



پس

علوم انسانی



سرمقال

دکتر شروین وکیلی

قاج شاهان پارتی

ترجمه رضا اردو

خدایات هند و اروپایی

ترجمه حیدر زاهدی

مهر یاختری

دکتر شروین وکیلی

از نقاش باشی ایرانی

تاگینزباروی انگلیسی

حیدر زاهدی

اثرات فرهنگی آثار ترجمه شده

در ایران بر نوشته‌های

نویسندگان نوظهور

شیاطینی جزایری

شماره سوم

ویژه نامه مهرگان

گفتار

خورشیدنامه

سیمرغ

گاهنامی علوم انسانی

صاحب امتیاز:

مهندس پیمان اعتماد

(مجموعه انتشارات داخلی مؤسسه فرهنگی - هنری خورشید رگا)

مدیر مسئول: دکتر شروین وکیلی

سر دبیر: بهنوش عافیت طلب

زیر نظر شورای تحریر

لیلا امینی - بهنوش عافیت طلب - فرشید ابراهیمی

مؤسسه فرهنگی هنری



خورشید رگا



pub@zorvan.org

Www.khorshidraga.org

khoshid_raga@yahoo.com





سرمقاله



مهرگان ماه میانی سال خورشیدی است و مهر نیز در میان ایزدان باستانی ایران زمین چنین است، یعنی نیرویی است که در میانه‌ی نیروهای دیگر حضور دارد و در پیوند و پیمان میان دو یا چند تن است که نمود می‌یابد. در تمدنهایی باستانی مانند ایران، لایه‌های بر هم انباشته شده‌ی تاریخ چندان پرشمار و دیرپای است که ردپای هر نماد و نشانه‌ای را می‌توان تا هزاره‌های دوردست پیگیری کرد. همین قاعده‌ی زمانی درباره‌ی مکان نیز درست از آب در می‌آید، یعنی گستره‌ی جغرافیایی تراوش معنا در تمدن ایرانی چندان گسترده و شبکه‌ی کنش و واکنش این معانی بر هم چنان پیچیده است که راه را بر هر ساده‌اندیشی و سطحی‌نگری فرو می‌بندد. شاید از این روست که رمزنگاری نهفته در نظامهای گاهشماری و آداب و مناسک و مراسم و جشنهای ایرانی چنین غنی و ژرف می‌نمایند، و گویی که چکیده‌ای از این تاریخ سترگ و جغرافیای پهناور را در خود متراکم ساخته‌اند.

معنای مهر و رسم مهرگان یکی از این نشانه‌های فرهنگی دیرینه است. ایران زمین تنها تمدنی است که مهر و عشق چنین مداوم و پیوسته در سراسر شاخه‌های فرهنگش ستوده شده است. هنر و ادبیات و شعر و دین و اخلاق و سیاست و حقوق و حکمت ایرانی بر مبنای مفهوم مهر و عشق سازمان یافته است و این ویژگی که تمدن ایرانی را یگانه و منحصر به فرد می‌سازد، دستاورد هزارن سال آزمون و خطای اجتماعی است، که چیزی در میانه‌ی چیزهای دیگر را چنین مهم و ارجمند دانسته و پیوند میان من و دیگری را تا این پایه به رسمیت شناخته و گاه از خود من و دیگری فرازمرتبه‌تر پنداشته است.

ایران زمین دو قرنی است که رو در نشیب تجزیه و کشمکش دارد و دیرزمانی است که در چنگال تباهی و آشوب و جنگ و خونریزی گرفتار آمده است. مهر و دوستی شاید تنها داروی این مرض باشد، و عهد و پیمانی که از اخلاق بر می‌خیزد و اخلاق را بر می‌سازد، شاید تنها امید برای بازسازی خلق و خوی مردمانی باشد که کهنترین تمدن این سیاره را به ارث برده‌اند، و باید شایستگی خویش را برای این میراث‌بری اثبات کنند.

دکتر شروین وکیلی



تاج‌شاه پارتی ۵

بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

خدایان هند و اروپایی ۴۵

مهر باختری ۶۲

گفتار دوم از بخش پنجم کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی»

از نقاش باشی ایرانی تا کینزیاروی انگلیسی ۹۹

اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور ۱۰۲

گفتار ۱۱۷

خورشیدنام ۱۴۵



سخن نخست

پدیده‌ی هستی که کسی را یارای مقابله با آن نیست. در این آیین بسیار باید کوشید تا مهربان شد! و در کنار روز و ماه و خورشید مهر دیگری نیز در همین نزدیکی‌هاست. آنقدر نزدیک که گاهی فراموشش می‌کنیم؛ مهری که مرده‌ریگ همه‌ی معانی یادشده در آن فشرده شده و باز مانده است، مهر مهربانی و مهرورزی؛ مهری که به نظر می‌آید شالوده‌ی فرهنگ و تمدن ما بر پایه‌ی آن استوار شده و در گذر همه‌ی این سال‌ها و سده‌ها نیز در کنارمان بوده است.



باز مهر آمد.

ماه مهر ما را به یاد آغاز سال تحصیلی می‌اندازد؛ اما اگر کمی دورتر برویم و بیشتر بدانیم روز مهر از ماه مهر و جشن کهن مهرگان را به یاد خواهیم آورد؛ جشنی که با قیام کاوه بر ستم ضحاک گره خورده است؛ جشنی کشاورزانه که ایرانیان از هزاران سال پیش برای برداشت گندم و انبار کردن آن برپا می‌کردند. اگر آگاهی‌مان بیشتر باشد، شاید افزون بر روز و ماه، خورشید را هم به یاد آوریم که دیرگاهی است مهر و خورشید یگانه شده‌اند، در آیینی که در دوردست تاریخ است و کوچک‌ترین نشانه‌های بت‌پرستی را از این سرزمین زدوده است، آیینی که بر همه‌ی اندیشه‌ها و دین‌های پس از خود سایه افکنده، آیینی که در نگاره‌های منسوب به آن، دو مهربان حضور دارند، مهربانانی در دو سوی نخستین قربانگاه تاریخ، با مشعل‌هایی در دست، یکی افروخته رو به آسمان و دیگری خاموش و رو به زمین؛ و این نشان زمان است، نیرومندترین

مهر! آیا بدون تو سرزمین‌های ایرانی و مردمان ایرانی می‌توانستند تا به امروز در کنار هم زندگی کنند و بسازند آن یادگارهای بزرگ انسانی را؟

گمان نمی‌رود، چرا که اکنون در نبود توست که این آشوب بزرگ را در سرزمین‌های ایرانی می‌بینیم. در گستره‌ی فرهنگی ایران، ایرانی ایرانی را می‌کشد. شاید درون ایران سیاسی آرامشی باشد، اما اینجا نیز هستی بزرگ‌تری در لبه‌ی پرتگاه قرار گرفته است: طبیعت، زیست‌بوممان که به سرعت در حال نابودی است.

شاید باری دیگر نیاز به برپایی مهر داریم، به مهر بزرگ و نیرومند، مهری که نخست باید در خودمان جوانه بزند و ببالد. می‌توانیم بار دیگر همه را دوست بداریم و به خودمان، دیگری و جهان مهر بورزیم.

آیا برای ماندن راهی و فرصتی دیگر داریم؟

مهر آغوش بگشا تا با همه‌ی وجود با هم یکی شویم تا آرمان این جشن پرشکوه به بار نشیند!

علیرضا افشاری



دیباچه

از آنجایی که منابع خطی مربوط به دوره‌ی حکومت اشکانی در ایران (حدود ۲۴۰ پ.م. تا ۲۲۶ م.)^۲ نسبتاً محدود است، بررسی سکه‌هایی که از آن دوران باقی مانده برای آگاهی یافتن نسبت به مسائل مختلف در آن زمان اهمیت بسیار زیادی دارد. سکه‌های پارتیان (و دولت‌های دست‌نشانده‌ی آن‌ها) منبع مهمی برای مطالعه در مورد این شاهنشاهی به شمار می‌آیند و اهمیت آن‌ها بیشتر به این دلیل است که در داخل ایران ضرب شده‌اند.^۳ تاریخ‌نگاری در حوزه‌ی تمدنی ایران باستان، به‌ویژه دوران پارتیان، بیشتر برپایه‌ی سکه‌های به‌دست آمده از آن دوران است. با این حال پژوهش‌های سکه‌شناسی دوران اشکانیان هنوز به حد رضایت‌بخشی نرسیده است. نکته‌ی جالب توجه تحول تاج پادشاهان اشکانی است که از نقش روی سکه‌ها به خوبی بازسازی شده است.^۴ تاج شاه، برای

تاج شاه پارتی



بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان^۱

ترجمه‌ی رضالدو

ویراستار: بهنوش عافیت‌طلب

antike Persien. Von 550 v. Chr. Bis 650 n. Chr. München-Zürich 1994, pp. 163ff., 360ff.

۳. در مورد ضرب سکه‌ی اشکانیان بنگرید:

Wroth 1903; Le Rider 1965; Sellwood 1980; idem 1983a and 1983b; NP1IN; Shore 1993.

نام انواع سکه‌های اشکانی برگرفته از Sellwood 1980 (=S) است.

۴. در مورد پوشش سر اشکانیان بنگرید:

Sugiyama 1973 and Peck 1993, pp. 408-413.

در مورد دیهیم اشکانیان بنگرید:

Gall 1969/1970. See also Calmeyer 1976, Eilers, Calmeyer 1977, pp. 177ff.; V.S. Curtis, *The Parthian Costume: Its Origin and Distribution*, unpublished Ph. D. thesis, University of London, 1988; eadem 1997.

۱. با سپاس از پروفیسور ای. دابرووا (E. Dabrowa)، پروفیسور ام. میلچارک (M. Mielczarek) و جناب آقای جی. بودزک (J. Bodzek) برای نظرات ارزشمندشان بر نسخه‌ی اولیه‌ی این مقاله. ایشان نه مسئولیت صحت مطالب را بر عهده دارند و نه لزوماً با محتوای آن موافق‌اند. همچنین سپاس از هیئت سکه‌شناسی موزه‌ی ملی کراکو، خصوصاً خانم بی. هاجفسکا (B. Haczewska) و آقای جی. بودزک برای اجازه‌ی دسترسی به سکه‌های اشکانی برای این مقاله. بخش اعظم مقاله‌ی حاضر در سال ۱۹۹۳ کامل شد ولی نوشته‌های جدیدتر نیز در این زمینه مورد بررسی قرار گرفت.

۲. منابع مربوط به دوره اشکانیان در ایران توسط جی. وولسکی بررسی شده است:

J. Wolski, *L'Empire des Arsacides*, Lovanii 1993 (= Acta Iranica XXXII), pp. 9ff.; J. Wiesehöfer, *Das*



تاج شاهی پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

اشکانیان نیز برای تبلیغات سیاسی خود از ذخایر غنی عقاید مذهبی و نمادهای مختلف استفاده می‌کردند.^۷ عصر پارتیان، عصر تسامح مذهبی بود. ادیان و باورهای مختلف در میان جمعیتی که ترکیبی از ایرانی و یونانی و سامی بود، بدون درگیری با هم، بر روی هم تأثیر می‌گذاشتند.^۸ در نتیجه، تفسیر آثار و سکه‌های آن دوران، که دارای نمادهای مذهبی بودند، کار آسانی نیست.^۹ اشکانیان خود زرتشتی بودند ولی تلاشی برای تحمیل دین خود به دیگران انجام نمی‌دادند. بررسی جنبه‌های دینی ایدئولوژی اشکانیان بسیار

پارتیان، ابزاری مهم برای نمایش نمادهای مذهبی به شمار می‌رفت که نشان‌دهنده‌ی ایدئولوژی سلطنتی بود.^۵ خاستگاه تاج، که سرپوش سلطنتی بود، و زمان ورود آن در تاریخ ایدئولوژی سیاسی اشکانیان از اهمیت بالایی برخوردار است. افزون بر آن تفاوت کارایی تاج (tiara) با دیهیم (diadem) باید در نظر گرفته شود. بررسی تمام این جنبه‌های مختلف برای بازسازی ایدئولوژی سیاسی اشکانیان، که خاستگاه و ماهیتشان نسبتاً مبهم باقی مانده و مورد اختلاف نظرهای بسیار است، ضروری است.^۶ طبق آنچه در آن زمان در کل دنیا مرسوم بود،

Sndermann 1963; Kukonin 1983.

بررسی دقیق قدرت عشایر توسط:

M. I. Rostovtzeff, "Predstavleniye o monarkhicheskoj vlasti v Skifii i na Bospore", *Izvestiya Imperatorskoj Arkheologicheskoi Komisii* 49 (1913), pp. 1-62; 133-140; and Akishev 1984.

۷. جنبه‌ی دینی-اسطوره‌ای ایدئولوژی شاهان توسط Colp et al. (edd.) 1986, pp. 379-380 (مقاله‌ی "Königtum") انجام گرفته است. این موضوع در مورد دوره‌ی ساسانیان نیز انجام شده است، بنگرید: Sundermann 1963. بررسی در مورد شمایل‌نگاری در هنر اشکانیان در ایران توسط

M. A. R. Colledge, *The Parthian Period*, Leiden 1986 (=Iconography of Religious XIV 3)

انجام شده است.

۸. یک نمونه از تلفیق‌گرایی دینی را می‌توان در عقاید ساکنان الیمایی مشاهده کرد، بنگرید:

J. Hansman, "The Great Gods of Elymais" in: *Acta Iranica* 24 (1985), 229ff.

در آن زمان زرتشتی‌گری ارجاعاتی به شمایل‌نگاری یونانی دارد، بنگرید: "Interpretatio Graeca" in: Cople et al. (edd.) 1986, p. 370f.

۹. در مورد عقاید دینی در دوره‌ی اشکانیان بنگرید:

Widengren 1965; Colpe 1983; Duchesne-Guillemin 1983; Colpe et al. (ed.) 1986; Boyce 1979; and eadem 1991.

۵. هوبرتوس (Hubertus) به درستی از واژه‌ی «سمبل (نماد)» استفاده کرده است:

Colpe et al. (edd.) 1986, p. 442: "In der parthischen Zeit wird von allem die Königskopfbedeckung, die Tiara zum Emblem- und damit zum Symbol-Träger."

باید اضافه کرد که بررسی در مورد تاج شاهی ساسانیان را Erdmann 1951 و Lukonin 1969 (خصوصاً pp. 155ff.) انجام داده‌اند. در مورد نمادگری شاهان، به طور کلی، بنگرید:

P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbole*, Bd. 1-3, Stuttgart, 1954-1956.

۶. بازسازی برخی عناصر ایدئولوژی سیاسی اشکانیان با استفاده از سکه‌ها توسط:

R. E. Vardanjian, *Kul'tura i ideologiya Parfianskogho tsarstva po numizmaticheskim dannym (problem periodizatsii)*, (PhD thesis), Leningrad 1985.

برای برنامه‌ی سیاسی اشکانیان بنگرید:

Wolski 1965; Neusner 1963; Wolski 1977; Lukonin 1983; Wiesehöfer 1986.

برای ایدئولوژی سیاسی هخامنشیان بنگرید:

Schmitt 1977; Ahn 1992.

در مورد ایدئولوژی سیاسی سلوکیان بنگرید:

Taeger 1957-1960; Walbank 1984; idem, "Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus", *Chiron* 17 (1987), pp. 365-382.

در مورد ایدئولوژی سیاسی ساسانیان بنگرید:



تاج شاهان سکه‌های اشکانی



سرپوش سلطنتی شاهان اشکانی در ابتدا پوششی بود باشلیق مانند (به تعبیر جدید) که مشابه سرپوش ساتراپ‌های دوره‌ی هخامنشی و هلنی بود. باشلیق معمولاً توسط یک دیهیم نگه داشته می‌شد. چنین سرپوشی بر سر شاهان اشکانی از ارشک یکم (۲۳۸ تا ۲۱۷ پ.م.) تا مهرداد یکم دیده می‌شود.^{۱۰} نقش مهرداد (۱۳۸-۱۷۰ پ.م.)، که پارتیان را به قدرتی بزرگ تبدیل کرد، بر روی سکه‌ها تنها با یک دیهیم به سبک هلنی دیده می‌شود.^{۱۱} جانشینان او (فرهاد دوم و اردوان یکم) نیز از این پوشش پیروی می‌کردند.^{۱۲}

تنها مهرداد دوم (۸۸/۷-۱۲۴/۳ پ.م.) بود که ابتدا از دیهیم استفاده کرد،^{۱۳} ولی سپس بر روی سکه‌هایش نقش تاج را ثبت کرد (Pl. III A-B).^{۱۴}

دشوار است. دین‌های ایرانی دوران اشکانی عمدتاً ناشناخته باقی مانده است و همین امر پژوهشگران را مجبور ساخته برای یافتن اطلاعات در این مورد دست به دامان دین‌های آشناتری شوند که در همسایگی آن‌ها وجود داشته است (مانند کشورهای ارمنستان و کوشان).

در این نوشتار برخی جنبه‌های مربوط به خاستگاه و سیر دگرگونی سرپوش شاهان اشکانی و همچنین مفهوم قدرت شاهی این دودمان، که مجموعه‌ای از مفاهیم برای توجیه و تأکید بر ماهیت خاص حکومت اشکانی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. منبع بسیار مهمی که برای چنین پژوهشی وجود دارد، که اکثراً از آن غافل‌اند، سکه‌های آن دوران است.



Diadem-Coin of Artdashir I

¹³ S23ff.; Shore 1993, 66ff.

¹⁴ نقش برجسته‌هایی که بر روی سکه‌های درهم و مفرغ وجود دارد. بنگرید: Shore 1993, 94ff.

¹⁰ S1ff.; Shore 1993, 1-23. Cf. M. Dayet, "Monnaies arsacides à bonnet satrapal", *RN XI* (1949), 9-26.

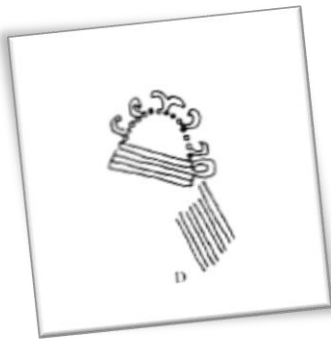
¹¹ S11ff.; Shore 1993, 24ff.

¹² S14ff.; Shore 1993, 40ff.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

بر سکه‌های چهاردرهمی، ستاره‌ی هشت‌پر با نقطه‌ی مرکزی دیده می‌شود که با سه ردیف نقطه در اطرافش احاطه شده است. دور تا دور تاج و زبانه‌های کناری و پشت گردن، مزین به جواهرات هستند. در سکه‌های S32 تک درهمی نیز چنین نقشی دیده می‌شود، با این تفاوت که معمولاً ستاره‌شان شش‌پر است.

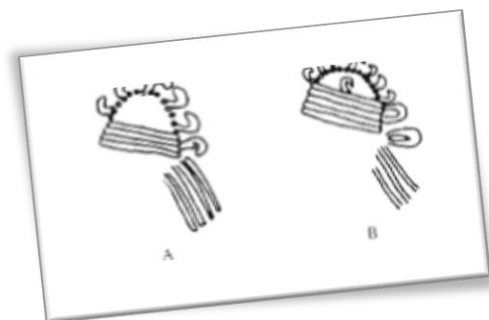


مهرداد دوم (حدود ۱۲۴/۳ تا ۸۷/۸۸ ق.م). S 32. چهاردرهمی.

پس از مهرداد حاکمان بسیاری بر سرزمین پارت فرمان راندند که یا کاملاً ناشناخته باقی مانده‌اند و یا در مورد آن‌ها آگاهی اندکی داریم.^{۱۷} از این رو استفاده از لقب آنان که بر روی سکه‌ها آمده بر نام کاملشان برتری یافته است. یکی از این شاهان که (بر اساس سکه‌هایش) به «اشک خودمختار» شهرت یافته تاجی با طرح تاج مهرداد

شکل این تاج جدید به صورت قبه‌ای کشیده به همراه زبانه‌ای بر کناره‌ی گوش‌ها و پشت گردن است. بالای تاج و کناره‌ی آن با جواهرات تزئین شده و اغلب در کناره‌ی تاج، علامتی به شکل ستاره با نقطه‌ای در مرکز آن دیده می‌شود. دور ستاره با ردیفی از نقاط و یا شکل هلال تزئین شده است.^{۱۵}

تاج به وسیله‌ی یک دیهیم بر روی سر بسته می‌شود که پس از مهرداد دوم در میان اشکانیان به یک قانون تبدیل شد. تاج‌ها در سکه‌های بعدی (S29 Pl.III C) نیز به دقت از این الگو پیروی می‌کنند: در کنار آن‌ها ستاره‌ای شش‌پر با ردیفی از نقاط در اطراف آن، و گاهی با یک خط اضافی، نقش شده است. این شکل از تاج در سکه‌ی نوع S32 (Pl.III D) نیز دیده می‌شود که برخی پژوهشگران آن را به مهرداد دوم نسبت داده‌اند.^{۱۶}



مهرداد دوم (حدود ۱۲۴/۳ تا ۸۷/۸۸ ق.م). S 28. درهم‌ها.

W. Dobbins, *The Successors of Mithradates II of Parthia*, NC 7th Ser. XV (1975), pp. 19-45; D. G. Sellwood, A. M. Simonetta.

همچنین در مورد سکه‌های اشکانی از مهرداد دوم تا اُرد دوم بنگرید: NAC7 (1978), pp. 95-119; Mørkholm 1980; A. B. Nikitin, *Temnyi period parfijskoy istorii in: Ermitazhnye chteniya. Pamyati V. G. Lukonina*, Sankt-Petersburg, 1995, pp. 227-229.

Sellwood 1980, pp. 81ff. ۱۵. بر اساس چیدمان‌های متفاوت این عناصر هفت نوع تاج را در سکه‌های نوع S28 شناسایی کرده است.

Mørkholm 1980, p.35. ۱۶. آن را به مهرداد دوم نسبت داده است. Sellwood 1980, 93ff. آن را «شاه ناشناخته» می‌خواند.

۱۷. در مورد سکه‌های اشکانی پس از مرگ مهرداد دوم بنگرید:



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

احاطه می‌شود. بر سکه‌های مفرغی هم همان طرح منقوش بر سکه‌های چهاردرهمی و تک‌درهمی مشاهده می‌شود، البته برخی از آن‌ها گوی‌های تزئینی ندارند (chakoi S34.10).

نمونه‌های متفاوتی از تاج در سکه‌های درهم و مفرغی نوع S33 مربوط به دوره‌ی تئوپاتور نیکاتور که باید او را با سناتروک اشکانی (حدود ۷۱/۷۰-۷۸/۷۷ پ.م) یکی دانست - وجود دارد.^{۲۰}



سیناتروک (S 33.4). درهم (AR Cracow MN VII A-) (5070).

تاج‌ها شکل کلی تاج مهرداد دوم را حفظ کرده‌اند. با این حال، در کناره‌ی تاج، شاخی محصور در سه یا چهار ردیف نقطه دیده می‌شود. همچنین نوک تاج با ردیف‌های از اشکال حیوانات تزئین شده است: حیوانات یکی در میان با شاخ یا بدون شاخ هستند (Pls. I B; III G)؛ این تنوع در درهم‌ها و سکه‌های مفرغی تکرار شده است (S33.8 ff.).

دوم بر سر گذاشته و بر سکه‌های چهاردرهمی‌اش هم در کناره‌ی تاج، نقش ستاره‌ای شش‌پر با سه ردیف نقطه بر اطراف آن ثبت شده است.^{۱۸} دور تا دور تاج و لبه‌های گوش و گردن با نقاطی پیوسته پوشیده شده است (Pl. III E). بر روی سکه‌های تک‌درهمی و نیم‌درهمی این شاه نیز نقش همین تاج وجود دارد (S31.5 ff.). بر کناره‌های تاج، ستاره‌ای شش‌پر یا هشت‌پر با نقطه‌ای مرکزی نقش شده است (Pl. I A). برخی از انواع فرعی آن دارای نماد جدیدی هستند (S31.7 طرح گلی سنتی؟) که چهار ردیف نقطه آن را در بر گرفته است (Pl. III F). تاج‌های منقوش بر سکه‌های مفرغی (S31.11 ff.) نیز دارای ستاره‌ای شش‌پر یا هشت‌پر در اطرافشان هستند.

شاهی با عنوان «پراوازه‌ی نیکوکار» (Euergetes Epiphanes) نشان‌های بیشتری به تاج افزود.^{۱۹} طرح کلی تاج او تفاوتی با شاهان پیشین ندارد. بر سکه‌های چهاردرهمی‌اش نیز (S34.1)، بر کناره‌های تاج، نشان گلی سنتی محصور در چهار ردیف نقطه دیده می‌شود. نوک تاجش با گوی‌هایی تزئین شده است (Pl. III H) که این نشان در سکه‌های تک‌درهمی‌اش نیز دیده می‌شود (S34.2 ff.) و با سه یا چهار ردیف نقطه

S. Loginov, A. Nikitin, *Parthian Coins from Margiana. Numismatics and History* (in the press).
در Shore 1993, 110ff. این شاه گودرز یکم خوانده شده است.

¹⁸ S31; Shore 1993, 120ff.

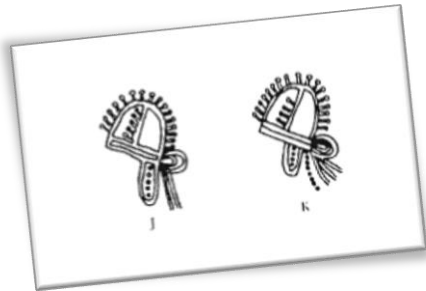
¹⁹ S34; Shore 1993, p. 145.

^{۲۰} برای اطلاعات بیشتر بنگرید: Olbrycht 1997. این گفته در

جای دیگری نیز آمده است:



تاج‌شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان



فرهاد سوم (حدود ۷۰ تا ۵۷/۵۸ ق.م.). S 37.39.
چهاردرهمی.

با مرگ فرهاد سوم، نقش تاج‌ها تا مدت‌ها از روی سکه‌های اشکانی برداشته شد و در اواسط سده‌ی نخست میلادی دوباره بر روی سکه‌های پارتی S67 نقش بست. بر روی این سکه‌ها تصویر شاه به صورت تمام‌رخ نشان داده شد و روی تاج کروی شکل او، شاخ‌ها و ردیفی از نقاط در جلو و نماد ستاره بر کناره‌های تاج، نشانده شد. این تاج دارای زبانه‌هایی در کناره بوده که با یک دیهیم بر روی سر قرار می‌گرفته است (Pl. III L).^{۲۲} نسبت دادن این سکه‌ها به ونون دوم اشکانی مورد تردید است.^{۲۳} دی. سلوود سکه‌ها را مربوط به دوره‌ی گودرز دوم و بلاش یکم می‌داند.^{۲۴} هرچند، با توجه به تفاوت‌هایی که دارند، مسلماً متعلق به خود گودرز دوم نیستند. به احتمال زیاد سکه‌ها مربوط به دوره‌ی پادشاهی بلاش یکم و یا فرمانروایی در

در سکه‌های نوع S37 (تنها در سکه‌های چهاردرهمی) مربوط به دوره‌ی پسر سناتروک، فرهاد سوم (حدود ۵۸/۵۷ - ۷۱/۷۰ پ.م.)، تاج شاه با شاخی در کناره، محصور در دو ردیف نقطه، نقش شده است.^{۲۱} و در کناره‌های تاج و همچنین زبانه‌های کنار گوش و پشت گردن، مرزی از نقاط دیده می‌شود (Pl. III J). در سکه‌های متأخرتر فرهاد سوم (S39) نیز چنین تاجی دیده می‌شود که دقیقاً مشابه تاج نوع S33 است. در سکه‌های چهاردرهمی نیز (S39.1) شاخی در کناره‌ی تاج دیده می‌شود که دو ردیف نقطه آن را احاطه کرده است. دور تا دور کل این تاج و همچنین زبانه‌های گوش و گردن دارای نقاط تزئینی است. ردیفی از اشکال حیوانات، با شاخ‌هایی بزرگ، نوک تاج را زینت بخشیده است (Pl. III K). عناصر مشابهی بر روی سکه‌های یک درهمی نیز دیده می‌شود (S39.2 ff.)، با این تفاوت که دور شاخ را سه ردیف نقطه احاطه کرده و گاهی حیوانات بدون شاخ هستند (مانند سکه‌های 39.17 و 39.18). چنین شکل تاج‌هایی همچنین بر سکه‌های مفرغی نیز دیده می‌شود (S39.19 ff.).

geographischen Verflechtungen im Iran des 1. Jhs. N. Chr., *AMI* 24 (1991), p. 115.

²⁴ D. Sellwood, A Die-Engraver Sequence for Later Parthian Drachms, *NC* 7th Ser., 7, 1967, pp. 16ff.

^{۲۱} در مورد تاج‌های فرهاد بنگرید: Shore 1993, 180ff.

²² So Sellwood 1980, p. 220; and Shore 1993, 368ff.

^{۲۳} موارد مورد تردید قابل توجیهی در این اثر فهرست شده است:

M. Schottky, Parther, Meder und Ilyrkanier. Eine Untersuchung der dynastischen und



تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

قلاب هم در آن دیده نمی‌شود (سکه‌های مفرغ S77.14)



پاکور دوم (S 77.8). درهم (Cracow MN VII A-5101) AR

سکه‌های دو اوبولی از اواخر سده‌ی نخست میلادی نیز وجود دارد که با سرزمین پارس مرتبط بوده و نقش شاه در آن‌ها همراه با تاجی مشابه تاج اشکانیان آن دوران است.^{۲۸} تاج بلاش دوم (حدود ۱۴۷/۸ تا ۱۰۴/۵ م.) شبیه تاج پیشینیانش است.^{۲۹} تاج او در سکه‌های چهاردرهمی‌اش مشابه تاج پاکور دوم بدون شاخ و زبانه‌های کناری است (Pls. I D; IV D). دور تا دور تاجی که بر روی سکه‌های مفرغی او نقش شده متفاوت از سکه‌های بزرگ نقره‌اش است. بر روی سکه‌های چهارخالکوی تاجی نقش شده است که نه تنها در اطراف دارای شاخ است، بلکه دو زبانه‌ی کناری هم در آن دیده می‌شود. سکه‌های چهارخالکوی نوع S79.43 تنها

آن دوران است.^{۲۵} می‌توان این سکه‌ها را به بلاش یکم نسبت داد، هرچند قطعیت یافتن این نظر نیاز به پژوهش بیشتری دارد.

در سکه‌های نوع S72 که در زمان بلاش یکم (حدود ۷۹-۵۰ م.) رواج داشت، سبک جدیدی از تاج معرفی می‌شود که بعدها در میان اشکانیان رواج پیدا می‌کند.^{۲۶} این تاج حالت گنبدی‌شکل دارد که دور تا دور نوک آن دارای ردیفی از نقاط است و زائده‌هایی قلاب مانند به آن وصل شده است. در سکه‌های چهاردرهمی کناره‌های تاج دارای نشانه‌ی دیگری نیستند و زبانه‌های اطراف گوش هم دیده نمی‌شود (Pl. IV A). در عوض این زبانه‌ها در پشت سکه‌های چهاردرهمی، که شاه را بر روی تخت نشان می‌دهد، دیده می‌شوند. در اطراف تاج بلاش یکم بر روی سکه‌های تک‌درهمی (S72.8 ff.) شاخی دیده می‌شود (Pl. IV B)، در حالی که بر روی سکه‌های مفرغی (72.11) زبانه‌هایی چهارکنجی ظاهر شده است.

پاکور دوم (حدود ۷۸-۱۱۰ م.)، که احتمالاً پسر بلاش یکم است، از تاج او در سکه‌های متأخرترش تقلید کرد (Pls. I C; IV C).^{۲۷} تاج او زبانه و شاخ‌های کناری را ندارد و گاهی نشانی از

۲۶. Sellwood 1980, pp. 232ff. سکه‌ی S72 را به بلاش دوم نسبت می‌دهد که می‌گویند در حدود سال‌های ۷۷ تا ۸۰ حکومت می‌کرده است.

۲۷. S77 چهاردرهمی و یک درهمی است؛ Shore 1993, 399ff.

۲۸ Shore 1993, 390ff.

۲۹ S79; Shore 1993, 406ff.

۲۵. Wroth 1903, pp. 190ff. با احتیاط از بردان دوم نام می‌برد. می‌توان این سکه‌ها را -هرچند با تردید- به بلاش یکم نسبت داد. این موضوع نیاز به بررسی‌های بیشتر دارد.



تاج‌شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

80.11، 80.18 و 80.23 ff (Pl. IV E). همچنین بر روی برخی از سکه‌های خالکوی‌اش نیز تاج او سه زائده‌ی تیز (S80.25) و زبانه‌ای بر پشت گردن دارد (S80.26).



خسرو یکم (حدود ۱۰۸/۹ تا ۱۲۹ م). S 80. سکه مفرغی.

بر روی سکه‌های نوع S81 (درهم‌ها و سکه‌های مفرغ) تاجی نقش شده است که در کناره‌های آن هلال ماه، ستاره و نماد خورشید دارد، زبانه‌های بلندی در کناره‌ها دارد که دور تا دور آن دارای نقاطی است (Pl. IV F). چنان که تخمین زده شده است قدمت این اشیاء به نیمه‌ی نخست سده‌ی دوم میلادی برمی‌گردد که این تاریخ همچنان مورد تردید است.^{۳۱}



شاه ناشناس (قرن دوم میلادی). S 81. درهم.

در یک طرف تاج زبانه وجود دارد و در طرف دیگر نواری عمودی با خطوطی افقی نقش شده است. در برخی از سکه‌های کوچک مفرغی (S79.44) نیز تاج مشابهی دیده می‌شود، با این تفاوت که دارای زبانه‌ای در پشت گردن است. سکه‌های مفرغی S79.50 نقش شاه را تمام‌رخ نشان می‌دهد؛ دو شاخ در دو طرف تاج و زبانه‌هایی در کناره و یک بند عمودی در جلوی تاج وجود دارد. در برخی از سکه‌های دو خالکوی (S79.48) و سکه‌های خالکوی (S79.52) نمای نیم‌رخ شاه وجود دارد که تاج او را با یک بند کناری و یک زبانه و بدون قلاب نشان می‌دهد.



بلاش دوم (S 79.15). چهاردرهمی (AR) Cracow MN (VII A-5100)

در سکه‌های نقره‌ی مربوط به خسرو اول اشکانی (۱۲۹-۱۰۸/۹ م.) چهره‌ی او بدون تاج نقش شده^{۳۰} که موهایش در بالای دیهیم جمع و بر پشت گوشش قرار دارد. اما در سکه‌های مفرغی او، شاه تاجی با شاخ و قلاب بر سر دارد (انواع فرعی

۳۱. بنا بر Sellwood 1980, p. 262 این نوع سکه‌ها را باید به پارتاماسپ (غاصبی که توسط تراژان حمایت شد) نسبت داد. این

³⁰ S80



تاج شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

سده‌ی دوم میلادی بوده است) به نظر می‌رسد، این شاه اشکانی تاجی مزین به نقاط در اطراف و ردیفی از گوی‌های ساقه‌دار در بالای آن بر سر می‌گذاشته است؛ همچنین زبانه‌هایی در کناره‌ی تاج دیده می‌شود و نواری عمودی از نقاط که گاهی یک در میان خطی پیوسته بر کناره‌ها وجود دارد (Pls. II F; IV I).

بلاش پنجم (حدود ۲۲۸-۲۰۷/۸ م.) آخرین شاه اشکانی، تاج سنتی اشکانیان را بر سر می‌گذاشت.^{۳۵} تاجی که بر روی چهاردرهمی‌هایش وجود دارد مشابه تاج بلاش سوم است: تاجی با قلاب‌هایی بر نوک به همراه شاخی با نقاطی بر اطراف و زبانه‌ای بر پشت گردن که تا پشت گوش‌ها را می‌پوشاند. نوک تاج با ردیفی از نقاط تزئین شده است (Pl. II H) و پیکر شاه بر طرف دیگر همان تاج را بر سر دارد. تاجی که بر سکه‌های تک‌درهمی نقش شده در برخی ویژگی‌ها با تاج چهاردرهمی متفاوت است: بالای آن با گوی‌های ساقه‌دار تزئین شده و نمادهای مشابهی هم بر کناره‌ی تاج درج شده است (Pls. II G; IV J). تاج زبانه‌هایی در کناره دارد (زبانه‌های گوش به همراه زبانه‌ی پشت گردن؟ - S88.18 ff.). بر روی برخی از درهم‌ها زبانه‌های کناری بسیار بلند هستند (S88.22 ff.).

از بلاش سوم اشکانی (۱۹۱-۱۴۷ م.) سکه‌های بسیاری به جا مانده است.^{۳۲} آنچه در سکه‌های چهاردرهمی‌اش به چشم می‌خورد تاجی گنبدی شکل با قلاب‌هایی در بالای آن و شاخ‌هایی بر دو طرف و مزین به نقاط است. زبانه‌ای بر پشت گردن دارد که پشت گوش‌ها را نیز می‌پوشاند و لبه‌های زبانه هم با ردیفی از نقاط پوشیده شده است (Pl. IV G). در سکه‌های درهم تاج شاه بدون شاخ است ولی زبانه‌هایی بر کناره و گوی‌های ساقه‌دار دارد (S84.127 ff. (Pls. II E; IV H)). بر روی سکه‌های مفرغی بزرگ (چهارخالکوی S84.134) و برخی دوخالکوی‌ها (S84.144 ff.) نیز تاجی مشابه آنچه در چهاردرهمی‌ها دیده می‌شود نقش بسته است (مانند سکه‌ی خالکوی S84.161 ff. که البته نقش روی آن به سختی دیده می‌شود). در برخی سکه‌های مفرغی، شاه تمام‌رخ ظاهر شده و جلوی تاج به زیبایی آراسته شده است. علاوه بر آن شاخ و زبانه در دو طرف تاج قرار دارد (S84.136). پیکر بلاش سوم با سرپوش تاج، بر روی سکه‌های وائل، شاه اِدِسا دیده می‌شود.^{۳۳}

از آنچه که از سکه‌های درهم و مفرغ خسرو دوم^{۳۴} (که پادشاهی او احتمالاً در نیمه‌ی دوم

³² S84; Shore 1993, 427ff.

³³ Hill 1922, Pl. XIII 6; Wroth 1903, p. 236

³⁴ S85; Shore 1993, 437ff.

³⁵ S88; Shore 1993, 450ff.

موضوع در Shore 1993, 423f هم آمده است. هرچند این انتساب مورد شک و تردید است. به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که نوشته‌های یونانی بر روی این سکه‌ها ناخوانا است. این نوشته‌ها برای حاکمان در شرق پارت قابل فهم بوده، اما در میان‌رودان هلنی این‌طور نبوده است. Wroth 1903, p. 201 این سکه‌ها را به پارکور دوم نسبت می‌دهد.



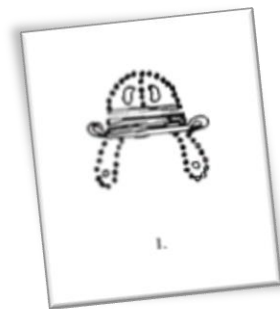
تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

با تاج بر روی سر نشان داده شده‌اند. تقریباً تمامشان مربوط به اواخر عصر اشکانی هستند. در حالی که برخی از آنان بدون شک اشک‌ها را نشان می‌دهند، بقیه به گمان نگارنده نمایشگر حکمرانان محلی یا احتمالاً صاحب‌منصبان هستند. با وجود مشکلات تخمین تاریخ و وضعیت بد این آثار، اغلب تفسیر و درک قطعی آنان مشکل است؛ با این حال، هنوز هم تندیس‌ها اطلاعات تطبیقی ارزشمندی را برای تصاویر تاج بر سکه‌ها در اختیار می‌گذارند.

در نقش برجسته‌ای از معماری بردنشانده (الیمایی) که به سده‌ی نخست تا اوایل سده‌ی سوم میلادی مربوط می‌شود، صحنه‌ی مراسم پرستشی با پنج نفر نشان داده شده است. نفر وسطی تاجی بلند و دیهیمی منقطع و پهن بر سر دارد. فرض بر آن است که او شاه باشد.^{۳۸} در طرف چپ شاه، دو مرد تمام‌رخ با لباسی مشابه قرار دارند. تشخیص سرپوششان دشوار است؛ بنابر نظر اچ. ای. متیسن، کلاه یا آرایش مویشان است. در بخش راست نقش برجسته، دو شخص با لباسی متفاوت و احتمالاً الیمایی قرار دارند. بر اساس نظر تی. کاوامی، این نقش برجسته شاهی اشکانی و صاحب‌منصبی الیمایی را نشان می‌دهد که مشغول انجام امور مذهبی هستند.^{۳۹}

تاج‌های منقوش بر سکه‌های مفرغ نقش تاج سکه‌های درهم را نشان می‌دهند (S88.25) با این تفاوت که گاهی زبانه‌ی گردن برگشته است و شاخی در کنار آن وجود دارد (S88.26 ff.).

بر روی سکه‌های اردوان چهارم (حدود ۲۲۴-۲۱۳ م.) دو نوع تاج یافت شده است.^{۳۶} یکی از آن‌ها تفاوتی با سرپوش بلاش پنجم بر روی سکه‌های نوع S88.18 که در بالا توصیف شد، ندارد (با این تفاوت که گاهی گوشه‌ها به سمت گونه متمایل هستند) و در درهم‌ها و سکه‌های مفرغی نوع S89 رخ می‌دهد (Pl. IV K). آرتابانوس، بر روی آخرین سکه‌هایش (S90)، تاجی با ستاره‌ی شش‌پر در مرکز کناره‌ها بر سر می‌گذارد. تاج دارای حاشیه‌ی نقطه‌دار، زبانه‌ی کناری (با ردیفی از نقاط) و گوی‌های ساقه‌دار در بالای آن است.^{۳۷}



اردوان چهارم (حدود ۲۱۶-۲۲۴ م.). S 89. درهم

تعدادی اثر سنگ‌تراشی شده از دوره‌ی پارتیان در ایران می‌شناسیم که در آنان حکمرانان

³⁸ Colledge 1977, Pl. 31b; Kawami 1987, p. 74ff., Cat. no 21, Pl. 26; Mathiesen 1992, p. 151, Cat. no 25.

³⁹ Kawami 1987, p. 75.

³⁶ Shore 1993, 464ff.

³⁷ Shore 1993, 467



تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

آسیب‌دیده است) از قلعه نو (پارس، اواخر دوره پارتیان) به دست آمده که تاجی بلند به همراه دیهیمی بر سر دارد.^{۴۵} یک اثر جالب، تندیس سر حکمرانی از همدان است که قدمتش به سده‌ی نخست پ.م. و اواخر دوره اشکانی برمی‌گردد. تاج این اثر که بخشی از آن آسیب دیده، به شکل نیم‌کره است و با دیهیمی بسته شده است. در زیر دیهیم زبانه‌هایی بر گونه و (احتمالاً) زبانه‌ای بر پشت گردن دیده می‌شود.^{۴۶} طرح سفالی که در نزدیکی کرکی (در میانه‌ی مسیر آمودریا) کشف شده، تاجی بلند با نواری عمودی بر بالای پیشانی بر سر دارد؛ نوارهای دیهیم در پشت سر مشهود است.^{۴۷}

تفاسیر این آثاری که از پارس، ماد و شرق پارت بدست آمده‌اند، خالی از ابهام نیستند. با وجود آنکه نمی‌توانیم افرادی را که در آن‌ها به تصویر کشیده شده‌اند تشخیص دهیم، این احتمال وجود دارد که تاجشان تعبیری از تاج اشکانی باشد.

قدمت لوح یادبود اردوان چهارم که بهترین سند سلطنتی از اواخر دوره‌ی اشکانی است به سال

نقش برجسته‌ای از مسجد سلیمان (الیمائیس، سده‌ی نخست تا دوم م.)، مردی با تاجی بلند و مدور را نشان می‌دهد. این تاج نواری دارد که از بالای پیشانی تا پشت سر کشیده شده است. این سرپوش با دو دیهیم بسته شده است و شکلی لنگرمانند دارد.^{۴۰} نقش برجسته‌ی در مسجد سلیمان (سده‌ی نخست تا دوم م.) شخصی را تصویر می‌کند که تاجی بلند و مدور بر سر دارد.^{۴۱}

در برخی از نقش برجسته‌های تنگه سروک، تاجی بلند نشان داده شده است. نقش برجسته‌ی BS (در نیمه‌ی سمت راست) تصویر مردی را نشان می‌دهد که تاجی بلند بر سر دارد.^{۴۲} دو مرد در نقش برجسته‌ی BN، چیزی بر سر دارند که احتمالاً تاج است؛ سنگی آسمانی میان آنان قرار دارد.^{۴۳} بر روی نقش برجسته‌ی AWC به نظر می‌رسد تاج بلندی بر سر مردی است که در حال نزاع با شیر است.^{۴۴}

دیگر سرپوش‌هایی که به تاج اشکانی مربوط می‌شود از بسیاری از سرزمین‌های پارت، قابل شناسایی است. سر تندیس (که بسیار

⁴³ Kawami 1987, p. 192f., Cat. no 33, Fig. 16; Mathiesen 1992, p. 138, Cat. no 14.

⁴⁴ Kawami 1987, p. 194f., Cat. no 35, Pl. 41, Fig. 17; Mathiesen 1992, p. 138f, Cat. no 15.

⁴⁵ Kawami 1987, p. 138f., Cat. no 63, Fig. 32; Mathiesen 1992, p. 170, Cat. no 90.

⁴⁶ Kawami 1987, p. 51ff., Cat. no 6, Pls 8-9, Figs. 4-5.

⁴⁷ G. A. Koshelenko (ed.), *Drevneyshe gosudarstva Kavkaza i Srednei Azii*, Moscow 1985, Pl. CVI, p. 394.

⁴⁰ H. v. Gall, Relieffragment eines elymäischen Königs aus Masged-d Soleiman, *Iranica Antiqua* 15 (1980), p. 241ff.; Kawami 1987, p. 85, Cat. no 27, Pl. 32.

⁴¹ Kawami 1987, p. 85, Cat. no 25, Pl. 30; Mathiesen 1992, p. 155f., Cat. no 41.

⁴² Kawami 1987, p. 191f., Cat. no 32, Pl. 39; Mathiesen 1992, p. 137f., Cat. no 13.

در سمت چپ تاج نوشته‌ای است با نام اُرد. تصویر دیگری از شاهی با سرپوش ناشناخته وجود دارد که ماتیس آن را توصیف کرده است:

Mathiesen 1992, p. 144, Cat. no 22, fig. 19.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

اشکانی که بر کناره‌ی آن قرار دارد. نوارهای دیهیم در پشت سر مشخص است.^{۴۹}

تفسیر تاج در تندیس‌های اشکانی مشکل است. نخست به این دلیل که اغلب نمی‌دانیم که تندیس‌ها مربوط به حاکمی محلی یا پادشاه است. لوح یادبود شوش و نقش برجسته‌ی نقش رستم نه تنها مبهم نیستند بلکه استثنائاً اطلاعات ارزشمندی از تاج اشکانی را در اختیار ما می‌گذارند. نقش برجسته‌های الیمائیس که در بالا بیان شد، معمولاً حاکمان محلی را تصویر می‌کنند که با وجود این، تاجشان تقلیدی از تاج شاه است. البته ممکن است در میان این نقش برجسته‌ها، همانند آنچه در بردنشانده دیده می‌شود، گهگاه با تمثال خود شاه شاهان نیز روبه‌رو شویم.

تاجی که توسط مهرداد دوم معرفی شد تاجی بلند و مدور بود. این شکل تاج، تا زمان فرهاد سوم روی سکه‌های جانشینان او دیده می‌شود. به نظر می‌رسد تاجی که روی سکه‌ها در سده‌ی نخست میلادی دوباره ظاهر می‌شود، قدری کوتاه‌تر است. با وجود این، نقش‌های اشک‌های جوان‌تر بر روی سکه‌ها طرح کلی را نشان می‌دهند و گاهی نیم‌تنه‌ی شاه آنقدر حاکم بر سکه است که تاجش در آن جای نمی‌گیرد. اندازه‌ی سکه‌ها در اواخر دوره‌ی اشکانی به حدی کوچک می‌شود که کل

۲۱۵ م. برمی‌گردد. اردوان چهارم به تخت رسیده دارای ریشی دوشاخه است - دقیقاً به همان صورت که در سکه‌هایش نشان داده شده است - و تاجی مزین با زبانه‌های کناری بلند بر سر دارد. دیهیمی دور تا دور تاج قرار دارد که انتهای آن بر روی شانه‌های شاه می‌افتد. تاج او بلند و نوک آن گرد است. نواری تزئینی در دور تاج وجود دارد و نواری عمودی نیز بر پیشانی تاج دیده می‌شود.^{۴۸} تاج، مشابه آنچه در سکه‌های مربوط به این شاه می‌باشد، تزئین شده است، با این تفاوت که تاج در سکه‌ها کوتاه‌تر نشان داده شده است. یادمان شوش نشان می‌دهد که تاج‌های اشکانی که بر سکه‌ها مصور است، طرح کلی آن را نشان می‌دهد و تاج‌ها در واقع بلندتر از این بوده‌اند. تصاویری که از اردوان چهارم در نقش برجسته‌های ساسانی وجود دارد در تأیید این مطلب است.

اورمزد در نقش برجسته‌ی نقش رستم در حال اهدای حلقه‌ی پادشاهی به اردشیر یکم است. اردوان چهارم شکست خورده، در زیر اسب اردشیر، دراز کشیده است. تاج این شاه اشکانی تقریباً به همان صورتی که بر لوح یادبود شوش صورت‌بندی شده به تصویر کشیده شده است: خمره‌ای شکل، بلند، و دارای تزئیناتی در حاشیه، زبانه‌هایی به سمت گونه و گردن و همچنین نشانه‌ی خاندان

⁴⁹ Hinz 1969, p. 126ff. and 134; Taf. 60, 68; H. Lushey, Ardašir I. Rock Reliefs, *Encyclopaedia Iranica* 2 (1987), p. 379.

⁴⁸ Kawami 1987, pp. 48-51, Cat. no 5, Pl. 7; Mathiesen 1992, Cat. no 87, p. 168ff.



تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

سرچشمه‌ها و روابط

معرفی سبک جدیدی از تاج توسط اشک‌ها نمی‌تواند کاملاً اتفاقی باشد. این پرسش مطرح می‌شود که خاستگاه تاج پارتی با شکلی که از زمان مهرداد دوم رواج یافت چه بوده و آیا اشک‌ها از سنت قدیمی‌تری تقلید می‌کردند یا خیر؟ شاهان هلنی برخلاف هخامنشیان از تاج استفاده نمی‌کردند. در مورد تاج‌های هخامنشیان و واژه‌شناسی آنان پیچیدگی‌های زیادی وجود دارد که دلیل آن تناقضات اسناد باستانی^{۵۱} و ابهامات در مطالعات پیکرنگاری ایران باستان است.^{۵۲} داریوش در نقش برجسته‌ی بیستون، یعنی در اوایل حکومتش، تاجی مدور و کنگره‌دار بر سر دارد، اما همین شاه است که تاج استوانه‌ای شکل و بلندی را، به نام کید/ریس، که بعدها در میان هخامنشیان معمول می‌شود (تصاویر تخت جمشید و مقبره‌ای

نقش در آن جای نمی‌گیرد و به همین دلیل تاج شاه کوتاه شده و یا بخشی از آن نقش می‌شود. تفاوت تصاویر تاج‌ها، در مقایسه‌ی تاج اردوان چهارم که بر روی سکه‌ها نقش شده با تاج‌های بلند او که در نقش برجسته‌های شوش و نقش رستم تصویر شده‌اند، آشکار می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد تاج اشک‌های متأخر در واقع بلند و خمیره‌ای شکل بوده‌اند. به علاوه، تاج‌های بلند و کشیده‌ی مشابهی را در مسجد سلیمان، بردن‌شاندِه و کِری می‌بینیم. تاج بلند و مدور - همان‌طور که در سکه‌ها و تندیس‌ها تصویر شده - شکل اصلی پوشش سر اشک‌ها بوده است. با این حال، نمی‌توان این نظر را رد کرد که در برخی مناسبت‌ها، فرمانروایان پارتی از شکل دیگری از پوشش سر، متفاوت از تاج رسمی، استفاده می‌کردند.^{۵۰}

کنگره‌داری نیز وجود دارد که در سکه‌های فرهاد و موسا و مجسمه‌ای در شوش دیده می‌شود (بنگرید Kawami 1987, pp. 53-55). تاج‌های مشابهی بر روی سکه‌های شاهان فارس در عصر اشکانی دیده می‌شود، اما اشکانیان از آن استفاده نمی‌کردند.

۵۱. بررسی دقیق منابع توسط:

Sirch 1974. Cf. Ritter 1965; Eilers; Calmeyer 1977; and Calmeyer 1993.

۵۲. برای خواندن بیشتر در مورد سرپوش هخامنشیان در هنر بنگرید: Hinz 1974; D. Schlumberger, *La coiffure du Grand Roi, Syria XLVIII*, 1971, pp. 375-383; v. Gall 1974, p. 146ff.; M. Roaf, *Sculptures and Sculptors at Persepolis, Iran 21* (1983), p. 131ff.; P. Calmeyer, *Das Datum der Gründungsinschrift vom Apadana und die Krone der ältesten "Bogenschilder" Revue des Etudes Anciennes* 41 (1989), p. 51ff.; v. Gall 1990; Calmeyer 1993.

۵۰. استثنائاتی نیز در مورد خسرو یکم دیده می‌شود. البته دست‌نشانده‌های اشکانیان از تاج‌های رسمی متنوعی استفاده می‌کردند؛ به عنوان مثال سرپوش کوچک نوک‌تیزی که در خونگ کمالوند دیده می‌شود (Kawami 1987, Cat. no 51, Pl. 23; Mathiesen 1992, Cat. no 3 relief Ana (Mathiesen 1992, Cat. no 10T, p. 133ff) و relief ANW (Mathiesen 1992, Cat. no 11, p. 135ff.) سرپوش مخروطی شکل بر سر شاه در relief AWbβ (Mathiesen 1992, Cat. no 12, p. 136ff.) (Mathiesen 1992, Cat. no 12, p. 136ff) یک تاج مخروطی شکل نیز بر سر "شاهزاده" ای سفالی در کمپیر تپه وجود دارد. بنگرید:

G. A. Pugachenkova, E. V. Rtveldze, *Severnaya Baktriya-Tokharistan*, Tashkent 1990, p. 116, Pl. 2. سرپوش مجسمه‌ی نیم‌تنه‌ای از بلاش سوم تا حدودی مخروطی شکل است (بنگرید: Ghirshman 1962, Pl. 82). به علاوه، تاج زنانه‌ی



تاج شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

می‌کردند که همین باعث ابهام می‌شود. هخامنشیان جدا از کیداریس و کیرباسیا، دیهیم هم می‌بستند.^{۵۷} بنابر برخی اسناد نوشتاری، تنها شاهان و خویشاوندانش از دیهیم استفاده می‌کردند.^{۵۸}

اگرچه همچنان مسئله‌ی تاج‌های هخامنشیان از چندین جهت مبهم است اما می‌توانیم اینگونه استنتاج کنیم که تاج‌های رسمی شناخته شده‌ی هخامنشیان، هیچ شباهتی با تاج‌های اواخر دوره‌ی پارتیان ندارند. نخست اشکانیان کلاهی نرم بر سر می‌گذاشتند که «سرپوش ساتراپی» (نوعی کیرباسیا) نامیده می‌شد و همراه با دیهیم بود و یا تنها از دیهیم به عنوان نشانه‌ای از اقتدار سلطنتی استفاده می‌کردند. کیرباسیا در میان فرمانروایان هلنی ارمنستان و کاپادوکیه و شاهان پارس دیده می‌شود.^{۵۹} اسکندر کبیر پس از مرگ داریوش سوم از دیهیم پارسی که نشانه‌ای از اقتدار بود، استفاده کرد. جانشینان اسکندر و فرمانروایان بعدی هلنی نیز از این رسم

در نقش رستم) معرفی می‌کند.^{۵۳} این تاج معمولاً تخت بوده است ولی گاهی حلقه‌ای با کنگره‌های مختصر بر نوکش دیده می‌شود. این نوع تاج در نقش برجسته‌های هخامنشی فراوان است. پوشش سر درباریان بلندمرتبه نیز مشابه اما کوتاه‌تر بوده است. هخامنشیان در هنر ساتراپی‌های غربی (به ویژه آسیای صغیر) و در سنت یونانی (برای مثال موزائیکی در پُمپئی که به اسکندر منسوب می‌شود) همواره با کلاهی نرم که کیرباسیا نامیده می‌شود، نشان داده شده‌اند. پوشش سر ساتراپ‌ها و حاکمان آسیای صغیر نیز مشابه همین بوده است ولی احتمالاً کیرباسیای سلطنتی بلندتر بوده و به صورت عمودی قرار می‌گرفته است.^{۵۴} بنابر نظر بسیاری از دانشمندان، کیرباسیا همان تیارا/آرته (تاج افراشته)‌ای است که در منابع یونانی آمده است.^{۵۵} به نظر می‌رسد تاج عمودی برای خود شاه در نظر گرفته می‌شد.^{۵۶} ظاهراً نویسندگان یونانی برای توصیف کیرباسیای بلند قائم و همچنین کیداریس بلند از اصطلاح تیارا/آرته استفاده

king of Asia, he wore a *tiara orthe* (Arr. Anab. III 25.3). Similarly, the usurper Baryaxes wore his *kidaris* upright (Arr. Anab. VI 29.3).

۵۷. در Ritter 1965, p. 8ff.; idem 1987. این مسئله به طور دقیق آمده است.

۵۸ Xenoph. Kyrou. VIII 3.13. For details see v. Gall 1974, p. 155f.; idem 1990, p. 321ff.; Eilers, Calmeyer 1977, p. 171f.

ساتراپ‌های آسیای صغیر نیز دیهیم می‌بستند. شاه با شیوه‌ی خاص بستن دیهیم از دیگران متمایز می‌شد؛ بنگرید: v. Gall 1990

۵۹ Eilers, Calmeyer 1977, p. 177f.; v. Gall 1990, p. 322.

۵۳ M. Roaf, op. cit. (note 52), Fig. 132.

در مورد واژه‌ی کیدارس بنگرید:

Ritter 1965, p. 8.

۵۴ J. Borchhardt, *Bilndnisse achaimenidischer Herrscher*, AMI, Erg.-Band 10, 1983, p. 207ff.

۵۵ So say v. Gall 1974, p. 144ff., and S. Bittner, *Tracht und Bewaffung des persischen Heeres zur Zeit der Achaimeniden*, Munich 1985, p. 193ff. Cf. also v. Gull 1990.

۵۶ Xenoph. Kyrou. VIII 3.3; Anab. II 5.23. Also cf. the account of Aristophanes (Aves 487) on the height of the tall *kyrbasia*. When Bessos declared himself



تاج شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

متفاوت بر سر می گذاشتند که باشلق نامیده می‌شد (و معمولاً نوک‌تیز بود)^{۶۱} و یا اینکه به آن پیشانی‌بند می‌گفتند^{۶۲}؛ گهگاه نیز تاج‌های بهتری استفاده می‌شد که با گل‌ها یا صورت‌های حیوانی، تزئین می‌شد.^{۶۳} آسیای مرکزی (باختر و سغد) نیز سرپوش‌های مشابهی داشتند.^{۶۴}

تاج مادها در میان سرپوش‌های هخامنشیان، جالب توجه است. تاج خمره‌ای شکل و بلند مادها (که اغلب نواری هم در پشت آن دیده می‌شود)^{۶۵} از روی بسیاری از نقش برجسته‌های تخت جمشید و نقش برجسته‌ی آرامگاه هخامنشیان در میتراهای مصر قابل شناسایی است.^{۶۶} تندیس مادی‌ای هم در تهران می‌شناسیم که از تاج خمره‌ای شکل استفاده کرده و قدمتش به سده‌ی پنجم یا چهارم پ. م. برمی‌گردد.^{۶۷} تعیین هویت قومی آن نقش‌ها جای شکی باقی نمی‌گذارد.

پیروی کردند.^{۶۰} مهرداد یکم (۱۳۸-۱۷۰ پ.م.) نیز از دیهیم استفاده کرد و چنانچه بر سکه‌هایش (از سکه‌ی نوع S11 به بعد) دیده می‌شود دیهیم را کاملاً جانشین کیریاسیا کرد. از آن زمان به بعد، دیهیم به عنوان نمادی از اقتدار سلطنتی به تنهایی یا از مهرداد دوم به بعد - همراه با تاج، بر سکه‌های اشکانیان دیده شد.



سکه مهرداد دوم

تاج اشکانی شباهتی با سرپوش کوچ‌گردان استپ‌های اوراسیا ندارد. در سده‌های آخر پ.م.، کوچ‌گردان معمولاً کلاه‌هایی از جنس نرم ولی

⁶² P. Bernard, Plutarque et de la coiffure des Parthes et des nomads, *Journal des Savants*, 1980, p. 76ff. استرابون (8.6 XI) می‌گوید ماساگت‌ها در نبردهایشان دیهیم می‌بستند.

⁶³ B. Brentjes, *Vorislamische Kronen Mittelasiens*, AMI 20 (1978), p. 261 ff.

⁶⁴ Cf. e.g., *Istoriya iskusstv Uzbekistana*, Tashkent 1967, Pls. 59-60, 66.

برای آگاهی از سرپوش‌های دیگر بنگرید:

G. A. Koshelenko (ed.), *Drevneyshe gosudarstva Kavkaza i Sredneye Azii*, Moscow 1985, Pl. GXX; G. A. Pugachenkova, *Eshche o khalchayanskoi skulpture*, in: *Tsentrlnaya Aziya. Novye pamyatniki pismennosti i iskusstva*, Moscow 1987, p. 255.

⁶⁵ Hinz 1969, p. 67ff.

⁶⁶ V. Gall 1974, p. 160; and AMI 1972, Taf. 73.

⁶⁷ Ghirshman 1964, Pl. 295.

⁶⁰ Ritter 1987.

ایرانیان دیهیم را از مادها گرفتند؛ بنگرید: Ritter 1965, pp. 14-17. ^{۶۱} بررسی‌های جدیدتر توسط:

A. Rikman, *Odezhda narodov vostochnoi Evropy v rannem zheleznom veke (seredina I tys. Do n.e. - Seredina I tys. n.e.)*, in: *Drevnyaya odezhda narodov Vostochnoi Evropy*, Moscow 1986, pp. 7-29 (esp. p. 13)

برای خواندن بیشتر در مورد باشلیک بنگرید:

M. I. Rostovtzeff, P. K. Stepanov, *Ellino-skifskiy golovnoi ubor*, *Izvestia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Komissii*, 63 (1917), pp. 69-101; T. V. Miroshina, *Ob odnom tipe skifskikh golovnikh uborov*, SA 1977, No. 3, pp. 79-94; eadem, *Skifskie kalafy*, SA 1980, no 1, pp. 30-45; and eadem, *Golovnye ubory in: Stepi evropeyskoy chaste SSSR v skifo-sarmatskoe vremya*, Moscow 1989, pp. 108-109.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

مشابهی استفاده می‌کردند: در دوران هخامنشیان اینان با نوعی باشلیک-کیرباسیا نشان داده می‌شدند.^{۷۱}

مشکل دیگر، کلاه‌خودهایی است که در دوران پارتیان در آسیای غربی مورد استفاده قرار می‌گرفت. این کلاه‌خودها، از لحاظ شکل، متفاوت از تاج اشکانی بود و به نظر نمی‌رسد شکل اولیه‌شان بوده باشد.^{۷۲} نکته‌ی مهم در این حیث، نقش‌های اشکانی در نقش‌برجسته‌های اولیه‌ی ساسانیان است. نقش‌برجسته‌ی فیروزآباد، تصویرگر بخشی از نبرد سواره‌ی اردشیر و اردوان چهارم است. در این تصویر هر سه جنگنده‌ی پارتی کلاه‌خودهایی با تیغه‌ای بلند و لوله‌سان بر روی گونه‌ها بر سر دارند.^{۷۳} اردوان چهارم در نقش‌برجسته‌ی ساسانی دیگری در نقش رستم و در لوح یادبود شوش، تاجی بر سر دارد که آشکارا با کلاه‌خود متفاوت است. کلاه‌خود شناخته‌شده‌ی ایرانی شبیه به تاج اشکانی است که از دوره‌ی ساسانی به جا مانده است.

سرپوش بلند و خمره‌ای‌شکلی که بخشی از پوشش قومی ماد بود،^{۶۸} توسط صاحب‌منصبان مادی در دربار پارس، پوشیده می‌شد. این شکل از سرپوش، با اندکی تغییر در ارتفاع آن توسط پارت‌ها، که سنت‌های مادها را پاس می‌داشتند، وام گرفته شد. تاج مهرداد دوم، مانند بیشتر جانشینانش، دارای زبانه‌هایی نیز بر پشت و کنار بود تا گوش‌ها و گونه‌ها را بپوشاند. این محافظ‌ها، به دلیل کارکردی که داشتند، از ویژگی‌های سرپوش مردمان کوچ‌گرد بود. تا همین اواخر، قزاق‌ها، قرقیزها و ازبک‌ها در آسیای مرکزی از سرپوش‌هایی با این نوع زائده‌های محافظ بهره می‌بردند.^{۶۹} مشابه این سرپوش نیز در دوران باستان رایج بود و توسط کوچ‌گردان استپ‌های دریای سیاه تا کوه‌های آلتای و مردم فلات ایران پوشیده می‌شد. باشلیک‌هایی که دارای زبانه‌ی گردن و کناره هستند برای مادها شناخته شده بود و در لشکرکشی‌ها و جنگ‌ها استفاده می‌شد.^{۷۰} پارتیان هم پیش از اشک‌ها از سرپوش

⁷¹ Hinz 1969, pp. 95-96.

گاهی نیز سربندهای باریکی به سرشان می‌بستند.

⁷² برای خواندن بیشتر در مورد کلاه‌خود بنگرید:

G. A. Pugachenkova, O pantsionom vooruzhenii parfianskogo i baktriiskogo voynstva, *VDI* 1966, No. 2, p. 35ff.; M. V. Gorelik, Kushanskii dospek, in: *Drevnyaya Indiya*, Moscow 1982, pp. 82-112.

⁷³ برای اطلاعات بیشتر در این زمینه بنگرید:

Hinz 1969, Pls 51-55, p. 115; H. v. Gall, *Das Reiterkampfbild in der iranischen und iranisch beeinflussten Kunst parthischer und sasanidischer Zeit*, Berlin 1990 (=Teheraner Forschungen, Bd. 6), p. 21ff, Abb. 3, and p. 69ff.

⁶⁸ Porada 1985, p. 822; Trümpelmann 1988, p. 82f.

⁶⁹ این مسئله در این کتاب به صورت دقیق نشان داده شده است:

O. A. Sukhareva, Drevnie cherty v formakh golovnykh uborov narodov Sredneyi Azii, in: *Sredneaziatskii etnograficheskiy sbornik I*, Moscow 1954, pp. 324-334.

⁷⁰ Hdt. VII 62; V 49. Cf. Trümpelmann 1988, p. 88.

سکاها نیز باشلیک‌های مشابهی داشتند (Hdt. VII 64). برای خواندن

بیشتر در این مورد بنگرید: Hinz 1974, col. 796. بر روی نقش

برجسته‌های تخت جمشید بر روی سر یکی از افراد که مادی پنداشته

شده است (هرچند با شک و تردید) تاجی با زبانه‌ی پشت گردن و

زبانه‌های کناری دیده می‌شود، بنگرید: Girshman 1964, Pl.



تاج شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

پ.م. مورد استفاده قرار می‌گرفت؛ سپس توسط حاکمان اورارتو، ماد و هخامنشیان اقتباس شد.^{۷۴} از میان شاهان پساخامنشی، مهرداد دوم (۷/۸۸ - ۳/۱۲۴ پ.م.) نخستین کسی بود که از عنوان «شاه شاهان» (به یونانی ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ) بر روی سکه‌هایش (از سکه‌ی نوع S27 به بعد) استفاده کرد. همزمان با آن، تاج هم سرپوش مرسوم اشکانیان شد. این ابداعات مهرداد دوم باید در ارتباط با هم نگریسته شوند.



سکه نقره مهرداد یکم با ریش و نیم تاج سلطنتی

شرایطی که در آن مهرداد دوم تغییراتی اساسی ایجاد کرد چه بود؟ متأسفانه منابع مکتوب، اطلاعات کمی در مورد فرمانروایی وی در اختیار خواننده می‌گذارند. پدرش، اردوان دوم (۳/۱۲۴ - ۱۲۸ پ.م.) هم نقش مؤثری در شکل‌گیری

B. J. Overlaet, Contribution to Sasanian Armament in Connection with a Decorative Helmet, *Iranica Antiqua* 17 (1982), p. 191ff.

⁷⁶ Frye 1964, pp. 111-115; Schmitt 1977, pp. 385-387; Frye 1984, p. 74, note 40, and pp. 78, 106; and Ahn 1992.

کاسه‌ی سرشان بلند و شلجمی‌شکل است.^{۷۴} اگر این کلاه‌خودها ارتباطی هم با سرپوش سلطنتی پارتیان داشته باشد، بیشتر تقلیدی از آن است تا اینکه شکل اولیه‌ی آن باشد.^{۷۵}

تاج بلند و خم‌راهی‌شکل پارتیان تنها در مراسم رسمی به کار می‌رفت. تاجی که مهرداد دوم معرفی کرد، شکلی متفاوت از تاج‌هایی داشت که توسط شاهان سرزمین‌های مجاور، به ویژه ارمنستان، کوماژن و کاپادوکیه مورد استفاده قرار می‌گرفت

تاج و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

طرحی غیر قطعی

ظهور عنوان «شاه شاهان» لحظه‌ی مهمی در پیشرفت ایدئولوژی سلطنتی اشکانیان بود. این عنوان در آسیای غربی و در هزاره‌های سوم و دوم

⁷⁴ S. James, Evidence from Dura Europos for the Origins of Late Roman Helmets, *Syria* 63 (1986), p. 117ff.

⁷⁵ سلوود بین کلاه‌خود و تاج تمایز قائل می‌شود و تأکید می‌کند که کلاه‌خود ماهیت محافظت‌کننده دارد، بنگرید: Sellwood 1983a, p. 297. اوورلت هرگونه ارتباطی را میان کلاه‌خود ایرانی و تاج اشکانی

رد می‌کند، بنگرید:



تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

عنوان ΣΩΤΗΡΟΣ را حک کرد. فعالیت پارتیان در شرق ایران و آسیای مرکزی در زمان مهرداد دوم بر روی سکه‌های بسیاری نقش شده است.^{۸۱} به نظر می‌رسد در پی لشکرکشی‌ها و روابط دیپلماتیکی که مهرداد دوم در آسیای مرکزی و شرق ایران داشت (حدود ۱۱۰-۱۲۰ پ.م.) لقب «شاه شاهان» را برای خود برگزید که در سکه‌ها (ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ) و اسناد نوشتاری میان‌رودانی (šar šarrāni) یافت می‌شود.^{۸۲} متون بابلی این را در حدود ۱۰۸-۱۰۹ پ.م. ثبت کرده‌اند.^{۸۳} این امر اتفاق ویژه‌ای در ایدئولوژی سلطنتی پارت و در کل شرق بود. مهرداد دوم در

ایدئولوژی سیاسی جدید اشکانیان داشت.^{۷۷} نخستین سکه‌هایی که مهرداد منتشر کرد (S23 و S24)، چهاردرهمی‌هایی بود که در سلوکیه‌ی دجله ضرب می‌شد؛ اما سکه‌های بعدی (-S25 S29) شامل درهم‌هایی بود که تنها در ضرابخانه‌های ایرانی ضرب می‌شد.^{۷۸} ضرابخانه‌ی ری هگمتانه بسیار فعال بود، همچنین ضرابخانه‌ی ری که بیشتر سکه‌های مفرغ مهرداد دوم در اوایل پادشاهی‌اش در آنجا ضرب می‌شد و همچنین نمونه‌های نقره هم ضرب می‌کرد.^{۷۹} مهرداد دوم با کوچ‌گردان مرزهای شرقی ایران جنگید و بر آنان پیروز شد^{۸۰} و بر سکه‌هایش (سکه‌های نوع S25)

⁸⁰ Iust. XLII 2. Cf. Frye 1984, p. 194ff.

این مسائل توسط Olbrycht 1997 بررسی شده است.

⁸¹ V. N. Pilipko, S. D. Loginov, Klad parfiaskikh drakhm iz Ashkhabada, *Izvestia Akademii Nauk Turkmenskoi SSR, Seriya Obshchestvennikh nauk*, 1980 (no 1), pp. 77-83; E. V. Rtveladze, O zone parfiaskikh vladanii v zapadnoi Baktrii, in: *Merv v drevnei I srednevekovoi istorii Vostoka III: Merv I parfiaskaia epokha*, Ashgabat 1992, p. 33f.; idem, Coins of the Yuezhi Rulers of Northern Bactria, *Silk Road Art and Archeology* 3 (1993/4), pp. 81-95.

^{۸۲} عنوان کامل مهرداد دوم که در آن زمان بر روی سکه‌ها یافت شده این است: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ که در سکه‌های S27 نیز آمده است. این سکه‌ها از سکه‌های نوع S26 پیروی می‌کنند که که ضرب مجدد سکه‌های خالکوی نوع S27/9 را (Sellwood classification of 1871) بر روی سکه‌های نوع ۱۷/۲۶ تأیید می‌کند. بنگرید:

A. B. Nikitin, *Khalk Mitridata II SO SLEDAMI PERECHEKANKI VDI* 1981 (no 2), pp. 115-117.

برای اطلاعات بیشتر بنگرید: Olbrycht 1997.

^{۸۳} عنوان «šār šarrāni» در سال ۲۰۴ دوران سلوکیان، یعنی حدود ۱۰۸/۷ پ.م.، به وجود می‌آید. بنگرید:

J. Oelsner, *Randbemerkungen zur arsakidischen Geschichte anhand von babylonischen*

^{۷۷} در میان سکه‌های شوش چهره‌ای با یک کلاه بلند (که به سختی قابل دیدن است) دیده می‌شود، که در مقابل آپولون زانو زده است. بنگرید:

Le Rider 1965, Pl. X 97.1-4, pp. 79, 293-294, and 374-376.

گفته شده است که این سکه‌ها مربوط به دوران اردوان یکم است. بنگرید:

Mørkholm, *A Greek Coin Hoard from Susiana, Acta Archaeologica* 36, 1965, p. 151.

همچنین بنگرید:

G. Le Rider, *Deux nouveaux tétradrachmes frappés a Suse, RN 20* (1978), p. 35, note 2.

اگر شخصی که زانو زده اشکانی باشد - چیزی که Boyce 1991, p. 37ff. می‌گوید - باید بپذیریم که تاج پیش از مهرداد دوم رایج بوده

است. اما شاهی که در روی دیگر سکه از رو برو نقش شده است تاجی بر سر ندارد. به علاوه، هیچ نشانه‌ای برای تشخیص فرد زانوزنده وجود ندارد. این مسئله نیاز به بررسی‌های بیشتر دارد. نوآوری مهم اردوان دوم در سکه‌ها شلوار است که نشانه‌ی «گسست عظیمی با سنت هلنی است» (Curtis 1997).

⁷⁸ McDowell 1935, p. 202ff.

⁷⁹ A. B. Nikitin, *Monetnyi dvor goroda Ragi v pervye gody pravleniya Mitridata II, VDI* 1983 (no 2), pp. 95-100.



تاج شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

و نیز ثروشان بود.^{۸۶} مادها و پارتیان از لحاظ زبانی و قومی اشتراکات زیادی داشتند؛ هر دو قوم همسایه بودند.^{۸۷} ماد بخاطر موقعیت استراتژیک، سیاسی و توانایی اقتصادی‌اش برای پارتیان اهمیت بسیاری داشت و به طور مستقیم تحت فرمانروایی‌شان بود.^{۸۸} ماد دارای منابع غنی نقره بود و بیشتر درهم‌های پارتیان در ضرابخانه‌های مادی (هگمتانه و ری) ضرب می‌شد.^{۸۹} تمام این موارد ماد را منطقه‌ای مهم برای پارتیان ساخته بود، منطقه‌ای که فرهنگش، که گنجینه‌ای از سنت‌های قدیمی ایرانیان بود^{۹۰}، و نیز ایدئولوژی سیاسی‌اش، بر آنان تأثیر زیادی گذاشته بود. به نظر می‌رسد اشکانیان بیشتر از طریق فرهنگ ماد به سنت‌های قدیمی هخامنشیان بازگشتند. این امر در شکل تاج سلطنتی آنان نیز دیده می‌شود که احتمالاً آگاهانه انتخاب شده تا نشان‌دهنده میراث هخامنشیان

مقایسه با پیشینیانش جایگاه محکم‌تری به عنوان جانشین و بازسازنده سنت هخامنشیان داشت.^{۸۴} باید یادآوری کرد که در زمان فرمانروایی مهرداد دوم تغییرات دیگری نیز در سکه‌های پارتی به

وجود آمد. درج نیم‌رخ چپ شاه بر روی سکه‌ها، بر خلاف سنت هلنی، نمونه‌ای از آن است.^{۸۵}

فعالیت سیاسی مهرداد دوم در ایران و اقدامات تبلیغاتی‌اش ارتباط تنگاتنگی با هم داشت. ماد، که ثروتمندترین منطقه‌ی فلات ایران بود، نقش تعیین‌کننده‌ای در این دگرگونی‌ها داشت. حتی در زمان هخامنشیان نیز مادها جایگاهی تقریباً برابر با پارس‌ها داشتند. جایگاه آنان نه تنها به دلیل نزدیکی دو قوم، بلکه، چنان‌که در بسیاری منابع نیز آمده است، به دلیل سنت شاهانه‌ی مادها

نکته‌ی مهم این است که یوستین (XLI 1.1) می‌گوید زبان اشکانیان چیزی بین سکایی و مادی بود. مهرداد یکم اشکانی پس از فتح ماد به خود عنوان «شاه بزرگ» داد. بنگرید:

G. A. Koshelenko, *Monetnoe delo Parfii pri Mitridate I, Numizmatika i Epigrafika*, 1972, vol. X, pp. 84, 98.

در زمان حمله‌ی آنتیوخوس هفتم، ماد در حال شورش عمومی علیه ارتش سلوکی بود و این باعث شد پارتیان به پیروزی قطعی برسند (lust. XXXVIII 10.8-10). اکباتانا یکی از پایتخت‌های امپراتوری بود (Strab. XI 13.1).

⁸⁸ G. A. Koshelenko, *Ku'ltura Parfii*, Moscow 1966, p. 50ff. Cf. Frye 1984, p. 222.

⁸⁹ Nikitin, op. cit. (note 80).

^{۹۰}. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه بنگرید:

G. A. Koshelenko, *Vnutripoliticheskaya bor'ba v Parfii*, VDI 1963 (no 3), p. 59ff., esp. p. 64f.

Keilschrifttexten, *Altorientalische Forschungen* 3 (1975), p. 35ff.

اما ممکن است یک سال پیش‌تر به وجود آمده باشد. بنگرید: Frye 1984, p. 214.

⁸⁴ Wolski 1965, pp. 156-157.

^{۸۵} این «چرخش اشکانیان»، بنا بر گفته‌ی واردانیان، نشان از ادعاهای ضدسلوکی این دودمان داشت. با این حال می‌توان آن را تلاشی برای تأکید بر ساخت نوع جدیدی از سکه‌های مخصوص اشکانی و گسستن از سنت هلنی دانست. بنگرید:

R. E. Vardanian, *Arshakidskii povorot*, VDI 1992, no 4, pp. 106-115.

⁸⁶ Strab. XI 13.7; Amm. XXIII 3.5; 6.29; 6.31.

در مورد نقش پررنگ ماد در تاریخ شرق بنگرید:

Trümpelmann 1988, p. 798ff.

⁸⁷ M. M. Diakonov, *Ocherk istorii drevnego Irana*, Moscow 1961, p. 185f.



تاج شاهلپارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

هلیوس و یا آپولوی یونانی و یا نابوی بابلی ارتباط یافت) مهم‌تر نیز شد و در زمان اشکانیان به اوج خود رسید. به نظر می‌رسد ایزد مهر به سبب کشمکش زرتشتیان برای مقابله با گسترش عقاید خارجی در دوره‌ی هلنی به چنین جایگاه رفیعی رسیده باشد. مهر ایزدی بوده است با وجوه بسیار، اما با گذر زمان جنبه‌ی خورشیدی او که با نور مرتبط می‌شود بر دیگر جنبه‌ها برتری یافت. دلالت‌های زیادی وجود دارد که نشان می‌دهند مهر از ارج و قرب ویژه‌ای نزد اشکانیان برخوردار بوده است.^{۹۳} تیرداد یکم، فرمانروای ارمنستان، که شاهی از دودمان اشکانی (بردار بلاش یکم) بود، از پرستندگان متعصب مهر بود^{۹۴} و تا جایی پیش رفت که همراه با این ایزد شناخته می‌شد که به نظر می‌رسد نوشته‌ی معبد گارنی مؤید این موضوع است، زیرا این شاه در آنجا HAIOS TIPDATEΣ نامیده شده است.^{۹۵} تیرداد در صحبتی که با نرون دارد، به مهر اشاره می‌کند.^{۹۶} وردان یکم^{۹۷} و اردوان چهارم^{۹۸} نیز در منابع به

باشد، همانند لقب «شاه شاهان» که مربوط به همان دوران است.

اصلی‌ترین نمادی که بر تاج‌های مهرداد دوم دیده می‌شود، ستاره‌ای شش یا هشت‌پر است. همین طرح بعدها بر تاج ارشک خودمختار (S31)، شاهی ناشناس در سده‌ی دوم م. (S81)، و اردوان چهارم (S90) نیز ظاهر می‌شود. علامت تاج‌های مهرداد دوم و برخی از جانشینانش به چه معناست؟ احتمالاً باید آن را شکلی از قرص خورشید در نظر بگیریم و آن را به ایزد مهر (میترا) نسبت بدهیم.^{۹۱} اما این تصور تا زمانی که پژوهش‌های نشانه‌شناسی مهری آن را تأیید نکرده‌اند در حد فرضیه باقی می‌ماند. در هر صورت، این نماد برای نشان دادن قدرت شاه و جایگاه ویژه‌اش به کار می‌رفته است.

تحقیقات جدید نشان می‌دهد پرستش مهر در ایران تا چه اندازه گسترده بوده است.^{۹۲} مهر، که در اواخر دوره‌ی هخامنشیان از اهمیت بالایی برخوردار بود، در زمان سلوکیان (زمانی که با

ممکن است این برای اشکانیان (به‌ویژه در مقابل جمعیت یونانی - مقدونی) مهم بوده باشد که معادل یونانی میترا، یعنی آپولون، حامی سلوکیان بود.

⁹⁴ Widengren 1965, p. 178.

⁹⁵ در مورد نوشته‌ی معبد گارنی بنگرید:

K. V. Trever, *Ocherki po istorii kulturi drevnei Armenii*, Moscow-Leningrad 1963, pp. 68, 77, 174ff., 205ff.; Ishkol-Kerovpian 1986, p. 120.

⁹⁶ Dio LXIII 5.2

⁹⁷ Philostr. Vita Apoll. I 31

⁹⁸ Herod. IV 15.1

۹۱. به نظر می‌رسد نماد میترا هاله‌ی نوری است که دور سر ایزد خورشید وجود دارد. بنگرید:

Colpe et al. (ed.) 1986, p. 398f. (with the Kushans as MIIPO-Helios); Callieri 1990.

⁹² Boyce 1969, Frye 1975; Nagel, Jacobs 1989; and Callieri 1990, p. 85ff.

در کوماگنه میترا ایزدی است که مقام اعطا می‌کند؛ همانند ساسانیان در تاق بستان، بنگرید:

Colpe et al. (ed.) 1986, p. 398ff.

⁹³ Widengren 1965, p. 223. Cf. D. Metzler, *Das Pferd auf den Münzen des Labienusein Mithras-Symbol? In: Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift F. K. Dörner, Vol. 2, 1978, p. 618ff.*



تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

کلاسیک و بابلی یافت می‌شود.^{۱۰۳} فرایند مشابهی هم برای تاج روی می‌دهد که برای مدتی از روی سکه‌ها حذف شده ولی همچنان در برخی اسناد ثبت می‌شود. این بدین معناست که چقدر اطلاعات کمی از تبلیغات سیاسی اشکانیان در دست داریم.



مجسمه سر پادشاه اشکانی

در سکه‌های سناتروک (حدود ۷۱/۷۰-۷۸/۷ پ.م.) که از نوع S33 هستند دور تا دور نوک تاج طرح حیوانات گوزن‌مانندی، با شاخ یا بدون شاخ، دیده می‌شود. همانگونه که از منابع باستانی می‌دانیم سناتروک با کمک ساکارائوکاها، که تا پیش از آن در میان آنان بود، به پادشاهی پارتیان

عنوان پرستندگان خورشید-مهر معرفی شده‌اند. بسیاری از فرمانروایان پارتی دارای نام‌هایی بودند که برگرفته از ریشه‌ی میترا بود (که در زبان پارتی همان «مهر» است). نام‌هایی با این ریشه در اسناد نیسا بسیار است.^{۹۹} جی. ویدنگرن به نقش ویژه‌ی مهر اشاره کرده است: "Es ist nun zu vermuten, daß die parthischen Herrscher bei Gelegenheit der Krönung wie irdische Inkarnationen des Erlösergottes Mithra gefeiert worden sind."^{۱۰۰} ویژه در میان ایرانیان آسیای مرکزی (شامل کوچ‌گردان) و ایران شرقی، که در اصل خاستگاه اشکانیان بود و نقش مهمی در تاریخ پارتیان داشت، رایج بود.^{۱۰۱} بنابر روایتی، ایزد مهر اهمیتش را در زمان ساسانیان (در مقابل آناهیتا و اورمزد) از دست داد.^{۱۰۲} دلیل آن احتمالاً این بوده که مهر ایزد برجسته‌ی دودمان از میان‌رفته‌ی اشکانی بوده است.

داده‌های سکه‌شناسی منبع اصلی شناخت تاریخ از زمان مرگ مهرداد دوم تا اُرد دوم (حدود ۵۵-۸۸/۷ پ.م.) است. به دلایل نامعلومی عنوان «شاه شاهان» در آن زمان از روی سکه‌ها ناپدید می‌شود؛ هرچند این عنوان در برخی متون

⁹⁹ Cf. Frye 1975, p. 65

¹⁰⁰ Widengren 1959, p. 250; idem 1965, p. 238; idem 1976, p. 226f.

¹⁰¹ Widengren 1965, p. 172f.; Boyce 1969, p. 16, note 32; Nagel, Jacobs 1989, p. 382

¹⁰² Cf. Boyce 1969; Frye 1975, p. 66

¹⁰³ Cf. J. Oelsner, *Materialien zur babilonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit*, Budapest 1986, p. 277f. On Phraates, see Dio XXXVII 6.1-3.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

ناحیه‌ی دریای سیاه مؤید این موضوع است.^{۱۰۸} به ویژه از این حیث می‌توان به دیهیم سارماتی نووچرکاسک و تاج کوبیاکوو اشاره کرد.^{۱۰۹} این تاج تزئیناتی به شکل گوزن و درخت دارد. طرح مشابهی بر تاج پارتی سناتروک یافت شده که نقش گوزن دارد. در برخی از این نوع سکه‌ها گوزن بدون شاخ است. همان‌طور که می‌دانیم این حیوانات هر ساله شاخ‌هایشان را از دست می‌دهند که بازتاب طبیعت چرخشی زندگی گیاهی است و برای قبایل آسیای مرکزی به پرستش خورشید مربوط می‌شود.^{۱۱۰}

نماد دیگری که در سکه‌های نوع S33 وجود دارد شاخ و به احتمال زیاد شاخ گاو نر است. این نماد در سکه‌های اشک‌های جوان تر بسیار دیده می‌شود. در سنت ایرانی، گاو نر نشانه‌ای از ایزد

رسید.^{۱۰۴} ساکارائوکاها که از آسیای مرکزی بودند، قبایل کوچ‌گردی بودند که در سده‌ی دوم پ.م. به باختر و پارت حمله کردند و وارد مرزهای هندیان و ایرانیان شدند. آنان از ناآرامی و آشوب پارتیان استفاده کرده، سناتروک را شاه پارتیان کردند. تاج شاه جدید با دارا بودن نمادهای دینی قبایل کوچ‌گرد آسیای مرکزی، نشانگر این دگرگونی است. ما می‌دانیم که خورشید جایگاه نخست را در میان ایزدان قبایل ایرانی استپ‌های اوراسیا دارا بوده است.^{۱۰۵} گوزن دقیقاً با پرستش خورشید در اتباط بوده است.^{۱۰۶} نقش این حیوان در هنر قبایل اوراسیا بسیار محبوب بوده است.^{۱۰۷} سکاها و سارمات‌ها گهگاه از تمثال گوزن برای تزئین سرپوششان استفاده می‌کردند؛ وجود این تصاویر بر روی گورهای بسیاری از زنان و مردان کوچ‌گرد در

اهمیت دینی گوزن (که نشان‌دهنده‌ی پرستش خورشید است) در میان مردم هون-ترک در آسیای میانه، که همسایه‌ی قبایل سکا هستند، مشخص شده است، بنگرید:

M. I. Borgoliakov, *Gunnsko-tyurskii syuzhet o praroditele-olene (byke)*, *Sovetskaya Turkologiya* 1976, no 3, pp. 55-59.

به تازگی این موضوع توسط بارکووا بررسی شده است، بنگرید:

L. L. Barkova, *Obraz oleniya v iskusstve drevnego Altaya*, *Arkheologicheskii sbornik* 30 (1990), pp. 55-66.

¹⁰⁸ Miroshina 1977 (note 61), p. 87f.

¹⁰⁹ Werner 1956, p. 66ff, Pl. 32.1. T. A. Prochorova, *Nekotorye aspekty ideologii sarmato-alan (po materialam kurgana 10 Kobayakovskogo mogilnika)*, *VDI* 1994, no 4, p. 174ff.

¹¹⁰ Akishev 1984, p. 39

¹⁰⁴ Lukian. Makrob. 15

¹⁰⁵ Strabo XI 8.6.

اطلاعات جزئی‌تر در این مورد در:

Akishev 1984, p. 74; L. P. Marinovich, G. A. Koshelenko, *O structure skifskogo panteona in: Istorija i kultura antichnogo mira*, Moscow 1977, pp. 118-121.

سکاها پرستش میترا را تا شمال غرب هند آوردند؛ این سنت برای قرن‌های متمادی در آنجا ماند؛ این امر توسط آپولونیوس تیان، که در دهه‌ی ۴۰ میلادی به تاکسیلا رفته بود تأیید شده است (Philostr. Vita Apoll. II 17; 38).

Scheftelowitz 1933, p. 293ff.

¹⁰⁶ Akishev 1984, p. 39

۱۰۷. این مسئله به دقت بررسی شده است، بنگرید:

N. L. Chlenova, *Skifskii olen*, in: *Materialy i issledovaniya po arkheologii* 115, Moscow-Leningrad 1962, pp. 167-203. Also cf. E. H. Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge 1913, pp. 233-235 and Fig. 138; Werner 1956, p. 66f.



تاج شاخ‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

تبدیل به بخشی از ایدئولوژی سیاسی اشکانیان شد، چرا که نشان‌دهنده‌ی ارتباط آن‌ها با کوچ‌گردان، به ویژه ساکارائوکاها، بود. به‌کارگیری و تقلید از سکه‌های نوع S33 توسط فرمانروایان ایران شرقی و ترکستان تصادفی نیست.^{۱۱۷} به نظر می‌رسد سناتروک نه تنها از تاج استفاده می‌کرده بلکه همچنین با دیهیم بدون تاج نیز ظاهر شده است.^{۱۱۸} پسرش، فرهاد سوم، نیز بر روی سکه‌ها گاهی با دیهیم و گاهی با تاج دیده می‌شود.^{۱۱۹}



فرهاد سوم

۱۱۳. ورثرغنه (بهرام)، ایزد پیروزی و آورنده‌ی فر، به اشکال متفاوت ظاهر می‌شود: گاو نر با شاخ‌های زرین، قوچ با گوش‌های پیچ در پیچ، و غیره. بنگرید:

Colpe et al. (ed.) 1986, p. 458ff.

¹¹⁴ Scheftelowitz 1933, p. 293ff.

¹¹⁵ Akishev 1984, p. 37

¹¹⁶ See. M. A. Devlet, *Novye materialy o drevnem kulte byka v Tsentralnoy Azii, Kratkie soobshcheniya institute arkheologii* 199 (1990), pp. 46-55.

¹¹⁷ See Olbrycht 1977

¹¹⁸ Cf. MØRKHOLM 1980, P. 44

¹¹⁹ N. M. Waggoner, *The Coinage of Phraates III of Parthia: Addenda*, in: *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy, and History, Studies in Honor of G. C. Miles*, Beirut 1974, p. 15ff.

بهرام و به مثابه قدرت الهی بود که در شاخ‌هایش تجلی پیدا می‌کرد.^{۱۱۱} بهرام با مهر و فر و شکوه سلطنتی در ارتباط است؛^{۱۱۲} همچنین با پرستش آتش، بخصوص آتش بهرام پیوند دارد.^{۱۱۳} برخی قبایل آسیای مرکزی، به‌خصوص سکاها، نیز چنین ویژگی‌هایی را به شاخ گاو نسبت می‌دادند.^{۱۱۴} سنگ‌نگاره‌های باستانی قزاقستان - منطقه‌ای که سکاها و ساکارائوکاها از آن‌جا آمدند - ایزد خورشید را بر روی گاو نر نشان می‌دهند.^{۱۱۵} ارتباط نماد گاو نر با خورشید در میان کوچ‌گردان آسیای مرکزی کاملاً رایج بود.^{۱۱۶}

بنابراین سناتروک عناصری را به تاج سلطنتی اضافه کرد که کاملاً مربوط به باورهای قبایل آسیای مرکزی بود. به این ترتیب این نمادها

¹¹¹ Scheftelowitz 1912, pp. 454, 457, 471-2; M. Lurker, *Zur Symbolbedeutung von Horn und Geweih unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischmediterranen Überlieferung*, *Symbolon* NF 2 (1974), p. 87ff.; Colpe et al. (ed.) 1986, p. 458ff.

¹¹² Colpe et al. (ed.) 1986, p. 458ff.

بنابر گفته‌ی ویدنگرن (Widengren 1976, p. 227) در سنت‌های حماسی ایرانی فریدون، پادشاه اسطوره‌ای، که پارتیان به او ارجاع می‌دهند، گزری داشت که سر گاو نر بود. از سوی دیگر، در سکه‌های برخی از سلوکیان - پس از اسکندر - شاخ و گوش گاو نر به عنوان ویژگی‌های شاهانه نقش شده است. ورثرغنه (بهرام) با هراکلس مرتبط است. بنگرید:

Parthian inscription published by F. A. Pennacchietti, *L'iscrizione bilingue Greco-Partica*, *Mezopotamia* 22 (1987), p. 169ff.



تاج‌شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

تا زمان شاهان واپسین پارت، یعنی اردوان چهارم و بلاش پنجم، مورد استفاده قرار می‌گیرد.



بلاش پادشاه ساسانی

تا آن زمان، برخی از تزئینات تاج ظاهری شده بودند، تا جایی که تشخیص آن‌ها را غیر ممکن کرده است (برای مثال قلاب‌ها یا گوی‌های کلاهک). اغلب تاج‌های اشک‌های متأخر دارای شاخ هستند (S72) و از نمای روبه‌رو گاهی دو شاخ نمایان است (برای نمونه تاج بلاش سوم). شاید بتوان آن‌ها را نماد ورثه [بهرام] در نظر گرفت.

تاجی که بلاش یکم (۷۹-۵۰ م.) معرفی می‌کند بسیار به برنامه‌ی سیاسی او که در جهت تثبیت و تقویت پارت در برابر قدرت‌های همسایه، به‌خصوص روم و کوشان بود، مرتبط می‌شود. بلاش یکم در اوایل حکومتش، در آدیابن دخالت کرد و خواست حاکمش، ایزاتس دوم، امتیازهایی را که توسط اردوان دوم به او واگذار شده بود (از جمله حق پوشیدن تاج قائم) را بردارد.^{۱۲۲} این نشان

بین مهرداد دوم و سناتروک، نمادهای زیادی بر روی تاج‌ها ظاهر می‌شوند. به عنوان نمونه می‌توان از نماد گل بر روی سکه‌های نوع S34 نام برد که این مسئله البته فراتر از حوزه‌ی این نوشتار است.

فرهاد دوم واپسین اشک از اشک‌های قدیمی‌تر است که در سکه‌هایش با تاج نشان داده شده است. این سرپوش برای مدت زیادی از آثار پارتیان محو می‌شود. هرچند در مورد اردوان دوم (حدود ۴۰-۱۰ م.)، که همواره با دیهیم بر روی سکه‌هایش نقش شده، به آن اشاره شده است. براساس گفته‌ی یوسفوس فلاویوس، اردوان دوم به ایزاتس (عزت)، شاه آدیابن، اجازه داد تا تاج ایستاده (تیار/اورته) بر سر بگذارد و از تخت طلایی استفاده کند.^{۱۲۰} جالب اینجاست که این نویسنده‌ی یهودی از واژه‌هایی برای توصیف تاج اشکانی استفاده می‌کند که تاریخ‌نگاران پیشین برای سرپوش هخامنشیان به کار می‌بردند.^{۱۲۱}

نقش تاج احتمالاً تا زمان بلاش یکم (سکه‌های نوع S67) از سکه‌ها محو می‌شود. شکلی از تاج که بلاش یکم بر روی سکه‌های نوع S72 منتشر می‌کند توسط بیش‌تر اشک‌های بعدی

E. Dabrowa, *La politique de l'Etat Parthe à l'égard de Rome - d'Artaban II a Vologase I (ca 11 - ca 79 de n.e.) et les facteurs qui la conditionnaient*, Kraców 1983, p. 73ff.

¹²² Ios. Ant. Iud. XX 75ff.

¹²⁰ Ios. Ant. Iud. XX 67

¹²¹. در دوران اردوان دوم، گرایش شدیدی برای دنباله‌روی از سنت هخامنشیان وجود داشت. این را در مورد رُم هم می‌بینیم؛ بنگرید:



تاج شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

S72 است.^{۱۲۵} بنابراین ممکن است گمان بر این رود که پاکور تنها زمانی تاج پدرش را پذیرفت که جایگاه و قدرت پارت تثبیت شده بود.^{۱۲۶}

پس از مرگ پاکور دوم، شرایط پیچیده شد. به نظر می‌رسد جانشین قانونی‌اش بلاش دوم (حدود ۱۴۷/۸-۱۰۴/۵ م.) بوده باشد که - هنگامی که پاکور هنوز زنده بود - با دیهیم تنها ظاهر شد^{۱۲۷}، ولی بعدها همچنین با تاجی که شبیه تاج‌های پیشین و بخصوص تاج پدر احتمالی‌اش، پاکور، بود دیده شد.^{۱۲۸} خسرو یکم (حدود ۱۲۹-۱۰۸/۹ م.) رقیب بلاش، که حاکمی قانونی نبود، تا مدت‌ها بدون تاج بر روی سکه‌ها ظاهر شد. تنها پس از نبرد پیروزمندانه‌ی خسرو با تراژان (پس از ۱۱۷ م.) بود که تاج گهگاه بر روی سکه‌های مفرغی‌اش ظاهر شد؛ زیرا در این زمان بود که قدرتش تقویت شد و احتمالاً برخی توافقات با بلاش دوم صورت گرفت.^{۱۲۹} این جریان‌ها نشان می‌دهد که استفاده از تاج اتفاقی نبوده و حضور یا غیابش به موقعیت

می‌دهد که حق پوشیدن تاج در اصل مختص اشکانیان است. فقط در مواقع خاص بود که می‌توانستند آن را به زیردستانشان نیز اهدا کنند، همان‌طور که اردوان دوم کرد. بدیهی است که تاج، نماد شاهانه‌ای بود که ماهیت خاص پادشاهی اشکانی را نشان می‌داد و در نگاه نخست اشکانیان را از زیردستانشان متمایز می‌کرد. با در نظر گرفتن این موضوع، راحت‌تر می‌توان این مسئله را درک کرد که این بلاش یکم بود که سرانجام تاج را به سکه‌های اشک‌های بعدی اضافه کرد: این حرکت با دیگر تبلیغات سیاسی‌ای که این شاه برای تقویت پادشاهی اشکانی انجام داد هماهنگ بود.^{۱۳۳}

چگونگی استفاده‌ی جانشینان بلاش یکم از تاج هم در جای خود مسئله‌ی جالبی است. پسرش پاکور (حدود ۱۱۰-۷۸ م.) نخست تنها با دیهیم بر سکه‌ها نقش می‌شد.^{۱۲۴} او در آخرین چهاردرهمی‌هایش (۹۶-۹۳ م.) با تاجی ظاهر می‌شود که دقیقاً شبیه به تاج بر روی سکه‌ی نوع

۱۲۸. S79. بر روی سکه‌های مفرغی سلوکیان، که بین ۱۱۱/۱۱۲ تا ۱۳۸/۹ ضرب شده است، بلاش دوم تاج بر سر دارد؛ تاج او بر روی چهاردرهمی‌های بین ۱۲۱/۲ تا ۱۴۷ میلادی دیده می‌شود.

۱۲۹ او موهایش را بالای دیهیم و پشت گوش‌ها جمع می‌کرد. ولی در بسیاری از سکه‌های مفرغی تاج قلاب‌دار با یک شاخ در کنار آن دیده می‌شود (سکه‌های نوع S80.11، S80.18، 80.23f، 80.25، و 80.26 بعد از سال ۱۱۷ م.). انتساب آن‌ها به پادشاهی خسرو هنوز مورد تردید است.

¹²³ Cf. M. J. Olbrycht, *Das Arsakidenreich zwischen der mediterranen Welt und Zentralasien* (ca. 50-160 n. Chr.) in: *Ancient Iran and the Mediterranean World, Papers of the Colloquium Held at the University of Cracow in September 1996*, E. Dabrowa, ed. (forthcoming).

¹²⁴ Types S73, 75, 76

¹²⁵ S77, cf. NPIIN 413; Wroth 1903, p. 45

۱۲۶. بنگرید: Statius, *Thebais* 8.291-293 که در آن لباس و پیراهه‌های یک شاه جوان - که به احتمال زیاد پاکوروس است - شامل یک تاج است.

¹²⁷ S78



تاج‌شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

سیاسی آن زمان است. به نظر می‌رسد که اغلب با اقتباس تاج پارتی توسط حاکمان محلی روبه‌رو نیستیم، بلکه با استفاده از آن تاج توسط عضوی از خاندان اشکانی که بر سرزمینی خاص حکومت می‌کرد سر و کار داریم.

تاج بر سکه‌های میشانی در طی دوران حکمرانی مهرداد (پیش از ۱۳۱ تا ۱۵۰/۵۱ م.)، پسر پاکور دوم شاه شاهان، که تحت شرایط مبهمی به تخت میشان نشست، ظاهر می‌شود. سکه‌های چهاردرهمی مفرغی مهرداد، به نیم‌تنه‌ای با تاج پارتی و هلال‌های ماه بر کناره، مزین شده‌اند.^{۱۳۲} دیهیم در سکه‌های حاکمان بعدی دوباره غالب می‌شود. تنها برخی از سکه‌های میشانی متأخر ماگا (۴) (حدود ۲۱۰-۱۹۵ م.) دارای نیم‌تنه‌ای با تاج و دیهیم هستند - اما روی هم‌رفته خاستگاهش مشخص نیست.^{۱۳۳}

در الیمائیس، تاج برای نخستین بار در سکه‌های ارد یکم یافت می‌شود. پس از آن، بر سکه‌های جانشینانش فرهاد و ارد دوم، آراسته با دیگر نمادهای محلی رایج می‌شود.^{۱۳۴} احتمالاً گماشتن ارد بر الیمائیس توسط بلاش یکم، بخشی از سیاست او مبنی بر متحد کردن ایالات پارتی

سیاسی خاصی وابسته بوده است. حاکمان خرد پارتی که تحت تابعیت خسرو یکم و بلاش دوم بودند، چنان که از سکه‌هایشان مشخص است، تنها از دیهیم استفاده می‌کردند.^{۱۳۰} شاهی که بر روی سکه‌ی S81 با تاج اصلی نقش شده است همچنان ناشناخته باقی مانده است.

تاج، به عنوان سرپوش سلطنتی، از زمان بلاش دوم تا اردوان چهارم در سکه‌های اشک‌های واپسین، سرپوش غالب شاهان بود. نخستین شاه پارتی فقط با تاج بر روی سکه‌ها ظاهر شد، بلاش سوم (۱۹۱-۱۴۷ م.) بود که در زمان حکومت وی پارت یک بار دیگر دارای اتحاد و رونق شد. شاه دیگر خسرو دوم بود که احتمالاً حاکمی محلی در ایران بوده است (S85). نکته‌ی قابل ذکر این است که بلاش چهارم (۲۰۸-۱۹۱ م.) - که تنها از دیهیم استفاده می‌کرد - سنت ریشه‌دار استفاده از تاج را حفظ نکرد.^{۱۳۱} اما برادرانش بلاش پنجم (۲۲۸-۲۰۸ م.)، S88 و اردوان چهارم (۲۲۴-۲۱۲ م.)، S89-90 بار دیگر تنها با تاج ظاهر شدند.

تاجی که اشکانیان استفاده می‌کردند بر سکه‌های حاکمان دست‌نشانده نیز ظاهر می‌شود. درک این فرایند به شدت تابع بازسازی حقایق

۱۳۰. S82 (مهرداد چهارم) و S83 (پادشاهی ناشناخته)

131 S86-87

132 Cf. Sellwood 1983b, p. 313; NPIIN 506

133 NPIIN 510; Alram 1987, p. 126. Nos 116ff; Sellwood 1983b, p. 313f; Hill 1922, p. 305, Pls 45.4ff.

134 Alram 1987, 119ff. Cf. Hill 1922, p. 253ff; Sellwood 1983b, p. 306ff.



تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

دارای دوم مشخص نیست و از این رو توضیح آنکه چرا او از تاج اشکانی استفاده کرده دشوار است. احتمالاً به بحران مقطعی در پارت (۷۰-۸۷ پ.م.) مربوط می‌شده است. تنها بعدها نپاد، که احتمالاً در اواخر سده‌ی نخست حکمرانی می‌کرده، تاجی مدور با هلال بر سر می‌گذارد.^{۱۳۸} تاج مشابهی توسط بیشتر جانشینانش تا زمان اردشیر، بنیانگذار ساسانیان مورد استفاده قرار می‌گرفت.^{۱۳۹} نماد اصلی بر تاج شاهان پارسی هلال بود و تاج با ردیف‌هایی از نقاط تزئین می‌شد. شکل و نماد تاج پارسی ارتباطی با سرپوش اشکانیان معاصر آنان ندارد.

در عوض، ادامه‌دهنده‌ی سبک دارای دوم است. تندیس‌های هاترا گاهی سرپوش بلند دارند که در برخی موارد شبیه تاج‌های اشکانی هستند. شباهت‌ها مربوط به برخی تزئینات می‌شوند، برای نمونه، خطوط یا میخ‌های مورب بر روی نوار مرکزی که به صورت عمودی بر بالای پیشانی قرار دارند. تفاوت اصلی در شکل است: تاج‌های هاترا گنبدی‌شکل نیستند بلکه از کنار، شکلی نسبتاً سهموی دارند در حالی که از روبه‌رو مسطح و باریک‌اند.^{۱۴۰}

بوده است.^{۱۳۵} بنابراین استفاده از تاج در الیمائیس می‌تواند بر این حساب باشد که شاخه‌ای از اشکانیان در آنجا حضور داشته‌اند. در سده‌ی دوم م.، با وجود آنکه تاج همچنان در تندیس‌های آن دوران مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما از روی سکه‌ها محو می‌شود.

تاج و سلطنت اشکانی



تاج‌های پارسی تناقضات و ویژگی‌های خود را دارند.^{۱۳۶} دارای دوم (سده‌ی نخست پ.م.) تاجی با سه ردیف نقطه و هلال ماه در کناره‌اش معرفی می‌کند. تاجش شبیه به تاج مهرداد دوم است.^{۱۳۷} این ابداع که پیش‌زمینه‌ی سیاسی‌اش نیز مبهم است، چندان دوام نیاورد. عنصر قابل توجه هلال است که نشان از پشتیبانی الهی دارای دوم دارد و نقشی است که در سکه‌های پارسی بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. جوانب سیاسی حکومت

¹³⁷ NPIIN 511ff; Alram 1987, p. 129.

¹³⁸ NPIIN 608ff.

¹³⁹ Unknown King II (NPIIN 618ff.), Vādfradād IV (NPIIN 623ff.), Mančīhr II (NPIIN 634ff.), Unknown King III (NPIIN 641), Mančīhr III (NPIIN 642ff.), Šabuhr (NPIIN 653ff.), Ardašīr V (NPIIN 656ff.)

¹⁴⁰ Girshman 1964, Pls 89, 102

¹³⁵ Cf. M. J. Olbrycht, Das Arsakidenreich zwischen der mediterranen Welt und Zentralasien (ca. 50-160 n. Chr.), in: *Ancient Iran and the Mediterranean World, Papers of the Colloquium Held at the University of Cracow in September 1996*, E. Dabrowa, (ed.) (forthcoming).

¹³⁶ NPIIN 511ff; Alram 1987, 127ff.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

نتیجه‌گیری

سرپوش سلطنتی، همان‌طور که از بیش‌تر سکه‌های حاکمان اشکانی پیداست، از زمان پادشاهی مهرداد دوم از تاجی بلند و خمره‌ای شکل و دیهیم تشکیل شده بود. ظاهراً هر بخشی از تاج کارکرد متفاوتی داشته است. درک دقیق اهمیت دیهیم و تاج در ایدئولوژی سلطنت اشکانی آسان نیست. این مشکل حتی برای دوره‌ی ساسانی که اسنادش نسبتاً خوب ثبت شده، به صورت معقولی پاسخ داده نشده است.

اشکانیان اغلب با دیهیم تنها ظاهر می‌شوند اما هیچ‌گاه -دست‌کم بر روی سکه‌ها- تنها با تاج دیده نمی‌شوند. اسناد مکتوبی که مراسم تاج‌گذاری اشکانیان و یا زیردستانشان را توصیف می‌کنند معمولاً تنها از دیهیم سخن به میان می‌آورند. پلوتارک از امتیاز خاندان سورن می‌گوید که تاج‌گذاری اشک‌ها را با دیهیم انجام می‌دادند.^{۱۴۸} تاسیتوس تاج‌گذاری تیرداد با دیهیم توسط بلاش یکم را توصیف می‌کند که در طی آن

دودمان پارتی-هندو از تاج‌هایی استفاده می‌کردند که در ارتباط تنگاتنگی با تاج‌های اشکانیان غربی بود.^{۱۴۱} گندفر (۲۰-۴۶ م.)، بنیانگذار دودمان، بر روی سکه‌ها با تاجی مشابه تاج سناتروک و فرهاد سوم نشان داده شده است.^{۱۴۲} این نشانه‌ی واضحی از رشته‌ی دودمانی اشکانی است که از سناتروک نشئت گرفته و توسط اردوان دوم (۴۰-۱۰ م.) در ایران سرنگون شده است.^{۱۴۳} جانشینان گندفر از تاج‌هایی مشابه آنچه اشکانیان معاصرشان، به خصوص بلاش یکم بر سر می‌گذاشتند، استفاده می‌کردند.^{۱۴۴}

مسئله‌ی دیگر، احتمال تأثیر تاج‌های اشکانی بر سرپوش کشورهای همسایه است. تاج‌های مرتبطی در میان کوشانیان^{۱۴۵} و خوارزم یافت شده است.^{۱۴۶} تاج‌های بلند بر روی آخرین سکه‌های اسروئن‌ها نیز ظاهر می‌شوند.^{۱۴۷} با این‌حال، این مسئله نیازمند پژوهشی جداگانه و دقیق است.

^{۱۴۵}. ویما کادفیز دیهیم و تاج مدور بر سر می‌گذاشت. بنگرید:

R. Göbl, *System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches*, Wien 1984, Taf. IV (Kronen), K1 and K4.

^{۱۴۶} V. M. Masson, *Khoresm i Kushany, Epigrafika Vostoka XVII* 1966, P. 79ff.

^{۱۴۷} Hill 1922, pp. 91-118 and Pls XIII 14, XIV 1, XVI 9, XVII 2.

^{۱۴۸} Plut. Crass XXI 7. Cf. "Surena patrio more Tiridaten ingigni region evinxit" – Tac. Ann. VI 42.

^{۱۴۱} NPIIN 1142ff.; Alram 1987, p. 130ff.

^{۱۴۲} NPIIN 1158

^{۱۴۳}. فرضیه‌ی مشابهی نیز را مطرح می‌کند:

S. Loginov, A. Nikitin, *Parthian Coins from Margiana. Numismatics and History* (in the press).

در مورد گندفر بنگرید:

A. D. H. Bivar, *Gondophares and the Shāhnāma, Iranica Antiqua* 16 (1981), pp. 144-150.

^{۱۴۴} Cf. coins of Hybuzanes (NPIIN 1176), Orthagnes (NPIIN 1178ff.), and Sanabares (NPIIN 1191ff.).



تاج شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

چهره‌ی زنی مشابه توخه‌ی یونانی در پشت بسیاری از سکه‌های اشکانی ظاهر می‌شود که دیهیم را به شاه اهدا می‌کند.^{۱۵۶} او همچنین به احتمال زیاد می‌تواند -بنابر عقاید دینی زمانه- مظهر فرّ شاهی باشد.^{۱۵۷} فر به خوبی از سکه‌های کوشانی شناخته می‌شود که در صحنه‌های اعطای نشان رخ می‌نماید.^{۱۵۸} غیرمحمّل نیست اگر بپنداریم که دیهیم نه تنها نشانه‌ای از مقام پادشاهی بوده، بلکه به ویژه نمادی از فر هم بوده است.^{۱۵۹}

شکوه پادشاهی فر در ایران، که کلید درک سنت پادشاهی ایرانی است، به عنوان تجلی خورشید یا آتش مینویبی تلقی می‌شد.^{۱۶۰} ماهیت

حاکم ارمنستان می‌شود.^{۱۴۹} یوسف فلاویوس از سیناموس غاصب که دیهیم سلطنتی را به اردوان دوم^{۱۵۰} داد و از هلن که دیهیم بر سر سرش، مونوباز آدیابن، گذاشت می‌نویسد.^{۱۵۱} پارتاماسیر، شاه اشکانی ارمنستان، با دیهیم^{۱۵۲} در برابر تراژان قرار گرفت و پارتاماسپات غاصب هم زمانی که تراژان، دیهیم بر سرش گذاشت شاه شد.^{۱۵۳} نرون برای آنکه تیرداد را حاکم ارمنستان کند، دیهیم بر سرش گذاشت.^{۱۵۴} اشکانیان معمولاً یک دیهیم می‌بستند اما اردوان چهارم از دو دیهیم استفاده می‌کرد.^{۱۵۵} براساس منابع باستانی‌ای که در بالا اشاره شد، چنین به نظر می‌رسد که اهدای دیهیم به معنای تفویض حاکمیت بر سرزمینی بوده است.

این مسئله حتماً نیاز به بررسی‌های بیشتر دارد. در مورد تفسیرهای متفاوت و اختلاف نظرها درباره‌ی فر بنگرید:

B. Jacobs, *Das Chvarnah – zur Stand der Forschung, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gessellschaft*, 119 (1987), pp. 215-248.

¹⁵⁸ M. L. Carter, *Trifunctional Pharro, Studia Iranica* 15 (1986), p. 89ff.

¹⁵⁹ So Duchesne-Guillemin 1961, p. 92, and others.

نظرات در مورد اهمیت دیهیم در دوره‌ی ساسانی متفاوت است. برخی می‌گویند ابزاری برای نشان دادن فر بوده است. بنگرید:

Erdmann 1951, p. 121; R. Göbl, *Der Triumph des Sāsāniden Šahpur über Gordian, Philippus und Valerianus, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl. Denkschriften CXVI* 1974, p. 34).

برخی دیگر معتقدند که فر با تاج مرتبط است (به تازگی: R. Göbl, *Sasanian Coins in: CHI 3* (1), p. 322ff.

بنا بر گفته‌ی فایر (Fyre 1977, p. 81ff.) «به نظر نمی‌رسد خورّنه (...) ارتباطی با تاج شاه داشته باشد».

¹⁶⁰ E. Yarshater, *Iranian Common Beliefs and World-View in: CHI 3* (2) 1983, p. 315

¹⁴⁹ Tac. Ann. XV 2

¹⁵⁰ *Ios. Ant. Iud.* XX 63-65

¹⁵¹ *Ibid.* XX 32

¹⁵² *Dio LXVII* 19.3-4

¹⁵³ *Dio LXVII* 30.3

¹⁵⁴ *Dio LXIII* 5.4

تیرداد پیش از تاج‌گذاری تاج باریک بر سر می‌گذاشت. بنگرید:

Seut. Nero 13.2

¹⁵⁵ *Herod. VI* 2.1

¹⁵⁶ *McDowell* 1935, pp. 72, 74, 76, 81, 84, 91, 93, 105, 140.

بر روی یکی از سکه‌های اردوان دوم دیهیم توسط مردی به شاه اعطا می‌شود. شاید این صحنه نمادی از پیروزی او بر نون باشد. بنگرید: Wroth 1903, p. 147f.

^{۱۵۷}. در مورد فر مرتبط با توخه بنگرید: Calmeyer 1979, p. 348. عجیب است که تیرداد اشکانی نرون را، که تاج بر سرش گذاشت، «توخه» می‌نامد (*Dio LXII* 5.2). در دوران اردشیر یکم، فر بر روی نقش برجسته‌ها ظاهر می‌شود و می‌توان آن را معادل توخه‌ی یونانی و یا فورئونای رومی در نظر گرفت. بنگرید:

A. S. Shahbazi, *Farnah Symbolised, AMI* 13 (1980), P. 119ff.; J. Wiesehöfer, "Ardašīr I. History", *Encyclopaedia Iranica* 2 (1987), p. 376. See also Lukonin 1969, p. 25.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

پرستش قرار می‌گرفتند.^{۱۶۶} بنابر روایت وی، ارشک پس از مرگش در میان ستارگان جای می‌گیرد و از آن پس شاهان ایران خود را *Solis fratres et Lunae* (برادران خورشید و ماه) می‌نامیدند.^{۱۶۷} با وجود این، باید این موضوع را در نظر داشت که آمین یک قرن و نیم پس از سقوط اشکانیان آن را نوشته است.

هرگونه بازسازی از چگونگی شکل‌گیری ایدئولوژی سلطنتی اشکانیان، کاری بسیار دشوار است زیرا با ترکیبی از سنت‌های کاملاً متفاوت روبه‌رو هستیم.^{۱۶۸} دودمان جدید به طور چشمگیری از مفاهیم هلنی بهره بردند؛^{۱۶۹} همچنین چفت و بست‌های محکمی با سنت‌های کوچ‌گردی داشته‌اند.^{۱۷۰} اشاره‌های کم و بیش هوشیارانه به دوران هخامنشی، در زمان اشک یکم و دوم در استفاده‌شان از اصطلاح «سرپوش

این مفهوم به خوبی توسط روایت آمینانوس مارکلینوس از آتش مینویی که به شاه‌های ایران اهدا می‌شد، ارائه شده است.^{۱۶۱} مفهوم شکوه پادشاهی فر در ارتباط با آتش مقدسی که به احتمال زیاد در زمان هخامنشیان وجود داشته است؛^{۱۶۲} این مفهوم همچنین در اوایل دوران ساسانیان به خوبی مستند شده است.^{۱۶۳} به نظر می‌رسد پرستش مهر برای خود اشکانیان، فر و آتش شاه را شامل می‌شده است.^{۱۶۴}

مطالعات عقاید دینی در ایران باستان منجر به درک بهتری از بُعد گیتیانه‌ی قدرت اشکانی شده که همچنین در القاب و نماد تاج‌ها ظاهر می‌شود و بیانگر منشأ الهی آن‌ها است، با این حال این مسئله جنبه‌های مبهم بسیاری دارد.^{۱۶۵} آمین مارلین از فرقه‌ای می‌نویسد که ارشک در آن ایزد است؛ از این رو اشکانیان در مملکتشان مورد

بنابر گفته‌ی ویدنگرن (Widengren 1959, p. 254) موقعیت کیهانی شاه در لباس و جامه و تاج او، که همگی دارای ستاره هستند، مشهود است. بنگرید:

Idem 1965, p. 314, and idem 1976, p. 225.

¹⁶⁶ Amm. XXIII 6.4-6. Cf. the same idea in Strabo XVI 1.28.

¹⁶⁷ Amm. XXIII 6.4-5.

شاپور دوم نیز از عنوان مشابهی استفاده می‌کرد (Amm. XVII 5,3).^{۱۶۸} در مورد این موضوع بنگرید:

Neusner 1963; Wolski 1965; and idem 1977

¹⁶⁹ Cf. Neusner 1963; Koshelenko 1971, p. 212ff; Walbank 1984, p. 63ff.

¹⁷⁰ Koshelenko 1971, p. 215f.; D. S. Raevskiy, K voprosu ob obosnovanii tsarskoy vlasti v Parfii (Parfianskiy luchnik i ego semantika) in: *Srednyaya Aziya v drevnosti i srednevekovye*, Moscow 1977, pp. 81-86.

¹⁶¹ Amm. XXIII 6.34

¹⁶² See S. Shahbazi, *An Achaemenid Symbol*, *AMI* 7 (1974), p. 135 ff.; Porada 1985, p. 813.

^{۱۶۳} در دین اشکانیان و ساسانیان بهرام از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. بهرام با تاج‌گذاری و شخص شاه در ارتباط بوده است. بنگرید: Cople et al. (ed.), 1986, p. 341ff.

این امر از سکه‌های کوشانیان نیز مشخص است (همان).

^{۱۶۴} تا زمانی که پادشاه تاج‌گذاری نمی‌کرد و آتش مقدس را در معبدش روشن نمی‌کرد، فر به او تعلق نمی‌گرفت. بعید نیست ایزدور خاراکسی در مورد اشک یکم در *Asaak* به چنین آتشی که مربوط به تاج‌گذاری است اشاره داشته است (Mans. Parth. 11). همچنین بنگرید:

Koshelenko 1971, pp. 215-216.

¹⁶⁵ See Colpe et al. (ed.) 1986, p. 379f.



تاج شاه پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

سناتروک که توسط کوچ‌گردان به تخت رسیده بود، تاجش را با اقتباس از سنت‌های کوچ‌گردان آسیای مرکزی مزین می‌کرد. بلاش یکم که بنیانگذار حقیقی سیاست جدید اشکانی و اصلاح‌گر و اعاده‌دهنده‌ی سنت ایرانی بود، تاج بلند را بر سکه‌های اشک‌های متأخر بر جای گذاشت. حاکمان پارتی جانشین او نیز بعدها از این روش پیروی کردند. فرهاد سوم و پاکور دوم برای برجسته کردن دودمانشان، از تاج‌های پدرانشان استفاده کردند. گندفر پارتی-هندو در انتخاب تاج سناتروک موضع‌گیری سیاسی مشخصی اتخاذ کرد. این نمونه‌ها برای اثبات این مدعا است که استفاده از تاج، ارتباط تنگاتنگی با تبلیغات و ایدئولوژی سیاسی دوره‌ی اشکانی داشت.



فرهاد سوم (اشک یازدهم)

در زمان اشک‌های نخستین، حاکمان کشورهای دست‌نشانده مانند الیمائیس، پارس، یا میشان معمولاً تنها از دیهیم استفاده می‌کردند؛

ساتراپی» و عنوان *kmy* قابل مشاهده است.^{۱۷۱} اشکانیان پسین نیز وامگیری‌هایی از دوران هخامنشی داشته‌اند.^{۱۷۲} اقداماتی که مهرداد دوم انجام داد برای ایدئولوژی سلطنتی اشکانی تعیین‌کننده بود: او تاج و عنوان «شاه شاهان» را بر روی سکه‌ها آورد. استفاده‌ی اشکانیان از تاج مشابه سرپوش مادی‌های دوره‌ی هخامنشی، بخشی از سنت پارتیان شد که یادآور میراث پارسیان قدیم بود. از مدارک سکه‌شناسی و نشانه‌شناسی و منابع مکتوب می‌توان به این نتیجه رسید که اشکانیان مشغول بر ساختن ایدئولوژی سلطنتی چندوجهی و پیچیده‌ای بودند. این ایدئولوژی موجب حقانیت دعوی آنان مبنی بر برتری‌شان در خاور نزدیک و میانه شد و در درون پارت نیز جایگاه رفیع و ممتازی را برایشان ایجاد کرد که آنان را حاکمان بر حق شاهنشاهی ساخت.

تاج که از زمان مهرداد دوم جزء اصلی سرپوش سلطنتی بود، بر بسیاری از سکه‌های اشکانی نقش بست. تاج، در کنار بسیاری نمادهای مذهبی دیگر، کاربردی سیاسی داشت؛^{۱۷۳} علاوه بر این، تاج - خصوصاً در مورد مهرداد دوم - برای تأکید بر دلاوری‌های شخص شاه به کار می‌رفت.

¹⁷² Cf. Tac. Ann. VI 31.1; Arr. Parth. Fr. 1. See also Wolski 1965, p. 155; Wiesehöfer 1986.

^{۱۷۳}. نمادشناسی دینی در مورد تاج‌های ساسانی به صورت گسترده انجام شده است. بنگرید:

Lukonin 1969, pp. 40ff. and 155ff.

¹⁷¹ J. Wolski, *Les Achéménides et les Arsacides, Syria* 43 (1966), pp. 63-89; E. V. Zeymal', *Parfianskiy luchnik i ego proiskhozhdenie, Soobshcheniya Gosudarstvennogo Ermitazha* 47 (1982), pp. 46-49; Lukonin 1983, 686ff.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

آنان خیلی به‌ندرت - به‌خصوص در پارس - سرپوشی متفاوت از تاج‌پارتی به سر می‌گذاشتند. این وضعیت قدری در سده‌ی نخست و دوم م. تغییر کرد. تاج‌پارتی در بیشتر سکه‌های حاکمان پارس آن زمان ظاهر شد (آنان از تاج‌مهرداد دوم تقلید کردند) و برخی حاکمان الیمائیس و گهگاه میشان نیز همین کار را کردند.

تاج، برخلاف دیهیم، احتمالاً مستقیماً به فر ربط پیدا نمی‌کرد ولی در عوض قصد بر آن بود (اگرچه ممکن است در واقعیت طور دیگری باشد) تا ماهیت قدرتمند اشکانیان را به عنوان شاه شاهان و کسانی که بالاتر از حاکمان محلی و شاهزادگان هستند، نشان دهد. از چگونگی وارد شدن تاج بر روی سکه‌ها می‌توان اطلاعات بیشتری در این مورد به‌دست آورد: مهرداد دوم پس از آنکه با موفقیت، قدرت پارت‌ها را در آسیای غربی و مرکزی بازگرداند و به‌طور کامل ایدئولوژی سیاسی اشکانیان را شکل داد، دست به این اقدامات زد. این در راستای روش‌های شناخته‌شده‌ای بود که در خاور نزدیک و آسیای میانه چندین قرن بود که وجود داشت.^{۱۷۴} تاج وسیله‌ی مهم موضع‌گیری‌های تبلیغاتی در ایدئولوژی سیاسی بود و ماهیت خود آن اغلب برنامه‌های سیاسی حاکمان پارتی را بازتاب می‌داد.



1



2



3



4



5



6



7

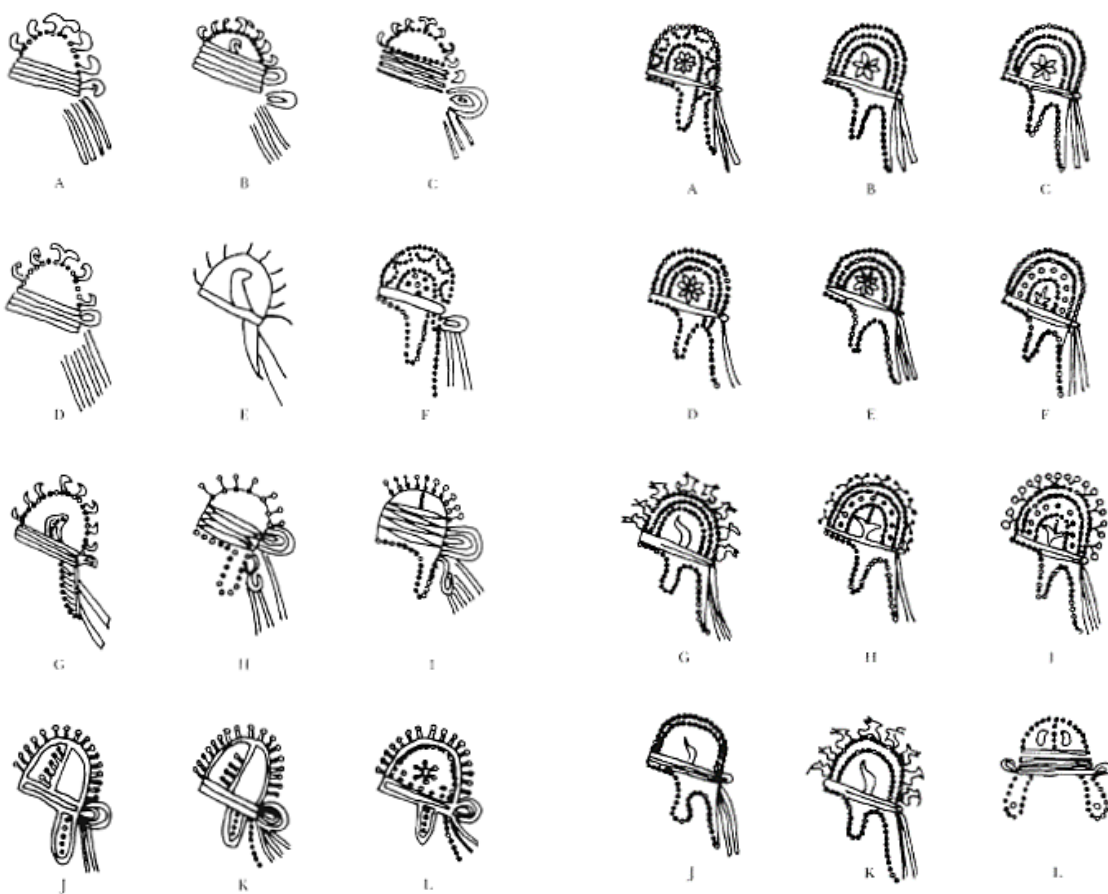


8

^{۱۷۴}. به عنوان مثال توسعه‌ی تاج و عناوین در سیاست تیگران بزرگ، پادشاه ارمنستان (بنگرید: Tiratsyan 1982) و یا اهمیت تاج در ایدئولوژی ساسانیان (Lukonin).



تاج شال پارچه - بررسی سکه ها و برخی جنبه های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان





Ahn G. 1992: *Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen Iran* (Acta Iranica XXXI), Leiden.

Akishev A. K. 1984: *Iskusstvo I mifologiya Sakov*, Alma-Ata.

Airam M. 1987: "Die Vorbildwirkung der arsakidischen Münzprägung", *Litterae Numismaticae Vindobonenses*, Bd. 3, s. 117-146.

Boyce M. 1969: "On Mithras Part in Zoroastrianism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32, pp. 10-34.

Boyce M. 1979: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London.

Boyce M. 1982: *A History of Zoroastrianism II. Under the Achaemenians*, Leiden – Köln.

Boyce M. 1991: *A History of Zoroastrianism III. Zoroastrianism under the Macedonian and Roman Rule*, Leiden.

Callieri P. 1990: "On the Diffusion of Mithra Images in Sasanian Iran. New Evidence from a Seal in the British Museum". *East and West* 40, pp. 79-98.

Calmeyer P. 1976: "Zur Genese altiranischer Motive: IV. "Persönliche Krone" und Diadem", *AMI* 9, pp. 45-63.

Calmeyer P. 1979: "Fortuna – Tyche – Khvarnah". *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 94, pp. 347-365.

Calmeyer P. 1993: "Crown I. In the Median and Achaemenid Periods", *Encyclopedia Iranica* 4, pp. 407-408.

Colledge M. A. R. 1977: *Parthian Art*, London.

Colpe C. 1983: "Development of Religious Thought" in: *CHI* 3(2), pp. 819-865.

Colpe C. et al. (eds.) 1986: "Altiranische und zoroastrische Mythologie" in: H. W. Haussig (eds.), *Wörterbuch der Mythologie Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und iranischen Völker*, Stuttgart, pp. 161-487.

Curtis V. S. 1997: "The Parthian Costume and Headdress" in: *The Arsacid Empire: Sources and Documentation, Colloquium Eutin, in June 1996*, ed. Wiesehöfer (forthcoming).

Duchesne-Guillemin J. 1961: *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart.

Duchesne-Guillemin J. 1983: "Zoroastrian Religion" in: *CHI* 3(2), pp. 866-908.

Eilers W., Calmeyer P. 1977: "Vom Reisehut zur Keiserkrone", *AMI* 10, pp. 135-195.

Erdmann K. 1951: "Die Entwicklung der sâsânidischen Krone". *Ars Islamica* 15-16, pp. 87-123.

Frye R. N. 1964: "The Charisma and Kingship in Ancient Iran", *Iranica Antiqua* 4, pp. 36-54.



- Frye R. N. 1975: "Mithra in Iranian History" in: *Mithraic Studies I*, ed. J. R. Hinnels, Manchester, pp. 62-67.
- Frye R. N. 1977: "Remarks on Kingship in Ancient Iran", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, pp. 75-82.
- Frye R. N. 1984: *The History of Ancient Iran*, München.
- Gall H. v. 1969/1970: "Beobachtungen zum arsakidischen Diadem und zur parthischen Bildkunst", *Istanbuler Mitteilungen* 19/20, pp. 299-318.
- Gall H. v. 1974: "Die Kopfbedeckung der persischen Ornats bei den Achämeniden", *AMI* 7, pp. 145-151.
- Gall H. v. 1990: "Die Kopfbedeckungen des medischen Ornats in achämenidischer und hellenistischer Zeit" in: *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie (Berlin 1988)*, Mainz, pp. 320-323.
- Ghirshman R. 1962: *Iran. Parthians and Sasanians*, London.
- Ghirshman R. 1964: *Persia from the Origins to Alexander the Great*, London.
- Hill G. F. 1922: *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia in the British Museum*, London.
- Hinz W. 1969: *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin.
- Hinz W. 1974: "Tiara" in: *RE. Suppl.-Bd. XIV*, col. 794-796.
- Ishkol-Kerovpian K. 1986: "Mythologie der vorchristlichen Armenier" in: C. Colpe et al. (eds.) 1986, pp. 59-160.
- Kawam T. S. 1987: *Monumental Art of the Parthian Period in Iran (Acta Iranica XXVI)*, Leiden.
- Koshelenko G. A. 1966: *Kul'tura Parfii*, Moscow.
- Koshelenko G. A. 1971: "Tsarskaya vlast i ee obosnovanie v ranney Parfii" in: *Istoriya iranskogo gosudarstva i kul'tury*, Moscow, pp. 212-218.
- Le Rider G. 1965: *Suse sous les Séleucides et les Parthes (Mémoires de la Mission archeologique en Iran XXXVIII)*, Paris.
- Lukonin V. G. 1969: *Kul'ura sasanidskogo Irana. Iran v III-V vv. Ocherki po istorii kul'tury*, Moscow.
- Lukonin V. G. 1983: "Political, Social and Administrative Institutions, Taxes and Trade", *CHI* 3(2), pp. 681-746.
- Mathiesen H. E. 1992: *Sculpture in the Parthian Empire*, Aarhus.
- Mc Dowell R. H. 1935: *Coins from Seleucia on the Tigris*, Ann Arbor.
- Mørholm O. 1980: "The Parthians Coinage of Seleucia on the Tigris, c. 90-55 B. C.", *NC* 7th Ser. 19, pp. 47.
- Nagel W., Jacobs B. 1989: "Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien", *Iranica Antiqua* 24, pp. 337-389.
- Neusner J. 1963: "Parthian Political Ideology", *Iranica Antiqua* 3, pp. 40-59.



NPIIN=M. Alram: *Nomina Propria Iranica in Nummis. Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Münzen*, Wien 1986.

Olbrycht M. J. 1997: *Die Politischen Beziehungen zwischen dem arsakidischen Iran und den Nomaden der eurasischen Steppen (in the press)*.

Peck E. H. 1993: Crown II. From the Seleucids to the Islamic Conquest, *Encyclopedia Iranica* 4, pp. 408-417.

Porada E. 1985: "Classic Achaemenian Architecture and Sculpture" in: *CHI* 2, pp. 793-855.

Raevskiy D. S. 1977: "K voprosu ob obosnovanii tsarkoy vlasti v Parfii (Parfyanskiy luchnik" i ego semantika)" in: *Srednyaya Aziya v drevnosti i srednevekove*, Moscow, pp. 81-86.

Ritter H. W. 1965: *Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantrittes bei den Persern, dem Alexander Grossen, und im Hellenismus (= Vestigia. Beiträge zur alten, Geschichte, Bd. 7, XIV)*, München-Berlin.

Ritter H. W. 1987: "Die Bedeutung des Diadems", *Historia* XXXVI, pp. 291-301.

Scheftelowitz I. 1912: "Das Hörnemotiv in den Religionen", *Archiv für Religionswissenschaft* 15, pp. 451-487.

Scheftelowitz I. 1933: "Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura – und Mithras-kult", *Acta Orientalia* 11, pp. 293-333.

Schmitt R. 1977: "Königtum im alten Iran", *Saeculum* 28, pp. 384-395.

Sellwood D. 1980: *An Introduction to the Coinage of Parthia*, London.

Sellwood D. 1983a: "Parthian Coins" in: *CHI* 3(1), pp. 279-298.

Sellwood D. 1983b: "Minor States in Southern Iran" in: *CHI* 3(1), pp. 299-314.

Shore F. B. 1993: *Parthian Coins and History. Ten Dragons against Rome*, Quarryville (Pennsylvania).

Sirch P. B. 1974: "Tiara" in: *RE*, Suppl. –Bd. XIV, col. 786-794.

Sugiyama J. 1973: "Some Problems of Parthian Kings' Crowns", *Orient* IX, pp. 31-41.

Sundermann W. 1963: *Die s-s-nidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingung* (Ph, D. thesis), Berlin.

Teager F. 1957 – 1960: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Bd. I-II, Stuttgart.

Tiratsyan G. A. 1982: "Armyanskaya tiara: opyt kul'turno-istoricheskoy interpretatsii", *VDI* 1982, No. 2. Pp. 90-96.

Trümpelmann L. 1988: "Zur Herkunft von Medern und Persern", *AMI* 21, pp. 79-90.

Walbank F. W. 1984: "Monarchies and Monarchic Ideas", *CAH*², vol. 7(1), pp. 62-100.



Werner J. 1956: *Beiträge zur Archäologie des Attilareiches* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, NF 38), München.

Widengren G. 1959: "The Sacral Kingship of Iran" in: *La regalit sacra* (=Supplement to Numen IV), Leiden, pp. 242-257.

Widengren G. 1965: *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit, Bd. 14), Stuttgart.

Widengren G. 1976: "Iran, der Große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen" in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 9(1), Berlin-New York, pp. 219-306.

Wiesehöfer J. 1986: "Iranische Ansprüche an Rom auf ehemals achaimenidische Territorien", *AMI* 19, pp. 177-185.

Wolski J. 1965: "Program polityczny państwa partyjskiego", *Eos* 55, pp. 152-159.

Wolski J. 1977: "Lideologie monarchique chez les Parthes" in: *Centro di ricerche e di documentazioni sull'antichità classica. Atti VIII _ 1976-1977. Studi vari di storia greca, hellenistica e romana*. Milano, pp. 223-235.

Wroth W. 1903: *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum: the Coins of Parthia*, London.

Young J. H. 1964: "Commagenian Tiaras, Royal and Divine", *AJA* 68, pp. 29-34.

اختصارات

AMI Archäologische Mitteilungen aus Iran

CHI The Cambridge History of Iran

NC Numismatic Chronicle

RN Revue Numismatique

SA Sovetskaya Arkheologiya

VDI Vestnik Drevney Istorii



تاج‌شاه‌پارتنی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

تصاویر

سپاس از متولیان کابینه سکه موزه ملی کراکوف که اجازه نمایش مجموعه سکه‌ها را دادند و تصاویری از موارد مورد نیاز را در اختیار گذاشتند.

تصویر ۱. اشکانیان و تاج‌هایشان.

۱. اشک خودمختار (S 84. 132). درهم (Cracow MN VII A-5106) AR.
۲. سیناتروک (S 33.4). درهم (Cracow MN VII A-5070) AR.
۳. پاکور دوم (S 77.8). درهم (Cracow MN VII A-5101) AR.
۴. بلاش دوم (S 79.15). چهاردرهمی (Cracow MN VII A-5100) AR.

تصویر ۲. اشکانیان و تاج‌هایشان.

۵. بلاش سوم (S 84. 132). درهم (Cracow MN VII A-5106) AR.
۶. خسرو دوم (S 85.3). درهم (Cracow MN VII A-5107) AR.
۷. بلاش پنجم (S 88.18). درهم (Cracow MN VII A-5104) AR.
۸. بلاش پنجم (S 88.3f.). چهاردرهمی (Cracow MN VII A-5103) AR.

تصویر ۳. تاج‌های شاهان اشکانی که از سکه‌ها (نقوش) برداشت شده‌اند

- الف. ب. مهرداد دوم (حدود ۱۲۴/۳ تا ۸۷/۸۸ ق.م). S 28. درهم‌ها.
- پ. مهرداد دوم (حدود ۱۲۴/۳ تا ۸۷/۸۸ ق.م). S 29. درهم.
- ت. مهرداد دوم (حدود ۱۲۴/۳ تا ۸۷/۸۸ ق.م). S 32. چهاردرهمی.
- ث. اشک خودمختار (میان ۹۰ تا ۷۰ ق.م). S 31. چهاردرهمی.
- ج. اشک خودمختار (میان ۹۰ تا ۷۰ ق.م). S 31. چهاردرهمی.
- چ. سناتروک (حدود ۷۸/۷۷ تا ۷۰/۷۱ ق.م). S 33. درهم.



تاج‌شاه‌پارتی - بررسی سکه‌ها و برخی جنبه‌های ایدئولوژی سیاسی

- ح. اشک نیکوکار (میان ۹۰ تا ۷۰ ق.م). S 34. چهاردرهمی.
- خ. اشک نیکوکار (میان ۹۰ تا ۷۰ ق.م). S 34. درهم.
- د. فرهاد سوم (حدود ۷۰ تا ۵۷/۵۸ ق.م). S 37. چهاردرهمی.
- ذ. فرهاد سوم (حدود ۷۰ تا ۵۷/۵۸ ق.م). S 39. چهاردرهمی.
- ر. شاه ناشناس (قرن یکم میلادی). S 67. درهم.

تصویر ۴. تاج‌های شاهان اشکانی که از سکه‌ها (نقوش) برداشت شده‌اند

- الف. بلاش یکم (۵۰ تا ۷۹ م). S 72. چهاردرهمی.
- ب. بلاش یکم (۵۰ تا ۷۹ م). S 72. درهم.
- پ. پاکور دوم (حدود ۷۸ تا ۱۱۰ م). S 77. درهم.
- ت. بلاش دوم (حدود ۱۰۵/۱۰۴ تا ۱۴۸ م). S 79. چهاردرهمی.
- ث. خسرو یکم (حدود ۱۰۸/۹ تا ۱۲۹ م). S 80. سکه مفرغی.
- ج. شاه ناشناس (قرن دوم میلادی). S 81. درهم.
- چ. بلاش سوم (حدود ۱۴۷ تا ۱۹۱ م). S 84. چهاردرهمی.
- ح. بلاش سوم (حدود ۱۴۷ تا ۱۹۱ م). S 84. درهم.
- خ. خسرو دوم (قرن دوم میلادی). S 85. درهم.
- د. بلاش پنجم (حدود ۲۰۸/۲۰۷ تا ۲۲۸). S 88. درهم.
- ذ. اردوان چهارم (حدود ۲۱۶-۲۲۴ م). S 89. درهم.
- ر. اردوان چهارم (حدود ۲۱۶-۲۲۴ م). S 90. درهم.



تاج شالا پارتی - بررسی سکه ها و برخی جنبه های ایدئولوژی سیاسی اشکانیان

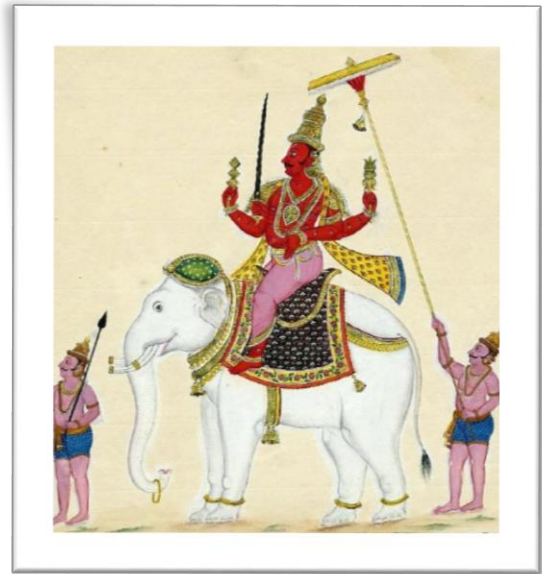


سکه نقره بلاش پنجم - موزه رضا عباسی



زبان هندو اروپایی

میلاد، به مولدووا و غرب اوکراین رسیده بودند. این هجوم، که احتمالاً دلیل آن نیاز به چراگاه‌های بیشتر برای گله‌های در حال رشدشان بود و با اهلی کردن اسب‌ها امکان پذیر شده بود، تأثیر بسیاری داشت: با این هجوم زندگی آرام ساکنان اروپای قدیم که بر اقتصاد کشاورزی تکیه داشت در هم شکسته شد. زمین‌های وسیع و طراحی شده‌ی یکجانشینان تجزیه شد و هنر ظریف ساکنین که از رنگ‌های شفاف استفاده می‌کردند و سبکی پیچیده در سفالگری داشتند ناپدید شد. دامداران تازه وارد به جای تمدن برابری طلب اروپاییان قدیم، نظام لایه‌لایه را وارد جامعه کردند که در آن هرکدام از قبایل در دسته‌های دام‌پرور در روستاهای کوچک یا اقامت‌گاه‌های فصلی سکونت داشتند و احشام خود را در منطقه‌ای وسیع می‌چراندند. ایدئولوژی آن‌ها بازتابی از ظهور ناگهانی برج و بارو و سلاح بود: آن‌ها تمدنی قهرمان‌پرور و مردانه داشتند و ایزدان فرمانروا و خدایانی جنگجو را پرستش می‌کردند، خدایانی که اغلب در آسمان تابناک یا رعد و برق نمایان می‌شدند. این نگرش بسیار متفاوت با آیین‌های مادر-خدایی رایج در اروپای قدیم بود که تشریفاتی مذهبی معطوف بر گردش فصل‌ها و چرخه‌ی مرگ و باززایی طبیعت داشتند. البته تغییر شکل اروپا را هرگز نمی‌توان حاصل پیوند گسترده‌ی آن با تمامیت فرهنگ



ادگار سی. پولوم / دانشگاه تگزاس، آستین

ترجمه‌ی حیدرزاهدی

ویراستار: بهنوش عافیت‌طلب

۱در حدود ۴۳۰۰ سال پیش از میلاد، موجی از چوپان‌های ناحیه‌ی استپ از نواحی پوشیده از درخت شمال دریاچه‌ی خزر و دریای سیاه خارج شدند و در جلگه‌های دانوب نفوذ کردند. این مردمان، در میانه‌ی هزاره‌ی چهارم پیش از

¹Photo: Indra is the god-king of heaven and god of thunder, lightning and rain



خدایان هندواروپایی

قدیمی‌ترین هندواروپاییانی که اطلاعات مکتوبی درباره‌شان داریم هیتی‌ها هستند. آن‌ها در طول هزاره‌ی دوم پیش از میلاد، امپراتوری قدرتمندی در آسیای کوچک بنا نهادند؛ با این حال بخش کوچکی از میراث مذهبی هندواروپاییان در خدایان و اسطوره‌های آن‌ها باقی مانده است، چراکه آن‌ها تمامی خدایان و الهگان قلمرو خود را بدون نظام خاصی در معابدشان ادغام کرده بودند. کشور و پادشاهی تحت حمایت گروه ویژه‌ای از «خدایان ملی» بود، اما تشخیص خدایان هندواروپایی وارد شده در این گروه بسیار مشکل است. هسته‌ی مرکزی آیین آن‌ها عبادت الهه‌ی آفتاب «آرینا» بود، ملکه‌ی بهشت و زمین که حکومت پادشاه و ملکه‌ی هیتی را هدایت می‌کرد. جایگاه و شخصیت مرد مقابل آرینا هیچگاه به روشنی مشخص نشده است و ویژگی عجیب او، یعنی ماهیانی که بر روی سرش داشت، او را «خدای خورشید در آب‌ها» ساخته بود. ترهوند، خدای هوا، با تارکون اتروسکی که در نام شاه رومی، تارکوینیوس، باقی مانده مرتبط است؛ هرچند، نامی از آن در متون دینی، آنجا که خدای هوا در بهشت با ایلویانکاس ازدها می‌جنگد، نیامده است؛ این اسطوره‌ای است که البته ریشه‌اش به اسطوره‌ی ازدهاکش هندواروپایی بر نمی‌گردد، بلکه برگرفته از حماسه‌ی آفرینش بابلی برای نو شدن سال است. هم‌چنین بخش قابل توجهی از آیین‌ها، اسطوره‌ها و باورهای دین

استپی اوراسیا در غرب دریای سیاه دانست؛ بلکه روند پیچیده‌تری طی شد که مهاجران دیگری را هم در بر می‌گرفت. مهاجرانی که در چند موج تا هزاره‌ی سوم پیش از میلاد وارد اروپا شدند و رسوم فرهنگی متفاوتی داشتند. در این بین، جابجایی‌های جمعیتی، پیروزی‌های بعضی اشراف جنگجو و آمیزش فرهنگ‌ها نیز تاثیرگذار بود (Gimbutas, 1977). همین ماجرا در مورد مناطق خارج از اروپا نظیر خاورمیانه، ایران و هند هم صدق می‌کند، یعنی مناطق دیگری که چوپان‌های ناحیه‌ی استپ در آن گسترش یافتند. اگر جنبه‌های مذهبی این آشوب فرهنگی را در نظر بگیریم، خواهیم دید که میراث مذهبی این مهاجران کم و بیش در مردمی که از تجدید سازمان این جوامع اوراسیایی و متأثر از آنان شکل گرفته‌اند حفظ شده است. به علت روابط زبانشناسانه‌ای که توسط بسیاری از پژوهش‌گران در زبان این اقوام کشف و تحلیل شده است، به آنان هندواروپایی می‌گویند، اصطلاحی که به دو منطقه‌ی بزرگ هند و اروپا، که سرحدات قلمرو تأثیر این قوم است، اشاره دارد. به نظر نمی‌رسد که این مردمان برای خودشان واژه‌ای برای اشاره به یک جمعیت واحد تعیین کرده باشند. با این حال «آریا» نزدیک‌ترین واژه به آن‌ها محسوب می‌شود، اما این واژه هم از لحاظ جغرافیایی یک تقسیم‌بندی منطقه‌ای است.



نیست، بلکه اعتمادی است که فرد به خدایان دارند. این امر به‌ویژه در وداها، در مورد ایندرا، نمایان است که یاری‌طلبان به او متوسل می‌شوند. در مورد برهمن، اعتماد خادمان به قدرت او بستگی به سخاوت در نذر و نیازهایشان دارد، به این معنی که خادم «مطمئن است» که سخاوتش تعهد ضمنی در جبران خدمت را در پی دارد.



برهما یا براهما ایزد آفرینش در آئین هندو و در کنار ویشنو و شیوا، از ایزدان تریمورتی است

ایمان داشتن به معنی جبران از سوی خدا به شکل «انتقال» است. بنابراین این واژه نشان دهنده‌ی ارتباط بسیار خاصی است که بین خدا و انسان وجود دارد. هر چقدر که در جهان پیشاتاریخی به عقب برگردیم نشانه‌هایی از

یونانیان مربوط به فرهنگ‌های پیشاهلنی است که در قیاس با عناصر اروپایی قدیم در یونان چند صد سال بیشتر زنده ماند. در بیشتر موارد، به جهت پیچیدگی این برهم افتادگی، تفکیک میراث هندواروپایی از خدایان پانتئون یونانی مشکل می‌شود. بالت‌ها و اسلاوها، با اینکه سنت‌هایشان در فرهنگ عامه باقی مانده، پیدایششان در تاریخ بسیار متأخر است و منابع اطلاعاتی مستند در مورد باورهای پیشامسیحی آن‌ها بسیار کمیاب است. به همین علت نمی‌توان از آن‌ها برای بازسازی اسطوره‌های هندواروپایی و بازفهمی باورهای مذهبی اصلی در جهان هندواروپایی‌های نخستین، کمک شایانی گرفت. در پی تشخیص زبان‌شناسانی هم‌چون میه و وندری در آغاز قرن اخیر، قدیمی‌ترین ویژگی‌های فرهنگ هندواروپایی، که در واژگان دینی آنان نمایان است، در دو سر قلمروی تحت تأثیر آنان حفظ شده است: در غرب در زبان‌های ایتالیایی، سلتی و آلمانی و در شرق در زبان‌های هندوایرانی. ریشه‌ی واژه‌ی *creed* در انگلیسی نمونه‌ی بارز آن است: *credō* در لاتین به معنای «باور»، *cretim* در زبان ایرلندی باستان و *śraddhā* در سانسکریت به معنای «باور» و «اعتماد کردن» که اوستایی آن *zrazdā* است (Benveniste, 1969: 1.171-4). با نگاهی دقیق به متونی که این واژه‌ها در آن‌ها آمده است درمی‌یابیم که این واژه‌ها مربوط به باوری الهی



خدایان هندواروپایی

بر تبارنامه‌ی پدری استوار بود و همین تبارنامه نشان‌دهنده‌ی عشیره یا خانواده‌ی گسترده بود. این شیوه هم‌چنان در بخش‌هایی از هند به شدت حاکم است؛ در آنجا مسن‌ترین پدر خانواده در کنار تمام مردانی که تبارشان به او می‌رسد و نیز خانواده‌ی بلاواسطه آن‌ها دیده می‌شود. به نظر می‌رسد ساختار اجتماعی شامل چهار دایره‌ی متحدالمركز است که اندازه‌ی آن‌ها آنقدر بزرگ می‌شود که همه‌ی جامعه را در بر می‌گیرد. کوچک‌ترین واحد خانواده‌ی مشترک است، بعد از آن طایفه قرار دارد که گروهی از چندین خانواده با روابط نزدیک خانوادگی است. افراد طایفه معمولاً خود را به یک جد مشترک نسبت می‌دهند و در نزاع و کشمکش درونی و قبیله‌ای در قالب یک گروه می‌جنگند. بعد از طایفه قبیله است که آنان نیز خود را از یک تبار می‌دانند. آخرین واحد ملت است که کل مردمان هندواروپایی را از بیگانگان جدا می‌کند. در این دسته‌بندی‌ها درجات مختلفی از حمایت و وفاداری به هم وجود دارد، اما قوم‌پرستی غالب است. آریایی‌های هند یکدیگر را به واسطه پرستش خدایان راستین و همچنین قربانی، از غیرآریایی‌ها تفکیک می‌کنند، ولی آن‌ها از طرفی مانع مشارکت دیگران و خاصه غریبه‌ها در مراسم نذوراتشان می‌شوند. نزدیکی مردم جامعه نیز با مفهوم «آزادی» بیان می‌شود. در برخورد با مردم اقوام دیگر بود که آریاییان به مفهوم همبستگی پی‌برندند

قدرت‌نمایی بین قبیله‌ها، خدایان و قهرمانان انسانی را خواهیم یافت که در آن رقابت بر سر قدرت یا سخاوتمندی‌ای است که پیروزی را تضمین می‌کند. قهرمان در ازای اینکه منافعش را به پای حامیانش می‌ریزد، از اعتماد آن‌ها برخوردار خواهد بود. این نوعی معامله است که بین انسان و خدا برقرار است، «من تقدیم می‌کنم (تا) تو هم شاید عطا کنی». به همین علت است که در وداها *śraddhā* به‌ویژه خطاب به ایندرا گفته می‌شود که قهرمان ملی آریایی‌هاست و متن سرشار از قهرمانی‌هایش است. زمانی که یک ایزد دارای کارکرد خاصی باشد، اگر انسان بخواند همان کار را انجام دهد به همان ایزد نیاز دارد: به همین دلیل است که انسان نیاز دارد که ایندرا در رزم‌هایش پیروز باشد.

اهمیت اعتماد مقابل

اعتماد مفهومی بسیار اساسی در اخلاق هندواروپایی است، چرا که با جامعه‌ای روبرو هستیم که ارتباط بین افرادش بر اساس رابطه‌ی خویشاوندی و وفاداری فردی است. چوپانان هندواروپایی در اصل جامعه‌ای پدرسالار داشتند که



تضمین انسجام بدنه‌ی اجتماع اشاره دارد (Polomé, 1972: 66-7).

در حقیقت روابط بین افراد بر اساس نظام متقابل بین آن‌ها صورت می‌گرفت، به ویژه مهمان‌نوازی: آمیزه‌ای از برابری و عمل متقابل بین مهمان و صاحب‌خانه که بر اساس داد و دهش پیشکش‌ها استوار بود و این قراردادهای الزام‌آور از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شد. در نتیجه ما قهرمانانی همچون قهرمانان هومر را می‌بینیم که در می‌بایند این مهمان‌نوازی بود که باعث پیوند میان پدرانشان می‌شد:

«بدان که پیوند مهمان‌نوازی باستانی ما را به هم پیوسته است... پس من در پیرامون «آرگوس» مهمان و دوست تو خواهم بود و اگر باری به «لیسی» بروم در آن‌جا تو دوست من خواهی بود. باید که زوبین‌های ما در این هنگامه یک‌دیگر را پاس بدارند... بگذار سلاح خود را با یک‌دیگر عوض کنیم و به همه نشان دهیم مهری که نیاکان ما را به هم می‌پیوست از یاد نمی‌بریم.» (Iliad 6:215-231; cf. Benveniste, 1973: 81) [م. ایلیاد- سرود ششم، ۲۱۸-۲۲۳؛ سعید نفیسی ۱۳۳۷-۸۰ انتشارات فرهنگی علمی فرهنگی]

همچنین دوستی پیمانی است که تا زمانی برقرار است که بر معاوضه‌ی پیشکش‌ها استوار باشد. ادا در اسکاندیناوی در یکی از فریبنده‌ترین اشعارش

و در برابر جمعیت عظیم ساکنین نخستین و آرام منطقه برای خود سلسله مراتب پیچیده‌ای از برتری به وجود آوردند. در ساختار اجتماعی که پس از پیروزی هندواروپاییان شکل گرفت، آریاییان تنها کسانی بودند که حقوق مدنی کاملی داشتند. برای اینکه جایگاه اجتماعی این اقلیت برجسته مشخص شود، واژه‌هایی ابداع شد که درست در مقابل برده‌داری تحمیل شده پس از پیروزی بود: (الف) واژه‌ی یونانی *eleutheros* برابر با واژه لاتین *liber* به معنای آزاد که در اصل به معنی تولد قانونی است، تولدی که موقعیت اجتماعی یک فرد را مشخص می‌کند و او را به یک فرد تمام‌عیار از اجتماع و یک «شهروند آزاد» تبدیل می‌کند. (ب) واژه‌ی اسلاوی *svoboda* به معنای «آزادی» که در اصل نشان‌دهنده‌ی تعلق به یک اجتماع قومی غالب است؛ ریشه‌ی این واژه در زبان هندواروپایی نخستین *-swō** است و نشان از حضوری مستقل دارد و به‌خصوص برای اعضای یک گروه اجتماعی به کار می‌رود، نظیر *sodalis* که به معنای «افراد یک انجمن برادری و اخوت» بود. این واژه با *sabazions* که نام خدای تراکیایی است مرتبط است و همتای *Liber* خدای رشد و نمو رومی است. (پ) واژه‌ی ولزی *rhydd*، واژه‌ی گوتی *freis* و انگلیسی *free* هر سه متناظر با واژه‌ی سانسکریت *priya* به معنای «محبوب» است که به حفظ رواج رابطه‌ی خوب بین افراد جامعه‌ی آریایی برای



خدایان هندواروپایی

Hollander,) و دروغ‌هایش را با کذب ادامه دهد» (1962: 20-21)

حتی قدیمی‌ترین شکل‌های ازدواج نیز بر اساس معاوضه و معامله استوار بوده است. عروس پاداشی در ازای خدمات ممتاز انجام شده بود یا طی معامله با اجناسی توافق شده، نظیر چندین رأس گاو، به دست می‌آمد. هنگامی که تعهدات لازم بیان می‌شد، آنگاه می‌توانستند به توافقات اعتماد کنند. پیمان درست با اعتماد دست به دست می‌شد، اما وای بر آن‌هایی که آن را می‌شکستند...

میه اهمیت این مفاهیم اجتماعی/اخلاقی را دریافت (۱۹۰۷)؛ به گفته‌ی او *میتر* چیزی جز یک قدرت اجتماعی الوهیت یافته برای تشخیص بخشیدن به پیمان نبود. واژه‌ی *میتر* در وداها - که هم نام یک خدا و هم کلمه‌ای به معنای «دوستی» یا «پیمان» است - از ریشه‌ی *-mei** به معنای «تبادل» می‌آید.

لایه‌بندی اجتماعی و مذنب

اگر خدایان هندواروپایی، بنا بر سنت اصیل دورکیمی، نشان‌دهنده موجودیت‌های اجتماعی باشند، روشن است که تقسیم‌بندی بالا به پایین

به نام *هاو/مال* بر این موضوع تأکید می‌کند: پندهای حکیمانه‌ای که به آدین نسبت داده شده است: (stanzas 44, 41-42)

« اگر یاری تو را هست که بیش از همه وفادار می‌پنداری‌اش

و همیشه برایت آرزوی پیروزی می‌کند

سینه‌ات را به سویش بگشای و پیشکش‌هایت را از او دریغ مدار

بسیار به سویش بشتاب تا بیایی‌اش»

«دوستان همیشگی به یکدیگر خواهند رسانید

سلاح و جامه‌ی جنگی که دوست را پیروز می‌کند

آنگاه که دیداری دست می‌دهد

آنگاه که در میانه‌ی راه به یکدیگر می‌رسند»

«مرد با دوست خود همیشه دوست خواهد بود

و هر هدیه‌اش را با هدیه‌ای پاسخ خواهد داد

او می‌داند که خنده‌های دوستش را باید با خنده پذیرا شود



[۴] سودرا، کسانی که از نظر قومی آمیخته هستند و کارکرد مشخصی ندارند]

آنچه در سنن یونانی وجود دارد شامل «کاهنان»، «جنگجویان»، «کشاورزان» و «صنعت‌گران» است. این تقسیم‌بندی سه‌گانه در میان «سکاها»، «سلتی‌ها»، «آسی‌ها»، روایت‌های هومری و همچنین در تاریخ اساطیری روم باستان نیز قابل تشخیص است. شعری به نام «ریگسپولا»، در ادای منظوم اسکاندیناویایی، این دسته‌بندی را به صراحت بیان می‌کند که بازتاب آن را می‌توان به روشنی در اساطیر و حماسه‌های تمام مردم هندواروپایی مشاهده کرد. بر اساس گفته‌ی دومزیل، این ساختار اجتماعی، تعیین‌کننده‌ی ماهیت و ساختار خدایان هندواروپایی است.

در حقیقت، در جوامع هندواروپایی باستان روشن است که طبقه‌ی کاهن و جنگجو بر سر کنترل و رهبری جامعه با هم رقابت می‌کنند. در هند، قدرت غیر دینی کاملاً در دست *راجاناها* یا طبقه‌ی *کشاتریا* بود. اما با توسعه‌ی روش قربانی و تبدیل آن به سازوکاری ضروری برای گردش و حفظ گیتی در دوره‌ی *براهمانا*، در واقع برهمن‌ها بودند که هدایت جامعه را در دست گرفتند. در ایران، اصلاحات زرتشتی حرکتی بود که روحانیان در مقابل اصول اخلاقی *جنگجویان* هندواروپایی انجام دادند و شاهنشاه قدرتمند تا زمانی که به دروغ تن در نداده بود در حمایت «اهورا مزدا»، خدای

اجتماعی می‌تواند در معابد هندواروپایی نیز نمود داشته باشد. از دهه‌ی ۱۹۳۰، زبان‌شناسی به نام بنونیست تحقیقات خود را بر روی ایرانیان آغاز کرد و دومزیل که متخصص در حوزه‌ی تطبیقی ادیان بود متوجه شد که برخی سنت‌های هندواروپایی به ساختار سلسله‌مراتبی اجتماعی اشاره دارد. این سلسله‌مراتب قابل تفکیک به سه سطح بود: نخست کاهنان، دوم *جنگجویان* و سوم سازندگان. به نظر می‌رسید که این ساختار سلسله‌مراتبی به‌خصوص در جوامعی که نهادهای روحانیت در آن‌ها باقی مانده بود، بهتر حفظ شده بود: مانند طبقه‌ی *درویدها* در میان اقوام سلتی، *برهمن‌ها* در میان اقوام هندی و *فلامن‌ها* در میان رومیان (Dumezil, 1958, Scott-Littleton, 1973: 49-139). شواهد کاملاً موثق است: در هند هر طبقه «رنگ» (ورنه) خاص خود را داشت و در ایران حرفه (پیشتره) مشخص‌کننده بود. با گسترش تمدن شهری و فرمانبرداری غیر آریاییان گروه چهارمی هم به آن سه گروه اصلی اضافه شد.

هند:

- (۱) برهمن، کاهنی که مسئول مقدسات است - سفید
- (۲) *کشاتریا*، جنگجو، نیروی جنگی مهارکننده (که قدرت *راج* را نیز مهار می‌کند) - قرمز
- (۳) *وایشیا*، مردم طایفه، کشاورزان و دامداران -

آبی



خدایان هندواروپایی

(ب) خدایان جنگجو = دومین کارکرد
(پ) خدایان مربوط به کشاورزی و حاصلخیزی = سومین کارکرد

قدرت فروانروایی در جهان هندواروپایی شامل قانون و جادو می‌شد که نقشی دوگانه به فرمانروا می‌داد: سیاسی و جادویی. این دو جنبه از قدرت در دنیای مینوی معمولاً بین دو خدا تقسیم شده بود:

(۱) وارونا جادوگری که مایا را، که توانایی ساختن اشکال است، کنترل می‌کند؛

(۲) میترا که، همان‌طور که از نامش (پیمان) پیداست، وظیفه‌اش قانونگذاری است.

اما این دو ایزد از بسیاری جهات دیگر نیز در مقابل هم قرار دارند:



اُدین، ایزد ایزدان اساطیر نورس

والای خرد، قرار داشت؛ این به معنای پیروی از قوانین روحانیت زرتشتی بود. درویدها در عمل تنها نهاد «ملی» در میان سلتی‌ها بودند که از تمام مرزهای قبیله‌ای خود گذشتند و در دین و قومیت به اتحاد رسیدند. آن‌ها نه تنها روحانی و جادوگر بودند، بلکه پیشگو، میانجی رؤسای قبایل، شفادهنده، آموزگار، پاسداران دانش و همچنین قضیانی بودند که این مهارت‌ها را در طول سالیان از طریق آموزش سینه به سینه در مدرسه‌هایی خاصی -از جمله مدرسه‌ی بوردو در سرزمین گل- آموخته بودند.

از طرف دیگر، جوامع دیگری مانند اجتماعات اولیه‌ی ژرمنی جنوبی نیز هستند که روحانیون نقش چندان پررنگی در آن‌ها ندارند و قدرت کلاً در دست گروهی از سران قبیله یا طایفه است. در این جوامع فرماندهان جنگی به طور دوره‌ای انتخاب می‌شوند. این ساختار با ساختاری که دومزیل ارائه می‌دهد چندان سازگاری‌ای ندارد و تنها در میان قبایل ژرمنی که در زمان امپراتوری رومیان با آن‌ها در جنگ بودند رواج دارد. (پادشاهی به شیوه‌ی هندواروپایی در میان قبایل ژرمنی تبار شرق شناخته شده است).

به هر حال دومزیل، بر پایه‌ی این مکتب جامعه‌شناسانه، به سه دسته از خدایان با کارکردهای خاص قائل است:

(الف) خدایان فرمانروا = نخستین کارکرد



میترا	ولرونا	
دنیای نزدیک به انسان - بیشتر مرتبط با زمین - قابل مشاهده (آتش...)	جهان دور از انسان - مرتبط با بهشت - نادیدنی (آتش...)	قلمرو
آرام، خیراندیش و خونسرد	هولناک، دمدمی مزاج و بی پروا	طبع
آنچه به خودی خود بشکند و آنچه بخارپز شود و شیر [خوراکی] به او تعلق دارد؛ - روز - خرد	آنچه با تبر قطع شود یا آنچه برشته شود و سوم (هوم) سکرآور به او تعلق دارد؛ - شب - قدرت اراده	ویژگی‌ها
تکیه بر طبقه‌ی برهمن دارد (قدرت دارد و بیشتر با روحانی) = پدر روحانی وارونا؛ بیشتر با سومین عملکرد در ارتباط است (دارایی، حاصلخیزی و صلح)	تکیه بر طبقه‌ی کشاتریا (قدرت غیر دینی) دارد و بیشتر با عملکرد جنگاوران مرتبط است	ارتباطات

ضعیف‌تر دارد. هرچند، او هنوز در میان ساکسون‌ها یکی از خدایان کیهانی است که وظیفه‌اش سر پا نگه داشتن آسمان به شکل «ستون جهان» (ایرمینسول) است. او در اصل خدای جنگ و قانون ژرمن‌هاست که مغایرتی با دیدگاه آن‌ها مبنی بر یکسان بودن «جنگ» با «داوری با سلاح» ندارد (ON vapnadr). او ریاست مجمع پینگ را به‌عهده دارد که مجمعی از مردمان متشکل از مردان بالغی است که توان جنگیدن دارند و روحانیون او در هنگام مجادلات او را همراهی می‌کنند.

در روم، ژوپیترا تا حد زیادی قدرت فرمانروایی میترا را کسب کرده است اما جای کمی

بسیاری از این ویژگی‌های وارونا را می‌توان در آدین اسکاندیناویایی یافت. او نیز جادوگر، استاد خط رونی، متخصص seiðr (جادوی سیاه) و همچنین دمدمی مزاج و خطرناک است.

رابطه‌ی او با طبقه‌ی جنگاوران رابطه‌ی آشکاری است: او اینهریار، یعنی سردسته‌ی جنگاوران منتخب، است که فرستادگانش، والکیری‌ها، او را از میدان نبرد بلند کرده تا در جنگ آخرالزمان در «غروب خدایان» (راگناروک)، پایان این جهانی که او فرمانروایش است، دوشادوش او بجنگند. او که خدای خرد است و مهار نوشاک سکرآور شعر را در اختیار دارد دارای برخی ویژگی‌های میترا نیز هست. دلیل آن این است که همتای او تیر (خدای ژرمنی تبار آسمان‌ها) نقشی



خدایان هندواروپایی

یونان با نام *گراس* (حرمت) دارد که به حق شاه برای بر خورداری از سهمی خاص مربوط می‌شود (برای نمونه در تقسیم *غنایم جنگی*). این رسم در میان ژرمن‌ها نیز وجود داشت. همتای *دکشا* (نیروی خلاقه) نزد *میتراکراتو* یا «قدرت اندیشه» است که در واقع قابلیت تجسم بخشی مقدم بر کنش خلاقه است. (Renou, 1956: 58). ما به ازای آن برای یونانی‌ها *کراتوس* است که بیانگر توفیقی است که به شاه بخشیده شده و احتمالاً به توانایی جسمی و عقلانی اشاره دارد.

زبان جنگاور

خدای جنگاور در هند با *ایندرا*، در رُم با *مارس* و در اسکاندیناوی با *تور* به نمایش درمی‌آید که تجسم قدرت جسمانی و قهرمان خدایان هستند و مدام درگیر مبارزه‌اند. اعمال ایندرا اغلب اهمیت کیهانی دارد و کشتن هیولایی به نام *ورتره* که آب‌ها را سد کرده است بیشتر نوعی اسطوره‌ی آفرینش تفسیر شده که در آن، نماینده‌ی نیروی بالقوه‌ی موجود در عالم با استفاده از انرژی هستی (سلاحش، *وَجْرَه*، که صاعقه است) بر لختی که سمبل آن *ورتره* (مانع و مقاومت) است، پیروز می‌گردد. او «بودن» (ست) را از «نبودن» و جهان‌ها را از هم جدا می‌کند و خورشید را به گردش

هم برای خدای کوچک‌تری به نام *دیوس فیدیوس* باقی گذاشته است و آن هم ادای سوگند است. اما فرمانروایی پیچیده‌تر از این است: *میترا* دستیاری دارد به نام *آریامن* که کلاً مسئول جامعه‌ی آریاییان است. او پنج وظیفه بر عهده دارد: (الف) با نظارت بر جنبه‌های قراردادی ازدواج دوام آن را تضمین می‌کند؛

(ب) با سرپرستی بر هدایایی که داد و دهش می‌شوند و احترام به قیود مهمان‌نوازی و چرخش آزاد کالاها در راه‌ها و جاده‌ها پاسدار یکپارچگی جامعه است؛

(پ) از مراسم مذهبی در مقابل پیشامدهای (جادویی) حمایت می‌کند و از اجرای منظم مراسم قربانی طبق مراسم کارآمد اطمینان حاصل می‌کند؛

(ت) اقتصاد خوب را در جامعه تضمین می‌کند؛

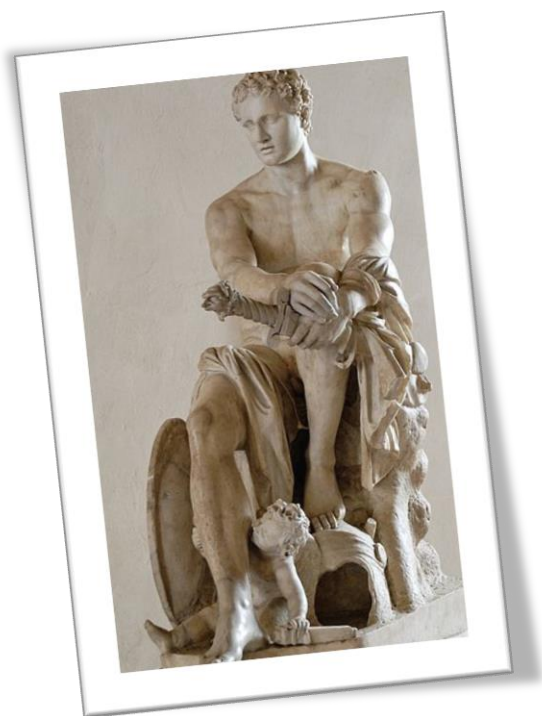
(ث) کارکرد خود را در جهان دیگر در مقام «پادشاه» مردگان حفظ می‌کند. (Dumezil, 1977: 96-102).

دستیار دیگر *میترا* *بع* است که مسئول توزیع کالاهاست و در نهایت با «سرنوشت» ارتباط پیدا می‌کند. از طرف دیگر، *وارونا* نیز دو دستیار دارد: *دکشا* «نیروی خلاقه» و *آمشا* «تقسیم‌کننده» که سهم خدایان را در قربانی محفوظ نگه می‌دارد و همتایی غیر دینی برای حفظ حقوق پادشاهان در



حامی خود را در ازای مقداری پول کشت و هر سه جانی را که آدین به او داده بود از دست داد و بدون هیچ افتخاری مرد. در مواردی خاص، کارهای شدیدی انجام می‌شود، برای مثال سوزاندن سالنی که پادشاه فروتوی دانمارک پس از پیروزی و غذا دادن به برزرکیرهای وحشی، آن‌ها را در آن زندانی کرده بود. (Dumézil, 1970: 74-77, 85-90,) (133-135)

اما خدایان جنگجو که اغلب با حرکات شدید در فضا مرتبطاند، (در هند، وایو، خدای باد، نیز خدایی جنگجو است)، با عملکرد سومی نیز پیوندهایی دارند. تور و مارس، به‌ویژه، پیوندهایی قوی با کشاورزی دارند. اما مهم‌ترین خدایان مرتبط با این عملکرد سوم دوقلوهای آسمانی هستند.



مارس (Mars)، ایزد رومی جنگ، پسر ژونو و ژوپیتر

وامی دارد (Norman Brown, 1978: 41-2). در مورد تور به واقع مضامینی در حکایت‌های عامیانه وجود دارد که با روایت‌های اسطوره‌ای از سفرهای بی‌پایان به سرزمین غول‌ها در هم آمیخته است، جایی که گرز او *Mjallnir* (صاعقه) مجموعه‌های دشمنان سترگش را در هم می‌شکست. جنگجویان به سادگی بدل به دیوانگان ویرانگر و جانیان غیر قابل‌کنترلی می‌شوند که امنیت جامعه را تهدید می‌کنند. بنابراین رفتارشان باید کنترل شود. در اسطوره‌های هندواروپایی دو راه برای پیش‌گیری از این رخداد آمده است:

۱. اقداماتی جدی برای «آرام کردن» جنگجوی شوریده‌سر، خاصه پس از آزمون پیکار جنگجویی جوان همچون کوهولین، قهرمان ایرلندی، کسی که در برابر میل به روابط جنسی بی‌تفاوت بود ولی پس از غوطه خوردن پی‌درپی در سه پاتیل آب سرد آرام می‌شد.

(۲) محروم شدن از مزایا یا مجازات‌های سختگیرانه‌ی دیگر، مانند گناهان ایندرا، کسی که «برهن» را کشت و عمداً پیمانی را شکست، همسر یک روحانی را اغوا کرد و مجازاتش این بود که شکوه (*tejas*)، نیروی جسمانی (*bala*) و زیبایی (*rupa*) خود را از دست داد. نمونه‌ی دیگر *استارکاد*، قهرمان ژرمنی تبار، است کسی که در پی یک خیانت پادشاه خود را برای آدین قربانی کرد و سپس در میدان جنگ از خود بزدلی نشان داد؛ او



خدایان هندواروپایی

چون شیر» دارد؛ در حالی که برادر او ساهادوا بردبار است و اخلاقی شیرین و صلح‌جو دارد و وظایفش مربوط به خانواده و نگهداری از دام است. کارکرد اصلی آن‌ها شفابخشی است؛ پزشک‌اند و روش درمانشان جادویی است. کور را بینا می‌کنند، افلیج را به حرکت وامی‌دارند و حتی پای از دست رفته در جنگ را بازمی‌گردانند.

آن‌ها غرق‌شدگان در دریا را نجات می‌دهند و در میدان نبرد در هیئت جنگجویانی جوان مداخله می‌کنند و به خاطر اندام و زیبایی‌شان مورد توجه هستند (Ward, 1968). همچون دیگر خدایان مربوط به عملکرد سوم، آن‌ها هم باعث حاصلخیزی بیشتر می‌شوند، کاری که بیشتر خدایان این رده انجام می‌دهند؛ هرچند، در میان خدایان اسکاندیناوی فعالیت‌ها به گونه‌ای دیگر تقسیم‌بندی شده است: ایزدبانوی نرتوس که تاسیتوس او را در مراسم خاص بهار مادر زمین و گسترش‌دهنده‌ی حاصلخیزی و باروری می‌داند، به شکل مردی درمی‌آید به نام نیورد که پدر دو فرزند با نام‌های فه‌ریر و فه‌ریا در اسکاندیناوی است. نیورد در اینجا خدای دریاهاست و کارکرد کشاورزانه‌ی او اساساً توسط پسرش فه‌ریر انجام می‌شود. فه‌ریا مظهر بیشتر گناهان در سومین عملکرد خدایان به ویژه شهوت، بی‌بند و باری و طمع است که

نام آن‌ها همه جا آمده است اما در سرودهای ودایی، اسطوره‌های یونانی و آوازهای محلی بالتی در لیتوانی و لاتویا مورد توجه خاصی قرار گرفته‌اند. آن‌ها را همیشه پسران خدای آسمان توصیف می‌کنند و خواهری دارند که پیش از آنکه تغییر در اخلاقیات مانع از چندشوهری شود، هر دو با او ازدواج کرده‌اند. آن‌ها با اسب ارتباط بسیاری دارند و شاید در اصل حیوان‌گون بوده‌اند. نام پادشاهان ساکسون که به بریتانیای کبیر حمله کردند، *Hengist* (اسب نر) و *Horsa* (اسب)، نمایانگر این حقیقت است. در شهر یونانی تیس نیز دوقلوهای آمفیون و زتوس «اسب‌های سفید زئوس» نامیده می‌شوند. اصل و نصبشان نیز اغلب دوگانه است: یکی از پدری آسمانی و دیگری از پدری انسانی. برای نمونه، هراکلس پسر زئوس از آلکمنه است، اما برادرش افیکلس پدری از تبار انسان به نام آمفیتریون دارد. این تفاوت در اصالت پی‌آمدهای مختلفی دارد: آن‌ها گاه به سادگی در میان خدایان پذیرفته نمی‌شدند، میرا بودند یا شخصیتی بسیار متفاوت از خود بروز می‌دادند. برای نمونه آمفیون نوازنده بود و زتوس شکارچی. ناکولا و ساهادوا، دوقلوهای مشهور پانداوای در مه‌بهاراتای هندی، نیز بسیار متفاوت بودند. ناکولا همچون کاستور، یکی از دوقلوهای یونانی، «رام‌کننده‌ی اسب» است؛ او شباهت بسیاری به جنگجویان دارد: «چشمانی آتشین» و «بر و دوشی



هندواروپایی تضاد شدید بین درون و بیرون است: خانه فضایی بسته است که دسترسی به آن محدود شده است و امنیت آن توسط «رییس خانواده» تضمین شده است.

نفرت‌انگیزترین جادوها (Seidr) را انجام داده و آن‌ها را به آدین نیز آموزش می‌دهد.

قوم پرستی



آگنی خدای آتش

جهان مینوی دومیل شامل چندین صورت فلکی دیگر نیز می‌شود که همگی نشان‌دهنده‌ی اصول نگرش اوست و شامل تمام آنچه در میان هندواروپاییان جریان داشته نمی‌شود. برای مثال، روشن است که فرقه‌ی آتش‌پرستی مهمی در میان آنان شکل گرفته است که آگنی، خدای آتش، در آن نقش اساسی دارد و مراسم قربانی کردن هندیان نیز تصدیقی بر این ماجراست، اما این ویژگی در نظام دومیلی جایگاهی ندارد. همچنین، تمرکز کلی بر نظام اجتماعی موجب شده است که اهمیت نقش فرقه‌های خورشیدپرستی پیشاتاریخی، که باستان‌شناسی شواهد بسیاری از آن را کشف کرده است، نادیده گرفته شود.

مرز بین این دو جهان، «در ورودی» خانه، امنیت داخل را از خطر خارج جدا می‌کند. بنابراین نشانه‌های بسیاری در آن تعبیه شده است: «گذرگاهی» است از دنیایی به دنیای دیگر که در رُم دو ایزد، پورتونوس و ژانوس که در اصل ایزدهای «آغازین» اند و گذر از حالتی به حالت دیگر را ممکن می‌سازند، مسئولیت آن را به عهده دارند. مسأله‌ی «درون» در مقابل «بیرون» بعدها در توسعه‌ی شهر نمایان می‌شود. در حقیقت، نخستین مفهوم شهر سکونت‌گاهی محصور است که گروه

به خدایان پراهمیت دیگری نظیر ویشنو چندان پرداخته نشده و درباره‌ی عملکرد سوم خدایان بررسی‌های دقیقی، هم‌پای دو عملکرد نخست، انجام نشده است. علاوه بر این، مشکلات نظری مهم دیگری درباره‌ی هندواروپاییان وجود دارد: یکی از عواقب قوم‌پرستی در میان اجتماعات



خدایان هندواروپایی

هفت تپه، تقدیس شد. فراهم آوردن یک اساس دینی برای انجام هر اقدام مهم در تفکر هندواروپایی یک ضرورت بود، همانند مفهوم تعریف قلمرو عمل و وضع قوانین برای سازماندهی جامعه مطابق با نظم کیهانی که اهمیت بالایی داشت. مفهوم اصلی «law» (قانون) در لاتین، یعنی *iūs* و *fās* به همین قضیه اشاره دارد! (Dumezil, 1969: 31-45, 61-78).

استقرار نظم کیهانی، که در ودایی به آن *ṛta* گفته می‌شود، بی‌شک یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای کنش آفرینشی است. با اینکه بازیابی اسطوره‌ی آفرینش اولیه‌ی هندواروپایی کار دشواری است، اما به نظر می‌رسد جهان با دوقلوهای **Manu* (انسان) و **Yemo* (دوقلو) آغاز شده است. **Yemo* نخستین پادشاه و **Manu* نخستین روحانی شد و هسته‌ی این اسطوره قربانی کیهانی **Yemo* به دست **Manu* است. در نتیجه‌ی این اقدام جهان آفریده می‌شود و **Manu* زمین و آسمان و همچنین سه طبقه‌ی اجتماعی را از بدن برادر خود می‌آفریند. هرچند، در اینجا دو روایت وجود دارد: (الف) نسخه‌ی هندوایرانی که در آن یک گاو نر به همراه **Yemo* پیشکش می‌شود و از بدن این موجود است که همه‌ی دیگر گونه‌های حیوانی و گیاهی آفریده می‌شوند؛ (ب) نسخه‌ی اروپایی که در آن گاو ماده است که تنها عملکرد آن تغذیه و مراقبت از دوقلو

بسته‌ای از مردمان با زیستگاه و حقوق سیاسی مشترک در آن زندگی می‌کنند. متداول‌ترین واژه‌ها برای شهر نیز به همین موضوع اشاره دارد: واژه‌ی لاتین *urbs* در اصل به معنی خانه‌ی حصیری و واژه‌ی انگلیسی *town* که با واژه‌ی آلمانی *zaun* مرتبط است به معنای «پرچین و حصار» است. اسلوب زندگی هندواروپاییان از مفهوم جداسازی یک قلمرو از اطراف آن گسترش یافته است. (الف) *sanctuary* (مکان مقدس) به معنای جایی است که از بی‌حرمتی‌ها جدا شده و در وضعیت مجرد خویش در سیطره‌ی قوانین و رسوم الهی است؛ (ب) *ordeal* (عذاب) به معنای کارزاری است که خدایان آن‌را مقرر کرده‌اند و در فضا محصور است؛ (پ) *templum* (تمپلوم) به معنای عملی آیینی است که توسط یک روحانی عالی‌رتبه، پیش از ساختن بنا، انجام می‌گیرد و آن عبارت است از ترسیم حدود بنا با خطوطی مستقیم و مرتبط با چهار جهت آسمان. (مقایسه کنید با *regio* که در طالع‌بینی به فضایی گفته می‌شود که توسط دو خط با جهت‌های متفاوت محصور شده است و مشخص می‌کند پرندگان از کجا دیده شوند). (Trier, 1942).

این مراسم همیشه برای پی‌ریزی هر مکانی مورد استفاده بوده است؛ برای نمونه هنگامی که رُم بنا می‌شد، مکانی که شهر در آن گسترش می‌یافت با کشیدن شیاری در گرداگرد



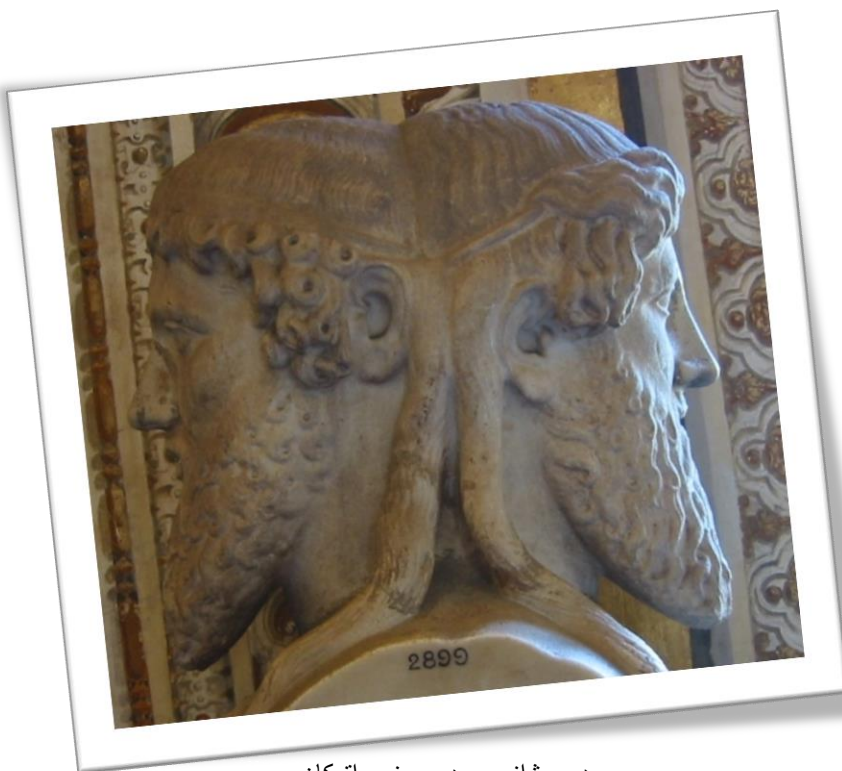
خدایات هندو اروپایی

نخستینی است که عمل آفرینش را انجام می‌دهند (Lincoln, 1975).

این اسطوره عمل قربانی کردن را نقطه‌ی آغازین آفرینش می‌داند و مهمترین نهاد بشری را مرتبط با عمل قربانی کردن تعریف می‌کند. قربانی نخستین آغازگر جهان است و هر بار که عمل قربانی کردن تکرار شود در جهت آفرینش دوباره‌ی جهان خواهد بود. شاید تفاوت بین دو این دو نسخه به تفاوت فرهنگی بین دامداران هندو ایرانی و کشاورزان اروپایی و نگاه متفاوت آن‌ها به گاو مربوط شود. برای کشاورزان شیر مهم است، اما دامداران استفاده‌های بیشتری از گاو دارند، آن‌ها افزون بر شیر و گوشت، چرم را برای لباس و

خورجین و چادر، استخوان را برای ابزارآلات و سرگین را برای سوخت و حتی ادرار را برای ضد عفونی کردن به کار می‌بردند! همین اهمیت بیشتر گاو در میان هندو ایرانی‌ها است که نقش آن را در آفرینش هستی و به عنوان منبع حیات با انسان یکسان در نظر می‌گیرد.

نکته‌ی جالب این‌جاست که این اسطوره در ابتدا برآمده از جامعه‌ی دامدار بوده است. بنابراین، دامنه‌ی گسترده‌ای برای پژوهش‌های آینده در باب دین هندو اروپاییان وجود دارد و این مقاله تنها نقطه‌ای آغازین برای گشودن این عرصه‌ی وسیع و پربار است



سر دیس ژانوس، در موزه واتیکان



REFERENCES

Benveniste, Emile

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. Economie, parenté, société. 2. pouvoir. Droit, religion. Paris, Les Editions de Minuit.

1973 *Indo-European Language and Society*. Translated by Elizabeth Palmer. Coral Gables, Florida: University of Miami Press.

Dumezil, Georges

1958 *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. (Collection Latomus, vol. 31) Brussels: Latomus, Revue d'Etudes Latines.

1969 *Idées romaines*. Paris: N.R.F., Gallimard.

1970 *The Destiny of the Warrior*. Translated by Alf Hiltebeitel. Chicago: University of Chicago Press.

1977 *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris: N.R.F., Gallimar.

Gimbutas, Marija

1977 "The First Wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper Age Europe," *Journal of Indo-European Studies* 5, 277-338.

Hollander, Lee M.

1962 *The Poetic Edda*. Translated with an Introduction and Explanatory Notes. Austi: The University of Texas Press.

Lincoln, Bruce

1975 "The Indo-European Myth of Creation," *History of Religion* 15:121-145.



Meillet, Antoine

1907 "Le dieu indo-iranien Mitra." *Journal Asiatique*. Serie 10,9:143-159.

Norman Brown, W.

1978 *India and Indology*. Selected Articles, edited by Rosane Rocher. Delhi: Motilal Barnarsidass.

Polomé, Edgar C.

1972 "Germanic and the other Indo-European Languages." Van Coetsem, Frans, and Kufner, Herbert L. (eds.), *Toward a Grammar of Proto Germanic*, 43-69. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Renou, Louis

1956 *Etudes Védiques et Paninéennes*, Vol. II. *La Composition du Dixième Mandala*. (Publications de l'Institut de Civilization Metienne, Vol. 2) Paris: E. De Boccard.

Trier, Jost

1942 "Zaun und Mannring," *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 66:232-264.

Ward, Donald

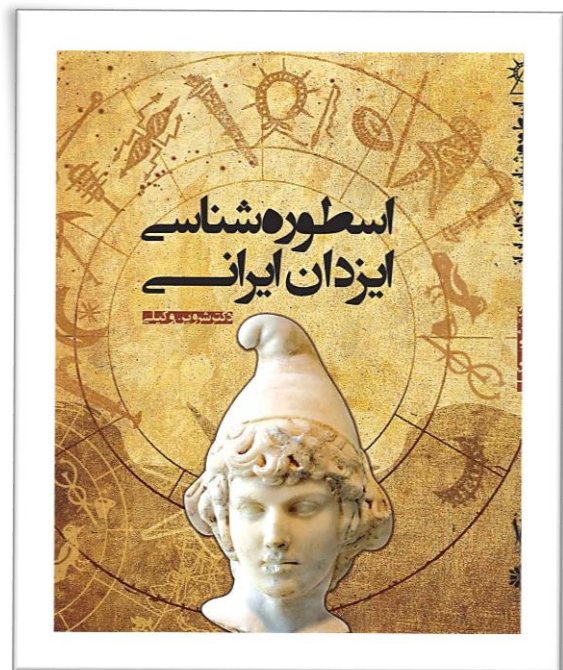
1968 *The Divine Twins*. An Indo-European Myth in Germanic Tradition. (Folklore Studies: Vol. 19) Berkeley-Los Angeles: University of California Press.



مهر باختری

وجود دین مهری در اروپا چندان شناخته شده نبود. تا پیش از این تاریخ، تنها کسانی که در زمینه‌ی تاریخ روم باستان و کشمکش‌های دینی آغاز مسیحیت خبره بودند، خبر داشتند که مهر برای زمانی به طور گسترده در امپراتوری روم پرستیده می‌شده است. کومون نخستین کسی بود که توانست با تکیه بر شواهد باقی مانده در اروپا، تاریخ مهرپرستی باختری را به شکلی عامه‌فهم بازسازی کند و به این ترتیب علاقه به تاریخ مهر را در باختر زمین احیا نماید. کتاب به نسبت مفصل کومون، مجموعه‌ای از شواهد و آثار باستانی را گرد آورده بود تا نشان دهد که مهر ایزدی ایرانی و وابسته به آیین زرتشتی است که فرقه‌ای رازورز از پرستندگان آن برای مدتی به درازای چند قرن در روم صاحب نفوذ بوده‌اند. پس از موفقیت کتاب کومون، توجه بسیاری از نویسندگان به سیر مهرپرستی در قلمروهای غربی جلب شده است و در طول صد سال گذشته برداشت پژوهشگران در مورد این آیین بسیار دگرگون شده است.

در واقع کهن‌ترین ارجاع رسمی به دین مهر در روم، به سال هشتاد میلادی مربوط می‌شود و در کتاب تبسی‌ها^۲ اثر یک ادیب رومی به نام استاتیوس^۳ (۴۵-۹۶ م.) دیده می‌شود.^۴ در این متن



گفتار دوم از بخش پنجم کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی»

دکتر شروین وکیلی / نشر شورآفرین / ۱۳۹۴

تا پیش از انتشار کتاب پرفروش فرانتس کومون در آخرین سال‌های قرن نوزدهم میلادی،^۱

3. Publius Papinius Statius

4. Statius, 2003: 1-719, 720..

1. Cumont, 1899.

2. Thebais



دلیل این اشتباه آن است که از منابع ایرانی خویش شنیده که مهر متولی مهر و محبت و عشق است و از این رو وی را با آفرودیت‌های یونانی همسان فرض کرده است. او در تواریخ خود چنین نوشته که میترا نامی ایرانی برای همان آفرودیت‌هاست. با این وجود به نقش و کردارهای مردانه‌ی وی نیز آگاه بوده است و از این رو گاهی او را مانند زروان دو جنسی در نظر می‌گیرد.^۱

کهن‌ترین اثر باستان‌شناختی که بی‌تردید میترای گاوکش را نشان می‌دهد به آخر قرن نخست میلادی مربوط می‌شود. این قطعه‌ی باستانی (CIMRM^۲ 593) احتمالاً به سال ۹۸/۹۹ م. تعلق دارد و در رم یافت شده است.^۳ البته قبل از این تاریخ آثاری پراکنده از مضمون مهر گاوکش در روم وجود داشته است.



برای نخستین بار در زبان لاتین به کیش پرستش مهر و مراسم آن اشاره شده است. تا پیش از این، سندی در دست نداریم که به حضور دین مهر در روم باستان دلالت کند. در کتیبه‌ی سال ۷۹ م. که توسط پمپی نوشته شده، هیچ ارجاعی به این نام وجود ندارد و بنابراین برداشت برخی از مورخان که تیرداد اشکانی را نخستین مبلغ این دین در روم می‌دانند، نادرست می‌نماید. تیرداد شاه اشکانی ارمنستان بود و بعد از این که ایرانیان حمله‌ی رومیان به این استان را دفع کردند، به عنوان حرکتی صلح‌جویانه در سال ۶۶ م. به روم رفت و تاج ارمنستان را از نرون دریافت کرد تا غرور امپراتور به شکلی ترمیم شود و صلح در میان دو کشور برقرار گردد. برخی بر این باور هستند که این شاهزاده‌ی پارسی همان کسی بود که دین مهر را به قلمرو روم منتقل کرد، اما چنان که گفتیم، شاهی در این زمینه وجود ندارد.

هرچند دین مهر برای نخستین بار در قرن نخست میلادی در روم رواج یافت، اما آموزگاران تمدن به رومیان، از دیرباز از وی باخبر بوده‌اند. در منابع یونانی اشاره‌های فراوانی به مهر دیده می‌شود، که معمولاً بر پیوند او با خورشید پافشاری می‌کند. با این وجود دانش نویسندگان کلاسیک یونانی از مهرپرستی اندک بوده است. چنان که هرودوت اشتباه فاحشی کرده و مهر را ایزدی مادینه فرض کرده است. احتمالاً

3. Gordon, 1978: 117-148.

1. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۱.

2. Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae



مهر یا ختری

و زورمندی و زیبارویی شهرت داشتند. رومیان در این قرن این منطقه را فتح کردند و آن را به نام استان کارپاتیا نامیدند. این سرزمین تنها صد و هفتاد و شش سال در دست رومیان باقی ماند و در همین مدت بیش از سه هزار کتیبه‌ی لاتینی در آن نگاشته شد که صد تایش به مهرپرستی اختصاص یافته است. از محتوای این متون بر می‌آید که مهر در این سرزمین ایزدی بسیار محبوب بوده است و پرستش او نه تنها در میان مردم محلی، که بین لژیون‌های رومی نیز رواج داشته است. به عنوان مثال ماکسیموس ویکتور فلیکس ماکسیمیلیانوس^۶ که رئیس لژیون ۱۳ جمنتا بود، یکی از مبلغان این آیین محسوب می‌شد. اردوگاه این لژیون در شهر آپولیوم قرار داشت که سی و یک کتیبه‌ی مهرپرستانه در آن یافت شده است. مرکز جمعیتی دیگر این قلمرو، سارمیتسه‌گتوسا نام دارد که زمانی پایتخت داسیا بود و بیست و نه سند دیگر در این رابطه در آنجا کشف شده است. از سال ۱۸۰ م. به بعد، شعارهایی مانند *Soli invicto Mithrae* (میترا، خورشید شکست ناپذیر)، و *Invicto Mithrae* (میترای شکست ناپذیر) و *Deo invicto Mithrae* (میترا، خدای شکست ناپذیر) در گوشه و کنار زیاد دیده می‌شود و نشان می‌دهد که آیین مهر در بخش‌های شمالی رود دانوب ریشه دوانده است.^۷

پنج قطعه سفالی از ایزدی گاوکش در کرچ در کریمه کشف شده است که به حدود سال‌های ۵۰ م. تعلق دارند. اگر این نقش‌ها به راستی مهر را نمایش دهند، نسبت به تصویرنگاری رومی انحرافی مشخص را نشان می‌دهند. چون در این تصاویر، ایزد گاوکش – که مانند میترا جوانی با کلاه فریگی است – آلتی افراشته دارد و از این رو با ایزد دیگری به نام آتیس همسان است.^۴ در ضمن گزارش استانتیوس را هم در دست داریم که می‌گوید فریگی‌ها میترا را از پارس‌ها گرفتند و آیین وی را به روم منتقل کردند.^۵

حدود صد سال پس از این نخستین اشاره‌ها، نشانه‌هایی در منابع رومی پدیدار می‌شود که بر حضور یک جمعیت مهرپرست در روم دلالت می‌کند. بیشتر این آثار عبارتند از مهرابه‌ها و خورآبادهایی که در زیر زمین ساخته شده‌اند و کتیبه‌هایی که در ستایش میترا یا خورشید پیروزمند نبشته شده‌اند. بر مبنای این آثار روشن می‌شود که مهرپرستان رومی در استان‌های شمال شرقی این دولت مقیم بوده‌اند و به ویژه در آناتولی و بالکان تمرکز داشته‌اند و به تدریج از همان‌جا به سوی روم توسعه یافته‌اند. یکی از استان‌های رومی در این ناحیه، داشیا یا داسیا نام دارد که کشور رومانی امروزی را در بر می‌گیرد. تا پیش از قرن دوم میلادی، این سرزمین در دست قبیله‌ای ایرانی به نام داس/ داش بود که مردمانش به قد بلند

6. Maximus Victor Felix Maximilianus

7. بالوتا، ۱۳۸۵، ۷.

4. Beck, 1984 :2019.

5. Lactantius Placidus , 1.719-20, (p.88-9 Sweeney), 84.



در همان قرن دوم میلادی گوردیانوس امپراتور روم سکه‌هایی ضرب کرد که بر آن مهرِ گاوکش دیده می‌شد. کارالاکا نیز ساخت و استفاده از گرمابه‌هایی را تشویق کرد که به گمان برخی معماری و کاربرد آن با آیین‌های مهرپرستانه مربوط بوده است. همچنین اسنادی که از سال‌های ۱۸۳ تا ۱۸۵ م. به دست آمده نشان می‌دهد که در این هنگام ارتش‌های رومی مستقر در دالماسی و نومییدیه و شرق وین معمولاً مهرپرست بوده‌اند. چنان که ورماسرن گفته، در استان آپولوم که در فاصله‌ی ۱۰۷-۱۱۰ م. تاسیس شد، مهر نیرومندترین و مهم‌ترین ایزد بود و در دو شهر مهم این قلمرو - کولونیا آئورلیا آپولنیس و کولونیا نووا آپولنیس - شمار زیادی از مهرابه‌ها و نقوش مهری کشف شد است. ناگفته نماند که این شهر دوم مقر لژیون ۱۳ جمینا هم بوده است و بنابراین از مراکز استقرار سربازان رومی در منطقه محسوب می‌شده است.^۸ سربازان رومی مهرپرستی را به سرزمین‌های دیگر هم منتقل کردند. مثلاً از قرن دوم میلادی به بعد مهرابه‌هایی در شهر امیریتا آگوستا ساخته شد که مرکز استان رومی لوزیتانی در اسپانیا بود.

این آیین تا قرن چهارم میلادی در سراسر اسپانیا پراکنده شد و در بسیاری از شهرهای این قلمرو آثار مهری پدیدار گشت. به همین ترتیب در بریتانیا

شصت و هشت مهرابه شناسایی شده است که یکی از آنها در کامولوندوم تا قرن چهارم فعال بوده است. در آلمان بیش از دویست مهرابه و در گل صد و بیست و پنج مهرابه یافت شده است که بیشترشان به مراکز جمعیتی لژیون‌های رومی وابسته بوده‌اند.^۹ در سایر بخش‌های امپراتوری نیز وضعیت به همین ترتیب بود. در زمان زمامداری فلاویانوس، مهرپرستی در میان سربازان لژیون سوم لامبئاریکس که در آفریقا مستقر بودند، و همچنین میان سربازان جبهه‌ی دانوب - راین رواجی کامل داشت. این پیوند میان مهرپرستی و طبقه‌ی نظامی در میان نیروی دریایی روم نیز رواج داشت. به عنوان مثال وسپازیان لژیون دوازدهم جوتریکس را از ملوانانی با تبار شرقی تشکیل داده بود که ناوگان بندر راونا را تشکیل می‌دادند و بیشترشان مهرپرست بودند.^{۱۰}

پرستش مهر در روم به سربازان و افسران ارتشی محدود نماند و به سرعت در میان طبقه‌ی اشراف نیز رواج یافت و حتا خود امپراتور را نیز تحت تاثیر قرار داد. تریانوس (تراژان) - همان امپراتوری که بر مردم داسی چیره شد و سرزمینشان را فتح کرد - هفتاد و دو یادمان مهرپرستانه از خود به جا گذاشته است که بیست و هفت تا از آنها نقش برجسته‌های مهر هستند.^{۱۱}

۱۰ . شفا، ۱۳۸۵ .

۱۱ . پوپا، ۱۳۸۵ .

۸ . پوپا، ۱۳۸۵ .

۹ . شفا، ۱۳۸۵ .

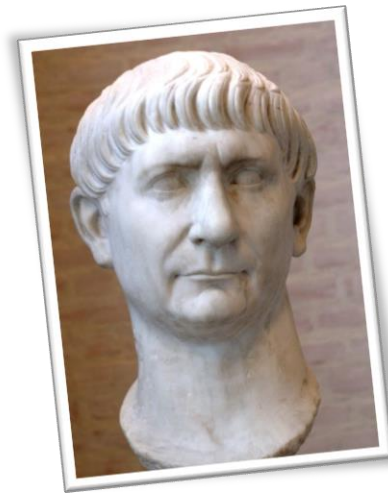


مهرباختری

تاریخ امپراتوران که در قرن چهارم میلادی نوشته شده، درباره‌ی مراسم تشریف وی می‌خوانیم که:

Sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat

«و مراسم تقدیس میترا را با قتل‌ی واقعی آلود، هرچند در میان ایشان رسم بر آن بود که تنها چیزی بگویند یا وانمود کنند تا حسی از ترس را پدید آورد.»^{۱۳}



سردیس تراژان

در زمان او مغها در رم موقعیتی برجسته و ویژه داشتند و در تپه‌ی کاپیتول یک میترائیوم ساخته شد که نشانگر موقعیت ممتاز و بالاتر مهرپرستی نسبت به سایر ادیان رایج در روم بود. بعدها در دوران سنت ژروم مسیحیان آنقدر تعصب به خرج دادند که شهردار رم - مردی به نام گراکوس - ناگزیر شد این معبد را ویران سازد. هرچند مسیحیت در قرن چهارم میلادی در روم رسمیت یافت، بعد از آن که یولیانیوس در اواخر همین قرن به سلطنت رسید، کوشید تا بار دیگر مهرپرستی را احیا کند و به خاطر اصرار و پشتکاری که در اجرای مراسم مهری از خود نشان می‌داد، مردم رم او را با لقب یولیانیوسِ گاوکش نواختند. این امپراتور مرتد کتابی نوشته به نام «درباره‌ی خورشید شاه»^{۱۴} در این کتاب تنها یک بار

در اواخر قرن سوم میلادی تقریباً تمام امپراتوران رومی سرسپرده‌ی مهر بودند که از میان‌شان می‌توان به دیوکلتیان، گالریوس و لیسینوس اشاره کرد. کومودوس که یکی از آخرین امپراتوران روم بود و ادوارد گیبون آغاز انحطاط روم را به دوران او مربوط دانسته، خود مهرپرستی پرشور بود و نخستین امپراتور روم بود که به طور رسمی مراسم تشریف به آیین مهری را تجربه کرد. این امپراتور که بعدها بسیار نزد مورخان رومی هوادار سنا نکوهیده شد^{۱۲} و گویا در زمان اجرای مراسم تشریف اصرار داشته که قربانی‌های نمادین را به شکلی حقیقی برگزار کند. در

13. Augustae: Commodus. pp. IX.6.

14. Julian, 1888.

۱۲. در فیلم نامدار «گلادیاتور»، کومودوس زیر تاثیر ۱۲ تاریخ‌هایی که زیر نفوذ مجلس سنا می‌نوشته شده، شخصیت منفی داستان تصویر شده است.



دین زرتشتی بالیده و بعد به قلمرو یونانی زبان زیر نفوذ ایران منتقل شده و از آنجا به روم راه یافته است. به عبارت دیگر، او میترائیسم را شکل رومی شده از مزدپرستی می‌داند.^{۱۹} اما وجود واسطه‌ای بین ایران و روم در هر حال آشکار است. چون زبان رسمی مهرپرستان رومی، یونانی بوده است.



نقشی از تاق بستان در کرمانشاه ایران. در این نقش شاه ساسانی شاپور دوم در میان و در سمت چپ وی اهورا مزدا که حلقه فر ایزدی را به منظور تاجگذاری به او می‌دهد، بر روی دشمنی به خاک افتاده (یولیانیوس امپراتور روم) ایستاده‌اند. در سمت راست شاه، میترا یا مهر، که پیکان‌های نوری همچون خورشید از سر او در تمامی سمت‌ها پراکنده شده، شاخه‌ای از نبات که «برسم» نام دارد را در دست گرفته‌است و بر روی گل نیلوفری ایستاده‌است.

در مورد خاستگاه ایرانی مهرپرستی رومی دو ایراد اصلی وجود دارد. نخست آن که آیین مهر با

به نام میترا اشاره شده، اما آشکار است که کل متن به ستایش این ایزد اختصاص یافته است. امپراتور ضد مسیحی روم در مقدمه‌ی این کتاب می‌گوید که خودش یک رازآموخته‌ی میتراپی است و به عهد و پیمان خود برای افشا نکردن رازهای ایزد خورشید پایبند است. او خورشید را بنیانگذار شهر رم می‌داند و دو دلیل برای این ادعا می‌آورد. نخست آن که نوما پومپیلیوس رسم نگهبانی دوشیزگان و ستال از آتش را بنیان نهاد و آتش از دید او نماد خورشید است. دیگر آن که تقویم رومی بر خلاف سایر تمدن‌های آن روزگار خورشیدی بوده است. با وجود شور و شوق فراوان، یولیانیوس هنگام حمله به ایران به دست یکی از سربازان مسیحی‌اش کشته شد و این تجدید حیات آیین مهری در روم بی‌سرانجام ماند. با این وجود اودوچییه ماکرمبولیتیس^{۱۵} که امپراتریس روم شرقی بود، در کتاب ویولاریوم^{۱۶} نوشته که آیین مهری تا این هنگام همچنان زنده بوده و به هشتاد پله‌ی گذار در آن و سلسله مراتب پیچیده‌اش اشاره کرده است.^{۱۷}

۲. در مورد خاستگاه مهری که در میان رومیان پرستیده می‌شد، دو نظر متفاوت وجود دارد. نظریه‌ی قدیمی‌تر و جا افتاده‌تر به کومون تعلق دارد و او مهر را ایزدی ایرانی می‌داند که از مرزهای ایران به روم منتقل شده است.^{۱۸} از دید او دین مهر آیینی رازورزانه و عمومی و فراگیر بوده که همچون فرقه‌ای در دل

18. Cumont, 1939: 67-76.

19. Beck, 1984: 2002-115.

15. Eudocie Macrembolitisse

16. Violarium

17. شفاء، ۱۳۸۵.



مهر یاختری

گشته است.^{۲۱} این ایده‌ی همسان شدن مهر و نرگال را ویدن‌گرن نیز پذیرفته است.^{۲۲}

یکی از شاهدهایی که از قدیم در جبهه‌ی کومون مورد استناد بود و انتقال مستقیم دین مهری به روم از مجرای ایرانیان را تایید می‌کرد، به گزارش مورخان رومی از سفر تیرداد - شاه اشکانی ارمنستان - به روم مربوط می‌شود.^{۲۳} در دوران نرون، جنگ‌های پردامنه‌ی ایران و روم بر سر ارمنستان با برد ایران و باخت روم به فرجام رسید و از آنجا که هر دو کشور تلفات زیادی داده بودند قرار شد به شکلی صلح در میانشان برقرار شود. از آنجا که در این هنگام ایرانیان با موفقیت ارمنستان را نگه داشته بودند و حملات رومیان را از آنجا دفع کرده بودند، قرار شد حاکم این منطقه - همان تیرداد مشهور - به روم برود و تاج ارمنستان را از امپراتور روم دریافت کند و با این ترفند تبلیغاتی، چنین وانمود شود که حکومت این شاهزاده‌ی اشکانی بر این سرزمین مورد تایید و حسب فرمان رومیان هم بوده است. تیرداد با گروهی به رم رفت و تاج را از نرون دریافت کرد و به سرزمین خود بازگشت.

دیو کاسیوس در شرح دیدار تیرداد و نرون نوشته که شاهزاده‌ی اشکانی در مقام تعارف به نرون گفت: «آمده‌ام تا تو را مانند میترا بزرگ بدارم.»^{۲۴} پلینی هم

شکل و شمایل و آدابی که در روم دیده می‌شود، همتایی در ایران ندارد و به عنوان مثال اثری از مهر گاوکش در ایران زمین یافت نشده است. دوم آن که مسیر انتقال این دین از ایران به روم روشن نیست. دیدگاه سنتی‌ای که تیرداد اشکانی را حامل این دین می‌دانست، چندان پذیرفتنی نیست و این که ارتش‌های رومی از راه تماس با اسیران ایرانی این دین را وام گرفته باشند هم بعید است. هینلز به خوبی نقدهای وارد بر کومون را به این ترتیب جمع‌بندی کرده که بازسازی کومون از آیین میترا در روم نه با متون دینی ایرانی پشتیبانی می‌شود و نه با آنها همخوانی دارد.^{۲۰}

یکی از گزینه‌هایی که برای حل این مشکلات وجود دارد، همان است که در نظریه‌ی آ. ه. بیوار دیده می‌شود. از دید این مورخ، مهرپرستی رومی خاستگاهی ایرانی دارد، اما این خاستگاه به دورانی بسیار دیرینه و سنتی پیشازرتشتی باز می‌گردد. از دید وی، مهرپرستی رومی از ترکیب آیین مهر آریایی کهن و سنت بابلی بر می‌خیزد. نمادهایی جانوری مانند عقرب و شیر و مار نیز به همین دلیل در مهرپرستی رومی اهمیت دارند، چون اینها در مراسم پرستش نرگال بابلی نیز نقش ایفا می‌کرده‌اند و از دید او نرگال در ماد با مهر ایرانی ترکیب شده و یکی

23. Cumont, 1933 :145-54.

24. Dio Cassius, 63.5.2.

20. Gray, 1975 (a): 292.

21. Bivar, 1998.

22. دریجورس، ۱۳۸۵، ۲۲.



دیگری میترائیسم رومی که از قبایل کوچگرد سکا و آریایی‌های کوچگرد مستقر در اروپای مرکزی برمی‌خاست.

ناگفته نماند که نسخه‌ی تندروانه‌تری از این نظریه در دست است که مهر را در کل ایزدی بومی می‌داند. این نظریه به اولانسی تعلق دارد. او بر این باور است که آیین مهر به طور مستقل و کاملاً بی‌ارتباط با سپهر تمدن ایرانی، در حوزه‌ی تمدنی یونانی- رومی بالیده و تکامل یافته است و دینی محلی و بومی بوده که از پی بردن به تقویم خورشیدی و کاربرد آن در کشاورزی ناشی شده است. اولانسی این کشف را به هیپارخوس آتنی منسوب می‌کند و معتقد است آرای خلاقانه‌ی او در مورد نجوم و گاهشماری به ظهور چنین کیشی منتهی گشت.^{۲۹} روایتی معاصر از این برداشت، که پیوندی میان مهرپرستی رومی و ایرانی قایل نیست، به کلاوس تعلق دارد. او خاستگاه مهرپرستی رومی را شهر رم می‌داند و آن را ابداعی اروپایی و رومی می‌داند که تنها ارجاع‌هایی جسته و گریخته و اساطیری به شرق را در خود گنجانده است و وامدار مهرپرستی ایرانی نیست.^{۳۰} روایتی دیگر از این نظریه، به مرکلباخ تعلق دارد. از دید او مهرپرستی رومی حاصل نوآوری دینی شخصیتی رومی است که زیر تاثیر آیین‌های ایرانی

نوشته که در همین دیدار، تیرداد نرون را به تشریف در بزمی مغانه (magicis cenis) رساند.^{۲۵} این عبارت لاتین را برخی از نویسندگان مدرن به صورت بزمی جادوگرانه ترجمه کرده‌اند^{۲۶} که نه معنای درستی دارد و نه به معنای این عبارت در قرن نخست میلادی توجهی کرده است. کلمه‌ی magicis در لاتین قرن نخست میلادی بیشتر مغانه معنا می‌داده است و اگر هم جایی در معنای جادوگری به کار می‌رفته بدان دلیل بوده که مغان را جادوگرانی چیره‌دست می‌دانسته‌اند.^{۲۷} تعبیر جادوگری به عنوان دلالت اصلی این کلمه بسیار متاخرتر است و به قرون وسطا مربوط می‌شود.

در مقابل کومون، پژوهشگری به نام استیگ‌ویکاندر از دیدگاهی دیگر دفاع می‌کند و مهرپرستی رومی را ناشی از آیین‌های بازمانده در کرانه‌های دانوب می‌داند. این شکل از مهرپرستی خصلتی پیشازرتشتی دارد و توسط قبایل سکا و کوچگردان ایرانی زبان به این منطقه آورده شده است. اما با ساخت‌های دینی و سیاسی ایران زمین نامربوط دانسته می‌شود.^{۲۸} بنابراین از دید او دو شکل موازی و بی‌ربط از آیین پرستش مهر وجود داشته که در دو زمینه‌ی مستقل از تمدن ایرانی بالیده است. یکی مهرپرستی زرتشتی که در ایران زمین نهادینه شد، و

28. Wikander, 1951: 5-56.

29. Ulansey, 1989.

30. Claus, 2000: 3-8, 21-22.

25. Pliny, Natural History, 30.1.6.

26. Cumont, 1933 :145-54.

27. de Jong, 1997.



مهریاختری

ایراد برداشت اولانسی به سادگی آن است که در واقع گاهشماری خورشیدی و جایگاه مرکزی خورشید در سازماندهی کشاورزی از ابتدای کار در قلمروهای شرقی بالیده و تکامل یافته است و یونانیان و رومیان با وقفه‌ای دو هزار ساله آن را از ایران زمین و آناتولی و مصر وامگیری کردند. هیپارخوس هم بر خلاف آنچه که اولانسی گمان کرده، در تمدن‌های باستانی ارج و قرب چندانی نداشته و اصولاً گویا جز دانشوری نبوده که توانسته نجوم و تقویم بابلی و ایرانی را به یونانیان معرفی کند.^{۳۵} زمان انتشار آرای او (حدود ۱۲۸ پ.م)^{۳۶} حدود دو هزار سال نسبت به شکوفایی همین آرا و عقاید در میانرودان متاخرتر است.

به گمانم نادرست است که تنها به اعتبار علاقه به دم دستی‌ترین مستندات که در اختیار داریم، نویسنده‌ای که دو هزار سال بعد از نخستین مستندات در مورد یک کشف علمی، در این مورد چیزی نگاشته، به عنوان بنیانگذار این علم در نظر بگیریم. مهم‌ترین کشفی که اولانسی با آب و تاب بسیار به هیپارخوس منسوب می‌کند، درک نقاط اعتدال^{۳۷} در محور گردش زمین است و آن عبارت است از دو روز در سال که در آن به دلیل بر هم افتادن محور گردش زمین به دور خورشید و محور گردش زمین به دور

قرار داشته و با محتوای این ادیان – به شکلی که در مرزهای شرقی روم رواج داشته – آشنا بوده است.^{۳۱}



میترا و گاو نر (ورزا): این دیوارنگاره از یک میترائیوم در مارینو ایتالیا است که صحنه قربانی کردن ورزا و دنباله فلکی ردای میترا را نشان می‌دهد.

در کل طی چهار دهی گذشته نویسندگان بیشتر و بیشتر از چارچوب کومون فاصله گرفته و در زمینه‌ی یونانی و رومی به دنبال خاستگاه میتراپرستی باختری گشته‌اند و بیش از پیش محلی و بومی بودنش در زمینه‌ی تمدن رومی را مورد تأکید قرار داده‌اند.^{۳۲} بک، ویکاندر، کلاوس و اولانسی از کسانی هستند که در این جبهه قرار دارند.^{۳۳} در میان ایشان می‌توان واژه را هم جای داد که معتقد است مهرپرستی باختری در رم ابداع شده و تنها نام میترا را از پارس‌ها وامگیری کرده است.^{۳۴}

35. Powell, 2004.

36. Ulansey, 1994: 40-53.

37. Equinox

31. Merkelbach, 1984: 75-77.

32. Gordon, 1975.

33. Beck, 1987.

34. Ware and Kent, 1924: 52-61.



یونانی زبان به روشنی آشکار شده و با جرأت می‌توان گفت که تمام عناصر مهرپرستی رومی (هم نمادها و نشانه‌ها و باورها و دانش اخترشناسانه) مستقیم یا مستقیم خاستگاهی ایرانی داشته‌اند.^{۴۰}

در واقع رمزگان به کار گرفته شده در مهرپرستی رومی، با وجود یونانی بودن زبان رسمی این دین، رنگ و بوی ایرانی‌شان را به خوبی حفظ کرده‌اند. مهر در تندیس‌هایش درست به همان شکلی که در مهریشت توصیف شده، همچون جوانی پانزده ساله و بی‌ریش و سبیل بازنموده می‌شود که لباسی ایرانی بر تن دارد و کلاه نمدی شکسته‌ای بر سر می‌گذارد که مشابهش را در تخت جمشید بر سر سکاها و سایر اقوام ایرانی می‌توان دید. در بسیاری از بازنمایی‌های مهر، رمزگانی ایرانی به صراحت به کار گرفته شده‌اند. مثلاً در نقشی مفرغی که از اسپیرا یافته شده، مگی ایرانی با جامی در دست دیده می‌شود که تاجی همچون خورشید بر سر دارد و روشن است که منظور کاهنی مهری بوده است. همچنین در مهرابه‌ی پارتوس که توسط لوکانوس ساخته شده، مهر را با لقبِ nabarze مشخص کرده‌اند که همان کلمه‌ی پهلوی «نَبَرده» به معنای جنگاور است.^{۴۱} همچنین دو مرد مشعل‌داری که معمولاً در کنار مهر نقش می‌شوند و نشانگر طلوع و غروب آفتاب هستند، Catus و Cautupates نام دارند که شکلی دگرگون

خودش، طول روز و شب با هم برابر می‌شوند.^{۳۸} در این دو روز، خورشید به طور عمودی بر خط استوا می‌تابد و به این ترتیب گذار از فصل‌های سرد به گرم و برعکس را نشان می‌دهد.

نقطه‌ی اعتدال نجومی بر خلاف نظر اولانسی توسط هیپارخوس کشف نشده، و از دیرباز در میان مردم ایران زمین مشخص بوده است. سومریان و بابلیان باستان از دیرباز (حدود دو هزار سال پیش از هیپارخوس) اعتدال بهاری را جشن می‌گرفتند.^{۳۹} این همان جشنی است که در بابل آکیتو نامیده می‌شد و بعدتر در دوران هخامنشیان به صورت نوروز تثبیت شد. تاریخ توجه به این رخداد نجومی و توانایی محاسبه‌ی آن را حتا به زمان‌هایی دورتر هم می‌توان منسوب کرد. صورت ابوالهول در جیزه دقیقاً به سوی محور اعتدال خورشید می‌نگرد و در استون‌هنج محورهایی برای نمایش این رخداد در پاره‌سنگ‌ها تعبیه شده‌اند. خلاصه آن که نظریه‌ی مورد نظرمان که در پی ایرانی‌زدایی از مهرپرستی رومی است، یک پایه در نادیده‌گیری شواهد کهن دارد و پای دیگرش کمابیش به تحریف تاریخ اندیشه در جهان باستان پهلوی می‌زند. در کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» اسناد فراوانی گرد آمده و مسیر وام‌گیری باورهای نجومی و اسطوره‌های اخترشناسانه‌ی مهرپرستانه از ایران شرقی به ایران غربی و دنیای

۴۰. وکیلی، ۱۳۹۱، ۴۰.

۴۱. بالوتا، ۱۳۸۵، ۴۱.

38. Toomer, 1988.

39. Brown, 2000.



مهر یا ختری

تندیس مشهوری از این انسان- شیر وجود دارد که ماری به دور بدنش پیچیده و چوبدستی‌ای در دست دارد. این چوبدستی همان کروکیئون (κροκείον) است که نماد پیام‌رسانی و نشانه‌ی بریدان است و به هرمس تعلق دارد که در کوماگنه همتای مهر پنداشته می‌شده است.

این تندیس به ظاهر موجودی را نشان می‌دهد که در آیین مهر راهنمای ارواح به جهان دیگر قلمداد می‌شده است.^{۴۴} در روسیه نمونه‌ای از آن پیدا شده که بر خمره‌ای ایستاده و آن خمره دروازه‌ی ورود به جهان دیگر فرض می‌شده است. در بسیاری از مجسمه‌های مهر در حال زاده شدن از سنگ، همین موجود را می‌بینیم که در کنار سنگ ایستاده و گویی فرآیند زایش مهر را پاسبانی می‌کند. در صحنه‌های گاوکشی مهر، مضمونی مشابه به شکلی دیگر دیده می‌شود. یعنی ماری به دور بدن گاو پیچیده و شیر یا گرگی به گاو حمله کرده است. ناگفته نماند که در بسیاری از این تندیسها، انسان-شیر بر کره‌ای ایستاده که احتمالاً همان جام مقدس است.

در مورد خاستگاه اسطوره‌شناختی این تندیس و کارکرد آن بحث‌های زیادی وجود دارد. بیوار آن را با نرگال یعنی خدای مرگ بابلیان باستان همتا می‌داند و هینلز می‌گوید که او همان دیو نگهبان دروازه‌های

شده از نامی ایرانی است و احتمالاً برابر است با گده و گدپت (سرا و رئیسِ سرا؟).

در میان نمادهای مهری، یکی که مایه‌ی ابهام و بحث و جدل بسیار شده، تندیس از انسانی با سر شیر است که ماری به دور بدنش پیچیده و گاه بال دارد. این انسان-شیر میتراپی را *Leontocephaline* می‌نامیدند که به یونانی «شیر سر» معنا می‌دهد.



نماد یاد شده به سنت مهرپرستی رومی تعلق دارد و بیشتر نمونه‌های آن در ایتالیا یافت شده‌اند.^{۴۲} در مورد پیوند میان این تندیس و آیین‌های مهری تردید چندانی وجود ندارد.^{۴۳} گذشته از آن که این مضمون بارها در اطراف مهرابه‌ها کشف شده، در کوماگنه که به نوعی خاستگاه مهرپرستی غربی است،

^{۴۴}. Legge, 1912: 125-142.

^{۴۲}. Gray, 1975 (b): 333-369.

^{۴۳}. Beck, 1996.



نقش‌های به جا مانده از این منظره، انسان- شیر دو مشعل هم در دست دارد.^{۴۵} در میان پژوهشگران غربی دو رویکرد متفاوت برای تفسیر این تندیس وجود دارد.



از یک سو گئورک سوئیکا انسان-شیر را نمادی برخاسته از مهر دانسته و او را با آیون یکی می‌گیرد. دیدگاه او از سوی فرانتس کومون هم مورد پذیرش واقع شد. از دید کومون این انسان- شیر میتراپی در راس سلسله مراتب خدایان قرار دارد و با زروان بیکرانه در ادبیات ایرانی یکسان است. در مقابل این نظریه، رویکرد لگ قرار می‌گیرد که انسان-شیر را با

آسمان است که راهنمایی روان درگذشتگان را بر عهده دارد.^{۴۵} کومون بر اساس نمادپردازی جانوری‌اش، آن را با خدای زمان مصری همسان دانسته و گفته که مهرپرستان از این نقش‌مایه، زروان ایرانی را در نظر داشته‌اند که همکار و یاور مهر است و در کشمکش میان اهورامزدا و اهریمن نقشی مشابه با مهر را ایفا می‌کند.^{۴۶} لگ آن را با دیو یا اهریمن در آیین زرتشتی برابر دانسته و به کتیبه‌ای در شهر یورک استناد کرده که بر آن نوشته که این مذبح به خدای اهریمن (Deo Arimano) پیشکش شده است. این برداشت به کمک دست یافته‌های جدید تایید شده است. یعنی بر مبنای آثار به جا مانده از مهرابه‌ها (CIMRM 222 از اوستیا، CIMRM 369 از رم و CIMRM 1773 و CIMRM 1775 از پانونیا) می‌دانیم که اهریمن در معابد مهری روم همچون ایزدی محترم شمرده می‌شده است.^{۴۷} دوشن‌گیمن نیز همین برداشت را پذیرفته و گفته که نام آیون که در ضمن خدای زمان را هم نشان می‌دهد، در واقع همان زروان ایرانی است.^{۴۸} یک هم با توجه به نمادپردازی‌های مربوط به این موجود پذیرفته که انسان-شیر با تغییر فصول و زمان مربوط بوده است.^{۴۹} گاه انسان- شیر میتراپی را در حالی نشان می‌دادند که شعله‌های آتشی از دهانش خارج شده و مذبحی را روشن می‌کند. در یکی از گویاترین

48. Duchesne-Guillemin, 1958-62: 91-98.

49. Beck, 2004: 194.

50. Clauss, 2000: 165.

45. Hinnels, 1975.

46. Cumont, 1975.

47. Jackson, 1985: 17-45.



مهر یا ختری

این ایزد شیرسر از دید یونانیان همان آیون است که در اصل ایزدی مصری بوده و زمان را زیر فرمان خود داشته است.



تندیس شیر سر (لئونتوسفالین)،

که ائون - اهریمن - زروان را نشان می‌دهد

ناگفته نماند که تصویر کردن موجودات مقدس با بدن انسان و سر جانوران یا ترتیبی واژگونه، در هنر مصری و ایلامی رواجی بسیار داشته است، اما گذشته از هنر میتراپی، در روم اثری از این سبک دیده نمی‌شود.^{۵۴} در روم سالروز زایش آیون را ششم ژانویه می‌دانستند و این همان روزی است که مسیحیان در ابتدای کار جشن زایش عیسی را در آن برگزار می‌کردند. بعدتر که شب یلدا (۲۵ دسامبر) که شب

اهریمن همگون می‌بیند. او به این نکته اشاره کرده که توصیف اهریمن در الفهرست ابن ندیم شباهت زیادی به این موجود شیرآسا دارد.^{۵۱} زهر و دوشن گیم نیز همین موضع را اختیار کرده‌اند و به عنوان تاییدی بر برداشت خود به کتیبه‌ای رومی اشاره کرده‌اند که در آن این موجود اهریمن خوانده شده است.^{۵۲} شیر می‌تواند نماد آتش و جهان مینویی باشد که در این تصویر با مار، یعنی نماد خاک و جهان گیتیانه در آمیخته است.

هینلز از سوی دیگر برداشتی کاملاً متفاوت را به دست داده است. او نقش برجسته‌های انسان - شیر را در صیدا بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که در زمان‌های دور از روزنه‌ی تعبیه شده در دهان این تندیسک‌ها آتش بیرون می‌زده است. بنابراین می‌توان فرض کرد که این نقش نگهبان آتش را نشان می‌دهد و مظهر آزمون آتش بوده که بر سه مرحله‌ی نخست آیین مهری فرمان می‌رانده است. در شهر صوفیه نیز تندیس دیگری از این موجود یافت شده است که در جلوی در معبد مهری ایستاده و کلیدی در دست دارد. از این رو برداشت هینلز آن است که این نقش‌مایه نگهبان مراسم میتراپی و پاسدار محفل در برابر بیگانگان بوده است.^{۵۳}

53. فون گال، ۱۳۸۵. ۱۳۸۵.

54. Von Gall, 1978: 511.

51. Legge, 1912: 125-142.

52. Duchesne-Guillemin, 1955: 190-195.



زایش مهر بود به عنوان سالروز تولد عیسی پذیرفته شد، زادروز آیون را با جشن ایفانی برابر گرفتند و آن روزی بود که سه مغ نزد عیسای نوزاد آمدند و وی را تایید کردند.^{۵۵}

در روم باستان آیون یا خدای زمان یونانی را با ساتورن برابر می‌دانستند و آن را با مار و شیر نمایش می‌دادند تا پنهانکاری و درندگی گذر زمان را نمایش دهند.^{۵۶} از سوی دیگر میترا هم در باختر نوعی ایزد زمان پنداشته می‌شده است. یکی از ثبت‌های نام میترا (به یونانی، میثیتراس: $\mu\epsilon\iota\theta\rho\alpha\sigma$)، به حساب ابجد قدیم رایج در میان یونانیان عدد ۵۷۳۶۵ را به دست می‌داده است و بنابراین میترا همتای سال و زمان کرانمند دانسته می‌شده است.^{۵۸} سنت جروم در رساله‌اش در شرح عاموس، همین ارتباط عددی را در مورد میترا آورده و نوشته که نام دیگر خداوند یکتا، آبراکساس ($A\beta\rho\alpha\xi\alpha\sigma$) است، چون نام او هم به حساب ابجد برابر با ۳۶۵ می‌شود.^{۵۹}

این نکته که مهرپرستان به اهریمن پیشکش تقدیم می‌کردند چندان غیرعادی نیست، چون بر مبنای آثار بازمانده از منابع رومی می‌دانیم که گروهی از مغان (قاعدتا همان مهرپرستان) معتقد بودند که اهریمن نیز به قدر اهورامزدا نیرومند است و باید

رضایت و دوستی او را نیز با اجرای مراسمی به دست آورد^{۶۰} و این نخستین اشاره به اندیشه‌ی شیطان پرستی در کل تاریخ جهان است. پلوتارک که یکی از نخستین گزارش‌ها در مورد عقاید این مغان را به دست داده، می‌گوید که ایشان برای اهریمن نیز مراسمی برگزار می‌کردند، اما شکل این مراسم با مناسک اصلی‌ای که به افتخار اهورامزدا اجرا می‌شد تفاوت داشت. مغان به اهورامزدا پیشکش‌هایی دلپذیر و برگزیده اهدا می‌کردند و از او دستیابی به پیروزی و شادمانی و فرزند و ثروت را طلب می‌کردند. در مقابل هدایایی نفرت‌انگیز و زشت را به پیشگاه اهریمن تقدیم می‌کردند و از او دفع بلا و دور ماندن رنج و بیماری را می‌خواستند.^{۶۱} این نخستین بار در تاریخ دین است که نیروی اهریمنی و شیطانی همچون قوه‌ای مثبت به رسمیت پذیرفته می‌شود و به تعبیری در ایزدکده‌ی رسمی پسازرتشتی - که سخت اخلاقی است- وارد می‌شود.

بر مبنای اثر پلوتارک می‌توان دانست که این مغان دست کم در قرون دوم و سوم پ.م سخت فعال بوده‌اند و آرا و برداشت‌هایشان در سرزمینی به نسبت دوردست مانند روم نیز رواج داشته است. اگر به منابع کهن‌تر بنگریم، می‌بینیم که عقیده‌ی محترم شمردن

58. Clauss, 2000: 164.

59. Jerome, Comm. in Am. 1.3.9-10 (CCL 76: 250), 165.

60. Kreyenbroek, 1994.

61. Beck, , 2000: 145-180.

55. Clauss, 2000: 165.

56. Pettazzoni, 1954.

^{۵۷}. کلاوس به این ترتیب تبدیل عددی یاد شده را انجام داده است: $\alpha + 100 = \rho + 9 = \theta + 10 = \iota + 5 = \epsilon + 40 = \mu$ $365 = (200 = \sigma + 1 =$



مهرباختری

با سنت زرتشتی آشناست، که قالب عمومی هستی‌شناسی و اخلاق وی را نیز پذیرفته و در درون آن به نظریه‌سازی پرداخته است.

در واقع به گمان من خواندن دقیق افلاطون به روشنی نشان می‌دهد که این اندیشمند یونانی کاملاً در چارچوبی زرتشتی به جهان می‌نگریسته و اصولاً دلیل موفقیت آموزه‌هایش در یونان و تأثیری که بر فلسفه و بعدتر دین مسیحیت گذاشت هم همین مسلح بودن به جهان‌بینی زرتشتی بوده است. هرچند در این که چقدر آن را عمیق فهمیده یا وفادارانه بازسازی کرده، جای چون و چرا بسیار هست. از نظر چارچوب نظری، نوآوری‌های عمده‌ی افلاطون عبارتند از:

الف) تمایز میان جهان ماده و عالم معنا که همان دوقطبی گیتی در برابر مینوست که زرتشت هفت قرن پیشتر معرفی کرده بود.

ب) قایل شدن به چارچوبی عقلانی و منظم برای صورتبندی مفهوم فضیلت (ارته/ اشه)، و مربوط دانستن آن با قدرت سیاسی و سازماندهی شهر که همگی‌اش در نگرش زرتشتی وجود دارد و احتمالاً در عصر افلاطون با گذر از صافی ایلامی - پارسی سیاست هخامنشیان به آتن منتقل شده بود.

پ) باور به محدود بودن، هدفمند بودن و دوره‌دار بودن تاریخ هستی، و اعتقاد به چهار دوره‌ی

اهریمن و نیروهای پلید وابسته به وی قدمتی بیشتر دارد. افلاطون در کتاب جمهور در بندی که پیوند معنایی درستی با بقیه‌ی بحث‌اش ندارد، از حقیقت وجود ظلم و ستم دفاع کرده و گفته که گاهی ستم مفید و سودمند است، چون زمانی که به اوج برسد، فرد ستمگر همچون موجودی دادگر جلوه می‌کند. گزاره‌هایی از این دست را در آثار افلاطون گاه حمل بر یونانی‌زدگی مهرپرستی باختری و سلطه‌ی آرای هلنی بر آن پنداشته‌اند.^{۶۲} اما چنین می‌نماید که پیوند میان آرای فیلسوفان یونانی و چارچوب‌های وامگیری شده از ایران زمین پیچیده‌تر از این حرفها باشد.

این سخن که رواج ستم در نهایت به شکسته شدن خودش منتهی می‌شود، با پیش فرض وجود تعادلی میان نیروهای نیک و بد و اصولاً فرض نبردی هستی‌شناختی در میان این دو نیرو همراه است و بنابراین به روشنی خاستگاهی زرتشتی دارد. این ارجاع‌های پیاپی افلاطون به نمادهای زرتشتی و عدول از آنها را می‌توان نشانه‌ی رخنه کردن سنتی رقیب در آثارش دانست که همچنان در قالب زرتشتی به نبرد دو نیروی خیر و شر می‌نگرد، اما موضعگیری اخلاقی سختگیرانه‌ی زرتشت را نمی‌پذیرد و برای محترم شمردن اهریمن هم جایی باز می‌کند. شاید تفسیر نگارنده از افلاطون او را بیش از اندازه زرتشتی بنماید. چرا که در تفسیر کنونی من، افلاطون نه تنها

62. Turcan, 1975.



به ویژه در میان شاگردانش رواجی تمام داشته و قاعدتا باید خود او هم بر آن صحنه گذاشته باشد. اما این برداشت که زرتشت شش هزار سال پیش از افلاطون می‌زیسته چه معنایی دارد؟



میترا با کلاه فریگی در سمت راست و آنتیوخوس اول شاه کوماژن در سمت چپ، (نقش برجسته متعلق به سده نخست پیش از میلاد در کوه نمرود).

یونانیان عصر هخامنشی بی‌تردید می‌دانسته‌اند که زرتشت قرن‌ها پیش از ایشان زندگی می‌کرده است. تمام ارجاع‌های یونانی به زرتشت، که در زمان افلاطون و ارسطو یا به ندرت پیش از آن دیده می‌شود، همگی قدمت آیین زرتشت را چند هزار سال

پیاپی که در آن نیروهای تاریکی و روشنایی با هم در می‌آویزند و به این ترتیب تاریخ جهان مادی را شکل می‌دهند.

هر سه نوآوری نظری مهم افلاطون، رونوشتی دقیق از باورهای زرتشتی است، و بنابراین اگر به محتوای سخن وی بنگریم، تردیدی باقی نمی‌ماند که این سخنان از خاستگاهی ایرانی به دست آمده‌اند. ناگفته نماند که در عصر افلاطون سخنانی از این دست هنوز رواج نداشت و آن اندک کسانی هم که مانند پوتانگوراس (فیثاغورث) یا امپدوکلس به برخی از بخش‌های آن اشاره می‌کردند، خود را شاگرد زرتشت و مغان بابلی می‌دانستند و در میان یونانیان نیز به عنوان مبلغان باورهایی شرقی شناخته می‌شدند.

شاهد دیگری که در تایید برداشت خویش در دست داریم، ارجاع‌های خود افلاطون است. شاگردان افلاطون در آکادمی او را شاگرد زرتشت می‌دانستند و خودش هم در رساله‌ی آلکیبیادس بارها به زرتشت و مغان همچون استادانش اشاره کرده است. این روایت مشهور که زرتشت شش هزار سال پیش از افلاطون زندگی می‌کرده، بی‌تردید از نظر تاریخی نادرست است، اما در میان محفل آکادمی و سایر یونانیان چندان رواج داشته که واری کردنش خالی از فایده نیست. به احتمال زیادی کسی که برای نخستین بار افلاطون را شاگرد زرتشت دانسته، خود افلاطون بوده است. این برداشت در زمان زندگی او و

. آکیبیادس، کتاب نخست، ۱۱۲، ۶۳



ساله پس از زرتشت ظهور کرده و بنابراین تناسخ یا جانشین مینویی اوست.

اینها البته بدان معنا نیست که افلاطون نوآوری‌های نظری خاص خود را نداشته است. او با واژگون کردن اهمیت مینو و گیتی، چارچوب زرتشتی را وارونه کرد و مینو را مهم و راستین و واقعی دانست و راه را برای زهد و طرد دنیا گشود. همچنین به جای نگرش خوش‌بینانه‌ی زرتشتی در مورد تاریخ به رویکردی بدبینانه قناعت کرد که گام‌های پیاپی تحول تاریخ هستی را با تباهی افزایش یافته مترادف می‌دید. البته اینها همه به موقعیت خاص سیاسی و اجتماعی آن عصر افلاطون مربوط می‌شود و برداشت شخصی او در مورد اوضاع دنیا. احتمالاً وامگیری‌های او از زمینه‌ی مغان غیرزرتشتی یا دست کم دگراندیش نیز به همین تلاش برای بازسازی آرای زرتشتی در زمینه‌ای یونانی مربوط بوده باشد. از این رو تفسیر بنونیست که بر همین مبنا قدمت شش هزار ساله برای زرتشت را اسطوره‌ای آفریده‌ی آکادمی افلاطون می‌داند،^{۶۴} به نظر من درست است. ورنه دیگر هم از سوی دیگر نشان داده که اعضای محفل افلاطون درک دقیقی در مورد موقعیت تاریخی خود داشته‌اند و از آثار ارسطو هم بر می‌آید که ایشان از خودآگاهی تاریخی چشمگیری برخوردار بوده و خود را در بزنگاه تاریخی مهمی تصور می‌کرده‌اند.

می‌دانند. این خود دلیلی محکم است بر رد نظر کسانی که زرتشت را فردی متاخر و نزدیک به عصر هخامنشی در نظر می‌گیرند. گذشته از این که بافت کلام زرتشت و ساختار زبانی گاهان به اواخر هزاره‌ی دوم پ.م تعلق دارد و ارجاعی به نیروهای سیاسی متاخرتر در آن دیده نمی‌شود، این هم قابل توجه است که یونانیان نیز او را به دورانی نزدیک مربوط نمی‌دانسته‌اند. به احتمال خیلی زیاد فاصله‌ی میان زرتشت و افلاطون حدود هفت قرن بوده است. اما در این حالت چرا افلاطون و ارسطو (به نقل از شاگردان افلاطون) او را به شش هزار سال قبل پرتاب کرده بودند؟ و اصولاً چگونه ممکن بوده کسی را شاگرد پیامبری بدانند که شش هزار سال پیش زندگی می‌کرده است؟

یک پاسخ برای این مسئله می‌تواند این باشد که افلاطون به دوره‌بندی تاریخی هزاره‌گرایانه‌ی زرتشتی آشنا بوده، و بنابراین می‌دانسته که از دید زرتشت در پایان هر دوره‌ی تاریخی یکی از فرزندان او زاده خواهند شد و جهان را نجات خواهند داد. از سوی دیگر می‌دانیم که افلاطون به ویژه در اواخر عمر به دیدگاه پوتاگوراسی (فیثاغورثی) دلبستگی پیدا کرد و به ویژه ایده‌ی تناسخ را از او وام گرفت. بنابراین به احتمال زیاد عدد شش هزار سال از این ادعای تلویحی گرفته شده که افلاطون دو دوره‌ی سه هزار

^{۶۴}. Benveniste, and Renou, 1934.



و نیرومندی دانسته شده است و پهلوانی مانند هر کل پوست شیر را همچون نمادی از شجاعت و قدرت بر تن دارد. شیر تنها در سنت زرتشتی است که پلید و آسیب‌رسان دانسته می‌شود و رئیس گروه خرفسترهایی فرض شده که گرگ نیز در آن قرار دارد. البته در سنت زرتشتی مهم‌ترین و برجسته‌ترین نماد خرفسترها که آفریده‌هایی اهریمنی هستند، مار است. جالب آن که افلاطون کمی جلوتر هنگامی که می‌خواهد بار دیگر فرد ستمگر و اهریمنی را توصیف کند، او را «موجودی ازدهامنش، همچون مار» می‌داند.^{۶۶}

مهرپرستان زروان یا زمان را چهارمین گوشه از مربع جنگِ بر سازنده‌ی تاریخ هستی می‌دانستند. این مربع از اهورامزدا و اهریمن که هم‌وردان اصلی بودند تشکیل یافته بود. دو گوشه‌ی دیگر آن را مهر و زروان تشکیل می‌دادند که به ترتیب نقش داور و آفریننده‌ی دو هم‌ورد را بر عهده داشتند. در این میان مهر به خاطر عدالتی که در داوری رعایت می‌کرد و تعیین اهورامزدا به عنوان پیروزمند نهایی، بیشتر به قطب اهورامزدا نزدیک است و در نتیجه زروان که زاینده و آفریننده‌ی اهریمن نیز در کنار اهورامزدا محسوب می‌شود، بیشتر به اهریمن نزدیک است. بر این مبنا چنین می‌نماید که در سنت مهرپرستی رومی اهریمن و زروان به نوعی با هم در آمیخته باشند و در قالب این انسان-شیر بازنمایی شده باشد.

اما این برداشت که ستم یا قوه‌ی اهریمنی هم ارزش و قدری دارد و می‌تواند سودمند باشد، در نگرش زرتشتی وجود ندارد و این پیامبر ایرانی اهریمن و آفریده‌هایش را در کل همچون موجوداتی عدمی و به مثابه نیستی محض در نظر می‌گیرد. بنابراین این برداشت که نیروی تاریکی نیز به قدر روشنایی مهم و حتا ارجمند است، خاستگاهی غیرزرتشتی دارد. این باور به وجود دو نیروی آسمانی که ماهیت اخلاقی نیک و بد داشته باشند، در قرن پنجم که افلاطون جمهور را می‌نوشت، در یونان نوظهور بود و تمام اشاره‌ها بدان به نوعی به منابع ایرانی باز می‌گردند. بنابراین می‌توان پذیرفت که افلاطون هنگام نوشتن بند یاد شده، در واقع از عقاید گروهی از مغان مهرپرست نقل قول می‌کرده است.

محکم‌ترین شاهد برای این حدس آن است که پلوتارک مدتی بعد با صراحت این عقیده را به مغان مهرپرست منسوب کرده است. شاهد فرعی دیگری که در دست داریم، آن است که افلاطون در همین بند از کتاب جمهور به نوعی انسان-شیر میتراپی را نیز مورد اشاره قرار می‌دهد. او در ادامه‌ی بحث می‌گوید که ستمگر در اوج اقتدارش به هیولایی در شکل انسان می‌ماند. آنگاه این جمله‌ی مهم را آورده که او همچون هیولایی با سر جانوران گوناگون، (از جمله شیر) است نقاب انسان به چهره زده باشد.^{۶۵} به یاد داشته باشیم که در سنت یونانی شیر موجود نیک

. جمهور، ۹، ۵۹۰، ۶۶.

. جمهور، ۹، ۵۸۸، ۶۵.



اخیر در دورا اروپوس و سوریه نیز مورد اشاره واقع شده است.

رم همچنین منبعی بزرگ از کتیبه‌های یونانی مربوط به مهرپرستی را در خود جای داده است. اما در این مورد تنها نیست. چون کتیبه‌های مشابهی از کیلیکیه و دهانه‌ی دانوب و سایر نقاط ایتالیا نیز به دست آمده‌اند. ساختار مراکز پرستش مهر هم در نقاط مختلف امپراتوری متفاوت بوده است. معبدهایی که در زیر زمین و به شکل غار ساخته می‌شدند، Antrum یا Spelaeum نامیده می‌شدند و بیشتر در ایتالیا یافت شده‌اند. در واقع شمار این پرستشگاه‌ها در ایتالیا ده تاست که چهار بار بیش از شمارشان در تمام استان‌های دیگر است. نقش برجسته‌هایی هم که مهر را در غار نمایش می‌دهد در ایتالیا بیشتر از استان‌ها هستند و به ترتیب ۴۶ و ۲۰ مورد را در بر می‌گیرند. خود نقش میترا ی گاوکش هم بیشتر در ایتالیا رایج بوده و ۳۶۹ اثر بازنماینده‌ی آن از این منطقه یافته شده است. در حالی که در تمام استان‌های دیگر تنها ۱۳۷ نمونه از آن را یافته‌اند. در استان‌های رومی معابد مهر بر روی زمین ساخته می‌شد و Templum یا Aedes نام داشت.^{۶۸} عبارت mithraeum که امروزه برای نامیدن معابد مهری به کار گرفته می‌شود، در روم باستان رواج نداشته است و نامی نوساخته است.

۳. از مرور تمام این شواهد مشخص می‌شود که احتمالاً هر دو نظریه‌ی کومون و استیگ‌ویکاندر نادرست است. یعنی غیاب نمادهای گاوکشی و صریح در ایران، و حضور برخی از رمزگان ایرانی در مهرپرستی رومی نشان می‌دهند که این آیین رومی از ایران زمین برخاسته، اما به شکلی مستقیم و سراسر است به روم منتقل نشده است. برای بازسازی مسیر تکامل مهرپرستی و چگونگی انتقال آن به روم، باید نخست به توزیع جغرافیایی این دین در استان‌های گوناگون رومی نگرست و سنت‌های محلی آن را از هم تفکیک کرد.

در مورد مهرپرستی رومی این نکته را می‌دانیم که توزیعی ناهمگن و سنت‌های محلی واگرایی داشته است. در استان‌های غربی امپراتوری روم، جز در مواردی استثنایی و مربوط به مهاجرنشینی‌های رومی، اثری از مهرپرستی بومی نمی‌بینیم. این البته در شرایطی است که قبایل ژرمن ساکن این منطقه خود ایزدی کهنسال داشتند که اتفاقاً شباهت‌هایی هم با مهر دارد و آن هم اودین است. با این وجود پرستش مهر در استان‌های غربی رواج چندانی نداشته است. رم در این میان، بی‌تردید مهم‌ترین مرکز نشر آیین مهر محسوب می‌شده است. نقش کاوتوس و کاوتوپاتس و اشاره به هفت رتبه‌ی مهرپرستان در رم بسیار دیده می‌شود^{۶۷} و این مورد

۶۸. لاوانی، ۱۳۸۵، ۶۸.

۶۷. Gray, 1976 :36-67.



با این وجود بر اساس داده‌های باستان‌شناختی می‌دانیم که سابقه و رواج مهرپرستی در بخش‌های شمالی‌تر کیلیکیه بیشتر بوده است. داسیا، پانونیا و آناتولی هم بیشترین شمار از مهرابه‌ها و تندیس‌های مهری را در خود جای داده‌اند، و هم کهن‌ترین سنت مهرپرستی باختری را نمایان می‌سازند. به ویژه در پانونیا با سنتی خاص و نیم‌میخته از مهرپرستی روبرو هستیم که با خلاقیت و نوآوری زیادی به رمزپردازی در مورد این ایزد دست گشاده است. مثلاً صحنه‌ی زایش مهر از سنگ و نقش‌مایه‌ی انسان-شیر در این سرزمین یافت شده است. در استان موسیا که در همسایگی این منطقه قرار دارد و شرق رود دانوب را در بر می‌گیرد نیز با کهن‌ترین آثار از مهرپرستی رومی روبرو هستیم که به حدود سال ۱۰۰ م. مربوط می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم توزیع آثار و قدمت‌شان را معیار بگیریم، باید کانون آغاز مهرپرستی رومی را چنان که استیگ‌ویکاندر گفته، به منطقه‌ی میان غرب آناتولی تا شرق دانوب مربوط بدانیم.^{۷۲}

پس چنین می‌نماید که در نیمه‌ی دوم قرن نخست میلادی، سربازان رومی‌ای که به مقابله‌ی قبایل ایرانی سرمت و سکا گسیل می‌شدند و در منطقه‌ی میان دریای سیاه و دانوب اردو می‌زدند، به تدریج به دین مهرپرستی‌ای می‌گرویدند که از دیرباز در این منطقه رواج داشته و در مراکزی مانند

درباره‌ی چگونگی انتقال آیین مهر به روم، سخن پلوتارک بسیار نقل شده که می‌گوید گروهی از دزدان دریایی در منطقه‌ی کیلیکیه از مغان آیین‌هایی رازآمیز را آموختند و آن را در دهه‌ی ۶۰ پ.م. به روم منتقل کردند، «که از میانشان دین مهر تا به امروز (زمان پلوتارک) دوام آورده است».^{۶۹} این آیین‌ها از دید پلوتارک، دارای مراسم رازورزانه‌ی تشریف (تِلِتاس: τελετας) بوده‌اند. مورخ دیگری به نام سوبلوس که در قرن چهارم میلادی می‌زیست، بدون اشاره به نام میترا هنگام شرح زندگی پُمپی نوشته که او در حدود ۷۰ م. بر این دزدان دریایی چیره شد و برخی از ایشان را به یونان و برخی دیگر را به کالابریا در ایتالیا تبعید کرد.^{۷۰} به همین دلیل هم برای دیرزمانی پژوهشگران دریانوردان کیلیکیه‌ای را واسطه‌ی انتقال مهرپرستی به روم می‌دانستند.^{۷۱}



یک میترائیوم که در شهر بندری و باستانی «وستیا» در ایتالیا کشف شده‌است. میترائیوم‌های بسیاری نظیر آن در آلمان، فرانسه و روسیه، به‌طور اتفاقی و یا هنگام مرمت کلیساها پیدا شده‌اند.

^{۷۱}. Roll, 1977: 18-52.

^{۷۲}. Wikander, 1951: 5-56.

^{۶۹}. Plutarch, in *Life of Pompey*, 24.

^{۷۰}. Servilius, *Georgics*, 4, 127.



پارسی‌ای بودند که در زمان هخامنشیان در این منطقه نفوذی داشتند و در زمان آشوب اسکندر به قدرت سیاسی دست یافتند. بعدها شاهان این قلمرو را با خاندان اورونتید که شاهانی ارمنی بودند منسوب دانسته‌اند، هرچند این رابطه جای چون و چرا دارد.

منطقه‌ی کوماگنه از فرهنگی آمیخته برخوردار بود و یک طبقه‌ی حاکم ایرانی بر جمعیتی که عمدتاً یونانی بودند حکم می‌راندند. شاهان این قلمرو ابتدا دولت خود را آرشامیتا می‌نامیدند و در این نام به بنیانگذاری به نام ارشام اشاره داشته‌اند. این حاکمان تا دوران آنتیوخوس سوم سلوکی تابع شاهان سلوکی بودند، اما از ۱۶۳ پ.م توسط شاهی به نام بطلمیوس کوماگنه‌ای مستقل شدند. این بطلمیوس مدعی بود که تباری پارسی دارد و کوماگنه را همچون دولتی متحد اشکانیان - که در آن هنگام با سلوکیان می‌جنگید - تعریف کرد. یکی از نوادگان این شاه، مهرداد یکم (کالینیکوس) نام داشت (۱۰۰-۶۹ پ.م) که با شاهزاده خانمی مقدونی به نام لائودیسه ازدواج کرد و مدعی شد که خون خاندان هخامنشی و مقدونی را با هم در آمیخته است.^{۷۳} او کسی بود که سیاست درآمیختن عناصر ایرانی و یونانی را تدوین کرد و این روشی بود که جانشینانش نیز از آن پیروی کردند. استقلال کوماگنه تا دو قرن دوام آورد و در ۱۷۰ م، زمانی که امپراتور رومی تیبیریوس به این ناحیه تاخت، پایان گرفت.^{۷۴}

پادشاهی بسفر و پونت و کوماگنه به شکلی سیاسی بازسازی می‌شده است. در ابتدای کار زبان این مهرپرستان اولیه‌ی رومی، لاتینی بوده است. یعنی سربازان رومی دین مردم محلی را برگرفته و مراسم آن را با زبان خود اجرا می‌کرده‌اند. این روند در قرن دوم میلادی تغییر کرد و آن بدان دلیل بود که ارتش روم شروع کرد به استخدام سربازان بومی و به این ترتیب شمار زیادی از مردم محلی که یونانی زبان بودند نیز در لباس لژیونرها درآمدند. بعد از آن بود که زبان مهرپرستی یونانی شد و به همین ترتیب هم به رم راه یافت.

با نگاهی دقیق‌تر به این منطقه می‌توان با حدودی تاریخ تکامل مهرپرستی در این قلمرو را بازسازی کرد و چگونگی چفت و بست شدن آیین‌های رومی و ایرانی را درک کرد. گفتیم که کهن‌ترین آثار مهرپرستی رومی به اواخر قرن نخست میلادی و سرزمین پانونیا و داسیا مربوط می‌شوند. دانستن این نکته اهمیت دارد که آیین مهر در این سرزمین‌ها بومی و دیرینه‌سال بوده و از یک سنت ایرانی بسیار کهنسال ریشه می‌گرفته است. در واقع مرکز اصلی پرستش مهر در این سرزمین، پادشاهی کهنسال کوماگنه در آناتولی بود. این پادشاهی یکی از دولت‌های کوچک مستقلی بود که بعد از فروپاشی دولت هخامنشی در آناتولی پدید آمد. شاهان و بنیانگذاران این دولت کوچک، بازماندگان اشراف

74. Duchesne-Guillemin, 1978.

73. Wagner, 1983 :177-224.



و شایسته‌ی پرستش دانسته بود. در کتیبه‌های این معبد کوماگنه کاملاً در چارچوب هخامنشی «بوم» تعریف شده است. همان طور که داریوش بزرگ گفته بود «اهورامزدا این سرزمین (بوم) را بیافرید، که اسبان و مردان خوب دارد»، آنتیوخوس هم می‌گفت «کوماگنه، کشور من که نعمت بسیار دارد» مقدس است.

در مورد این چهار ایزد برداشت‌های متفاوتی وجود دارد.^{۷۷} شدر و یونگر معتقدند در اینجا با ایزدی چهار چهره مانند زروان روبرو هستیم. اما ایراد کار در آنجاست که به نام خود زروان اشاره‌ای دیده نمی‌شود. دوشن گیمن به درستی اشاره کرده که این چهار ایزد تقریباً همان چهار خدای مهم اشکانی (هرمز، بهرام، ناهید و مهر) هستند. ناگفته نماند که مجموعه‌های چهارتایی این چینی در این منطقه از دیرباز سابقه داشته‌اند و در دوران زمامداری میتانی‌ها، یعنی پانزده قرن پیش هم به نام میترا، وارونا، ایندرا و آستیا (ایزدِ دوقلوی تندرستی و ایمنی) در کنار هم بر می‌خوریم.

آنتیوخوس بعد از ساختن این معبد کتیبه‌هایی به زبان یونانی در آن بر افراشت و ادعا کرد که از طرف پدر به خاندان هخامنشی و از سوی مادر (لائودیسسه‌ی مقدونی) به اسکندر نسب می‌برد و بعد هم ادعای خدایی کرد!^{۷۸} او در کتیبه‌ای خود را در وضعیتی

مهرداد کالینیکوس در این میان از شخصیت‌های تعیین کننده در تکامل آیین مهر است. او کسی بود که به سبک اردشیر دوم هخامنشی شکلی از دین دولتی و متمرکز را در سرزمین خود رواج داد و کوشید تا با درآمیختن خدایان ایرانی و یونانی بیشترین پذیرش را برای این آیین ایجاد کند. او جشن گرفتن‌های ماهانه را از سنن ایرانی وام گرفت و در پایتختش در نومفایوس کتیبه‌ای نگاشت که بر آن نقش برجسته‌ی مهر دیده می‌شود. مهر در این کتیبه در لباسی پارسی بازنموده شده است. یعنی کلاه نمدی پارسی (تیارا) مزین به مروارید بر سر دارد، ردای بلند و سنگین و پرچین پارسی را بر تن کرده و انتهای آن را در چکمه‌های بلندش فرو کرده است. او همچنین به سنت زرتشتیان برسم در دست دارد و قرص خورشید از پشت سرش دیده می‌شود.^{۷۵}

پسر او، آنتیوخوس اول نام داشت و آیین مهری‌تاسیس شده توسط پدرش را به اوج رساند. او در پایتخت خود در نمرودداغ امروزی معبدی بزرگ ساخت که برای پرستش چهار ایزد مهم ایرانی-یونانی اختصاص یافته بود.^{۷۶} این چهار ایزد عبارت بودند از هورمزد- زئوس، میترا- آپولو- هلیوس- هرمس، آرتاگنس- هراکلس- آرس و کوماگن. به عبارت دیگر او خدایان نماینده‌ی نظم، پیمان و جنگ را در کنار سرزمین خود قرار داده بود و همه را مقدس

77. Waldmann, 1998: 1-36.

78. Jacobs, 2000.

75. دورنر، ۱۳۸۵.

76. Boyce, 1991: 309-351.



مهریاختری

مثابه نوعی انسان - خدا در پیوند با وی مشروعیتی سیاسی می‌یافته است.^{۸۰}

در سال ۱۹۷۴ م. در کنار مسجدی در شهر بسنی در ترکیه سنگ نبشته‌ای کشف شد که به ابتدای دوران سلطنت آنتیوخوس مربوط می‌شد. در این سند آنتیوخوس به همراه آپولو نموده شده است، اما جالب است که نه خودش و نه ایزد خورشید لباس ایرانی در بر ندارند و نامهایشان هم ایرانی نیست. او در این سند با لقب شاه بزرگ ستوده نشده، و بنابراین سند یاد شده را باید به ابتدای سلطنتش مربوط دانست و آن هنگامی است که هنوز تابع تیگران (شاه ارمنستان) بود. یافته شدن این کتیبه حدس نویگه باوئر و فون هاووزن را که در ۱۹۵۹ م. منتشر شده بود، تایید می‌کند. برداشت این دو دانشمند آن بود که آیین مهرپرستی ایران‌گرایانه‌ی کوماگنه، در زمان همین آنتیوخوس - و نه پدرش مهرداد - رونق گرفته باشد. ایشان تاریخ قرن مهمی را استخراج کردند که در آن هفتم جولای سال ۶۲ میلادی رخ داده بود و در آن برجیس و بهرام و تیر و ماه قران کرده بودند. ناگفته نماند که در جهان باستان بزرگ‌ترین و داناترین منجمان مغان ایرانی بودند و بنابراین تکرار نام مغان و موقعیت مرکزی ایشان در کتیبه‌های این شاه را می‌توان نشانه‌ی آن دانست که آنها او را از این قران با خبر کرده بودند. به این ترتیب تاسیس آیینی نو و

نمایش داد که دست خداوند را در دست گرفته و به این ترتیب نیروی خویش را از او دریافت کرده است. در تمام کتیبه‌های او، خودش و خدایان (به استثنای هرکول برهنه) لباس‌هایی ایرانی بر تن دارند و تیارا و ردای پارسی و چکمه‌ی بلند مادی بخش‌های تکرار شونده در لباس‌هایشان هستند. در سندی که از او به جا مانده، دستور داده شده که کارگزاران معبد (که با نام مغان مورد اشاره واقع شده‌اند) باید از مردم با اهدای شراب و غذا پذیرایی کنند و پیکره‌ی ایزدان را با گل بیارینند. در آیین ابداع شده توسط وی عناصر زرتشتی مانند برسم و آتشگاه وجود نداشت و در مقابل بر سنن آریایی کهن مانند قربانی جانوران و آراستن تندیس خدایان با تاج و زیور تاکید شده بود. با این وجود ساختار جهان‌بینی او به زرتشتیان شباهتی دارد. چون در یک جا می‌گوید که پیش از زاده شدن تنش، روانش وجود داشته و این به نظریه‌ی فروشی‌ها نزد زرتشتیان شباهت دارد. همچنین در جای دیگری مدعی داشتن فرهنگدی (توخه: Τυχη) شده است. در همین متن گفته شده که پس از مرگ روان او از بدنش جدا خواهد شد و به نزد تختگاه هورمزد-ژئوس خواهد رفت.^{۷۹} از این رو چنین می‌نماید که آنتیوخوس با در آمیختن جهان‌بینی زرتشتی و نمادها و مراسم ادیان کهن آریایی و یونانی، شکلی از پرستش ایزدان کهن بومی را باب کرده که مهر در آن موقعیتی مرکزی داشته و خودش هم به

80. Wagner, 2000.

. دوشن گیمن، ۱۳۸۵. 79

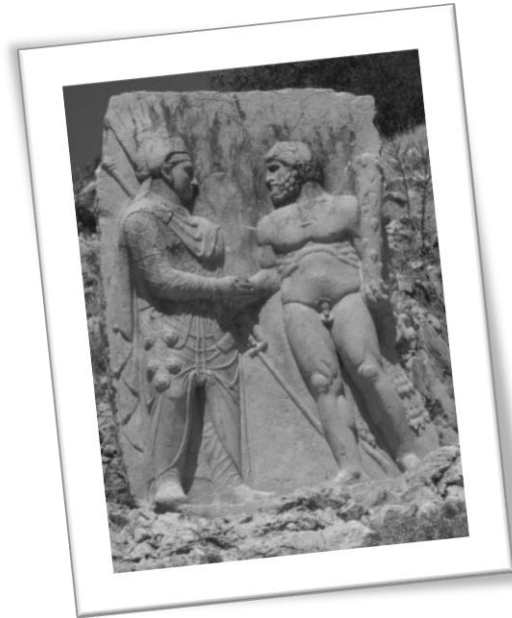


ادعای خدایی مشروعیتی می‌یافت و توسط ستارگان تایید می‌شد.^{۸۱}

آناتولی و ایتالیا باقی ماندند و ردپای برخی از ایشان را تا قرن چهارم م. به عنوان ادیبان و گاه اندیشمندان و دین‌آوران باز می‌یابیم.

بنابراین در تجربه‌ی پادشاهی کوماگنه، ما با زیرواحدی از تمدن هخامنشی روبرو هستیم که بعد از ویرانگری اسکندر به دولتی مستقل تبدیل شده و به تدریج در تماس با متغیرهای محلی خود، ویژگی‌هایی منحصر به فرد به دست آورده است. پادشاهان کوماگنه خود را از تبار هخامنشیان یا پارتیان می‌دانستند، با اشکانیان بر ضد سلوکیان همدست می‌شدند، و ایزدانی ایرانی را با مغانی ایرانی و لباس‌هایی ایرانی پرستش می‌کردند. با این وجود زبان رسمی‌شان یونانی بود و لازم می‌دیدند مشروعیت خود را با ازدواج با شهبانویی مقدونی تقویت کنند. نوآوری آنتیوخوس که احتمالاً بنیان‌گذار آیین مهر غربی بود، حلقه‌ای در زنجیره‌ای دیرپا از آزمون و خطاها بود که شیوه‌های چفت و بست شدن محتوای فرهنگی ایرانی را با رمزگان و نمادهای یونانی و محلی بررسی می‌کرد و به دنبال ترکیبی موفق در این میان می‌گشت.

این نکته معنادار است که همزمان با فروپاشی دولت کوماگنه در پایان قرن نخست میلادی، و پراکنده شدن بازماندگان همچنان دولتمند و نامدار این خاندان سلطنتی در آناتولی و سوریه، نخستین نشانه‌های دین مهرپرستی غربی نیز در این زمینه



۴. از آنچه که گذشت چنین بر می‌آید که کهن‌ترین و پخته‌ترین مرکز برای ظهور آیین مهرپرستی غربی، همین کوماگنه و پادشاهی آرشامیتا بوده باشد. از دوران تیریوس که برای نخستین بار کوماگنه مورد حمله‌ی رومیان قرار گرفت، تا سال ۷۵ م. که این سرزمین کاملاً به روم منضم شد و به صورت بخشی از استان سوریه در آمد، خاندان شاهان کوماگنه در این منطقه حاکم بودند و در واقع تنها دولت تابع روم بودند که به شکلی نیمه مستقل حکومت می‌کردند و زیر فرمان مستقیم امپراتور قرار نداشتند. بعد از آن که این پادشاهی منحل گشت و شاهانش از اورنگ سلطنت محروم شدند، نوادگانشان همچنان در مقام مردمی ثروتمند و دولتمند و محترم در سوریه و

^{۸۱}. Jacobs, 200۰.



مهرپاختری

یکی از مهم‌ترین این دولت‌ها، که شاید به همراه کوماگنه حامل مهرپرستی به روم بوده باشد، دولت پادشاهی پونت است که در جنوب دریای سیاه واقع شده بود. شمار زیادی از شاهان این دودمان مهرداد نام داشتند و بزرگ‌ترینشان مهرداد ششم پونتی ملقب به اوپاتور بود که بارها رومیان را در آناتولی شکست داد و کشتار کرد. وقتی در قرن نخست میلادی پمپی بر او چیره شد، این شاه ماجراجو به نزد دامادش در قلمرو بسفر گریخت و در آنجا پادشاهی خودمختار دیگری را به نام پادشاهی بسفر تاسیس کرد. این دولت به تدریج فاصله‌ی میان دریای سیاه و دریای آزوف را تسخیر کرد. این منطقه‌ای بود که از دیرباز جمعیت بزرگی از قبایل ایرانی باستانی به نام کیمری‌ها در آن ساکن بودند.

مهرداد‌های پونتی و بسفیری در سیاست‌های فرهنگی خود سخت ایران‌گرا بودند و سلاح‌ها و لباس‌ها و نام‌های خود را بر اساس سنت هخامنشی انتخاب می‌کردند. با این وجود بخش مهمی از جمعیت ساکن در قلمرو ایشان از قبایل ایرانی نوآمده تشکیل شده بودند که بعد از فروپاشی هخامنشیان به این قلمرو راه یافته بودند. ایشان تیره‌هایی از قبایل سرمت و سکا را به همراه یونانیان و تراکیان در بر می‌گرفتند. مهرداد اوپاتور نیز که در بسفر بر تخت نشست، مانند همتای خود در آرشامیتا برخی از نمادها و علائم مهرپرستانه را با عناصر یونانی در

پدیدار می‌شود^{۸۲} و این دینی است که هم از نظر بازنمایی ایزد مهر و هم زبان یونانی‌اش شباهتی چشمگیر به دستاوردهای آنتیوخوس دارد. این نکته را هم نباید از یاد برد که آناتولی در این دوران دارای یک جمعیت بزرگ و بانفوذ مهاجر ایرانی بوده که اتفاقاً در زمینه‌ی دینی هم مرجع تلقی می‌شدند و برخی از نویسندگان مانند مری بویس، ایشان - و نه بازماندگان خاندان سلطنتی کوماگنه- را آفرینندگان آیین مهرپرستی باختری دانسته‌اند.^{۸۳}

ناگفته نماند که آنتیوخوس و پدرش مهرداد در این زمینه‌ی تاریخی چهره‌هایی منحصر به فرد و یگانه نیستند که کلیت آیین مهرپرستی غربی را بتوان به ایشان نسبت داد. در واقع بعد از فروپاشی دولت هخامنشی شمار زیادی از دولت‌های کوچک محلی در آناتولی و بالکان پدید آمدند که بیشترشان توسط پادشاهانی با نام مهرداد رهبری می‌شدند و خود را بازمانده‌ی پارسیان عصر پیشین می‌دانستند. شاهان کوماگنه یکی از این دولت‌ها را در دست داشتند و به خاطر ترکیبی که میان فرهنگ یونانی و مهرپرستی ایجاد کردند شایسته‌ی توجه بیشتر هستند. با این وجود دولت‌های دیگری هم در همسایگی ایشان وجود داشتند که سمت و سوی مشابه را در سیاست‌های فرهنگی و دینی‌شان نشان می‌دادند.

83. Boyce, 1991: 468-490.

82. Beck, 1998.



آن را بالا برده است. در ضمن این نکته ابهام قضیه را بیشتر می‌کند که این نقش‌ها را در گور زنی پیدا کرده‌اند و می‌دانیم که آیین مهرِ باختری ویژه‌ی مردان بوده است.

با تکیه بر تمام این داده‌ها آشکار است که موجی از مهرپرستی که در اوایل قرن دوم میلادی از شرق امپراتوری روم برخاست و تا پایان قرن سوم م. مراکز سیاسی این کشور را تسخیر نمود، در آناتولی ریشه داشته است. در قرن نخست میلادی ارتباط و اندرکنشی میان سپاهیان رومی و جمعیت این منطقه آغاز شد که می‌تواند پل انتقال مهرپرستی به روم تلقی شود. نرون در میانه‌ی قرن اول م. یکی از سرداران خود به نام پلوتیوس سیلونوس آلبانوس را به آناتولی فرستاد تا تهاجم قبایل سرمت را سرکوب کند. در این هنگام سرمت‌ها با ارتش سواره‌ی بزرگی به آناتولی تاخته بودند و شهر خرونسوس را در محاصره گرفته بودند. این قبایل با پارتی‌ها همدست بودند و در مناطق زیر سلطه‌ی رومیان وحشت می‌آفریدند. آلبانوس موفق شد محاصره‌ی شهر را بشکند و سرمت‌ها را از پیرامون آن پراکنده سازد. بعد هم سپاهی را در کریمه مستقر ساخت که در سال ۶۶م. شمارشان به سه هزار تن می‌رسید. در زمان حکومت دومیتیانوس این سپاه به موسیا در مرز دانوب فرا خوانده شدند.

آمیخت و مدعی شد که دینی نو آورده است. این مهرداد به آیین رازورزانه‌ی دیونوسوس تشریف یافت و بر سکه‌هایش این ایزد یونانی را با خوشه‌ای انگور تصویر می‌کرد. با این وجود، بر روی دیگر سکه‌اش خود را به صورت مردی با کلاه مهري و نماد ماه و ستاره باز می‌نمود که علامت خاص اقوام ایرانی در سرزمین‌های غربی بود.



این نکته هم ارزش یادآوری دارد که در اوایل قرن نخست میلادی پنج لوحی سفالی در منطقه‌ی کریمه یافت شد که زیر فرمان پادشاهی بسفر قرار داشت و یک صحنه‌ی گاوکشی را نشان می‌دهد. اگر این نقش به راستی به میترا مربوط باشد، کهن‌ترین بازنمایی از مهرِ گاوکش محسوب می‌شود. هرچند برخی از پژوهشگران آن را به مراسم باروری مربوط دانسته و با مهر بی‌ارتباطش دانسته‌اند. در این تصویر تفاوت‌هایی با تصویر گاوکشی مهر دیده می‌شود. مثلاً این که مردِ قربانی کننده آلت نرینه‌ی نمایان و بزرگی دارد و خنجر را نیز در بدن گاو فرو نکرده، بلکه تنها



در عصر تراژان دو لژیون دیگر به موسیا گسیل شدند و این دو عبارت بودند از ایتالیکا-۱ که در نوائه استکلن ساکن شد و کلودیا-۱۱ که در دوروستوروم مستقر شد. این نکته معنادار است که کهن‌ترین نشانه از مهرپرستی رومیان را در نوائه استکلن یافته‌اند و این به لژیون نامبرده مربوط می‌شود. بنابراین ارتباط سربازان رومی و مردم ایرانی تبار و مهرپرست ساکن در آناتولی هم از نظر زمانی با ظهور مهرپرستی رومی همخوانی دارد و هم با الگوی توزیع جغرافیایی این دین در روم سازگار است.

بر مبنای شواهد به جا مانده از پویایی نهادهای اجتماعی جهان باستان، می‌توان تا حدودی چارچوب عمومی سازمان‌یافتگی و توسعه‌ی مهرپرستی در کوماگنه و روم را بازسازی کرد و تبار شرقی‌اش را بازشناخت. امروز در این مورد که مهرپرستی با انجمن‌ها و محفل‌های مردانه پیوند داشته، توافقی نسبی در میان پژوهشگران آیین مهر وجود دارد. این انجمن‌ها در ابتدای کار ماهیتی نظامی داشتند و از سربازان هم‌قطار و اعضای یک جرگه‌ی جنگی تشکیل می‌یافتند. اما به تدریج کارکردهای اجتماعی دیگری را نیز در بر گرفتند.^{۸۴}

ارتباط میان مهرپرستی و انجمن‌های مردان را از آنجا می‌توان دریافت که شهرهای پادشاهی بسفر به خاطر دارا بودن انجمن‌هایی محلی از مردان شهرت

داشته است. این انجمن‌ها را به زبان یونانی $\sigma\upsilon\nu\nu\omicron\sigma\iota$ (سونوسی: همتایان) یا $\theta\iota\alpha\sigma\sigma\alpha\iota$ (ثیاسای) می‌نامیدند. این محفل‌های مردانه بر خلاف انجمن‌های هلنی که در شهرهای دیگر وجود داشتند، ساختاری منظم و دقیق و سازمان یافته داشتند و اعضایش از کسانی تشکیل می‌شدند که خود را ایرانی تبار می‌دانستند یا به هر صورت به فرهنگ و هویت ایرانی دلبستگی داشتند. در مورد زبان رایج میان این مردان چیز زیادی نمی‌دانیم، اما در آن هنگام بخش مهمی از جمعیت این ناحیه به یونانی سخن می‌گفتند و کلیدواژگان باز مانده از ایشان نیز از مجرای مورخان یونانی به دست ما رسیده است. اما بعید نیست که زبان رایج در میانشان یکی از شاخه‌های زبان‌های ایرانی بوده باشد.

انجمن‌های یاد شده شماری بسیار زیاد داشتند و در هریک تنها پانزده تا بیست تن عضویت می‌یافت. اعضای هر حلقه یکدیگر را $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ (آدلفوی: برادر) و رهبر دسته‌شان را $\pi\alpha\tau\eta\rho$ (پاتر: پدر) می‌خواندند و بیشترشان از اعضای طبقات بالای جامعه یا ارتشیان تشکیل می‌یافتند. این انجمن‌ها بسته و رازورز بودند و خدایان ایرانی در آن پرستش می‌شد. مهم‌ترین ایزدی که در این میان مورد توجه بود، شخصیت مرموزی بود که $\theta\epsilon\upsilon\sigma\upsilon\pi\omicron\sigma\iota\sigma\tau\omicron\sigma$ (تئوس هویسیستوس: خداوند متعال) خوانده می‌شد. برخی از پژوهشگران این خدای متعال را وامی از ادیان

84. Gordon, 1972: 92-121.



یهودی دانسته‌اند. اما این خطای فاحشی است. چون در منطقه‌ی یاد شده جمعیت یهودیان بسیار بسیار اندک بوده است و در سراسر داده‌های بازمانده از این گروه حتی یک اشاره به نمادهای یهودی یا ادیان سامی دیده نمی‌شود. اتفاقاً شواهد زیادی در دست است که نشان می‌دهد این خدای متعال همان مهر بوده است. این ایزدی بوده که همواره بر اسبی می‌نشسته و به این شکل تصویر می‌شده و در ضمن با خورشید هم در ارتباط بوده است.

ویدنگرن به درستی اشاره کرده که انجمن‌هایی از این دست از دیرباز در میان جامعه‌ی جنگاور ایرانی وجود داشته و روشی برای سازماندهی طبقه‌ی ارتشتاران محسوب می‌شده است. در دوران اشکانی جرگه‌ی شهسواران سازمانی دقیقاً برابر با همین الگو را از خود نشان می‌دهند. چنان که از منابع یونانی بر می‌آید، ایشان نیز یکدیگر را برادر خطاب کرده و رئیس دسته‌ی خود را آموزشگر ورزشی (گومناسیاریخس: γυμνασιάρχης) یا آموزگار انسان‌ساز (نئانیسکاریخس: νεανισκαρχης) خطاب می‌کرده‌اند.

بنابراین از یکی از سرزمین‌های قلمرو همسایه‌ی کوماگنه، شاهی در دست داریم که اگر با داده‌های موجود در مورد سازماندهی شهسواران اشکانی جمع بسته شود، خاستگاه انجمن‌های رازورز مهرپرست را

نیز در غرب نشان می‌دهد. بدیهی است که وجود انجمن‌هایی با این درجه از شباهت در میان ایرانیان ساکن آناتولی و پارت نمی‌توانسته تصادفی و ناشی از تکامل موازی نهادهای اجتماعی باشد. در واقع شواهد موجود نشان می‌دهد که در دوران هخامنشی چنین انجمن‌هایی در میان طبقه‌ی جنگاوران ایرانی وجود داشته، و روشی برای سازماندهی، منضبط کردن، و همبسته ساختن جمعیت بزرگ و پراکنده‌ی سربازان ایرانی در قلمرو پهناور هخامنشی محسوب می‌شده است. ویدنگرن در کتاب «فئودالیسم در ایران باستان» شواهدی ارائه کرده که تبار این انجمن‌ها را تا دوران آشوری‌ها عقب می‌برد.^{۸۵} در واقع هیچ بعید نیست که انجمن‌های مردانه و رازورز یاد شده حتی به تاریخی کهن‌تر نیز بازگردند و بازمانده‌ی جرگه‌های جنگاوران ایلام و سومر باستان باشند.

به هر صورت این نکته بدیهی است که در دوران هخامنشیان، این جرگه‌های مردانه و انجمن‌های برادری که بر محور جنگاوری سازمان یافته بود، دستخوش تحولی جدی شد و به ناگزیر با شرایط نوظهور تشکیل نخستین دولت جهانی گره خورد. مردان جنگاور وابسته به قبایل ایرانی و ایلامی که در طول چهل سال تمام قلمروهای سیاسی شناخته شده در آن روزگار را فتح کرده بودند، به ناچار می‌بایست راهی برای سازماندهی خویش و نظم بخشیدن به ارتباط‌های میان خویش پیدا کنند. این کار قاعدتاً با

. ویدنگرن، ۱۳۷۸، ۸۵.



برای باز-اجتماعی کردن و تربیت من‌های پارسی جدید، کارآمد بوده است. در ضمن از مشاهده‌ی مغ‌هایی که در زمینه‌های دینی گوناگون (بابلی، یونانی، سوری، و بعدتر مسیحی!) فعال بوده‌اند، چنین بر می‌آید که لایه‌ای از برادران دین‌آور و حکیم نیز همزمان وجود داشته است که چه بسا با این انجمن‌های جنگاورانه در هم تنیده بوده باشند. چون کمی بعد در دوران ساسانی اتحاد و در هم بافتگی آن دو را می‌بینیم و نهادهایی مانند تصوف و عیاری و جوانمردی در ایران اسلامی نیز نشانگر موفق بودن چنین ترکیبی هستند، اگر که تداوم همان نهادهای کهنسال نبوده باشند، که به گمان من هستند.

فرمان‌هایی حکومتی مانند آنچه که اردشیر دوم برای منع پارسیان از حضور در معابد یونانی آسیای صغیر صادر کرد و پیر بریان به حق آن را مهم شمرده،^{۸۶} نشانگر آن است که پیوندی میان این شبکه‌ی گسترده و محلی از انجمن‌های مردانه و نهادهای سیاسی مستقر نیز برقرار بوده است. با این وجود این پیوند را نباید بیش از حد مستحکم قلمداد کرد. در آن دوران نه نظام ارتباطات چندان کارآمد و سریع بوده که بتواند کلیت این طبقه‌ی پراکنده و بزرگ را مدیریت کند، و نه اصولاً سیاست‌گذاری در سطحی چنین خرد از دیوانسالاری‌ای با دایره‌ی نفوذ چنان کلان بر می‌آمده است. در واقع رمز پایداری و استحکام این انجمن‌های محلی مردانه و تداومشان

تشکیل انجمن‌هایی مخفی و مردانه از کسانی که به آرمان‌های دولت نو پایبند بودند، همراه بوده است. به این ترتیب بوده که جمعیت بزرگ جنگاوران ایرانی و اقوام دیگری که به ایشان پیوسته بودند، در گستره‌ای که از اتیوپی تا قزاقستان و از هند تا مقدونیه ادامه داشته، سازمان می‌یافته‌اند و هویت و انضباطی نیرومند پدید می‌آورده‌اند. این انجمن‌ها در واقع مکانی برای تمرین تبدیل شدن به سوژه‌ی جدید روز -من پارسی- بوده‌اند. ادیان جهان باستان برای بازتعریف مفهوم انسان در این زمینه بازتعریف شدند و این کاری بوده که قاعدتاً همان انجمن مغان مرموز رهبری‌اش را بر عهده داشته‌اند. تحول چشمگیر در آیین زرتشتی و ترکیب آرای گوناگون با هم در زمینه‌ی چارچوب زرتشتی، همه باید در این زمینه‌ی پرجنب و جوش از روابط اجتماعی نوظهور رخ نموده باشند.

ظهور مفهوم من پارسی که در قالب تصویرها و نگاره‌های فراوانی بازنموده شده و منش اخلاقی انسان نوین عصر هخامنشی را نشان می‌دهد، نشانه‌ایست که دقت و کارآمدی این روند را نشان می‌دهد. این حقیقت که جمعیت پارسیان طی بیش از دو قرن انسجام و پیوستگی و هویت خود را در قالبی سیاسی حفظ کرد و بعد از آن به مفهومی اساطیری و تاثیرگذار تبدیل شد، نشانگر آن است که ارتباط‌های میان این انجمن‌ها و کارکرد آنها به عنوان دستگاهی

. بریان، ۱۳۸۶: ۳۴۵-۳۳۹، ۸۶.



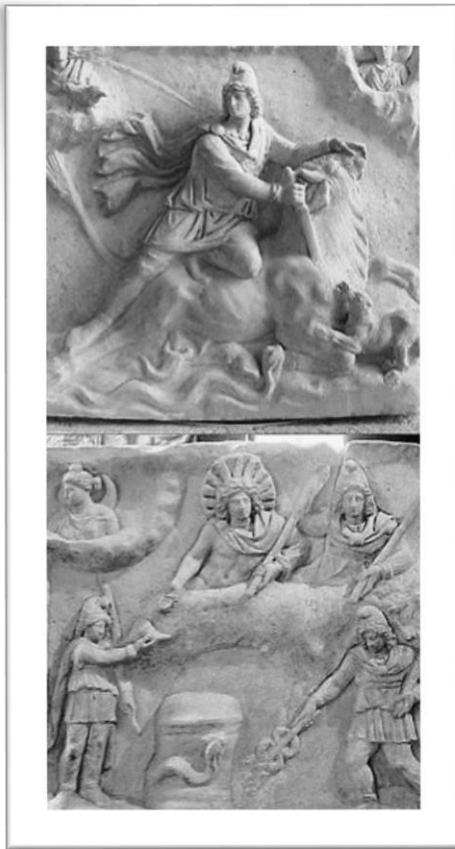
با ایشان سازگار می‌کرده‌اند. به این ترتیب در اینجا با شکلی بسیار انعطاف‌پذیر و پویا از انجمن‌های جنگاور-مغ روبرو هستیم که در همه جا پراکنده می‌شده، از میان همگان عضوگیری می‌کرده، و بر روی آرا و عقاید نو گشوده بوده است.^{۸۷}

با این وجود هسته‌ی مرکزی‌ای از باورهای یکتاپرستانه/انسان-خدامدارانه در آن وجود داشته و پایبندی‌ای به سرزمین ایران و نمادهای مقدس ایرانی در آن باقی می‌مانده است. پس از آشوب عصر اسکندر با نوعی شاخه شاخه شدن این نهادهای اجتماعی و محلی شدن آنها روبرو هستیم که بی‌تردید واکنشی به فروپاشی نظم هخامنشی بوده است. شواهد نشان می‌دهد که اشکانیان به سرعت توانستند در قلمرو ایران زمین بار دیگر این نظم و هماهنگی را به طبقه‌ی جنگاور ایرانی باز گردانند. اما گویا در خارج از مرزهای سیاسی ایران اشکانی، و پیش از استقرار کامل ایشان، در آناتولی و اروپای شرقی بوده که شاخه‌هایی از این انجمن‌ها در پیوند با آرای بومی رنگ و لعابی یونانی به خود گرفتند و به دینی نیرومند تبدیل شدند که به سوی قلب امپراتوری روم راه گشود، و پس از زمانی اندک بلندپایه‌ترین نیروهای رومی را نیز در جرگه‌ی پیروان خود گنجانند.

بعد از دوران هخامنشی را باید در ایده‌ی مرکزی آنها جستجو کرد، که همانا ترکیب کردن باور یکتاپرستانه بود با سلسله مراتبی از ارتقای انسان که تا مرحله‌ی خدا شدن پیش می‌رفت. هر دوی این ایده‌ها برای نخستین بار قرن‌ها پیش از ظهور هخامنشیان توسط زرتشت بیان شده بودند. یعنی او نیز یکتاپرستی تندروانه‌ای را با فکر امکان تبدیل شدن انسان به خدا در آمیخته بود و انجمن مغانی هم که او تاسیس کرد مبلغ همین فکر بوده‌اند.

با این وجود چنین می‌نماید که حلقه‌های فکری و برادری یاد شده با وجود رازورز بودنشان، از چارچوب خشک و نمادهایی تغییرناپذیر پیروی نمی‌کرده‌اند. در دوران هخامنشی نشانه‌هایی در دست داریم که شخصیتی بلندپایه و پرورده شده در مصر عصر فراعنه مانند اوجاهورسنت، از سوی شاه ایران رهبری یکی از حلقه‌های فکری بزرگ مصری (دانشگاه پزشکی سائیس) را بر عهده می‌گیرد و در کتیبه‌هایش خود را با لباسی پارسی باز می‌نماید و خود را با رمزگان هویت پارسی معرفی می‌کند. از دوران پادشاهی بسفر و کوماگنه نیز شواهدی داریم که نشان می‌دهد حلقه‌های رازورز یاد شده بر اساس نژاد و زبان مرزبندی نمی‌شده‌اند و افراد بومی را به عضویت می‌پذیرفته و حتا زبان و نام خدایان خود را

۸۷. درباره‌ی سازمان‌یافتگی سیاسی مفهوم انسان در عصر 87 هخامنشی و ظهور «من پارسی» بنگرید به کتاب «داریوش دادگر» (وکیلی، ۱۳۹۰).



نقش میترا در پشت و روی یک کنده کاری متعلق به سده دوم یا سوم پس از میلاد.

در واقع نظر مورخانی که به خاستگاه رومی یا پیشازرتشتی مهرپرستی در روم باور دارند، به سادگی با مرور خود منابع رومی مردود می‌گردد. این نکته بسیار مهم است که رومیان زبان رسمی مهرپرستان را یونانی می‌دانستند - که در آناتولی رایج بود- و شکلی دورگه و آمیخته با تمدن آناتولی از آن را وامگیری کرده بودند، و با این وجود تمام شخصیت‌های مهم و نام و نشان‌های قدسی و جغرافیایی اساطیری‌شان کاملاً با زمینه‌ی ایرانی مهرپرستی یکسان بود.

۵. هرچند امروز مرسوم است که تمدن حوزه‌ی جغرافیایی آناتولی را کاملاً از تمدن ایرانی جدا بدانند. اما باید به این نکته توجه کرد که تاریخ دو فلات ایران و آناتولی به شدت در هم تنیده است. هرچند آناتولی از نظر خاستگاه و سیر تحول تمدنی متمایز و متفاوت با تمدن ایرانی را در خود پرورد، اما برای بخش مهمی از تاریخ خود زیر تاثیر عناصر ایرانی قرار داشت. گذشته از تاثیرهای آریایی پیشا ایرانی که در تمدن هیتی‌ها تبلور یافته است، این منطقه از دوران هخامنشی به بعد هم زیر نفوذ فرهنگی ایران قرار داشت و هم برای مدتی دراز بخشی از کشور ایران قلمداد می‌شد. سیطره‌ی سیاسی تا دوران سلجوقی تداوم داشت و نفوذ فرهنگی در واقع تا ظهور قدرت قوم‌گرای ترکیه‌ی نو و چیرگی آتاتورک بر این سرزمین، به جای خود باقی بود.

در جهان باستان آناتولی در واقع سرزمینی ایرانی‌نشین محسوب می‌شد. گذشته از جمعیت ایرانی بزرگی که در این مدت در این سرزمین ساکن شدند، ساختار سیاسی و الگوی سازماندهی جامعه و دین و تبار طبقه‌ی نخبه‌ی ساکن در آناتولی نیز در این دوران کاملاً ایرانی بوده است.

در زمانی که رومیان این منطقه را فتح کردند و آیین مهر را از آنجا به تمدن خود منتقل کردند، آناتولی کاملاً بخشی از سپهر فرهنگی ایران محسوب می‌شد و رومیان نیز به صراحت از آن آگاه بوده و ابرازش کرده‌اند.



نیست. چون رومیان خود این دین را به دو نام می‌شناختند: «رازهای میترا»، و «رازهای پارسیان».^{۸۸}

این نکته بسیار مهم است که رومیان مهرپرستی که نه از نظر قومی و نژادی و نه زبانی با پارس‌ها نسبتی نداشتند، دین خود را پارسی می‌دانستند و معتقد بودند وارث رازهای تمدن پارسی هستند. جالبتر از همه آن که این پیروان رازهای پارسیان، بنیانگذار مهرپرستی را زرتشت می‌دانستند و معتقد بودند او بوده که غار زادگاه مهر را در کوهی در پارس به مردمان نمایانده است. این کوه و آن غار مقدس دانسته می‌شده و در ادبیات رومی با تعبیرهای شاعرانه و آرمانی توصیف شده است. پورفیریوس آنجا را کوهی غرقه در گل‌های رنگارنگ می‌داند که از هر گوشه‌اش چشمه‌سازها روان هستند.^{۸۹}

حتا در مابع مسیحی نیز ردپای پیوند میان مهرپرستی باختری و پارس قابل تشخیص است. یوستین شهید در رساله‌اش بر ضد تروفو، اشاره‌ی مهمی دارد و می‌گوید مهرپرستان پهلوان بزرگ خویش را پرسئوس می‌نامیدند و اعتقاد داشتند که او از مادری باکره زاده شده است.^{۹۰} چنان که به زودی خواهیم دید، اسطوره‌ی زایش نجات‌بخش از مادری باکره به ظهور خورشید از افق کوهستانی یا دریایی اشاره دارد و بنابراین چنین می‌نماید که مهرپرستان

مرور منابع یونانی و لاتین قرون نخست میلادی به روشنی نشان می‌دهد که رومیان مهر را ایزدی بیگانه و غیربومی می‌دانسته‌اند. یک نمونه در این میان، کمدی «مجمع خدایان» است که لوسین سوری آن را در قرن دوم میلادی به زبان یونانی نوشته است. لوسین در این متن از زبان خدای طنز (موموس) ایزدان بیگانه‌ای که قله‌ی المپ را تسخیر کرده‌اند را سرزنش می‌کند و به تمسخر ایشان می‌پردازد. در میان این غاصبان اورنگ المپ، از همه برجسته‌تر میتراست که قبای گشاد مادی در بر و کلاه نمدی ایرانی بر سر دارد و یک کلمه یونانی بلد نیست، برای همین هم وقتی پیروانش به سلامتی‌اش می‌نوشند، چیزی نمی‌فهمد. این اشاره نشان می‌دهد که خود رومیان از بیگانه بودن مهر در سپهر فرهنگی یونانی زبان آگاه بوده‌اند.

امروز مرسوم است که آیین مهرپرستی رومی را میترائیسم بنامند. اما این نامی مدرن است که در دوران باستان رواج نداشته است. استیگ ویکاندر می‌گوید نام میترائیسم بر اساس این پیش‌فرض ساخته شده که مهرپرستی باختری ادامه‌ی مستقیم ایرانیسم و زرتشتیسم است. از دید من پیوند میان مهرپرستی باختری و آیین زرتشتی و ادیان ایرانی کاملاً استوار و روشن است، اما از زاویه‌ای دیگر با او موافقم که به کار گرفتن این برچسب چندان درست

90. Justin, Dialogue with Trypho, LXXVIII.

88. Beck, 2002.

89. Porphyry, De Antro Nympharum 6.



رومی پرسئوس را یکی از تجلی‌های مادی میترای نجات بخش می‌دانسته‌اند.^{۹۱} این اشاره از آن رو مهم است که پرسئوس از دیرباز در زمینه‌ی یونانی پهلوانی بزرگ بود که جنگاور اساطیری پارسی را بازنمایی می‌کرد و در روم نیز همچون نمادی برای بزرگداشت آن پارسی اساطیری و کهنسالی در نظر گرفته می‌شد که با خاستگاه‌های یونانی تمدن رومی گره خورده بود.^{۹۲}

این نکته که مهرپرستان رومی خود را پارسی و وارث پارس‌ها می‌دانستند و در عین حال شهروند کشوری بودند که با پارت/پارس در حال جنگ بود، در نگاه اول ناسازگون می‌نماید. اما راجر بک به درستی خاطر نشان کرده است که جایگاه و موقعیت اجتماعی مهرپرستان رومی به قدری مستحکم و محترم بوده است که این هویت‌طلبی غیرعادی و شرقی خدش‌های به نقش‌های هنجارین‌شان وارد نمی‌کرده است. مهرپرستان رومی اتفاقاً از میان افسران ارتشی، لژیونرها، بازرگانان ثروتمند و دیوانسالاران امپراتوری عضوگیری می‌کردند^{۹۳} و ساختار رازورزانه‌ی انجمنشان بر مبنای دوستی و پیوند با سایر بخش‌های جامعه استوار بود.

در ابتدای کار رومیان مفهوم جنگ را تنها در عرصه‌ی سخت‌افزاری و سپاهیگرانه درک می‌کردند و از این رو به نفوذ خزنده‌ی آرا و عقاید ایرانی در

قلمروشان حساسیتی نداشتند. حتا امپراتورهای روم نیز به برتری فرهنگی و دینی شرق اعتراف داشتند و این را اختلالی در راه پیروزی نظامی بر ایران زمین نمی‌دیدند. چنان که در شهر دورا اروپوس که در مرز ایران اشکانی قرار داشته و مورد ادعا و تهاجم ایشان هم بوده، مهرباه‌ای یافت شده است که کاهن اعظم رومی‌اش بر آن با افتخار نام خود را به صورت «نوما، مغ بزرگ» (Numa Maximus Magus) حک کرده است و برای آن که شکی در معنای مغ باقی نماند، این عبارت یونانی را در کنارش آورده:

πυροτον ασθμα το κει μαγνοισ γιπτρον.

برخی از مورخان این علایم را ناشی از تلاش رومیان برای آرام کردن و هم‌رنگ شدن با مردم بومی و بنابراین جلب وفاداری‌شان دانسته‌اند. کومون در تفسیر این کتیبه نوشته که اصولاً مغ در اینجا به معنای عام فرد دین‌آور به کار برده شده لزوماً مغ‌های ایرانی را نمایندگی نمی‌کند.^{۹۴}

ا. د. فرانسیس در این مورد تفسیری نامنتظره و به گمانم به روشنی نادرست را ارائه کرده و گفته که مغ در ارتش روم نشانه‌ی ششمین پایه در سلسله مراتب نظامی بوده است و بنابراین به نظام دینی ایرانیان ربطی نداشته است. در واقع در زبان لاتین کلمه‌ی Magus (مغ) وجود ندارد که بخواهد به عنوان رتبه‌ای در ارتش مورد استفاده قرار بگیرد. این

93. Clauss, 1992.

94. Cumont, 1931: 29-96.

91. Lincoln, 1982 :505-526.

92. درباره‌ی تبار ایرانی پرسئوس بنگرید به (وکیلی [پ]، ۹۲، ۱۳۸۹: ۵۱۲-۵۲۴).



مقایسه‌ای مهم است. او می‌گوید خدای خورشید که در یونان آپولون نامیده می‌شود، نزد هر ملتی نامی دارد. مصریان آن را اوزیریس می‌نامند، هخامنشیان او را تیتان می‌نامیدند، و پارسیان به نام میترا می‌شناسندش و در غارها پرستش‌اش می‌کنند.^{۹۵} این نکته که او هخامنشیان و پارسیان را از هم جدا کرده و دو نام برای مهر ذکر کرده (میترا و تیتان) می‌تواند معنادار باشد. چرا که تیتان در اساطیر یونانی مترادف دیو است و با موجودات اهریمنی و پلید اساطیر ایرانی هم‌تاست. یعنی گویا استانتیوس به مترادف شدن مفهوم مهر با اهریمن یا دیو در عصر هخامنشیان اشاره می‌کند و بعد اشکانیان - یا شاخه‌ای از مهرپرستان قدیمی دیگر را - با پارس‌ها همسان گرفته و نام میترا را به ایشان نسبت می‌دهد.

در این گزارش بر این نکته تأکید شده که پارسیان نخستین پرستندگان خورشید جنگاور بودند و برای نخستین بار ایشان وی را در غار پرستیدند. همچنین به صراحت گفته شده که نقش‌مایه‌ی مهرِ گاوکش از پارس سرچشمه گرفته است. ارجاع‌های زیادی به دوران هخامنشی وجود دارد و در جاهایی معلوم می‌شود که نویسنده به همتا بودن هخامنشیان و پارس‌ها آگاه بوده و با این وجود ایشان را موسس آیین پرستش خورشید دانسته است. همچنین اشاره شده که پرستش مهر در غار نوعی یادآوری رنج خورشید هنگام کسوف است و به این ترتیب باید آن

واژه اصولاً از پارتی و پارسی میانه به لاتین راه یافته و معنای اصلی‌اش در زبان لاتین «روحانی، دانشمند، کاهن، و جادوگر» بوده است. موارد معدودی که فرانسویس در مقاله‌اش بدان استناد کرده، بیشتر نفوذ و محبوبیت لقب مغ در میان رومیان ساکن در استان‌های شرقی امپراتوری را نشان می‌دهد. لقب یاد شده به طور محدود در میان سپاهیان به کار می‌رفته، اما خاستگاه همین کاربرد هم باور به قدرت جادویی و حکمت رقابت‌ناپذیر مغان ایرانی بوده است.

همچنین شواهد دیگری در دست است که نشان می‌دهد که ارجاع‌هایی حتی دقیق‌تر به ایران و ساخت سیاسی آن در درون استان‌های شرقی روم رواج داشته است. چنان که بر سنگ قبری در دالماسی نوشته شده *Venus Victrix Parthicus* (ونوس / آناهیتا، پارتی پیروزمند) و بر کتیبه‌ای از پوتسا در داسیا می‌خوانیم: *Deo Forti Foebo Apollini Parthica* (خداوند نیرومند آفتاب، آپولون / مهر پارتی). از این رو روشن است که در قلمرو روم مهرپرستی به اشکال گوناگون با ایران و مغان مربوط دانسته می‌شده و حتی در زمان اوج درگیری‌های نظامی میان پارتیان و رومیان، به خود پارتی‌ها منسوب می‌گشته است.

در این میان، پیوند میان پارس و مهرپرستی بسیار قابل تامل است لاکتانتیوس پلاکیدوس قولی از استانتیوس را نقل کرده که از نظر اسطوره‌شناسی

95. Lactantius Placidus , 1.719-20, (p.88-9 Sweeney), 84.



مهر یا ختری

از این رو خرده گرفته که ایشان اعتقاد دارند رومیان باید طبق قوانین و باورهای پارسیان زندگی کنند.^{۹۹}

پس می‌بینیم که در سپهر فرهنگی روم تناظری روشن و صریح میان مهر و ایزد خورشید ایرانیان برقرار بوده است. این که یکی از بالاترین رتبه‌های انجمن مهرپرستان رومی «پارسی» نام داشته، تصادفی نیست. بلکه به سنتی اساطیری اشاره می‌کند که پرستش مهر را با پارس‌ها و سرزمین پارس و پیامبر پارس‌ها - یعنی زرتشت - مربوط می‌ساخته است.

اما صراحت این اشاره‌ها، وقتی به یاد آوریم که رومیان بخش عمده‌ی تاریخ خود را به جنگ با ایران گذراندند، غریب می‌نماید. قاعدتا واسطه‌ای معنایی وجود داشته که چسبندگی مهر ایرانی و نهادهای پارسی‌اش را با چارچوب فرهنگی رومی ممکن سازد. دور از حقیقت نیست اگر بگوییم مهرپرستی در روم به تدریج در کل طبقه‌ی حاکم رخنه کرده بود و کسانی که راهبری و سیاست‌گذاری دولت روم بر عهده‌شان نهاده شده بود، به تدریج همان کسانی بودند که هویت پارسی و آگاهی بر رازهای پارسیان را ادعا می‌کردند و در جبهه‌ی شرقی نیز با دولت پارت - که در یکی دو قرن نخست غاصب قلمرو پارس دانسته می‌شد - می‌جنگیدند. این حقیقت که خود

را نوعی مراسم خدای شهید یا خدای قربانی شونده دانست. در این متن چنین آمده که خورشید را در پارس به صورت مردی با سر شیر نشان می‌دادند که کلاه و لباس پارسی بر تن کرده باشد. او را در حالتی نمایش می‌دادند که بر گاو نری - نماینده‌ی ماه - حمله برده و شاخ‌های او را در دست گرفته است.^{۹۶} سند دیگر، یکی از پاپیروس‌های اوکسی‌رینخوس است که به قرن دوم و سوم میلادی تعلق دارد، اما به منابعی کهنتر تا قرن نخست پ.م اشاره می‌کند. در این مجموعه، لغتنامه‌ای یونانی یافت شده که میترا را چنین تعریف کرده است:^{۹۷}

Μίθρας ὁ Προμηθεύς κατὰ δὲ ἄλλους ὁ ἥλιος παρὰ Πέρσ[αις]

«میترا: پرومتهوس، بنابر نظر دیگران، هم‌تای

خورشید (هلیوس) نزد پارس‌ها است.»

چنان که قابل انتظار است، خاستگاه ایرانی و شرقی مهرپرستی در روم دستمایه‌ای بوده برای دشمنان مهرپرستی تا آن را بیگانه و مهاجم بدانند.^{۹۸} در رساله‌های جدلی‌ای که مسیحیان رومی در طرد و نفی مهرپرستان نوشته‌اند، چنین مضمونی فراوان دیده می‌شود. یکی از منتقدان خدای مهر، یولیوس فرمینیوس ماترنوس نام دارد که بارها هنگام نقد دین میترای بر این نکته پافشاری کرده است که این دین به زمینه‌ی فرهنگ ایرانی تعلق دارد و بر پیروان آنها

99. Julius Firmicus Maternus, 1970, 5.2 (44, 105) 19.1 (134).

96. Lactantius Placidus, 1.719-20, (p.88-9 Sweeney), 84.

97. Poxo 1802.

98. Colpe, 1975.



زرتشتی است، و هم با شخصیتی بانفوذ و تاثیرگذار مانند اردشیر دوم روبرو می‌شویم که مهر و ناهید را بار دیگر به میان خدایان درباری پارس‌ها باز می‌آورد. در عصر اشکانی نیز در کنار گردآوری اوستا و احیای فلسفه‌ی زرتشتی به دست بلاش، تکثرگرایی و گرایش نیرومند به مهر جنگاور را در پادشاهانی مانند مهرداد اول و دوم می‌بینیم.

در میان این دو، روایت کشاورزانه و شهرنشینانه‌ی زرتشتی نسخه‌ای عقلانی، روشن، فلسفی و اخلاق‌گرا از صورتبندی «من» را به دست می‌داد، و یک پیکره‌ی شفاف و متمرکز از انضباط شخصی را پدید می‌آورد. در برابر آن، روایت مهرپرستانه همچنان عناصری از کوچگردی باستانی ایرانیان را در خود حفظ کرده بود و با تاکید بر جنگاوری، سلسله مراتب پرشمار رازآشنایی، و قربانی جانوران، الگویی کاملاً متفاوت از پیکربندی «من» را به پیروانش عرضه می‌کرد. این راهبرد بیشتر به طریقت‌های عرفانی مانند بود و به جای آن که از مجرای فلسفیدن و خویشکاری من را در زمینه‌ی هستی تعریف کند، جنگ و زورمندی و خویشتنداری را محور می‌گرفت. این نگرش در ترکیب و داد و ستد با دیدگاه زرتشتی، مفاهیمی مانند اخلاقی بودن ایزدان را وامگیری کرد، اما با به رسمیت پذیرفتن اهریمن به عنوان نیروی فعال و قابل احترام، از زرتشتی‌گری راست‌کیش کاملاً فاصله گرفت.

امپراتوران روم نیز به تدریج مهرپرست شدند، می‌تواند چنین تفسیر شود که ما در اینجا با دو روایت از هویت ایرانی روبرو هستیم.

نخست روایتی صریح، عقلانی، روشن و زرتشتی که بر تمایز اخلاقی اهریمن و اهورامزدا استوار بود و بیش از پیش در ایران زمین رشد می‌یافت و ایرانی بودن را همچون همدست اهورامزدا و هماورد اهریمن بودن تعبیر می‌کرد. این همان نسخه‌ایست که در دوران هخامنشی به عنوان یکی از اشکال هویت متکثر ایرانی رواج یافت و در دوران اشکانی همه‌گیر شد و تحول اجتماعی چشمگیر دوران ساسانی را رقم زد. روایتی دیگر، که به نسخه‌ای متفاوت از هویت ایرانی مربوط می‌شود، ادامه‌ی مهرپرستی کهن قبایل ایرانی است و مهر را در مرکز آیین‌های خود حفظ کرده است. احترامی که مهرپرستان رومی برای پارس‌ها و برای زرتشت قایل بودند نشانگر آن است که این آیین به شکلی مستقل و از راه قبایل کوچگرد ایرانی به روم منتقل نشده، بلکه دوران ترکیب آرا و عقاید عصر هخامنشی را، و رمزگذاری هویت ایرانی با مفاهیم پارسی و زرتشتی را از سر گذارنده است.

باید به این نکته توجه کرد که دو روایت یاد شده در ایران زمین پا به پای هم رشد و گسترش یافتند و از یک سیر تکاملی موازی و هم‌افزا برخوردار بودند. در دودمان هخامنشی هم شاه بزرگی مانند داریوش را داریم که هوادار روایت نخست و یکتاپرستی



مهر یاختری

اخلاقی‌اش توسعه‌ای کندتر اما پایدارتر را در سرزمین‌های دیگر تجربه کرد. در نهایت، فهم این نکته مهم است که در دوران اشکانی هم مغان زرتشتی ایرانی که زیر فرمان شاهان پارتی می‌زیستند، و هم مغان مهرپرست رومی که به تدریج تا کاخ امپراتوری رخنه کردند، خود را وارث پارسیان می‌دانستند و قالب عمومی فلسفه‌ی زرتشتی را با بازخوانی‌ها و بازنویسی‌هایی گاه بنیادین تبلیغ می‌کردند.

به این ترتیب، به تصویری یکسره متفاوت از مفهوم دین در ایران و روم عصر باستان می‌رسیم. دو شاخه‌ی کشاورز و کوچگرد از ادیان کهن ایرانی، که به صورت دین زرتشت و آیین مهر تبلور یافته بودند، نه تنها در ایران زمین چیره بودند، که در سرزمین‌های همسایه نیز وامگیری می‌شدند. از میان این دو، مهرپرستی با رواداری و رازورزی و شباهت بیشترش با ادیان باستانی رایج در روم، گسترشی بیشتر یافت. دین زرتشتی در مقابل، با چارچوب پیچیده‌ی فلسفی و قواعد دشوار و اندیشه‌برانگیز





از نقاش باشی ایرانی

تا

کینزباروی انگلیسی

نوشته‌ی حیدرزاهدی

با این قتل، دوره‌ای از خونریزی و جنگ در ایران به پایان رسید، گرچه این آرامش هم خیلی زود به جنگ‌های طایفه‌ای منجر شد.

۹ سال پس از قتل نادر، «محمدعلی بیگ نقاش باشی» نگاره‌ای از جنگ نادر با افغان‌ها را در کتاب جهانگشای نادری تصویر کرد. تصویری که اگر به دقت در آن نگاه کنیم، ۲۶ توپ جنگی را در آن خواهیم دید که همه‌ی آن‌ها در حال شلیک هستند. حدود تاریخی این تصویر را به سال ۱۱۳۵ ه.ش. نسبت می‌دهند. این تاریخ درست مقارن با زمان چاپ کتاب «مونا داولوژی فیزیکی» ایمانوئل کانت، فیلسوف شهیر آلمانی است. فیلسوفی که ۲۵ سال پس از این تاریخ، هم‌زمان با تدریس در دانشگاه کونیگسبرگ، کتاب معروف خود، «نقد عقل محض» را به طبع رسانید.

«نقد عقل محض» کتابی که به گفته‌ی هاینریش هاینه، وقتی چاپ شد که کانت هر روز درست در ساعت دو و نیم، کت خاکستری به تن و عصای اسپانیایی در دست از خانه خارج می‌شد تا به طرف گذر سایه‌گستری پا سفت کند که حالا به یاد او گذرگاه فیلسوف نامیده می‌شود. او این گذرگاه را به طور مرتب روزی هشت بار بالا و پایین می‌کرد. ایمانوئل کانت، این بت‌شکن اعظم در حوزه‌ی تفکر، با نوشتن «نقد عقل محض»، ترس و ترور را به جان همه‌ی اشباح سرگردان شب انداخته بود. چرا که این

چند روزی پیش از این سالگرد قتل نادر شاه بود. سرداری نظامی که در سال ۱۱۱۵ ه.ش. خود را شاه ایران خواند و تا زمان کشته شدنش در ۲۹ خرداد ۱۱۲۶ ه.ش. بر ایران فرمانروایی کرد. به گفته‌ی مرتضی راوندی در کتاب تاریخ اجتماعی ایران، نادر در دوران قدرت و فرمانروایی‌اش هیچ‌گاه به ملت ایران تکیه نکرد و به طور جدی در مقام ترمیم خرابی‌ها و بهبود زندگی مردم برنیامد. پس از آنکه حال روحی و فکری او رو به وخامت گرایید، بیش از پیش به ازبکان و ترکمانان نزدیک شد و تصمیم گرفت ارتش خود را از وجود ایرانیان پاک کند.

سرانجام نادر با گردآوری سران افغان هوادار خویش فرمان توقیف سرداران ایرانی را صادر کرد. محمدخان قاجار به محض اطلاع از این فرمان، به یاری عده‌ای دیگر به توطئه پرداخت و نادر را کشتند.



از نقاش باشی ایرانی تا گینزباروی انگلیسی

احساس آرامش و متانت در این دو دختر است که هر دو در حال آموزش فن نقاشی از پدرشان هستند.

کتاب همان شمشیری است که ایده آلیسم محض را در آلمان کشت.

البته باید اقرار کنم که هم‌زمان در ایران نیز ترس وجود همه‌ی اجداد ما را فرا گرفته بود. چرا که درست در همان سال‌ها بود که بر اثر اقدام‌های قهرآمیز «آقامحمدخان قاجار»، مدعی تازه‌نفس سلطنت، بسیاری از هم‌وطن‌هایمان از نعمت بینایی محروم شده بودند و چندی بعد «لطفعلی خان» نیز با وضعی مشابه در تهران پس از تحقیر فراوان کشته شد.

بی‌شک ایرانی‌ها و مردمان اروپا، هر دو شگفت‌زده بودند، گرچه «خال مهرویان سیاه و دانه‌ی فلفل سیاه، هر دو جان سوزند اما این کجا و آن کجا». آنچه پیداست و نیازی به توضیح بیش از این ندارد، مقایسه‌ی نتیجه‌ی این شگفتی‌هاست. اوضاع در جامعه‌ای که آرامش سیاسی و به تبع اقتصادی دارد، منجر به شکوفایی روزافزون و تخصصی شدن نقش‌های اجتماعی خواهد شد و در پی آن افزایش معنا، قدرت، لذت و بقا برای همه‌ی مردمان پیش‌بینی پذیر است.

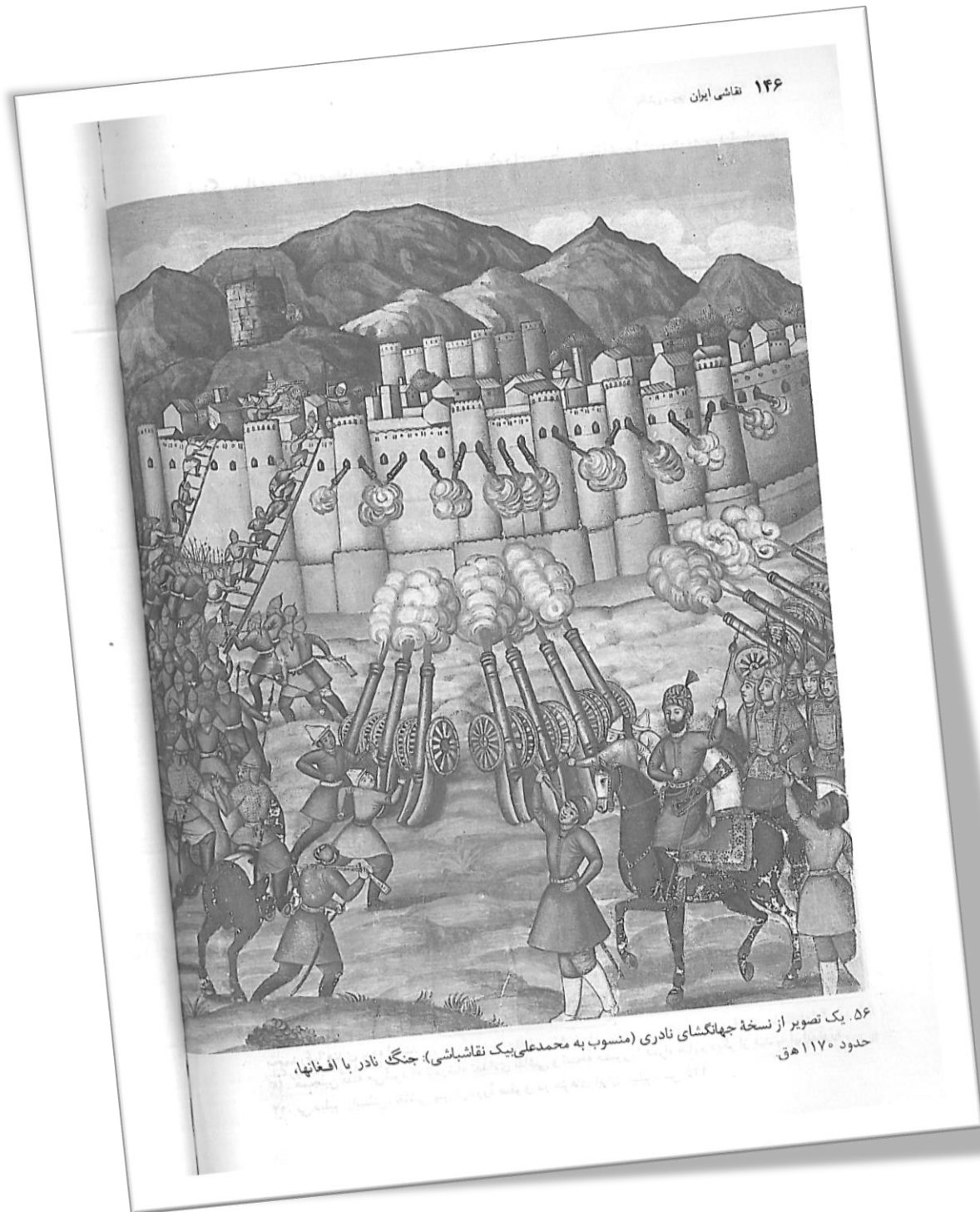
خالی از لطف نخواهد بود اگر نگاهی به یکی از نقاشی‌های «تامس گینزبارو» نقاش کارآموخته‌ی انگلیسی هم بیندازیم که در حدود ۱۱۳۹ ه.ش. خلق شده است. تصویری از «مولی و پگی» دختران گینزبارو که چند سال پس از نگاره‌ی «محمدعلی بیگ نقاش باشی» کشیده شده است و سرشار از بیان



در نگاه اول، تفاوت ۲۶ توپ جنگی نقاش باشی ایرانی و برگه‌های نقاشی در دست دختران گینزباروی انگلیسی تاحدی نمایان است؛ اما تفاوت معنایی این دو تصویر با بررسی تاریخی بیشتر رخ می‌نماید. اگر یکی از وظایفی را که بر دوش هنر است بازنمایی همین عمق معنایی بدانیم، باید گفت هر دو نقاش، کار خود را به نحو احسن و اکمل به سرانجام رسانده و توانسته‌اند این اسناد تاریخی را درست به دست مخاطب‌هایشان، در دو و نیم قرن بعد از خود برسانند. شاید مهمترین وظیفه‌ی هنر را بتوان ثبت همین معنا و اطلاع‌رسانی آن به قرن‌های آینده دانست.



از نقاش باشی ایرانی تا گینز یاروی انگلیسی





اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور

چکیده

تأثیری که ترجمه بر فرهنگ و زبان جوامع می‌گذارد امری انکارناپذیر است. حتی در کشور ایران که با مردمی تا حد زیادی سنتی روبرو هستیم. به نظر می‌رسد که این تأثیر هفتاد سال پیش خیلی بیشتر از امروز بوده است. روزگاری که ایرانیان سنتی، که خیلی بیشتر از نسل امروزی به آداب و رسوم خود پایبند بودند، با ادبیات کشورهای دیگر از طریق آثار مترجمانی که به نسل اول موسوم هستند آشنا شدند. این آثار ادبی ژانرهای تازه‌ای به ادبیات ایران زمین معرفی کرد. تحت تأثیر ترجمه این ژانرهای جدید، نویسندگان آن دوران گونه‌های تازه ادبیات را خلق کردند که بسیاری از آنها تا به امروز از آثار برجسته ادبی به شمار می‌آیند. تاکنون در مورد شیوه نوشتن این آثار صحبت‌های زیادی شده است ولی در باب نشانه‌های فرهنگی آثار مشابه با ترجمه ژانرهای مشابه کمتر سخن به میان آمده است. در مقاله حاضر نگارنده بر آن است که با بررسی آثار ترجمه شده در حدوداً سال‌های دهه سی و آثار تألیفی آن دوران نشانه‌های فرهنگی و ردپای کشور مبدأ را بیابد. البته، ممکن است شباهت آنها فقط در ساختار باشد و با توجه به بافت سنتی ایران، خصوصاً در دوران گذشته، کمتر شباهت فرهنگی یافت شود.

واژه‌های راهنما: مترجمان نسل اول، نشانه‌های فرهنگی، ژانر ادبی

اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده

در ایران

بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور



مطالعه موردی: صادق هدایت

شیماطیبی جزایری

دانشجوی دکتری مترجمی زبان انگلیسی دانشگاه علامه
طباطبایی و مدرس پاره‌وقت دانشگاه امام صادق (ع) واحد خاوران

پست الکترونیکی: shimat.jazayeri@gmail.com



این آشنایی در توسعه و پیشرفت فرهنگی کشور خود نقش مهمی را ایفا می‌کنند.

مقدمه

در ادبیات هر کشوری هر از چند گاهی نقطه عطفی وجود دارد که در بسیاری موارد از طریق ترجمه آثار کشورهای دیگر به وجود می‌آید. پس از ظهور اسلام، اروپاییان بسیاری از آثار دانشمندان مسلمان را به زبان خود ترجمه کردند و آن را به یکی از راه‌های پیشرفت علمی و رشد فناوری تبدیل کردند.



در کشور ایران هم از زمان تأسیس دارالفنون و به دنبال آن بعد از انقلاب مشروطه، ایرانی‌ها با فرهنگ کشورهای دیگر، خصوصاً فرانسه آشنا شدند و کم‌کم دست به ترجمه متونی از این زبان زدند. این ترجمه‌ها که ابتدا متون علمی و درسی را تشکیل می‌داد کم‌کم به سمت و سوی آثار ادبی پیش رفت و به آشنایی ایرانیان با ژانرهای تازه ادبی منجر شد. این ژانرها که رمان، داستان کوتاه و نمایش‌نامه بودند بعدها نویسندگان ایرانی را به خلق آثاری ترغیب کرد که در

یادگیری مفاهیم تازه خصوصیت منحصر به فرد نوع بشر است که شیوه‌های مختلفی برای آن وجود دارد. یکی از این راه‌ها از طریق ارتباط با دیگر انسان‌ها و به نوعی تقلید آموخته‌های آنان است. گرچه در بیشتر موارد، انسان‌ها، پس از تقلید مفاهیم آنها را براساس شیوه زندگی و فرهنگ خود تغییر می‌دهند و به نوعی بومی می‌کنند. یکی از مسائلی که از طریق تقلید آموخته می‌شود زبان است که فرزند انسان در ابتدا دست به الگوبرداری می‌زند ولی پس از مدتی عبارات و سخنان منحصر به خودش را تولید می‌کند. ولی آشنایی با مفاهیم جدید فقط به تک‌تک افراد منحصر نمی‌شود. در بسیاری از مواقع کل افراد جامعه از طریق ارتباط در زمینه‌های مختلف به گسترش و توسعه خود کمک می‌کنند. یکی از این زمینه‌ها ارتباطات فرهنگی است که از طریق آن جوامع با آداب و رسوم ممالک دیگر آشنا می‌شوند و به غنای فرهنگی جامعه خود می‌افزایند. ترجمه، خصوصاً ترجمه ادبی، یکی از مهم‌ترین راه‌های آشنایی با فرهنگ کشورهای دیگر است. مترجمان ادبی نه تنها وظیفه انتقال زبان مبدأ و آثار ادبیات کشورهای دیگر را به عهده دارند بلکه هم‌زبانان خود را (در صورت ترجمه به زبان مادری) با فرهنگ و سنن مردم کشورهای دیگر آشنا می‌کنند و از طریق



اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور

ظاهر تقلیدی از شیوه ساده ژانرهای وارداتی بود. با این حال ایرانیان پایبند به آداب و رسوم و فرهنگشان سعی در بومی‌سازی محتوای این آثار داشتند. آثار اولیه چه آثار ترجمه‌شده چه تألیف، جز چند نمونه خاص، باقی از کیفیت چندان بالایی برخوردار نبودند ولی کم‌کم ایرانیان کیفیت ترجمه‌ها را بالا بردند و به همان نسبت آثار ادبی تحسین‌برانگیزی خلق کردند. گرچه به دلیل گستردگی موضوع، تحقیق حاضر فقط به یک ژانر، داستان کوتاه، آن هم فقط یک نویسنده، صادق هدایت، می‌پردازد. این ژانر نه تنها هویت و ساختار خود را از طریق ترجمه یافت و از این طریق به ادبیات ایران زمین معرفی شدند بلکه نگارنده احتمال می‌دهد که بتوان اثرات فرهنگی زبان مبدأ را در آثاری یافت که به دست نویسندگان ایرانی خلق شد.

ترجمه و فرهنگ

از سال ۱۹۸۰ ترجمه به عنوان رشته‌ای مستقل از زبان‌شناسی گسترش یافت و با کنار گذاشتن شیوه‌های تجویزی به کاربرد زبان‌شناسی، ادبیات تطبیقی و البته فرهنگ در ترجمه اندیشید. تاریخ فرهنگ و مطالعات فرهنگی در ترجمه به کار گرفته شد و بر نقش ترجمه در ایجاد نظام ادبی جوامع و مترجم به عنوان میانجی بین فرهنگ جامعه مقصد و مبدأ صحنه گذاشته شد (Bassnett, pp. 13-14). ترجمه پلی ارتباطی میان فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف تلقی شد که به منظور استفاده بهینه از آن

باید به این پل استحکام بخشید نه این که از ترس این که ضرری از طریق آن نرسد ویرانش کرد. چرا که ترجمه یکی از ابزارهای سودمند برای بالا بردن سطح علمی، فرهنگی و اجتماعی و عامل پیشرفت کشورها و گسترش فرهنگ و زبان در جهان است؛ در واقع، «فلسفه وجودی ترجمه ارتباط میان مردم جهان است» (تقیه، ص ۴۴-۴۵). امروزه فرهنگ و مطالعات فرهنگی بخش مهمی از بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی را تشکیل می‌دهد. مسائل فرهنگی در ترجمه مطرح شده‌اند و فرهنگ متن مقصد اهمیت یافته است. (Bassnett, p. 15) وجود متغیرهای فرهنگی در ترجمه امری انکارناپذیر است. در ترجمه درک پیام متن در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که مخاطبان ترجمه از دانشی پیش‌زمینه‌ای برخوردار باشند. افراد جامعه مبدأ در بسیاری آداب، رسوم، شیوه تفکر و غیره با یکدیگر اشتراکاتی دارند. این افراد معمولاً در کشوری واحد زندگی می‌کنند، تاریخچه، شرایط آب و هوایی، شرایط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی یکسانی را تجربه می‌کنند و به اصول اخلاقی یکسانی پایبند هستند. همین موضوع باعث می‌شود قادر به درک پیام متونی که به زبانشان نوشته می‌شود باشند (Komissarov, p. 33). ترجمه فرهنگی به فرهنگ دیگر به معنی بیان واقعیت‌ها و عقایدی در فرهنگ مقصد است که با فرهنگ زبان مبدأ عجین شده‌اند تا فرهنگ جامعه مقصد گسترش یابد. تا از اختلافات فرهنگی بین خود و جامعه مبدأ مطلع

اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور



متون در خلاء تولید نمی‌شوند درست است که ترجمه به زبان می‌پردازد ولی فرهنگ هم بخشی از کار مترجم است زیرا زبان و فرهنگ جدانشدنی نیستند (Bassnett, p. 23). در ترجمه نه تنها پیام به زبانی دیگر بلکه به فرهنگی دیگر منتقل می‌شود. بنابراین مترجم نه فقط باید از موانع زبانی بگذرد بلکه باید از حصارهای فرهنگی هم بگذرد تا نه تنها مخاطبانش پیام متن مبدأ را درک کنند بلکه بتوانند از پیش‌فرض‌هایی که دانستن‌شان برای دریافت پیام متن مبدأ ضروری است برخوردار شوند (Komissarov, p. 34). بنابراین مترجم نه تنها دوزبانه بلکه باید دوفرهنگی هم باشد. در واقع مترجم باید فرهنگ متن را در نظر بگیرد و به هنگام بازسازی متن باید به باورپذیری آن از نظر خوانندگان متن مقصد اطمینان داشته باشد (Karamanian). همچنین، اون زهر معتقد است که ادبیات در ضمن تماس با سایر ادبیات‌ها توسعه می‌یابد (نقل شده در ملانظر، ص ۱۸). مترجم آثار بیگانه وظیفه دارد متنش را هر طور شده به گونه‌ای ترجمه کند که به هیچ عنوان برای خوانندگانش بیگانه نباشد. بنابراین مترجم واسطه‌ای است بین دو فرهنگ که موفقیت اثرش در ازای پذیرش از طریق درک فرهنگی است که خود و خوانندگانش با آن سروکار دارند. این که بر فرهنگ مبدأ تمرکز کند یا به فرهنگ مقصد پایبند باشد مشخص نیست. آنچه مهم است نقش ارتباطی است که متن مقصد باید ایفا کند (Karamanian).

شوند. تا بدانند که دیگر فرهنگ‌ها هم قابل احترام هستند (Komissarov, p. 44). دکتر اسعد مظفرالدین معتقد است که «ترجمه، نقش مهمی در تحول و تطور فرهنگی انسان‌ها ایفا می‌کند. از طریق ترجمه مردم هر کشوری با زندگی، تاریخ، تمدن، فرهنگ و دستاوردهای دیگر کشورها در زمینه‌های گوناگون آشنا می‌شوند» (نقل شده در تقیه، ص ۴۴). به گفته تیموزکو و گنتزلر جای پای ترجمه در ایجاد فرهنگ نو و تغییرات فرهنگی مشهود است (Quoted in Bassnett, p. 23). کاساگراند معتقد است که آن چه که ترجمه می‌شود زبان نیست بلکه فرهنگ‌ها هستند (Quoted in Komissarov, p. 43). یکی از مهم‌ترین مسائلی که باید در ترجمه در نظر داشت جنبه فرهنگی است. درست است که ترجمه برگرداندن متن از زبانی به زبان دیگر است ولی فرهنگ جزء لاینفک آن را تشکیل می‌دهد.





اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور

ترجمه‌ها، نثر روان و ساده‌شان بود که موجب ساده‌سازی نثر پارسی شد. مترجمان و پس از آن نویسندگان دیگر خود را به ساختارهای لفظی و فنون بلاغی لفظی نیز مقید نمی‌دانستند و معنا دیگر قربانی زیبایی ظاهری نگردید» (فاضلیان، ص ۷۷). اون زوهر بر نقش اساسی ترجمه در تغییر نظام ادبی جوامع تاکید دارد وی معتقد است که ترجمه نقش مهمی در ایجاد تغییر و پیشرفت جوامع ایفا می‌کند. همچنین خاطرنشان می‌کند که فرهنگ زبان مبدأ ممکن است از طریق ترجمه با آغوش باز در فرهنگ زبان مقصد پذیرفته شود و حتی نظام ادبی و ادبیات زبان مقصد را دستخوش تغییر کند ولی عکس این امر هم امکان‌پذیر است: این‌که فرهنگ مبدأ تأثیر چندانی بر فرهنگ مقصد نداشته باشد (Quoted in Bassnett, p. 16).

پیشینه ادبیات پارسی و آشنایی

با ادبیات غرب

داستان‌های قدیمی پارسی بیشتر به شعر نگاشته می‌شد شامل منظومه‌های حماسی یا عاشقانه هم‌چون شاهنامه فردوسی، ویس و رامین و آثار نظامی. در این آثار تاریخ و افسانه در هم می‌آمیخت. علاوه بر این‌ها آثاری هم به صورت قصه و حکایت در زبان پارسی وجود داشت مانند اسکندرنامه، سمک عیار یا طوطی‌نامه. در این دوران بسیاری آثار مشابه

بنابراین وظیفه مترجم است که کمبود اطلاعات پیش‌زمینه‌ای فرهنگی را جبران کند. به نظر می‌رسد که بسیاری از مشکلات مترجم از وجود نشانه‌های فرهنگی در متن مبدأ نشأت می‌گیرد که یا در متن مقصد وجود ندارند یا اگر وجود دارند تعبیر دیگری دارند (Komissarov, p. 42).

در ایران، ترجمه یکی از راه‌های استفاده از میراث علمی غرب بود یعنی کاری که سال‌ها پیش، خود غربی‌ها از طریق ترجمه آثار علمی و فلسفی یونان، روم و ملت‌های اسلامی کرده بودند (گفتگو با محمود کیانوش، ص ۱۹-۲۰). با رواج صنعت چاپ، ایرانیان شروع به انتشار کتاب و روزنامه کردند و ترجمه اهمیت یافت (قانعی‌فرد، ص ۶۳). در دوران پس از مشروطه، «ترجمه ادبیات غربی در شکل‌گیری ادبیات معیار نوین پارسی نقش اساسی داشت و این تغییرات تا به امروز ادامه دارد.» (فاضلیان، ص iii). هاردویک معتقد است که «ترجمه یک واژه به مثابه وارد کردن چارچوب فرهنگی زبان مبدأ در فرهنگ زبان مقصد است.» (Quoted in Bassnett, p. 15). وی بر نقش ترجمه در ایجاد تغییر تاکید می‌کند. گرچه شیوه ترجمه در آن دوران به صورت بومی‌سازی بود بسیاری از ایده‌ها و مدل‌های موجود در ادبیات آن دوره را می‌توان تحت تأثیر ترجمه دانست. تحت تأثیر ترجمه «عناصر و مفاهیم متعددی به ادبیات پارسی راه یافت و ظرف مدت کوتاهی، ادبیات معیار دستخوش تغییرات بسیاری گردید. ویژگی اصلی این



سال پیش ژانرهایی مثل رمان و داستان کوتاه به سبک اروپایی و به معنای امروزی در ادبیات ایران وجود نداشت (همان، ص ۲۳۷). نویسندگان ایرانی پس از آشنایی با ژانرهایی چون رمان، داستان کوتاه و نمایشنامه و آموختن اصول نوشتن این گونه آثار از طریق ترجمه دست به خلق آثاری جدید زدند و هر کدام برای خود سبکی قائل شدند به گونه‌ای که کارهای هرکدام را می‌توان از طریق سبک خاص او شناخت و منجر به آفرینش بهترین آثار در این سه ژانر ادبی شد (حقوقی، ص ۳۳).



این ترجمه‌ها بسیار مفید و ثمربخش بود، زیرا مترجمان در نقل متون خارجی به پارسی، از همان اصول ساده‌نویسی زبان اصلی پیروی می‌کردند و با این ترجمه‌ها در حقیقت زبان نیز به سادگی و خلوص

از هندی و سانسکریت به پارسی ترجمه شد (آرین‌پور ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷). گرچه در ادبیات کهن ایران حکایاتی چون شاهنامه فردوسی، منطق‌الطیر عطار، گلستان سعدی، خمسه نظامی و بسیاری از آثاری از این دست فراوان به چشم می‌خورد؛ در کشور ما داستان و رمان به آن معنی که در غرب بود، تا پیش از آشنایی ایرانیان از طریق ترجمه این آثار وجود نداشت. چون این آثار تمام اقشار جامعه را دربرمی‌گرفت و همگان می‌توانستند از آن بهره ببرند مورد استقبال ایرانیان قرار گرفت (حقوقی، ص ۳۲). افتتاح مدرسه درالفنون نیاز به کتاب‌های درسی و همین‌طور آموزگاران را ایجاد کرد که مسلط به تدریس آن‌ها باشند. بنابراین معلمانی خارجی به ایران آمدند، عموماً از فرانسه و با همکاری شاگردان خود کار ترجمه متون علمی را آغاز کردند. در این میان بازار ترجمه رونق گرفت و تعدادی آثار ادبی هم به پارسی ترجمه شد. علت ساده بودن نثر ترجمه یکی نیاز به کتاب‌های درسی قابل فهم بود و دیگری وفاداری مترجمان به نثر ساده کتاب‌های زبان مبدأ یعنی فرانسه (همان، ص ۲۷). مترجمان آن دوره برای انتقال متون غربی به هموطنانشان ناچار بودند مطالب را به سادگی متون اصلی بیان کنند و خواهی نخواهی عبارات پیچیده و پر از استعارات متون قدیم پارسی که لبریز از واژه‌ها و مترادف‌های پارسی و عربی بود به دست فراموشی سپرده شد (آرین‌پور ۱، ص ۳۲۶). جالب به نظر می‌رسد ولی تا چیزی حدود صد



اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور

تحت تأثیر آثار داستان‌نویسان آمریکایی مثل فاکنر، همینگوی، استین‌بک و غیره بودند. با گسترش بازار نشر و ترجمه همچنین با بالا رفتن کیفیت ترجمه که دلیلش نقدهایی بود که بر آن‌ها نوشته می‌شد و درجه‌بندی ناشران، ایرانی‌ها بیش از پیش با فرهنگ و آداب و رسوم غربیان آشنا شدند، مردمی که اندیشه، احساسات و طرز فکری متفاوت داشتند (گفتگو با محمود کیانوش، ص ۲۰). این مترجمان را مترجمان نسل اول می‌نامیم (قانع‌فرد، ص ۶۳). از جمله این مترجمان که به بعدها به نوشتن روی آورد و یکی از به یادماندنی‌ترین مجموعه‌های داستان کوتاه را خلق کرد و لقب پدر داستان کوتاه ایران را گرفت، سیدمحمدعلی جمال‌زاده است که گفته می‌شود پدرش سیدجمال واعظ از واعظان مشهور بود که تفاوتش با دیگر همکارانش زبان ساده‌ای بود که در خطبه‌هایش به کار می‌برد جمال‌زاده از کودکی با لحن ساده و بی‌تکلف پدرش آشنا شد و شاید همین باعث شد که بعدها در نوشته‌هایش به زبان عامه مردم رو بیاورد. وی تأثیر زیادی بر نویسندگان نسل بعد از جمله علوی، هدایت و آل‌احمد گذاشت (نگاهی کوتاه به آثار و زندگی سیدمحمدعلی جمال‌زاده). اولین بار در سال ۱۳۰۱ دست به ترجمه آثار ادبیات فرانسه زد. ولی سبک او مثل بسیاری از مترجمان هم عصرش به صورت ترجمه آزاد و یا به قول آن زمان "آداپتاسیون" بود در واقع تا حدی در ترجمه‌هایش دست به بومی‌سازی می‌زد که پاریس را به تهران

گرایید و بیان هرچه گرم‌تر و صمیمی‌تر شد و از پیرایه‌های لفظی و هنرنمایی‌های شاعرانه که به نام فصاحت و بلاغت به کار می‌رفت به مقدار زیادی کاسته شد (آرین‌پور ۱، ص ۲۳۷). از آنجایی که نثر در ادبیات ایران به اندازه نظم دارای اهمیت نبود، تغییر و تحول در آن به نسبت نظم بسیار راحت‌تر پذیرفته شد (همان، ص ۳۲۶). رمان‌های اولیه ایرانی اعم از تاریخی یا اجتماعی گرچه ممکن است از نظر موضوع قابل توجه باشند اکثراً از لحاظ فنون نوشتن در سطح ضعیفی قرار دارند (حقوقی، ص ۴۲). مطالعه رمان‌های اروپایی ترجمه‌شده باعث شد که نویسندگان ایرانی دست به تقلید بزنند و از طریق این آثار به بیان دردهای اجتماعی و گرفتاری‌های جامعه پرداختند (آرین‌پور ۱، ص ۲۵۸). ایرانیان ابتدا به خلق رمان و سپس داستان کوتاه دست زدند. دلیل این که داستان کوتاه دیرتر از رمان به ادبیات پارسی راه یافت را شاید بتوان عدم ترجمه این آثار دانست. اولین آثار ترجمه از زبان فرانسه بود که احتمالاً اولین بار در مجله بهار منتشر شد. (بیوگرافی محمدعلی جمال‌زاده). از جمله نویسندگان فرانسوی که آثارشان به طرز گسترده‌ای به پارسی ترجمه شد آلبر کامو و ژان پل سارتر بود (نوابی، ص ۱۰۹). زین‌العابدین مؤتمن می‌گوید که تحت تأثیر رمان‌های اروپایی و رمان‌نویس‌های معروفی چون الکساندر دوما و میشل زواگو اولین آثارش را نوشته است. تحت تأثیر ترجمه، در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ نویسندگان ایرانی بیشتر



پارسی تغییر دهد البته نباید به استخوان‌بندی و طرح کلی داستان دست بزند همچنین تا آن جایی که امکان دارد سبک نویسنده و اسلوب متن اصلی را حفظ کند. می‌گفت اگر مترجم مثلاً به اثری برخورد که نام طولانی کوچهای در پاریس بود به جای نوشتن آن با الفبای پارسی می‌تواند اسم یکی از کوچه‌های تهران خودمان را برای آن برگزیند یعنی "مطلب را از کشور خارج و به کشور خودمان بکشاند!" (آرین‌پور ۲، ص ۲۹۴). جمال‌زاده اعتقاد داشت که در ایران آن‌قدر موضوعات بکر و دست‌نخورده وجود دارد که نویسندگان صاحب سبک ایرانی را قادر می‌سازد که آثاری تألیف کنند که حتی بیگانگان آن‌ها را با رغبت بخوانند.

شیوه تحقیق

از آن جایی که ذکر تمام آثار ادبی و ژانرهای مختلف در این مقاله نمی‌گنجد، همان‌طور که قبلاً خاطر نشان شد، نگارنده فقط ژانر داستان کوتاه را در نظر گرفته است و از میان نویسندگان و مترجمان شاخص آن دوران به عنوان نمونه صادق هدایت را برگزیده که اوج داستان‌نویسی عصر خود و حتی پس از آن محسوب می‌شود. در زیر مختصری از آثار و نظریات او ذکر می‌شود. همچنین با توجه به آثار فراوان ایشان، منتخبی از داستان‌هایش شامل ترجمه و تألیف بررسی شده است تا نشانه‌های فرهنگی مشترک بین آثار ترجمه و تألیف مشخص شود.

ترجمه می‌کند و یا بنا به صلاحدید خود چهل سال پیش را امروز ترجمه می‌کند البته در بخشی از آثارش مثل ترجمه‌هایی که از مولیر و شیلر انجام داد خود را به پیروی از متن اصلی ملزم می‌دانست و فقط دست به تغییر آرایش زبانی زد (بیوگرافی محمدعلی جمال‌زاده). از جمله ترجمه‌های او که به شدت بومی‌سازی شده است اثری است با نام قنبرعلی جوانمرد شیراز. پس از آن سال‌ها کار ترجمه را رها کرد (نگاهی کوتاه به آثار و زندگی سیدمحمدعلی جمال‌زاده). جمال‌زاده از کیفیت بد ترجمه در دوران خودش انتقاد می‌کرد و معتقد بود که در ترجمه باید مفهوم متن اصلی به گونه‌ای که حق مطلب ادا شود انجام شود وی دلیل عدم پذیرش آثار فاخر غربی در زبان پارسی را عدم وجود ترجمه مناسب می‌دانست و معتقد بود که باید از ضرب‌المثل‌های پارسی در ترجمه استفاده کرد و اسامی فرنگی را به ایرانی تغییر داد. در مورد امانت در ترجمه می‌گفت که در صورتی که متون را با همان فرهنگ و طرز فکر غربی ترجمه کنیم باعث می‌شود خوانندگان نتوانند با متون ارتباط برقرار کنند چرا که آداب و رسوم و مذهب غربیان با ایرانیان تفاوت دارد و این کار باعث می‌شود خواننده ایرانی از خواندن کتاب خسته شود و لذتی نبرد. (آرین‌پور ۲، ص ۲۹۳). علاوه بر این، وی معتقد بود که مترجم باید معنی و منظور نویسنده را برساند ولی باید خواننده متن مقصد را در نظر بگیرد و مثلاً اسامی طولانی و ثقیل روسی را برای خواننده ایرانی به اسامی

از مترجمان توانا بود. در انتخاب متون برای ترجمه و سواس به خرج می‌داد و سعی می‌کرد با متن مبدأ ارتباطی قوی برقرار کند. معتقد بود که ادبیات ایران نیاز به شاهکارهای ادبی قدیم و جدید کشورهای دیگر دارد تا از طریق ارتباط با آنها بتوانیم به تمدن و پیشرفت برسیم و نه فقط ما از لحاظ فن‌آوری و علمی نیازمند ارتباط با دنیای غرب هستیم که از نظر ادبی هم باید از این آثار استفاده کنیم و تنها راه آن هم ترجمه است. گرچه این کار اصلاً آسان نیست و مهارت مترجم را می‌طلبد. هدایت دو داستان کوتاه هم در دورانی که در هند بوده به زبان فرانسه نوشت و اعتقاد داشت که مترجم تا جایی که امکان دارد باید به متن اصلی وفادار باشد و از ترجمه آزاد بپرهیزد (آرین‌پور ۲، ص ۳۳۳-۳۷۳). وی که تسلط زیادی هم به فرانسه و هم به پارسی داشت کتاب دیوار را به "پارسی درست و سلیسی" از فرانسه ترجمه کرد. این اثر ابتدا در سال ۱۳۲۴ در مجله سخن چاپ شد و سپس در مجموعه‌ای تحت عنوان نوشته‌های پراکنده صادق هدایت منتشر شد (نوابی، ص ۱۱۰). از جمله آثار هدایت کتاب فواید گیاهخواری است که در ۱۳۰۶ چاپ شد در واقع هدایت جزو اولین افرادی بود که گیاهخواری پیشه کرد و سال‌ها قبل از مرگش لب به گوشت نزد (آرین‌پور ۲، ص ۳۳۷).

همان‌طور که گفته شد دو مجموعه از آثار هدایت در این مقاله بررسی شده‌اند شامل هفت داستان کوتاه ترجمه که عبارتند از:



یکی از افرادی که سال‌ها پیش دست به ترجمه آثار سارتر زده بود اوج داستان کوتاه ایران صادق هدایت است (نوابی، ص ۱۱۰). او بی‌شک یکی از نویسندگان توانای ایران است که شهرتش پا را از مرزهای ایران فراتر نهاده است. در ۱۳۰۵ به بلژیک رفت و از آن جا به پاریس، ولی تحصیل را نیمه‌کاره گذاشت و در ۱۳۰۹ علی‌رغم میل خانواده‌اش به ایران بازگشت. مدتی را در هندوستان گذراند و بسیاری از آثار خود را در سفر به کشورهای دیگر نوشت. هدایت پس از آشنایی با آثار ادبی دیگر ملت‌های جهان به داستان‌نویسی روی آورد. در واقع او بود که بهترین داستان کوتاه ایران را نوشت و جزو اولین داستان کوتاه‌نویسان زبان پارسی بود (گفتگو با محمود کیانوش، ص ۲۰). در ترجمه فرانسه به پارسی یکی



جمع‌آوری اطلاعات

این آثار یک به یک بررسی و سپس مفاهیم‌شان استخراج شد که در جدول‌های جداگانه به ترتیب جدول شماره یک و دو نشان داده شده است. همچنین باید خاطرنشان کرد که در هیچ‌کدام از ترجمه‌ها اسامی به زبان پارسی تغییر نکرده است و مترجم همان صورت لاتین اسامی را حفظ کرده است.

حتی در آثاری که تألیف کرده و مکان آثار خارج از ایران -عموماً پاریس- است، نویسنده برای شخصیت‌ها و مکان‌های خارجی از اسامی بیگانه استفاده کرده است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود در آثار ترجمه‌شده برخی مفاهیم فقط یک بار و برخی مفاهیم تکرار شده است از جمله مرگ و مرگ فرزندان در یک داستان، سرما و یأس و درماندگی در دو داستان، بی‌ارزش

- دیوار نوشته سارتر
 - جلو قانون نوشته کافکا
 - شغال و عرب نوشته کافکا
 - کلاغ پیر نوشته لانژ کیلاند
 - تمشک تیغ‌دار نوشته چخوف
 - مرداب حبشه نوشته شرو
 - کور و برادرش نوشته شنیتسلر
- و هشت اثر تألیف ایشان شامل:

- چنگال از مجموعه سه قطره خون
- بن‌بست از مجموعه سگ ولگرد
- آتش‌پرست از مجموعه زنده به گور
- اسیر فرانسوی از مجموعه زنده به گور
- عروسک پشت پرده از مجموعه سایه روشن
- آفرینگان از مجموعه سایه روشن
- آینه شکسته از مجموعه سه قطره خون
- آبی‌خانم از مجموعه زنده به گور

مفاهیم				نام اثر	ردیف		
پایان غافلگیرکننده	انسان فانی	بی‌ارزش بودن زندگی	سرما	وحشت از مرگ	مرگ فرزندان	دیوار	۱
پایانی غافلگیرکننده				داستان افسانه‌ای	جلو قانون		۲
عرب‌ستیزی	از زبان حیوانات			داستانی افسانه‌ای	شغال و عرب		۳
وصف طبیعت	داستان افسانه‌ای			رابطه انسان و حیوان	کلاغ پیر		۴
وصف طبیعت	یأس و درماندگی			حرص و طمع انسان	تمشک تیغ‌دار		۵
از زبان حیوانات				داستان واقع‌گرا	مرداب حبشه		۶
وصف طبیعت	رابطه انسان‌های نزدیک		ساز	شراب	کور و برادرش		۷



اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور

بودن زندگی و فانی بودن انسان در یک داستان، رابطه انسان‌های نزدیک در یک داستان و رابطه انسان و حیوان در یک داستان آمده است. همچنین، در یک داستان صحبت از ساز و شراب است و در دو داستان شخصیت‌ها به صورت حیوان با خواننده حرف می‌زنند. یکی از داستان‌ها واقع‌گرا است و در یکی از آن‌ها رگه‌هایی از عرب‌ستیزی به چشم می‌خورد. سه داستان به صورت افسانه نوشته شده‌اند و در سه داستان طبیعت را توصیف می‌کنند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود در این آثار رابطه انسان‌ها - یک مورد خواهر و برادر و یک مورد عشق جوان ایرانی به دختر فرنگی و یک مورد بیگانگی ایرانیان در میان غربیان - به چشم می‌خورد. در دو مورد فلاش‌بک به گذشته و خاطرات را می‌بینیم و در دو مورد آوارگی و بدبختی انسان‌ها، در سه داستان مکان پاریس است و در پنج مورد حرف از مرگ و زندگی پس از مرگ است. در سه مورد شخصیت داستان با خودکشی به زندگی خود پایان می‌دهد و

مقاهیم				نام اثر	ردیف			
پایان غافلگیرکننده	آینده‌ای تیر و تار	بدبختی انسان	آوارگی	مرگ	رابطه خواهر و برادر	چنگال	۱	
پایان غافلگیرکننده		آینده‌ای تیره و تار	مرگ	آوارگی انسان‌ها	تنهایی انسان‌ها	بن‌بست	۲	
خاطراتی از ایران		نقش اعتقادات در زندگی انسان	مکان: پاریس		فلاش‌بک به گذشته	آتش‌پرست	۳	
نگاهی متفاوت به جنگ					فلاش‌بک به گذشته	اسیر فرانسوی	۴	
پایان غافلگیرکننده	زندگی ماشینی	تأثیر زندگی غربی‌ها بر ایرانیان	تفاوت تربیت غربی و ایرانی	ایرانی در میان بیگانگان	شخصیت ایرانی	مکان: پاریس	عروسک پشت‌پرده	۵
داستان افسانه‌ای			زندگی پس از مرگ	نقش اعتقادات در زندگی انسان	اسامی پارسی قدیم	آفرینگان	۶	
خودکشی		مرگ	یأس و تنهایی انسان‌ها	عشق جوان ایرانی به دختر فرنگی	مکان: پاریس و تهران	آینه شکسته	۷	
خودکشی			مرگ	امید به زندگی پس از مرگ	تنهایی انسان‌ها	آبجی‌خاتم	۸	

جدول شماره دو آثار تألیف صادق هدایت



آشنا نشوند. حتی امکان دارد این تغییرات منجر به برداشت‌های نادرستی شود، به عنوان مثال اگر ایساک نیوتن را به صورت اسحاق نیوتن و آبراهام لینکلن را به صورت ابراهیم لینکلن ترجمه کنیم ممکن است این تصور پیش بیاید که این افراد مسلمان یا حتی ایرانی یا عرب بوده‌اند. آنچه که از ترجمه‌ها برمی‌آید آشنایی هدایت با زبان و فرهنگ فرانسه است، این آشنایی از طریق مدتی زندگی در پاریس حاصل شده است تا حدی که او را قادر به خلق آثاری می‌کند که مکان داستان همین شهر است. گرچه زندگی یا سفر به جامعهٔ زبان مبدأ برای آشنایی با فرهنگ و زبانشان برای مترجم امری انکارناپذیر است، نگارنده معتقد است که با توجه به پیشرفت ارتباطات، امروزه بدون حتی سفر به کشوری می‌توان با فرهنگ و آداب و رسوم آن آشنا شد. از این‌جا می‌توان به اهمیت برقراری ارتباط بین جوامع تأکید کرد. بدیهی است که در زمان هدایت چنین امکانی وجود نداشت و بیشتر نویسندگان یا مترجمان آن دوران افرادی بودند که توانایی سفر به کشور دیگر را داشتند یا مدتی را در کشور دیگری زندگی کرده بودند و از این طریق هم با زبان و هم با فرهنگ جامعهٔ زبان مبدأ آشنا شده بودند.

یکی از خصوصیات مردم ایران زمین، خصوصاً نسل‌های گذشته، مقاومت در برابر تغییر و موضوعات جدید است تا جایی که در زمان هدایت برخی ترجمهٔ آثار غربی را منجر به رواج بی‌اخلاقی و توهم در میان

در یک مورد به زندگی پس از مرگ نوید می‌دهد. یکی از داستان‌ها به صورت اسطوره‌ای نوشته شده است و در یک داستان حرف از زندگی ماشینی و تأثیر غربی‌ها بر ایرانیان است. در دو مورد به نقش اعتقادات در زندگی انسان تأکید شده است و در دو مورد هدایت هیچ آیندهٔ روشنی را برای بشر توصیف نمی‌کند. سه داستان به طرز غافلگیرکننده‌ای به پایان می‌رسند.

نتیجه‌گیری

امروزه مطالعات فرهنگی و مطالعات ترجمه دو حوزه مهم و مرتبط را تشکیل می‌دهند. رویکرد فرهنگی به ترجمه نه تنها به اهمیت فرهنگ متن مبدأ و مقصد می‌پردازد بلکه در ایجاد فرهنگ‌های جدید نقش مهمی دارد. متأسفانه نمی‌توان گفت که هدایت در اثر ترجمهٔ آثار -به معنای اخص- یا صرفاً مطالعهٔ آن‌ها دست به قلم برده است. گرچه اگر خوانش هر کس را نوعی ترجمه به حساب آوریم، می‌توان به این پرسش پاسخ داد. علی‌رغم پند جمال‌زاده مبنی بر تغییر اسامی خاص، که نوعی بومی‌سازی محسوب می‌شود، هدایت اسامی بیگانه را به همان صورت حفظ کرده است، این امر نشان از فاصله گرفتن او از پیشینیانش دارد. علاوه بر این، به زعم اینجانب، اگر مترجم به جای توضیح نشانه‌های فرهنگی دست به تغییر آن‌ها بزند ممکن است باعث شود که خوانندگان هیچ‌وقت با فرهنگ جامعهٔ مبدأ



اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور

خودکشی، یأس و درماندگی انسان‌ها، پیش‌بینی آینده‌ای تیره و تاریک و غیره. گرچه نوشته‌های او در بافت بومی ایران اتفاق می‌افتد، همان مفاهیم به شکلی دیگر دیده می‌شود.

جوانان می‌دانستند. آنها معتقد بودند که عشق‌های افسانه‌ای که در کتب غربی حرف از آنهاست جوان ایرانی را از راه به در می‌کند لکن در مورد مشکلات جامعه ایرانی حرفی به میان نمی‌آمد. گرچه این موضوع پایبندی ایرانیان به آداب و رسومشان را نشان می‌دهد، در داستان عروسک پشت پرده با لحن طعنه‌آمیزی مواجه هستیم که نگارنده بر این موضوع تأکید می‌کند و فنا شدن عشق واقعی شخصیت داستان تحت تأثیر فرهنگ بیگانه را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد مفاهیم مشترکی بین آثار ترجمه و تألیف هدایت وجود دارد مفاهیمی مثل مرگ،





اثرات فرهنگی آثار ترجمه‌شده در ایران بر نوشته‌های نویسندگان نوظهور

منابع:

Bassnet, S. (2007). Culture and Translation. In P. Kuhiwczak, & K. Littau (Eds.), *A Companion to Translation Studies* (pp. 13-23). Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

Karamanian, A. P. (n.d.). *Translation and Culture*. Retrieved 8 8, 1391, from TranslationDirectory.com: www.translationdirectory.com

Komissarov, V. N. (1991). Language and Culture in Translation: Competitors or Collaborators? *Meta*, 4 (1), 33-47.

بیوگرافی محمدعلی جمالزاده (1389, 3 18). Retrieved 8 3, 1391, from 98ia: <http://www.forum.98ia.com/t45833.html>

تقیه, م. (۱۳۸۲). ترجمه قرآن: چالش‌ها و راهکارها. *مطالعات ترجمه*, ۱ (۱), ۴۳-۵۳.

جلال آل احمد. (بدون تاریخ). بازیابی در ۱۲ ۸, ۱۳۹۱, از ویکی پدیا: www.wikipedia.com

حقوقی, م. (۱۳۷۷). مروری بر تاریخ ادب و ادبیات امروز ایران ۱, نشر: داستان. تهران: قطره.

زندگینامه: جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸). (۱۳۸۶, ۱۱ ۱۱). همشهری.

زندگی‌نامه جلال آل احمد (از زبان خودش). (۱۳۸۴, ۱۸ ۱). بازیابی در ۱۲ ۸, ۱۳۹۱, از تبیان: www.tebyan.net

فاضلیان, پ. (۱۳۹۰). ترجمه آثار غربی و تغییر در ادبیات پارسی معیار. *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. تهران: دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی.

قانعی فرد, ع. (۱۳۸۲). سبک‌شناسی آثار مترجمان ایران. *مطالعات ترجمه*, ۱ (۱), ۶۳-۷۰.

کنکاش در آثار جمالزاده (1387, 9 2). Retrieved 8 3, 1391, from <http://mahmahboob.parsiblog.com/Posts/4/> +***+آثار+جمالزاده+***+

گفتگو با محمود کیانوش. (۱۳۷۵). مترجم, ۶ (۲۱ و ۲۲), ۳۸-۱۳.

ملانظر, ح. (۱۳۸۲). مطالعات ترجمه: فرهنگ, زبان و ادب. *مطالعات ترجمه*, ۳۰-۷.

نگاهی کوتاه به آثار و زندگی سیدمحمدعلی جمالزاده (n.d.). Retrieved 8 3, 1391, from <http://www.irandidar.com/articles32.htm>

مَنار





نقش و نمایشنامه‌های اجتماعی بررسی می‌شود

دوره‌ای آموزشی - پژوهشی دیدگاه زروان

موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا
با همکاری دانشگاه علمی - کاربردی هنر

برگزار می‌کند: دیدگاه زروان

نظریه‌های درباره من و نهاد

دکتر شروین وکیلی

گام هفتم
نقش و نمایشنامه‌های اجتماعی

نشست نخست:
کارگرد آیینگی خودنگاره
نشست دوم:
جایگاه، منزلت و نقش اجتماعی
نشست سوم:
نمایشنامه به مثابه معنی داستانی
نشست چهارم:
ساختار زندگی‌نامه شخصی

آغاز دوره: یکشنبه ۲۶ مهرماه ۹۴
بلاک: ۲، طبقه ۳، تالار شماره ۳-۳، تلفن: ۶۶۵۶۱۸۸
مکان: میدان انقلاب، خیابان جفازاده شمالی، کوچه شهید محمد زریه، ساختمان ۱۲۶

نشست دوم: چهارشنبه ۲۹ تا ۸ آبان ماه ۹۴
نشست سوم: پنجشنبه ۳۰ آبان تا ۹ آذر ماه ۹۴
نشست چهارم: شنبه ۱۱ تا ۲۰ آذر ماه ۹۴

آغاز دوره: شنبه ۱۸ مهر ۹۴
زمان: شنبه‌ها ساعت ۸ تا ۸:۳۰ پس از نيمروز
مکان: شهرک غرب (قدس)، روبروی مرکز خرید میلاد نور، خیابان حسن سیف، کوچه دوم، شماره ۷
مکان: هادنگی و ناهویی، موسسه خورشید «خاتم امین»
تلفن: ۰۲۱-۸۸۲۶-۵۵۵ و ۰۹۳۷-۳۳۲-۷۶۵

نشست دوم: چهارشنبه ۲۶ مهرماه ۹۴
نشست سوم: پنجشنبه ۳۰ آبان تا ۹ آذر ماه ۹۴
نشست چهارم: شنبه ۱۱ تا ۲۰ آذر ماه ۹۴

غزلیات شمس بازخوانی می‌شود

موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا
با همکاری کانون معماران معاصر

برگزار می‌کند: دوره آموزشی

شمس

گزارش و تفسیر غزلیات

دکتر امیرحسین ماحوزی

آغاز دوره: شنبه ۱۸ مهر ۹۴
زمان: شنبه‌ها ساعت ۸ تا ۸:۳۰ پس از نيمروز
مکان: شهرک غرب (قدس)، روبروی مرکز خرید میلاد نور، خیابان حسن سیف، کوچه دوم، شماره ۷
مکان: هادنگی و ناهویی، موسسه خورشید «خاتم امین»
تلفن: ۰۲۱-۸۸۲۶-۵۵۵ و ۰۹۳۷-۳۳۲-۷۶۵

نخستین گام از دوره‌های آموزشی بازخوانی غزلیات شمس در موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا و با همکاری کانون معماران معاصر برگزار می‌شود.

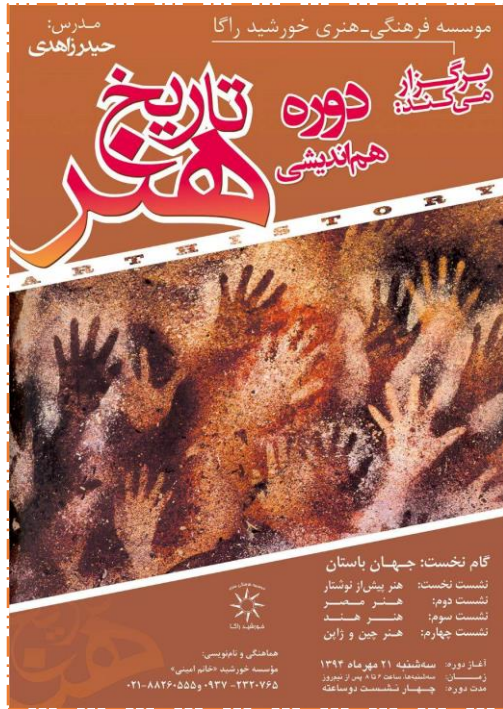
این دوره‌ی آموزشی در هشت نشست دو ساعته و با استادی دکتر امیرحسین ماحوزی برگزار می‌شود و از نظر محتوا به بررسی غزل‌ها، رباعی‌ها و ترجیع‌های مولانا محمد جلال الدین بلخی می‌پردازد.

نخستین نشست این دوره‌ی آموزشی، روز شنبه، ۱۸ مهرماه ۱۳۹۴، ساعت: ۶ تا ۸:۳۰ پس از نیمروز، به نشانی: شهرک غرب (قدس)، روبروی مرکز خرید میلاد نور، خیابان حسن سیف، کوچه دوم، شماره ۷، کانون معماران معاصر برگزار خواهد شد.

دیدگاه زروان نظریه‌ایست درباره‌ی "من" و "نهاد" که در بستر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به ارتباط میان فرد و جامعه می‌پردازد. در این دیدگاه مسئله‌ی پیوند عاملیت و ساختار با رویکردی میان‌رشته‌ای تحلیل می‌شود و اندرکنش میان سطوح روانشناختی (من) و جامعه‌شناختی (نهاد) مورد بررسی قرار می‌گیرد.



زاهدی این دوره را با هدف بررسی سبک، شمایل‌پردازی، موقعیت تاریخی و چرایی در آفرینش آثار هنری، طرح ریزی شده و همچنین سعی دارد از منظری تحلیلی-فلسفی به موضوع تاریخ هنر بنگرد.



نخستین گام این دوره با عنوان «تاریخ هنر در جهان باستان» در چهار نشست برگزار خواهد شد. انتظار می‌رود این دوره بتواند از بررسی ریشه‌های تاریخ هنر، بستری برای فهم چگونگی و چرایی هنر در روزگاران بعدی را به نحوی مهیا کند که در نهایت بتوانیم پدیده‌ای به نام «هنر» را در جهان امروز توضیح دهیم. در این راستا می‌توان تاریخ هنر را با نگاهی کلی به چهار دوره تقسیم کرد. این دوره‌های کلی شامل: جهان باستان، عصر نوزایی، جهان مدرن و جهان پسامدرن می‌شود. در این دوره هم‌اندیشی،

برگزارکننده‌ی این دوره موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا است که با همکاری مرکز آموزشی و علمی-کاربردی فرهنگ و هنر (واحد ۴۶) این دوره را با استادی دکتر شروین وکیلی برگزار می‌کند.

«نقش و نمایشنامه‌های اجتماعی» نام هفتمین گام از مجموعه دوره‌های «دیدگاه زُرّوان» است که مانند سایر گامها در قالب چهار نشست پیاپی برگزار می‌شود. سرفصلهای چهار نشست این دوره عبارتند از: «کارکرد آیینگی خودانگاره»، «جایگاه، منزلت و نقش اجتماعی»، «نمایشنامه به مثابه متنی داستانی» و «ساختار زندگی‌نامه‌ی شخصی»

نخستین نشست این دوره روز یکشنبه ۲۶ مهر ۱۳۹۴، ساعت ۶ تا ۸ عصرگاه، در دانشگاه علمی-کاربردی فرهنگ و هنر (واحد ۴۶) واقع در میدان انقلاب، خیابان جمالزاده شمالی، کوچه‌ی شهید محمد بزمه، پلاک ۲، طبقه ۳، کلاس شماره ۳۰۳، برگزار خواهد شد.

تاریخ هنر در جهان باستان بررسی می‌شود

گام نخست از سلسله نشست‌های هم‌اندیشی تاریخ هنر با هدف بررسی و پژوهش تاریخ هنر در جهان باستان در موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید برگزار می‌شود. مدرس این دوره ها آقای حیدر



هر مقطع کلی تاریخ هنر را در سه گام بررسی خواهیم کرد.

در نخستین گام از دوره تاریخ هنر در جهان باستان شامل چهار نشست است: «هنر پیش از نوشتار»، «هنر مصر»، «هنر هند» و «هنر چین و ژاپن».

نخستین نشست این دوره، روز سه‌شنبه ۲۱ مهر ماه ۹۴، ساعت ۶ تا ۸ پس از نیمروز برگزار خواهد شد.

ساختار امر قدسی در منابع اوستایی بررسی می‌شوند

دوره‌ی آموزشی-پژوهشی اسطوره‌شناسی که در موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید، با همکاری کانون معماران معاصر و با استادی دکتر شروین و کیلی برگزار می‌شود، به بررسی روایت‌های اساطیری ایران و تمدن‌های همسایه می‌پردازد. «ساختار امر قدسی در منابع اوستایی» نام هفتمین گام از مجموعه دوره‌های اسطوره‌شناسی ایرانی است که در چهار نشست برگزار خواهد شد. هر گام از دوره‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی در قالب گام‌هایی یک ماهه برگزار می‌شود و در هر مرحله سرفصلی تاریخی از اساطیر ایران زمین به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد و گاه به باورهای دیرینه‌ی دیگر سرزمین‌ها نیز اشاره می‌شود و تحلیلی مقایسه‌ای از مضمون‌ها ارائه می‌شود.

این دوره‌ی آموزشی شامل چهار نشست است با این سرفصل: «بازسازی مفهوم ایزدان و فرشتگان»، «امشاسپندان و کماله دیوان»، «سیمای اهورامزدا و اهریمن» و «پیکربندی فلسفی امر مقدس در یسنه‌ها»


نخستین نشست این دوره، روز چهارشنبه ۶ آبان ۹۴، ساعت ۵ تا ۶:۳۰ پس از نیمروز، در کانون معماران معاصر واقع در شهرک غرب (قدس)، روبروی مرکز خرید میلاد نور، خیابان حسن سیف، کوچه دوم، شماره‌ی ۷، برگزار خواهد شد.

موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راکا
با همکاری کانون معماران معاصر

دوره‌ی آموزشی
اسطوره‌شناسی
دکتر شروین و کیلی

گام هفتم
**ساختار امر قدسی
در منابع اوستایی**

- نشست نخست: بازسازی مفهوم ایزدان و فرشتگان
- نشست دوم: امشاسپندان و کماله دیوان
- نشست سوم: سیمای اهورامزدا و اهریمن
- نشست چهارم: پیکربندی فلسفی امر مقدس در یسنه‌ها



جایگاه: موسسه کانون معماران معاصر
 شهرک غرب (قدس)، روبروی مرکز خرید میلاد نور،
 خیابان حسن سیف، کوچه دوم، شماره‌ی ۷
 هماهنگی و ثبت‌نام: موسسه خورشید، تلفن: ۰۲۱-۸۸۴۶۰۵۵۵
 ۰۲۱-۸۸۴۶۰۵۵۵ و ۰۲۱-۸۸۴۶۰۵۵۵
 آدرس: تهران، خیابان حسن سیف، کوچه دوم، شماره ۷
 چهارشنبه ۶ آبان ۹۴
 ساعت: ۵ تا ۶:۳۰ پس از نیمروز
 چهار نشست یک ساعت و نیمه



لایه‌هایی معمولاً نادیده انگاشته شده مانند فرهنگ و سبک زندگی و جریانهای تحول بقا و قدرت و لذت و معنا را در بستر ایرانشهر ردیابی می‌کند.

این دوره‌های آموزشی شامل چهار نشست است: «دین کوروش و کمبوجیه»، «دین داریوش و بردیا»، «دین خشایارشا» و «نقشه‌ی ادیان و باورها در قلمرو هخامنشی آغازین».

نخستین نشست این دوره در روز چهارشنبه ۶ آبان ماه ۹۴، ساعت ۶:۳۰ تا ۸ پس از نیمروز، در کانون معماران معاصر واقع در شهرک غرب (قدس)، روبروی مرکز خرید میلاد نور، خیابان حسن سیف، کوچه دوم، شماره ۷، برگزار خواهد شد.

نخستین نشست حلقه‌ی ادبی سیمرخ

در باره‌ی اخوان ثالث دوشنبه ۲۷ مهرماه در

موسسه‌ی روانشناسی سیاوشان برگزار

می‌شود.

نشست بعدی حلقه‌ی اندیشی زروان

عصرگاه جمعه ۲۴ مهرماه ماه ساعت ۱۶-۲۰ در کانون معماران معاصر برگزار می‌شود. موضوع این نشست «نقد عرفان اسلامی» است و دکتر عبدالحمید ضیایی، دکتر امیرحسین ماحوزی و دکتر شروین وکیلی به بحث درباره‌ی آن می‌پردازند.

سیاست دینی هخامنشیان

بررسی می‌شود

بررسی تاریخ تمدن ایرانی، درونمایه‌ی دوره‌ی تازه‌ی آموزشی-پژوهشی در موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید است که با همکاری کانون معماران معاصر و با استادی دکتر شروین وکیلی برگزار می‌شود.

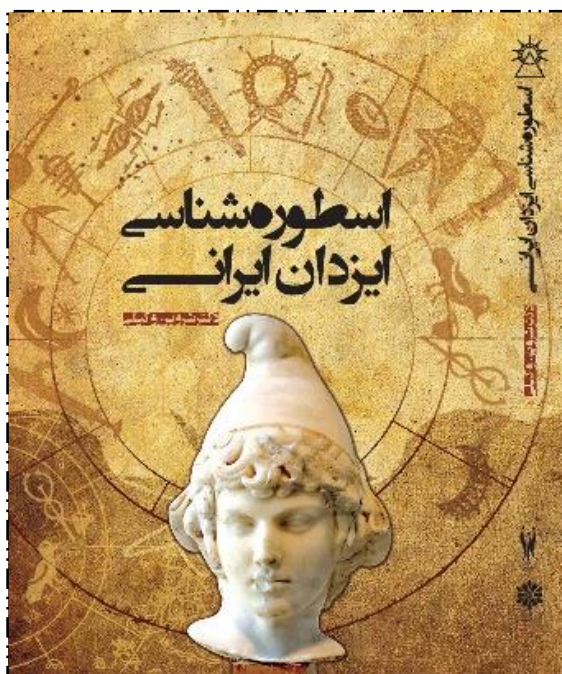
نام هفتمین دوره از مجموعه دوره‌های تاریخ تمدن ایرانی «سیاست دینی هخامنشیان» است و مانند سایر گام‌های این دوره در قالب چهار نشست هفتگی پیاپی برگزار می‌شود. در این برنامه‌ی آموزشی دکتر وکیلی از زاویه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به سیر تکامل تمدن ایرانی می‌نگرد و



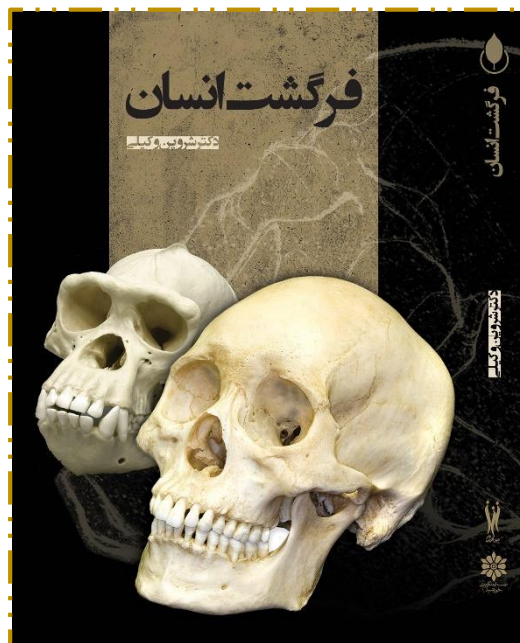
دریافت کتاب هستند باید با روابط عمومی موسسه‌ی خورشید (۰۲۱۸۸۲۶۰۵۵۵-۰۹۳۷۲۳۳۲۰۷۶۵) تماس بگیرید.

کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی»

منتشر شد



کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی» نوشته دکتر شروین وکیلی منتشر شد. این کتاب بر شرح و تحلیل ایزدان باستانی ایرانی و پیوندهایشان با ایزدان هندی و هند و اروپایی کهن تمرکز یافته است و با پشتوانه‌ی رویکردی سیستمی مدلی درباره‌ی نظام مفهومی حاکم بر ایزدکده‌ی ایرانیان پیشازرتشتی به دست می‌دهد. برای تهیه این کتاب می‌توانید با روابط عمومی موسسه خورشید تماس بگیرید.



کتاب «فرگشت انسان» توسط انتشارات داخلی موسسه‌ی خورشید راگا در شمارگانی محدود منتشر شده و در دسترس دوستان قرار دارد. این کتاب در ابتدای کار و وقتی به سال ۱۳۸۱ نوشته شد، درسنامه‌ی دکتر شروین وکیلی برای تدریس تکامل انسان در دانشکده‌ی علوم دانشگاه تهران (گروه بیوتکنولوژی) بود. این کتاب بارها به چاپخانه نزدیک و از آن دور شد و انتشارات فاطمی، انتشارات انجمن نخبگان ایران، و چند جای دیگر کار چاپ آن را نیمه‌کاره دنبال کردند. تا این که در سالهای گذشته کتاب توقیف شد. در این راستا کتاب به صورت یکی از متون داخلی موسسه‌ی خورشید منتشر می‌شود. کتاب در سال گذشته به کل بازنویسی شد و یافته‌های جدید درباره‌ی تکامل انسان را تا سال ۲۰۱۴ در خود گنجانده است. دوستانی که خواهان



رویکردی فلسفی به مفهوم ملیت



بر این اعتقاد بود که چیزی به نام ملیت وجود ندارد و هویت انسانی را تنها به افرادی یگانه و منفرد و شناخت ایشان از خودشان منحصر دانست. دکتربه دادبه در پاسخ به ایشان از ضرورت دفاع از هویت ملی دفاع کرد و تهاجم‌های کشورهای نوبنیاد همسایه را به ملیت ایرانی خاطرنشان کرد. دکتر وکیلی از منظری فلسفی و با پیش کشیدن چند داده‌ی جامعه‌شناسی تاریخی به استاد ملکیان پاسخ داد و گفت به همان ترتیبی که «انسان» در مقام سیستمی برآمده از سلول‌های مجزا عینیتی ملموس و تجربی دارد، نهادهای اجتماعی مانند خانواده و دولت و ملت نیز در مقام سیستم‌هایی برساخته شده از انسانها عینیت و حقیقتی تجربی و رسیدگی‌پذیر دارند. بحث میان این فرهیختگان داغ شد و چون زمان میزگرد کوتاه بود قرار شد ادامه‌اش به یکی از نشست‌های حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان پیگیری شود.

حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان اندیشکده‌ایست که از چهار سال پیش در درون انجمن زروان - از زیرشاخه‌های موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا - تاسیس شده است. انجمن و موسسه‌ی یاد شده پژوهشهایی با تکیه بر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده انجام می‌دهند و حلقه‌ی اندیشه در این راستا ماهی یک بار نشستهای تخصصی برگزار می‌کنند و دستاوردهای گروه را به بحث می‌گذارد و یا درباره‌ی مسائلی نظری و چالش‌برانگیز از استادانی که

روز جمعه بیستم شهریور ماه نشست حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان (وابسته به موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا) با موضوع «رویکردی فلسفی به مفهوم ملیت» در کانون معماران معاصر برگزار شد و با استقبال خیره‌کننده و پرشور دوستان و یاران روبرو شد. ماجرای این نشست از همایش بین‌المللی حافظ شیرازی آغاز شد که در اردیبهشت ماه سال جاری در تهران و شیراز برگزار شد. در این همایش میزگردی با عنوان «حافظ و هویت ملی ایران» وجود داشت که در آن دکتر ژاله آموزگار، دکتر اصغر دادبه، دکتر شروین وکیلی و استاد مصطفی ملکیان حضور داشتند. در این میزگرد اختلاف نظری میان استاد ملکیان از یکسو و سایر استادان از سوی دیگر بروز کرد که مضمون اصلی‌اش عینیت و حقیقت مفهوم ملیت بود. در ابتدای کار دکتر آموزگار پیوند میان حافظ و زبان پارسی را مورد تاکید قرار داد و بر این نکته انگشت نهاد که ایرانیان به خاطر تقدسی که برای زبان ملی خویش قایل هستند، شاعران و ادیبان خویش را نیز بزرگ می‌دارند. استاد ملکیان در مقابل



درست ناسازگار نیست و برعکس پشتیبان آن محسوب می‌شود، و با توجه به آشوبی که ایران زمین و خاور میانه را فرا گرفته، مصلحت ایجاد می‌کند که مردم این قلمرو بر اساس منافع ملی مشترک به رفتار جمعی روی آورند. در ادامه دکتر اصغر دادبه از منظر فلسفه‌ی سنتی ایران به مفهوم لمیت پرداختند و آن را از رده‌ی معقول ثانوی به حساب آوردند که پایی در واقعیت دارد و بنابراین با عینی بودن این مفهوم موافقت کردند.

بعد از استراحتی کوتاه، نیمه‌ی دوم نشست آغاز شد که با بحث و گفتگو و تبادل نظر استادان با هم و مشارکت حضاران همراه بود. در این بخش مرزبندی مشخصی میان آرای دکتر وکیلی و استاد ملکیان

نماینده‌ی جبهه‌های فکری گوناگون باشند، برای بحث و گفتگو دعوت می‌کند.

نشست جمعه بیستم شهریور ماه به خاطر غیاب دکتر آموزگار، بر محور تعریف فلسفی از ملیت تمرکز یافت. در این نشست نخست استاد مصطفی ملکیان در ادامه‌ی نشست پیشین ایرادهایی بر گفتارهای دکتر وکیلی وارد آورد و به ویژه به هر شکلی از هویت ملی تاخت و ناسیونالیسم را از سه منظر فلسفی، اخلاقی و مصلحت‌گرایانه نکوهیدنی و نادرست دانست. پس از ایشان دکتر شروین وکیلی به ایرادها و ابهامهایی که استاد ملکیان مطرح کرده بودند پاسخ دادند و گفتند که مفهوم ملیت در سطح فلسفی به دقت قابل تعریف است، با یک نظام اخلاق نیرومند و





تحقق ناپذیر را که با ابهام و ابهام درآغشته، نمایندگی می‌کند. همچنین اختلاف نظر دیگر دکتر وکیلی با استاد ملکبان آن بود که تمایز و هویت مبتنی بر تفاوت را ارج می‌نهاد و یک کاسه کردن زورکی معناها را دستمایه‌ی ستم و سلطه می‌دانست. از دید او باورهای انترناسیونالیستی بازمانده‌ی عصر استعمار و دستمایه‌ی قوم‌گرایی و سلطه‌ی بیگانگان بر سرزمینهای دیگر محسوب می‌شدند. بحث با اظهار نظر و طرح پرسش حاضران و گفتگوی استادان ادامه یافت و بخشی سرگرم کننده هم داشت که عبارت بود از تلاش یکی از حاضران برای بر هم زدن جلسه که خوشبختانه با خویشتنداری حاضران ناکام ماند.

نماین شد. استاد ملکبان بر بسیاری از گفته‌های دکتر وکیلی خرده گرفتند و کوشیدند به نقدهای ایشان به آرای خویش پاسخ دهند. بعد دکتر دادبه دیدگاه خود را مطرح کردند و بر این اصل پافشاری کردند که همه بر آرمان «شهروند زمین بودن» و «برادر و خویشاوند با هفت میلیارد انسان بودن» توافق دارند و آن را در مقام وضعیتی مطلوب می‌پذیرند. اما دکتر وکیلی با این باور مخالفت داشتند و معتقد بودند به لحاظ تجربی مفاهیمی مانند شهروند کره‌ی زمین یا برادری میان همه‌ی انسانها عینیت کارکردی ندارند و اینها بیشتر شعارهایی هستند که یا برای فرو پوشاندن منافی موضوعی کاربرد دارند و یا آرمانهایی انتزاعی و



موسسه فرهنگی هنری خورشید راگا

انجمن زروان

پیشینه:

نخستین آغازگاه نهادی که امروز در قالب موسسه فرهنگی - هنری خورشید و انجمن زروان به طور رسمی تاسیس می‌شود، به سال ۱۳۷۱ باز می‌گردد. در این سال گروهی از دانشجویان دانشگاه‌های تهران که تازه به فضای دانشگاهی وارد شده بودند، گرد هم جمع شدند و محفل غیررسمی انجمن دانش را تاسیس کردند. کارکرد اصلی انجمن دانش آن بود که نشست‌هایی ماهانه را تشکیل می‌داد و در آن اعضا درباره‌ی علوم تخصصی رشته‌ی خودشان برای دیگران سخنرانی می‌کردند و معمولاً بحثی هم با مضمون‌های فلسفی در انتهای کار بین حاضران در می‌گرفت. انجمن دانش تا سال ۱۳۷۵ برقرار بود و بعد به سازمانی رسمی ولی کوتاه عمر به نام موسسه‌ی خیزش اندیشه دگرذیسی یافت. این موسسه مدت کوتاهی به صورت چتری عمل کرد تا اعضای قدیمی انجمن دانش در دانشگاه‌های محل تحصیلشان محفل‌های علمی مشابهی را تعریف کنند که مهمترین این محفل‌ها کانون فلسفه دانشگاه تهران بود. کانون فلسفه در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۷۸ فعال بود. بعد از آن، قرار بر آن شد که همه‌ی این محفل‌های علمی گرد هم جمع شوند و در قالب یک سازمان مردم نهاد (NGO) خود را بازتعریف کنند. به این ترتیب اعضای موسسه‌ی خیزش اندیشه، کانون فلسفه دانشگاه تهران، کانون فلسفه‌ی علم دانشکده‌ی علوم، و چند نهاد دیگر با هم ترکیب شدند و کانون خورشید را پدید آوردند.

بحث‌های پیگیر اعضای انجمن دانش که در رشته‌های متفاوت تحصیل می‌کردند و به همگرایی حوزه‌های دانایی تخصصی علاقمند بودند، در نهایت به اینجا انجامید که رویکرد سیستمی به عنوان سرمشق نظری غالب برگزیده شود. به این ترتیب وقتی کانون خورشید تاسیس شد، رویکرد نظری حاکم بر آن همین دیدگاه سیستمی بود. فعالیت کانون خورشید تنها به پژوهش علمی صرف محدود نبود و از شعار آن «بهبودی فرهنگ» نمایان بود که آسیب‌شناسی فرهنگ و تلاش برای تدوین راهبردهای بهبود آن در برنامه‌ی کاری‌اش قرار دارد. در سال ۱۳۷۹ کانون خورشید به طور رسمی به ثبت سازمان ملی جوانان رسید و بعدتر در سال ۱۳۸۳ موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا بر اساس همان چارچوب از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی مجوز فعالیت گرفت.



در سال ۱۳۷۹-۱۳۷۸ موسس انجمن دانش و خورشید (دکتر شروین وکیلی) دوره‌ای آموزشی را در مرکز گفتگوی تمدن‌ها برگزار کرد که بهسازی فرهنگ را در سطحی فردی مورد بررسی قرار می‌داد و توانمندسازی «من»‌ها را کلید دستیابی به توسعه‌ی فرهنگی می‌دانست. همین دوره بعدتر در درون کانون خورشید و موسسه‌ی فرهنگی - هنری خورشید تداوم یافت و از آنجا که مفهوم زمان را در پیکربندی سوژه مهم قلمداد می‌کرد، با نام دیدگاه زُرّوان شهرت یافت، چرا که زروان نام ایزد زمان نزد ایرانیان باستان بوده است. دانشجویانی که در دوره‌های زروان شرکت می‌کردند به تدریج گروه‌هایی تشکیل دادند و سازمانی غیررسمی پدید آوردند که انجمن زروان نامیده می‌شد و نخستین بار در سال ۱۳۸۰ فعالیت خود را آغاز کرد. اعضای این گروه در پی دستیابی به راهبردهایی علمی و آزمودنی برای توانمندسازی فردی بودند و از این رو بیشترشان به تحصیلات عالی در رشته‌هایی مانند جامعه‌شناسی و روانشناسی و فلسفه روی آوردند. اگر بخواهیم خورشید را سخت‌افزار و قالب سازمانی بدانیم، زروان را باید دستگاه نظری و محتوای معنایی و نرم‌افزاری دانست که بر خورشید سوار شده بود. انجمن زروان از مهرگان ۱۳۹۳ با گام نهادن در راه ثبت در وزارت کشور و تدوین آیین‌نامه‌هایش شکلی رسمی‌تر به خود گرفت.

انجمن زروان گروهی غیرسیاسی است که اعضای آن به خاطر پیمان بستن بر سر اصول اخلاقی از دیگران متمایز می‌شوند. اعضای انجمن به شکلی داوطلبانه و خودجوش بر سر برخی از صفت‌های «من‌پارسی» با هم پیمان می‌بندند و شیوه‌های عملیاتی تثبیت آن صفت و رعایت آن قواعد اخلاقی را تمرین می‌کنند. این شیوه‌ها نیز از دل نظریه‌ی سیستمی زروان استخراج می‌شود و تله‌ها و راهبردهایی مشخص و آزموده شده را در بر می‌گیرند. رعایت پیمان و داشتن خویشتکاری‌ای که قلبم (سرواژه‌ی قدرت، لذت، بقا، معنا) را افزایش دهد، تنها شرط برای عضویت در انجمن زروان است.

دستاوردها

دستگاه نظری زروان در قالب هفت جلد کتاب و بیش از سی مقاله تدوین و منتشر شده است. طی سال‌های گذشته اعضای این گروه در حوزه‌هایی بسیار متنوع به مسئله‌ی مرکزی بازسازی حوزه‌ی تمدن ایرانی پرداخته‌اند و بر مبنای راهبردهای تخصصی‌شان نهادهایی کارآمد را تاسیس کرده‌اند. گروه‌های زروانی در حال حاضر کارکردهایی گوناگون را به انجام می‌رسانند که انجام فعالیت‌های خیریه، تولید بازی، پژوهش علمی و ادبی، آفرینش هنری، و ساماندهی به نهادهای آموزشی شاخه‌های اصلی آن هستند.



طرح‌های قدیمی خورشیدوزروان:

طرح کارما (کارگاه آموزش رویارویی با مواد و اعتیاد): کارگاه‌های پیشگیری از اعتیاد که در سال‌های ۱۳۸۲-۱۳۸۵ با یاری دفتر مبارزه با جرم و اعتیاد سازمان ملل متحد، وزارت فرهنگ و ارشاد و نیروی انتظامی اجرا شد.

طرح باور (توانمندسازی شهروندان کم‌توان): از سال ۱۳۸۴ به صورت طرحی در خورشید آغاز شد و از سال ۱۳۸۷ به صورت یک سازمان مردم‌نهاد مستقل در سازمان بهزیستی ثبت شد. باور در حال حاضر سال‌هاست که به صورت یک سازمان غیردولتی مستقل و توانمند در این عرصه به خدمت مشغول است.

طرح نیشتر: در سال ۱۳۸۱ با هدف بالا بردن سرانه‌ی مطالعه‌ی کتاب در ایران شروع به کار کرد و تا سال ۱۳۸۷ مجموعه‌ای از درسنامه‌ها و راهنماهای مطالعاتی برای شاخه‌های مختلف علوم را تدوین کرد، هسته‌های مطالعاتی را تاسیس کرد، و تجهیز و آماده‌سازی کتابخانه‌های محلی یا سازمانی را به اجرا رساند.

طرح سنباد: در سال ۱۳۸۰ با هدف افزایش آشنایی مخاطبان با مناطق تاریخی و زیست‌بوم‌های ایران تاسیس شد. اهداف دیگر آن عبارتند از:



محکم ساختن پیوند بین انسان و مکان، افزایش دانش درباره طبیعت از نظر ویژگی‌های جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، زمین‌شناختی، بوم‌شناختی، شناسایی گونه‌های گیاهی یا جانوری. این طرح تا سال ۱۳۹۱ همچون طرحی در خورشید فعال بود و حالا به صورت سازمانی مستقل درآمد و با خورشید همکاری می‌کند. در طول این ده سال، سنباد بیش از ۵۰ برنامه‌ی گردشگری بزرگ برگزار کرده و چندین گروه کوهنوردی از دل آن زاده شده‌اند.



گردشگری چهار فصل، گردشگری‌های باستان‌شناسی، گردشگری‌های جانورشناسی/ نجوم/ گیاه‌شناسی، گردشگری‌های ورزشی و سفرهای پژوهشی به آسیای میانه، چین، نپال، قفقاز، و آناتولی بخش‌هایی از فعالیت‌های این طرح هستند.



طرح‌های فعال خورشیدوزروران

طرح آموزش: هدف این طرح سازماندهی، تدوین و توزیع منش‌های روزآمد در حوزه‌ی علوم پایه و انسانی از مجرای برگزاری دوره‌های آموزشی. مأموریت طرح آموزش، فراخواندن دانشجویان برای درک عمیق‌تر دانسته‌های‌شان، باتکیه بر رویکردی بینا رشته‌ای است. این کار با تدوین و برگزاری دوره‌های آموزشی؛ تبیین مفاهیم پایه‌ی علوم پایه و علوم انسانی در سطوح عمومی و تخصصی؛ و پژوهش برای بهینه‌سازی ابزارها و شیوه‌های نوین آموزش انجام می‌پذیرد. طرح آموزش تا کنون بیش از ۱۴۰ دوره‌ی آموزشی برگزار کرده که برخی از آنها عبارتند از:

اسطوره‌شناسی ایرانی (دکتر شروین وکیلی)

گزارش و تفسیر مثنوی (دکتر امیرحسین ماحوزی)

فلسفه هگل (دکتر سیدجواد طباطبایی)

جامعه‌شناسی تاریخی هویت ایرانی (دکتر شروین وکیلی)



روانشناسی خودانگاره (دکتر شروین وکیلی)

تاریخ فرهنگ ایران زمین (دکتر شروین وکیلی)

گزارش و تفسیر حافظ (دکتر امیرحسین ماحوزی)

شاهنامه خوانی (دکتر امیرحسین ماحوزی)

آفرینش جهان داستانی (مسعودبُزُر)

چیستا: گفتارهایی در اندیشه و فرهنگ (دکتر شروین وکیلی)

نگاهی به منطق الطیر عطار (دکتر امیرحسین ماحوزی)

دیدگاه زروان: رویکردی سیستمی به من و نهاد (دکتر شروین وکیلی)

تاریخ من پارسی؛ رویکردی میان رشته‌ای به تکامل هویت ایرانی (دکتر شروین وکیلی)

روانشناسی ادیان (دکتر حسین محمودی و دکتر شروین وکیلی)

کارگاه اصول و فنون روزنامه‌نگاری (مسعودبُزُر)

اندیشه‌ی ایرانشهری؛ نگاهی سیستمی به تاریخ معاصر ایران (دکتر شروین وکیلی)





دوره هم‌اندیشی تاریخ هنر (حیدر زاهدی)

گزارش و تفسیر غزلیات شمس (دکتر امیر حسین ماحوزی)

رویکردهای روان‌شناسی تحولی، با همکاری موسسه‌ی

روانپزشکی سیاوشان (حیدر حسینی موسوی، مهدی

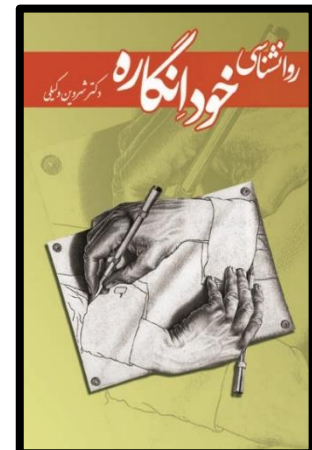
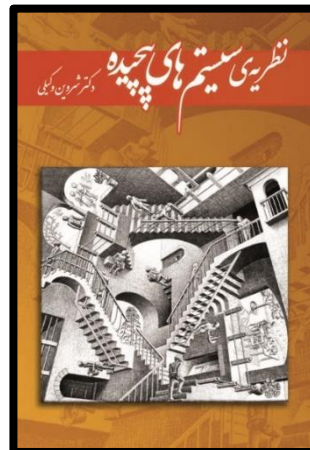
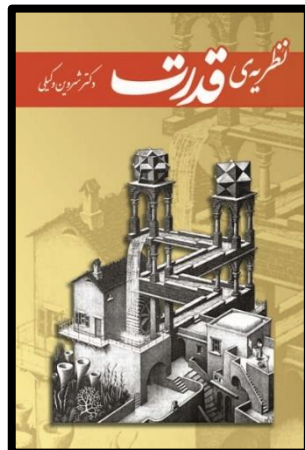
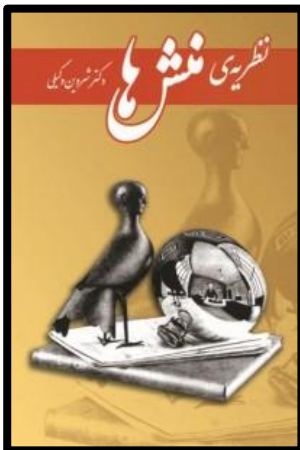
میرمحمد صادقی، هرایر دانلیانو دکتر سیدحسین مجتهدی)

طرح کتاب‌های خورشید: دستاوردهای پژوهشی و نظری خورشید در قالب مجموعه‌ای از کتاب‌ها منتشر شده و

به بازار کتاب عرضه شده است. کار نگارش، ویرایش، و آماده‌سازی کتاب معمولاً توسط اعضای خورشید به انجام می‌رسد و انتشار و توزیع کتاب‌ها با همکاری ناشرانی مانند اندیشه‌سرا، شورآفرین، افکار، و فرهی انجام پذیرفته است. مهمترین محصولات این عبارتند از:

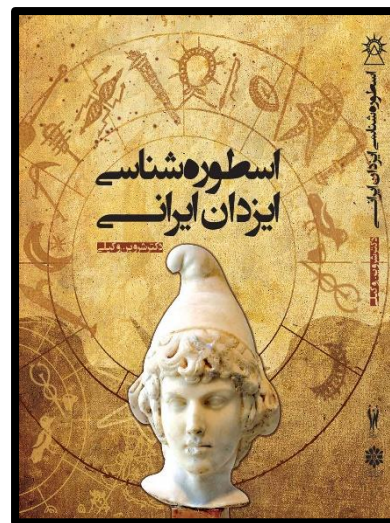
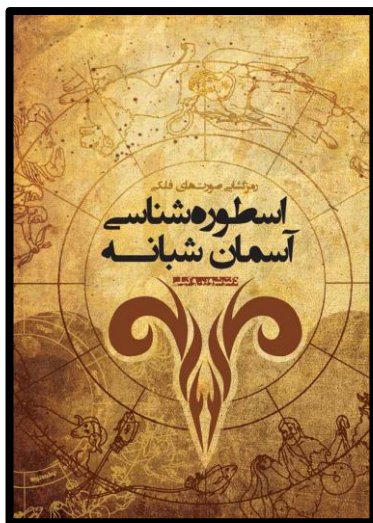
مجموعه‌ی کتاب‌های زروان: نظریه‌ای میان‌رشته‌ای در قلمرو روان-جامعه‌شناسی است که به پیشنهاد مدلیفراگیر و

سیستمی برای باز تعریف مفهوم انسان (سوژه/من) در سطوح روانی، اجتماعی و فرهنگی می‌انجامد. از این مجموعه، کتاب‌های جام جم زروان، نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، نظریه‌ی قدرت، نظریه‌ی منش‌ها و روان‌شناسی خودانگاره منتشر شده است. کتاب‌های «زبان، زنان، زمان» و «درباره‌ی زمان» نیز در این مجموعه می‌گنجند.

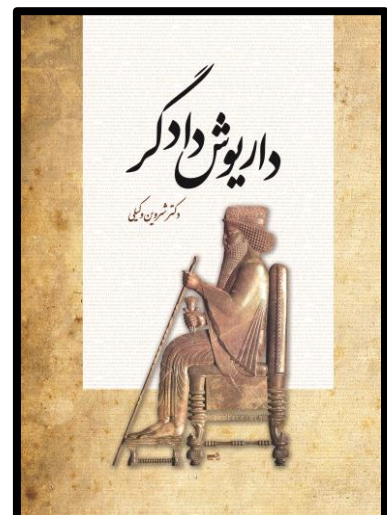
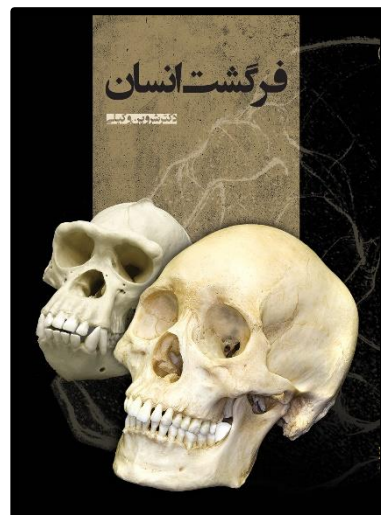
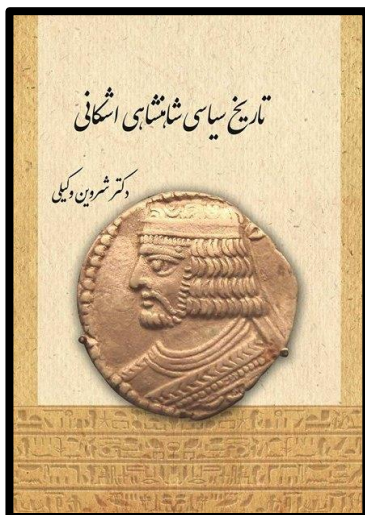




مجموعه‌ی کتاب‌های اسطوره‌شناسی، پژوهش‌هایی هستند که از کاربری مدل نظری زروان در قلمرو اسطوره‌شناسی پدید آمده‌اند. از این مجموعه کتاب اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، اسطوره‌شناسی آسمان شبانه و اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی چاپ شده و اسطوره‌شناسی انسان کامل، و اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا آماده‌ی انتشار هستند. همچنین «اسطوره آفرینش بابلی» که حاوی متن اسطوره‌ی انوماللیش (با ترجمه‌ی خانم آزاده دهقانی) است نیز در همین مجموعه می‌گنجد.

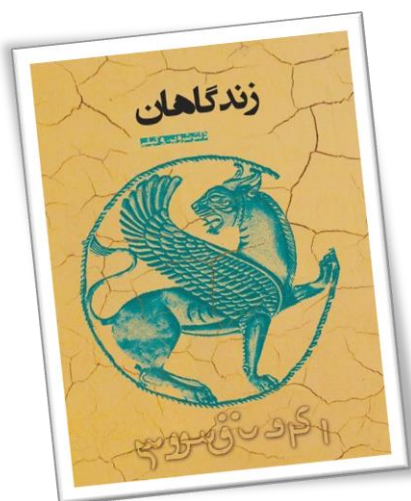


مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی طرحی است بزرگ که از کاربری نظریه‌ی زروان در فهم تاریخ تحول معنا در ایران زمین برمی‌خیزد و چگونگی تکامل سوژه‌ی ایرانی (من پارسی) را در سراسر دوران تاریخی و پهنه‌ی جغرافیایی ایران زمین آماج می‌کند. تا کنون چهار جلد از این مجموعه منتشر شده است: کوروش رهایی بخش، اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، داریوش دادگر و تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی. جلد نخست این مجموعه (فرگشت انسان) به تازگی در قالب انتشارات داخلی موسسه خورشید به چاپ رسیده است.





مجموعه‌ی تاریخ خرد، که بازخوانی سیر تحول اندیشه‌ی فلسفی است، با تمرکز بر جریان بالیدن و تحول حکمت ایرانی در پیوند با اندیشه‌های اروپایی، هندی و گاه چینی. کتاب «زندگهان» از این مجموعه به چاپ رسیده است که با استقبال گسترده‌ای روبرو شد و پس از سه ماه به چاپ دوم رسید. سه جلد از این مجموعه آماده‌ی چاپ و (چند سالی) در انتظار دریافت مجوز است: خرد ایونی، خرد افلاطونی و خرد بودایی.



گذشته از این چهار مجموعه‌ی اصلی که به قلم دکتر شروین و کیلی نوشته شده، کتاب‌های دیگری نیز توسط اعضای موسسه خورشید و انجمن زروان نوشته و منتشر شده است که مهم‌ترین‌شان عبارتند از:

- بررسی تشبیه در غزلیات مولانا (دکتر امیرحسین ماحوزی، دانشگاه آزاد اسلامی)

- جنگجو (دکتر شروین و کیلی، اندیشه‌سرا)

- مردی برای تمام تاریخ؛ زندگی‌نامه دکتر محمد مصدق (علیرضا افشاری، مرسا)

- آشتی با تاریخ؛ نقدی بر آرای ناصر پورپیرار (علیرضا افشاری، حوض نقره)

- سوشیانس (دکتر شروین و کیلی، تمدن نوین)

- پدرخوانده‌ای برای تاریخ (فرشید ابراهیمی، ابریشمی‌فر)



-اسکندر مقدونی به روایت متن های پهلوی (فرشید ابراهیمی، ابریشمی فر)

-خلاقیت (دکتر شروین وکیلی، اندیشه سرا)

-مغز خفته: فیزیولوژی خواب و رؤیا (دکتر شروین وکیلی، اندیشه سرا)

-جامعه شناسی جوک و خنده (دکتر شروین وکیلی، اندیشه سرا)

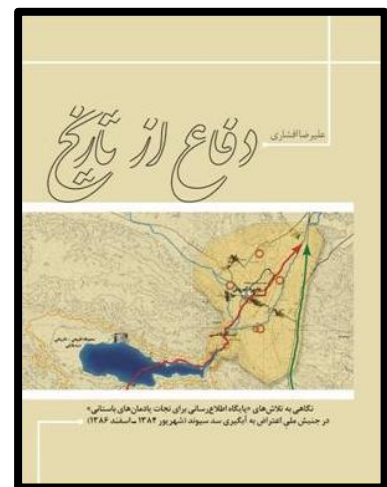
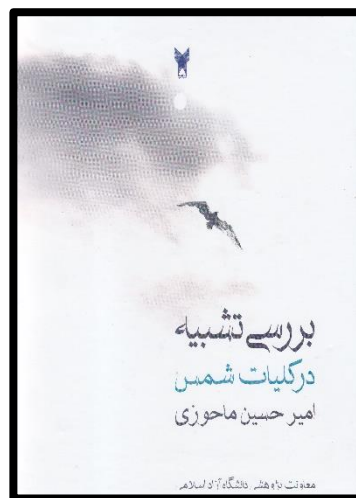
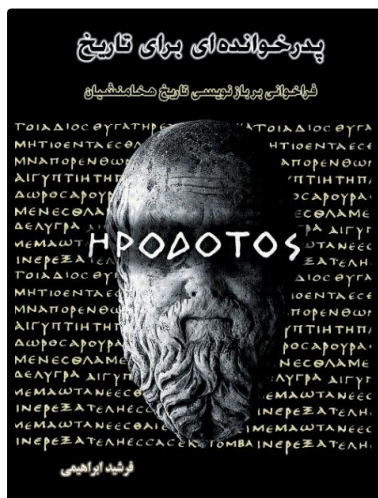
-راه جنگجو (دکتر شروین وکیلی، شورآفرین)

-بی برو برگرد (امیر ایمانی، اندیشه سرا)



-بازی های تیم ساز (دکتر احد نویدی و مهندس محمود شیخیان، شورآفرین)

-دفاع از تاریخ (علیرضا افشاری، شورآفرین)



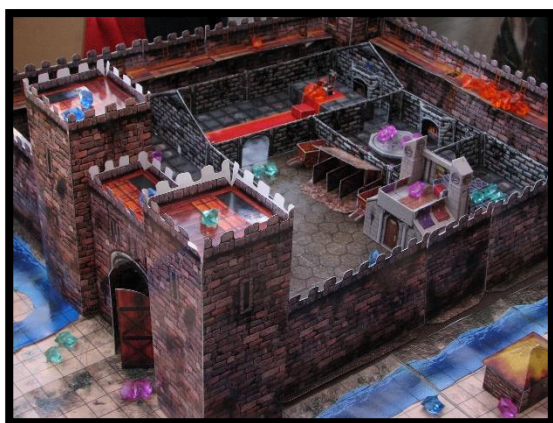
طرح بازی زروان: هدف آن توانمندسازی و ارتقای دانش و بینش عمومی است، از مجرای تجربه‌ی حل معماها

در جریان بازی کردن. راهبرد آن هم گردآوری، طراحی و تولید بازی‌ها، برگزاری دوره‌های بازی‌های لذت‌بخش و آموزنده، برگزاری نشست‌های درک و تحلیل بازی‌ها. این طرح از سال ۱۳۸۴ آغاز شد و در سال ۱۳۸۹ بازسازی شد. برخی از محصولات این طرح عبارتند از: جویندگان گنجینه‌ی مدفون (آشنایی با آثار تاریخی بابل)، هفت جادوگر (آشنایی با آثار تاریخی نیاسر)، دروازه‌ی زروان (تمرین هم‌افزایی در گروه‌ها)، عین (درباره‌ی توجه، دیدن و



ندیدن)، شکار دیو (شناسایی و غلبه بر عواطف و هیجانه‌های منفی)، بازی تخته‌ای سوشیانس (بر اساس رمان سوشیانس)، راز باغ انار (تمرین مدیریت زمان در فعالیتهای گروهی)، بازی ماهی قرمز (آشنایی با تاریخ معاصر و جنبش مشروطه)، بازی چوگان (آشنایی با آثار تاریخی اصفهان و دوران صفویه)، و بازی در جستجوی آب (آموزش و حساس‌سازی درباره‌ی مسائل زیست‌محیطی).

گروه بازی زروان تارنمای (www.bazinamak.ir) را تاسیس کرده و اعضای آن دو کتاب «بازی‌های تیم‌ساز» (مهندس محمود شیخیان و دکتر احد نویدی) و «بازی‌نامک» (دکتر شروین وکیلی، مهندس امیرحسین فصیحی، و مهندس کسری تهرانی) را نوشته‌اند.





گروه یارگیران خورشید: این گروه برای نخستین بار در سال ۱۳۸۹ با سرپرستی خانم آزاده ساسانی به صورت گروهی داوطلب در انجمن زروان شروع به کار کرد و هدف آن یاری‌رسانی به کودکان کار کوره‌های آجرپزی بود. فعالیت این گروه برای توانمندسازی خانواده‌های تهیدست و ارتقای دانش و بینش کودکان کار در کوره‌های آجرپزی به سرعت گسترش یافت و اکنون با دریافت مجوز فعالیت به سازمانی مستقل تبدیل شده است که به طور تخصصی بر پشتیبانی و توانمندسازی کودکان بدسرپرست یا بی‌سرپرست تمرکز یافته است. این گروه به همراه سایر سازمان‌های همکار خورشید در جریان زلزله‌ی آذربایجان نیز خدمات‌هایی ارزنده را برای مردم آسیب‌دیده‌ی منطقه‌ی ورزقان به انجام رساند.



گروه ترجمه‌ی خورشید: این گروه کار خود را از سال ۱۳۹۲ آغاز کرد و خویشتاری‌اش ترجمه و تدوین مقاله‌های تخصصی در زمینه‌های علوم انسانی، علوم پایه و ادبیات و هنر است و این مجموعه‌ها را در قالب نشریه‌ی الکترونیکی به نام سیمرغ‌های ترجمه و به رایگان منتشر می‌کند. از این مجموعه تا به حال سیمرغ‌عصب‌شناسی (مجموعه مقاله‌های عصب-روان‌شناسی)، سیمرغ ادبیات و هنر (مجموعه مقاله‌های جامعه‌شناسی هنر و ادبیات)، و سیمرغ مهر و پیوند (مجموعه مقاله درباره‌ی روابط انسانی) منتشر کرده است. سیمرغ مهرگان که در دست دارید یکی از دستاوردهای این گروه است که ویژه‌ی جشن مهرگان انتشار یافته و مقاله‌هایی درباره‌ی تاریخ و فرهنگ ایران را در بر می‌گیرد.



نشریه‌های خورشیدوزروان:

مجموعه‌ای از نشریه‌های کاغذی و الکترونیک توسط اعضای انجمن زروان منتشر می‌شود که مهمترین هایش عبارتند از:

نشریه‌ی «فروزش» درباره‌ی فرهنگ و هویت ملی ایرانیان با سردبیری مهندس علیرضا افشاری

نشریه‌ی «درفش» درباره‌ی زیربنای نظری هویت ملی و مباحث تاریخی با سردبیری مهندس علیرضا افشاری

نشریه‌ی «گفتار» که خبرنامه‌ی داخلی خورشید است و از سال ۱۳۸۱ به شکل ماهانه از سوی روابط عمومی خورشید منتشر می‌شود

نشریه‌ی الکترونیکی «سیمرغ» که ماهنامه‌ی پژوهشی است و دکتر شروین وکیلی آن را برای دوستانش منتشر می‌کند.

حلقه‌های پژوهشی خورشیدوزروان:

چند گروه پژوهشی در انجمن زروان شکل گرفته که با تمرکز بر شاخه‌های گوناگون علوم انسانی و با هم‌خوانی و بحث و تبادل نظر فعالیت می‌کنند. مهمترین این شاخه‌ها عبارتند از:

حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان: در سال ۱۳۹۰ تاسیس شد و نشست‌های ماهانه‌اش مشتمل است بر سه یا چهار سخنرانی

کوتاه استادان و متخصصان به همراه بحث و تبادل نظر اعضای حلقه درباره‌ی آن. این حلقه از آغاز امسال گشوده شده و مهمانان و علاقمندان غیرعضو هم می‌توانند به صورت تماشایی در آن حضور یابند.

حلقه‌ی ادبی سیمرغ: در سال ۱۳۹۲ تاسیس شد و به طور تخصصی بر نقد و تحلیل میان‌رشته‌ای شعر معاصر تمرکز

یافته است. آموزشگاه موسیقی زروان و موسسه‌ی روانپزشکی سیاووشان از سازمانهای همکار در این حلقه هستند. تا به حال نشستهایی برای تحلیل اشعار ملک‌الشعراى بهار، نیمایوشیج، دکتر حمیدی شیرازی، فروغ فرخزاد و سهراب سپهری در این حلقه به انجام رسیده است.



حلقه های مطالعاتی زروان: این حلقه ها از سال ۱۳۸۱ در خورشید وجود داشته اند و محور فعالیت شان خواندن متون مربوط به نظریه های سیستم های پیچیده و متون روانشناسی، جامعه شناسی، فلسفه و تاریخ در پیوند با آن بوده است. در حال حاضر بیشتر این گروه ها از شمار کمی عضو تشکیل می شوند و مطالعه و نقد و بررسی کتابهای یک شاخه ای تخصصی را در دستور کار خود دارند.

طرح ویکی مدیای (دانش نامه) زروان:

این طرح با سرپرستی روابط عمومی موسسه ای انجام می شود و رسانه ایست شبکه ای، که با نرم افزار ویکی مفاهیم و آموزه ها و منابع دانایی مربوط به دیدگاه زروان را پیکربندی کرده و در اختیار مخاطبان قرار می دهد. در حال حاضر ویکی زروان بیش از صد مدخل را در بر می گیرد و در نشانی (www.wiki.zorvan.org) دسترس علاقمندان قرار دارد.

برنامه های جشن ها و همایش ها:



کنون خورشید در مهرگان سال ۱۳۷۸ تاسیس شد و در مهرگان ۱۳۷۹ دریافت مجوز فعالیت خود را اعلام کرد و فعالیت رسمی اش آغاز شد. از آن به بعد هر سال موسسه ای خورشید راگا و انجمن زروان به مناسبت مهرگان و نوروز جشن هایی برگزار می کنند که در آن برنامه هایی از جنس سخنرانی، شعرخوانی، نقالی، اجرای موسیقی و ارائه گزارش عملکرد برای دوستان و مخاطبان به انجام می رسد.



برخی از این مراسم که در چند سال اخیر انجام شده به این شرح است:

همایش مهرگان - خانه هنرمندان - مهرماه سال ۱۳۸۹

همایش نوروز - خانه شهرداریان جوان - اسفندماه سال ۱۳۸۹

همایش سه روزه مهر مولانا - تالار ایوان شمس - مهرماه سال ۱۳۹۰

همایش نوروز - فرهنگسرای خاقانی - اسفندماه سال ۱۳۹۰

رونمایی کتاب اسطوره شناسی آسمان شبانه - مرکز آفرینش های کانون فکری کودکان - بهمن ماه سال ۱۳۹۱

همایش نوروز - پژوهشکده فرهنگ، هنر و معماری جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران - اسفندماه سال ۱۳۹۱

همایش نوروز - تالار ایوان شمس - اسفندماه سال ۱۳۹۲

همایش نوروز - تالار اندیشه - اسفندماه سال ۱۳۹۳





شیوای تماس با ما:

برای آگاهی از برنامه‌های موسسه فرهنگی-هنری خورشید و انجمن زروان میتوانید از تارنماهای زیر بازدید نمایید و یا با شماره مدیر روابط عمومی (خانم امینی) ۰۹۳۷۲۳۲۰۷۶۵ تماس بگیرید.

Wwww.khorshidraga.org

Wwww.zorvan.org

Www.soshians.ir/fa

روابط عمومی:

khorshid_raga@yahoo.com

pr@zorvan.org



مغنا



مغنا