.2; see also 4.4.4-4.5. The Greek historian covers the period A.D. 180-238. See M. H. Dodgeon and S. N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and The Persian Wars, A.D. 226-363* (London & New York, 1994), x.
4. Dio Cassius, *Dio's Roman History* (Cambridge, Mass., 1993), 483; Ammianus Marcellinus, *The Later Roman Empire (A.D. 354-378)*, trans. W. Hamilton (New York, 1986), 27:4-6.

دیو مورخی لاتینی از اوایل سده سوم بود. آمیانوس مارسلینوس مورخ لاتینی و گزارشگر سخنان شاپور دوم، شاهد جنگ‌های کنستانتیوس دوم و لشکرکشی یولیانوس (۳۵۳ تا ۳۷۸ م) بوده است. نک:

Dodgeon & Lieu, *Roman Eastern Frontier*. viii-ix.

5. R. N. Frye, *The History Of Ancient Iran* (Munich, 1983). 287.

۶. برای شرحی در باره کتیبه و متن آن نک:

H. S. Nyberg, *A Manual Of Pahlavi* (Wiesbaden, 1964), xxiii. text 127. For a translation see R. N. Frye, "The Persepolis Middle Persian Inscriptions From the time of Shapur II." *Acta Orientalia* 30 (1966): 83-93.

۷. نیولی نیز معتقد است که شاپور در کتیبه کعبه زردشت (Pth. 16; Gr. 34-36) یعنی جایی که مکانی هخامنشی است، از نیاکان خود به صورت ahenagan شاه بزرگ یاد می‌کند، که اشاره‌ای است به هخامنشیان (*Idea of Iran*, 119). ولی این موضوع به طور قطع ثابت نشده است.

8. P. O. Skjaervø, "Thematic and Linguistic Parallels In the Achaemenian and Sassanian Inscriptions," *Acta Iranica* 11 (1985), 593.
9. Ibid., 603.
10. I. Gershevitch, "Old Iranian Literature." in *Handbuch der Orientalistik*, Band 2, Iranistik-Literature (Leiden and Cologne, 1968), 2.
11. Strabo, *Geography* (Cambridge, 1930), 15.3.18.
12. Xenophon, *Cyropaedia* (Cambridge, 1925), I.ii.1.
13. H. Sancisi-Weerdenburg, "The Death Of Cyrus," *Acta Iranica* 11 (1985): 462.

14. M. Boyce, "Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle" in *Serta Cantabrigiensia, Studies Presented to the XXII International Congress of Orientalists* (Mainz, 1954), 49; idem, "The Parthian gōsān and Iranian Minstrel Tradition," *JRAS* (1957): 12.
15. Gnoli, *Idea of Iran*, 117.
16. Ibid., 118.
17. M. Boyce, "Some Remarks," passim; idem, "Parthian gōsān," 12.
18. J. Neusner, "Jews In Iran," in *Cambridge History* 3(2):909-923.
19. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Tehran, 1993), 363.
20. Neusner, "Jews in Iran," 915; J. Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion," in *Cambridge History* 3(2):889.
21. Ibid., 890. For biblical information on the Persians see: 2 Chronicles 35, 22; Ezra 1, 4:5 for Cyrus, 4:7 for Artaxerxes, 4:24, 5, 6-8 for Darius, Ezra 7:1, 7:7, 7:11, 7:21 for Artaxerxes; also Nehemiah 2:1-4, 5:5:14; Esther 1:1-10, Daniel 5:24-29, 6.
22. A. Netzer, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings," *Acta Iranica. Hommage Universel* (1974): 35.
23. Chabot, *Synodicon Orientale*, 69-70 as quoted in G. Bowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, 1993), 29, 122.
۲۴. این ترجمه‌ها تا حمله عرب‌ها در سده هفتم ادامه یافت و از آن پس روند آن کند شد. نک: G. A. Bournoutian, *A History of the Armenian People* (Costa Mesa, 1993). 1:72.
25. Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, trans. R. W. Thomson (Cambridge, 1978), Book I.25; I.31.
26. Ibid., Book I.24:113.
27. Ibid., Book II.13.
۲۸. ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح گای لیسترنج، چاپ دوم (تهران، ۱۳۶۳ ش)، ۵۴.
۲۹. طبری، تاریخ الرسل و الملوک (تهران، ۱۳۶۳ ش)، ۴۶۰. در این جا کورش به صورت کرش ذکر شده، و این به معنی آن است که ابن بلخی اطلاعات خود را از طبری گرفته است.
۳۰. حمزه اصفهانی، تاریخ ملوک الارض و الانبیاء (تهران، ۱۳۶۸ ش)، ۳۸، ۹۱.
۳۱. مسعودی، التنبیه و الاشراف (تهران، ۱۳۶۵ ش)، ۱۸۱.
۳۲. ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه (تهران، ۱۳۶۳ ش). در این جا از کورش چندین بار نام برده شده، ولی نه به عنوان پادشاه هخامنشی، نک: فصل ۳، صفحه ۲۳ و ۲۶ و ۲۹ و فصل ۶، صفحه ۱۵۳ و ۱۷۷ و فصل ۸، صفحه ۲۹۷.
33. Gnoli, *Idea of Iran*, concluding chapter.
34. R. N. Frye, "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqsh-e Rostam," *Indo-Iranian Journal* (1965): 219; P. Gignoux, *Les Quatre inscriptions du mage Kirdir: texte et concordances*, Association pour l'Avancement des Etudes Iraniques, *Studia Iranica Cahier* 9 (Paris, 1991), 38-39.

کتابخانه
تاریخ و فرهنگ
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

35. Frye, *History Of Ancient Iran*, 313. For the meaning of Sasanid orthodoxy see R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London, 1961), 175-92 (chap. 8: "In Search of an Orthodoxy").
36. Frye, *History of Ancient Iran*, 313.
به وجود موبد بزرگ در منابع سریانی در سال ۳۵۸ م. اشاره شده است (در آدیابن و به سریانی «رئیس موبدان» «rēshā de maupātē»). نک به مقاله Mobadh در *EL²* از M. Morony.
37. M. Shaki, "The Denkard Account of the Zoroastrian Scriptures," *Archive Orientalni* 49 (1981): 119; Zaehner, *Dawn and Twilight*, 176; A. Tafazzoli, "Adurbad-i Mahrespandan", Elr; Agathias, *The Histories* (Berlin and New York, 1975), II.26.5, در این منبع به قدرت موبدان در سده ششم اشاره شده است: «امروزه مغان دارای حرمت و احترام زیادی هستند و همه کارهای عمومی بر طبق نظر و پیش‌بینی آنان انجام می‌شود، و هیچ دعوای خصوصی نیست که تحت صلاحیت و اختیار آن‌ها نباشد. در واقع در نظر ایرانیان هیچ چیزی مُهر قانونی ندارد مگر این‌که توسط یک مغ تأیید شده باشد.» نک: Fowden, *Empire*, 32.
38. M. Boyce, *The Letter Of Tansar* (Rome, 1968).
بنا به این نامه، چون پادشاهی فوت می‌کند، شورایی برای گزینش پادشاه برپا می‌شود. این طرز فکر مربوط به سده سوم نیست زیرا در اوایل تاریخ ساسانی روحانیان زردشتی نمی‌توانستند آن‌قدر نفوذ و قدرت داشته باشند. این نامه فقط می‌گوید که اگر رأی موبدان موبد مطابق نظر آن دو نفر دیگر باشد آن موقع تصمیم گرفته می‌شود. اگر رأی موبدان موبد متفاوت بود، تا اتخاذ تصمیم او و موبدان و هیربدان دیگر، تصمیمی گرفته نمی‌شد. در این جا مهم ادعای موبدان موبد است. در این جا نیز سنت پادشاهی مطابق نظر دین زردشتی نمایانده شده است. موبدان موبد می‌رسید، «قبول کردی از خدای بزرگ عزّ اسمه بر این زرتشت که شهنشاه گشتاسپ بن لهراسف تقویت کرد و اردشیر بن بابک احیا فرمود»؟ (ص ۶۲). در باره عنوان و لقب موبدان موبد در این متن نک به مجتبی مینوی، نامه تشر (تهران، ۱۳۵۲ ش)، ۸۸.
۳۹. در باره بررسی ماهیت خداینامه و شاهنامه و این‌که در کنار نوشته‌های رسمی ساسانی، شاهنامه محصول سنت شعر روایی است، نک:
O. Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings* (Ithaca and London, 1994), 3, 42, 45, 55, 79-80, 169.
40. Yarshater, "Iranian National History," 367; M. Boyce, "Middle Persian Literature," in *Handbuch der Orientalistik* (Leiden and Cologne, 1968), 38, 58; idem, *Zoroastrianism, Its Antiquity and Constant Vigour* (Costa Mesa, 1992), 18; O. Klima, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus* (Prague, 1977), 42-43.
41. Boyce, *Letter of Tansar*, 62.
42. Frye, *History Of Ancient Iran*, 320.
43. D. J. P. Furdoojee, *Sasanian Coins* (New Delhi, 1976), 366.
44. A. Christensen, *Les Kayanides* (Copenhagen, 1931), 40.
45. Ibid.
۴۶. یشت ۱۹ بند ۷۱ نام هفت تن از کیانیان را آورده است (Christensen, *Les Kayanides*, 18).
47. M. A. Dandamaev and V. G. Lukonin, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran* (Cambridge, 1989), 339.

۴۸. در باره حادثه ماگوفونیا نک:

W. B. Henning, "The Murder of the Magi," *JRAS* (1943): 136.

ه. هومباخ داریوش سوم دینگرد را با داریوش یکم یکی می‌داند. نک: همو

The Gāthās of Zarathushtra (Heidelberg, 1991), 51.

49. Henning, "Murder of the Magi." 136.

50. R. W. Thomson, "Armenian Literature." 4.

51. *Ibid.*, 29.

52. A. Cameron, "Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium," in *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium* (London, 1981), 4.

53. *Ibid.*, 33.

خسرو دوم مانند داود به صورت هولوفرن و هرکول نمایانده شده است.

54. A. Cameron, "Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire," in *Continuity and Change*. 321.

55. Eusebius, *The Ecclesiastical History*. trans. Kirsopp Lake (Cambridge, 1992), xxxiv.

56. Gnoli, *Idea of Iran*. 84.

57. Netzer. "Some Notes." 51.

58. Richard T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 153 (E texts: utilization PF 348).

59. Dandamaev and Lukonin, *Culture and Social Institutions*, 341.

60. S. II. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Osnabrück, 1966), 363.

61. Gnoli, *Idea of Iran*, 84; *idem*, *Zoroaster's Time and Homeland* (Rome, 1981), 211.

62. Gnoli, *Zoroaster's Time*, 214.

63. *Ibid.*, 222.

نیولی به درستی استدلال می‌کند که کیش زردشتی سنت‌گرا با ساسانیان شروع شد.

64. Frye, *History of Ancient Iran*, 120; M. M. Diakonov, *The History of Ancient Persia* (Tehran, 1968), 17.

فرای معتقد است که دین هخامنشیان آمیخته‌ای از باورهای هند و ایرانی و کیش زردشتی است همراه با تأثیراتی از دین‌ها و روحانیان و اعمال دینی شرق نزدیک باستان (ص ۱۲۱). پیش‌تر جرج کامرون همان عقیده را بیان کرده بود منتها بدون عناصر شرق نزدیک: «از این رو به نظر می‌رسد صرف‌نظر از همه دین‌هایی که به طور کلی شرکت داشتند، دین درباری پادشاهان هخامنشی، دین مغان، مهرپرستی و دین زردشتی — در مجموع چهار دین — وجود داشت است.» نک:

G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (Chicago, 1948), 9.

65. Gnoli, *Zoroaster's Time*, particularly chap. 7.

66. Frye, *History of Ancient Iran*, 231; Boyce, *Zoroastrianism, Its Antiquity and Constant Vigour*, 135.

67. Shaki, "Denkard Account," 118-19.

68. Yarshater. "Iranian National History," 393-94.

69. S. Shaked, "Administrative Functions of the Priests in the Sasanian Period," in

Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies (Rome, 1990), 1.260; Davidson, *Poet and Hero*, 42-43.

70. Sancisi-Weerdenburg, "Death of Cyrus," 462.

۷۱. بهرام فره‌وشی (مصحح)، کارنامه اردشیر بابکان (تهران، ۱۳۵۲ ش)، ۳۳.

۷۲. همو، بخش ۱۳، بند ۱۹:

"*Pas az ān ka Ohrmazd ō xwadāyih rasēd, hāmōyēn Ērān-šahr abāz o ēk-xwadāyih tuwānist āwurdan, ud sar-xwadāyih ī kustag kustag Ohrmazd ō framān būrdārīh āwurd*".

«پس از آن جوی نر، اردشیر رسید همگی ایرانشهر باز یک خدایی توانست آوردن و سرخدایان کسته کسته را هرمزد به فرمانرداری آوید»

در این جا مهم واژه *abāz* است که نشان می‌دهد در زمان دیگری — احتمالاً در دوره هخامنشی — همه ایرانشهر متحد شده بود.

73. Gnoli, *Idea of Iran*, 137.

74. *Ibid.*, 144.

۷۵. ظاهراً در حافظه تاریخی ساسانی تغییر روی داده است. در کتیبه ساسانی در تخت جمشید در سده

چهارم این نام *sad-stūn* (صد ستون) است. جالب این که در دوره هخامنشی این نام برای بنا به کار می‌رفت. در الواح گنجینه تخت جمشید نام ایلامی برای بنا *i-iš-an* (تالار ستون‌دار) بوده است. نک:

Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, seals 3a, 9, 15, 18, 22, 48a, 77, 79, 83.

این موضوع نشان‌دهنده یادآوری و ذکر متوالی نام این مکان تا روزگار ساسانی است. نام تخت جمشید شاید در اسناد نوشتاری اواخر دوره ساسانی یا روزگار اسلامی به این بنا اطلاق شده باشد. تأثیر داستان‌های قرآن نیز نام‌های جدیدی برای مکان‌های ساسانی آورد، مانند تخت سلیمان که برای آذرخش‌سپ به کار رفت. اگر شویب نتیجه می‌گیرد که این امر دلیل به کار رفتن تخت جمشید برای پرسپولیس در دوره ساسانی است. نک همو.

"An Iranianist's View of the Soma Controversy," in P. Gignoux and A. Tafazzoli, eds., *Mémoires de la Mission Archéologique en Iran* (Louvain, 1974), 53, 67.

ایران ساسانی

(ح ۲۲۴ تا ۶۵۱ م.)

در سده گذشته، توجه زیادی به مطالعه تاریخ و جامعه ساسانی شده است. صدها مقاله و چندین کتاب و تئنگاری مهم به دانش ما از این دوره افزوده است. مهم‌ترین تئنگاری در باره تاریخ ایران از سده سوم تا سده هفتم، از آن آرتور کریستنسن است.^۱ این کتاب در نیمه نخست سده بیستم تألیف شده است، و هر چند به واسطه پیشرفت نقد متون و تکامل فنون روش‌شناختی، کمبودهای آن را می‌دانیم، ولی هنوز هم به صورت منبعی برای مراجعه همه دانش‌پژوهان این رشته باقی مانده است. در تئنگاری‌های کوتاه‌تر، مانند نوشته کلاوس شیپمان^۲ آگاهی‌های مهم و رویکرد متفاوتی افزون گشته و توجه بیشتری به منابع دست اول و فرهنگ مادی شده است. پس از اثر بزرگ کریستنسن، کامل‌ترین کار علمی در باره ایران ساسانی، تاریخ ایران کیمبریج است^۳ که جنبه‌های بسیاری از تاریخ، زبان و فرهنگ ساسانی را در بر می‌گیرد.^۴ پس از کریستنسن، اثر «کامل» دیگری در باب دوره ساسانی عرضه نشده است، هر چند می‌توان پرسید که آیا این کار دوباره ممکن است یا حتی عاقلانه؟ مراجعه به متخصصان رشته‌های گوناگون چون تاریخ، هنر، باستان‌شناسی، زبان، ادبیات، فلسفه و حقوق برای شناخت بخش‌های گوناگون تاریخ ساسانی سودمند خواهد بود. مقاله‌ها و تئنگاری‌های منتشره در نیم قرن گذشته ثابت کرده است که تاریخ و نهادهای دوره ساسانی پیچیده و متغیر بوده و برای بهتر شناختن این دوره زمینه‌های بسیاری برای مطالعه آن تحولات فراهم است. انشیکلوپدیا ایرانیکا تکمیل این فرایندها و بحث در جنبه‌های متعدد عصر ساسانی را آغاز نموده است که می‌تواند فهم کاملی از سیماهای برجسته تاریخ ساسانی به دست دهد.

انسیکلوپدیا ایرانیکانه تنها مفاهیم مدخل‌ها را شرح و توضیح می‌دهد، بلکه از این نیز فراتر رفته آگاهی‌های بیش‌تر و عمیق‌تری در باره آن موضوعات ارائه می‌دهد، و این در حالی است که دانشنامه‌های دیگر تنها اطلاعات کوتاه و اساسی را به دست می‌دهند. در این دانشنامه بیش از ۱۳۰ مدخل در باره دوره ساسانی به دست بیش از سی دانش‌پژوه نوشته شده است که در این جا مجال گفتگو در باره همه آن‌ها وجود ندارد. برای ارزیابی این مقاله‌ها، مطالب به موضوع‌های زیر تقسیم شده است: (۱) شخصیت‌ها؛ (۲) نهادهای اجتماعی؛ (۳) قوانین؛ (۴) ارتش؛ (۵) اقتصاد؛ (۶) مقامات و القاب؛ (۷) فرهنگ و آیین‌ها؛ و (۸) همسایگان، مردمان، و مردمان پراکنده و سرگردان. هر بخش به منظور ارزش‌یابی بهتر کیفی و کمی هر مقاله، جداگانه واریسی می‌شود و گهگاه شرح‌ها و مراجع دیگر به این جستارها افزوده خواهد شد.

شخصیت‌ها

عنوان شخصیت‌ها شامل شاهان، شاه‌بانوها و شخصیت‌هایی است که در منابع نوشتاری و فرهنگ مادی این دوره آمده‌اند. حجم مقاله‌های مربوط به شخصیت‌ها، بسته به میزان دانسته‌های موجود متفاوتند. با این همه برخی مقاله‌ها کوتاه‌تر از انتظار و گروهی دیگر بلندتر از مقاله‌های معمولی دانشنامه‌هاست که به صورت مقالات پژوهشی عمده‌ای درآمده‌اند. احسان یارشاطر مقاله بلندی نوشته است در باره ابرسام (ABARSĀM)، از بزرگان روزگار اردشیر یکم (۲۲۴ تا ۲۵۰ م) که نام او در کتیبه نقش رستم و تاریخ طبری آمده است. نویسنده، منابع اسلامی راجع به طبقه و عنوان ابرسام را نقد و بررسی کرده است. این منابع، ابرسام را وزرگ فرمدار دانسته‌اند، ولی کریستنسن معتقد است که او احتمالاً همان تنسر، روحانی معروف زردشتی بوده است. س. ج. بروئر در شرح عنوان افتخارآمیز ابراز (ABRĀZ) بر ارتباط آن با مقام دیگری که در نواحی شرقی یا مرزی شاهنشاهی ساسانی رایج بود تأکید می‌کند. ر. ن. فرای، ادراگودون‌بادس (ADERGODOUNBADES) را کنارنگ یا مرزبان معنی کرده که پروکوپئوس نیز از وی یاد کرده است. نویسنده مقاله، این نام را به *آذرگشنسپ بد اصلاح کرده است. فیلیپ ژینیو مقاله‌ای در باره آذر - اناهید (ĀDUR-ANĀHĪD) دارد و در آن عقیده و. هینتس را مبنی بر این که او دختر و همسر شاپور یکم بوده رد کرد، است. نویسنده در ادامه به رسم خویدوده یا ازدواج با خویشان اشاره می‌کند. احمد تفضلی مقاله کوتاه‌تری در باره آذر نرسه (ĀDUR NARSEH)، پسر هرمز

دوم دارد و گمان می‌رود که او در ۳۰۹ م. چند ماه حکومت کرده باشد. این مقاله ویژه سیزده سطری، شایسته پژوهش بیشتری است. نویسنده، مقاله دیگری راجع به آذرباد مهراسپندان (ĀDURBĀD-Ī MAHRSPANDĀN)، روحانی معروف دوران سلطنت شاپور دوم (۳۰۹ تا ۳۷۹ م.) دارد و در آن‌جا همه نوشته‌های پهلوی راجع به او را از زادگاهش تا آزمایش و بررسی کرده است. آذرباد مهراسپندان برای اثبات این که نظر او در باره دین زردشتی درست‌ترین عقیده است روی گداخته بر سینه ریخته بوده است. بنا به روایت‌های زردشتی، او در گردآوری اوستا دست داشته و اندرز نامه‌های بسیاری در باره سخنان خردمندانه او در دست است. تفضلی عنوان آذرباد مهراسپندان را موبدان موبد یا موبد بزرگ می‌داند. او ممکن است نخستین موبدی باشد که چنین عنوانی داشته، چون قدیمی‌ترین اشاره به این عنوان در منابع سریانی سال ۳۵۸ م. دیده می‌شود.

برونر مقاله آذرفرازگرد (ĀDURFRĀZGIRD)، برادر شاپور دوم را که بخشی از اربایستان [عربستان] را اداره می‌کرد نوشته است. با این همه، این مقاله اطلاعات بیشتری در باره برادر او جاماسپ دارد تا خود آذرفرازگرد. تفضلی نوشته‌ای در باره آئین گُشسپ (Ā°ĪN GOŠASP)، سردار هرمز چهارم (۵۷۹ تا ۵۹۰ م.) دارد. در برخی منابع او را دبیر، منشی یا وزیر دانسته‌اند ولی همه آن‌ها مشکوکند. برونر بحثی در باره عنوان اخشونوار (AKŠONVĀR) که عموماً به خوشنواز (Xwashnawaz) معروف است دارد. این عنوانی شاهی است که هیاطله آن را اقتباس کرده بودند. تنها عبارت فارسی میانه که خوشنواز در آن‌جا ذکر شده بندش است که نویسنده مقاله ترجمه نادرست انکلساریا را ذکر می‌کند. این قطعه باید به این صورت خوانده شود:

*«did xwašnawāz ī haftālān xwadāy āmad ud pērōz ōzad ud kawād xwāh
ardaxšīr pad grawgān ō haftālān burd.»

«خوشنواز هفتالان شاه باز آمد و پیروز را کشت و کواد (و) دختر (او و) اردشیر را هفتالان به گروگان بردند.»

جلال خالقی مطلق در باره انوش‌زاد (ANŌŠZĀD)، بزرگ‌ترین پسر خسرو یکم به بحث پرداخته است. انوش‌زاد و ذکر لشکرکشی او را برای کسب مقام سلطنت پس از بیماری پدرش عمدتاً منابع اسلامی آورده‌اند.

مفصل‌ترین مقاله در این زمینه، مقاله اردشیر یکم (I ARDASĪR ۲۲۴ تا ۲۴۰ م.)، پایه‌گذار شاهنشاهی ساسانی است. ی. ویزه‌هوفر نویسنده این مقاله در گردآوری همه منابع

مربوط به این پادشاه، به کار ظریف و دقیقی دست زده است. این مقاله به بخش‌های چندی به این شرح تقسیم می‌شود: قدرت‌یابی؛ تشکیلات و بزرگان؛ تأسیسات شهری؛ سکه‌ها؛ سیاست دینی؛ و ایدئولوژی پادشاهی و تبلیغات. در این بررسی عمومی تنها به مطالبی خواهم پرداخت که بتوان شرح بیش‌تری راجع به آن‌ها داد.

یکی از موارد بزرگ اختلاف در باره اردشیر و ساسانیان، مربوط به خاستگاه آن‌هاست. نویسنده مقاله، نظرات عمده مربوط به منشأ اردشیر و خانواده او را بررسی می‌کند و به نظرات دیگر توجهی ندارد. بنا به نوشته کارنامگ اردخشی‌ر پابکان و سپس شاهنامه فردوسی، پاپک حاکمی محلی بود که پس از آگاهی از این که ساسان از نسل دارا (داریوش سوم) است دختر خود را به ازدواج او درآورد. با این وصلت، اردشیر زاده شد. این گزارش روماتیک ظاهراً در اوایل دوره ساسانی وجود داشته، زیرا موسی خورنی این اسطوره را گذرا تکرار می‌کند. این اسطوره به احتمال، سرچشمه‌ای برای حقانیت و مشروعیت پایه‌گذار و سلسله ساسانی بوده، زیرا کارنامگ (III.19) اردشیر را چنین وصف کرده است:

«ardaxšīr ī kay ī pābagān az tōhmag ī Sāsān nāf ī dārāy šāh.»

(«اردشیر کی پابکان، از تخمه ساسان، از ناپ دارا شاه.»)^۵

اردشیر، هم از نسل سلسله کیانیان اسطوره‌ای ایران است و هم از نسل هخامنشیان تاریخی. این گزارش روماتیک، مخالف گزارش‌های اوایل دوره ساسانی در باره خانواده ایشان است که در کعبه زردشت و قوانین ساسانی آمده،^۶ و از این رو باید در شرح خاستگاه اردشیر از ذکر آن خودداری کرد.

ویزه‌هوفر به طور ضمنی از آگاثیاس نقل می‌کند، ولی گزارش او با دیگر روایت‌های موجود در باره اردشیر و خانواده‌اش اساساً متفاوت است. اهمیت آگاثیاس در استفاده او از بایگانی سلطنتی ساسانی است. به نوشته آگاثیاس، پاپک کفشگری بود که اطلاعاتی در باره اخترشناسی داشت. روزی پاپک با ملاحظه نقشه‌های نجومی، دریافت که مهمان او یعنی ساسان پسری خواهد داشت که شخص مهمی خواهد شد. در نتیجه، همسرش را به او داد و از این پیوند اردشیر زاده شد. پاپک او را همچون فرزند خویش پرورد. سرانجام اردشیر پسر پاپک و از تبار ساسان به حساب آمد. این روایت نیز اسطوره است و بنا به مجموعه قوانین ساسانی ایرادهایی دارد.^۷ منصورشکی در این که دو ساسان وجود داشته، ساسان پدر پاپک و ساسان نیایی که نام خود را به این سلسله داد با طبری موافق است.^۸

در این مقاله، حجم بحث‌ها در باره لشکرکشی نظامی اردشیر بر ضد رومیان و پارتیان نامتناسب است. تثبیت رسمی شاهنشاهی ساسانی با شکست پارتیان در ۲۲۳ یا ۲۲۴ م.

روی داد. ویزه هوفر در باره سیاست خارجی ساسانیان و واکنش رومیان این عقیده را می‌پذیرد که ساسانیان از وجود هخامنشیان آگاهی داشتند، زیرا گواهی‌هایی در این باره در منابع یونانی و رومی مانند هرودین و دیگران می‌یابیم. این گواهی‌ها در میان منابع ساسانی اسناد مناسبی به شمار نمی‌آیند. همان‌گونه که خود ویزه هوفر نوشته، ممکن است این گواهی‌ها حاصل تاریخ‌نگاری یونانی و رومی باشد که در نظر داشت امپراتوری روم را ادامه امپراتوری اسکندر کبیر و فرمانروایان آن را مبلغ ایده پیروی و تقلید از اسکندر بنمایانند. از این رو برای آنان طبیعی بود که به دشمنان ایرانی (ساسانی) خویش نیز همچون دنباله دشمنان نیاکان خود یعنی هخامنشیان بنگرند و آنان را در این ردیف قرار دهند. در این زمینه نیز پرسش‌های مختلفی در باره حافظه تاریخی ساسانیان و این که آن‌ها هخامنشیان را به یاد می‌آوردند یا نه مطرح است. یارشاطر مصرانه معتقد است که ساسانیان خاطره روشنی از هخامنشیان نداشتند و اگر خاطره‌ای داشتند از پارتیان بود.^۹ پرسش این است که چگونه می‌شود مسئله حافظه تاریخی ساسانیان را گشود. چنان که پیش‌تر نیز گفته‌ام، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری ساسانی با گزارش‌های تاریخی رومی متفاوت است. با این که معلوم است ساسانیان تا حدی هخامنشیان را به یاد داشتند، آن‌ها تاریخ‌های مینوی تهیه می‌کردند که در آن‌ها تاریخ را آن‌گونه که در اوستا آغاز می‌شد شروع می‌کردند، یعنی با پیشدادیان و کیانیان. در این طرح، آنان وارث سنت زردشتی و کیانی‌اند نه وارث مادها و هخامنشیان که تنها به صورت گذرا در منابع دیده می‌شوند. آنان، آن‌گونه که از اسطوره‌ها و داستان‌های اردشیر پیداست، نه تنها برای برکشیدن خود دودمانی مینوی تهیه کردند،^{۱۰} بلکه خود را وارثان سرزمین تحت فرمان کیانیان، یعنی ایران قرار دادند. هخامنشیان چنین ایدئولوژی‌ای را ترویج و تبلیغ نمی‌کردند.^{۱۱}

بخش مربوط به سازمان اداری در این مقاله جامع و دقیق است. ویزه هوفر هنگام بحث در باره تأسیسات شهری دلایل بنای شهرها توسط پادشاهان ساسانی را شرح می‌دهد (فهرست نام‌ها از طبری است، گرچه حمزه اصفهانی فهرست دقیق‌تری ارائه داده است). نویسنده در باره وضعیت اقتصاد ساسانی، لشکرکشی‌های دیگر پادشاهان در خلیج فارس، و/یا تجارت با سرزمین‌های دور که آگاهی‌های چندی راجع به آن‌ها داریم بحثی نمی‌کند. نفوذ ساسانیان در خلیج فارس، از آغاز یعنی از نخستین زمانی که دولت ساسانی در کرانه‌های ایرانی و عربی آن استقرار یافت معلوم است.^{۱۲} با این همه دلیل ساختن دژ از سوی آن‌ها معلوم نیست، زیرا نامعقول است که ناوگانی ساسانی در آن‌جاها پهلو بگیرد. هیچ

ذکری از ناوگان ساسانی نیست، مگر در دو مورد که یکی مربوط به فتح بحرین به دست اردشیر یکم است و دیگری تسخیر یمن به وسیله خسرو یکم در ۵۷۰ م.^{۱۳} به طور کلی استدلال پیاچنتینی مبنی بر این که ساسانیان از آغاز علائق اقتصادی در خلیج فارس داشتند معتبر است. اردشیر ظاهراً گام‌هایی برای سلطه بر تجارت خلیج فارس برداشته بود و این موضوع برای فهم تاریخ اقتصادی ساسانی مهم است.^{۱۴}

بررسی نویسندگان در باره سکه‌ها بسیار خوب است و انواع سکه‌های اردشیر را با توجه به سبک و نوشته‌های آن‌ها دسته‌بندی کرده است. تفسیر مؤلف در باره این که پشت سکه نوع دوم اردشیر دارای عناصری در باره جانشینی اردشیر به جای هخامنشیان است (ص ۳۷۵) قابل بحث است. همانندی‌هایی میان این سکه و سکه‌های پارس وجود دارد، ولی روشن نیست که این همانندی‌ها عمداً برای رساندن پیامی بوده و یا صرفاً رسم و سنتی در فارس بوده است. مسئله قابل بحث دیگر این فرض پیشنهادی ر. گوبل است که «تنها سه ضرابخانه در زمان سلطنت او (اردشیر) کار می‌کردند».^{۱۵} بدون علائم ضرابخانه‌ها نمی‌توانیم از تعداد ضرابخانه‌های عمده مطمئن باشیم. برخی مطالعات، تغییراتی را در جای نوشته‌های روی سکه‌ها نشان داده‌اند که می‌تواند اشاره‌ای باشد به مکان یا زمان ضرب سکه‌های اردشیر یکم، ولی این موضوع نیاز به توضیح و مطالعه بش‌تری دارد.^{۱۶}

ویژه‌هوفر در باره سیاست دینی اردشیر یکم می‌گوید که ممکن است با تأسیس آتشکده‌های بزرگ به دست او، نخستین گام‌ها برای پیدایی سلسله مراتب دینی زردشتی برداشته شده باشد. او همچنین می‌نویسد که ساسانیان اندیشه ارتباط دین و دولت را تبلیغ می‌کردند: پادشاهی و دین بدون یاری هم پایدار نمی‌مانند. عهد اردشیر، نامه تسر، و ارجاعات و اشارات مورخان اسلامی به سخنان اردشیر، تحریرهای بعدی و جدیدی هستند از اواخر دوره ساسانی. البته نمی‌توانیم مطمئن باشیم که همه گفته‌های منسوب به اردشیر واقعاً متعلق به او هستند. به علاوه نوشته‌های فارسی میانه، مربوط به اواخر ساسانی و اوایل دوره اسلامی هستند. دقیقاً به نقل روایات آن‌ها از سخنان پایه‌گذار سلسله ساسانی نمی‌توان اعتماد کرد. ژینیو به درستی این حقیقت را توضیح داد که این متون ارتباط دین و دولت را در شکل آرمانی آن نشان می‌دهند نه بر اساس واقعیت‌های دوره ساسانی.^{۱۷} دانش‌پژوهان با دلایلی پذیرفته‌اند که در سده سوم یک دین دولتی وجود داشته است، ولی مدارک بیش‌تری برای فهم گستره و نیروی آن لازم است.^{۱۸}

ویژه‌هوفر در پایان در باره ایدئولوژی و تبلیغات شاهی که در کتیبه‌ها، سنگ‌نگاره‌ها و

سکه‌های اردشیر دیده می‌شود بحث می‌کند. اردشیر مطمئناً مزداپرست و زاده ایزدان به شمار می‌رفت، ولی کدام ایزد روشن نیست. در باره اردشیر، تنها همین شعارهای تکراری و معروف را در دسترس داریم: «*mlšn MLK'n MLK' 'yl'n MNW čry MN yzd'n*» «مزداپرست بغ اردشیر شاهنشاه ایران که چهره از ایزدان دارد».

همه اطلاعات دیگر از منابع بعدی گرفته شده‌اند. نام اردشیر از صورت ایرانی باستانی *Rtaxšaθra اقتباس شده، و معلوم نیست که اقتباسی عمدی از یک نام هخامنشی بوده یا نه. اگر عمدی بوده، پس چرا این نام حتی هنگامی که نوشته‌های فارسی میانه زردشتی به هخامنشیان اشاره می‌کنند موجود نیست، و دست کم مانند دارا که ساسانیان او را به خاطر داشتند نبود؟ این نام به احتمال، نامی فارسی و قدیمی بود در استان فارس، نه اقدام آگاهانه و تبلیغاتی پادشاهان ساسانی برای بهره‌گیری از میراث هخامنشیان.

بررسی موضوعات در این مقاله بسیار عالی است و کتابنامه کاملی دارد که آن را به صورت مقاله مهمی در خصوص تاریخ اوایل دوره ساسانی در آورده است.

دو مقاله کوتاه در باره اردشیر دوم (۳۷۹ تا ۳۸۳ م، ARDAŠĪR II) و اردشیر سوم (۶۲۸ تا ۶۲۹ م، ARDAŠĪR III) از شاپور شهبازی در دست است. نویسنده در خصوص تعیین اردشیر دوم به پادشاهی به وسیله شاپور دوم به عنوان راهی برای تأمین انتقال آرام قدرت گفتگو می‌کند و این که این امر با تعیین شاپور یکم توسط اردشیر یکم همانند است. پادشاهی او افزون بر این مورد و جزئیات دیگر، ظاهراً پرحادثه نبوده است. با داوری بر اساس حجم این مقاله باید گفت که دانسته‌های کمی در باره این پادشاه در دست است. او با رومیان وارد جنگ نشد و تنها با سنگ‌نگاره‌ای در طاق بستان نزدیک کرمانشاه یادگاری برجا گذاشت. او در این سنگ‌نگاره، پیروزی خویش را بر یولیانوس کافر نقش کرده است که در زمان پادشاهی شاپور دوم به شاهنشاهی ساسانی تاخته بود. به نوشته شهبازی این نقش از آن اردشیر دوم است، زیرا این پیروزی زمانی روی داد که او پادشاه آدیابن بود و به احتمال در این جنگ شرکت داشت و جنگ، پیش از آغاز سلطنت او رخ داده است. موضوع مهم، تغییر محل سنگ‌نگاره‌ها از فارس به کرمانشاه است. شهبازی این تغییر را به سلسله‌های قبلی که آثاری از خود در غرب ایران بر جای گذاشتند مربوط می‌داند. این توجیه ممکن است فقط تا حدی صحیح باشد، زیرا چنان که شهبازی ذکر کرده، جام‌های سیمین از زمان این پادشاه پدیدار می‌شوند. ظهور جام‌های سیمین با تغییر محل کتیبه‌ها به شمال همزمان است. آیا دلیلی برای این دو تحول وجود دارد؟ سنگ‌نگاره‌ها وسایل تبلیغاتی بزرگی

هستند، اما شخص باید برای دیدن آن‌ها به فارس سفر کند. مطمئناً کرمانشاه محل عبور جاده‌های تجاری شرق - غرب بود و نیز جایگاه مناسبی بود هم برای برقراری ارتباط با نگاره‌های هخامنشی و هم برای نشان دادن شکوه و حیثیت ساسانیان. جام‌های سیمین ابزار تبلیغاتی متحرک و قابل حمل این سلسله بودند که شکوه ساسانیان را در سرزمین‌های پیرامون به نمایش می‌گذاشتند. دلایل دیگر برای انتقال سنگ‌نگاره‌ها به شمال، عبارتند از اهمیت یافتن شمال در برابر فارس، و شقاق دینی میان شمال و جنوب. هر دوی این نظریه‌ها جای تأمل دارد.^{۱۹} اقدام اردشیر در خصوص اشراف سبب سرنگونی او شد و چنان که شهبازی نوشته، عنوان نیکوکار او در شاهنامه ممکن است اشاره‌ای باشد به تحدید قدرت اشراف توسط او. از سوی دیگر اگر موبدان تاریخ مینوی ساسانی^{۲۰} یعنی خداینامه را نوشته‌اند، پس چرا کاهش قدرت اشراف را برای خود سودمند می‌دیدند؟

اردشیر سوم در دوره‌ای آشفته در تاریخ ساسانی یعنی در سده هفتم به تخت نشست و از این رو کم‌تر از یک سال حکومت کرد. شهبازی با اتکا به منابع اسلامی و ارمنی و فرهنگ مادی، تصویری محدود از موقعیت پادشاهی ساسانی و شاهنشاهی ایران ارائه داده است. اردشیر کودک بود که به تخت نشست و بنابراین خوان‌سالاری (که شهبازی آن را خوان‌سالار سلطنتی معنی کرده) به نام آذر گشنسپ سرپرست او شد. سردار ساسانی شهروراز از این موقعیت استفاده کرد و سر راه خود به تیسفون او را خلع نمود. به نوشته مؤلف، این پادشاه بنا به گزارش‌های هشام کلبی یک سال و هفت ماه (و به نوشته دیگر تاریخ‌های اسلامی شش ماه) حکومت کرد و سپس کشته شد.^{۲۱}

اردشیر را شهروراز، سردار معروف ساسانی، که بیزانس را در روزگار فرمانروایی هراکلیوس و خسرو دوم تسخیر کرده بود به قتل رساند. شهبازی می‌نویسد که این سردار ساسانی پیش از حرکت به تیسفون و محاصره آن پیمانی با هراکلیوس بست. می‌توان حتی از این هم جلوتر رفت و پرسید که چرا یک ایرانی که از خاندان ساسانی نبود توانست چنین اقدامی بکند و برای مدتی به تخت بنشیند؟ به نوشته سبئوس، شهروراز به تحریک هراکلیوس که نه تنها به او بلکه به فرزندان او نیز وعده کمک داده بود، تخت ساسانی را اشغال کرد. این کار به این معنی است که ممکن است کودتای این سردار را امپراتور بیزانس پشتیبانی کرده باشد. این اوضاع، موقعیت خطیر و سخت پادشاهی را نشان می‌دهد.

نویسنده بخش مناسبی به سکه‌های این پادشاه اختصاص داده است. آنچه نویسنده نمی‌گوید این است که تفاوت سبکی روشنی میان سکه نوع ۱/۱ اردشیر (گوبل) و سکه نوع

II/1 اردشیر وجود دارد. سکه نوع I/1 شبیه سکه قباد دوم است. قباد دوم ویژگی‌های شمایی سکه خسرو دوم را تغییر داد. اردشیر سوم ظاهراً در سومین سال حکومت خود به سبک سکه‌های پدر بزرگش خسرو دوم بازگشته بود. از آن پس خاطره شکست خسرو دوم از هراکلیوس و سوزاندن آتشکده آذر گشنسپ فراموش شد. به سبب اوضاع آشفته دوره اردشیر دوم و ثبات و نیرومندی دوره خسرو دوم بود که نه تنها اردشیر سوم بلکه دختران دیگر خسرو دوم یعنی بوران و آذر میدخت نیز کوشیدند خود را با خسرو دوم ارتباط دهند. وضع ناپایدار اردشیر سوم را با تعداد محدود ضرابخانه‌هایی که سکه‌هایی به نام او در خوزستان، فارس و چند شهر معدود دیگر ضرب می‌کردند می‌توان دریافت.^{۲۲} شهبازی مقاله‌ای کوتاه و فشرده نیز در باره اردشیر سگانشاه (ARDAŠĪR SAKĀNŠĀH) نوشته است که پادشاهی خراج‌گذار در سده سوم و احتمالاً نگهبان کوه خواجه سیستان بود.

ک. شپیمان بحث روشنی در باره اردوان چهارم (۱۹۱ تا ۲۰۶ م، ARTABANUS IV)، و د.م. لانگ مقاله‌ای در باره ارون گشنسپ (ARVAND GUŠNASP) مرزبان ساسانی گرجستان در سده ششم دارد. لانگ عمدتاً با بهره‌گیری از زندگینامه‌های قدیسن، آگاهی‌های بسیاری از زندگی و خصایص او به دست می‌دهد. طبیعتاً منابع مسیحی قضاوت خوبی در باره ارون گشنسپ نکرده‌اند. ولی مؤلف می‌نویسد که متون دیگر او را به صورت مردی فرهیخته و دادگر و عضوی از طبقه نجای گرجی معرفی کرده‌اند. منابع این ادعا داده نشده و تنها زندگینامه‌های قدیسن در کتابنامه آمده است. باید در نظر داشت که هنگام بحث از اشراف ساسانی، ارائه چهره‌ای دوپهلوی از یک شخصیت، نه تنها خاص اشراف گرجی بلکه به ویژه خاص اشراف ارمنی نیز هست. در این جا عامل اصلی دین است (مسیحی یا زردشتی). لانگ منابع بسیاری در کتابنامه ردیف کرده است و شخص نمی‌داند که کدام منبع آن تصویر منفی یا خوب را از این مرزبان ارائه داده است.

تفضلی مقاله اسفاد جُشنس (ASFĀD JOŠNAS) را که گفته می‌شود در ۶۲۸ م. قباد دوم را در راه رسیدن به سلطنت یاری رساند تهیه کرده است. نویسنده منابع عربی و یونانی مربوط به این شخصیت نسبتاً ناشناخته را قید کرده و او را با برادر خوانده قباد که تئوفانس از او یاد کرده یکی می‌داند. تفضلی مقاله آزاد فیروز (ĀZĀD FĪRŪZ) حاکم بحرین در زمان سلطنت خسرو دوم (۵۹۰ تا ۶۲۸ م.) را نیز نوشته است. آزاد فیروز را شخصی بی‌رحم ولی حاکمی کارآمد دانسته‌اند که با کشتن مردان قبیله تمیم، عرب‌ها را مجازات کرد ولی تاریخ این حادثه به سبب اختلاف در منابع روشن نیست. ژینیو مقاله‌ای در باره آذر میدخت،

(ĀZARMĪDUXT)، ملکه ساسانی سده هفتم، که حکومت او را نه تنها منابع نوشتاری، بلکه سکه‌ها نیز تأیید می‌کنند تألیف کرده است. این سکه‌ها را نخست مشیری معرفی کرد. آذرمیدخت حدود شش ماه حکومت کرد و سپس به دست رستم سردار معروف ساسانی خراسان نابینا و کشته شد. تفضلی مقاله دیگری نیز نوشته است در بارهٔ آژین جُشنس (ĀZĪN JOŠNAS) که فرمانده نظامی هرمز چهارم در اواخر سده ششم بود. فرای نیز مقاله بابک (BĀBAK) یا پاپک، پدر اردشیر یکم پایه‌گذار سلسله ساسانی را نوشته است. مقاله بابک در مقایسه با مقاله بلند پایه‌گذار این سلسله فقط در دو ستون است. نویسنده به داستان‌ها و گزارش‌های راجع به رابطهٔ بابک و ساسان پرداخته و حقایق احتمالی اسطوره‌ها را بازشناخته است. به نوشته فرای، بابک حاکمی محلی در استان فارس بوده، ولی از ارتباط او با آشکده استخر یا سابقه او چیزی نمی‌گوید.

شهبازی در مقاله بهرام یکم (۲۷۱ تا ۲۷۴ م، BAHRĀM I) به دو تحول مهم دوره پادشاهی او پرداخته است: یکی کارهای نخستین کرتیر و تأسیس مقامات دینی (که از عنوان او پیداست) و تهیه و تدوین آموزه‌های زردشتی. کرتیر فعالیت خود را با هیریدی شروع کرد و در زمان هرمز یکم لقب اورمزد موید یافت. در مقاله بهرام دوم (۲۷۴ تا ۲۹۱ م، BAHRĀM II) تاریخ‌های ارائه شده در شکل II، ص ۵۱۵ نادرستند. چرا که وی تا ۲۹۷ م. حکومتی نداشت. وی لقب هامشهر موید و دادور (hāmšahr mowbed u dādwār) یعنی «موید و داور همه کشور» را داشته است. او ضمناً لقب دیگری یافت تحت این عنوان: «ناجی روان بهرام»؛ کرتیر بُخت - رُوان - وهرام اورمزد موید (kerdīr ī bōxt-ruwān-wahrām ī Ohrmazd mowbed) یعنی «کرتیر، ناجی روان بهرام، موید اورمزد». این لقب را ف. گرنه به این صورت ترجمه کرده است: «کرتیر، موید بهرام خجسته و اورمزد».^{۲۳} شهبازی معتقد است که کرتیر بهرام را در راه سلطنت یاری کرده است. دومین تحول که شهبازی راجع به آن بحث می‌کند این است که مانی از چشم شاه و دربار ساسانی افتاد و سرانجام به دسیسه کرتیر کشته شد. نویسنده این دو رویداد را با منابع کتاب‌شناختی عالی بررسی کرده است.

ا. کلیما به دوره کوتاه بهرام سوم (۲۹۲ م. BAHRĀM III) پرداخته است. بهرام را گروهی از نجبا به سلطنت رساندند، ولی او با مخالفت گروه بزرگ دیگری که از نرسه، شاه ارمنستان، پشتیبانی می‌کردند روبرو شد. با این که سرنوشت بهرام سوم نامعلوم است، ولی تاریخ رسمی ساسانیان می‌گوید که وی در سن پیری درگذشت.^{۲۴} مقاله بهرام چهارم (۳۸۸ تا ۳۹۹ م، BAHRĀM IV)، فرماندار کرمانشاه را نیز همین نویسنده نوشته است. در شاهنامه

لقب او اشتباهاً به بهرام سوم داده شده.^{۲۵} رویداد مهم پادشاهی او در ارمنستان رُخ داد که میان بیزانس و ایران ساسانی تقسیم شده بود. در مقاله بهرام پنجم (۴۲۰ تا ۴۳۸ م، BAHRĀM V) آمده که مادر وی دختر یک یهودی تبعیدی بود و در دربار لخمیان پرورش یافت و به یاری آن‌ها به سلطنت رسید. نویسنده دستاوردهای این پادشاه و گزارش‌هایی از زندگی درباری او چون وجود لوری‌ها یا خنیاگران هندی در دربار ایران و همچنین شکار گورخر را که بنا به منابع حماسی و کهن ایرانی وی را به کشتن داد شرح داده است.^{۲۶} رهبری نظامی و پیروزی وی بر هیاطله و نیز هدایای او به آشکده آذرگشنسپ او را محبوب و محترم ساخته بود. او نیز با مسئله ارمنستان درگیر بود که از زمان بهرام چهارم در اواخر سده چهارم سابقه داشت. موضوع مهمی که نویسنده بدان اشاره‌ای نکرده این است که بهرام به سبب گشودن عصری که نوشته‌های رستاخیزی زردشتی از آن خبر داده‌اند نیز معروف است. یک نوشته فارسی میانه آن عصر را دوره آرامش خوانده است (III 27):

«ud ān ī arzīzēn xwadāyīh ī wahrām ī gōr šāh ka mēnōg ī rāmišn wēnābdāg kunēd ud ahreman abāg jādīgān abāz ō tār ud tom ī dušox dwārēnd.»

«فر. انروایی بهرام گور شاه که مینوی آرامش را نمایان خواهد ساخت و اهریمن با جاده‌گران به سلامت و تاریکی دوزخ خواهند خزید.»^{۲۷}

مقاله بهرام چوبیس (۵۹۰ تا ۵۹۱ م، BAHRĀM ČÖBĪN) را شهبازی به تفصیل همراه با یک کتابنامه بسیار عالی بهمه کرده است. بهرام چوبیس سردار بزرگ خانواده مهران بود و به خاندان ساسانی تعلق نداشت. از جمله پیروزی‌های او باید از سکست شیاطله و کشتن پادشاه آن‌ها یاد کرد. پیروزی و شهرت بی حد بهرام سرانجام موجب حسادت هرمز چهارم و تحقیر او توسط این پادشاه شد. هنگامی که بهرام در شرق بود هرمز در پایتخت از پادشاهی عزل شد و پسرش خسرو دوم به سلطنت رسید. این کار را نجبایی کردند که بسطام و بندوی آن‌ها را رهبری می‌کردند. با این همه آن‌ها نتوانستند در برابر بهرام ایستادگی کنند و از این رو به بیزانس گریختند. خسرو دوم در بیزانس توانست حمایت موریس امپراتور را جلب کند. مؤلف می‌نویسد که بهرام کوشید با پایین آوردن منزلت ساسانیان و بنیانگذار آن‌ها و بهره‌برداری از باورهای رایج در باره رستاخیز، مشروعیت یابد. حکومت بهرام چندان نپایید و از نیروهای خسرو دوم شکست خورد و بناچار به شرق گریخت و به ترکان پناه برد، و آن‌ها او را به تحریک پادشاه حدید کشتند. در خصوص سرگذشت بهرام چوبیس چند نکته لازم به ذکر است. یک موضوع مهم عبارت است از مشروعیت بهرام از دیدگاه دربار و مردم.

شهبازی به این که نخستین بار در طی چندین سده شخصی بیرون از خانواده ساسانی به سلطنت می‌رسد اشاره کوتاهی دارد. ولی چرا بهرام موفق نشد؟ در کنار منابع ادبی بعدی چون شاهنامه و منابع عربی، که شهبازی کاملاً از آن‌ها سود برده، شواهد از فرهنگ مادی نیز وجود دارد. با آن که بهرام چوبین مدت کوتاهی توانست پادشاهی کند، ولی بنا به سکه‌ها ظاهراً او سلطه محدودی در ایالت‌های مجاوری که تحت کنترل او بود داشته است.

منابع سکه‌شناختی ثابت می‌کنند که بهرام تنها قادر به ضرب سکه در دربار و نواحی پیرامون به ویژه خوزستان بود. خوزستان گویا پایگاه قدرت بهرام ششم و نیز جایگاهی بود که بهرام و خسرو دوم در سال اول، سکه‌هایی ضرب کرده‌اند. با این همه بهرام هرگز نتوانست خود را به عنوان فرمانروایی قانونی در سراسر بخش‌های شاهنشاهی بنمایاند. او هرگز نه بر فارس، مرکز سلسله ساسانی، سلطه یافت و نه بر کرمان که بیرون از دسترس او بود. گرچه خسرو دوم از شاهنشاهی گریخت ولی بسیاری سکه به ویژه در فارس و کرمان به نام او و با تأیید و تأکید بر مشروعیت وی ضرب می‌شد. چند شهر معدود که به سلطه بهرام درآمدند او را همچون فرمانروا پذیرفتند. می‌توان پرسید که اگر حکومت خسرو دوم را اکثریت نواحی حمایت می‌کردند، چرا وی از شاهنشاهی گریخت. شاید دلیل این که او تصمیم گرفت به بیزانس برود این بود که در کشور ساسانی احساس ایمنی نمی‌کرد. البته این به آن معنی نیست که همه نواحی از بهرام حمایت می‌کردند. در سال دوم حکومت بهرام فقط پنج ضرابخانه سکه به نام او زدند و آن‌ها نیز عمدتاً ضرابخانه‌های شرقی بودند یعنی در جاهایی که بهرام در آن‌جا اقامت داشت.

نکته قابل توجه دیگر، سکه‌های بهرام است که شهبازی توصیف کرده. وی تصویر بهرام را «نگاره‌ای باشکوه، ریش‌دار و با تاجی کنگره‌دار آراسته به دو هلال ماه» وصف کرده است (ص ۵۲۱). حقیقت این است که در روی سکه‌های او هیچ‌گونه ابتکاری دیده نمی‌شود و تقریباً همان است که در سکه‌های خسرو یکم وجود دارد. این ویژگی سکه‌های او ممکن است به این سبب بوده باشد که او می‌خواست خود را از هر مز چهارم و سکه‌های خسرو دوم متمایز کند. بنا به نوشته متنی که شهبازی آن را ندیده، خسرو دوم پس از یک شورش از کشور گریخت ولی مشروعیت خود را از دست نداد.^{۲۸} سرانجام بهرام را نه تنها لشکری از نیروهای بیزانس بلکه ایرانیان و ارمنیان وفادار شکست دادند.^{۲۹} چنین می‌نماید که هیچ یک از نجبا و ایالت‌ها فکر نمی‌کردند که کسی غیر از خانواده ساسان بتواند فرمانروایی کند. نویسندگان در خصوص لشکرکشی‌های بهرام، به اثر مهم مَلِک ایرج مشیری مراجعه نکرده است.^{۳۰}

این مقاله ما را به بررسی مقاله مرتبط دیگری از همین نویسنده یعنی بسطام و بندوی (BESTĀM O BENDŌY)، عموهای خسرو دوم می‌رساند. این دو در به سلطنت رسیدن خسرو دوم نقش داشتند. با این همه، بندوی را شاهنشاه به سبب نقش او در قتل هرمز چهارم به قتل رسانید. در نتیجه، بسطام که حاکم شمال بود شورید و با سلطه خسرو دوم به نبرد برخاست و بهرام چوبین به او پیوست. بسطام سرانجام دستگیر و کشته شد. خسرو دوم بدون برخورد با مخالفت‌های داخلی زیادی روزگار درازی سلطنت کرد. در این جا دو نکته شایان ذکر است. یکی آن که عبارت روی سکه بسطام «ویستهم پیروز» (*wsthm pylwc*) خوانده می‌شود، ولی در مقاله (ص ۱۸۱) املاي نادرستی داده شده است. دوم این که نویسنده مدعی است که ویستهم فقط در ری سکه زده، اما او سکه‌هایی از ضربخانه ابرشهر (APL) نیز برای سال‌های اول تا هفتم دارد.^{۳۱}

شومون مقاله‌ای کوتاه در باره دو سردار قباد یکم دارد که هر دو بویه (BŌĒ) نام دارند و یکی از آن‌ها نام خود را به سلسله آل بویه در دوره اسلامی میانه داده است. وی مقاله‌ای نیز در باره ملکه ساسانی بوران (BŌRĀN) نوشته است که در نیمه نخست سده هفتم حکومت می‌کرد. این مقاله در مقایسه با جایگاه این فرمانروای مهم بسیار کوتاه است، مهم از این نظر که اولاً وی برای تأمین امنیت شاهنشاهی به مبارزه برخاست، و دوم این که او نخستین زنی است که در آن دوره آشفته بیش از یک سال فرمان راند.^{۳۲}

خالقی مطلق مدخل و مقاله‌ای کوتاه در باره بُرزمهر (BORZMEHR)، روحانی و دبیر در بار خسرو یکم دارد. شومون یک شرح مهم نه سطری در باره یک فرمانده بزرگ (*mec naxarar*) که نام خود را به سلسله آل بویه داده و در سده چهارم به دست واساک در تبریز کشته شده دارد. خالقی مطلق مقاله بسیار مفصلی نیز در مورد بزرگمهر بُختگان (BOZORGMEHR-E BOKTAGĀN) دارد که معمولاً نام او با وزیر خسرو یکم پیوند دارد. او را با ارگبد و خواجه بزرگی که در پایتخت سکونت داشت یکی دانسته‌اند. نوشته‌های خردمندانه بسیاری به او نسبت داده شده است. نویسنده در باره عقیده یکی بودن این شخص با برزویه پزشک نیز بحث کرده و آن را رد می‌کند. بخش چشمگیر این مقاله به ویژه کتابنامه عالی و منابع دست اول آن است.

ژینیو مقاله‌ای در باره دینک (DĒNAG) که نام چندین ملکه ساسانی است، نوشته و کتابنامه‌ای برجسته که به اندازه خود مقاله طولانی است به آن افزوده است. به طور کلی مقاله‌های مربوط به شخصیت‌ها، آگاهی‌های کافی به دست می‌دهند، ولی

ارزشمندی مقالات در فراوانی منابع به کار رفته و ذکر شده می‌باشد. مدخل‌ها با تفاوت‌های کمی در محتوی و شیوه، یکدستند و روش‌های رویکرد به مطالب همانند است. مقاله‌ها، اندازه‌های متفاوتی دارند و برخی باید تفصیل یابند. مثلاً شایسته است مقاله اردشیر یکم شش صفحه باشد، در صورتی که اردشیر دوم یک صفحه و نیم و اردشیر سوم کم‌تر از یک صفحه. پایه‌گذار سلسله ساسانی شایسته شرح بیش‌تری است ولی دو پادشاه دیگر باید با جزئیات بیش‌تری بررسی شوند.

نهادهای اجتماعی

این بخش به نهادهای گوناگون، گروه‌ها و موضوعات حقوقی جامعه ساسانی که تاکنون در انسیکلوپدیا ایرانیکا بررسی شده‌اند اختصاص دارد. س. برونر به کوتاهی به اصطلاح مهم آهلموگ (AHLŌMŌG) «رافض، بدعتگذار»، پرداخته است که معمولاً به صورت *ahlāmōy* (به اوستایی *ašamaoya*) آوانویسی می‌شود. نویسنده، بسیاری از عبارات مهم متون اوستایی و پهلوی راجع به اهل‌اموگ را آورده و دو نوع بدعتگذار را برمی‌شمرد: نخست آن‌که مراسم را به‌جا نمی‌آورد و بی‌سواد است، و دوم آن‌که «اعتقادات باطنی» دارد. او می‌نویسد که فقط بعضی از هیربدان و دستوران، اهل‌اموگ نامیده می‌شدند. اگر به متون فارسی میانه نگاه کنیم، می‌بینیم که روحانیان دیگر «به نام روحانی (بودن)» (*pad nām ī mānsarbadīh*) به تخریب دین متهم شده‌اند.^{۳۳} نویسنده همچنین تأیید می‌کند که مزدکیان را یا به سبب گستردگی این اصطلاح در دوره ساسانی و/یا به این علت که مزدک توانست برخی از روحانیان را کنار نهاد اهل‌اموگ می‌دانستند. در دینکرد (DK, M.653.10) او را اهل‌اموغان اهل‌اموگ نامیده‌اند.^{۳۴} اما برونر سینه بدعتگذار را که چهره مهم دیگری است که در متون پهلوی نام برده شده ذکر نمی‌کند. اعتقادات او نشان می‌دهد که در اواخر دوره ساسانی روحانیان مهم ممکن بود بدعتگذاری کنند، زیرا در یک متن پهلوی او را همراه با شمار دیگری از موبدان بسیار معروف ذکر کرده‌اند. در شایست نشایست (بخش ۶، بند ۷) این موبدان مدعی شده‌اند که:

«*abēzag dād ud weh-dēn amā hēm ud pōryōtkēš hēm, ud gumēzag dād sēnīg wišgardīh hēnd ud watter dād zandīg ud tarsāg ud Ĵahūd ud abārīg ī az ēn šōn hēnd.*»

«ما به داد و به دین و پوریوتکیش (نخستین آموزگار دین زردشتی) هستیم و پیروان سین و زندیکان بدقانون و ترسایان و یهودیان و امثال آن‌ها آمیزه‌داد هستند.»^{۳۵}

ضمیر «ما» در متن اشاره‌ای است به مفسران پهلوی که از تفسیرهای گوناگون قانون پیروی می‌کنند یعنی نو-گشنسپ، سوشیانس، مدیوماه و آبرگ.^{۳۶} این مفسران ظاهراً بر سر تفسیر قانون با هم نزاع داشتند ولی در برابر تفسیر سین و پیروانش متحد بودند. ظاهراً تفسیرهای سین چنان متفاوت بود که او و پیروانش را در زمره اهلاموغ نیز قرار می‌داد (DK, M. 567. 16-21) از آنچه آوردیم پیداست که آموزش‌های سین با هیچ یک از رده‌بندی‌هایی که برونر از اهلاموغ کرده سازگار نیست.

م. ماتسوخ برده و برده‌داری (BARDA AND BARDADĀRĪ) در دوره ساسانی را بررسی کرده است. بحث و بررسی او بسیار دقیق است و منابع فارسی میانه مربوط به برده‌داری و جزئیات انواع بردگی در جامعه ساسانی را ارائه داده است. از آن جمله‌اند آتشریگ، اسیر شده در جنگ؛ بندگان، عنوانی عمومی برای همه اتباع شاهنشاهی؛ آتخش - بندگان، خدمتکاران پرستشگاه‌ها که می‌توانستند آزاد شوند و خود را وقف خدمت به آتشکده کنند؛ تن *tan*، شخصی که به عنوان گرو زمان معینی به بستانکار خدمت می‌کرد؛ و اصطلاحات مبهم رهیک، مرد جوان، خدمتکار؛ و ویشگ، مردم، عامه. نویسنده تنها بندگان پرستار، کلفت برده را که در دادستان دینیک دیده می‌شود جا انداخته است (بخش ۵۶، ص ۲۰۳؛ دینکرد، چاپ مدن، ج ۲، ص ۷۳۷؛ شکلی، «Class System» در انسیکلوپدیا ایرانیکا ص ۶۵۷). نویسنده همچنین به قوانین مبهم مربوط به بردگی و کودکان و به زنان و تحول و تغییر وضع آنان در تاریخ ساسانی می‌پردازد. وی حقوق انواع گوناگون بردگی را برمی‌شمرد. این حقوق را منابع دست اول تأیید می‌کنند. در این مقاله این دریافت جالب توجه که یک برده می‌توانست و بایست هنگام زردشتی شدن آزاد می‌شد، ذکر شده است. این رسم در دوره اسلامی نیز وجود داشته است. یگانه کمبود این مقاله، نبود منابعی است که توسط نویسندگان امروزی نوشته شده است. پس استفاده از آن برای پژوهنده‌ای که با فارسی میانه آشنا نیست دشوار است.

احمد تفضلی مقاله بزرگان (BOZORGĀN) برگرفته از *wuzurgān* در فارسی میانه را تألیف کرده است. به نوشته او بزرگان در سومین طبقه تقسیمات اشراف قرار داشتند. وی در باره اهمیت بزرگان در به سلطنت رساندن یا عزل کردن پادشاهان، به ویژه هنگامی که در جانشینی اختلاف وجود داشت بحث کرده است. با این همه متن متأخر نامه تنسر نمی‌گوید که آن‌ها در تصمیم مربوط به گزینش شاه جدید سهمی دارند و بلکه بیشتر بر نقش روحانیان تأکید می‌کند.

م. شکی بخش حقوق قانونی کودکان (CHILDREN) را در دوره ساسانی تألیف کرده است. وی در باره انواع گوناگون کودکان در خانواده و حقوق و وضع قانونی آنان همچون پادشایها (مشروع)، پدیرفتگ (پذیرفته)، ستور (زاده ازدواج جانشینی)، نامشروع، و غیرآزاد بحث می‌کند. تفاوت میان پسران و دختران و حقوق و وظایف وراثت با جزئیات در این مقاله آمده است.

همین نویسنده مقاله شهروندی (CITIZENSHIP) در دوره ساسانی را نیز که با قسمتی از مقاله یاد شده مکوک ارتباط دارد نوشته است. وی مردم را تقسیم کرده است به شهروندان طبقه بالا، «نجبا» که از پرداخت همه مالیات‌ها معاف بودند؛ طبقه میانی، «روحانیان، سران ارتش و دبیران» که از مالیات سرانه معاف بودند؛ و شهروندان طبقه پایین که «مرد از شهر» خوانده می‌شدند. زنان و کودکان بسته به طبقه‌ای که به آن تعلق داشتند دارای حقوق متفاوتی بودند. تنها نجبا به مقامات بالا می‌رسیدند، در صورتی که شهروندان طبقه پایین همچون دارایی و مالی که ارزش معین دارد به حساب می‌آمدند و بسیار محدود بودند. شکی هنگام توصیف مفهوم شهروندی، تصویر ثابتی از جامعه ارائه نمی‌دهد و مانند مکوک به بحث در باره تحول وضع اجتماعی زنان که بنا به منابع، در دربار از خود دفاع می‌کردند و صاحب دارایی خود بودند می‌پردازد. وی سپس راجع به انواع گوناگون ازدواج، حقوق کودکان، بردگی، بدعتگذارها و شهروندان غیرزردشتی بحث می‌کند. با آن که مقاله کتابنامه دارد، ترجمه‌های احمد تفضلی^{۳۷} و صفا اصفهانی^{۳۸} از متون پهلوی که می‌توانستند برای خواننده عادی مفید باشند ذکر نشده است.

جامع‌ترین مقاله مربوط به جامعه ساسانی، مقاله نظام طبقات (CLASS SYSTEM) در دوره پارتی و ساسانی، از شکی است. این مقاله از نظر ژرفا و گستردگی آن تحسین‌برانگیز است، ولی ممکن است خواننده عادی را آشفته و سردرگم کند. نویسنده در آغاز مقاله منابع موجود را مرور و چهار طبقه جامعه را تعریف می‌کند: (۱) آسرونان یا روحانیان؛ (۲) ارتشتاران یا جنگجویان؛ (۳) واستریوشان یا کشاورزان؛ (۴) هوتوخشان یا پینسه‌وران. او همچنین عبارت‌هایی از متون پهلوی راجع به خویشکاری طبقات و ارتباط آن‌ها را با آتشکده‌های ویژه خود، یعنی آذر فرنبج با پادشاه و خانواده سلطنتی، آذر گُشنسپ با جنگجویان و آذر بُرَین مهر با کشاورزان، به دست می‌دهد و نیز رنگ ویژه هر کدام از طبقات را ارائه می‌دهد. شکی می‌نویسد که گرچه فکر می‌کنند که افراد نمی‌توانستند از طبقه‌ای به طبقه دیگر بروند، ولی بنا به نامه تسر تحت شرایط خاصی این کار امکان‌پذیر بود. شواهد عکس این عمل در شاهنامه آمده است.

(در داستان خسرو یکم و گفتگوی او با کفشگر که خواسته بود پسرش دبیر شود).^{۳۹} نجبا نیز به چهار گروه تقسیم می شدند: (۱) شهرداران یا پادشاهان تابع؛ (۲) ویسپهران یا شاهزادگان خاندان سلطنتی؛ (۳) وُزرگان یا بزرگان؛ (۴) آزادان یا اعیان و نجبا. این طبقه آخر همان طبقه دهقانان (نجبای زمین دار) هستند که در اواخر دوره ساسانی ستون فقرات شاهنشاهی ساسانی را تشکیل می دادند. نویسنده مقاله به درستی تقسیم بندی «آرمانی» طبقات را در نوشته های زردشتی و واقعیت های دوره ساسانی را زیر سؤال می برد. در این مقاله در ضمن بحثی در باره تقسیمات مختلف هر طبقه آمده است، همچون روحانیان (موبد و هیربد)، قضات (دادور، که در مقاله املای نادرستی از آن داده شده)، سواره نظام و پیاده نظام (سوار و پیگ) و سرانجام طبقه پایین با عنوان عمومی رَمان، شامل برزگران و ورزگران (صنعتگران). در زیر این طبقات، تهیدستان و بردگان قرار داشتند. نویسنده میان دو گونه فقر و تهیدستی یعنی درویش و شکوه تفاوت قائل است. در پی آن بحث جوانمردان که در دوره اسلامی نیز گروه مهمی بودند می آید. این مقاله کتابنامه مهمی از منابع اواخر دوره باستان و منابع معاصر دارد. شکی نویسنده مقاله درویش (DARVĪŠ)، در دوره پیش از اسلام (Darvišh / در زبان اوستایی *drīyu* به معنی «نیازمند، فقیر») نیز است. نویسنده پس از بحث زبان شناختی کوتاهی، به طور منظم منابع کهن راجع به درویش ها را مطالعه می کند. در این گفتگو، گات ها و عبارت های اوستایی مرطوبه حذف شده اند. نویسنده رویدادهای متعددی در متون پهلوی را که درویش ها و ویژگی ها و پارسایی آنان را مشخص می کردند نقل و در باره آن ها بحث می کند. جالب توجه است که از مردان و زنان درویش یاد می شود، که دارای صفات مثبتی مانند کوشایی (*nuxshagīh*)، میانه روی (*paymānīgīh*)، خرسندی (*hunsandīh*) و نیک اندیشی (*bawandag-menishnīh*) می باشند (ص ۷۲). نویسنده همچنین بحثی در خصوص همانندی درویش های ساسانی با درویش های اسلامی مطرح می کند، ولی صفت زاهدانه ای برای درویشان ساسانی قائل نیست. با این همه درویشان، محترم و مورد حمایت بودند و در واقع در اواخر دوره ساسانی شغل «دادور و مدافع فقیر» (*drīyōšān jādaggōw ud dādwar*) تثبیت شده بود (این مدخل در ایرانیکا نیامده است).

موضوع قابل بحث در این جا عقیده شکی به این است که درویش ها فاقد اصول زاهدانه بودند. زیرا کیش زردشتی زهد و ریاضت جسمانی را تأیید نمی کند. او نشان می دهد که عبارت مهم کتاب ششم دینکرد در شرح زندگی رهبانی هیربدان، براساس نمونه رهبانی مسیحی ساخته و پرداخته شده است. اگر به تأثیر خارجی اشاره بکنیم باید آیین بودایی و

تأثیر آن بر دین زردشتی را نیز ذکر کنیم.^{۴۰} من نتوانستم دلیل این اقتباس را در متون پهلوی پیدا کنم. محتمل است که در پایان دوره ساسانی نه تنها رهبانیت بلکه تحولات زاهدانه و باطنی نیز وجود داشته است. برخی گروه‌ها می‌توانستند گات‌های زردشت به ویژه یسنا ۵/۳۴ را همانند تفسیر یسنای ۳۰ تفسیر کنند:

«kaṭ və xšaθrēm kā īstiš # šīiaoθanāi mazdā yaθā vā hahmī ašā vohū mananḥā # θrāiioīdīiāi drigūm yūšmākəm parə vā vīspāiš (parə) vaoxəmā # daēuuāišcā xrafstrāiš mašīiāišcā.»

«شما راست شهریاری، شما راست توانایی، ای مزدا، آرزومندم با اشه و وهومنه درویشان تو را پناه بخشم، شما را برتر از همه می‌خوانیم، و از دیوان و کینه‌جویان دوری می‌گیریم.»^{۴۱}

ما نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که گرایش به اعمال زاهدانه و باطنی اصلاً وجود نداشته است و باید تفسیرهای ممکن و متعدد اوستا را مد نظر قرار داد.^{۴۲} این گرایش‌ها ممکن است به شکل‌گیری گروه زندیکان منجر شده باشد. زندیکان درویش بودند و احتمالاً تحت تأثیر مسیحیت یا آیین بودایی به زندگی زاهدانه یا تمایلات عارفانه باور داشتند.^{۴۳} آنان به احتمال، اساس مفهوم درویش در اسلام را پایه گذاشتند.

قوانین

شماری از مهم‌ترین مقاله‌های انسیکلوپدیا ایرانیکا در زمینه پژوهش‌های ساسانی، مقاله‌های حقوقی آن است که موضوع توجه و مطالعه پژوهشگران چندی مانند ا.پریخانیان، م.ماتسوخ، و م. شکی شده است که بیش‌تر مقالات این حوزه را نوشته‌اند. نخستین مقاله، آیوکی (AYŌKĒN) از م. شکی است. این نام به معنی کسی است که جانشین پدر خود شده است. این جانشین از پیش تعیین شده دارای حقوق خاصی بود که تنها یک پسر می‌توانست داشته باشد. این مطلب مخالف نوشته روایت اشوهیستان است. در این کتاب سؤال شده که «ایوکی چه کسی است؟» و پاسخ داده شده که او دختری است که پدر یا برادرش بی‌آن‌که وارثی تعیین کنند، درگذشته‌اند و بنابراین، به ضرورت جانشین پدر یا برادر خویش گردیده است.^{۴۴} شکی معتقد است که این پاسخ اشتباه است و به روایت‌های فارسی متأخر راه یافته است.

ازیشماند (AZIŠMĀND)، یا «جلوگیری از اجرای عدالت» مقاله فشرده‌ای است از

همان نویسنده. عبارات مربوط به این واژه در متون فارسی میانه عمدتاً مادیان هزار دادستان و نیرنگستان قرار دارند. دلایل ممانعت از اجرای عدالت از این قرارند: بی میلی متهم برای دادن سیاهه دارایی اش؛ هنگامی که وکیل یک دسته با دیگری در تضاد باشند؛ خودداری از قبول عفو؛ غیبت یک دسته؛ یا این که کسی نتواند در برابر دادگاه حاضر شود. تنها نوشته های چاپ شده مادیان هزار دادستان در کتابنامه ارائه شده است، ولی در خود مقاله نقل های دیگری نیز ذکر شده است.

اصطلاح حقوقی دیگر، بودگ (BŪDAG) به معنی «مسئول» یا «متعهد» است. این اصطلاح اشاره ای است به تعهد یا قیمومیت خانوادگی، که در این مورد پسر یا برادر یا یک فرزند خوانده آن را می پذیرد و نقطه مقابل انواع دیگر قیمومیت همچون کردگ (Kardag) یا «کرده» و گماردگ (gumārdag) یا «گمارده» می باشد. این مقاله کتابنامه ای عالی دارد و روشن و واضح نوشته شده است. شکی ضمناً نویسنده مقاله چکر (ČAKAR) زن نیز است. چکر زن بیوه ای است که به ناچار همسر برادر شوهر شده تا فرزند پسری آورد. اختلاف میان متکلمان زردشتی در خصوص وضع چکر ذکر شده است. این نویسنده مقاله داد (DĀD)، «قانون» را نیز نوشته و مدارک فارسی میانه زیادی به دست داده است. شکی قانون زردشتی را به سه دسته تقسیم می کند: گیتیگ داد (gētīg dād)، «قانون طبیعی»؛ مینوگیک داد (mēnōgīg dād)، «قانون روحانی»؛ و قانونی که در رستاخیز پایان جهان رایج و ثابت خواهد شد. وی از تحول قانونی زردشتی از دوره هخامنشی تا عصر ساسانی و همچنین از تأثیر قوانین غیرزردشتی، دورنمایی کلی ارائه می دهد. تأثیر قوانین زردشتی به ویژه در باره بردگی و مجازات (lex talionis) مهم است. شکی موضوع مهمی را مطرح می کند و معتقد است که در اثر شورش مزدکیان، قوانین ابتدایی و خشن موجود در ویدیوداد تعدیل یا اصلاح و در برخی موارد کاملاً منسوخ شدند. با این مطلب به مقاله بعدی یعنی دادستان (DĀDESTĀN) می رسیم که بسته به این که در زمینه حقوقی، دینی، فلسفی و/یا اجتماعی به کار رود معانی متفاوتی دارد. مؤلف می نویسد که این واژه در متون حقوقی، به معنی حقوق مدنی، دعوای قضایی، یا انصاف و معمولاً قانون شرع است. شکی مقاله طلاق (DIVORCE)، در دوره پارتی و ساسانی را نیز نوشته است و در آن جا یک کتابنامه بسیار خوب و نقل قول های فراوان از متون حقوقی فارسی میانه به دست داده است. وی چگونگی طلاق دادن و طلاق گرفتن و تأثیر طلاق بر ارث را شرح می دهد. مرد اگر همسرش نازا باشد و/یا با توافق با او می تواند وی را طلاق دهد. یک مرد می تواند همسرش را به جهات

دیگری نیز طلاق دهد، همچون زنا، جادوگری، قصور در انجام وظایف ضروری، عدم تمکین، و قصور در رعایت دوره قاعدگی. همچنین قوانینی وجود داشت که مانع از طلاق غیرقانونی می‌شد و مقرر می‌کرد که در صورت چنین طلاق، زن می‌تواند پس از فوت شوهر با توجه به پایگاه طبقه خود خسارت بگیرد. حتی اگر شوهری دارایی‌اش را صدقه می‌داد، قانون حکم می‌کرد که بخشی از آن به همسرش بازگردانده شود. مهم‌تر این که یک زن ممکن بود با توجه به طبقه اجتماعی‌اش طلاق بگیرد، که البته این کار با مشکلاتی همراه بود.

برجسته‌ترین کمبود و نقص انسیکلوپدیا ایرانیکا، در مدخل «دیوان» (DĪVĀN) است. در این مقاله، ف. دو بلوا جنبه‌های ریشه‌شناختی این اصطلاح و از جمله صورت‌های پارتی و فارسی میانه آن را بررسی کرده است، ولی ذکری از کارکرد آن‌ها در دوره ساسانی نمی‌کند.^{۴۵}

ارتشیان

در این بخش به مقامات و مناصب نظامی می‌پردازیم. م. ل. شومون در مقاله ارگبد (ARGBED) به یکی از بحث‌انگیزترین مقامات دوره ساسانی پرداخته و به گونه‌ای فشرده بحثی اساسی در باره معنی و وظیفه ارگبد عرضه داشته است. نخستین معنی این عنوان بلندپایه «فرمانده دژ» یا «امیر قلعه» است، ولی ا. سزمرنی در یک مقاله بلند معنی «تحصیل‌دار بزرگ مالیاتی» را برای آن پیشنهاد کرده است. شومون نظر پیشین را که اخیراً تفضلی از آن حمایت کرده پذیرفته است. تفضلی میان سه عنوان همانند، تفاوت قائل است: هرچند، «خواجه بزرگ»؛ هرگبد، «تحصیل‌دار بزرگ مالیاتی»؛ و ارگبد، «امیر قلعه».^{۴۶} همچنان که در کتیبه پایکلی و منابع اسلامی نیز به روشنی دیده می‌شود، ارگبد مقامی بلندپایه مربوط به سده چهارم میلادی است.

در مقاله بلند ارتش (ARMY)، در ایران پیش از اسلام، علیرضا شاپور شهبازی به ارتش ساسانی پرداخته است. وی با بهره‌گیری از همه منابع مهم قابل دسترس راجع به ارتش ساسانی، تصویر کاملی از آن را از سده سوم تا هفتم ارائه می‌دهد. خوشبختانه این تصویر، تصویری ثابت از ارتش ساسانی نیست. در این مقاله دگرگونی‌های ماهیت ارتش از سده سوم تا اواخر دوره ساسانی به قدر کافی تشریح شده است. مهم‌ترین بخش نیروهای نظامی ساسانی، سپاه یا به نوشته مؤلف «سواره‌نظام سنگین اسلحه» بود که اعضای آن را از میان نجبا برمی‌گزیدند، در حالی که در سواره‌نظام سبک اسلحه از متحدان ساسانیان و مزدوران

استفاده می‌شد (یعنی از سیستانی‌ها، گیلانی‌ها، آلبانیایی‌ها، هیاطله، کوشانیان و خزران). پایگان شامل روستاییانی بود که عمدتاً سواره نظام سنگین اسلحه را یاری می‌کردند. نویسنده بر اهمیت تیراندازان تأکید می‌کند و نیز می‌کوشد تا با استفاده از نمونه ارتش پارتی، سازمان نظامی ارتش ساسانی را بازسازی کند. مهم‌ترین درجات نظامی عبارت بودند از ارگبد، ایران - سپاهبد، ارتشتاران سالار، مرزبان، کنارنگ، گند - سالار، پیگان - سالار، پُشتیگان - سالار. در اثر برخی اصلاحات خسرو یکم، مقام ایران - سپاهبد منحل شد و به جای آن چهار سپاهبد بر چهار ربع شاهنشاهی برگزیده شدند. اخیراً ژینیو در این‌که شاهنشاهی ساسانی همانند مناصب سپاهبدی و مرزبانی به چهار بخش تقسیم می‌شد تردید کرده و معتقد است که این تقسیم‌بندی صرفاً ادعای برخی از نوشته‌هاست.^{۴۷} شهبازی بحث دیگری دارد راجع به رزم‌نامه‌ها و به ویژه رساله مهم ارتشتارستان که چکیده آن در کتاب هشتم دینکرد آمده است.^{۴۸}

مقاله جوشن (ARMOR) از ج. و. الن، مقاله‌ای است خوب و استثنایی با تصاویری عالی. نویسنده تأیید می‌کند که ساسانیان از آغاز سلسله خویش از جوشن تن و جوشن اسب استفاده می‌کردند. ابداع زره به رومیان نسبت داده شده است. سواره نظام در سده چهارم به طور گسترده از آن استفاده می‌کرد.^{۴۹} دو ملاحظه مهم در خصوص ارتش و جوشن و در ارتباط آن با فتوحات اعراب مسلمان قابل ذکر است. سواران سنگین اسلحه اواخر دوره ساسانی قادر به مقابله با سواران سبک اسلحه و چابک عرب‌های مسلمان نبودند. دومین علت سهولت تحرک عرب‌ها، استفاده آنان از زره سبک‌تر بود در حالی که ارتش ساسانی از جوشن و زره‌های سنگین زانو و سینه استفاده می‌کرد. این‌ها مهم‌ترین سبب‌های پیروزی سریع عرب‌های مسلمان بر ارتش ساسانی بود که در فتح‌نامه‌ها کم‌تر بدان توجه شده است. ولی اطلاعات ما در باره نقش فیل‌ها در ارتش ساسانی در سده ششم و به ویژه در سده هفتم بسیار اندک است.

در مقاله ارتشتار (ARTĒŠTĀR)، و. زوندرومان به تفصیل در باره معانی این واژه گفتگو کرده است. بخش آخر این مقاله بحثی است راجع به مدارک فارسی میانه مربوط به این منصب و شرح جزئیات جامه و تجهیزات آن. نویسنده در پایان می‌نویسد که ارتشتار هیچ کارکرد عملی در دوره ساسانی نداشت. مقاله ارتشتاران سالار (ARTĒŠTĀRĀN) را نیز سوندرومان تهیه کرده است. او در این مقاله به نخستین رویداد مربوط به این عنوان در سده چهارم و سپس رویدادهای مربوط به زمان قباد یکم پرداخته است. همه منابع دیگر از سده هشتم و نهم میلادی و از منابع فارسی میانه است.

شومون مقاله اسپد (ASPED) را که از ریشه ایرانی باستانی *aspa - paiti** به معنی «رئیس سواران» آمده تألیف کرده است. در دوره ساسانی این عنوان یا منسوخ شد و/یا جذب منصب اسواران سالار گردید.

مقاله عَلم‌ها (BANNERS)، از ا. س. ملیکیان - شیروانی بحثی است در باره مدارک و شواهد آن در شاهنامه و از دوره اسلامی و سیمای اسطوره‌شناختی حماسه فارسی. علاقه ویژه نویسنده، بحث در مواد به کار رفته در علم‌ها و تصویرهای آن‌ها در نسخه‌های خطی فارسی است.

مقاله کوچاندن و اسکان دادن (DEPORTATION)، در دوره پارتی و ساسانی (از ا. کتیهوفن) به سیاست کوچاندن دولت ساسانی از زمان شاپور دوم (۲۴۰ تا ۲۷۰ م.) تا خسرو دوم (۵۹۰ تا ۶۲۸ م.) می‌پردازد و کتابنامه‌ای عالی به دست می‌دهد. نویسنده با توجه به نقد منابع می‌گوید که برخی از لشکرکشی‌های ساسانی برای گرفتن اسیر و به منظور اسکان دادن آن‌ها در شهرستان‌ها صورت می‌گرفت. وی همچنین معتقد است که پادشاهان ساسانی با اسیر کردن کارگران ماهر فرایند شهرنشینی را آغاز کردند.^{۵۰} نکته مهم این است که با اسکان اسیران غربی، شمار مسیحیان در شاهنشاهی افزایش یافت. در اواخر ساسانی، تغییر دین به مسیحیت به سرعت فزونی گرفت ولی برای این موضوع تنها مدارک پراکنده‌ای وجود دارد که عمدتاً عبارتند از زندگینامه‌های قدسین.

مقاله درفش (DERAFŠ)، از علیرضا شاپور شهبازی در باره کاربردهای آن به عنوان نمادی دینی، سلطنتی و نظامی است. نویسنده انواع درفش‌های دوره ساسانی و مدارک و شواهد آن را براساس شاهنامه شرح می‌دهد. در شاهنامه آمده است که چگونه هر یک از نجبا و خانواده ایشان نشان خانوادگی و درفش داشتند.

در پایان باید به مدخل شش سطری دژ (DEŽ)، که خود پدیده مهمی در دوره ساسانی بوده اشاره کرد. و. کلایس در این مقاله، ریشه و معنای این اصطلاح را بررسی می‌کند، ولی در باره موضوع دژ در دوره ساسانی بررسی‌های بیشتری لازم است. با این که کلایس یکی از فرزانه‌ترین دانش‌پژوهان در زمینه باستان‌شناسی است، ولی منابع نوشتاری می‌توانست این مقاله را غنی‌تر سازد. تنها فارسنامه ابن بلخی از بیش از بیست دژ یا قلعه در استان فارس یاد می‌کند. اصطخری هم می‌نویسد که تنها در استان فارس بیش از پنج هزار دژ وجود دارد که البته ممکن است مبالغه باشد ولی به هر حال حکایت از وجود تعداد زیادی از آن‌ها در این ایالت دارد.^{۵۱}

اقتصاد

یازده مقاله مهم در ایرانیکا وجود دارد که به طور اساسی دانش ما را از این دوره پربارتر ساخته‌اند. مقاله سکه‌های عرب - ساسانی (ARAB - SASANIAN COINS) از م. بیتس عمدتاً مربوط به اوایل دوره اسلامی است، ولی به اواخر دوره ساسانی نیز پرتو می‌افکند. این سکه‌ها که اصلاً در زمان سلطه فاتحان عرب ضرب شدند، از سال ۶۳۶ م. تاریخ‌گذاری می‌شوند. مؤلف می‌نویسد که در اثر فتوحات اعراب، وقفه کوتاهی در ضرب سکه نقره درهم (*drahm*) در فارسی میانه، از درهم عربی) پیش آمد. معمولاً تصویر خسرو دوم یا یزدگرد سوم را بر سکه‌های درهم نقش می‌کردند و در آغاز بجز شعار بسم‌الله که در حاشیه سکه ضرب می‌شد تغییر اندکی در آن‌ها صورت می‌گرفت. با این همه، از این سکه‌ها می‌توان برای تاریخ‌گذاری فتوحات عرب‌ها در شهرهای خاصی در سده هفتم بهره برد و از این رو آن‌ها منابع اولیه مهمی برای تعیین تاریخ پایان شاهنشاهی ساسانی هستند. در مقاله مهرواره (BULLAE) یا اثر مهر، ر. فرای می‌گوید که مهرواره را برای مهر و موم کردن اسناد و اجناس تجاری و کاروانی به کار می‌بردند. شایان ذکر است که انبارهای عمده که در آنان مهرواره وجود دارد، دارای نشان‌های شهرهای پراکنده می‌باشد که نشان‌دهنده طبیعت داد و ستد است. مهرواره‌هایی با نشان شهرهای فارس در انبارهایی در تخت سلیمان، قصر ابونصر، آق تپه و دوین پیدا شده است. این امر، نقل و انتقال کالا و تجارت را تا سریلانکا ثابت می‌کند.

ماتسوخ مقاله مشروحی در باره بنیادهای خیریه (CHARITABLE FOUNDATIONS) نوشته است. بنا به قوانین زردشتی، ثروت فرد باید به سه بخش تقسیم شود که آخرین بخش آن صرف صیانت از روح می‌شود. این کار را با بخشش و هبه کردن پول به فقرا و/یا با احداث بناهای عمومی مانند راه‌ها و پل‌ها انجام می‌دادند. نویسنده به دقت در باره انواع نهادها و کارکرد و قدرت آن‌ها در خصوص مؤسسات خیریه‌ای که تولیت این بنیادها را داشتند شرح می‌دهد. بحث نویسنده در باره انواع بنیادها بیش‌تر متوجه آتشکده‌هاست که برای اداره همیشگی آن نیاز به روحانیان و خدمتکاران بود. برقراری این وقف‌های خیرخواهانه را نه تنها به دلایل مذهبی بلکه به این سبب نیز می‌کردند که نسل بعدی، پس از مرگ خویشاوندان خود از درآمد مطمئنی برخوردار باشد. مکوک بحث کوتاهی هم راجع به موقعیت دین مانوی در این زمینه دارد که در مقام مقایسه سودمند است، ولی بحث

چشمگیر او عبارت است از مقایسه و مقابله عناصر پیوستگی و گسستگی بنیادهای نیکوکاری دوره ساسانی و مفهوم وقف در آغاز دوره اسلامی.^{۵۲}

مقاله سکه‌ها و ضرب سکه (COINS AND COINAGE) از س. البوم، م. بیتس، و. فلور که بخشی از آن دربرگیرنده سکه‌های ساسانی نقره (در فارسی میانه *drahm*، در یونانی *drachm*) و طلا (در فارسی میانه *dēnār*، در لاتین *denarius aureus*) است. مؤلفان این مقاله اطلاعات جامعی در باره گردش این سکه‌ها به دست می‌دهند و می‌نویسند که هر چند درهم‌های ساسانی به صورت سکه عمده شاهنشاهی ایران درآمدند، ولی دینار تا زمان پیروز (۴۵۹ تا ۴۸۵ م.) سکه عمده طلای در گردش بود. البوم و بیتس اطلاعات مشروحی در زمینه شمایل‌نگاری و نام سکه‌ها از زمان بهرام چهارم تا سده چهارم به دست می‌دهند. نویسندگان در تعداد ضربخانه‌هایی که در سکه‌های ساسانی درج شده تردید دارند و این تردید قابل توجیه است، زیرا مطمئن نیستیم که چند ضربخانه در زمان‌های مختلف به کار مشغول بوده‌اند. اما نمی‌توان این نقطه نظر آن‌ها را - که از گویل گرفته‌اند - پذیرفت و آن این‌که نام برخی از ضربخانه‌ها صورت‌های گوناگون - یا صورت‌های هم‌آوای - ضربخانه‌های واحدی هستند. برای نمونه می‌توان ضربخانه‌های با حروف مخفف AY، AYL و AYLAN را مثال زد که با شهر شوش مربوط بودند. ملک به درستی خاطر نشان کرده است که نسبت دادن سه ضربخانه به یک محل حتی با وجود تلفظ‌های مشابه دشوار و مسئله‌ساز است. این سخن معقولی است، زیرا در زمان چندین پادشاه سه ضربخانه ذکر شده که در یک زمان سکه ضرب می‌کردند.^{۵۳} نویسندگان این مقاله همچنین بحثی در باره ضربخانه مورد اختلاف BBA (منسوب به پایتخت) و دلیل فعالیت ضربخانه‌های مختلف در زمان‌های مختلف دارند. نویسندگان مقاله در ضمن از کفالا یا که تنها منبع راجع به عملیات ضرب سکه است یاد می‌کنند و فرایند ضرب سکه را توضیح می‌دهند و نیز این حقیقت را که ضربخانه‌ها تحت نظارت واستریوشان سالار یا «وزیر مالیه» قرار داشتند. این مقاله کتابنامه مفصلی از سکه‌شناسی ساسانی دارد و به احتمال بهترین مقاله‌ای است که تا امروز در باره سکه‌های ایرانی تألیف شده است.

در مقاله بازرگانی (COMMERCE) در دوره پارتی و ساسانی (از ر. فرای) آمده است که به سبب تمرکزگرایی در دولت‌های بیزانس و ساسانی، دوره‌های آسایش و آرامش در روزگار خسرو یکم (۵۳۱ تا ۵۷۹ م.) به وجود آمد. ولی نویسنده راجع به اوضاع قبل از سده ششم و نتایج این تمرکزگرایی برای ساسانیان، آسیا و اقتصاد مدیترانه چیزی نمی‌گوید.

نقص این مقاله آن است که اقتصاد ساسانی را از نظر جغرافیایی مطالعه می‌کند نه به ترتیب تاریخی، و از این رو نمی‌توانیم تصویری از رشد یا زوال تجارت و بازرگانی در پایان دوره باستان پیدا کنیم و بنابراین در خصوص سیاست دولت ساسانی از سده سوم تا زمان خسرو یکم دچار ابهام می‌شویم. با این همه فرای کلیات بسیار خوبی از فعالیت‌های تجاری در شاهنشاهی ایران و پیرامون آن به دست می‌دهد. در شرق، سغدی‌ان مهم‌ترین بازرگانانی بودند که اقتصاد ساسانی را با آسیای میانه پیوند می‌دادند. وی ضمناً مهرواره‌های جالب یافت شده تا سریلانکا و سکه‌های پیدا شده از افریقای شرقی را ذکر می‌کند. با این که من موافقم که مدارک مهرواره‌ها حکایت از فعالیت‌های احتمالی در تجارت دارد، ولی تعداد مدارک دیگر آن اندازه نیست که بتوان مطالب بیشتری در باره تجارت در این منطقه گفت.^{۵۴} نویسنده به درستی اظهار می‌کند که تجارت در دست دولت قرار نداشت بلکه تحت اختیار انجمن‌ها، شرکت‌ها یا بازرگانان بود و دولت عمدتاً در کار تأمین امنیت راه‌ها و کمک به تجارت در این منطقه بود. این موضوع برای قوانین، مقررات، خرید و فروش، و گروه‌ها و دسته‌هایی که با این امور سروکار داشتند مهم بود.^{۵۵} تجارت با روسیه که بیابانگردان آن با تجارت ساسانی همکاری داشتند و تأثیر آن‌ها بر بازرگانی نیز مورد توجه قرار گرفته است. در مقاله قراردادهای (CONTRACTS) در دوره پارتی و ساسانی (از م. شکی) گفته شده که قراردادهای در دوره ساسانی با مهر مقامات مسئول بسته و لازم‌الاجرا می‌شد. نویسنده چندین نوع قرارداد برمی‌شمارد: هِلشن - نامِک (*hilišn-nāmag*): «گواهی طلاق»؛ آزاد - نامِک (*āzād-nāmag*): «گواهی آزادی»؛ پادخشیر (*pādixšīr*): «وقفنامه». موبدان، دادوران و دستوران این پیمان‌ها را در نقاط مختلف شاهنشاهی به اجرا در می‌آوردند. بخش‌های دیگر این مقاله به اصطلاحات فنی که در اسناد حقوقی به کار می‌رود اختصاص دارد. برای اعتبار بخشیدن به اسناد، روش دقیق و استادانه‌ای به کار می‌رفت که متضمن تعدادی گواهی و رونوشت از پیمان‌نامه بود. همه پیمان‌نامه‌ها را مهر می‌کردند. شکی انواع مهرهای به کار رفته را چنین برمی‌شمارد: مهر خویش (*muhr ī xwēš*): «مهر شخصی»؛ مهر پد کار - فرمان (*muhr ī pad kār-framān*): «مهر کارفرما». مهرهای گوناگون از نظر اهمیت متفاوت بودند. مثلاً مهر ایور (*muhr ī ēwar*) از مهر ویزورد (*muhr ī wizurd*) و مهر وایریگان (*muhr ī wābarīgān*) مهم‌تر و مؤثرتر بود. نویسنده در ضمن ذکری از شرح‌های پیش‌نویس قراردادهای می‌کند و این که چگونه قراردادی تضمین می‌شد.

مقاله دینار (DINAR) در ایران پیش از اسلام از ف. ژینیو است. دینار از دنا ریوس

(denarius) لاتینی گرفته شده و عمدتاً در مقاصد آیینی ضرب می شد و کمیاب بود، در حالی که درهم (drahm) در شاهنشاهی ساسانی رواج عمومی داشت. ژینیو فهرستی از پادشاهانی که این سکه طلا را ضرب می کردند ارائه داده اهمیت سکه های طلا را در بخش شرقی شاهنشاهی شرح می دهد. ضرب منظم سکه طلا در شرق و به ویژه در شهرهایی چون بلخ احتمالاً به سبب تمایل کوشانیان بلخ به طلا بود تا نقره. نویسنده مذکور مقاله درهم (DIRHAM) در ایران پیش از اسلام را نیز نوشته است. درهم (در فارسی میانه drahm) سکه عمده و رایج ساسانی بود و نویسنده اظهار می کند که درهم نخستین پول نازک به کار رفته در تاریخ است. ژینیو طرح های روی سکه ها را شرح داده توضیح می دهد که افزایش ناگهانی در تولید درهم هادر اثر کشمکش های مالی بوده است. ارزش درهم ها برحسب بهای گوسفند و برده و جرائم مربوط به گناهان زردشتی، که در متون فارسی میانه زردشتی آمده، برآورد شده است.

مقانه اسناد (DOCUMENTS) در دوره پیش از اسلام (از م. شکی) بر مبنای مدارک مادی چون پاپيروس تهیه شده است. بیشترین یافته ها از اسناد ساسانی، پاپيروس های پیدا شده در مصر و مربوط است به سده هفتم که این سرزمین به تسخیر ایرانیان درآمد. اسناد دیگر شامل ۱۹۹ پاپيروس است که در شمال فلات ایران یافت شده و بنا به تفاسیر متعددی که شده، یا اسناد خزانه اند یا اعطای اختیار به کارگران انبار برای تقسیم ذخایر آنها. شکی همچنین از یک پیمان ازدواج به فارسی میانه یاد می کند که نسبتاً متأخر است. وی می گوید که اسناد را افرادی می نوشتند که در عبارت پردازی حقوقی تبحر زیادی داشتند و اسناد را امضا و مهر می کردند. واقعیت این است که اطلاعات زیادی در باره اسناد نداریم و آنچه می دانیم مربوط است به روش های تهیه اسناد در دوره ساسانی. با این همه نویسنده مقاله توانسته است با اطلاعات مختصری که از متون بیرون کشیده، تصویر روشنی ارائه دهد. ظاهراً دفاتر اسنادی برای تهیه، امضا و مهر کارهای حقوقی وجود داشته است. مادیان هزاردادستان به دبیران و وظایف آنان در تنظیم صورتجلسه در دادگاه های تحقیق اشاره می کند. به نوشته مؤلف، این دبیران از طبقه روحانیان بودند و در قانون (زردشتی) تبحر داشتند. شواهدی در دست است که نشان می دهد که آنان اسناد را امضا و مهر می کردند. مؤلف فهرست بلندی از اسناد گوناگون و مهرها و نام آنها به فارسی میانه ارائه می دهد که مقاله را بسیار سودمند کرده است. پرسش های مطرح در این زمینه عبارتند از: طبقه جدید دبیران که در دیوان ها کار می کردند چه کسانی بودند و روحانیانی که جای خود را به طبقه ای

جدید دادند چه کسانی بودند؟ آیا فقط یک دگرگونی حرفه‌ای در کار بود و/یا این که شغل دبیری، شغلی دنیوی و این جهانی گردید. فهرست بلندی از انواع گوناگون اسناد، همراه با بهای آن‌ها که طبق متون حقوقی فارسی میانه سده هفتم محاسبه شده به دست داده شده است. سودمندی عمده این مقاله در فهرست طولانی اصطلاحات حقوقی اسناد است همراه با یک کتابنامه عالی. باید گفت که بخشی از این مقاله اساساً تکرار مقاله «پیمان‌ها یا قرار داده‌ها» است.

مقاله اقتصاد (ECONOMY) در دوره ساسانی (از ر. گیزلن) شرح مفصلی است از ماهیت رشد اقتصادی در پایان دوره باستان. تحلیل گیزلن از نظارت و کنترل اقتصادی به ویژه مهم است. وی مدعی است که دولت کاملاً بر اقتصاد نظارت و نفوذ نداشته است و کارفرمایان خصوصی سهم بیش‌تری از آنچه قبلاً تصور می‌شد داشتند. دولت نیز به نوبه خود با اخذ مالیات و سربازگیری و حقوق گمرکی از ایس آزادی توسعه اقتصادی سود می‌برد. به نظر مؤلف، تنها با اصلاحات قباد یکم (۴۸۴ تا ۵۳۱ م.) و خسرو یکم (۵۳۱ تا ۵۷۹ م.) بود که دولت شروع کرد به اقدامی واقعی برای تمرکز بخشیدن به اقتصاد و نظارت بر آن. پیش از این و نیز پس از اصلاحات سده ششم، دولت امنیت را تأمین می‌کرد و کارگران ماهری را که در جنگ‌ها اسیر می‌گرفت اسکان می‌داد. نویسنده به درستی نظرات البوم و بیتس را تأیید می‌کند که گفته بودند تولید بیش از اندازه سکه در نتیجه عملیات جنگی بوده تا مسائل داخلی. وی در ضمن به درستی می‌نویسد که باج و بدهی جنگی را باید با سکه و به وزن مشخص می‌پرداختند که از کشورهای خارجی گرفته می‌شد. مدارک این نقطه نظر راجع به لشکرکشی‌های ساسانیان بر ضد رومیان در مقاله نیامده است. رومیان برآوردی از میزان طلای جمع‌آوری شده به دست داده‌اند.^{۵۶}

اطلاعات مهم دیگر مربوط به اوضاع اقتصادی سده ششم، راجع به شورش مزدکیان است. گیزلن بر این باور است که چون مزدکیان از قدرت نجبا کاستند دولت تنها اندکی مداخله کرد، ولی هنگامی که قدرت و ثروت نجبا تخریب شد دولت مداخله نمود و قدرت مزدکیان را برانداخت. او معتقد است که حکومت تنها با اجرای این کار می‌توانست اصلاحات اداری و اقتصادی مهمی انجام دهد و ثروت خویش را افزایش بخشد. از این گفته چنین استنباط می‌شود که فشار شدید اقتصادی حکومت، اقتصاد را محدود می‌کرد که خود باعث تخریب سدها و تأسیسات زیربنایی دیگر در اواخر دوره ساسانی شد. اوضاع به سبب جنگ با بیزانس و ناتوانی دولت در حمایت از رشد اقتصادی وخیم‌تر شد. طرح اقداماتی

چون ممیزی زمین و حضور آمارگر و مقام مخ ممکن است به این دلیل باشد که مردم کلاً ابتکار عمل را از دست داده بودند.

مقامات و عناوین

اندرزبد (ANDARZBAD) یا مشاور بزرگ (از م.ل.شومون) مقاله‌ای است در باره شواهد و مدارک مربوط به این مقام در شهرستان‌ها و انواع اندرزبد همچون مشاور دربار و مشاور مغان. ج. پ. آسموسن مقاله اندرزگر (ANDARZGAR) یا «مشاور» را نوشته است. این نام به نوشته مالالاس ظاهراً نام پیشوای مزدکیان در سده ششم بوده است. شومون مقاله اندیمان‌کاران سردار (ANDĒMĀNKĀRĀN SARDĀR) یا «راهنمای بزرگ» یا رئیس تشریفات دربار ساسانی را نوشته است. تفضلی در مقاله‌ای بسیار کوتاه به عنوان آخورد (ĀXWARRBED)، «سرپرست آخور» که در منابع پارتی، سفدی، ارمنی و عربی دیده می‌شود پرداخته است. به نوشته نویسنده، تفاوتی میان این عنوان و عناوین آخور - سالار یا *آخور - دار و *آخور - بان وجود ندارد.

در مقاله خیلیارخ (CHILIARCH)، «هزارید» (از ف. ژینیو) آمده است که این مقام در ایران باستان از روزگار هخامنشیان وجود داشته است. با این که این مقام در دوره هخامنشیان حالتی نظامی داشته، ولی نویسنده اظهار می‌کند که این مقام در دوره ساسانی به شغلی کشوری تبدیل شد و معادل نخست‌وزیر گردید. با این که این نظر ممکن است درست باشد، ولی فقط در سده چهارم به آن اشاره شده است. با توجه به این منبع سده چهارم، می‌توان حدس زد که این مقام منسوخ شد و مقام وزرگ فومدار جای آن را گرفت.

در مقاله دربارها و درباریان (COURTS AND COURTIER) در دوره پارتی و ساسانی (از ف. ژینیو) آمده است که جشن‌ها و مهمانی‌ها از مهم‌ترین اجتماعات در دربار بودند. در دربار نه تنها مسائل دولتی طرح و بحث می‌شد، بلکه هدایا نیز مبادله می‌گردید. در این اجتماعات تنها مردان بلندپایه حضور می‌یافتند، یعنی آنانی که تیارا (کولاف Kulaf به فارسی میانه) بر سر می‌نهادند و کمربند می‌بستند. این دو، نشانه طبقه افراد در دولت و دربار بود. نویسنده همچنین روابط نزدیک درباریان را از طریق رسم خویدوده یا ازدواج با خویشاوندان و دلیل این عمل را که راهی برای حفظ دارایی در درون خاندان بود بررسی می‌کند. درست است که شواهدی از این عمل در اوایل دوره ساسانی و در جاهای بسیاری از متون فارسی میانه دیده می‌شود، ولی من نمی‌توانم بپذیرم که این عمل تنها در میان نجبا

رایج بوده است. نویسنده با این که فهرست خوبی از درباریان را طبق طبقه‌شان ارائه می‌دهد، ولی بجز بانیشن بانیشن «شهبانوی شهبانوها» بحث روشنی راجع به نقش زنان در دربار نمی‌کند. علیرضا شاپور شهبازی در مقاله‌ای بلند و خردمندانه مقام ولیعهدی (CROWN PRINCE) را بررسی کرده است. تنها یک کوتاهی در این مقاله دیده می‌شود و آن این است که بحث مؤلف به ترتیب تاریخی نیست و مفهوم واقعی تحول این مقام را نمی‌توان فهمید. ولی سودمندی این مقاله، فهرست منابع مهم آن و این ایده مهم است که در ایران باستان برای گزینش نامزد این مقام شرایط و تعلیمات خاصی لازم بود و آموزش‌هایی در زمینه‌های دولتی و دینی انجام می‌گرفت.

مقاله ساقی یا تغاربد (CUPBEARER) از ج. ر. راسل بیش‌تر به دوره‌های هخامنشیان، پارتیان و سرزمین ارمنستان تکیه دارد، همراه با اطلاعات اندکی در باره ساسانیان. وی با نظر کریستنسن که گفته بود تغاربد رئیس دربار است موافق نیست. نویسنده به درستی معتقد است که تغاربد به احتمال سرگرم‌کننده و خدمتکار شاه و نیز خواجه بوده است. تغاربد با استفاده از این موقعیت می‌توانسته شخص پرنفوذ و پر قدرتی باشد.

مهم‌ترین کار دبیران بنا به نوشته احمد تفضلی در مقاله دبیر (DABĪR) عبارت بود از پرداختن به مکاتبات شاهی و نگهداری گزارش‌های مربوط به سخنان پادشاه و اسناد دربار. نویسنده همه دبیران ذکر شده در کتیبه‌های ساسانی و منابع دیگر را آورده است و می‌گوید که دبیران به احتمال به طبقه آزادان تعلق داشتند، ولی این گفته شاید یک تفسیر متأخر باشد. چیزی که نویسنده نمی‌گوید این است که دبیران نیز مانند پیشه‌وران دیگر به یک صنف تعلق داشتند. ما این مطلب را از وجود نام رئیس این گروه که دبیربد بود می‌دانیم. در مقاله نمونه‌هایی از دبیران گوناگون، قدرت فزاینده این طبقه در دربار ساسانی، خطرات مربوط به زندگی آنان و دلایلی که سبب کشته شدن آن‌ها می‌شد ارائه شده است. امتیازات، پیشینه تحصیلی و گزینش دبیران، همراه با اسناد فراوان و زمینه بحث کافی به طور دقیق بررسی شده است. به نظر مؤلف دبیران می‌بایست چندین مهارت می‌داشتند، مثلاً یک دبیر باید خوش‌نویس (xūb-nibēg)؛ تندنویس (rag-nibēg)؛ باریک‌بین (bārik-dānīshn)؛ چیره‌دست (kāmakkār-angusht)؛ و فرزانه‌سخن (frazānag-saxwan) باشد. به نوشته طبری، دبیران دوزبانه و نیز دبیرانی که در جنگ‌ها بودند و مکاتبات سری را انجام می‌دادند وجود داشتند. دبیران شامل حسابداران، دبیران قضایی، وقایع‌نگاران، نسخه‌نویسان، و دبیربد که رئیس طبقه بود می‌شدند. تفضلی در ضمن نویسنده مقاله دبیره، دبیری (DABĪRE DABĪRĪ) یا

«خط» نیز است. وی در این مقاله فهرست هفت نوع خط را آورده است که نخستین آن دین - دبیره (*dēn-dibīrīh*)، «خط دینی» یا خط اوستایی است که در دوره ساسانی اختراع شد، و دومین آن ویش - دبیره (*wīš-dabīrīh*)، مأخوذ از **wisp-dibīrīh*، «خط کامل» که ماهیت و کارکرد آن ناشناخته است. منابع اسلامی آورده‌اند که از این خط در ستاره‌شناسی، غیب‌گویی و دیگر امور نامتعارف استفاده می‌شد. سومین خط، به نام گشتگ - دبیره (**gaštag-dibīrīh*) در ثبت قراردادهای اسناد حقوقی دیگر به کار می‌رفت. خطوط دیگر عبارتند از نیم - گشتگ - دبیره (*nēm-gaštag-dibīrīh*) برای نوشتن مطالب پزشکی و فلسفه، و راز - دبیره (*rāz-dibīrīh*) برای مواردی چون مکاتبات سرّی میان پادشاهان. ششمین خط نامگ - دبیره (*nāmag-dibīrīh*) خط‌نامه‌ها و هفتمین خط هام - دبیره (*hām-dibīrīh*) خط همه امور.

بر پایه مقاله دادور (DĀDWAR) از م. شکی، این اصطلاح به معنی «داور، قاضی» یا «قانونگذار»، در دوره ساسانی شامل دو دسته قاضی جزء و قاضی ارشد بود. این اشخاص برای تصرف و نگهداری این مقام ناچار بودند هم در قوانین دنیوی و هم در قوانین دینی آزموده باشند. شکی فهرستی از دادوران را با عناوین آن‌ها و با نقل‌های معتبر و سودمندی از کتیبه‌ها و متن‌های فارسی میانه به دست می‌دهد. وی در واقع یک بخش از متن مهم ساسانی مادیان هزاردادستان را که تا همین اواخر دور از دسترس خوانندگان عادی بود ترجمه کرده است.^{۵۷}

ریچارد فرای مقاله دریگبد (DARĪGBED) را نوشته است. دریگبد عنوانی است که وظیفه اصلی صاحب آن روشن نیست. با این همه، مدارک یونانی از سده ششم، آن را سرپرست کاخ (*kouropalātēs*) دانسته‌اند.

طبق مقاله دستور (DASTŪR) نوشته م. شکی، دستور مقامی دینی است که می‌توان آن را «شخص قدرتمند» معنی کرد. در متن‌های فارسی میانه این عنوان به معنی اقتدار معنوی است. نویسنده می‌گوید که صفت چنین مقامی دین آگاه، دادور، و دستور دین آگاه، «عالم الهی بلندپایه» است. افزون بر این، از این واژه یک مفهوم حقوقی نیز به معنی «شخص دارای اقتدار قانونی» در دست است.

استادانه‌ترین مقاله که کتابنامه مفصلی نیز دارد، مقاله دهقان (DEHQĀN) در دوره ساسانی، از احمد تفضلی است. از این مقام در اواخر دوره ساسانی یاد شده، و پیدایی آن به ویکرد، برادر هوشنگ، پادشاه افسانه‌ای ایران نسبت داده شده است. قدرت دهقان‌ها ظاهراً در نتیجه اصلاحات خسرو یکم (۵۳۱ تا ۵۷۹ م.) افزایش یافت و، آن‌ها را به صورت

ستون فقرات پادشاهی درآورد. با این همه، نویسنده نمی‌گوید که دلیل چنین اقدامی از سوی پادشاه چه بود و باز هم می‌توان به آن دلیل قدیمی اشاره کرد که این اقدام شاهنشاه مبارزه‌ای برای کاهش قدرت نجبا و اشراف زمین‌دار بوده است. دولت با این اقدام که بی‌شباهت به اصلاحات اداری امپراتوری بیزانس در سده هفتم نبود، خود را به زمینداران کوچک وابسته کرد. موقعیت دهقانان باگردآوری مالیات از روستاییان و صرف آن در ارتش و به بهای کاهش قدرت نجبا افزایش یافت. موضوع قابل بحث دیگر این است که امنیت سکونتگاه‌های دهقانان به اندازه‌ای مهم شد که شاید امنیت ملی در رده کم‌اهمیت‌تری قرار گرفت. این امر ممکن است دلیلی باشد برای این که چرا عرب‌های مسلمان که به ایران آمدند مقاومت کم‌تری در دهقان‌ها دیدند، دهقانانی که پرداخت جزیه را به منظور تأمین امنیت و موقعیت خود پذیرفته بودند. اهمیت دهقانان در دوره اسلامی افزایش یافت، زیرا آن‌ها سهم زیادی در نگهداری فرهنگ و سنن ایرانی بر عهده گرفتند. بیش‌تر مقاله مربوط به دوره اسلامی است و متأسفانه کم‌تر به نقش دهقانان در اواخر دوره ساسانی پرداخته است.

درستبد (DRUSTBED)، «رئیس پزشکان، پزشک بزرگ» (از احمد تفضلی) را گاهی با بزشک (bizešk) در فارسی میانه برابر می‌دانند و گاهی آن را مهم‌تر می‌شمارند. درستبد باید شخص مهمی بوده باشد، زیرا پسوند «بد» دارد که نشانه ریاست و پیشوایی است. در ضمن همین مؤلف مقام ایران - درستبد را نیز که در اواخر دوره ساسانی وجود داشت بررسی کرده است.

فرهنگ و آداب و رسوم

در این بخش در باره رشته‌ای از مقالات بحث می‌شود که پیوند روشنی با یکدیگر ندارند، ولی همگی آن‌ها در باره فرهنگ ساسانی‌اند. بیش‌تر آن‌ها، مقالاتی اساسی‌اند که از حد یک مقاله کوتاه راجع به نام‌ها و عنوان‌های شخصیت‌های مختلف این دوره فراتر رفته‌اند. اخترینی و اخترشناسی (ASTROLOGY AND ASTRONOMY) که عنوان مقاله س. برونر نیز هست، دانش‌های مهمی بودند که مردم و دربار از آن‌ها استفاده می‌کردند. موضوع این علوم دانستن حرکت ماه، خورشید و سیارات و رابطه آن‌ها با مردم بود.^{۵۸} اهمیت کسانی که این علوم را به کار می‌گرفتند با شماری از اصطلاحات که برای آن‌ها به کار می‌رفت آشکار می‌شود، مانند: ستار - گویینه (star-gōwišnīh) «ستاره‌گویی»؛ اختر - آمر (axtar-āmar) «ستاره‌شمار»؛ و هگام - شناسگ (hangām-šnāsag) «هگام‌شناس». نویسنده

همچنین در باره برخی آثار ساسانی گمشده راجع به ستاره‌شناسی که در منابع اسلامی یاد شده‌اند بحث می‌کند، ولی ترجمه‌های موجود آن‌ها را نمی‌آورد. از جمله این ترجمه‌های فارسی تنگلوشت که از اسم خاص یونانی تئوکروس (*Teucros*) گرفته شده و به خط فارسی میانه تنگلوشت (*taneglūš*) نوشته می‌شد.^{۵۹} تقسیمات اجرام آسمانی نیز در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است. خورشید، ماه و علائم دوازده گانه منطقه البروج را اورمزد و سیارات را اهریمن آفریدند. نظام و پیدایش آسمان‌ها، خورشید، ماه و ستارگان با جزئیات کامل و مراجع فراوان بررسی شده‌اند. در بخش آخر، نقش ستاره‌شناسی در اعتقادات آخرالزمانی روشن شده و در پی آن منابع مفیدی برای دانش‌پژوهان و دانشجویان آورده شده است.

بار (*BĀR*) «اجازه حضور» از دوره هخامنشی تا صفوی (از جلال خالقی مطلق) مقاله‌ای است فشرده با یک کتابنامه عالی. این مقاله به صورت موضوعی است نه به ترتیب تاریخی، و پس از توجه زیادی که به هخامنشیان و شاهنامه شده، به بار در دوره ساسانی پرداخته شده است. مؤلف روش بار دادن پادشاهان ساسانی و استمرار این عمل را در دوره اسلامی بررسی کرده است. اعمال و رفتار و سخنانی که شخص می‌بایست در حضور شاهنشاه بجا آورد نیز ذکر شده است.^{۶۰} بحثی نیز در باره قدرت و وظیفه هندیانگران سالار (*handēmāngarān sālār*) یا خلیارخ (*chiliarch*) و زمان و مکان بار شده است. این مقاله تحریر و صورت کوتاه‌تری از یک مقاله دیگر خالقی مطلق به زبان فارسی است.^{۶۱}

مقاله شطرنج (*CHES*) و تاریخ آن در ایران (از ب. اوتاس) در باره سرگذشت شطرنج در دوره ساسانی و عمدتاً مبتنی است بر متن فارسی میانه ویزادشن چترنگ. مؤلف توصیف مفیدی از تحول این بازی از ظهور آن در هند تا ورود آن به دربار ساسانی در سده ششم به دست داده است. با وجود این می‌توان نظر مؤلف را در باره زمان و تاریخمندی این متن پذیرفت. یک کتابنامه مناسب و فهرست مفصلی از اصطلاحات مربوط به شطرنج نیز ارائه شده است.

آشپزی (*COOKING*) در ادبیات پهلوی (از ژاله آموزگار) اشاره‌ای است به خوهلیگریه (*xwahligarih*) در متن (*xwahligarih*). از آنجایی که بیشتر اطلاعات مربوط به خوراک و آشپزی در این دوره از متن فارسی میانه خسرو اُردیدک گرفته شده، نویسنده به شرح غذاهای گوناگون و دسته‌بندی نکات بسیاری که از اثر داوود منشی‌زاده به دست آمده پرداخته است.^{۶۲}

در مقاله تاجگذاری (*CORONATION*) از علیرضا شاپور شهبازی، این آیین به دو دوره

مشخص تقسیم شده است: نخستین آن از سده سوم است تا آغاز سده پنجم، که شاهنشاهان خود تاجگذاری می‌کردند. در زمان بهرام پنجم (۴۲۰ تا ۴۲۸ م.) شاه به دست موبدان موبد تاجگذاری شد. نویسنده تغییر این رسم را به تطهیر و تقدیس آیین تاجگذاری مربوط دانسته است، اما این تغییر ممکن بود دلایل مهم دیگری داشته باشد. می‌توان گفت که عمل تاجگذاری توسط روحانیان، دلیل اعتبار روزافزون روحانیان و سلسله مراتب زردشتی در شاهنشاهی ساسانی است و نیز کاهش اقتدار روحانی پادشاهان نخستین (که شاه - موبد خوانده می‌شدند) و باقی گذاشتن یک وظیفه صرف دنیوی برای آن‌ها. این نظر را القاب شاهنشاهان ساسانی تأیید می‌کنند. در آغاز این سلسله، شاه لقب «سرور مزداپرست که چهر از ایزدان» (*mzdyšn bgy MNW ctry MN yzd'n*) دارد داشتند، ولی بعدها با اقتباس عنوان کی خود را صرفاً بازماندگان پادشاهان کیانی معرفی کردند. آیین تاجگذاری یا در نخستین روز نوروز یا مهرگان برگزار می‌شد. [شهبازی فهرستی از ملازمان و توصیف نسبتاً دقیقی از این آیین را براساس شاهنامه و منابع اسلامی تهیه کرده است.]

مقاله تاج (CROWN) از سلوکیان تا فتوحات مسلمانان (از ا. ه. یک) تصویرهایی دارد که مکمل این مقاله بسیار خوب و آموزنده است. نویسنده با نظر گوبل که گفته بود تاج اردشیر یکم پایه‌گذار این سلسله اقتباس از تاج مهرداد دوم پادشاه پارتی است موافق نیست. در حالی که گوبل معتقد بود که این عمل اردشیر یکم ناشی از احترامی بود که به پادشاه پارتی به عنوان فاتح و پایه‌گذار شاهنشاهی پارت داشت. وی بر آن است که تاج اردشیر یکم فقط یک کپی از تاج پارتی است. وی به درستی بر روش تعیین هویت پادشاهان به وسیله تاج آنان خرده می‌گیرد، زیرا پادشاهان بیش از یک تاج داشتند و گاهی تاج پادشاهان پیشین را تقلید می‌کردند. تاج‌ها تقسیم شده‌اند به انواع ساده اولیه و انواع بعدی از سده چهارم که استادانه‌تر بودند. [یک در ضمن تاج شهبانوها و نجبای زن را نیز بررسی کرده و یک کتابنامه مفصل ارائه داده است.]

رقص (DANCE) در ایران پیش از اسلام (از علیرضا شاپور شهبازی) مقاله‌ای کوتاه و جالب است، ولی به تصاویر بهتری نیاز دارد. با این همه، مبتکرانه و آموزنده است. مقاله تاریخ‌ها و تاریخ‌گذاری (DATES AND DATING) در فارسی باستان و میانه (از د. ن. مکنزی) به نظام تاریخ‌گذاری در کتیبه‌ها، پاپیروس‌ها و متن‌های فارسی میانه پرداخته است.

همسایگان، مردمان، و مردمان پراکنده و سرگردان (*diaspora*).

مقاله‌های مربوط به ایالت‌های شاهنشاهی ساسانی، مردم همسایه و روابط آن‌ها آگاهی‌های دقیق و مهمی دارند. ج. گیوناشویلی مقاله جالبی در باره ابخاز (ABKHĀZ) دارد که سرنوشت آن بسیار شبیه سرنوشت ارمنستان است. در اواخر عهد باستان، ساسانیان و بیزانسیان می‌کوشیدند که بر این نواحی سلطه یابند. در سده ششم مسیحیت دین رسمی گشت و مردم به سوی بیزانس کشیده شدند.

م. شومون مقاله بلندی در زمینه آلبانیا (ALBANIA) دارد که بخش زیادی از آن در باره دوره ساسانی است. نویسنده به نخستین اشاره به آلبانیا در سده سوم، به مسیحی شدن آن در سده چهارم، و به نقش آن در کشمکش‌های سیاسی میان ایران ساسانی و ارمنستان اشاره‌ای نمی‌کند. نویسنده، مقاله دیگری با عنوان ارمنستان و ایران (ARMENIA AND IRAN) در دوره پیش از اسلام دارد. وی به بحث در باره مرزبان‌های ساسانی که برای نظارت بر آن ایالت مهم فرستاده می‌شدند پرداخته است. آن‌ها سرورانِ نجبای ارمنی بودند، مانند سپرپت که نجبا (naxarars) ی کاتولیکوس را فرماندهی می‌کردند. تنها در سده چهارم بود که خاندانی از نجبای ارمنی به نام مامیکونیان، مرزبان شدند و جایگاه ویژه‌ای به دست آوردند. به نظر می‌رسد که ارمنستان سرزمین آبادانی بود و مهم‌تر آن‌که راه بازرگانی ایران و بیزانس از آن‌جا می‌گذشت. این پیوند نزدیک میان ارمنستان و ایران را پرستش ایزدان زردشتی مانند اناهید، ارمزد (اهورا مزدا)، وهگن (وهرام)، میتراس (مهر) و تیور (تیر) در میان مردمان هر دو سرزمین بیش‌تر می‌کرد. نویسنده پس از ارائه فهرستی از واژگان دینی وام گرفته شده از دین زردشتی، نتیجه می‌گیرد که دین ارمنی (که وی آن را شرک و بت‌پرستی می‌خواند) از مزداپرستی سنتی دوره ساسانی کاملاً متفاوت بوده است. ولی وجود آتشکده‌های زردشتی را در ارمنستان این دوره که نیایشگاه ایرانیان و همچنین ارمنیان زردشتی بود، باید ذکر کرد.^{۶۳} تخمین تعداد زردشتیان و کسانی که نویسنده آن‌ها را مشرکانی می‌خواند که برخی جنبه‌های دین زردشتی را اقتباس کرده بودند بسیار مشکل است. ظاهراً تعدادی از مردم محل زردشتی بودند.^{۶۴} بقیه مقاله شرح وظایف مختلف درباریان و کارکنان دیگر است همراه با چگونگی اقتباس اصطلاحات سیاسی و نظامی از ایران.

مقاله آسورستان (ĀSŌRISTĀN) نوشته زنده‌یادگ. ویدنگرن است. تیسفون در این ناحیه قرار داشت و در دوره ساسانی بابل و بت ارمایی خوانده می‌شد. نویسنده اطلاعاتی راجع به جمعیت این ایالت به دست می‌دهد و معتقد است که به سبب این‌که غیر ایرانیان و مسیحیان و آرامیان در آن‌جا ساکن شدند، به سهولت توسط عرب‌های مسلمان در سده

هفتم فتح شد.^{۶۵} ک. شیپمان مقاله بلند آذربایجان (AZERBAIJAN) در ایران پیش از اسلام را نوشته که در آن توجه کمی به دوره ساسانی شده است، مگر اشاره‌ای به کارهای اردشیر و نقش برجسته او در سلماس. نویسنده نه تنها ذکر از وجود آذرگشنسپ و بحثی راجع به تلاش ساسانیان برای پیوند دادن این استان با زادگاه زردشت و ایران - ویج اساطیری نمی‌کند، بلکه در باره آذربایجان دوره یزدگرد سوم نیز که یکی از مراکز احساسات ضد عربی بود چیزی نمی‌گوید.

مقاله بخارا (BUKHARA) در دوره پیش از اسلام (از ر. فرای) عمدتاً به نام‌شناسی جاها، سکه‌شناسی، متن تاریخ بخارا، و فرمانروایان آن می‌پردازد. شهبازی مقاله مفصلی تحت عنوان روابط بیزانس و ایران (BYZANTINE - IRANIAN RELATIONS) دارد که بیش‌تر مطالب آن به دوره ساسانی اختصاص دارد. این مقاله با مرور منابع آغاز می‌شود و در پی آن بحثی در روابط آن دو کشور از سده سوم تا پایان سلسله ساسانی می‌آید. موضوع تجارت میان امپراتوری بیزانس و ایران و رقابت در بازارهای خارجی در این مقاله بررسی شده و سپس روابط فرهنگی و عناصری از اقتباس‌های فرهنگی هر کدام از این فرهنگ‌ها و نیز فهرستی از واژه‌های یونانی که وارد زبان فارسی میانه شده آمده است. نویسنده، مقاله دیگری به عنوان پایتخت‌ها (CAPITAL CITIES) در روزگار پیش از اسلام دارد و در آن‌جا اهمیت شهرهای فارس و تیسفون را متذکر می‌شود. فرای [در مقاله آسیای میانه (CENTRAL ASIA) در دوره پیش از اسلام]، به بررسی روابط ساسانیان با کوشانیان، سغدیان و بلخیان پرداخته است. وی در ضمن در باره استقلال خوارزم و تأثیر آمدن مردم آلتایی زبان در سده چهارم نیز گفتگو می‌کند. نویسنده موضوع بازرگانی و تنوع دینی در منطقه یعنی وجود مزدپرستان، مانویان، بوداییان و مسیحیان را بررسی می‌کند، ولی بر اهمیت مزدپرستی تأکید دارد. مقاله خاراسن و خاراکس (CHARACENE AND CHARAX) از ج. هانسمن است. این ناحیه در دوره ساسانی میشان نامیده می‌شد. این مقاله تنها مراجع اندکی راجع به این ناحیه در دوره ساسانی ارائه داده است. ا.گ. پولی بلانک مقاله روابط ایران و چین (CHINESE - IRANIAN RELATIONS) را نوشته و در آن بر اهمیت کوشانیان در دوره ساسانی پای فشرده است. سفر و یادداشت‌های مورخان و مسافران چینی در ایران تا درگذشت یزدگرد سوم در این مقاله ذکر شده است. از نکات جالب در این جا سرنوشت پیروز (به زبان چینی: بی - لو - سی) پسر یزدگرد و حکومت او بر زرنگ و سیستان و نیز پسر و اولاد او در آسیای مرکزی و چین تا آغاز سده هشتم است.

بخش عمده این مقاله به تجارت و نقش بازرگانان سغدی در این دوره اختصاص دارد. در خصوص دین، ورود مزدپرستی به چین در سده ششم میلادی و رسمیت یافتن آن در شمال این کشور و نیز در باره تعدادی از آتشکده‌ها آگاهی‌هایی ذکر شده است.

و. فلیکس در مقاله خیون‌ها (CHIONITES) از xion در زبان فارسی میانه^۱ به روابط میان ساسانیان و خیون‌ها پرداخته و پیشینه آنان را در اوستا بررسی کرده است. بخش زیادی از این مقاله به خاستگاه این گروه و یک کتابنامه اختصاص دارد. ی.ا. راپوپورت مقاله‌ای مفصل و برجسته را همراه با یک کتابنامه بلند به باستان‌شناسی و تاریخ پیش از اسلام خوارزم (CHORASMIA) اختصاص داده، و در بخش ساسانیان آن به آل افریغ که تنها نشانه‌هایی از آنان در سکه‌ها و یافته‌های باستان‌شناختی بر جای مانده، پرداخته است.

ف. تردارشن مقاله کلخیس (COLCHIS) را نوشته است. کلخیس صحنه جنگ شدیدی میان بیزانس و ساسانیان در سده ششم بوده است. نویسنده مقاله می‌گوید که ساسانیان مدعی بودند این سرزمین بخشی از شاهنشاهی هخامنشی بوده و خواستار بازگشت آن هستند. شایان ذکر است که این گواهی و شهادت تنها محصول تاریخ‌نگاری یونان و روم باستان است و بنابراین در استفاده از آن باید محتاط بود. مقاله دیلمیان (DEYLAMITES) در دوره پیش از اسلام (از ف. فلیکس) بیش‌تر در باره گشنسپ حاکم وابسته آن ناحیه است که در سده سوم حکومت ساسانی را به رسمیت شناخته بود. خانواده او تا پایان سده چهارم حکومت می‌کردند. پس از آن کاوس پسر قباد یکم به حکومت آن جاگماشته شد. دیلمیان سلطه ساسانیان را پذیرفتند، در ارتش ساسانی شرکت کردند و به سبب مهارت نظامیشان یاد شده‌اند.

م. بویس در مقاله پراکنده مردمان (DIASPORA) در دوران پیش از اسلام، به زردشتیان و آتشکده‌هایی که در سوریه، کیلییه، کاپادوکیه و ارمنستان وجود داشتند پرداخته است. وی می‌نویسد که دشوار است که از ماندگاری عقاید زردشتی در این نواحی بحث کنیم، زیرا مردم این نواحی به تدریج به مسیحیت گرویدند. نویسنده همچنین به طور فشرده جایگاه زردشتیان را در مرزهای شرقی شاهنشاهی و وجود جمعیت‌های زردشتی تا چین را بررسی می‌کند.

در پایان باید گفت که بیش‌تر مقالات مربوط به ایران ساسانی از نظر ژرفا و گستردگی برجسته و چشمگیرند و در باره بسیاری از سیماهای تاریخ ساسانی آگاهی‌هایی بیش از آنچه اکنون در دست داریم ارائه می‌کنند. تنها کمبود و نقص احتمالی این مقاله‌ها، این است

که بیش‌تر نویسندگان غربی، نوشته‌های پژوهشگران ایرانی را که می‌توانست برای تألیف مقالاتشان مفید باشند نادیده گرفته‌اند. آثار ایشان شامل کتاب‌ها و مقاله‌هایی در نشریات و کتاب‌های مختلف فارسی است که کتاب‌شناسی‌ها را پر بار و پرمایه ساخته است.^{۶۶} با این همه، این موضوع از اهمیت انسیکلوپدیا ایرانیکا در مطالعه تاریخ ساسانی و نهادهای آن نمی‌کاهد و باید به سبب توجه مشروح و جامع آن به این دوره از تاریخ ایران آن را ستود. برای کسانی که در آینده خواهند کوشید تاریخ ایران ساسانی را بنویسند، مقالات و کتابنامه‌های غنی این اثر، یک منبع بسیار ارزشمند خواهد بود. هنگامی که کار انسیکلوپدیا ایرانیکا به پایان برسد، این اثر بی‌گمان جامع‌ترین منبع برای این دوره به شمار خواهد رفت. ایرانیکا در آن زمان تصور بسیار روشن‌تری از یکی از بزرگ‌ترین شاهنشاهی‌های جهان کهن عرضه خواهد کرد، شاهنشاهی‌ای که نه تنها در ایران میانه و همسایگان آن، بلکه در ایران نو و سرزمین‌های پیرامون آن نیز اثری فراموش‌نشدنی بر جای گذاشته است.

یادداشت‌ها

1. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: E. Munksgaard, 1944).
 2. K. Schippmann, *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).
 3. *The Cambridge History of Iran*. ed. E. Yarshater, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
 4. Also note G. Rawlinson, *The Seventh Great Oriental Monarchy* (New York: Welford and Armstrong, 1876); F. Justi, "Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden," eds. W. Geiger and E. Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie* (Strassburg: Zweiter Band, 1896-1904), 395-550; R. N. Frye, *The Heritage of Persia* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1962); R. N. Frye, *The History of Ancient Iran* (München: C. H. Beck, 1984); and most recently, J. Wieshöfer, *Ancient Persia* (London: I. B. Tauris, 1996).
 5. O.M. Chunakovoi, *Kniga deianii Ardashira syna Papaka* (Karnāmag ī Ardaxšīr ī Pāpagān), Series: Pamiatniki Pis'mennosti Vostoka (Moscow: Nauka, 1984), 44.
 6. M. Shaki, "Sasan ka būd? (Who was Sasan?)," *Iranshenasi*, A Journal of Iranian Studies. Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Vol. 2 No. 1 (Spring 1990): 78-80.
 7. *Ibid.*, 81.
 8. *Ibid.*, 84-86; for another suggestion, see R. N. Frye, "Zoroastrian Incest," in *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*. ed. G. Gnoli and L. Lanciotti (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985, 445-455).
 9. E. Yarshater, "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?" *La Persia nel Medioevo* (Rome, 1971), 517-31.
 10. T. Daryaee, "National History or Keyanid History?: The Nature of Sasanid Zoroastrian Historiography," *Iranian Studies*. 28, nos. 3-4 (1995): 129-41.
- همچنین نگاه کنید به یادداشت‌های مهم مقاله زیر:
- R. Shayagan, "Sasanidika II: Early Sasanian Royal Ideology and its Arsacid Antecedents," *Bulletin of the Asia Institute*, 12, (2000).
11. G. Gnoli, *The Idea of Iran: An Essay on Origins* (Rome, 1989). concluding chapter.
 12. A. Williamson, "Persian Gulf Commerce in the Sassanian Period and the First Two Centuries of Islam," *Bāstān Shenāsi wa Honar-e Iran*, 97-109; M. Kervran, "Forteresses, entrepôts et commerce: une histoire à suivre depuis les rois sassanides jusqu' aux princes d'ormuz," in *Itinéraires d'Orient, hommages à Claude Cahen*, ed. R. Curiel and R. Gyselen, *Res Orientales*, VI, 1994, 325-50.
۱۳. اسماعیل رائین، دریانوردی ایرانیان، ج ۱ (تهران، ۱۳۵۰)، ۲۵۱ تا ۲۵۵.
14. V.F. Piacentini, "Ardashīr I Papakān and the wars against the Arabs: Working

- hypothesis on the Sasanian hold of the Gulf," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, vol. 15 (1985), 57-78.
15. R. Göbl. *Sasanidische Numismatik* (Braunschweig, 1968), 25ff.
 16. C. Reider, "Legend Variations of the Coins of Ardashir the Great," *Oriental Numismatic Society* No. 147 (winter 1996), 10-11.
 17. Ph. Gignoux, "Church-State Relations in the Sasanian Period," in *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, ed. H. I. H. Prince T. Mikasa, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984), 72-3.
 18. Ibid., 76.
 19. R. N. Frye, "Iran Under the Sasanians," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (1), ed. E. Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 141.
 20. E. Yarshater, "Iranian National History," in *op. cit.* vol. 3 (1); S. Shaked, "Administrative functions of priests in the Sasanian period," in *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Part I, Old and Middle Iranian Studies, ed. G. Gnoli and A. Panaino (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990), 261-74.
۲۱. تاریخ الوسل و الملوك، ۷۸۰ تا ۷۸۱؛ فارسنامه، ۱۰۸ تا ۱۰۹.
22. M.I. Mochiri, *Etude de numismatique iranienne sous les Sassanides et Arabe-Sassanides*, Tome II. Nouvelle edition revuë et corrigée (Leiden: E. J. Brill, 1982), 517.
 23. F. Grenet, "Observations sur les titres de Kirdīr," *Studia Iranica*, 19 (1990): 87-94; see also the review of P. O. Skjærvø on *les quatre inscriptions* in *Bibliotheca Orientalis*, 5:6 (1993): 690-700.
۲۴. شاهنامه، چاپ مسکو، ۱۹۶۸، ج ۷، ص ۲۱۳.
۲۵. همان کتاب، ص ۲۱۳.
۲۶. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ مردم ایران (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷)، ص ۴۶۰.
27. C. G. Cereti. *The Zand ī Waluman Yasn: A Zoroastrian Apocalyp.* (Rome: Istituto Italiano per il medio ed Estremo Oriente. 1995) 152.
 28. *Chronicon Paschale 284-628 C.E.*, trans. with notes and introduction by Michael Whitby and Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press. 1989). 140.
 29. Michael Whitby, *The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 292-303.
 30. M.I. Mochiri, *op. cit.*
 31. M.I. Mochiri, *op. cit.*, 504.
۳۲. در باره بوران این مراجع از قلم افتاده‌اند:
- E. Drouin, "Monnaie de Borān reine sassanide," *RN*, 11 (1893): 167-75; *ibid.*, "Monnaies de la reine sassanide Borān ou Pourāndokht," *Journal asiatique*, 7 (1897): 443-52; M. Bayani. "Studies on numismatics of Puran Dokht, the Sassanian

- queen," *Journal of the Regional Cultural Institute* (Tehran) 2:2 (1969): 117-21.
33. S. Shaked. *Dēnkard VI. The Wisdom of the Sasanian Sages*. (Boulder. Colo.: Westview Press. 1979). 24-25.
34. M. Shaki. "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence," *Archiv Orientalni* 46 (1987): 293.
۳۵. کتابون مزداپور، شایست نشایست (تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹)، ۸۵.
۳۶. شایست نشایست، فصل ۱، ۲.
۳۷. احمد تفضلی، مینوی خود (تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۴).
38. N. Safa-Isfahani. *Rivāyat-i Hēmūt-i Ašawahistān, A Study in Zoroastrian Law*, vol. 2, ed. R.N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard Iranian Series, 1980).
39. L. Marlow, "Kings, Peasants and Shoemakers: Social Structure in Firdaws's *Shāhnāmeh*," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2, no. 2 (1995): 88-108.
40. Contra see M.-L. Chaumont, "Vestiges d'un courant ascétique dans le zoroastrisme sassanide d'après le VI^e livre du Dēnkart," *Revue de l'histoire des religions*, CLVI, no. 1 (1959): 1-24.
41. S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, Acta Iranica 8 (Leiden: E.J. Brill 1975). 54-55; ه. هومباخ این عبارت را به طور اساسی چنین ترجمه می‌کند، هنگامی که پیامبر می‌گوید: «حمایت کن (مرا)، درویشان وابستگان را». نک: H. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, Part I (Heidelberg, 1991), 140. See also Yasna 53.9.
42. Sh. Shaked, "Esoteric Trends in Zoroastrianism," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. 3, (Jerusalem The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969), 175-221.
43. J.R. Russell. "On Mysticism and Esotericism among the Zoroastrians," *Iranian Studies* 26. nos. 1-2, (Winter/Spring 1993): 73-94.
44. *Rivāyat-i Hēmūt-i Ašawahistān*, vol. 2 (Cambridge: Harvard University Iranian Series, 1980), 289-90, question 44.
۴۵. برای بحث جالبی در باره دیوان در دوره ساسانی، نک: F. Gurnet, "Deux notes à propos du monnayage de Xusrō II," *Revue belge de Numismatique* 140 (1994): 36-39.
46. A. Tafazzoli, "An Unrecognized Sasanian Title," *Bulletin of the Asia Institute, Aspects of Iranian Culture in honor of Richard Nelson Frye*, ed. C. A. Bromberg et al., vol. 4 (1990): 302-303.
47. Ph. Gignoux, "Les quatre régions administratives de l'Iran sassanide et la symboliques des nombres trois et quatre," *Middle Iranian Studies*, Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982, ed. W. Skalmowski and A. Van Tongerloo (Leuven: Peeters, 1984), 256-57; idem "L'organisation administrative sassanide: le cas du

- marzbān, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984): 1-30; idem, "Le Spāhbed des sassanides," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, (1990): 1-14.
48. A. Tafazzoli, "Un chapitre du Dēnkard sur les guerriers," *Au carrefour des religions, mélanges offerts à Philippe Gignoux*, ed. R. Gyselen (Bures-sur-Yvette, Peeters, 1995), 297-302;
- آثار متعدد دیگری در باره ارتش ساسانی وجود دارند، از جمله:
- A. Tafazzoli, "La fonction guerrière et le vocabulaire des armes dans la littérature pehlevic," *Annuaire de l'Ecole Partique des Hautes Etudes*, tome 100 (1991-92), 181-82; idem, "A List of Terms for Weapons and Armour in Western Middle Iranian," *Silk Road and Archaeology* 3, (1993-94): 187-98.
49. Now see H. von Gall, *Das Reiterkampfbild in der iranischen und iranisch beeinflussten Kunst parthischer und sasanidischer Zeit* (Berlin. Gebr. Mann Verlag, 1990).
50. See the article by S. N. C. Lieu, "Captives, Refugees and Exiles: A Study of Cross-Frontier Civilian Movements and Contacts between Rome and Persia from Valerian to Jovian," *The Defense of the Roman and Byzantin East*, Proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986, ed. P. Freeman and D. Kennedy, part ii, British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph No. 8, BAR International Series 297 (ii) (1986), 473-508.
۵۱. ابو اسحق ابراهیم اصطخری، *سالک و ممالک* (تهران، ۱۳۴۷)، ۱۰۵.
52. M. Macuch, "Sasanidische Institutionen in früh-Islamischer Zeit," *Transition Periods in Iranian History* (Paris: L'association pour l'avancement des études iranienne, 1987), 178-79.
53. H. M. Malek, "A Seventh-Century Hoard of Sasanian Drachms," *IRAN*, Journal of the British Institute of Persian Studies (1996): 85, 87.
۵۴. تنها یک وسیله «ساسانی - اسلامی» از محصولات عراق در شرق افریقا پیدا شده است، "Kilwa: a Preliminary Report," *Azina*, The Journal of the British Institute of History and Archaeology in East Africa (1966): 7.
55. J. Choksy, "Loan and Sales Contracts in Ancient and Early Medieval Iran," *Indo-Iranian Journal*, 31, (1988): 191-218.
۵۶. ر. س. بلاکلی فهرستی از مقدار طلایی که به نوشته نویسندگان رومی رومیان به ساسانیان داده اند ارائه داده است، نک:
- R. C. Blockley "Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity," *Phoenix*, The Journal of the Classical Association of Canada, 39, no. 1, (Spring, 1985): 62-74.
57. A. G. Perikhanian, *Sasanidskii Sudebnik* (Yerevan, 1973). This text has recently been translated by N. Garsoïan, *The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book)* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1998) and by M. Macuch, *Das Sasanidische*

- Rechtbuch* (Wiesbaden. 1981).
58. For a good bibliography, see A. Panaino, "The Two Astrological Reports of the Kārñāmag ī Ardashir ī Pābagān (III, 4-7; IV, 6-7)," *Die Sprache, Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 36 (1994): 181-98.
59. *Tangestuā*, with introduction by R. Homayunfarrokhi (Tehran: Danishgah-i milli-yi Iran, 2537).
60. For other references and material not mentioned see J. K. Choksy, "Gesture in Ancient Iran and Central Asia II: Proskynesis and the Bent Forefinger," *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 4 (1990): 201-7.
۶۱. جلال خالقی مطلق، «بار و آیین آن در ایران»، ایران‌نامه، ۳/۵ و ۱/۶ (۱۹۸۷).
62. "Xusrōv ī kavātān ut rētak," *Monumentum Georg Morgenstierne*, Vol. II, *Acta Iranica* 22, 47-91. For additional comments see ژاله آموزگار، «نمونه‌هایی از هنر خوالیگری در فرهنگ کهن ایران»، کلک، ج ۸۵ تا ۸۸، آوریل تا ژوئیه (۱۹۹۷)، ۱۶۲ تا ۱۶۶.
63. J. R. Russell, "A Pahlavi Fragment from Holy Echmiadzin, Armenia," *Studia Iranica*, 15 (1986): 111-18.
64. J. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).
65. For a detailed discussion see M. G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984).
۶۶. می‌توان به مجله‌هایی چون چیتا اشاره کرد که عمدتاً به ایران باستان می‌پردازند. با این‌که برخی مقاله‌ها کم‌تر محققانه هستند، ولی بعضی دیگر بسیار مهمند، به ویژه در خصوص ایران ساسانی و ادبیات فارسی میانه. همچنین مجله بررسی‌های تاریخی، کلک، مجله دانشکده ادبیات و اخیراً فرهنگ (که مقاله مهم کتابون مزدابور، «گرمابه‌های باستانی ایران»، ج ۹، ش ۳، ۱۳۷۵، در آن چاپ شده) وجود دارند. در این مجله‌ها مقالاتی از سعید نفیسی، احمد تفضلی، ژاله آموزگار، صادق کیا، محمد محمدی و دیگران وجود دارد. در باره کتاب‌ها، تنها کافی است از اثر زنده‌یاد محمد جواد مشکور یاد کرد که صفحات ۱۵۵۱ صفحه‌ای آن پُر است از اطلاعات و مراجع و منابع، تحت عنوان تاریخ سیاسی ساسانیان (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۶). از دیگر کتاب‌های مهم، اثر مفید زیر در دست است: شیرین بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان (تهران، دانشگاه تهران، ۲۵۳۵)، در باره آغاز تاریخ ساسانی. نیز نک، سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ / ۱۹۵۲).

منابع ایرانی میانه

برای مطالعهٔ اوایل دورهٔ اسلامی

منظور از «ایرانی میانه»، زبان‌هایی است که از پایان شاهنشاهی هخامنشی (پایان سده چهارم پ.م.) تا میانهٔ دوره اسلامی (پایان سده سیزدهم م.) در ایران (که امروزه شامل سرزمین‌هایی است که از شمال غربی هند تا عراق و از آسیای مرکزی تا خلیج فارس امتداد دارد) به کار می‌رفت. شاخه شمال شرقی این زبان‌ها، شامل سغدی و خوارزمی است و شاخه جنوب شرقی آن شامل ختنی و بلخی. پارتی از شاخه شمال غربی ایرانی میانه و فارسی میانه که معمولاً پهلوی نامیده می‌شود (و از فارسی نو جدا می‌گردد) از شاخه جنوب غربی آن است. این زبان‌ها به خط‌های گوناگونی نوشته می‌شدند و مطالب موجود برخی از آن‌ها بهتر از بعضی دیگر حفظ شده‌اند. به این دلایل و دلایل دیگر، نوشته‌های موجود به این زبان‌ها، عمدتاً در دست زبان‌شناسان و ادب‌شناسان مانده است که می‌کوشند متن‌های متعدد مربوط به این زبان‌ها را ویرایش و پردازش کنند. از سوی دیگر، حتی مورخان نیز، با آن‌که بسیاری از متن‌های زبان‌های ایرانی میانه در اوایل دوره اسلامی نوشته شده‌اند، کم‌تر از آن‌ها سود می‌برند. پژوهش حاضر شرحی است در باره این نوشته‌ها و روش‌های بهره‌گیری از آن‌ها در مطالعهٔ اوایل دورهٔ اسلامی.

بیش‌تر منابع سغدی، متن‌هایی دینی از بوداییان، مانویان و مسیحیان هستند که بین سده‌های ششم و دهم میلادی نوشته شده‌اند. بیش‌تر کتیبه‌های کوچک سغدی برای بررسی روابط ایرانیان و ترکان اهمیت بیش‌تری دارند تا بررسی اوایل دوره اسلامی. برخی از اسناد سغدی یافت‌شده از کوه مغ، به این سبب بااهمیتند که تاریخ آن‌ها به سده هشتم میلادی برمی‌گردد و برخی اطلاعات راجع به اقتصاد مسلمانان به دست می‌دهند. در

خصوص نوشته‌های خوارزمی باید گفت که بیش‌تر آن‌ها از سده هفتم به بعد و شامل استودان‌هایی است که در توق قلعه پیدا شده و همچنین کتیبه‌ها و شرواحی است که در فرهنگ‌نامه‌های عربی چون مقدمه‌الادب ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری در سده دوازده وجود دارد. متن‌های ختنی با این‌که برخی از آن‌ها در این دوره نوشته شده‌اند، برای دوره اسلامی سودمند نیستند، زیرا این متن‌ها معمولاً نوشته‌های بودایی‌اند راجع به مذهب و طب. بلخی تنها زبان مهم جنوب شرقی است که مطالب مهمی از تاریخ اسلامی دارد. متن‌هایی به زبان بلخی از دوره ساسانی برجای مانده و به تازگی صد سند نوشته به این زبان بر روی چرم پیدا شده که آگاهی‌های مهمی از اواخر دوره ساسانی دارند. با ارزش‌ترین نوشته‌های بلخی، اسناد حقوقی پایان سده هشتم هستند. تعدادی از این اسناد اشاراتی دارند به روب‌خان، فرمانروای روب و سمنگان که قتیبه بن مسلم را در شکست هیاطله در سال ۷۱۰ میلادی یاری رساند. به علاوه، اسناد مربوط به فروش برده و دیگر مسائل اقتصادی، مدارک مناسبی در خصوص اوضاع اجتماعی ایران شرقی در سده هفتم ارائه می‌کنند. آخرین سند بلخی تاریخ‌دار از سال ۷۵۷ میلادی، یک قبالة فروش است و جالب است که در آن بول جدید «درهم نقره عربی» به جای پول قدیمی «دینار طلا» یا «نقره ایرانی» ذکر شده است. اسنادی نیز وجود دارند که به پرداخت مالیات به عرب‌ها اشاره دارند.^۱

با این‌که از دوره اسلامی نوشته‌ای به زبان پارتی در دست نیست، ولی متن‌هایی به فارسی میانه وجود دارد که اطلاعات فراوانی دارند و می‌توان از آن‌ها سود برد. دلیل غفلت از این متن‌ها، یکی مربوط است به مشکل زمانگذاری آن‌ها و دیگری به ترجمه‌های نه چندان خوب موجود. این متون را روحانیان زردشتی استان‌های فارس و کرمان (و احتمالاً عراق) تألیف کرده‌اند و بیش‌تر آن‌ها به علم کلام و کیهان‌شناسی مربوطند. هرچند آن‌ها آگاهی‌های مشروح تاریخی عرضه نمی‌کنند، ولی تصاویری کلی از رخداد‌های دوره اسلامی ارائه می‌کنند. با استفاده از این متون، می‌توان نه تنها در باره زردشتیان فلات ایران، بلکه در مورد بیزانسیان، عرب‌ها، ترک‌ها و به طور کلی مسلمانان، دانستنی‌های مهم پیدا کرد. مشکل دوم این است که پاره‌ای از مهم‌ترین متن‌ها، هنوز چشم به راه ترجمه‌های شایسته‌تری‌اند. این کمبود، سبب شده که این متون عمدتاً در حوزه متخصصان زبان و لغت که بیش‌تر علاقه‌مند به جنبه‌های زبانی و لغوی هستند باقی بمانند. برای استفاده تاریخی از این متون باید آن‌ها را به صورت شایسته‌تری ویرایش و ترجمه کرد. تاریخ‌دانان کمی در مطالعه دوره اسلامی از این متون استفاده می‌کنند، که از آن جمله‌اند مایکل مورونی، فیلیپ

ژینو و به تازگی جمشید چکسی. نوشته‌های فارسی میانه که در آن‌ها مطالبی مربوط به تاریخ اوایل اسلامی وجود دارد، به دسته‌های زیر تقسیم می‌شوند: (۱) سکه‌ها و کتیبه‌ها؛ (۲) متن‌های دانشنامه‌ای؛ (۳) متون فلسفی و کلامی؛ (۴) متون حقوقی؛ (۵) متون حماسی و جغرافیایی؛ (۶) متن‌های پیشگویی؛ (۷) متن‌های پازند.

۱. سکه‌ها و کتیبه‌ها. درهم (مأخوذ از *drahms* فارسی میانه) را مسلمانان تا سده هشتم با همان نوشته‌های فارسی میانه ضرب می‌کردند. (تعداد کمی از این گونه نوشته‌ها در دوره‌های بعدی نیز دیده می‌شوند، مثلاً بر روی سکه‌ها و مدال‌های آل بویه). این نوشته‌ها شامل نام تصویر شخص روی سکه، یک شعار، تاریخ و محل ضرب سکه هستند. سکه‌ها برای شناخت تاریخ اقتصادی و سیاسی دوره نخستین اسلامی از عراق تا خوارزم منابع ارزنده‌ای به شمار می‌آیند.^۲ سکه‌ها به ما می‌گویند که حاکمان عرب کجا فرمان می‌راندند و عرب‌های مسلمان کی توانستند یک شهر یا ایالت را فتح و تصاحب کنند. شعارهای مختلف روی سکه‌ها نشان می‌دهند که کدام گروه (حاکمان اموی یا زبیری یا خوارج یا گروه دیگری) یک ناحیه خاص را در یک زمان معین تسخیر نمودند.^۳

همچنین بسیاری از کتیبه‌های کوچک مربوط به امور تدفینی از اواخر دوره ساسانی یا اوایل اسلامی وجود دارند که عمدتاً در استان فارس پیدا شده‌اند. فراوانی یافته‌های تدفینی در یک ناحیه خاص می‌تواند ما را در درک بهتر ترکیب دینی یک ایالت یاری رسانند (در فارس بیش‌تر این کتیبه‌های تدفینی به زردشتیان و برخی دیگر به مسیحیان تعلق دارند). در این جا می‌توان پرسید که اگر بیش‌تر مردم فلات ایران زردشتی بودند، پس چرا کتیبه‌های کمی از این نوع در جاهای مختلف وجود دارد؟ آیا در مناطق دیگر، آیین‌های تدفینی گوناگون یا شکل‌های دینی گوناگونی وجود داشته یا نه؟

کتیبه‌هایی به دو زبان (فارسی میانه و عربی) از قلعه بهمن پیدا شده که مربوطند به تعمیر یک دژ به دست یک مسلمان به نام حازم بن محمد بن جنانه در سال ۷۸۶ م.^۴

۲. متن‌های دانشنامه‌ای. این متون گویا در دوره ساسانی نوشته شده‌اند، ولی در آغاز دوره اسلامی مطالبی بر آن‌ها افزوده شده است. در این دسته، آثار زیر قرار دارند: الف) دینکرد (کرده‌های دینی)، که تألیفی است از سده نهم و در اصل در نه کتاب. کتاب سوم در برگرفته مطالب دینی و فلسفی و انتقاد از اصول اعتقادی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان است. کتاب پنجم پرسش و پاسخی است از شخصی به نام یعقوب خالدان و یک مسیحی به نام بُخت ماری. یک محقق معروف فارسی میانه، این متن را «کتاب دیلمیان» خوانده است، زیرا

ظاهراً یعقوب دیلمی بوده است.^۵ ب) بندهش (آفرینش نخستین) نیز متن مهم دیگری است که به رویدادهای تاریخی تا سده سیزدهم می‌پردازد و اطلاعات روشنی از تاریخ اواخر ساسانی، فتوحات عرب‌های مسلمان، جنبش عباسیان، جنبش‌های فرقه‌هایی چون خرمیه، و تهاجمات و یورش‌های ترک‌ها به خاورمیانه به دست می‌دهد. یک بخش مهم این کتاب، وقایع‌نامه‌ای از حوادث تاریخی است از آغاز تاریخ تا اوایل دوره اسلامی از نقطه نظر دین زردشتی. بخش‌های دیگر این کتاب، به عرب‌های مسلمان و تأثیر سکونت آن‌ها در فلات ایران اشاره دارند. پ) دادستان دینیک (داوری‌های دینی)، شامل ۹۲ پرسش در باره قوانین و احکام است که موبدی به نام منوچهر پاسخ داده و در آن از مسائل مربوط به روابط متقابل مسلمانان و زردشتیان تا سده سوم هجری گفتگو شده است. از این رو این متن از نظر شناخت تأثیر استقرار عرب‌های مسلمان در شهرهایی که زردشتیان می‌زیستند و همچنین از نظر شناخت روند اسلامی شدن فلات با اهمیت است.

۳. متن‌های فلسفی و کلامی. این متن‌ها مربوطند به الهیات و فلسفه دین زردشتی و ادیان دیگر، و شامل: الف) شکند گمانیک و زار (گزارش گمان‌شکن)، که آن را مردان فرّخ در سده نهم م. تألیف کرده، و جالب‌ترین متن از این دسته است. روش استدلالی این کتاب از دیگر متون مزدایی متفاوت است و در آن از علم الکلام بر ضد اصول دینی مانویان، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان و دهریان استفاده شده. این دانشمند برجسته زردشتی، احتمالاً کاربرد این روش استدلالی را از روش‌های عقلانی‌ای که مسلمانان بر ضد فرقه‌های دیگر به کار می‌بردند (مانند مسلمانان و معتزله) اقتباس کرده بود. ب) گجستگ ابالیش (ابالیش ملعون)، گزارشی است از مباحثه میان پیشوای جمعیت زردشتیان، آذرفروبی فرخزادان و ابالیش (که تحریفی است از نام عبدالله، که مسلمان یا مانوی شده بود) که در دربار مأمون (۸۱۳ تا ۸۳۳ م.) در بغداد انجام شده است. در متن‌های دیگری نویسندگان بر اعتقادات اسلامی چون توحید خرده گرفته‌اند ولی باورهای دینی یهودی نیز آماج حمله قرار گرفته است. به هنگام سلطه عرب‌های مسلمان، روحانیان زردشتی نمی‌توانستند از اسلام و اصول آن مستقیماً انتقاد کنند و چون یهودیت و اسلام عقاید مشابه زیادی با یکدیگر دارند و حمله به یکی به معنی حمله به دیگری نیز بود، آن‌ها به باورهای دین یهود حمله می‌کردند.

۴. متون حقوقی. این متن‌ها به روابط متقابل زردشتیان و مسلمانان، گروش به اسلام، ازدواج با مسلمانان و (اگر عضوی از خانواده به اسلام گروید) به مسایل ارثی مربوطند و شامل این آثار هستند: الف) روایت امید آشوهستان، شامل موضوعاتی است مانند رفتن به

گرمابه مسلمانان، ازدواج با مسلمانان، و مسائل عمومی تری که زردشتیان در اوایل دوره اسلامی با آن مواجه بودند. (ب) روایت آذرفروبی فرخزادان، حاوی ۱۴۷ پرسش در خصوص احکام و قوانین مربوط به روابط با غیر زردشتیان است که آن پیشوای زردشتی پاسخ داده است. (پ) دادستان دینک، که متنی است به فارسی میانه از موبد منوچهر، و شامل ۹۲ پرسش که برای او در باره پاکیزگی و آلودگی مطرح بوده است. همچنین در این کتاب اطلاعاتی در باره فروش شراب به غیر زردشتیان، معامله با آنها، به ارث بردن پول و ثروت مادی از کسانی که به اسلام گرویده‌اند آمده است. (ت) روایت پهلوی، که مانند دادستان دینک زردشتیانی را که در دوره اسلامی زندگی می‌کردند راهنمایی می‌کند. این رساله، چگونگی دوری کردن از مسلمانان، یا برخورد صحیح با مسلمانانی را سفارش می‌کند که اگر دین یا ایرانی نامیده شده‌اند. نمونه یکی از این توصیه‌ها، این است که یک زردشتی نباید بیش از یک بار از یک بی‌دین گوشت بخرد و نباید چیزی به او بدهد. (ت) روایت فروبی سروش، متن کوتاهی است به تاریخ ۳۷۷ یزدگردی / ۱۰۰۸ میلادی، در باره ازدواج با مسلمانان و مطالبی راجع به روحانیت دینی. (ث) پرسش اسفندیار فرخ بُرژین، شامل پاسخ‌هایی است به پرسش‌هایی چون ازدواج و مهم‌تر از آن خرید نان، گوشت و خوراک آماده از بازارهای مسلمانان و فروش کالا به آنها.

۵. متون اساطیری و جغرافیایی. این دسته از متون کوتاه به داستان‌های پهلوانان ایرانی و جغرافیای پایان دوره ساسانی می‌پردازند، ولی اطلاعاتی نیز از اوایل دوره اسلامی دارند. شهرستانی‌های ایرانشهر متن بسیار مهمی است که تحریر نهایی آن مربوط به زمان خلیفه منصور است. هر چند در این رساله از شهرهای ایران نام برده شده، ولی شهرهای دیگری چون مکه، مدینه و جاهای بسیار دوری مانند شهرهای افریقایی هم در کنار سازندگان فرضی این مناطق، و البته از نظر دین زردشتی آورده شده‌اند. دینکرد در باره اسطوره مطالبی دارد که برای درک نظر زردشتیان در باره مسلمانان سودمند است. مثلاً در این متون، اسطوره اوستایی آژی دهاک که یک مار - اژدهاست، به یک فرمانروای بد تازیک (عرب) از بابل تبدیل شده است. این اسطوره به احتمال زیاد، واکنشی است در برابر استیلای عرب‌ها و برپایی پایتخت عباسیان در بغداد.

۶. متن‌های مربوط به کشف و شهود و پیشگویی رستاخیز. شماری از متن‌های مهم مربوط به پایان جهان و روز رستاخیز به استیلای مسلمانان و پیامدهای آن اشاره دارند. مفصل‌ترین آن‌ها عبارتند از: (الف) زند و همن یسن (تفسیر و همن یسن)، در باره حوادث پایان ساسانیان تا

تهاجمات ترک‌ها در سده‌های دهم و یازدهم بحث می‌کند. این متن تهاجمات عرب‌ها، نابودی جمعیت زردشتیان و دین مزدایی، قیام عباسیان، خرمیان و زنجیان و جایگاه دهقانان را پیشگویی می‌کند. ب) جاماسپ نامگ، شامل پیشگویی‌های جاماسپ، وزیر وشتاسپ است در باره برخی حوادث طرح شده در متن پیشین. جاماسپ اطلاعاتی در زمینه مردم همسایه ایران (از جمله عرب‌ها)، عبادات و بعضی باورهای عمومی آن‌ها در باب آداب غذا خوردن به دست می‌دهد. پ) *آثر مدّین شاه و هرام و رزاوند*، متن جالب دیگری است به صورت شعر، در باره حکومت مسلمانان، وضع جزیه، نابودی آتشکده‌ها، و فراخوانی برای احیای دین زردشتی.

۷. متن‌های پازند. این متون که به فارسی میانه و به خط اوستایی نگاشته شده‌اند، تاکنون مورد توجه شایسته‌ای قرار نگرفته‌اند. این متون منابع سودمندی هستند در باره شناخت دین و باورهای عمومی ایرانیان در اوایل دوره اسلامی. پاره‌ای از این متون به پهلوی‌اند، ولی برخی دیگر کاملاً منحصر به فردند و دربرگیرنده دانستنی‌هایی در خصوص دعا، شکرگزاری، توبه، شکستن جادو، نابودی دیوان و مداوای دندان درد، سردرد، تب و غیره است. در آن‌ها دستوراتی در باره چگونگی شستن دست و بستن کمر بند مقدس کُستی آمده است. متن‌های مزبور و همچنین برخی دیگر از متون زردشتی فارسی جدید، مسلمانان و عقاید آنان را شرح و وصف کرده‌اند. یکی از این متون که تنها به صورت پازند آن باقی مانده است، شامل بازی با کلمات مربوط به حملات عرب‌های مسلمان و کیهان‌شناسی زردشتی است. در عبارتی از این رساله، آمده است که اعراب مانند دیو هشتم به ایران یورش خواهند آورد.^۶

این متون چه چیزی می‌توانند به ما بگویند؟ هر دسته از این متن‌ها، اطلاعات خاص خود را دارند و نسبت به منابع اسلامی چشم‌انداز متفاوتی ارائه می‌دهند. هدف این مقاله فشرده و کوتاه در باره این منابع، این است که مورخان تاریخ اوایل دوره اسلامی را ترغیب کند تا به عنوان مکمل منابع عربی و فارسی، از این متون نیز بهره ببرند. منابع فارسی میانه مانند منابع ارمنی، سریانی و یونانی می‌بایست در فهم فکر و توانایی‌های ذهنی زردشتیانی که در سده‌های نهم و دهم با موج تغییر کیش مواجه بودند به کار آیند، همچنین این منابع اطلاعات باارزشی دارند در باره دیدگاه تاریخی زردشتیان راجع به چگونگی سرزنده نگه داشتن جمعیت زردشتیان. کمبودها و نقص‌های این منابع، استفاده از آن‌ها را امروز محدود کرده است، ولی چون از دیدگاه عموم زردشتیان نوشته شده‌اند، پاسخ یا راهنمایی هستند به پرسش‌هایی که مورخان تاریخ اجتماعی و اقتصادی اوایل دوره اسلامی با آن سروکار دارند.

یادداشت‌ها

1. M. N. Sims-Williams, "Nouveaux documents sur l'histoire et la langue de la Bactriane," *Académie des inscriptions & belles-lettres*, 1996, avril-juin, Paris, pp. 633-654; Ibid, "New Findings in Ancient Afghanistan," see <http://www.gengo.1.utokyo.ac.jp/~hkum/bactrian.html>.
2. M. Bates, "Islamic Numismatics," *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. XII, No. 2, May 1978, pp. 2-18.
3. M. Mochiri, *Arab-sasanian Civil War Coinage, Manichaeans, Yazidiya and Other Khawārig*, Paris, 1987.
4. A. Hassuri, "Two Unpublished Pahlavi Inscriptions," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 134, Heft 1, 1984, pp. 94-97.
5. J. P. de Menasce, *Un encyclopédie Mazdéenne, le Dēnkard*, Presses universitaires de France, Paris, 1958, p. 30-31.
6. S.S. Hartman, "Secrets for Muslims in Parsi Scriptures," in *Islam and its Cultural Divergence, Studies in Honor of Gustave E. von Grunebaum*, ed. G. L. Tikku, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London, 1971, pp. 69-70.

کتابنامه

منابع زیر برای مطالعه متون فارسی میانه و متون و کتیبه‌های دیگر مربوط به زبان‌های ایرانی میانه، منابع عمومی و سودمندی هستند:

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، *زبان پهلوی*، انتشارات معین، تهران، ۱۳۷۳.

Antiā, E.K., *Pāzend Texts, Collected and Collated*, Duftur Ashkara Press, Bombay, 1909.

Boyce, M., "Middle Persian Literature," *Handbuch der Orientalistik, Iranistik*, I. Abt., IV. Band, 2. Abschn., Lfg. 1, E. J. Brill, Leiden/Köln, 1968, pp. 32-65.

De Menasce, J. P., "Zoroastrian Literature After the Muslim Conquest," *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Vol. 4, Cambridge University Press, 1975, pp. 543-565.

تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۶.

وهمن، ف. «زبان پهلوی و آثار آن»، *فهرنگ ایران زمین*، ج ۱۱ - ۱۲، ۱۹۷۵، صص ۱۷۴ تا ۱۹۷.

West, E. W., "Pahlavi Literature," *Grundriss der Iranischen Philologie*, eds. With. Geiger & E. Kuhn, Vol. II, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1896-1904, pp. 75-129.

تأملات زردشتیان در بارهٔ پیشگویی رستاخیز در سده‌های نخستین اسلامی

هر چند متن‌های مربوط به مکاشفه و پیشگویی فارسی میانه در دوره اسلامی بازنویسی شده‌اند، به ندرت به عنوان منابعی تاریخی برای مطالعهٔ اوایل دوره اسلامی به کار گرفته می‌شوند. با آن‌که این متون اطلاعات مشروح تاریخی به دست نمی‌دهند، ولی اندیشه و تصور جماعت زردشتیان را در باره اعراب مسلمان و تحولات فرقه‌ای و سیاسی آن دوران می‌نمایانند. به علاوه، این متون اطلاعاتی در باره نگرش جمعیت بومی فلات ایران و به ویژه زردشتیان ارائه می‌کنند که از منابع دیگر به دست نمی‌آید. این موضوع از این نظر اهمیت دارد که شمار زیادی از زردشتیان تا سده نهم و دهم هم وجود داشتند و گویا تنها از آن پس بود که تغییر کیش به مقیاس وسیعی صورت گرفت.^۱

آنچه متن‌های پیشگویانه می‌گویند، برداشت و طرح ساده‌ای است از حوادث جاری که نویسنده پیش از پایان جهان می‌آورد. چون به این متون بنگریم، بی‌درنگ آشکار می‌شود که نه با داستان‌های پیشگویانه، بلکه با حوادث سیاسی معاصر نویسنده و با نوع خاصی از نوشته‌های تاریخی نیمه‌ادبی سروکار داریم. ادبیات پیشگویانه، در روزگار دشواری و هراس پدید می‌آید. چنین اوضاعی زمانی پدید می‌آید که نظام اجتماعی، و دسترسی به قدرت مرکزی از میان برود و گروهی از مردم به مخاطره بیفتند، به ویژه هنگامی که الگوی فرهنگی یک جامعه از سوی یک نیروی خارجی به خطر، یا احتمالاً به خطر بیفتد.^۲ هنگامی که به استیلای عرب‌های مسلمان، انقلاب عباسیان، قیام فرقه‌ها و ولایات، آن‌گونه که در این متون آمده فکر می‌کنیم، می‌بینیم که آن اوضاع با شرایط زردشتیان وفق دارد. آنچه لازم است انجام بدهیم، این است که رویدادها را در این متون تشخیص دهیم و شناسایی کنیم، و این‌ها

نشانه‌هایی هستند از نگرش زردشتیان به این رویدادها و اهمیت این رویدادها برای جماعت زردشتیان. در این جا در نظر داریم برای اثبات سودمندی این متون، به مطالعه سه رویداد تاریخی که در نوشته‌های مکاشفه‌ای و پیشگویانه فارسی میانه بازتاب یافته‌اند بپردازیم. نخستین متن، بازتابی است از فتح ایران در سده هفتم و روابط اجتماعی و دینی متقابل میان غالبان و مغلوبان؛ دومین متن، واکنش جماعت زردشتی در برابر انقلاب عباسیان و برافتادن مروانیان است؛ و سومین رویدادی که اثر بزرگی بر نویسندگان روحانی متون فارسی میانه نهاده، قیام فرقه خرمیه است.

هر چند می‌توان حدس زد که زردشتیان چگونه نسبت به استیلای اعراب مسلمان بر شاهنشاهی ساسانی واکنش نشان می‌دادند، ولی در خصوص انقلاب عباسیان و قیام‌های فرقه‌هاست که اطلاعات جالب به دست می‌آید. با آن‌که انقلاب عباسیان و جنبش‌های فرقه‌ای شرقی خلافت همچون جنبش بابک خرم‌دین در اوایل دوره اسلامی را معمولاً همچون قیام‌هایی «ملی» بر ضد مهاجمان عرب مسلمان و برخاسته از ادعاهای سلسله‌های ایرانی می‌دانند، ولی متون فارسی میانه عکس آن را می‌گویند. زردشتی‌گری «ستنی»^۳ به سهم خود از جنبش‌های فرقه‌ای مانند خرم‌دینان و سرخ‌جامگان (محمّره) بیزاری می‌جست. دلیل این بیزاری ساده است. این فرقه‌ها زردشتیان «ستنی» نبودند و از این رو ذاتاً به بددینی (*ag-dēnīh*) و بدعت (*ahlāmoyīh*) یاری می‌رساندند و به هیچ وجه سودی به یکپارچگی دین و جماعت زردشتیان نمی‌رساندند. هویت گروهی زردشتیان قبلاً در دوره ساسانی شکل گرفته و در واکنش به چیرگی عرب‌های مسلمان استوار شده بود. بازنویسی بیش‌تر متون فارسی میانه در اوایل دوره اسلامی، تعالیم دین زردشتی را در نزد این گروه و تعداد رو به کاهش روحانیان بیش‌تر مستحکم ساخت. مهم این است که تعداد زیادی از متون پیشگویانه به زبان فارسی میانه در دست است و با آن‌که زمان پایان جهان در این پیشگویی‌ها هرگز فرا نرسید روحانیان، این متن‌ها را بازنویسی کردند و برخی آن‌ها را در روزگار اخیر به فارسی نو برگرداندند.

پُل ج. الکساندر، ویژگی اطلاعات متون پیشگویانه را شرح و تعیین کرده است.^۴ به نوشته او، این منابع می‌توانند حقایق تاریخی را شرح یا تأیید نمایند؛ آگاهی‌های مربوط به واکنش گروه‌ها را در برابر رویدادهای تاریخی، و داوری آنان را در باره آن دوره تاریخی، و سرانجام بیم‌ها و امیدهای آن‌ها را برای آینده نشان دهند.^۵

همچنین پیدایی این نوع ادبیات در اوایل دوره اسلامی به قول الکساندر «فشارها و

اجبارهای فرجام‌شناختی» را آشکار می‌کند.^۶ این موضوع به نوبه خود جالب توجه است، زیرا نه تنها واکنش زردشتیان را نسبت به وقایع تاریخی بیان می‌کند، بلکه همچنین مطابق انتظارات پیشگویانه مسلمانان و دیگر جماعات دینی در این دوره نیز است. این امر ممکن است حاکی از این باشد که سده‌های هشتم و نهم دوره اوج فشار و اجبار فرجام‌شناسی بوده است.

در متون فارسی میانه ساختار اصلی پیشگویی زردشتیان آن است که پیش از نوسازی جهان یا (به فارسی میانه) فرشه (*fraša*)، جهان برای مدتی در سختی و بلا خواهد بود.^۷ گرچه بررسی‌های زیادی در باره سندیت و اعتبار پیشگویی‌های زردشتی شده،^۸ ولی این پرسش مطرح است که این متون چگونه رخدادهای تاریخی، به ویژه رخدادهای اوایل سده‌های اسلامی را شرح و توصیف می‌کنند.^۹ این متون طرح پیشگویی آینده را با مطرح کردن زردشت پیامبر به عنوان پرسشگر و اوزمزد پروردگار به عنوان پاسخگو توضیح می‌دهند. این روش گفتگو که در اوستا سابقه دارد، مرجعیت و اهمیت بیش‌تری به این متون می‌دهد، زیرا این سخن خداوند است که به پیامبر ابلاغ می‌شود. اوزمزد بزرگ دوره‌های دادگری و دشواری را در چارچوب تاریخ و تاریخ‌نگاری ساسانی برمی‌شمرد. این به معنی آن است که تاریخ، چنان که در اوستا نیز آمده، با سلسله‌های تمام‌عیار ایرانی پیشدادیان و کیانیان که نیاکان ساسانیان محسوب می‌شدند شروع می‌شود.^{۱۰} سپس نوبت پرداختن به ساسانیان است، و پس از آن هجوم اعراب مسلمان و جنبش‌های فرقه‌ای می‌آید که نهایت دوره آشفتگی و پایان جهان است. این دوره پایانی یعنی دوره آشفتگی با استیلای اعراب مسلمان بر فلات ایران آغاز می‌شود. در رساله جاماسپ نامگ، ویشتاسپ پادشاه، شهریار کیانی از وزیر خویش جاماسپ می‌خواهد که آینده ایرانشهر (سرزمین ایرانیان) را پیشگویی کند و وی چنین پاسخ می‌دهد:

«Ērān-šahr ō tāzīgān abespārēnd ud tāzīgān har rōz nērōgtar bawēnd ud šahr šahr frāz gīrand.»

«ایرانشهر به تازیگان می‌رسد و تازیگان هر روز نیرومندتر می‌شوند و شهر به شهر (ایران) را فرا می‌گیرند.»^{۱۱}

این متن نشان‌دهنده تجاوز شهر به شهر اعراب مسلمان به فلات ایران است. می‌دانیم که در پایان سلسله ساسانی در اثر اصلاحات قباد یکم و فرزندش خسرو یکم، دهقان‌ها و فرمانروایان محلی نیروی بسیار یافتند و آن‌ها بودند که پیمان‌هایی با فاتحان مسلمان بستند و

تسلیم پرداخت جزیه (از گزیدگی فارسی میانه) یا مالیات سرانه شدند تا مصون بمانند. عبارت دیگری از جاماسپ نامگ این حقیقت را روشن می‌کند:

«pad abēdādīh ēn Ērān-šahr ō dahibedān bār ī garān rasēd.»

«به سبب بیدادگری در ایرانشهر، به وهبدان (فرمانروایان محلی) بار گرانی رسد.»^{۱۲} البته این سخنان در باره چیرگی مسلمانان تازه نیست، ولی فرض‌های مربوط به فتوحات اوایل اسلامی را تأیید می‌کند. جالب‌تر این است که این متون به اسکان و همزیستی با مهاجمانی که ظاهراً به نظر نویسندگان روحانی فاجعه بزرگی بودند اشاره دارند. همین متن اسکان اعراب مسلمان در فلات ایران را به همین گونه شرح می‌دهد (جاماسپ نامگ، ۱۲ تا ۱۳):

«ud hamāg Ērān-šahr ō dast ī awēšān dušmenān rasēd ud anērān ud Ērān gumēz hēnd ēdōn kū ērīh az anērīh paydāg nē bawēd ān ī ēr abāz anērīh ēstēnd.»

«و همه ایرانشهر به دست آن دشمنان برسد، و انیرانیان و ایرانیان در هم آمیزند، آن گونه که ایرانیان از انیرانیان پیدا نشوند، (و) آن ایرانیان پشت انیرانیان بایستند.»^{۱۳} این نظر مغلوبان نسبت به غالبان، غیرعادی و شگفت‌آور نیست، و این متن تسخیر ایالات را یکی پس از دیگری به سادگی توضیح می‌دهد و این که حاکمان محلی روزگار سختی در اداره ایالات خود داشتند و سپس اسکان نهایی اعراب که منجر به همزیستی گردید.^{۱۴} در بندش که متن فارسی میانه دیگری است این توضیح، تاریخی است (بخش XXXIII، ۲۰ تا ۲۲):

«ud ka xwadāyīh ō Yazdgird mad 20 sāl xwadāyīh kard adān tāzīgān pad was maragīh ō Ērān dwāristhēnd Yəzdgird pad kārezār abāg ōyšān nē škuftan ō Xwarāsān ud Turkestan šud asp ud mard ayārīh xwāst ušān ānōh ōzad pus ī Yazdgird ō Hindūgān šud spāh gund āwurdan ud pēš az āmadan ōy Xwarāsān ōzad ud ān spāh ud gund wišuft Ērān-šahr pad tēzīgōn mānd ud ušān ān ī xwēš dād ag-dēnīh rawāgēnēd was ēwēn ī pēšēnagān wišōbēnēd ud Dēn ī Mazdesnān nizārēnēd ud nisā šōyišnīh nisā nigānīh nisā xwarišnīh pad kard nihād ud az bundahišn gāhān tā im rōz anāgīh az ēn garāntar nē mad čē dūškunišnīh ōyšān rāy niyāz ud awērānīh ud must kunišnīh ud wad dādīh wad dēnīh rāy sēj ud niyāz ud abārīg anāgīh mēhmān kard ēstēd.»

«و چون شاهی به یزدگرد آمد، بیست سال شاهی کرد. آن‌گاه تازیان به بس شمار به ایرانشهر تاختند. یزدگرد به کارزار با ایشان قادر نبود، به خراسان و ترکستان شد، و اسب و

مرد و یاری خواست، و او را آن جای کشتند. پسر یزدگرد به هندوستان شد، سپاه و گُند آورد. پیش از آمدن به خراسان درگذشت، آن سپاه و گُند بیاشفت. ایرانشهر به تازیان ماند. ایشان آن آیین اکه - دین خویش را رواج بخشیدند و بس آیین پیشینیان را بیاشفتند، دین مزدیسنان را نزار کردند. نَسای - شویی، نَسای - نهانی و نَسای - خورشی را به کار نهادند. از بندهش تا امروز آنارگی از این گران‌تر نیامد، چه به سبب دُشکُنشی ایشان، نیاز و ویرانی و مُست کُنشی، و به سبب آکه - دادی و اکه - دینی، سِج و نیاز و دیگر آنارگی میهمان کرده ایستاد.»^{۱۵}

این عبارت، آشکارا نتایج اجتماعی و دینی استیلای مسلمانان را بر ایرانیان نشان می‌دهد. در این جا بومیان، اعراب را آورندگان اک دین و تغییرکیش دانسته‌اند. در این زمینه می‌توان گزینش افعال را نیز متذکر شد. هنگامی که حمله اعراب مسلمان شرح داده می‌شود، عمدتاً از فعل *dwārist* به معنی «دوید» و «حرکت» کردن، که معمولاً اختصاص به آفریده‌های دیوی در روایات زردشتی دارد استفاده می‌شود، زیرا آنان را از تبار خشم (*xēšm*، دیو خشم) می‌دانند. البته این لقب خاص اعراب مسلمان نیست، بلکه مخصوص شخصیت‌های غیرزردشتی دیگر هم که در ذیل خواهند آمد هست. بنابراین از طریق این فرایند، مهاجمان دیو شمرده شدند و با جهان‌بینی زردشتی سازگار گشتند. در طرح این تصویر پیشگویانه است که بنا به رساله زند و همین یسن فاجعه بعدی را مردمی سیاه‌پوش می‌آورند و این اشاره‌ای است به جنبش سیاه‌جامگان که سپاه ابومسلم خراسانی بودند:

«ēk-sad ēwēnag ud hazār ēwēnag ud hēwar ēwēnag dēwān ī wizārd-wars ī xēšm-tōhmag az kustag ī Xwōrāsōn ān ī nidom-tōhmag ō Ērān-šahr dwārēnd ul-grift drafš hēnd syā zēn barēnd ud wars wizārd ō pušt dārēnd ud xwurdag ud nidom-bunīg nērōgkār-zanišn pēšyār-wiš hēnd.»

«یکصد گونه، یک هزار گونه و بیور گونه (= ده هزار گونه) دیوان گشاده‌موی خشم تخمه برسد. پست‌ترین نژادها از سوی خراسان به ایرانشهر تازند. درفش برافراشته‌اند، سلاح سیاه بَرند (= حمل کنند) و موی، گشاده به پشت دارند و بیش‌تر، بندگانِ خرد پست و پیشه‌ور (و) پیشکارِ خشن باشند.»^{۱۶}

رنگ سیاه آشکارا رنگ جنبش و تبلیغات عباسی و دیگر جنبش‌های مربوط به مهدویت و نجات‌بخشی است، ولی نوشته مزبور چندین واقعه دیگر را نیز برمی‌شمرد. پس از مرگ زید بن علی و فرزندش در ۷۴۳ شیعیان خراسان و خداهش، فرستاده عباسیان، جامه سیاه

پوشیدند. خداهش بعدها متهم شد که از آرای خرمدینان هواداری می‌کند.^{۱۷} ولی مهم‌تر این که درفش سیاه با هدف عباسیان مربوط بود.^{۱۸} ابومسلم در ۷۴۶ تا ۷۴۷ از امام لوی ظل و رایت سحاب گرفت و دعوت عباسیان را آشکار ساخت و پیروانش جامه سیاه پوشیدند.^{۱۹} متن‌های پیشگویانه فارسی میانه هنگام گفتگو از مردم سیاه‌درفش که از شرق پیدا می‌شوند، گویا به آمدن ابومسلم خراسانی و برآمدن انقلاب عباسیان اشاره دارند.^{۲۰} جالب توجه، نوع دید زردشتیان در باره ابومسلم، به عنوان پهلوان عامیانه است که تبدیل به افسانه‌ای شده و داستان‌هایی در باره او تصنیف شده است.^{۲۱} در این نوشته، نبرد ابومسلم همچون یک فاجعه نشان داده شده و این نظر، مخالف تصور برخی است که گفته‌اند ساکنان غیر عرب فلات ایران از حکومت متعادل خلافت اسلامی که بر اساس برابری اعراب و غیر اعراب نهاده شده بود خرسند بودند. برخلاف نوشته‌های پیشگویانه اسلامی در باره این رخداد، مهدی نه می‌آید و نه پیامد مفیدی خواهد داشت. نزد مسلمانان مهدی پس از ظهور مردم سیاهپوش خواهد آمد (ابن خلدون، ج ۱، ص ۱۸۴):

«علمداران سیاه از شرق بیایند و تو را هلاک کنند که پیش از آن مردم چنین کشته نشده‌اند، و سپس مهدی خلیفه‌الله بیاید، چون او را بینی تعظیمش کنی حتی اگر بر برف بخیزی.»^{۲۲}

طبقه و نژاد هم در میان نویسندگان زردشتی شایان توجه است و از این رو آن‌ها ابومسلم را «پست فطرت» نامیده‌اند. نه تنها او را «پست فطرت» بلکه بُن نه پیداک (*bun nē paydāk*)، «بُن ناپیدا» نیز می‌دانستند.^{۲۳} البته این تصورات در باره اصل این شخصیت نامدار کمکی به ما نمی‌کند، ولی حاکی از آن است که نویسندگان زردشتی توجهی به اصل او نداشتند و او را برای جماعت خویش زیان‌بار می‌دانستند. متن‌های پیشگویانه فارسی میانه، سپاهیان خراسانی را متهم کرده‌اند که املاک و شهرها و آتشکده‌های زردشتیان را نابود و با خاک یکسان کرده‌اند. جاماسپ نامک رخدادها را چنین شرح می‌دهد:

«pas āxēzēd andar Xwarāsān zamīg xwurdag ud abaydāg mard-ē abāg was mardōm asp sar ī nēzag ī tēz ud šahr pad čēragih ō pādaxšāyih ī xwēš kard bawēd xwad miyān ī pādaxšāyih awēm ud abaydāg bawēd pādaxšāyih hōmāg az Ērānagān šawēd ō an-ērān rasēd.»

«پس در سرزمین خراسان مردی خُرد و ناپیدا با مردان و اسبان بسیار و نیزه‌های تیز سر برخیزند و بر کشور چیره شوند و پادشاهی را از آن خود کنند و در میانه پادشاهی خود ویرانی کنند و همه شهریاری از ایرانیان به انیرانیان برسد.»^{۲۴}

در این متون، به این تصور که ابومسلم ممکن است خاستگاه ایرانی داشته باشد اشاره شده است، زیرا گفته شده که او به پادخشایی (پادشاهی) می‌رسد و از آن پس پادخشایی به غیرایرانیان تعلق می‌گیرد. احتمال دیگری را نیز می‌توان در باره قومیت حامیان این قیام بر ضد مروانیان در نظر گرفت. با این که معلوم است که عباسیان برخلاف امویان که سفید می‌پوشیدند جامه سیاه بر تن می‌کردند ولی این سنت پیش از عباسیان وجود نداشته و ممکن است تبلیغات عباسیان باشد.^{۲۵} حتی مدارک اندکی از عَلم سیاه عباسیان وجود دارد. ه. رینگرن بر مبنای اظهار گ. ویدنگرن احتمال دیگری نیز داده و آن این که رنگ سیاه، نشان کشاورزان ایرانی و «جامعه مردان» (Männerbund) است و به این ایدئولوژی مربوط است. به نوشته ابوحنیفه دینوری، آن‌هایی که بر ابومسلم گرد آمدند سیاه می‌پوشیدند و کافر کوبات در دست داشتند تا کافران را که خاص جامعه ایرانی بودند هلاک کنند.^{۲۶} باید گفت با این که در جامعه هند و اروپایی قدیم، سیاه نشان کشاورزان بوده، ولی در ایران رنگ آبی مربوط به آن‌هاست.^{۲۷}

بعدها نوشته‌های فارسی زردشتی دوره میانه نیز از ابومسلم بیزاری جسته و او را دیونسب دانسته‌اند. ابومسلم در زردشت نامگ ویژگی‌های زیر را دارد (۱۳۴۶ تا ۱۳۴۷):

بود پادشاهی آن دیو کین	که دین بهی را زند بر زمین
سیاه جامه دارند درویش و تنگ	جهان کرده از خویش به نام و ننگ

آنچه متن‌های فارسی میانه می‌گویند این است که باید تصور ارتباط میان ابومسلم و زردشتی‌گری را رها کنیم. با این همه، یوسفی این باور را نمی‌پذیرد و می‌نویسد که این تصور با این حقیقت تأیید می‌شود که ابومسلم جنبش‌های فرق زردشتی چون بهافرید را سرکوب کرد و از این رو باید برای زردشتی‌گری «سنتی» سودمند بوده باشد.^{۲۸} هرچه در باره ارتباط ابومسلم با جمعیت غیرعرب بیندیشیم، باید بگوییم که آنچه برای جماعت زردشتی مهم بود زردشتی نبودن ابومسلم است و خطراتی که او ممکن بود برای این گروه ایجاد کند.

سومین رویداد پیشگویانه مورد بحث، جنبش فرقه‌ی یا بدعتگرانه بابک خرم‌دین و پیروانش است. این را همه پذیرفته‌اند که «خرمیان نمایندگان احساسات ملی ایران بودند که مشتاقانه در انتظار بازگرداندن حکومت پادشاهی ایران، در مقابل گرایش‌های جهانی مانویان بودند.»^{۲۹} ولی برای جمعیت ایران، بابک و جنبش او مفهوم دیگری داشت، زیرا از آن زمان

هویت جمعی دینی، شیوه عمده معرفی به شمار می‌رفت. اشیپولر به درستی گفته است که منابع بومی در باره جریان‌های پنهان ملی و دینی در باره اندیشه احیای شهریاری ایرانی خاموشند^{۳۰} و منابع پیشگویانه فارسی میانه خطر بابک را آشکار می‌کنند و نظر مبهمی در باره خرمیه دارند. در بندهش که نوشته‌ای دایرةالمعارفی از سده نهم است چنین آمده (بخش ۲۴ - ۲۳ XXXIII):

«pad dēn gowēd kū dūš-pādxšāyīh oyšān sar kāmēd būdān grōh-ē āyānd suxr nišān suxr drafš ud Pārs rōstāgīhā ī Ērān-šahr tā ō Bābīl gīrand ōyšān tāzīgān nīzār kunānd.»

«در دین گوید که دُشپادشائی ایشان به سر خواهد رسید. گروهی آیند سرخ‌نشان و سرخ‌درفش، پارس و روستاهای ایرانشهر را تا به بابل گیرند و این تازیان را نزار کنند.»
در این جا ذکر سپاهی است که عرب نیست، یعنی ایرانی است و تازیگان یا مسلمانان را هلاک خواهد کرد.^{۳۱} حتی این کار را کمکی به هدف جماعت زردشتی نمی‌دیدند. روشن است که بدعت را خطرناک می‌دانستند و بنابراین نمی‌توانستند آن را سودمند ببینند، حتی فکر می‌کردند که دشمنان این جماعت از بین رفته‌اند. اما آنچه متون فارسی میانه مربوط به پیشگویی می‌گویند در باره رویدادهای خاصی است که جدیت و اهمیت برخی رخدادها در دوره میانه را ثابت می‌کند. زند و همن یسن نیز که نوشته‌ای فارسی میانه در مورد پیشگویی است، گزارشی از خرمیه به دست می‌دهد^{۳۲} که ظاهراً بسیار شبیه گزارش بندهش در بالاست، ولی در واقع این گزارش با گزارش بندهش متفاوت است. در نتیجه آشفتگی اصل متن در این خصوص عدم توافق وجود دارد. در این رویداد که در زند و همن یسن آمده، خرمیه و بیزانسیان در کنار هم قرار دارند و هر دو از تبار دیو خشم شمرده شده‌اند (بخش 3-5 VI):

«pas az nišānag īsyā pādixšāyīh ō awēšān xešm-tōhmagān az sarmān dehān druž ī šēdāsp [i] kilisāyīg (hād Māhwīndād guft kū Hrōmāyīg bawēnd ud rōšān guft ku suxr kulāh ud suxr zēn ud suxr drafš bawēnd hād ka daxšag ī awēšān bawēd...) ēk sadgānag ud ēk hazārgānag ud bēwargānag bawēnd druž ī šēdāsp [i] kilisāyīg drafš ī suxr dārēnd ušān rawišn was tāzēnd ō ēn Ērān dehān ī man Ohrmazd dād tō Arang bār (hād būd kē frāt rōd guft) tā ō Yōnān ī Asūrestān mānišn (hād Yōnān saxt-āmār uš asūrīg mānišnīh ēd kū mardōm ī Asūrīg padīš mānēnd) ud ān ī awēšān nišēnag (hād būd kē gilistag ī dēwān guft).»

«پس از نشانه‌های سیاه، پادشاهی از این خشم تخمگان به دروچ شیدسپی و کلیسایی در

شهرهای سلم رسد (ماه‌ونداد گفت که روشن گفت که سرخ کلاه و سرخ سلاح و سرخ درفش باشند، یعنی که نشانه ایشان باشد...) دروچ شیدسپی و کلیسایی یکصدگانه و یک‌هزار گانه و ده‌هزار گانه، درفش سرخ برند و حرکت ایشان بسیار باشد به ده‌های ایران که من اورمزد آفریدم، تا ساحل ارنگ بتازند (کی بود که «رود فرات» گفت) تا یونانیان ساکن آسورستان (یونانیانی که دشوار بتوان شمرد، یعنی مردم آسوری در آن مسکن دارند) کی بود که 'دخمه دیو' گفت.^{۳۳}

ژینیو این سرخ‌کلاهان و سرخ‌درفشان را در این واقعه همان پیروان بابک خرم‌دین می‌داند. با این همه مشکل این‌جاست که متون می‌گویند که آن‌ها کلاه سرخ بر سر می‌گذاشتند و درفش سرخ به دست می‌گرفتند، ولی از غرب می‌آیند یعنی از بیزانس. چرتی در ترجمه زند و همین یسن دقیقاً با توجه به این نقطه نظر، فرضیه ژینیو را نمی‌پذیرد. او در ضمن با توجه به لقب کلیسیایک (*kilisāyīg*، «مسیحی») این مردم، فرض ژینیو را زیر سؤال می‌برد و آنان را همان بابک و پیروان او نمی‌داند. چرتی با صراحت می‌گوید که آنان نمی‌توانند خرمیان باشند و این متن شرحی است راجع به بیزانسیان.^{۳۴} این نوشته محل آن‌ها را سرمان دهان (*dehān sarmān*) به اوستایی: سیرینم دهیونم *sairinam dahyunam*؛ به یونانی: سرمی (*sarames*) می‌داند. در روایت‌های ایرانی، به سلم بزرگ‌ترین پسر فریدون فرمانروایی سرزمین روم داده شد (متون پهلوی 25.5):

«az frazandān ī Frēdōn Salm kē kišwar ī Hrōm ud Tūč kē Turkestān pad xwadāyīh dāšt Ēraj Ērān dahibed būd uš be ōzad.»

«از فرزندان فریدون، سلم که بر کشور روم (فرمان می‌راند) و توج که فرمانروایی ترکستان را داشت. آن‌ها ایرج را که فرمانروای ایران بود کشتند.»^{۳۵}

در بندهش عبارتی به صورت «*sarm deh ast hrōm*» یعنی «کشور سرم روم است» وجود دارد.^{۳۶} متن فارسی زردشتی سده سیزدهم به نام زردشت‌نامه نیز داستان این سرخ‌جامگان را که از غرب می‌آیند تأیید می‌کند (ZN 94.1448):

بدانگه بیاید سپاهی ز روم	بداندیش و بدفعل و ناپاک و شوم
ابا جامه سرخ و با سرخ‌زین	یکایک به کردار دیو لعین

ژینیو معتقد است که از آن‌جا که این گروه به بین‌النهرین آمدند و به سوی فلات ایران رفتند، آنان باید همان خرمیه باشند، زیرا این‌جا دقیقاً محدوده جغرافیایی آن‌هاست.^{۳۷}

می‌توان این فرض را رد کرد، زیرا با توجه به متون فارسی میانه و فارسی نورشن می‌شود که مسیر و جهت حرکت این مردم از سوی غرب یعنی بیزانس به شرق بوده است، و این مطمئناً جایگاه قدیمی فعالیت‌های خرمیه نبوده است. مخالفت چرتی با ژینیو در باره یکی دانستن این مردم با خرمیه نیز باید مورد تردید قرار گیرد، زیرا رنگ سرخ رنگ خرمیان بوده و متون تاریخی نیز این واقعیت را تأیید می‌کنند.^{۳۸}

می‌توان پاسخ این معما را در گزارش‌های مسلمانان سده نهم پیدا کرد. طبری می‌نویسد که چون نیروهای خلیفه در سال ۳۸ - ۸۳۷ م. بابک را به دفاع واداشتند، بابک نامه‌ای به تئوفیلوس امپراتور بیزانس نوشت و امپراتور را به حمله به خلافت برانگیخت و از این رو امپراتور با یکصد هزار مرد به زبطره در سوریه آمد. در سپاه او گروهی از محمره بودند که پس از شورش در جبال و نبرد با اسحاق بن ابراهیم بن مصعب به امپراتور پیوسته بودند.^{۳۹} اصل گزارش زند و همن یسن ممکن است صحیح باشد، زیرا طبری نیز شمار زیاد خرمیان جبال (ماه) را که به همدان آمده بودند تأیید می‌کند. خلیفه معتصم در ۳۴ - ۸۳۳ م. اسحاق بن ابراهیم بن مصعب حاکم جدید جبال را به جنگ ایشان فرستاد. خرمیان شکست خوردند و حدود شصت هزار تن از آن‌ها کشته شده و بقیه به بیزانس گریختند.^{۴۰} مسعودی هنگام برشمردن امپراتوران بیزانس، از تئوفیلوس به عنوان چهل و سومین امپراتوری که شهر و دژ معروف زبطره را تسخیر کرد یاد می‌کند. این مورخ می‌نویسد که سردار معروف افشین بود که به مقابله تئوفیلوس رفت و خرمیان که همراه تئوفیلوس بودند او را از شکست کامل نجات دادند. وی تعداد محمره را هزاران نفر نوشته است.^{۴۱}

عبارتی که در زند و همن یسن آمده، شاید اشاره‌ای به این جنگ در سده نهم باشد. این عبارت به اهمیت آن ناحیه اشاره دارد: کی بود که فرات رود گفت. شهر زبطره در بالای رود فرات واقع شده است.^{۴۲}

تعجبی ندارد که خرمدینان را دیو دانسته‌اند، زیرا آن‌ها با مزدکیان مربوط بودند که نماینده تشکیلاتی کوچک و سنت دینی عوام بودند نه دین سنتی زردشتی.^{۴۳} تهاجمات بیزانسیان و خرمیان به خلافت، ظاهراً آن‌چنان اثر مهمی بر جمعیت خاورمیانه نهاد که خبرها به سرعت منتشر شدند و سبب آشوب گردیدند. روایت فارسی و همن یسن نیز محل برخورد را در کنار رود فرات می‌داند.^{۴۴} گویا این جنگ آن قدر خونین بود که به واقعه معروفی در تاریخ تبدیل شد: «آن قدر مردم و حیوانات کشته می‌شوند که تنگ اسبان به خون

مردان آغشته می‌شود. رود فرات قرمز می‌گردد و ابر، این آب سرخ را به آسمان می‌برد و در جهان تگرگ سرخ می‌بارد.^{۴۵}

روحانیان زردشتی فارس، این واقعه و این احساس خطر بزرگ را در متون گنجاندند. آنچه در محدوده پیشگویی به نظر می‌رسد در متن‌ها وارد شد، و روایت جنگ زبطره ظاهراً قسمت‌های پیشگویانه داشته است. این ترس را مسلمانان نیز تأیید کرده و نوشته‌اند که به دستور امپراتور بیزانس، مردان را با آهن گداخته کور کردند و گوش‌ها و بینی‌های آن‌ها را بریدند.^{۴۶} آورده‌اند که این فاجعه چنان بزرگ بود که پناهندگان تا عراق پیش آمدند و خلیفه المعتصم بی‌درنگ آماده کارزار شد.^{۴۷} این اخبار مطمئناً تا فارس نیز رسیده بود، و در این جا روحانیان زردشتی آن را همچون ظهور آشکار پایان جهان گرفتند. با این‌که ژینیو آن‌ها را به درستی با خرمیه یکی می‌داند، ولی در مسیر حرکت آنان اشتباه کرده است. چرتی با این‌که به درستی این متن را خوانده، ولی نتیجه نادرستی گرفته است. خرمیان به ویژه پس از شکستشان از خلیفه، بسیار پرتحرک شدند و فتنه‌های بسیاری بر ضد خلیفه و حتی بر ضد جماعت زردشتی برپا کردند.

امید است که این بررسی کوتاه از متون پیشگویانه فارسی میانه، مورخان تاریخ اسلام را تشویق کند تا به عنوان مکمل منابع عربی، فارسی، ارمنی، سریانی و یونانی، از این منابع نیز در شناخت ذهن گرفتار مردمی که در سده نهم و دهم با موج تغییر کیش مواجه بودند و با استیلای اعراب، اقدامات نظامی ابومسلم و خرمدینان از پای درآمده بودند بهره ببرند. اهمیت این منابع در آن است که نگرش زردشتیان را در باره چگونگی آشکاری و اتمام تاریخ در اوایل دوره اسلامی نشان می‌دهد. از آن‌جا که این منابع از دید یک گروه نوشته شده است، می‌تواند به بسیاری از پرسش‌هایی که مورخان اوایل دوره اسلامی با آن مواجهند پاسخ دهد و واکنش دیگر جماعات دینی شرق نزدیک را بنمایاند.

یادداشت‌ها

1. R. Bullett, *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, (Massachusetts and London, England, 1979), 23.
2. T. Olsson, "The Apocalyptic Activity. The Case of Jāmāsp Nāmāg," *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm, J.C.B. Mohr (Paul siebeck) (Tübingen, 1983), 31.
۳. منظور از «ستی» در این جا دین مورد حمایت نویسندگان متون فارسی میانه سده نهم و دهم است.
4. Paul J. Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources," *The American Historical Review*, Vol. LXXIII, Number 4, April (1968), 997-1018.
5. Alexander, *ibid.*, 998.
6. Alexander, *ibid.*, 1002.
7. T. Daryaei, "Zoroastrian Eschatology According to Middle Persian Texts," *Critique and Vision, An Afghan Journal of Politics, Culture & History*, Vol. 1, Spring (1995), 5-23.
8. For the latest study see N. Cohen, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, (New Haven and London, 1993).
۹. برای بررسی متن‌ها و مسئله سندیت آن‌ها نک: M. Boyce, "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic," *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, Vol. XLVII, Part i, (1984), 57-76.
10. T. Daryaei, "Keyanid History or National History? The Nature of Sasanid Zoroastrian Historiography," *Iranian Studies*, vol. 28, Numbers 3-4, Summer/Fall (1995), 129-141.
11. Beside certain emendations see, Harold W. Bailey, "To The Zamasp-Namak. I," *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies*, Vol. VI, Part I, (1930), 55; G. Messina, *Libro Apocalittico Persiano Ayātkār I Zāmāspik*, Pontificio Istituto Biblico (Rome, 1939), 66.
12. Bailey, 56; Messina, 66.
13. Bailey, 56; Messina, 67; Olsson, *op.cit.*, 34.
14. For relations between the Zoroastrians and the Muslims see J. Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period," *Iranian Studies*, 1987, 17-30; M. Morony, "The conquerors and conquered: Iran," *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G.H.A. Juynboll, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, (1982), 73-88.
۱۵. این ترجمه بر مبنای سه نسخه خطی بندهش (DH, TD1, TD2) انجام شده. نک: B.T. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahisn*, (Bombay, 1956), 277-279; M. Bahār, *Bundahisn*, Tus Publishers (Tehran, 1369), 141.

۱۶. این ترجمه بر مبنای دو نسخه خطی زند و همن یسن (DH , TD2) صورت گرفته. نک:
- B. T. Anklesaria, *Zand-ī Vohūman Yasn and Two Pahlavi Fragments* (Bombay, 1957), 17-18.
- بهترین و آخرین ترجمه عبارت است از:
- Carlo G. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn, A Zoroastrian Apocalypse*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Rome, 1995), chapter 4.2, 153.
17. M. Sharon, "Khidāš," *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1986), 1-3.
18. J. David-Weill, "Alam," *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden, 1960), 349.
19. G.H. Yūsofī, "Abū Moslem, 'Abd-al-Rahmān b. Moslem Khorāsānī," *Encyclopaedia Iranica*, (London, 1985), 341; See Amoreti, "Sects and heresies," *The Cambridge History of Iran*, Vol. 4, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press (Massachusetts, 1975), 513.
20. Ph. Gignoux, "Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne," *Académie de inscriptions & Belles-Lettres* (Paris, Avril-Juin, 1986), 339-340; "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique," *Journal of Asian and African Studies*, No. 21 (Tokyo, 1986), 59; "Apocalypses et voyages extraterrestres dans l'iran mazdéen," *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*, ed. C. Kappler, (Paris, 1987), 359.
21. I. Mélikoff, *Abū Muslim le "porte-hache" du Khorasan dans la tradition épique Turco-Iranienne*, Librairie d'amérique et d'orient (Paris, 1962).
22. H. Ringgren, "Some Religious Aspects of the Caliphate," *The Sacral Kingship*, Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions, (Rome, April 1955), E.J. Brill, (Leiden, 1959), 734.
23. *Zand ī Wahman Yašt*, Chapter 4.5-8, 153.
24. Bailey, "To The Zamasp-Namak," *Bulletin of the Society of the Oriental and African Studies*, Vol. VI (1930), 581; Messina, *op.cit.*, 70.
25. H. Ringgren, *op.cit.*, 743-744.
26. H. Ringgren, *op.cit.*, 744.
27. G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, (Bruxelles, 1958), 26; L. Gerschel, "Couleur et teinture chez divers peuples indo-européens," *Annales*, Mag-Juin (Paris, 1966), 631.
28. Yūsofī, *op.cit.*, 343.
29. W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, ed. E. Yarshater, No. 4, (Costa Mesa, 1988), 2.
30. B. Spuler, *The Age of the Caliphs* (Princeton, 1995), 55.
۳۱. فرضیه ه. ه. شدر در باره ریشه این واژه هنوز هم بهترین توضیح راجع به آن است. به نظر او واژه فارسی میانه تازیگ (Tāzīg) از نام قبیلهٔ عرب «طی» ساخته شده است. نک:
- H. H. Schaeder, "Türkische Namen der Iranier," *Die Welt des Islam* (Berlin, 1941), 1-32; Tavadia review of P.B. Vachh: Firdousi and the Shahnama, A Study of the

- Great Persian Epic of the Homer of the East, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän-
dischen Gesellschaft*, Band 102, Heft 2, (1952), 384;
- برای بررسی فرضیه‌های گوناگون در باره تازیگ نگاه کنید به مقاله عالی و. زوندرومان:
W. Sundermann, "An Early Attestation of the Name of the Tajiks," *Medioiranica,
Proceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit
Leuven from the 21th to the 23 of May 1990*, eds, W. Skalmowski & A. Van
Tongerloo, Uitgeverij Peeters (Leuven, 1993), 163-172.
32. Ph. Gignoux, "Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne," *Académie de
inscriptions & Belles Lettres*, Avril-Juin (Paris, 1986), 340; "sur l'inexistence d'un
Bahman Yasht avestique," *Journal of Asian and African Studies*, No. 32, (Tokyo,
1986), 61; "Apocalypses et voyages extraterrestres dans l'iran mazdéen," *Apocalypses
et voyages dans l'au-delà*, ed. C. Kappler (Paris, 1987), 359-360.
33. Anklesaria, *op.cit.*, 45-47; Cereti, *op.cit.*, 160.
34. Cereti, *ibid.*, 199.
۳۵. تورج دریایی، «شگفتی و برجستگی سیستان: متنی به زبان پهلوی»، ایران‌شناسی، ج ۸، ش ۳ (۱۹۹۶).
۵۳۶ و ۵۴۲.
36. TD1 43 v. 9; TD2 106. 15; DH 188v.
37. Ph. Gignoux, *Sur l'inexistence*, 61; *Nouveau regard*, 340.
38. G. H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au III^e et au IV^e siècles de
l'hégire*, (Paris, 1938), 108; B. Scarcia Amoretti, "Sects and Heresies," *The Cambridge
History of Iran*, Vol. IV, ed. R. N. Frye, (Cambridge, 1975), 514.
۳۹. طبری، تاریخ الرسل والملوک، وقایع سال ۲۲۳ (نیویورک، ۱۹۹۱)، ۹۵.
۴۰. همان، وقایع سال ۲۱۸، ص ۳.
۴۱. کتاب التنبیه و الاشراف (تهران، ۱۹۸۶)، ۱۵۲ تا ۱۵۳.
42. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Tehran, 1985), 128-129.
43. Madelung, *op.cit.*, 2.
44. *The Persian Rivayats of Hormazyar Faramarz and Others*, ed. B.N. Dhabhar,
(Bombay, 1932), 479.
45. *ibid.*, 479.
۴۶. طبری، ص ۹۳.
۴۷. طبری، ص ۹۵.

معادشناسی زردشتی بنا بر متون فارسی میانه

به یاد دانشمند واقعی مهرداد بهار

انسان از روزگاران کهن کوشیده است تا زمانی را که جهان به پایان می‌رسد و همه بدی‌ها کنار می‌روند تصور کند. این فرایند در باورهای ایرانی کهن (که از دید تاریخی در گستره فرهنگی پهناوری بازتاب یافته است) و همچنین در بسیاری از سنن دیگر، هنگامی که جهان به پایان برسد و شکوهمند (فرشه *fraša*) شود تحقق می‌یابد. درست پیش از این دوره، جهان از یک دوره محتوم دشواری و بلا خواهد گذشت. این بینش پیشگویانه در روایات ایرانی کهن، از گات‌ها گرفته تا اوستای جدید و به طور دقیق و مشروح در نوشته‌های فارسی میانه نشان داده شده است.

یکی از مسائل پیش روی دانش‌پژوهان آن است که همه بینش‌های پیشگویانه برخی ویژگی‌های مشترک دارند و این پرسش مطرح می‌شود که آیا این امر ناشی از اوضاع و شرایط مشترک و یکسان بشر است یا زاده اقتباس سنت‌های گوناگون از یکدیگر. در موضوع قدمت و اصالت پیشگویی رستاخیز در سنت ایرانی، مطالعات و نتیجه‌گیری‌های متعددی کرده‌اند. مری بویس معتقد است که سنت پیشگویی قیامت در ایران کهن به خود زردشت، و دست‌کم به هزار سال پیش از سنت آخرالزمانی یهودیان بازمی‌گردد،^۱ ولی فیلیپ ژینیو سنت یهودی را قدیمی‌تر می‌داند.^۲ مشکل بتوان اشارات الهامی و پیشگویانه گات‌ها را ندیده گرفت. البته مشکل هنگامی پیدا می‌شود که بکشیم زمان و مکان زردشت را بیاییم. زمان زردشت همواره موضوع بحث و جدل بوده است و عقاید در این باره از سده ششم پ.م. تا ۱۴۰۰ پ.م. را در بر می‌گیرد. از این رو، واقعاً نمی‌توان زمان گات‌ها و کهن‌ترین سروده‌های سنت ایرانی را پیدا کنیم.

با این که گات‌ها چشم‌اندازی از دیدگاه‌های آخرالزمانی زردشت به دست می‌دهد، اوستای جدید و متون فارسی میانه، شرح روشن‌تر و توضیح بیش‌تری در خصوص فرارسیدن پایان جهان و جریان‌های مربوط به آن ارائه می‌دهند. فروردین یشت و زامیاد یشت در اوستا تصویر روشنی از فرشگرد (*frašgird*) یا «شکوهمندی» و «درخشندگی» عرضه می‌کنند. متن‌های فارسی میانه که تفسیر اوستا هستند با تفاوت‌های ناچیزی در باره این موضوع بیش‌تر و دقیق‌تر بحث کرده‌اند.^۳ در این مقاله قصد داریم به بررسی برخی ویژگی‌های سنت مکاشفه‌ای و آخرالزمانی در پهنه فرهنگ ایران باستان، آن‌گونه که در متن‌های آخرالزمانی فارسی میانه آمده پردازیم و به ساختار و بلایای طبیعی که پیش از پایان جهان می‌آیند نیز اشاره‌ای بکنیم.

همه متن‌های یاد شده روندی را که به پایان جهان یا فرشگرد می‌انجامد شرح می‌دهند. جهان هنگامی فرشه می‌گردد که شخصیت‌های مزدایی به یاری اورمزد این شکوهمندی را پدید آورند. در اوستا، این سوشانس (*Sōšāns*) با شش تن دیگر هستند که این کار را انجام داده بر زمین فرمان خواهند راند. نوشته‌های فارسی میانه، این شخصیت‌ها را با جزئیات بیش‌تری نام برده و شرح داده‌اند. وهرام ورزاوند به هنگام زوال دین نزد مردم، پرستشگاه‌های دروغین را نابود خواهد کرد.^۴ سپس پشوتن که با یکصد و چهل مرد در کنگ‌دز زندگی می‌کند، اوشیدر را در جنگ برضد بدی یاری خواهد کرد. اوشیدر، اوشیدرماه و سوشانس سه پسر زردشتند که در هزاره‌ای معین ظهور خواهند کرد (اوشیدر، اوشیدرماه، و سوشانس به ترتیب آموزه‌های زردشت را آشکار و جهان را نجات خواهند داد).

نخستین نشانه طبیعی پیدایی فرشگرد این است:

«*xwaršēd rāsttar ud nihangtar ud sāl ud māh ud rōz kamtar ud spandarmad zamīg tangtar ud rāh nihangtar.*»

«خورشید راست‌تر و کوچک‌تر و سال و ماه و روز کم‌تر و زمین سپندارماد تنگ‌تر و راه کوتاه‌تر (می‌شود).»^۵

سپس در کشور مردانی از تخمه دیو فرمان می‌رانند و آتش‌های مقدس را کنار می‌نهند.
پس از آن:

«*ud andar ān dahom sadōzem ī hazārag ī tō sar bawēd, spitāmān zarduxšt, hamāg mardom āz-parist, ānāstag-dēn be bawēnd ud abr ī kāmgar ud wād ī ardāy*

pad hangām ud zamān ī xwēš wārān kardan nē šāyēd. hamāg asmān abr, nīzm šēbēnēd. ān ī garm wād ud ān ī sard wād rasēd har ud tōhm ī jōrdāyān be harēd. wārān-iz pad hangām ī xwēš nē wārēd. Xrafstar wēš wārēd kū āh.»

«ای سپیتمان زردشت، در آن هزارمین زمستان تو که سر رسد، همه مردم آپرست و تباهگر دین شوند و ابر کامکار و باد راستکار در آن هنگام و زمان خویش نبارد. همه ابرهای آسمان به نشیب روند. آن باد گرم و آن باد سرد برسد و تخم غلات را ببرد. باران نیز به هنگام خویش نبارد. خرفستران (آفریده‌های زبانبار) چنان بیارند که آب بیارد.»^۶

مردم، دیگر کمر بند مقدس (کُستی *kusti*) نمی‌بندند، کودکان بازی نمی‌کنند، و بزرگ‌زادگان تهیدست می‌گردند. ستمکاران بر جهان چیره شوند و بسیاری را بکشند.

«pad awēšān duš-xwadāyih har ġiš ō nēstih ud ačāragih ud sabukih ud anāstaġih rasēd. spandarmad zamīg dahān abaz wišāyēd har gōhr ayōxšust ō paydāġih rasēd ġiyōn zarr ud asēm [ud] rōy ud arziz ud srub.»

«در فرمانروایی زبانبار ایشان همه چیز نیست شود و بی‌چارگی و سبکی و تباهی برسد. زمین سپندارمدها گشاید و هرگونه فلزی پیدا شود چون زر و سیم و روی و آریز و سرب.»^۷

هیاطله و ترکان بر کشور فرمان برانند و چین و کابل و سغد و بیزانس یورش آورند،

«ud andar ān ī škeft āwām šab rōšntar ud sāl ud mäh [ud] rōz sē ēk-ē be kähēd ud spandarmad zamīg abar āyēd ud sēj margih ud niyāzōmandih pad gēhān saxttar bawēd.»

«و در آن زمان شگرف، شب روشن‌تر شود و سال و ماه و روز سه یک بکاهد و زمین سپندارمدها برآید و خطر مرگ و نیازمندی در کیهان سخت‌تر شود.»^۸

این دشوارترین زمان برای مزدپرستان خواهد بود تا آن‌جا که زردشت از اورمزد مرگ می‌طلبد:

«dadar man hōš dah ud āwādagān ī man hōš dah kū ma ēd zīyānd andar ān ī škeft āwām ġišnag-zīyīšnīg dah kū druwandih ud rāh ī dušox nē wirāyēn.»

«پروردگارا، به من مرگ ده و به نسل من، نه این زندگی در این زمان شگفت را، زندگی کوتاه ده که دروغ و راه دوزخ مهیا نگردد.»^۹

دیگر بار فرق دینی پیدا شوند و دین خویش را ترویج کنند. این شاید اشاره‌ای باشد به

فرق سده هشتم و نهم م. پیدایی آن‌ها همزمان است با:

«xwaršēd nizm nišān nimāyēd ud māh az gōnag wardēd pad gēhān nizm ud tom tārīgih bawēd. pad asmān nišānag ī gōnag paydāg bawēd ud būmčandag ī was bawēd ud wād stahmagtar āyēd ud pad gēhān niyāz ud tangih ud dušxwārih wēš ō dīdār āyēd ud īr ud ohrmazd watarān rāy pādixšāyih rāyēnēnd.»

«خورشید نشان تاریکی نماید و ماه از گونه خورش بگردد و کیهان تیره و تار شود، در آسمان نشان گناهان پیدا گردد و زمین لرزه بسیار شود و باد قوی‌تر بیاید و نیازمندی و تنگدستی و دشواری بیش‌تر پدید آید و (سیارات) تیر و هرمزد بدکار به پادشاهی رسند.»^{۱۰} در این هنگام پشوتن با رهبری ۱۴۰ مرد، بدی را نابود می‌کند. سپس وهرام و رزاوند می‌رسد و آتشکده‌ها را بازسازی می‌کند. آن‌ها آتشکده‌هایی هستند که به هر یک از سه طبقه دوره ساسانی تعلق دارند، یعنی آذر فرنیغ (از آن روحانیان و نجبا)، آذر گشنسپ (مخصوص جنگجویان) و آذر برزین مهر (متعلق به کشاورزان). اوشیدر از راه می‌رسد و بار دیگر همه، مؤمن راستین می‌گردند:

«ka ēn bawēd hamāg mardōm ī gēhān pad weh dēn ī mādēsānān be ēstēnd.»

«چون این بشود، همه مردم کیهان در دین به مزدیسنان شوند.»^{۱۱}

سرانجام سوشانس ناجی به یاری ایزدان، مردگان را به شکل مادی خود زنده می‌کند^{۱۲} و شهریور^{۱۳} کوه‌ها را ذوب می‌نماید و همه مردم ناچار به گذشتن از فلز گداخته می‌شوند، مؤمنان از میان شیر گرم خواهند گذشت و گناهکاران از میان فلز گداخته. با این کار، گناه گناهکاران آمرزیده می‌شود و همه مردم می‌توانند به بهشت بروند.^{۱۴} در این هنگام همه آفرینش در شکل مطلوب و اورمزدی^{۱۵} خود می‌شود و آفرینش به شکل نخستین خود باز می‌گردد. مردم و بقیه آفرینش دیگر پیر نمی‌شوند و جاوید می‌مانند^{۱۶} و زمین مانند آغاز جهان، مسطح و هموار خواهد شد.^{۱۷}

پیش از آن‌که زمین شکوهمند شود، نبرد بزرگ میان سپاه مزداپرستان و لشکر بدی روی خواهد داد:

«ud sidīgar ka hazārag ī tō sar bawēd spitāmān zarduxšt ka ān har sē ō ēd gyāg rasēd ud turk ud tāzīg ud hrōmīg. hād būd kē daštāg nīhāvandag.»

«و سوم آن‌که هزاره تو به سر رسد، ای سپیتمان زردشت، چون آن هر سه به این جا رسند ترک و تازی و رومی، بدان که در دشت نهاوند باشد.»^{۱۸}

در این متون، ترکیبی از رویدادهای دوردست و معاصر کنار هم گذاشته شده است. سده ششم مخصوصاً هم برای ایران و هم برای بیزانس خانمان سوز بود. منابع اسلامی نبرد نهاوند را که به شکست ساسانیان انجامید شرح داده‌اند.^{۱۹} این حادثه به احتمال متناسب با طرح پیشگویی قیامت در زمان‌های بعدی بوده است.

مری بویس معتقد است که زند و همن یشت دارای عناصری است که به یشت‌های اوستا و به چندین سده پیش از روزگار هخامنشیان می‌رسد.^{۲۰} با این همه، تأیید می‌کند که بینش پیشگویانه ایرانی کهن در زمان‌های بعدی اصلاح شده است،^{۲۱} ولی می‌گوید که ممکن نیست سنت یهودی در این متون تأثیر نهاده باشد.^{۲۲} واقعیت این است که دانشمندان دیگری چون بوسه، رایتزشتاین، اتو، ویدنگرن و هارتمان نیز همان عقیده بویس را دارند.^{۲۳} دیگران کوشیده‌اند تا استمرار اندیشه زردشت در باره پایان جهان و تأثیر آن را در نوشته‌های یونان و روم باستان نشان دهند.^{۲۴} هینلز بر این باور است که غیگویی و شتاسپ تحت تأثیر بینش آخرالزمانی ایرانی کهن قرار دارد و متن مربوط به آن دیرتر از سده نخست پ.م. تصنیف شده است. وی بر این نکته بیش‌تر تأکید دارد که دیدگاه‌های مکاشفه‌ای ایرانی کهن ممکن است در روزگار اشکانیان به محافل یهودی راه یافته باشد.^{۲۵}

دیگران نیز همین‌گونه می‌اندیشند. اِدی بر آن است که پس از شکست هخامنشیان از اسکندر کبیر، به جای پایداری‌های شخصی، مقاومت در نوشته‌های دینی رخ نمود.^{۲۶} به اعتقاد وی، مدارک نشان می‌دهند که نوشته افسوس، غیگویی ایران‌گرا، در حدود ۳۲۵ پ.م. به عنوان واکنشی در برابر تبلیغات اسکندر برای پادشاهی نوشته شده است.^{۲۷} در خصوص اظهارنظرهای فوق، ملاحظاتی چند لازم است. نخست این که یهودیان نیز مانند دیگر مردمانی که در پهنه ایران بزرگ می‌زیستند، شاهد یورش‌ها و بلاهای زیادی از سوی خارجی‌ان بودند. احتمال دارد که هر دو قوم ایرانی و یهودی یک سنت آخرالزمانی را توسعه داده باشند. از این رو مشکل است که بگوییم کدام یک از دیگری اقتباس کرده است. کتاب دانیال که قدیمی‌ترین نوشته است و پیش از متون شناخته شده ایرانی نوشته شده، ظاهراً منشأ یهودی را تأیید می‌کند. دوم این که متون فارسی میانه مانند زند و همن یشت نوشته‌های جدیدتری هستند.

مسئله مکتب یهودی آخرالزمانی را اَلْسُن شرح داده است. آخرالزمانی در کتاب دانیال نسبت به عهد عتیق دارای عناصر بیگانه‌تری است و زبان دانیال (۲ تا ۶) آرامی است که این زبان، زبان اداری شاهنشاهی هخامنشی بوده است، و در ضمن دارای شماری از

وام‌واژه‌های ایرانی است، در صورتی که زند و همن یشت از اوستای گمشده مایه می‌گیرد.^{۲۸} همچنین شواهدی از پیشگویی رستاخیز در گات‌ها وجود دارد و این متن باید پیش از سده ششم پ.م. سروده شده باشد.

مسئله این است که این‌گونه نوشته‌ها در طی دوره‌ای طولانی تهیه و پرداخته شده‌اند و هر لایه از آن باید جداگانه تجزیه و تحلیل شود. ثانیاً نظرات پیشگویانه همانند، نه تنها در خاورمیانه و/یا در میان هند و اروپاییان، بلکه در نواحی دیگری چون امریکا، افریقا و اقیانوسیه نیز دیده می‌شوند.^{۲۹} اگر پیش‌شرط‌های اجتماعی و ایدئولوژیکی همانند در دو فرهنگ وجود داشته باشند، زمینه رشد این گونه دیدگاه‌ها برای بسیاری از مردم فراهم می‌شود. این نوع بینش در موقعیت‌های دشواری و ترس پدیدار می‌شود. یکی از این موقعیت‌ها زمانی است که سازمان اجتماعی و از جمله دسترسی به قدرت مرکزی از میان برود و آن گروه به خطر بیفتند، مخصوصاً هنگامی که الگوی فرهنگی یک جامعه از سوی یک نیروی بیگانه در خطر 'یا احتمالاً در خطر' قرار گیرد.^{۳۰}

این زمینه‌ها می‌توانست برای سنت یهودی در بسیاری از مراحل تاریخ یهودیان از زمان اسارت در مصر تا حکومت رومیان در فلسطین پیدا شود. در سنت ایرانی، می‌توانیم با زردشت و مردم روزگار اوستا آغاز کنیم که ایرانیان مورد تهاجم قبایل همسایه و غارت‌کنندگان گله‌های حیوانات، یورش اسکندر در ۳۳۱ پ.م.، و استیلای مسلمانان در سده هفتم م. بودند، و به ایشان فرصت فراوانی داد تا بینش پیشگویانه خود را توسعه دهند. در این جا مایلیم چند نکته را که ممکن است دیگران به آن‌ها توجه نکرده باشند متذکر شوم. این نکات مربوط است به ساختار نوشته‌های فارسی میانه‌ای که راجع به آخرالزمان و کشف و شهود هستند. زند و همن یشت در خصوص جنگ نهایی پیش از فرسگرد یا هنگامی که جهان «به پایان می‌رسد و باشکوه» می‌شود، همانندی‌های جالبی با دیگر تصورات آخرالزمانی هند و اروپاییان دارد. راست است که متون فارسی میانه نسبتاً دیر تدوین شده‌اند، ولی دارای ویژگی‌هایی کهن هستند که به روزگاران بسیار قدیم برمی‌گردند. در روایت‌های اسکانندیناویایی کهن در باره رگناروک (Regnarok) و نبرد ناحیه مشهور وِیگریدیر (Vigridir)،^{۳۱} و در داستان‌های سوئدی و دانمارکی در جنگ براولیر (bravellir)،^{۳۲} و مهم‌تر از همه در جنگ کوروکشترا (kurukeštra) میان پانداوا و کورووا در کتاب مهابهاراتا، و در جنگ رومی دریاچه رگلوس،^{۳۳} می‌بینیم که با متون فارسی میانه شباهت‌هایی دارند. در زند و همن یشت جنگ نهایی در دشت پدشخوارگر روی می‌دهد.^{۳۴}

بدین سان می توان برای یک اسطوره رایج هند و اروپایی تحریر دیگری پیدا کرد. یک تشابه جالب در تعداد جنگ ها در تصورات رومیان و ایرانیان کهن وجود دارد. به دیده رومیان، تارگین می کوشد سه مرتبه سپاه روم را شکست دهد و نبرد نهایی در کنار دریاچه رگلوس روی می دهد.^{۳۵} در زند و همن یش نیز سه جنگ روی می دهد:

«*ud pad ham-kōxšišnih pad sē gyāg ardīg ī wuzurg sē bār būd, bawēd spitāmān zarduxšt.*»

«ای سپیتامان زردشت، ستیز بزرگ در سه جا باشد، نبرد بزرگ سه بار باشد.»^{۳۶}
با این فرایند است که جهان فرشه (باشکوه، درخشان) می شود.

در باره معنی فرشه

ریشه واژه فرشه با وجود نظرانی که دانشمندان در باره آن داده اند هنوز مورد گفتگوست. در این جا قصد دارم برخی پیشنهادهاى مربوط به ریشه و معنی فرشه را به کوتاهی بررسی کنم. نخست باید واژه هندی کهن *prkṣā* را در نظر گرفت که بیلی آن را به طور روشن، «نیرومندی» معنی کرده است. این واژه به واژه هند و ایرانی *prkṣā/fraša* برمی گردد.^{۳۷} سپس باید به دو تغییری که بر معنی ایرانی این واژه اثر گذاشته توجه شود.

س. اینسلر، واژه فرشه را از صفت مفعولی *ar, fəraša- < fra-arta* می داند که خود آن یادآور *ud ar (īr)* در زبان ودایی است، به معنی «بهبود و اصلاح کردن».^{۳۸} مشکل وقتی بالا می گیرد که ببینیم آیا این معنی به همین صورت هم در زبان هندی کهن و هم در زبان های ایرانی در دوره های بعدی باقی می ماند یا نه. نظر اینسلر به این سبب نادرست است که نمی توان انتظار داشت که در زبان های مربوط به هم همیشه یک ترکیب را برای بیان یک مفهوم به کار ببرند.^{۳۹} دوم این که باید نوآوری زردشت را نیز در نظام اعتقادی هند و ایرانی در نظر گرفت. ه. پ. اشمیت، این واژه را در مدارک فارسی باستان «کامل، بی نقص، عالی» معنی می کند.^{۴۰} مشکل این است که فرشه در کتیبه های فارسی باستان در پیوند با اشیای مادی به کار می رود و نه در مفهوم آخرتی آن:^{۴۱} «چه کسی این (کار) بی نقص را که دیده می شود ساخت»^{۴۲} (*hya adadā ima frašam tyā vainatai*).

در زمینه معادشناسی، *fəraš* در گات های اوستا بیش تر معنای نیرومندی جسمی می دهد تا در کتیبه های فارسی باستان.^{۴۳} در یشته ها (Y. 30.9, 34.15) اهو (*ahu*) به معنی «جهان» در میان گروهی که پیرامون فرشه قرار دارند دیده می شود و به آخرت اشاره دارد. در اوستای

جدید، ترکیب *frašo-kērēti* در توضیح عمل فرشه شدن به کار می‌رود. به فرشه اوستایی دوباره باز خواهیم گشت. در متن فارسی میانه دادستان دیننگ (36.101)، جهان با فرایند فرشگرد روشن و نورانی می‌شود.^{۴۴} در این جا ترجمه بابلی کتیبه فارسی باستان، پرتوی بر این مسئله می‌افکند. ا. هرتسفلد، واژه *bu-nu* در زبان بابلی را با فرشه برابر و آن را مأخوذ از *hanū* به معنی درخشان می‌داند.^{۴۵}

م. شوارتس، فراشمی (*frāšmi*) را لقب هم در یشت‌ها (Y. 10.21, 57.19, 8.33) می‌داند و آن را «درخشان و سرخ شده» معنی می‌کند.^{۴۶} این واژه به واژه سغدی *šām) که به معنی «درخشنده و برافروخته» است نزدیک است.^{۴۷} واژه *hrašk* «شگفت»، و واژه *hrašakeri* «فوق‌العاده عجیب» در زبان ارمنی، و واژه *paršamangi* «طاووس» یا «پرندۀ عجیب» در زبان گرجی، شواهد دیگری هستند برای واژه‌ای که ظاهراً «باشکوه، فوق‌العاده و شگفت» معنی می‌دهد. به ریشه واژه گرجی *pāršamangi*، واژه فارسی میانه *frašmurw* و واژه فارسی میانه مانوی *fr̥šmwrrw* به معنی «طاووس» مربوطند.^{۴۸} طاووس عربی که از *tavos* یونانی گرفته شده جای *frašmurw* را در متون قدیم فارسی گرفت. من معتقدم که *frašmurw* کاملاً معنی خود را به طاووس عربی و به ترکیبات فارسی چون طاووس آتش‌پر یا طاووس مشرق خرم که استعاره‌ای برای خورشید هستند سپرده است.^{۴۹} این امر به طور روشن، حاکی از برتری و روشنائی است و به معنی «باشکوه، درخشان». با این همه نباید اهمیت بیش‌تری به رابطه طاووس با این واژه بدهیم، زیرا این تحول واژه جدید است و این پرندۀ از طریق هند و پیش از دوره ساسانی به محیط ایرانی راه یافته است.^{۵۰}

ه. هومباخ بعدها واژه فرشه را به معنی «درخشان» گرفت.^{۵۱} این معنی در نام‌های شخصی مانند *farašaoštra* «دارای شتران درخشان» دیده می‌شود.^{۵۲} برخلاف کتیبه‌های فارسی باستان، کاربرد فرشه در اوستای جدید با حوادث دوران معاد همراه است (Yt 19.11, Yt 19.89, Yt 13.17)^{۵۳} مهم‌تر این که در یشت ۱۹.۱۰، برای آفرینش جهان غیر از فرشه، صفاتی چون سریر (*srīra*) به معنی «زیبا»، آبد (*abda*) «عجیب یا عالی»، فرشه (*fraša*) «شگرف یا درخشان»، بامی به (*bāmiia*) «درخشان یا روشن یا باشکوه» به کار می‌رود. همه این صفات، معانی مشابه و نزدیک به یکدیگر دارند. بنابراین فرشه را به این صورت می‌توان معنی کرد: «کسی که رنگ، روشنائی و کمال می‌دهد». ترجمه هومباخ از این واژه که آن را به «درخشان» ترجمه کرده است همانند «روشنی و تابش و برتری» نیز است. با این همه، «شکوه» نیز همان معنی ضمنی را دارد.

در شرح بلایای طبیعی آمده است که سال، ماه و روزها کاهش می‌یابند، و زمین کوچک می‌شود. بادهای پر قدرت نمی‌توانند باران ببارانند، و فرد می‌افتند، و طوفان محصولات را از میان می‌برد. آفریده‌های زیانکار یورش می‌آورند، کوه‌ها دهان می‌گشایند، شب روشن می‌شود، خورشید تاریک می‌گردد، و ماه تغییر می‌کند، و زمین لرزه‌ها جهان را می‌لرزاند. سرانجام فلز گداخته از زمین می‌جوشد و روان می‌شود و همه بدی را از میان می‌برد. با فرشه جهان دوشن و بدون تاریکی (*a-tār*) می‌شود، زیرا ستارگان و ماه و خور بر زمین می‌افتند، و زمین را فناپذیر (*anōšag*)، مسطح (*hāmōn*)، و بی نقص و کامل (*hangirdīg*) می‌کنند.

در پایان باید گفت که پافشاری و تأکید بویس بر این که اعتقادات آخرالزمانی ایرانی اصیل است صحیح و بجاست. عناصر مشترک هند و اروپایی راجع به امور آخرالزمانی نیز به احتمال اصاله اعتقادات آخرالزمانی ایرانیان را تأیید و پشتیبانی می‌کند. چنان که پیش‌تر آمد، زند و همن یشت دارای عناصر بسیار کهنی است که به اساطیر هند و اروپایی نبرد نهایی باز می‌گردد. از سوی دیگر این استدلال‌ات، کتاب دانیال را ضعیف و غیر قابل دفاع می‌نمایاند. این مقاله در نظر دارد که نشان دهد مطالعاتی از این نوع نباید تنها شامل مضمون و محتوای متون مربوط به پیشگویی رستاخیز باشد، بلکه ساختار آن‌ها را نیز باید در بر بگیرد. در خصوص اسطوره و دین، به ویژه هنگامی که به اساطیر و ادیان هند و اروپایی مربوط می‌شود، تحلیل ساختاری گهگاه سودمندتر از تحلیل محتوایی است.

یادداشت‌ها

1. M. Boyce, "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic," in *BSOAS*, Vol. XLVII, part 1 (1984), p. 75.
2. P. Gignoux, "L'enfer et le Paradis D'apres les Sources Pehlevies," in *JA*, Tome CCLVI, Fascicule 2 (1968), pp. 219-247.
3. *Zand ī Wahman Yašt* (ZWY). *Ayādgar ī jāmāspīg*, XVI-XVIII. *Dēnkard* IX.8. *Bundahišn* XXXIV, *Wizidagihā ī Zādspram* XXXIV, *The Pahlavi Rivāyat* accompanying the *Dādestān ī Dēnīg* XLVIII, XLIX, and *Māh Fravardīn rōz Hordād*; Boyce, *Ibid.*, p. 70.
4. *abar madan ī šah-wahrām ī warzāwand*, p. 190.
5. ZWY DH 115.17-18.
6. DH 118.1-6.
7. DH 119.2-5.
8. DH 119.18-20.
9. DH 121.20-122.1
10. DH 122.6-9.
11. DH 129.1-2.
12. PRADD. 48.54. *Bundahišn*, 34.16, Yt. XIX. 89.
13. *Bundahišn*, 34. 18-20.

در بندهش این اهریمن است که سبب می‌شود کوه‌ها ذوب شوند نه شهریور. به نظر می‌رسد این موضوع منطقی است، زیرا وظیفه او شتاب بخشی است و این موافق تصور شتاب بخشی زمین است. نک: M. Boyce, "Airyaman," *El.*, p. 694.

14. PRADD, 48.54; *Bundahišn*, 34. 18-20.
15. PRADD, 48.73-86.
16. PRADD, 48.101-106; *Bundahišn*, 34.32, Yt. XIX. 11-12 & XIX. 89-90.
17. B. Lincoln, "The Earth Becomes Flat, A Study of Apocalyptic Imagery," in *Comperative Studies in Society and History*, p. 138; M. Schwartz, "The Old Eastern Iranian View According to Avesta," *CHH*, Vol. 2, p. 643, *Bundahišn* 34.33. این موضوع که زمین کاملاً مسطح می‌شود عجیب است زیرا کوه‌ها آفریده اورمزد هستند. نک: بندهش، فصل ۲.

18. DH 123.5-6.

۱۹. تاریخ طبری، حوادث سال ۲۰، ج ۱۳.

20. M. Boyce, *Ibid.*, p. 58.
21. *Ibid.*, p. 68; "Apocalyptic," *El.*, pp. 155-156.
22. *Ibid.*, p. 71.
23. T. Olsson, "The Apocalyptic Activity, The Case of Jamasp Namag," p. 26, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. by David Hellholm, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1983.

24. J.R. Hinnells, "The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World. A Study of the Oracle of Hystaspes," in *Man and his Salvation, Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester Univ. Press, 1973, p. 127 & 133.
25. Ibid., p. 147.
26. S.K.Eddy, *The King Is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-331 B.C.*, Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1961, p. 9.
27. Ibid., p. 13.
28. Olsson, Ibid., p. 26.
29. Ibid., p. 28.
30. Ibid., p. 31.
31. J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore & Lincoln, The Johns Hopkins Univ. Press, 1988, p. 115.
32. Ibid., pp. 88-89.
33. Ibid., p. 144.
34. ZWY VI. 10.
35. S. O'Brien, "Indo-European Eschatology: A Model," in *IEJ*, Vol. 4, No. 4 (1976), p. 315.
این نویسنده روایت ایرانی این اسطوره را ذکر نمی‌کند.
36. DII 122.21-123.1.
37. H.W. Bailey, "Indo-Iranian Studies," *TPS*, 1953.
38. S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, AI, Leiden, E. J. Brill, 1975, p. 172.
39. H.P. Schmidt, "Old and New Perspectives in the Study of the Gathas of Zarathustra," in *IIJ*, Vol. 21 (1979), p.98.
40. Ibid., p. 98.
41. A. Hintze, *Der Zamyād - Yašt, Edition, Übersetzung, Kommentar*, Wiesbaden, I Reichert Verlag, 1994, p. 107.
42. R.G. Kent, *Old Persian Grammar, Text, Lexicon*, New Haven, Conn., American Oriental Society, 1953, DNb, pp. 138-140.
کنت این واژه را به معنی «عالی» گرفته است. من معنی اشمیت را می‌پذیرم. این کتیبه نشان کتیبه نقش رستم است و نشانه‌های DSa, DSf و DSo مربوط به کتیبه‌های شوش هستند. تنها کتیبه DSs مربوط به امور این جهانی است.
43. Ibid., Bailey, p.26.
44. Ibid., Bailey, p. 27.
45. Ibid., Bailey, p.29.
46. M. Schwartz, *Haoma and Haraline, The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and its legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Univ. of California Press, Near Eastern Studies Series, Vol. 21 (1989), p. 111.
47. N. Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript*, with 207 Facsimiles on 95 Plates, Berlin, Akademie-Verlag, 1985, C2, p. 180.

48. M. Boyce, *A World-list of Manichaen Middle Persian and Parthian*, AI, Leiden, E. J. Brill, 1977, p. 40.
۴۹. محمد معین، برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۱۳۴۷.
50. H. P. Schmidt, "The Sēnmurw, of Birds and Dogs and Bats", *PERSICA*, No. IX (1980), p. 51.
51. H. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, Part II Commentary, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1991, p. 54.
52. Ibid., p. 54.
53. Ibid., p.55. see also E. Pirart, *Kayān Yasn, L'origine avestique des dynasties mythique d'Iran*, EDITORIAL AUSA, Barcelona, 1992, p. 23, and J. Kellens - E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, Vol. I, Introduction, texte et traduction, Wiesbaden, L.Reichert Verlag, 1988. Vol. I, "Plantureuse", p. II2, Vol. II, p. 170.

فرقه مزدایی کیومرثیه

به باور فرقه زُرّوانی آیین مزدیسنا، دوره کیهانی ۱۲۰۰۰ سال است. این طرح را چندین منبع مزدایی و غیرمزدایی پایان دوره باستان، همچون بندهش، علمای اسلام و آثار بیرونی به دست داده‌اند. دوره ۳۰۰۰ سال نخستین، دوره آفرینش مینوی است، و ۹۰۰۰ سال بعدی، دوران نبرد اورمزد و اهریمن است. سرانجام، اورمزد و ایزدان بر اهریمن چیره می‌شوند و آثار نیروهای دیوی در زمین نابود شده جریان فلز گداخته آن‌ها را پاک می‌کند. اهمیت عدد ۱۲۰۰۰ همراه با افلاک و نشانه‌های منطقه البروج آن، مربوط به اصول و آموزه‌های زُرّوانی است.^۱ البته این عدد، تنها عدد دوره کیهانی نیست و گهگاه در برخی متون برای آن، دوره ۷۰۰۰ سال نیز در نظر گرفته شده است.

این عدد اخیر را می‌توان مربوط به فرقه کیومرثیه دانست. گفته‌اند که پیروان این فرقه، دوره کیهانی را اغلب ۷۰۰۰ سال می‌دانند، نه ۱۲۰۰۰ سال، و عدد ۷۰۰۰ سال مطابق است با تعداد سیارات و نه نشانه‌های منطقه البروج. شدر در بحثی گفته بود که تحت این نام فرقه‌ای وجود داشته است.^۲ زرنر در آغاز با شدر موافق بود،^۳ ولی بعدها پذیرفت که کیومرثیه فرقه‌ای جداگانه بوده است.^۴ در باره پیروان کیومرثیه و گسترش آن‌ها در دوره ساسانی و اوایل اسلامی آگاهی چندانی نداریم. شهرستانی که منبع عمده دانسته‌های ماست تأیید می‌کند که کیومرثیه نسبت به فرق دیگر مزدایی، نظام اعتقادی متفاوتی داشته‌اند. با این که برخی از نکات اصلی اعتقادات آن‌ها را شهرستانی و منابع دیگر اسلامی با جزئیاتی شرح داده‌اند،^۵ ولی منبعی وجود ندارد که عناصر مربوط به این فرقه را از زبان یکی از پیروان کیومرثیه باز گفته باشد. این مقاله بر آن است که مروری بر منابع فرقه کیومرثیه نماید و به بحث در باره منابعی پیردازد که باورهای آن‌ها را به وسیله هواداران خود این فرقه شرح می‌دهد.

آثار و نشانه‌های این فرقه را می‌توان در متن‌های فارسی میانه که تبیین کاملی از دوره کیهانی به دست داده‌اند یافت. این متون باورهای آن‌ها را در باره پیدایش جهان شرح داده‌اند. معروف‌ترین منبع در این زمینه، نوشته فارسی میانه زند و همن یسن است. چون این متن در باره رستاخیز است، به اصطلاحات تاریخی یکایک اعصار جهانی و آخرین دوره و واقعه فرشگرد (در زبان فارسی میانه به معنی «بازسازی جهان») توجه زیادی دارد. با وجود این، زند و همن یسن در بحث منشأ دوره کیهانی، اطلاعات زیادی از کیومرثیه نمی‌دهد و بخشی از آن بی‌اهمیت است. بنا به این نوشته، اورمزد معرفت رویدادهای آینده را، هر چند به زبان رمزی و با علائم، به زردشت پیامبر می‌دهد.^۶ اورمزد در ضمن، پیشامدهای آینده را شرح می‌دهد، چرا که اوضاع و احوال و اشیایی که پیامبر از راه معرفت مشاهده کرده تنها اهمیتی مجازی و نمادین داشته‌اند، به ویژه آن تصور زردشت از ریشه یک درخت با شاخه‌های متعدد آن (بخش 3.20):

«guftiš ohrmazd kū spitāmān zarduxšt ēn ān ī ō pēš gōwon draxt-ēw hun ī tō dīd ān gētīg ast ī man ohrmazd dād ud ān haft azg ī tō dīd ān haft āwām ast ī rasēd.»

«اورمزد گفت که ای زردشت سپیتامان، این است آنچه از پیش گویم. درخت یک ریشه‌ای که دیدی آن گیتی است که من اورمزد آفریدم و آن هفت شاخه که دیدی آن هفت زمان است که برسد.»^۷

اورمزد در ادامه این دوره‌های جهانی (یا به فارسی میانه: آوام‌ها) و بخشش‌ها و بلاهایی را که بر ایرانشهر و دین مزدایی می‌رسد وصف می‌کند. جالب توجه است که در این جا، ادوار کیهانی به هفت دوره تقسیم می‌شود و فرض شده که هر کدام از این دوره‌ها، دوره‌های کیهانی یک‌هزار ساله هستند.^۸ اگر این فرضیه درست باشد، آن‌گاه متن فارسی میانه‌ای داریم که اندیشه‌های کیهان‌شناختی گروهی از یک فرقه را بیان می‌کند که غیر از فرقه زروانی یا «مزدیسناى سنتی» است. این متن، دانستنی‌های بیش‌تری در باره شکل‌گیری منشأ کیهان ارائه نمی‌دهد. می‌دانیم که این متن در سده نهم تألیف شده است.^۹ از این اطلاعات در خصوص باورهای کیهان‌شناختی آن‌ها، معلوم می‌شود که آن‌ها نه زروانی بودند و نه مزدایی. با این همه از نوشته‌های دیگر برمی‌آید که آنان به باورهای زروانی نزدیک بودند ولی دقیقاً همان‌ها نبودند. این موضوع از منابع دیگر فهمیده می‌شود.

شهرستانی، مؤلف مسلمان سده دوازدهم، فهرستی از فرق مزدایی که در آن زمان برای

او شناخته شده بودند به دست داده است. او زیر عنوان مجوس، فرقه کیومرثیه را به اسم نام می برد و عقاید آنان را به ویژه آنچه مربوط به اندیشه های کیهان شناختی آن هاست شرح می دهد.^{۱۰} وی می نویسد که کیومرثیان معتقدند که یزدان جاوید است و اهریمن مخلوق. در ادامه آمده است که اهریمن به این دلیل آفریده شد که یزدان در ذات خویش تردید کرد و در آن لحظه اهریمن به وجود آمد. سپس میان نیروهای نور و تاریکی نبردی برخاست. در این هنگام فرشتگان میان ایشان آمدند و پیمانی بسته شد؛ دوره ای به فرمانروایی اهریمن اختصاص یافت و دوره دیگری به یزدان تعلق گرفت. شایان توجه است که گفته شده این زمان پیش از توافق، ۷۰۰۰ سال بوده است و این متفاوت با ۱۲۰۰۰ سالی است که در عقاید مزداییان وجود دارد. عدد ادوار کیهانی همانند عددی است که در زند و همن یسن آمده، یعنی زمان پیش از پایان جهان.

نوشته دیگری به نام بیان الادیان که نام فرقه مورد نظر خود را نمی دهد، همین شرح را در ذیل «مذاهب مغان» آورده است. در این متن آمده است که مغان خداوند را یزدان می نامند، اهریمن روح بدکار است، یزدان قدیم است و آفریده نشده، اما اهریمن آفریده شده است. شایان ذکر است که به نوشته این متن، پیروان آن مذهب سخن از انسان نخستین یعنی کیومرث به عنوان نیای مردم این زمان می کنند که گویای اهمیت انسان نخستین است و از این رو آن گروه را کیومرثیه خوانده اند. مهم تر این که در باره پیدایش جهان می نویسد:

«و گویند صانع چون تنها بود اندر آن تنهایی خویش تفکر کرد و از تفکر او اهریمن پدید آمد.»^{۱۱}

تئودور ابوقره نیز به دوره ای ۷۰۰۰ ساله قائل است که البته آن را در جای نامناسبی به کار برده است. در متن ها آمده است که زروان پس از ۱۰۰۰ سال قربانی، اورمزد را به دنیا آورد و پس از ۷۰۰۰ سال زروان در آنچه تصور کرده بود شک کرد. از این شک در رحم همسرش اهریمن پیدا شد.^{۱۲} این طرح نسبت به شرح های متون فارسی میانه یا شهرستانی و/یا بیان الادیان بسیار متفاوت است. می توان گفت که با وجود این که ابوقره زروانیان و کیومرثیان را در هم آمیخته، ولی احتمالاً این امر نشانه آن است که کیومرثیان پیوستگی نزدیکی با زروانیان داشته اند.

آنچه ادعاهای کیومرثیان را متمایز می سازد این است که آنان معتقد بودند اندیشه هایشان مقدم بر زردشت پیامبر و اصیل است.^{۱۳} کیومرثیان در برابر فرق دیگر مزدایی بر اصالت و قدمت خود پافشاری داشتند. این شحنة می نویسد که کیومرثیه فرقه یا مذهبی قدیمی

است.^{۱۴} نویسندگان دیگر اسلامی معتقد بودند که کیومرثیه حتی گروهی عارفند^{۱۵} که تفسیر دیگری از عقاید مزدایی دارند. این به معنی آن است که کیومرثیه گروهی مزدایی بودند که با معارف عرفانی و باطنی رابطه و سروکار داشتند و این امر از زند و همن یسن و دیگر متون آخرالزمانی مزدایی معلوم می‌شود. بنابراین در باره این گروه، گزارش‌های متفاوتی داریم. آنان قطعاً در اواخر دوره باستان موجودیت خود را تثبیت کرده بودند. با این همه شدر این امر را نمی‌پذیرد.

متن دیگری که عموماً دانش‌پژوهان فرق مزدایی آن را نادیده گرفته‌اند یواقیت العلوم و دراری النجوم از سده سیزدهم است. نویسنده یواقیت العلوم و دراری النجوم را چند نفر و از جمله غزالی دانسته‌اند ولی احتمال قوی آن است که این کتاب از فخرالدین محمد بن عمر رازی باشد که در سده سیزدهم می‌زیست. دانش‌پژوه، محقق فقید ایرانی، با توجه به مطالب کتاب و شخصیت‌هایی که در آن نام برده شده، تاریخ نوشته شدن این کتاب را نیمه دوم سده سیزدهم دانسته است.^{۱۶}

فصل نخست با عنوان «در باب علم کلام» مطالب مهمی راجع به بحث ما دارد. در واقع مطالب این فصل جدلی است و در آن آشکارا از روش جدلی در مباحثه استفاده شده است. این فصل در خصوص بحث و گفتگویی است که در دربار واثق (۸۴۲ تا ۸۴۶ م.) خلیفه عباسی میان یک یهودی، یک مسیحی، یک زردشتی، یک ثنوی، یک باطنی و یک مسلمان صورت گرفته است. به نوشته این کتاب، آن مسلمان بر هر یک از آن شخصیت‌های دینی، البته به طور جداگانه و به روش مناظره جدلی، پیروز شده است. چون به گفتگوی میان مزداپرست و مسلمان می‌رسیم می‌بینیم که آنچه در دفاع از دین مزدایی به کار رفته آشکارا نشان از نظام اعتقادی کیومرثیه دارد. با این که روحانی مزدایی در این متن گبر، یعنی نام اسلامی مزداییان (احتمالاً مأخوذ از واژه عربی کافر^{۱۷}) خوانده شده، ولی شکی نیست که وی به فرقه کیومرثیه تعلق دارد. ترجمه قطعه‌ای از این کتاب در زیر آمده است (یواقیت العلوم و دراری النجوم، ص ۱۰):

«گفتگوی [جوان] با گبر: جوان فاضل روی به گبر کرد و گفت: چند آفریننده جهان را آفریده‌اند؟ توضیح دهید. گبر گفت: دو آفریننده، یکی یزدان و دیگری اهریمن. جوان گفت: چرا می‌گویی دو آفریننده؟ گبر ملعون گفت: چون در جهان نیکی و بدی هست و برای عامل نیکی غیرممکن است که علت بدی باشد. جوان گفت: چرا نمی‌تواند علت بدی باشد؟ گبر گفت: به این دلیل که عامل خوبی بهتر از خوبی است و عامل بدی بدتر از بدی است. اگر

یزدان عامل بدی باشد، آن‌گاه از بد، بدتر خواهد بود. جوان گفت: پس بگو که بدی از اهریمن است و اهریمن بدتر از بدی است؟ گبر گفت: آری، همین‌طور است. جوان گفت: این اهریمن از کجا آمده است؟ او گفت، او از فکر^{۱۸} یزدان به وجود آمده است، و آن‌گونه بود که یزدان در ازل اندیشید که آیا کس دیگری هست که با پادشاهی من به مبارزه برخیزد؟ از این فکر بد او، دیو پدید آمد و نام او اهریمن است. سپس او ۷۰۰۰ سال با او حرب کرد (و سپس آن‌ها به مدت هفت هزار سال صلح کردند). جوان گفت: پس بدی از اهریمن است، از فکر یزدان. بنابراین لازم است که یزدان بدتر از همه بدی‌ها باشد زیرا منشأ و منبع همه بدی‌ها اوست؟ گبر ملعون متحیر و ساکت شد.

دلایل چندی برای این انتساب در دست است. نخست آن‌که در این کتاب پروردگار، یزدان نامیده شده، و در ملل و النحل و بیان‌الادیان نیز به همین‌سان و نه اورمزد یا زروان. شهرستانی و ابن شحنه هر دو گفته‌اند که کیومرثیه این نام را برای آفریدگار به کار برده‌اند.^{۱۹} دوم این‌که فعل عربی «فکر» نه تنها به معنی «اندیشیدن»، بلکه به معنی «شک و تردید کردن» نیز است. نویسندگان دیگر نیز این فعل را در شرح تولد اهریمن به کار برده‌اند، مانند مرتضی که می‌گوید:

«و برخی دیگر گویند که چون یزدان تنها بود، ترسی بر او وارد شد و فکر بدی کرد و اهریمن از آن پیدا شد.»^{۲۰}

فضل‌الله حسینی نیز نوشته است که:

«و چون او (یزدان) ترسان شد، و از دوام و ادامه تنهایی‌اش به فکر افتاد، از آن تفکر طولانی ابلیس به وجود آمد.»^{۲۱}

این قطعه مسلماً با نظام اعتقادی زروانیان در باره چگونگی پیدایی اهریمن که امثال ابوقره آورده‌اند همانند است ولی مطمئناً تفاوت‌هایی نیز با آن دارد. مهم‌ترین اصل و ویژگی قاطع در آن، ۷۰۰۰ سال دوره کیهانی است که منحصر به فرقه کیومرثیه می‌باشد. این حقیقت را همه متون ذکر شده به غیر از بیان‌الادیان آورده‌اند. اگر بتوان پذیرفت که این متون صحبت از فرقه کیومرثیه می‌کنند، قطعاً می‌توان مدعی اهمیت آن‌ها در اوایل دوره اسلامی و فعالیت آنان در دربار خلیفه عباسی نیز شد. این گرایش مزداییان در اوایل دوره اسلامی، به علت جریان تغییر کیش بوده است، به طوری که رهبران مزدایی ناچار به مقابله و مباحثه با مسلمانان شدند. برخی از این بحث‌ها را می‌توان تاریخگذاری کرد و پذیرفت، ولی در ضمن مهم این است که می‌توان ادعان کرد که این بحث‌ها میان غیرمزداییان و یک فرقه واحد

صورت نمی گرفته، بلکه گمان می رود که چندین فرقه مزدایی در مقابل رهبران دینی اسلامی قرار داشته اند.

مثلاً در سده نهم رهبر جمعیت زردشتیان یک روحانی به نام آذر فرنبغ فرخزادان بود. یکی از نوشته های فارسی میانه اختصاص دارد به یک گفتگو که در دربار خلیفه مأمون (۸۱۳ تا ۸۳۳ م.) میان او و یک مسلمان و مردی به نام عبدالله (که زندیق خوانده شده) در برابر خلیفه و قاضی و نماینده مسیحیان و یهودیان برگزار شده است. عبدالله که زردستی تازه مسلمانی است، چندین پرسش در باره دوگانگی و آیین تطهیر مزدایی می کند که آذر فرنبغ با موفقیت به آن ها پاسخ می دهد که مورد موافقت خلیفه قرار می گیرد. با همه دلایل، او نمی تواند از فرقه کیومرثیه باشد، بلکه نماینده «سنت» است. ولی آنچه آذر فرنبغ و عضوی از فرقه کیومرثیه را در این نوشته پیوند می دهد، این است که هر دواز «علم کلام» استفاده می کنند.^{۲۲} این کاربرد را احتمالاً مزداییان از مناظرات معتزله در اوایل دوره اسلامی اقتباس کرده بودند.

در نتیجه باید گفت که نمی توان دین مزدایی پایان دوره باستان یا اوایل دوره میانه را به یک یا دو گروه نسبت دهیم. این دین، آیینی یکپارچه نبود. احتمالاً پس از برافتادن شاهنشاهی ساسانی که پشتیبانی از مزدپرستی از میان رفت، فرقه های مختلفی که سرکوب نشده بودند، قادر بودند که عقاید خود را فعالانه تبلیغ کنند. این موضوع منجر شد به تأثیرات متقابل فرق گوناگون مزدایی و اسلامی در این دوره که خود سبب پیدایش محیط تسامح و تساهل دینی و مباحثات، حتی در دربار خلیفه بغداد شد. کیومرثیه تنها یکی از فرقی بود که ذکر شده اند، ولی از مدارکی که در دست است، می توان گفت که آنان بسیار فعال و گروه مهمی از اندیشمندان مزدایی بودند که با روشنفکران مسلمان بحث و جدل می کردند.

یادداشت‌ها

1. R. C. Zahaener, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Cambridge University Press, 1955, pp. 96-97.
2. R. Reitzenstein & H. H. Schaeder, "Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland," *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, 1926, p. 238.
3. Zahaener, "The existence of a separate sect called 'Gayōmartians' is rightly disputed by Schaeder," *op.cit.*, ff. 97.
4. R. C. Zahaener, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961, p. 217.
5. S.S. Hartman, *Gayōmart, etude sur le syncretisme dans l'ancien Iran*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala, 1953.
۶. روشی که زردشت آگاهی از رویدادهای آینده یا آن گونه که در متن آمده، «خرد همه آگاهی» (*xrad harwisp āgāluh*) را از اورمزد کسب می‌کند با اهمیت است. این به آن معنی است که برخی از مردم می‌توانند نوعی معرفت داشته باشند که دیگران نمی‌توانند. برای بررسی مفهوم معرفت باطنی در کیش مزدایی، نک:
- J. R. Russell, "On Mysticism and Esotericism among the Zoroastrianism," *Iranian Studies*, Vol. 26, no. 1-2, 1993, pp. 73-94.
۷. برای جدیدترین ترجمه با تفاوت‌های ناچیز، نک:
C. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn*, Istituto Italiano per il medio ed estremo oriente, Rome, 1995, p. 150.
8. R. Reitzenstein & H. H. Schaeder, *op.cit.*, p. 45.
۹. این متن رویدادهای تاریخی متعددی را که در زمان خلفای راشدین، بنی‌امیه و عباسیان روی می‌دهد ذکر می‌کند. از این جمله‌اند: پیروزی ابومسلم، انقلاب عباسیان، نهضت خرمیه و شورش زنج. نک:
T. Daryacee, "Apocalypse Now: Zoroastrian Reflections on the Early Islamic Centuries," *Medieval Encounters*, vol. 4, no. 3, 1998, pp. 188-202.
۱۰. شهرستانی، ملل و نحل، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۶۵ تا ۳۶۹.
۱۱. ابوالمعالی محمد بن نعمت علوی فقیه بلخی، بیان‌الادیان، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۴۰.
12. T. Abū Qurra, *On the True Religion*, apud Zaehner, *op.cit.*, p. 428.
13. Zaehner, *Dawn and Twilight*, p. 217.
14. *al-Maznāzīr fī 'ilm al-'awā'il wa-al-'awākhir*, found in Hartman, *op.cit.*, LII.
۱۵. فضل‌الله حسینی، تاریخ معجم، ضمیمه فارسی، ۱۳۵۹، ص ۱۶۰: مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۰۶: ابن الجوزی، مرآة الزمان، ص ۱۴۶. همه این منابع را هارتمان، در همان کتاب، ص ۳۰ تا ۳۱ ذکر کرده است.
۱۶. یواقیت‌العلوم و دراری‌النجوم، به کوشش دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۴، مقدمه.
17. A. V. Williams-Jackson, "The Religion of the Achaemenids," in *Indo-Iranian Studies*,

Being Commemorative Papers in Honour of Shams-ul-Ullema Dastur Darab Peshotan Sanjana (Leipzig, 1925), pp. 44-45.

18. also "hesitation," II. Wehr, *Arabic-English Dictionary*, ed. J. M. Cowan, Otto Haraassowitz, Wiesbaden, 1994, p. 848.
19. Hartman, *op.cit.*, p. 94.

۲۰. تبصرة العوام فی معرفت مقالات الانعام، چاپ عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳، ص ۱۳.

۲۱. تاریخ معجم، در کتاب هارتمان، همان، ص ۹۶.

۲۲. ما از بحث دیگری میان شیعیان و مزداییان خبر داریم. به نوشته عیون الاخبار، امام رضا (فوت ۸۱۸ م.) با یک موید مزدایی به نام میهن به بحث پرداخت و روحانی مزدایی را شکست داده و در نتیجه همه جمعیت مزدایی با رهبر خود به اسلام گرویدند. این بحث‌ها در کلام اسلامی و فرقه‌گرایی تأثیر و سهم داشته‌اند. در باره فرقه نظامیه، شهرستانی می‌نویسد که نظام به مطالعه نوشته‌های مربوط به حکمت قدیم پرداخت. بغدادی می‌نویسد که نظام تحت تأثیر فلاسفه کافر قرار گرفت و در دوره جوانی با برخی از ثنویون ایرانی ارتباط داشت. نخستین اعضای قدرایه عمدتاً از نسل موالی بودند، مانند ابراهیم بن سیار معروف به النظام، که چون حقوق موالی همچون برابری با اعراب ندیده گرفته شد طرح و نقشه‌ای سیاسی کشید. برخی گمان دارند که او و اندیشه‌هایش مستقیماً تحت تأثیر آموزه‌های مزدایی بوده است. ابوالهذیل علاف که می‌گویند بانی مکتب معتزله بصره بود، ابن المنجم، حسن البصری همه با عقاید مزدایی آشنا بودند و به احتمال تحت تأثیر آن قرار داشتند. برای بررسی بحث‌های نخستین میان مزداییان و مسلمانان، نک:

عبدالحسین زرین‌کوب، دو قرن سکوت، تهران، تجدید چاپ ۱۳۷۳، ص ۲۲۹ تا ۳۳۰.

در باره تأثیر احتمالی آموزه‌های مزدایی در معتزلیان نخستین، نک:

Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, p. 66 & p. 632.

کیومرث: شاه گِل یا شاه کوه؟ لقب انسان نخستین در سنت زردشتی

در روایات زردشتی، کیومرث [گیومرد] را نخستین انسان دانسته‌اند. می‌توان قدمت او را به دورهٔ هندوایرانی رساند.^۱ به هنگام تألیف متن‌های فارسی میانه، کیومرث هم نخستین انسان و هم نخستین شاه گردیده بود، چنان که در شاهنامه فردوسی به این صورت آمده است.^۲ کیومرث در این مرحله از تحول، لقبی یافت که موضوع بحث و اختلاف شده است. در پاره‌ای از قطعات متون فارسی میانه، او را گِل شاه خوانده‌اند،^۳ در صورتی که در قطعات دیگر او را گرَشا، یعنی «کوه شاه» نامیده‌اند.^۴ در مآخذ هندی مطلبی در خصوص ارتباط وی با کوه یا گِل وجود ندارد، و به همین گونه نوشته‌های اوستایی نیز کمکی راجع به این دو لقب نمی‌کنند. در این مقاله قصد داریم تا منابع مربوط به لقب کیومرث را بازنگری کنیم تا به یک نتیجهٔ معقول از تحول این عناوین در جهان زردشتی برسیم. مایلم این مقاله را به معلم و دوستم، هانس - پتر اشمیت که مرا وارد جهان ایران باستان نمود اهدا کنم.

آرتور کریستنسن عنوان گرَشا را که در تحریر پازندِ اوگمديچا (Aogəmadaēcā) آمده ترجیح داده است. او معتقد است که اشتباه گِل شاه ناشی از قرائت نادرست لقب اصلی کیومرث یعنی گرَشا صورت گرفته است.^۵ تا آن‌جا که اطلاع دارم تاکنون کسی مشروحاً اعتراضی بر این فرضیه نداشته و این مسئله را به قدر کافی بررسی نکرده است. نظر کریستنسن را چند منبع اسلامی تأیید می‌کنند، مثلاً بیرونی می‌نویسد: «به این سبب کیومرث را کوشا [از کوه شاه فارسی] نامیده‌اند زیرا کو در زبان پهلوی کوه [در کتاب بیرونی جبل] معنی می‌دهد.»^۶ بلعمی شرح بیش‌تری در باره این واژه به دست می‌دهد: «او را گرَشا خواندندی که جهان پیران بود و او اندر شکاف کوه بودی تنها و مردم با وی نبود و معنی گر کوه باشد و

او را پادشاه کوه خواندند.^۷ متون اسلامی دیگر نیز شواهد دیگری هستند بر نظریه کریستنسن در باره «کوه شاه».

از سوی دیگر در متون فارسی میانه عنوان کیومرث با هزوارش (TYNA) (در زبان آرامی 'tyl) که آشکارا به معنای گِل است ذکر شده. همچنین در نوشته‌های فارسی میانه، هنگام ذکر لقب او همیشه گِل آورده می‌شود نه گَر. در شماری از نوشته‌های اسلامی، کیومرث «گِل شاه» نیز نامیده شده است. چند نویسنده مدارک دیگری به شرح زیر ارائه داده‌اند: «آن‌ها او را گِل شاه نامیده‌اند و معنی آن پادشاه گِل است.»^۸ در مجمل التواریخ آمده: «در خلاصه نام‌ها و لقب‌ها، لقب کیومرث، گِل ضبط شده است.»^۹

با این‌که شواهد و مدارکی برای هر دو عنوان وجود دارد، چگونه می‌توان لقب صحیح را مشخص کرد؟ من معتقدم که پاسخ در خود متن‌های فارسی میانه زردشتی و اسلامی نهفته است. در قطعه‌ای از کتاب روایت پهلوی همراه دادستان دینگ، با داستانی در باره آفرینش در سنت زردشتی روبرو هستیم. بنا به این متن، اورمزد پس از برپایی سه آتش مقدس، نوع بشر را به این طریق آفرید:

«uš mardōm az ān gīl kēš gayōmard aziš kard pad šusr ēwēnag andar ōy spandarmad hišt ud gayōmard az spandarmad be brēhēnīd ud zād (čiyōn mahlīh ud mahliyānīh rusthend).»

«او (اورمزد) مردم را از گِلی که کیومرث از آن پدید آمده بود آفرید، همچون نطفه‌ای در سپندارمَد (زمین) نهاده شد، و کیومرث از سپندارمَد پدید آمد و زاده شد (مانند روییدن مهلیل و مهلیانیه).»^{۱۰}

در باره منشأ این گزارش آفرینش، سه نظر متفاوت پیشنهاد شده است. زرن مدت‌ها پیش در اظهارنظر بر این قطعه نوشته بود که این مطلب با داستان آفرینشی که در بندهش آمده متفاوت است، ولی معتقد بود که فکر آفرینش کیومرث از گِل در نتیجه سردرگمی و آشفتگی فکری نویسنده حاصل شده است. وی سپس می‌گوید: «ظاهراً در متن موجود، عبارت "از گِلی که کیومرث از آن آفریده شده" آن قطعه را بی‌معنی می‌کند.»^{۱۱} او در این روایت، داستان پوروسه در ریگ ودا (X.90) را دیده است که نشان‌دهنده تأثیر هند است بر اندیشه ایرانی. نظر دوم را بیلی داده است که معتقد است که این گزارش آفرینش عجیب، تحت تأثیر منابع بیگانه قرار داشته، ولی وی چیزی راجع به این منابع نمی‌گوید.^{۱۲} نظر سوم را ویلیامز داده است. او نیز به داستان آفرینش اشاره کرده و بر این باور است که «در یک

گزارش سنتی زردشتی در باره آفرینش جهان، نتیجه‌گیری و برداشتی از مطالب یک گزارش زردشتی سنتی دیگر» صورت گرفته است، نه تأثیر هند بر این گزارش آفرینش.^{۱۳} من با وجود دلایل زردشتی، معتقدم بیلی و ویلیامز هر دو صحیح گفته‌اند، و بر این باورم که در این داستان، شواهدی از ترکیب اساطیر ایرانی و سامی در باره آفرینش وجود دارد. با این که متون اولیه زردشتی، اشاره‌ای به گِل همچون ماده‌ای برای آفرینش انسان ندارند، ولی در متون فارسی میانه سده نهم، تأثیر سنن اسلامی / سامی دیده می‌شود. نویسندگان این متون، این را دست‌کم می‌دانستند که در روایت‌های سامی، آدم از گِل خلق شده است. جای شگفتی نیست که دین برافتاده‌ای چون دین زردشتی در اواخر عهد باستان به ویژه در روزگاری که تغییر کیش به دین اسلام به حداکثر خود رسیده بود، ممکن بود تحت تأثیر سنت‌های حاکم و جدید قرار بگیرد. نویسندگان زردشتی بایست از این جمله قرآن در سوره انعام که می‌فرماید: «هو الذی خلقکم من طین (اوست که شما را از گِل آفرید)» آشنا بوده باشند.^{۱۴} البته راه دیگری نیز برای این انتقال می‌توان در نظر گرفت و آن این که روحانیان زردشتی این آگاهی را از یهودیان و مسیحیان دوره ساسانی یا پس از آن گرفته‌اند. پس در این خصوص، نظر بیلی در منسوب داشتن یک تأثیر «خارجی» بر داستان آفرینش در کتاب روایت پهلوی همراه داستان دینیک، صحیح به نظر می‌رسد.

مدارک فراوانی در دست است که نشان می‌دهد در روایات اسلامی، هنگامی که از کیومرث گفتگو می‌شد او را معادل [حضرت] آدم می‌گرفتند یا او را خود [حضرت] آدم می‌دانستند.^{۱۵} هارتمان معتقد بود که این یکی انگاشتن، منشأ مانوی دارد ولی مدرکی ارائه نکرده است. شایان ذکر است که همه منابع، کیومرث را همان [حضرت] آدم نمی‌دانند. هارتمان در ضمن معتقد بود که دلیل این که این اختلاف در متون اسلامی به وجود آمده، این است که عرب‌ها مخالف یکی انگاشتن کیومرث و [حضرت] آدم بودند و تنها ایرانیان مسلمان ممکن بود کیومرث و [حضرت] آدم را یکی انگاشته باشند. وی کوشید در این دودستگی روایات، دلیلی «ناسیونالیستی» بیابد و به ویژه بر فعالیت شعویان در دوره عباسی تأکید نمود. وی می‌نویسد که نویسندگان عرب مخالف این معادله‌سازی و ضد شعوبه بودند، و نویسندگان ایرانی که این برابری را عنوان می‌کردند هوادار شعوبه بودند. به نوشته او دلیل این تقسیم‌بندی آن است که هر دو گروه سعی در بزرگداشت تبار خود داشتند.^{۱۶} وی در شرح مباحثات شعوبه، از اثر گلدزیهر که شعوبه را «جنبش ملی» ایرانیان دانسته به عنوان منبع کار خود سود برده است.^{۱۷} بررسی‌های جدید در باره شعوبه، برخی

مفروضات اساسی راجع به ماهیت کشاکش‌ها در دوره عباسی را دگرگون کرده است، چرا که ظاهراً کشاکش و جروب‌بحث نه بین اعراب و ایرانیان بلکه عمدتاً در میان خود ایرانیان بوده است، و برای این مباحثات برنامه‌ای نیز وجود نداشته است.^{۱۸} از این رو نظر هارتمان بعید و نامحتمل است.

می‌توان به تقسیمات درونی متکلمان زردشتی در اواخر دوره ساسانی و اوایل عصر اسلامی نگریست. منابع فارسی میانه زردشتی به این تقسیمات درونی پرداخته‌اند، ولی ناظران مسیحی یا اسلامی آگاهی‌هایی در این زمینه به دست داده‌اند. مسعودی می‌نویسد که تنها اقلیتی از ایرانیان کیومرث را [حضرت] آدم می‌دانند.^{۱۹} این سخن نشان می‌دهد که در میان جماعت زردشتی در خصوص این یکی‌انگاری دودستگی وجود داشته است. ولی زردشتیانی که این عقیده را پذیرفته بودند چه کسانی بودند؟ من فکر می‌کنم نظر ویلیامز مبنی بر این که این، گزارشی سنتی از آفرینش است صحیح است و معتقدم که کاملاً امکان دارد که زردشتیانی که این باور را پذیرفته بودند از فرقه کیومرثیه باشند که در اوایل دوره اسلامی فعال بودند و گفتگوهای مداومی راجع به داستان‌های یهودی، مسیحی و اسلامی می‌کردند.^{۲۰} می‌دانیم که این فرقه برای کیومرث احترام بسیاری قائل بود و چنان که شهرستانی گزارش داده: «کیومرثیه، کیومرث را آدم رحمت‌الله علیه می‌خوانند.»^{۲۱} از این رو ممکن است در واقع نخست کیومرثیه این داستان را در محافل زردشتی زنده نگه داشته باشند و اندیشه‌های زردشتی و سامی را در باره انسان در هم آمیخته باشند. این کار، بهترین دفاع از موقعیت آنان بود و انسان نخستین و اهمیت او را در برابر رقیبان‌شان قابل فهم می‌کرد. کیومرثیه احترام فراوانی برای کیومرث قائل بودند (همچنان که از نام این فرقه پیداست) و او را پیامبری اصلی و واقعی می‌دانستند که حتی بر زردشت نیز تقدم دارد. آثار و نشانه‌های این فرقه را می‌توان در متن‌های فارسی میانه، چون زند و همن یسن یافت. در این کتاب، دوره کیهانی ۷۰۰۰ سال ذکر شده است.^{۲۲} متن‌های دیگر فارسی میانه، کیومرث را معادل [حضرت] آدم گرفته‌اند. در روایت فارسی آیدگار جاماسپیگ، می‌خوانیم که «پادشاهی نخست به کیومرث، یعنی آدم رسید»،^{۲۳} و این که زردشت و ابراهیم یکی هستند.^{۲۴} این همزیستی اندیشه‌های ایرانی و اسلامی به احتمال سبب پدید آمدن این فکر شد که انسان نخستین یعنی کیومرث نیز از گِل آفریده شده است. این که طبری لقب کیومرث را «ملک‌الطین» ذکر کرده به این دلیل است.^{۲۵} یکی شمردن کیومرث و [حضرت] آدم، در متون دیگر عربی و فارسی نیز دیده می‌شود. مثلاً بلعمی می‌نویسد: «او را گل‌شاه خوانند زیرا از گل خلق شده و بر گل فرمان رانده و همسر او نیز حوا از گل بوده.»^{۲۶}

سبب گرشاه دانستن کیومرث را می‌توان از متون فارسی میانه پیدا کرد. در فارسی میانه، گَر را با دو حرف جیم و لام نشان می‌دهند. ولی با این‌که در فارسی میانه، گِل را با ایدئوگرام TYNA نشان می‌دهند، اما شواهدی در دست است که این واژه را بدون ایدئوگرام نیز نشان می‌دادند، و از این رو در حرف‌نویسی آن را با جیم و لام هم می‌نوشتند^{۲۷} و نویسندگان به سادگی می‌توانستند این اشتباه را کرده باشند، و بدین‌سان گرشاه پدید آمد. منشأ این آشفتگی در این لقب به احتمال در این قضیه است. نویسندگان بعدی نمی‌توانستند گِل را از گَر تشخیص دهند و از این رو دو داستان در مورد لقب گیومرد پیدا شد. این نیز قابل ذکر است که عنوان گرشاه تنها در متون پازند دیده می‌شود که حاکی از قرائت نادرست تحریرهای پهلوی این متن‌هاست.^{۲۸}

اگر این فرضیه را بپذیریم، باید بگوییم که همه داستان‌هایی که در متن‌های بعدی فارسی میانه، و به‌ویژه در متون عربی و فارسی راجع به لقب نخستین انسان آمده، در اواخر دوره ساسانی یا اوایل دوره اسلامی پیدا شده‌اند. از این رو، این فکر بی‌سابقه است و در نتیجه شباهت املایی این دو واژه و تأثیر فزاینده افکار سامی و به‌ویژه اسلام، این دو داستان مختلف شکل گرفته است. در نتیجه، این اسطوره ساخته شد که کیومرث از گِل آفریده شده، همچنان که آدم نیز به همین صورت آفریده شده است. البته دیگران برآنند که روایت گرشاه، در هیچ یک از سنن ایرانی یا سامی وجود نداشته است. هر دو داستان در یک زمان وجود داشتند و در میان نویسندگان اسلامی رواج یافتند و توسط آن‌ها پرداخته شدند. در زمان تألیف کتاب اوگم‌دیچا، که در برگردان پازند آن لقب کیومرث به صورت گرشاه آمده، نوشته‌های پهلوی آن لقب را گل‌شاه آورده‌اند و این، تفاوت در روایت‌های زردشتی را ثابت می‌کند. هیچ یک از این روایت‌ها از کیش زردشتی سرچشمه نگرفته‌اند، ولی روایت اولیه «گل‌شاه»، تحت تأثیر روایات سامی، لقب «کوه شاه» گرفت زیرا که برخی روحانیان زردشتی، متون مربوطه را در زبان فارسی میانه به اشتباه می‌خواندند.

شاکد به درستی گفته است که نه تنها آفرینش کیومرث از گِل، بلکه داستان زوج نخستین یعنی مشیا و مشیانه نیز متأثر از روایات سامی است. داستان شیطنت آن‌ها که سبب شد از لطف و رحمت اورمزد بی‌بهره شوند، شباهتی بسیار به داستان رانده شدن آدم و حوا توسط خدا (ی عبری) دارد.^{۲۹} وی بر آن است که تحول و توسعه روایات متفاوت، کار عوام یعنی زردشتیان سنتی در روزگار ساسانیان بوده است.^{۳۰} من معتقدم که دوره «مغان سامی» در دوره ساسانی شروع شد ولی در اوایل دوره اسلامی به ثمر رسید. در این زمان میان

روشنفکران زردشتی و مسلمان روابط نزدیکی برقرار شد. نویسنده شکند گمانیک وزار مخصوصاً فرقه اسلامی معتزله را به عنوان دشمن خود نام می برد.^{۳۱} بیش تر حملات به یهودیت در کتاب های پهلوی در واقع بر ضد آموزه های اسلامی است، آموزه هایی که با باورهای یهودی همانندی های بسیار دارند.^{۳۲} چگونگی فعالیت یا گسترش اندیشه های فرقه کیومرثیه در دوره ساسانی روشن نیست، اما مدارکی از فعالیت آنها در سده هفتم در دست است. از این رو، عصر واقعی «مغان سامی»، سده های هفتم و نهم بوده است، یعنی هنگامی که اسلام بیش ترین اثر را بر حیات فکری زردشتیان و آموزه های ایشان گذاشت.

یادداشت‌ها

1. K. Hoffmann, "Mārtānda und Gayōmart," *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, XI, 1957, pp. 85-113.
 ۲. خالقی مطلق بر این باور است که از زمان خداینامه، کیومرث را شاه می‌دانستند، نک: همو، «حماسه‌سرای باستان»، گل‌رنج‌های کهن، به کوشش دهباشی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲/۱۹۹۳، ص ۳۳.
 با این همد، در بندهش (چاپ انکلساریا، ص ۴۵) می‌بینیم که کیومرث نه تنها نخستین انسان بلکه نخستین پادشاه نیز است، نک:
- G. Widengren, "The Death of Gayōmart," *Myths and Symbols Studies in Honor of Mircea Eliade*, The University of Chicago Press, 1969, p. 186; also T. Daryace, "kāve the Black-Smith: An Indo-Iranian Fashioner?," *Studien zur Indologie und Iranistik*, vol. 22, 1999, p. 4.
3. K. Jamasp Asa, *Aogāmadaēcā*, Wien, 1982, 85; G. Messina, *Ayātkār ı Žāmāspik*, Pontificio Istituto Biblico, 1939. 4.2.; *Dēnkard* (Madan ed.) 29.1; *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ı Dēnīg*, (Nyberg ed.) 95.16; Williams edition, 46.36.
4. *Aogāmadaēcā*, Pazand version, 85.
5. A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi*, vol. I, Stockholm, 1917, p. 45, n. 3; also
 مهرداد بهار، پژوهش در اساطیر ایران، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹.
۶. بیرونی، آثار الباقیه، چاپ ۱. زاخانو، لایپزیگ، ۱۸۷۸، ص ۱۴۲؛ ثعالبی، غر اخبار، ص ۲.
۷. تاریخ بلعمی، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱، ص ۱۴.
۸. ابن ندیم، کتاب الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۰؛ مسعودی، کتاب التنبیه و الاشراف، چاپ دخویه، BGA VIII، لیدن، ۱۸۹۴، ص ۸۱.
۹. مجمل التواریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۴۱۷.
10. *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādistān -ī Dinik*, ed. E.B.N.Dhabhar, Bombay, 1913, p. 136; Zaehner, p. 362; Nyberg, 95.16; A.A. Williams, "A Strange Account of the World's Origin," *Acta Iranica, Papers in Honor of Mary Boyce*, no. 25, vol. 2, pp. 683-697; idem, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ı Dēnīg*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Munksgaard, Copenhagen, 1990, vol. 2, p.75;
 میرفخرایی، روایت پهلوی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۵.
11. R.C. Zaehner, *Zurvan; A Zoroastrian Dilemma*, Biblo and Tannen, New York, 1955 (reprint 1972), pp. 136-137.
12. H.W. Bailey, *Zoroastrian Problem in the Ninth Century Books*, Cambridge University Press, 1943, p.121.
13. A.A. Williams, "A Strange Account of the World's Origin: PrDd. XLVI," *op.cit.*, p.685.
۱۴. الاصفهانی در واقع کیومرث را ملک‌الطین می‌خواند. نک: تجدد، همان کتاب، ص ۲۰ به بعد.
15. S.S. Hartman, "Les identifications de Gayōmart au temps islamique," *Syncretism*,

- Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September, 1966, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1969, pp. 268-276;*
- ابن اثیر می‌نویسد: و قد زعم اکثر علماء الفرس ان جیومرت هو آدم (تاریخ کامل، قاهره، ۱۳۰۳، ص ۱۷): طبری می‌نویسد: و ان جیومرت هو آدم (تاریخ الرسل و الملوك، ج ۱، چاپ م. ی. دخویه و دیگران، لیدن، ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱، ص ۱۵۵: در تاریخ سیستان آمده است: کیومرث آدم علیه‌السلام بود (تاریخ سیستان، چاپ محمدتقی بهار، ۱۳۱۴، ص ۲): ابن بلخی می‌نویسد: گبران او را آدم علیه‌السلام گویند (فارسنامه، چاپ لسترنج و نیکلسون، تهران، دنیای کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۹).
۱۶. همان کتاب، ص ۲۶۶.
17. I. Goldziher, *Muslim Studies*, London, vol. I, 1967, pp. 137-163.
18. R.P. Mottahedeh, "The Shū'bīya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," *The International Journal of Middle East Studies*, 7, 1976, pp. 179-180.
۱۹. مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۰۵.
20. T. Daryaei, "The Zoroastrian Sect of Gayōmartiya," *Jamshid Arbab Sorooshian Memorial Volume*, ed. C. Cereti, forthcoming 2003.
۲۱. شهرستانی، الملل و النحل، به کوشش ر.ج. نائینی، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۶۶.
۲۲. هفت هزار سال دوره کیهانی، عقیده کیومرثیه است. نک: دریایی، همان اثر زیرچاپ، ۲۰۰۰.
23. *Darab Hormazyar Rivāyat*, ed. E.M.R. Unvala, British India Press, Bombay, 1922, vol. II, p. 105; *The Persian Rivāyats of Hormazyar Framarz*, ed. E.B.N. Dhabhar, K.R. Cama Oriental Institute, Bombay, 1932, p. 489.
- (پادشاهی به گیومرث یعنی آدم رسید.)
24. *Ibid.*, vol. II, p. 245; trans., p. 587.
۲۵. الطبری، تاریخ الرسل و الملوك، چاپ م. ی. دخویه و دیگران، لیدن، ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱، ج ۱، ص ۱۰.
۲۶. بلعیمی، همان کتاب، ص ۱۱۳.
27. Sh. Shaked, "First Man, First King, Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations," *Gilgul, Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, eds. Sh. Shaked et. al., E.J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1987, p. 247.
28. G. Messina, *Ayāt-kār I Žāmāspik*, Pontificio Istituto Biblico, 1939, p. 39 & p. 89.
29. Shaked, *op. cit.*, p. 246.
30. Shaked, *op.cit.*, p. 252;
- برای بحث بیش‌تر در باره ظهور و تجلی دین زردشتی در دوره ساسانی در میان نخبگان و توده مردم، نک:
- Sh. Shaked, *Dualism in Transformation, Varieties of Religion in Sasanian Iran*, School of Oriental and African Studies, London, 1994, pp. 97-98.
31. J. de Menasce, *Škand-Gumānik, Vičār, La Solution déisive des doutes*, Librairie de l'université Fribourg, Suisse, 1945, 280-281.
32. Idem, "Jews and Judaism in the Third Book of the Dēnkart," *K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, Bombay, 1969, pp. 45-48.

نمایه

- آباد، ۴۷
آتشکده آناهید، ۱۱
آذربایجان، ۱۱۵
آذر بُر زین، ۹۶، ۱۴۸
آذرفرازگرد، ۸۳
آذر فرنیع، ۹۶
آذر گشنسپ، ۷۹، ۸۸-۹، ۹۱، ۹۶، ۱۴۸
آذر گشنسپ بد، ۸۲
آذر میدخت، ۸۹-۹۰
آذر نرسه، ۸۲
آزاد فیروز، ۸۹
آزین جُشنس، ۹۰
آسیا، ۲۲، ۵۰، ۵۵، ۶۳، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۲۳
آسیای میانه، ۵، ۱۷، ۲۲-۱۹، ۱۰۵، ۱۱۵
آشور، ۶۶
آگاثیاس، ۸۴
آلبانیا، ۶۶، ۱۰۱، ۱۱۴
آل بویه، ۲۳-۱۷، ۹۳، ۱۲۵
آمینوس مارسلینوس، ۴-۶۳، ۷۵
آنتیوخوس، ۳۶
ابخاز، ۱۱۴
ابرشهر، ۹۳
اَبَرگ، ۹۵
اَبَر مَدَن شاه وهرام ورزاوند، ۱۲۸
ابن بلخی، ۵۲، ۶۶، ۷۶، ۱۰۲، ۱۷۲
ابن شحند، ۱۵۹، ۱۶۱
ابن فقیه، ۱۷
ابومسلم، ۷-۱۳۵، ۱۴۱، ۱۶۳
اردشیر دوم، ۲-۱۱، ۸۷، ۸۹، ۹۴
اردشیر سگانشاه، ۸۹
اردشیر یکم، ۹، ۱۱، ۱۴، ۳۲، ۴۳، ۴۸، ۵۷-۸، ۶۳، ۶۷، ۷۳-۳، ۸۲-۷، ۸۶-۷، ۹۰، ۹۴، ۱۱۳
اردوان چهارم، ۸۹
ارمنستان، ۴۷، ۶۶، ۷۰، ۹۰-۱، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۶
اروند گشنسپ، ۸۹
اژی دهاک، ۳۵
استخر، ۱۱، ۳۰-۳، ۵۲، ۶۰، ۹۰
اسفاد جُشنس، ۸۹
اسکندریه، ۵۱
اشکانیان، ۱۴، ۶۵، ۷۱-۴، ۱۲۲، ۱۴۹
اصطخری، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۵۷-۹، ۶۱، ۱۰۲، ۱۲۱
اصفهان، حمزه، ۴۶، ۶۶، ۷۶، ۸۵
اصفهان، صفا، ۹۶
افغانستان، ۱۹، ۲۲
اکسوم (اریتره)، ۴۸
المُحمَدیة (شهر ری)، ۱۸، ۲۶
الیزه نوس، ۶۵
انسیکلوپدیا ایرانیکا، ۲-۸۱، ۵-۹۴، ۹۸، ۱۰۰، ۱۱۷
اوسستا، ۱۰، ۳۳-۵، ۴۱-۳۷، ۶۸-۷۴، ۸۳، ۸۵، ۹۴
۸-۹۷، ۱۱۰، ۱۱۶، ۸-۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۵-۶، ۱۴۵-۵۲، ۱۴۹-۱۶۵
ایران - خوره - سابور، ۲۶
ایران شهر، ۳۲، ۳۷-۸، ۷۹، ۱۲۷، ۵-۱۳۳، ۱۳۸، ۱۵۸
ایران - وِیج، ۱۱۵
بابک، ۱۱، ۷۷، ۸۴، ۹۰، ۴۰-۱۳۷
بحرین، ۴۸، ۸۶، ۸۹
بخارا، ۱۱۵
بردنگان، ۴۷

۱۷۴ ♦ تاریخ و فرهنگ ساسانی

- برز مهر، ۹۳
 برزویه پزشک، ۹۳
 بزرگمهر بُختگان، ۹۳
 بسطام، ۹۳، ۹۱، ۴۳
 بغداد، ۱۰، ۱۸، ۷-۱۲۶، ۱۶۲، ۱۶۴
 بلاش، ۳-۷۲
 بلخ، ۲۱، ۱۰۶
 بلعمی، ۱۶۸، ۱۷۱-۲
 بندوی، ۹۱، ۹۳
 بندهش، ۳۶، ۶۹، ۸۳، ۱۲۶، ۵-۱۳۴، ۹-۱۳۸، ۱۴۲
 بوخت اردشیر، ۴۹
 بوران، ۵۳، ۸۹، ۹۳، ۱۱۹
 بوشهر، ۵۸، ۴۹-۵۰
 بهرام پنجم، ۱۲، ۳۷، ۹۱، ۱۱۳
 بهرام چوبین، ۳۸، ۳-۹۱
 بهرام چهارم، ۱۲، ۳۷، ۱-۹۰، ۱۰۴
 بهرام دوم، ۹، ۱۱، ۱۵، ۳۷، ۹۰
 بهرام سوم، ۹، ۳۷، ۹۰-۱
 بهرام ششم، ۲۵، ۲۸، ۲-۳۱، ۳۴، ۸-۳۶، ۹۲
 بهرام یکم، ۹، ۳۷، ۹۰
 بهمن، ۴۱، ۵۷، ۶۶، ۱۲۵
 بیان‌الادیان، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳
 بیرونی، ۶۶، ۶۷، ۷۶، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۷۱
 بیزانس، ۲۵، ۲۷، ۲-۳۱، ۴۵، ۴۷، ۱-۵۰، ۵۵، ۵۶، ۸۸
 ۲-۹۱، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۴، ۶-۱۱۵، ۴۱-۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۹
 بیستون، ۶۹
 بیشاپور، ۲۶، ۳۰، ۵۲، ۶۰
 بین‌النهرین، ۸-۴۷، ۱۳۹
 پارتیان، ۳۶، ۴۶، ۶۳، ۵-۸۴، ۱۰۹
 پارس، ۱۰-۱، ۴۳، ۴۷، ۶۵، ۴-۷۳، ۸۶، ۱۳۸
 پروکوپس، ۵۲، ۸۲
 پشوتن، ۱۴۶، ۱۴۸
 پیشدادیان، ۳۴، ۷۱، ۷۳، ۸۵، ۱۳۳
 تنودوسیوس یکم، ۵۱
 تنوفانس، ۸۹
 تاریخ بخارا، ۱۱۵
 تاریخ طبری، ۸۲، ۱۵۴
 تاریخ کلیسایی، ۷۱
 تخت جمشید، ۲۳، ۶۴، ۷۱، ۷۴، ۷۹
 تخت سلیمان، ۵۴، ۷۹، ۱۰۳
 ترکان، ۱۹، ۲۱، ۳۲، ۹۱، ۱۲۳، ۱۴۷
 ترکستان، ۱۳۴، ۱۳۹
 تنگه هرمز، ۱-۵۰
 توج، ۱۳۹
 تیسفون، ۵-۱۱۴، ۶۰، ۸۸
 جاماسپ، ۸۳، ۱۲۸، ۱۳۳
 جاماسپ نامگ، ۴-۱۲۸، ۱۳۳-۱۳۶
 جاهک، ۴۷
 جبال، ۱۸، ۱۴۰
 جرفار، ۵۱
 جزیره خارک، ۵۰
 جلال‌الدوله، ۱۸
 جلفار، ۵۰
 جمشید، ۴-۱۳، ۳۵، ۱۲۵
 جهرم، ۴۶
 چین، ۷-۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵-۵۳، ۶-۱۱۵، ۱۴۷
 حدود‌العالم، ۴۷، ۵۲
 حضرموت، ۴۸
 خدای نامگ، ۶۸
 خراسان، ۵۵، ۶۰، ۹۰، ۶-۱۳۴
 خرم‌دینان، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱-۱۴۰
 خسرو آد ریدک، ۱۱۲
 خشایارشا، ۶۶
 خلافت عباسی، ۱۷
 خلیج فارس، ۵۶-۴۵، ۵۸، ۶-۸۵، ۱۲۳
 خوارزم، ۱۹، ۲۲، ۶-۱۱۵، ۱۲۵
 خوران، ۵۱
 خیون‌ها، ۱۱۶
 داراب، ۵۰
 دارابگرد، ۷-۴۶، ۳-۵۲
 داریوش، ۷-۶۶، ۳-۷۲، ۷۸
 داریوش سوم، ۶۳، ۶۹، ۷۲، ۷۸، ۸۴
 دبیل، ۴۷
 دریای سرخ، ۴۷
 دیلمیان، ۲۳، ۱۱۶، ۱۲۵
 دینکرد، ۲۳، ۶۹، ۷۸، ۵-۹۴، ۹۷، ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۲۷
 دینون، ۶۴
 دیوکاسیوس، ۶۳

- رام‌هرمز، ۲۶
راه ابریشم، ۵۳، ۵۵
رأس الخیمه، ۵۱
رکن الدوله بویه، ۱۸
روایت آذرفروبی فرخزادان، ۷-۱۲۶
روایت امید آشوبهستان، ۱۲۶
روایت پهلوی، ۱۲۷، ۷-۱۶۶، ۱۷۱
روایت فروبی سروش، ۱۲۷
روب‌خان، ۱۲۴
روسیه، ۴۹، ۱۰۵
ریو - اردشیر، ۲۶، ۵۸
زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، ۱۲۴
زنبد و همن یسن، ۱۲۷، ۱۳۵، ۴۰-۱۳۸، ۱۴۳، ۶۰-۱۵۸، ۱۶۸
زنگبار، ۴۹
سامانیان، ۱۸، ۲-۲۱
سرخ‌جامگان، ۱۳۲، ۱۳۹
سریلانکا، ۵۰، ۵۵، ۱۰۳، ۱۰۵
سفدیان، ۱۰۵، ۱۱۵
سلم، ۱۳۹
سلماس، ۱۱۵
سلوکیان، ۱۰، ۱۱۳
سلوکیه، ۳۷
سمنگان، ۱۲۴
سند، ۴۲، ۴۷، ۵۱، ۶۶، ۱۲۴
سوریه، ۴۶، ۴۹، ۱۱۶، ۱۴۰
سوشانس، ۱۴۶، ۱۴۸
سوشیانس، ۹۵
سیاست‌نامه، ۱۸، ۲۳
سیراف، ۴۹، ۵۱، ۵۹
سیرجان، ۵۰
سیستان، ۸۹، ۱۱۵، ۱۴۴، ۱۷۲
سین، ۵-۹۴
شاپور دوم، ۱۰، ۱۵، ۳۴، ۴۹، ۵۸، ۶۸-۹، ۷۳، ۷۵، ۸۳، ۸۷
شاپور سوم، ۱۲
شاپور یکم، ۹، ۳۲، ۶۸، ۷۳، ۸۲، ۸۷
شاهنامه، ۱۳، ۱۷، ۷۰-۶۹، ۷۷، ۸۴، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۶
۱۰۲، ۱۱۲-۳، ۱۱۹، ۱۶۵
شعوبیه، ۱۶۷
شکنذ گمانیک وزار، ۱۲۶، ۱۷۰
شهرستان‌های ایران، ۴۶
شهرستانی، ۱۲۷، ۹-۱۵۷، ۱۶۱، ۴-۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۲
شهروراز، ۸۸
شیراز، ۴۹
صالحیه، ۵۱
صحار، ۵۱
طبری، ۷۰، ۷۶، ۵-۸۴، ۱۰۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۸، ۱۷۲
عراق، ۱۸، ۴۶، ۱-۵۰، ۵۹، ۱۲۱، ۵-۱۲۳، ۱۴۱
عربستان، ۴۸، ۸۳
عقبه، ۵۱
علمای اسلام، ۱۵۷
علی بن بویه، ۱۷
عمان، ۱-۵۰، ۵۳، ۶۰
عهد اردشیر، ۸۶
غزالی، ۱۶۰
غنم، ۵۱
فارس، ۵، ۱۱، ۳۰، ۴۵-۵۸، ۳-۶۰، ۷-۸۵، ۸۸-۹۰
۹۲، ۱۰۲-۳، ۱۱۵، ۵-۱۲۳، ۱۴۱
فرات، ۱-۱۴۰
فسا، ۴۶
فیروزآباد، ۴۹
قباد یکم، ۴-۵۳، ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۳۳
قتیبه بن مسلم، ۱۲۴
قسطنطنیه، ۵۱
قصر ابونصر، ۵۴، ۱۰۳
قندز، ۲۱
کاپادوکیه، ۱۱۶
کارنامگ اردخشیرو پاپکان، ۳۵، ۴۸، ۵۸، ۷۳، ۸۴
کازرون، ۴۹
کتاب دانیال، ۱۴۹، ۱۵۳
کتاب مقدس، ۳۸، ۶-۶۵، ۱-۷۰، ۷۴
کرتیر، ۱۱، ۶۸، ۷۲، ۹۰
کرمان، ۷-۴۶، ۵۳، ۵۷، ۹۲، ۱۲۴
کعبه زردشت، ۷۵، ۸۴
کلبی، هشام، ۸۸
کلیسما (سوئز)، ۴۸
کمبرجیه، ۶۶

۱۷۶ + تاریخ و فرهنگ ساسانی

- کشاف، ۴۷
کنستانس دوم، ۵۱
کوجران اردشیر، ۵۰
کورث، ۷۶، ۷۱، ۶۳-۷
کوشانیان، ۱۱۵، ۱۰۶، ۱۰۱
کیانیان، ۱۳۳، ۸۴-۵، ۷۷، ۷۳، ۷۱، ۶۶-۸، ۳۸، ۳۴-۶
کی خسرو، ۶۹، ۳۵-۶۰
کی سیاوش، ۶۹
کی کاوس، ۶۹
کیلوا، ۵۱
کیللیله، ۱۱۶
کیومرث، ۱۷۱-۲، ۱۶۵-۹، ۱۵۹، ۵
کیومرثیه، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۵۷-۶۲، ۵
گات‌ها، ۱۵۰-۱، ۱۴۵-۶، ۹۷-۸
گرجستان، ۸۹
گزنفون، ۶۴
گواسیر، ۲۶
لیدیه، ۶۶
مادها، ۸۵، ۶۶
مادیان هزارادستان، ۱۱۰، ۱۰۶
مارسلینوس، ۷۵، ۶۳-۴، ۵۱
مالابار، ۵۱
مالزی، ۵۰
مانوی، ۱۶۷، ۱۵۲، ۱۲۶، ۱۰۳، ۴۱، ۱۰
مانویان، ۱۳۷، ۱۲۶، ۱۲۳، ۱۱۵، ۶۴
مأمون، ۱۶۲، ۱۲۶
محمل التواریخ، ۱۷۱، ۱۶۶
مرداوایج، ۱۷
مزدکیان، ۱۴۰، ۱۰۷-۸، ۹۹، ۹۴
مسالک و ممالک، ۱۲۱، ۶۱، ۵۷-۸، ۵۲، ۴۷
مسعودی، ۱۷۱-۲، ۱۶۸، ۱۶۳، ۱۴۰، ۷۶، ۶۶
مسقط، ۵۰
مصر، ۱۵۰، ۱۰۶-۷
مغولستان، ۵۳
مقدمه‌الادب، ۱۲۴
ملل و النحل، ۱۶۱
مهران، ۹۱، ۳۲
- میشان، ۱۱۵-۶
نائین، ۵۲
نامه تنسر، ۹۵-۶، ۸۶، ۷۷، ۶۸
نرسه، ۹۰، ۴۲، ۱۱، ۹
نقش رستم، ۱۵۵، ۸۲، ۶۴
نمرود داغ، ۳۶
نوح بن نصر سامانی، ۱۸
نو-گشنسپ، ۹۵
وه-اردشیر، ۲۶
وه-از-آمد-کواد، ۶۰-۱، ۵۲، ۳۰، ۲۶
وه-اندیو-سابور، ۲۶
وهرام و رزاوند، ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۲۸
ویدیوداد پهلوی، ۳۷
ویزارشن چترنگ، ۱۱۲
ویزه‌هوفر، ۸۳-۶، ۱۵
ویکرد، ۱۱۰، ۹۴، ۸۱، ۹
هخامنشیان، ۸۴-۷، ۷۸، ۷۱-۵، ۶۳-۷، ۴۶، ۳۴، ۱۰
۹-۱۰۸، ۱۱۲، ۱۴۹
هراکلیوس، ۸۸-۹، ۷۱
هرکول، ۷۸، ۳۷
هرمزد دوم، ۱۵، ۱۰
هرمزد یکم، ۹
هرودت، ۶۴
هرودین، ۸۵، ۷۳، ۶۳
همدان، ۱۴۰، ۲۶
هند، ۱۳۷، ۱۲۳، ۱۱۲، ۷۸، ۷۲، ۵۵، ۵۲، ۵۰، ۴۶-۸
۳-۱۵۰-۷، ۱۶۶
هند و چین، ۴۷
هوشنگ، ۱۱۰
هیاطله، ۱۴۷، ۱۲۴، ۱۰۱، ۹۱، ۸۳، ۵۳، ۱۹
هیراپولیس، ۳۲
یزدگرد دوم، ۶۹، ۶۵، ۳۴
یزدگرد یکم، ۶۵، ۱۲
یمن، ۸۶، ۵۰-۱، ۴۸
یواقیت العلوم و درازی النجوم، ۱۶۰
یوستی نیانوس، ۵۲، ۴۸

