

Review of the Trend of Stylistic Changes in the Burial Place of Iranian Zoroastrians and Indian Persians

Milīkā Ḥīydārī^{*}

Riḍā Mihr Āfarīn^{**} Carlo G. Cereti^{***}

(Received: 2020-06-03; Accepted: 2020-08-19)

Abstract

The burial method of Zoroastrians is a special and different method from other religions that has been observed strategically and purposefully in most different periods and geographical places, but there have been differences in the method of execution. These differences reflect the environmental, cultural and social developments of Zoroastrians over these centuries. Therefore, examining the trend of these changes can lead to a better understanding of Zoroastrian communities during the Islamic period. The method used in the present article is fundamental in terms of purpose, and also field study. Furthermore, the method of data collection is documentary and library. The results of the study show that for Iranian Zoroastrians and Indian Persians, not polluting the natural elements and exposing the body to the sun was the most important ritual principle that in order to preserve it in different cultural, social, temporal and environmental situations, they erected buildings in accordance with their rites. But with the onset of modernism and the complex situation of metropolitan systems in the late twentieth century, Zoroastrian society, especially the Zoroastrians of Iran, joined this wave and preferred social relations to the implementation of ancient traditions, including burial.

Keywords: Zoroastrianism, Burial, Indian Persians, Iranian Zoroastrians.

* PhD Graduate in Archeology, University of Māzandarān, Māzandarān, Iran (Corresponding Author), mheydari2013@yahoo.com.

** Professor Department of Archeology, University of Māzandarān, Māzandarān, Iran, reza.mehrafarin@gmail.com.

*** Professor Department of Iranology, University of Rome, Rome, Italy, carlogiovanni.cereti@uniroma.it.

پژوهش‌های ادیبانی

سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۴۱-۲۶۴

بررسی روند تغییرات سبکی جایگاه تدفین زرتشتیان ایران و پارسیان هند

ملیکا حیدری*

رضا مهرآفرین** کارلو جیوانی چرتی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۹]

چکیده

شیوه تدفین زرتشتیان، شیوه‌ای خاص و متفاوت با دیگر مذاهب است که از نظر راهبردی و هدف در بیشتر ادوار و مکان‌های مختلف جغرافیایی رعایت شده، اما در شیوه اجرا تفاوت‌هایی در آن حاصل شده است. این تفاوت‌ها، انعکاس‌دهنده تحولات محیطی، فرهنگی و اجتماعی زرتشتیان در طول این سده‌ها است. از این‌رو بررسی روند این تغییرات می‌تواند به درک بهتری از جوامع زرتشتی در طول دوره اسلامی منجر شود. شیوه استفاده‌شده در پژوهش حاضر از لحاظ هدف، بنیادی و از نظر روش میدانی بوده و نحوه گردآوری داده‌ها نیز اسنادی و کتابخانه‌ای است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که برای زرتشتیان ایرانی و پارسیان هند، نیالودن عناصر طبیعی و در معرض خورشید قراردادن جسد مهم‌ترین اصل آیینی محسوب می‌شده و برای حفظ این آیین، در موقعیت‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، زمانی، محیطی و ... بناهایی متناسب با آیین خود برپا داشته‌اند. اما با شروع مدرنیسم و وضعیت پیچیده نظام‌های کلان‌شهری در اواخر سده بیستم میلادی، جامعه زرتشتی، به‌خصوص زرتشتیان ایران، با این موج همراه شدند و مناسبات اجتماعی را به اجرای سنت‌های کهن، از جمله شیوه تدفین، ترجیح دادند.

کلیدواژه‌ها: دین زرتشت، تدفین، پارسیان هند، زرتشتیان ایران.

* دانش‌آموخته دکتری باستان‌شناسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول)
mheydari2013@yahoo.com

** استاد گروه باستان‌شناسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران
reza.mehrafarin@gmail.com

*** استاد گروه ایران‌شناسی، دانشگاه رم، رم، ایتالیا
carlologiovanni.cereti@uniroma.it

مقدمه

جایگاه تدفینی زرتشتیان، که با نام «برج خاموشی» یا «دخمه» شناخته شده است، به برج‌های مدوری اطلاق می‌شود که گودالی در میانه آن تعبیه شده و مصالحش از سنگ، آجر، خشت یا ملات گل و گچ است. این بناها معمولاً بر روی بلندی‌ها ساخته شده‌اند. زرتشتیان، بنا بر اعتقادات مذهبی‌شان، اجساد را بر سطح این برج‌ها در معرض نور خورشید و پرندگان لاشخور قرار می‌دهند تا زمانی که جسد تجزیه، و استخوان‌ها از گوشت و خون عاری شود. پس از آن، استخوان‌ها را جمع‌آوری می‌کنند و در گودال وسط برج می‌ریزند. بنا بر عقیده آنان، این روش از آلودن عناصر طبیعی جهان مادی جلوگیری می‌کند. البته چنین روشی، بنا به شواهد باستان‌شناسی، متأخرتر از قرن یازدهم میلادی نیست. در متون مذهبی زرتشتیان نیز به چنین سازه‌ای اشاره نشده است. در *اوستا*، به ویژه *وندیداد*، صرفاً با کمک دستورهایی که درباره شیوه تدفین داده شده، می‌توان کلیتی از این سازه را متصور شد. اما در نامه‌های حاوی پرسش‌های مذهبی، که بین دو جامعه زرتشتی ایران و پارسیان هند رد و بدل شده و تحت عنوان «روایات داراب هرمزدیار» شناخته شده، ویژگی‌های ساختاری بنای تدفینی شرح داده شده است. این ساختار در ادوار زمانی و مکانی، متأثر از اوضاع و احوال اجتماعی زرتشتیان، دچار تغییراتی شده است. در ادامه، برای شناخت این تغییرات، سازه‌های تدفینی در دو جامعه زرتشتیان ایران و پارسیان هند را بررسی می‌کنیم.

۱. جایگاه تدفین زرتشتیان

یکی از مباحث عقیدتی در دین زرتشت، نحوه مواجهه با جسد مردگان است. در مذهب زرتشت، تن شخص پس از مرگ آلوده‌ترین و ناپاک‌ترین چیز در دنیای مادی است (آذرگسب، ۱۳۵۸: ۱۹۴-۱۹۵). لذا از آن لحظه که روح تن را ترک می‌کند، تماس با مرده باعث سرایت آلودگی می‌شود (اونوالا، ۱۹۲۲: ۱۱۵). با توجه به اینکه عناصر طبیعی جهان مادی در دین زرتشتی، مقدس و ستودنی هستند، باید از تماس مستقیم جسد با آب، آتش و خاک نیز پرهیزند (Hintze, 2017: 87). از این‌رو زرتشتیان رسم در معرض هوا قرار دادن جسد را برای تدفین انتخاب کردند. بویس مسئول انتخاب چنین روشی را خود شخص زرتشت می‌داند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۴۷). زرتشتیان در سده‌های متأخر، بناهایی برجی‌شکل به

این منظور ساختند تا بتوانند به عقاید خود درباره نحوه مواجهه با جسد، جامه عمل بپوشانند. در *اوستا*، درباره نحوه مواجهه با جسد چنین ذکر شده است: «آب از آن دزد، تاراجگر، راهزن، پارساگش، جادو، اشموغ ناپارسا، دروغ‌گوی ستمکار و کسی که مردار به خاک سپارد مباد» (*اوستا*، یسنا: هات ۶۵). در *وندیداد*، اشارات بیشتری در این باره دیده می‌شود. توضیحی که *وندیداد* در این زمینه می‌دهد، یادآور قول هرودوت درباره رسم ایرانیان در مواجهه با جسد در قرن پنجم ق.م. است. هرودوت یادآور می‌شود که مغان جسد را تا در معرض پرندگان لاشخور و سگان قرار ندهند، دفن نمی‌کنند (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱۶۷/۱). در *وندیداد* در پاسخ به پرسش زرتشت که می‌پرسد «جسد مردگان را باید در کجا قرار داد؟» اهوره مزدا پاسخ می‌دهد «پیکر مردگان را باید بر بلندترین جاها بر فراز کوه، در جایی که به یقین سگان و پرندگان مردارخوار بدان دست یابند، گذاشت و مزدپرستان باید پاها و موهای مرده را با آهن یا سنگ یا سربی ببندند، و گرنه سگان و پرندگان مردارخوار، با حمل استخوان‌ها، آب‌ها و درخت و گیاهان را ناپاکی رسانند» (*اوستا*، *وندیداد*، فرگرد ۶، بند ۴۴-۴۷). بنابراین، بلندی کوه‌ها بهترین مکان برای اجرای چنین رسمی بوده است. نخستین سندی که حکایت از رسم گذاشتن جنازه در هوای آزاد می‌کند مربوط به هزاره اول پیش از میلاد است که از آسیای مرکزی و شرق ایران به دست آمده است (بویس، ۱۳۷۴: ۱۵۹).

عقیده عموم بر این است که در دوره ساسانی، مردگان را در معرض حیوانات و پرندگان لاشخور قرار می‌دادند تا متلاشی شوند و پس از آن استخوان‌های پاک‌شده را در استودان، که معمولاً در دل صخره‌ها ایجاد می‌کردند، می‌گذاشتند (ترومپلمن، ۱۳۷۳: ۲۹). هم‌اکنون شمار فراوانی از این استودان‌ها در فارس کشف شده است. اما نمونه‌ای از برج‌های تدفینی زرتشتیان امروزی، از دوره ساسانی تاکنون گزارش نشده است.

بر اساس دستورالعمل *وندیداد*، محل عرضه‌داشت جسد باید در جایی باشد که جانوران لاشخور به راحتی به آن دسترسی داشته باشند، اما برخلاف آن، محل استخوان‌ها باید در جایی واقع شود که در دسترس پرندگان و حیوانات نباشد و باران نیز بر آن نیارد. البته اگر توانایی ساخت استودان وجود نداشته باشد، باید استخوان‌ها را با زیرانداز مرده به سوی روشنایی، خورشیدنگرش کنند، سپس بر بندند و او را در آن بلندی زمین فرو نهند (*اوستا*، *وندیداد*، فرگرد ۶). از این فرگرد می‌توان چنین برداشت کرد که اگر هم ساخت

استودان در توان مردمان نباشد، باید استخوان‌ها را از محل عرضه‌داشت جسد دور کنند و به جایی دیگر ببرند.

در دوره ساسانی، استخوان‌های پاک‌شده اجساد اغلب درون استودانی سنگی یا سفالی که به اوستایی *uzdāna* و در پهلوی *astōdān* نامیده شده، دفن می‌شد. برخی از این استودان‌ها، دارای کتیبه پهلوی هستند. این استودان‌ها به شکل‌های مختلف در نقاط مختلف ایران گزارش شده‌اند (Huff, 2004: 609-617).

متأسفانه هم‌اکنون به دلیل فقدان آثار باستانی در زمینه محل عرضه‌داشت اجساد از دوران ساسانی، باید از طریق متون دینی و تاریخی از چگونگی ساختار آنها اطلاعات لازم را به دست آورد. تنها گزارش باستان‌شناسی از دخمه‌های ساسانی در ایران، گزارش رهبر از کاوش محوطه بندیان شهر درگز، در شمال شرق مشهد است که برجی به قطر بیست و ارتفاع سه متر از سطح زمین‌های اطراف شناسایی کرده که ساختار زیرینش با چینه و به صورت توپُر ساخته شده است. ساختار فوقانی این برج شامل فضایی مدور در وسط، راهروی دوزنقه‌ای شکل و سه فضای دیگر است که بزرگ‌ترین آن، دارای سکوه‌های ممتد و کم‌ارتفاع و یک چاه و سه کانال است و تمام قسمت‌های این فضا اندودی از گچ دارد. سایر فضاها با گل اندود شده‌اند. همه فضاها روی برج مسقف بوده‌اند (رهبر، ۱۳۸۱: ۳۸-۴۱). ژینیو برداشت رهبر از این بنا را به عنوان دخمه رد می‌کند و سبک معماری این برج را نوعی معماری برای آرامگاه جمعی می‌داند که برای گردآوری اجساد یا استخوان‌های مردگان آن منطقه در نظر گرفته شده است (Gignoux, 2008: 172). در مقابل، رهبر انتقاد ژینیو را نپذیرفته و معتقد است نباید انتظار داشت که این بنا ساختار دخمه‌های امروزی را داشته باشد. وی بر اساس کاوش‌های کلالک شوشتر، صالح داوود ایوان کرخه و شغاب بوشهر اعتقادی به قرارداد جسد در معرض لاشخورها ندارد (رهبر، ۱۳۸۹: ۱۷۵). اما نمی‌توان دستوره‌های *وندیداد* راجع به قرارداد جسد در معرض حیوانات لاشخور (*اوستا، وندیداد*، فرگرد ۶: ۴۴-۴۵) و خورشید (همان، فرگرد ۵، بند ۱۴) را، که حتی تا به امروز زرتشتیان هند با وجود تمام فشارهای اجتماعی و محیط زیستی اجرا می‌کنند، نادیده گرفت. از این رو مشخصه اصلی دخمه، روبازبودن فضای آن است. بنابراین، دخمه‌بودن بندیان، حتی در صورت داشتن ویژگی‌های تدفینی، نمی‌تواند پذیرفتنی باشد، ولی می‌تواند کاربرد استودان داشته باشد.

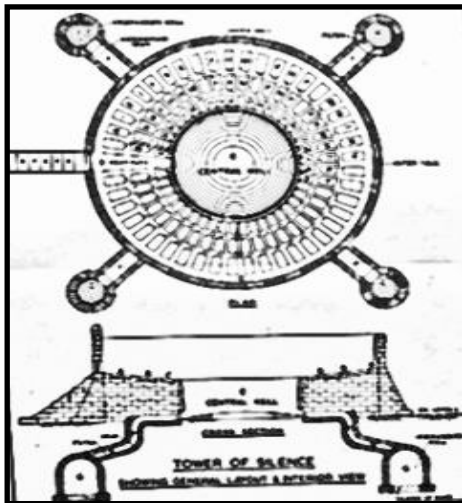
سازه دیگری که به عنوان دخمه باقی مانده از دوره ساسانی معرفی شده، سازه تل خندق در سرمشهد است که ترومپلمن آن را دخمه‌ای ساسانی می‌داند که کرتیر برای خود بنا کرده است (ترومپلمن، ۱۳۷۳: ۳۰). اما برخی پژوهشگران این فرضیه را رد می‌کنند. رهبر، پذیرش آن به عنوان دخمه کرتیر با صد متر قطر و خندقی عمیق و عریض به دور آن را بعید می‌داند (رهبر، ۱۳۸۹: ۱۷۶) و هوف، کاربری نظامی برای بنای سرمشهد پیشنهاد کرده است (Huff, 2004: 621). برخی نیز معتقدند در دوره ساسانی، محل عرضه‌داشت اجساد، احتمالاً محصور نبوده است، اما در دوره اسلامی، محصوربودنش ضرورت یافته است (Russell, 1990: 563). نظر اکثر پژوهشگران درباره ساختار دخمه‌های ساسانی نشئت گرفته از ساختار دخمه‌های متأخر زرتشتیان در دوره اسلامی است. از این رو درک درست از ساختار دخمه‌های موجود در هند و ایران، راه‌گشای برخی از ابهامات خواهد بود.

۲. جایگاه تدفین پارسیان هند

رسم قرارداد جسد در فضای باز احتمالاً از همان ابتدای سکونت پارسیان در هند رواج داشته است. در حدود سال ۱۳۵۰ م.، راهبی مسیحی با ملاحظه پارسیان در گجرات، درباره آنان نوشته است: «در هند، کافران دیگری هم هستند که آتش می‌پرستند. آنان

مردگانشان را نه دفن می‌کنند و نه می‌سوزانند. بلکه درون برج روبازی رهایشان می‌کنند و می‌گذارند تا طعمه مرغان هوا شوند. اینان به دو اصل نخستین، نیکی و بدی، یعنی تاریکی و روشنی، معتقدند» (به نقل از بویس: ۱۳۸۱: ۲۰۳).

دخمه‌هایی که در حال حاضر پارسیان استفاده می‌کنند (شکل ۱)، بنای مدور سنگی با یک ورودی است. ورودی‌اش با دری آهنی، به اندازه چند پله از زمین ارتفاع دارد. سطح



شکل ۱. پلان دخمه‌های پارسیان

داخل دخمه با تخته‌سنگ‌های بزرگی پوشیده شده و در وسط آن گودال مدور بزرگی تعبیه شده که دیواره‌ها و کف آن نیز سنگی است. سطح بین گودال و دیوار دخمه به سه ردیف حول محور گودال تقسیم می‌شود و هر کدام از این ردیف‌ها خود به قسمت‌هایی تقسیم می‌گردند که محل گذاشتن جسد هستند (پاوی). در اطراف این قسمت‌ها، شیارهایی برای هدایت خونابه‌ها ساخته شده است. همچنین، مابین آنها محلی برای عبور و مرور حاملان جسد وجود دارد. گودال مرکزی به عنوان استودان استفاده می‌شود که پس از گوشت‌زدایی و خشک‌شدن استخوان‌ها، آنها را جمع‌آوری می‌کنند و به داخل گودال می‌ریزند. در اطراف گودال مرکزی، چهار شیار بزرگ قرار دارد که خونابه‌ها را از طریق کانال‌هایی به چهار گودال دیگر در اطراف دخمه هدایت می‌کند. آب و مایعات ناشی از تجزیه جسد، از طریق این کانال‌ها به چاه‌های چهارگانه هدایت می‌شود. کانال‌ها از سنگ ساخته می‌شود و کف چاه‌های اطراف دخمه نیز با لایه‌ای از شن پر می‌شود تا به عنوان صافی عمل کند و زمین را آلوده نکند. البته در انتهای هر کانال برای مراقبت بیشتر، صافی از جنس ذغال و شن تعبیه شده است (Modi, 1922: 67-68).

قدیمی‌ترین دخمه پارسی در هند که پابرجا است، مربوط به سال ۱۳۰۹ م. است که در نزدیکی کوکرواد در شهر بهروچ، در ایالت گجرات ساخته شد. البته بقایای دخمه قدیمی‌تر از آن در بهروچ وجود دارد که احتمالاً مربوط به سال ۱۱۰۰ الی ۱۲۰۰ م. است (Kamerkar and Dhunjishah, 2002: 98). این دخمه قدیمی ساخت آجری دارد و نمای بیرونی‌اش مانند دخمه‌های امروزی است ولی درون دخمه، برخلاف دخمه‌های امروزی، ردیف‌های سه‌گانه برای مردان، زنان و کودکان ندارد (Modi, 1917: 52).

دخمه‌های ابتدایی، ساختاری آجری دارند و بر روی زمینی مرتفع با دیواری مدور ساخته شده‌اند. این دخمه‌ها، دارای چاه مرکزی هستند ولی در سطح آنها پاوی و در دیوار حائل آنها دری ورود و خروج وجود ندارد. حاملان جسد برای ورود بدانجا، به وسیله نردبان بالا می‌رفتند و از طریق پله‌هایی که در سطح دیوار داخلی قرار داشت، وارد دخمه می‌شدند (Kotwal, 1995: 165). در کاوش‌های باستان‌شناسی در سنجان (به احتمال قوی اولین سکونتگاه پارسیان در هند) دخمه‌ای در شمال شرق بندر سنجان یافت شده که بر بالای تپه مرتفع طبیعی‌ای ساخته شده است. ساختار آن بسیار ساده است. دیوارش از قلوه‌سنگ و کف شلجمی‌مانندش با لایه‌ای گلی-گچی پوشانده شده است. یک چاه آجری مرکزی دارد

که محل جمع‌آوری استخوان‌ها است. عمق این چاه، برخلاف دخمه‌های امروزی هند، کم است، یعنی کمتر از یک متر. ورودی دخمه در سمت شرق تعبیه شده است. تاریخ نهایی استفاده از دخمه را با استفاده از استخوان‌های یافت‌شده، که مربوط به گروه‌های سنی مختلف و از هر دو جنس زن و مرد بودند، تخمین زده‌اند. آزمایش‌های نمونه‌های استخوانی، تاریخی بین ۱۴۱۰ تا ۱۴۵۰ م. را نشان می‌دهد که البته تاریخ ساخت دخمه از این تاریخ بیشتر است. سفال‌های داخل ملات ساختمان، تاریخی بین قرن دهم تا دوازدهم را نشان می‌دهد (Nanji and Dhalla, 2007: 40-42). چنین به نظر می‌رسد که در اوضاع و احوال نابسامان اجتماعی، دخمه‌ها را بدون ورودی می‌ساختند و این موضوع در برهه‌های مختلف زمانی، هم در ایران و هم در هند، دیده می‌شود. از این‌رو می‌تواند عنصری برای آگاهی‌یافتن از وضعیت اجتماعی زرتشتیان در جامعه باشد.

دخمه‌ها در هند برای استفاده عموم است. فقط دو دخمه در جامعه پارسی وجود دارد که شخصی و خانوادگی است. یکی در سال ۱۷۸۶ م. و دیگری در سال ۱۷۹۸ م. ساخته شده است (Kotwal, 1995: 161-169). جکسن در سفرنامه‌اش، روایتی مأخوذ از علمای زرتشتی یزد در آن دوره نقل می‌کند و می‌گوید هنگامی که شاهان زرتشتی بر ایران فرمانروایی می‌کردند و کشور توانگر بود و مردم مرفه بودند، هر یک از زرتشتیان برای خود دخمه‌ای می‌ساخت تا در هنگام مرگ، جسدش را در آنجا قرار دهند. این دخمه‌های شخصی را دخمه «تن به تن» می‌نامیدند (جکسن، ۱۳۸۳: ۴۴۶). دخمه‌های شخصی هند هم در زمانی ساخته شده‌اند که پارسیان در هند نفوذ و توانایی مالی به دست آورده بودند.

الگوی ساخت دخمه‌های کنونی هند، دخمه «مانکچی نوروچی» است که با ساختاری آیینی در سال ۱۷۴۷ م. در نوساری ایالت گجرات ساخته شد (Kotwal, 1995: 162) و فقط در تعداد پاهای سطح دخمه و ردیف‌های آن تفاوت دیده می‌شود. چنان‌که از سه تا یک ردیف متغیر است و تعداد آنها نیز بستگی به وسعت دخمه دارد. از باب نمونه، در جزیره دیو (diu)، یکی از دو دخمه به یادگار مانده، دخمه ساخته‌شده در سال ۱۸۳۳ م.، یک ردیف پایی دارد که مخصوص بزرگسالان است. در انتهای این ردیف، دو طرف ورودی، دو عدد از پاهای‌ها را به دو قسمت تقسیم کرده‌اند که در مجموع هشت پایی می‌شود که برای کودکان استفاده می‌شده است (Shokoohi and

با وجود حفظ سنت دخمه‌گذاری در بین پارسیان، امروزه توسعه شهرنشینی و ساختمان‌های سر به فلک کشیده باعث راندن لاشخورها از بمبئی و سایر شهرها شده است. جدای از این مسئله، جمعیت سه گونه از لاشخورها از سال ۱۹۸۰ م. به سرعت رو به کاهش نهاده است تا اینکه در سال ۲۰۰۳ میکروبیولوژیست‌ها تشخیص دادند که علت آن مصرف داروی دیکلوفناک است که هم به دام‌ها داده می‌شد و هم انسان مصرف می‌کرد. مقدار بسیار ناچیز این دارو باعث مرگ پرندگان لاشخور می‌شود و این مقدار از طریق لاشه‌های حاوی این دارو وارد معده لاشخورها می‌شود و مرگ آنها را رقم می‌زند (Hintze, 2017: 94). از این رو پارسیان هند با استفاده از نفوذ خود در جامعه کوشیدند با کمک محققان راه‌حلی برای این مشکل پیدا کنند، چراکه آنها خود را ملزم به برپاداشتن سنت‌هایشان می‌دانند.

برخی معتقدند باید ساختمانی مخصوص لاشخورها در اطراف دخمه بسازند و



شکل ۲. نمونه‌ای از سولار؛ سیستم استفاده‌شده در دخمه‌های پارسیان (عکاس: نگارندگان)

لاشخورها را در آن پرورش دهند. اما این روش نیز کارآمد نخواهد بود، چراکه انسان‌ها همچنان از داروی دیکلوفناک استفاده می‌کنند (Vevaina, 2013: 84). روش پیشنهادی دیگر برای حل این مشکل سیستم سولار بود که پذیرفته شد، هرچند انتقاداتی به همراه داشت. زمانی که تعداد لاشخورها در هند رو به کاهش رفت و به دنبال آن زمان متلاشی‌شدن جسد به درازا انجامید، سیستمی را تعبیه کردند که به کمک آن این مشکل را موقتاً حل کنند. این سیستم، که به سیستم سولار معروف است، متشکل از تعدادی صفحات فلزی است که تعداد آن متناسب با بزرگی دخمه اضافه می‌شود (شکل ۲). سیستم را در بیرون از دخمه‌ها و در مجاورت دیوار

شمالی آن به نوعی طراحی و نصب می‌کنند که صفحات فلزی‌اش نور خورشید را با دمای ۱۱۰ درجه به جسد می‌تاباند که جسد بسته به وزنش بین ۵ تا ۲۰ روز کاملاً خشک می‌شود. این روش معترضان و مخالفانی دارد. مخالفان معتقدند با این روش در فصول گرم سال امکان دارد که جسد کاملاً بسوزد و این نوعی مرده‌سوزی محسوب می‌شود. از طرفی در فصول بارانی و ابری، ممکن است جسد فاسد شود و زمان طولانی عفونت باقی بماند. طی مشاهدات شخصی نگارندگان، تا آنجا که مقدور بود، جسدی که در معرض سیستم سولار قرار گرفته بود، به گونه‌ای بود که تمام اضافات جسد از بین رفته و فقط پوست خشک بر استخوان باقی مانده بود.

با وجود اینکه پارسیان سنت‌گرا می‌کوشند رسم تدفین دخمه‌گذاری را در هر حالتی حفظ کنند، اما در کنار این تلاش‌ها و مشکلات، گروه اصلاح‌طلب پارسی هستند که سعی در روزآمدنکردن دین خود دارند (بویس، ۱۳۸۱: ۲۳۵). اصلاح‌طلبان دخمه‌گذاری را ترک کرده‌اند و به مرده‌سوزانی با استفاده از کوره‌های الکتریکی روی آورده‌اند. این عمل آنان شکاف بزرگی در جامعه پارسی به وجود آورده و باعث جدال بیشتر بین اصلاح‌طلبان و سنت‌گراها شده است. در نامه‌های منوچهر، پیشوای بهدینان در سده سوم میلادی، که خطاب به برادرش هیرید زادسپرم نوشته شده است (سیفی، ۱۳۸۷: ۵۵-۱۰۶)، می‌توان نمونه اولیه از تلاش اصلاح‌گران دینی در سده‌های اولیه اسلام را دید که در ساده‌کردن و به‌روز درآوردن مراسم دینی می‌کوشیدند. هیرید زادسپرم حکمی برای ساده‌کردن مراسم تطهیر در آن زمان به بهانه اینکه یافتن تطهیرگر در شهرهای ایران ممکن نیست، داده بود که با مخالفت شدید پیشوای بهدینان فارس و کرمان آن زمان، یعنی منوچهر، روبه‌رو شد و منوچهر آن را بدعت در دین دانست و از وی خواست سریعاً فتوای خود را باطل کند و به روش پیشینیان و بنا بر آنچه در *اوستا* آمده است، عمل کند. پارسیان هند، به جز دخمه‌گذاری و مرده‌سوزی، از روش سومی نیز استفاده کرده‌اند، یعنی خاک‌سپاری در زمین. آرامگاه پارسیان دهلی نمونه‌ای از این تغییر شیوه تدفین در بین پارسیان در قرن نوزدهم میلادی است. در ژاپن در قبرستان‌های یاکاما (Yokahama) و کب (Kobe)، ۱۷ قبر وجود دارد که مربوط به پارسیانی است که برای تجارت به ژاپن رفت و آمد داشته‌اند. قدیمی‌ترین سنگ قبر تاریخ ۱۹۱۰ م. را نشان می‌دهد (Aoki, 2009: 21). با این حال، خاک‌سپاری به‌ندرت در بین پارسیان رواج دارد و بیشتر در جاهایی

صورت می‌گیرد که به دخمه دسترسی ندارند. زرتشتیان ایرانی، که در حال حاضر در هند سکونت دارند، نیز از این روش استفاده می‌کنند.

بررسی ساختار دخمه‌های موجود پارسیان نشان می‌دهد که پارسیان با حفظ ساختاری که هم موضوع خورشیدنگرشی و در معرض پرنده‌گان لاشخور قرار دادن جسد را تأمین کرده و هم از آلوده کردن زمین جلوگیری می‌کند، همراه با پیشرفت موقعیت اجتماعی خود در جامعه هند، به پیچیدگی‌های این ساختار نیز افزوده‌اند.



شکل ۳. نمای عمومی دخمه قدیمی کرمان (عکاس: نگارندگان)

۳. جایگاه تدفین زرتشتیان ایران در دوره اسلامی

قدیمی‌ترین متنی که تاکنون به وجود چنین سازه‌ای اشاره کرده، نامه‌ای متعلق به سال‌های ۸۳۰ م. است (بویس، ۱۳۸۱: ۱۹۰). در این نامه، زرتشتیان سمرقند از آذر فرنبغ فرخزادان، پیشوای زرتشتیان، پرسیده بودند که دخمه قدیمی آنها ویران شده و در کف آن سنگی موجود نیست. بنابراین، آنها تا ساخت دخمه جدید چگونه باید عمل کنند. وی پاسخ داده بود «تا تکمیل دخمه جدید چون کسی بمیرد، سنگ‌های کوچکی بر سطح دخمه قدیمی و در یک گوشه آن بچینند و با آیین‌های خاص جنازه را روی آن بگذارند» (اونوالا، ۱۹۲۲: ۱۰۳).

ساده‌ترین نوع دخمه زرتشتیان در نزدیکی شهر کرمان قرار دارد (شکل ۳) که از دوره صفوی بر جای مانده است. ساختار ساده آن شامل دیواری است که دور تا دور قله صخره‌ای طبیعی کشیده شده و دروازه‌ای نیز برای آن تعبیه کرده‌اند. نمونه دیگر که اکنون اثری از آن نیست، در یزد در مجاورت محل دخمه‌های کنونی بوده است. به گفته بویس، این دخمه، شامل دو قسمت بوده، که یک قسمت برای عرضه داشت جسد و قسمت دیگر

به عنوان استودان استفاده می‌شده است (3: Boyce, 1974; Huff, 2004: 621). نمونه چنین دخمه‌هایی در هند گزارش نشده است.

خواجه نظام‌الملک طوسی از ساخت استودانی در ری بر سر کوه طبرک به دو پوشش به همت شخصی زرتشتی در آن زمان سخن می‌گوید که برای ساخت آن زر هزینه کرده و رنج بسیار برده بود (طوسی، ۱۳۴۰: ۲۲۶). این نقل قول می‌تواند نشان‌دهنده ساده‌نبودن سازه دخمه باشد.

هوف، استودان شهر ری را، که خواجه نظام‌الملک در کتاب خود به آن اشاره کرده است، ترکیبی (استودان و دخمه) می‌داند که هم برای در معرض قراردادن جسد و هم به عنوان محل جمع‌آوری استخوان‌های پاک‌شده کاربرد داشته است. وی معتقد است پیش از اسلام نیازی به دخمه‌های ترکیبی نبوده و احتمالاً این نوع دخمه‌ها مربوط به بعد از اسلام است. در قرون اولیه اسلامی، این برج‌ها در ایران پدید آمد و طرح آن را پارسیان هند از زرتشتیان ایران گرفتند (Huff, 2004: 619). یک نمونه دخمه دوجداره در روستای شریف‌آباد یزد وجود دارد که حصار مدور پیرامون دخمه، آن را از سایر دخمه‌ها متمایز کرده است (مهرآفرین و حیدری، ۱۳۹۴: ۱۴۷). این دخمه نمونه‌ای از تغییرات ناشی از اوضاع و احوال اجتماعی است، چراکه، بنا به نوشته بویس، به دلیل جلوگیری از تعرض مسلمانان بعد از ساخت دخمه، دیوار مدور پیرامون دخمه ساخته شده است (Boyce, 1979: 193). شاید منظور خواجه نظام‌الملک از دخمه دوپوشش چنین دخمه‌ای بوده است.



شکل ۴. فضای داخلی دخمه

با توجه به گزارش رهبر از دخمه ترک‌آباد در اردکان یزد، از سده هشتم هجری (دوره ایلخانی)، به نمونه‌ای از این دخمه‌های ترکیبی برمی‌خوریم که در نوع خود یکتا است. این دخمه خشتی - چینه‌ای دارای ۳۰ اتاق دوزنقه‌ای شکل حول محور دایره‌شکل دخمه است. این اتاق‌ها، فضای بین

دو دایره متحدالمرکز را پر کرده‌اند (شکل ۴). هفت عدد از این آرامگاه‌ها کاوش شده‌اند که در همه آنها، اسکلت‌های انسانی به صورت آشفته و نامنظم، در لایه‌های مختلف، داخل خاک دفن شده بود و اغلب، استخوان‌های یک اسکلت کامل نبوده است که بیانگر دفن ثانویه است. علاوه بر استودان‌ها، کاوشگر از کشف اندود گچ در جلوی دروازه ورودی و همچنین در فضای جلوی دو آرامگاه خبر می‌دهد که به طرف مرکز دخمه با شیب ملایمی امتداد می‌یافته است. بنابراین، حفار، فضای باز دخمه را محل عرضه‌داشت جسد می‌داند که پس از آنکه پرنندگان لاشخور جسد را خوردند، استخوان‌ها را در اتاق‌های سرپوشیده اطراف آن قرار می‌دادند و روی استخوان‌ها را با خاک نرم می‌پوشاندند (رهبر، ۱۳۹۶: ۳۵-۳۹).

دخمه ترک‌آباد کاملاً برخلاف دخمه‌های مرسوم موجود ساخته شده است. این نوع ساختار، تنها نمونه شناخته‌شده در بین دخمه‌های ایران و هند است. احتمالاً این تفاوت ساختار ناشی از موقعیت اجتماعی زرتشتیان ساکن ترک‌آباد باشد. بر اساس نامه‌های ارسالی به هند از قرن پانزدهم میلادی، از سکونت پیشوای بهدینان و شماری از دستوران در ترک‌آباد و روستای نزدیک آن، یعنی شریف‌آباد، که در آن زمان مرکز مذهبی زرتشتیان ایران به شمار می‌رفت، آگاهییم. شاید این تعداد استودان حاکی از وضعیت مالی و اجتماعی بهتر زرتشتیان این منطقه نسبت به سایر مناطق ایران در آن زمان باشد. وجود آرامگاه‌های (استودان‌ها) متعدد در کنار یکدیگر، استودان‌های دوره ساسانی در کوه امام‌زاده اسماعیل حاجی‌آباد را به یاد می‌آورد که در اینجا به دلیل اوضاع و احوال سیاسی، محیطی و اجتماعی به صورت اتاق‌هایی پیرامون دخمه درآمده است. استودان‌های ترک‌آباد تنها نمونه از استودان‌های زرتشتیان در دوره اسلامی است که به منظور نگه‌داری استخوان‌ها ساخته شده است، چراکه در دخمه‌های امروزی، که استودان به صورت گودالی در مرکز آن قرار گرفته است، استخوان‌ها را پس از عاری‌شدن از گوشت و اضافات، در استودان وسط می‌ریزند و قبل از آنکه پر شود، با کمک فسفر و آهک خرد و پودر می‌کنند. می‌توان گفت دخمه ترکیبی ترک‌آباد، ویژگی‌های همان مکانی را دارد که در دین برای دخمه و استودان (اوستا، وندیداد، فرگرد ۶) سفارش شده است. یعنی هم جسد را در محیط باز در معرض نور خورشید و پرنندگان لاشخور قرار می‌دادند و هم استخوان‌ها را در اتاق‌های مسقف اطراف آن، یعنی جایی که نه باران بر آن می‌بارید و نه حیوانات به آن دسترسی داشتند، می‌نهادند.

دخمه دیگری مربوط به دوره ایلخانی که اخیراً کشف شده است، پلانی شبیه به دخمه‌های معمول زرتشتیان دارد؛ دخمه قلعه خَلِچان در شهر تفرش استان مرکزی، درون مجموعه‌ای قرار دارد که دارای حصار با دو برج دایره‌ای و یک دروازه است (Softysiak and Mousavinia, 2018: 46). ساختار این دخمه با دخمه ترک‌آباد، که هر دو مربوط به دوره ایلخانی هستند، متفاوت است. این می‌تواند ناشی از همان دلیلی باشد که در بالا به آن اشاره شد. مساحت کوچک دخمه خلیچان نشان از جمعیت کم زرتشتیان در آن منطقه است. هرچند گزارش‌های آتی ممکن است این فرض را رد کند، همان‌طور که تا قبل از این گزارش، از وجود زرتشتیان در این منطقه اطلاعی نداشتیم.

در برخی نامه‌هایی که موبدان ایرانی در بازه زمانی ۱۴۷۸ تا ۱۷۷۸ م. به هندوستان فرستاده‌اند (بویس، ۱۳۹۳: ۱۷۱) و بیشتر آنها نیز از روستای ترک‌آباد ارسال شده، به نحوه ساخت دخمه اشاره شده است. طرحی که ایرانیان برای پارسیان ارسال کردند (متفاوت با دخمه ترک‌آباد)، برج ساده مدوری است که دارای استودانی در وسط و یک ورودی به سمت شرق است (Dhabhar, 1932: 102)؛ یعنی نمونه دخمه‌های امروزی در ایران که البته اکنون بلااستفاده است.

در زمانی که مکاتبات بین دو جامعه زرتشتی ایرانی و پارسیان هند برقرار بود، توصیف شاردن از بنای دخمه (شاردن، ۱۳۷۲: ۷۵/۸)، تفاوت چندانی با طرحی که زرتشتیان برای پارسیان ارسال کردند، ندارد. تنها تفاوت آن، نداشتن ورودی و وجود پله‌هایی در سطح داخلی دیوار آن است که با توجه به وضعیت اجتماعی زرتشتیان اصفهان در آن دوره، تمهیدی برای جلوگیری از تعرض به مردگان می‌تواند باشد. سیاحان دیگر در همان دوره (دوره صفوی)، صرفاً اشاره کوتاهی به دخمه زرتشتیان می‌کنند و می‌گویند در قلعه محصور که ایجاد کرده‌اند، مرده را به صورت ایستاده به میله‌ای می‌بندند تا اینکه کلاغ‌ها جمع شوند (تاورنیه، ۱۳۸۲: ۴۲۸؛ دلاواله، ۱۳۸۴: ۶۷؛ سیلوا فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۰۶).

با وجود اینکه دخمه‌های امروزی در ایران، به جز دو نمونه‌ای که ذکر شد، کاوش علمی نشده‌اند، ولی آنچه در دخمه‌های کنونی یزد و کرمان دیده می‌شود، در ظاهر همان شکل ساده‌ای است که طرح آن را در نامه‌های زرتشتیان به هند می‌بینیم. نمونه ساده‌تر دخمه‌های امروزی، دخمه روستای قنات غسان در نزدیک کرمان است. دخمه‌ای ساده و بدون چاه مرکزی با دیوارهای بلند که در سال ۱۸۶۵ م. به همت مانکجی ساخته شده است (بویس، ۱۳۶۴: ۴۲۸). گرچه در آن زمان در هند، طرح دخمه‌ها پیچیده‌تر شده بود، اما

این ساختار جدید در ایران به کار گرفته نشد. وجود چاه‌های چهارگانه که در ساختار دخمه‌های متأخر هند وجود دارد، در ساختار دخمه‌های ایران وجود ندارد. دلیل آن را جدای از مشکلات اسفناک اقتصادی و اجتماعی زرتشتیان در ایران، می‌توان این‌گونه برشمرد که چون اغلب دخمه‌های ایران بر روی کوه‌های صخره‌ای بنا شده‌اند، حفر چاه درون صخره‌ها کاری هزینه‌بر و بیهوده می‌نمایاند.

از طرفی می‌توان احتمال داد حفر چاه‌هایی در اطراف دخمه و مرتبط با آن به دلیل وضعیت آب و هوایی منطقه بوده و چون وضعیت آب و هوایی ایران متفاوت با هند است، ساختار دخمه‌ها هم متفاوت شده است. با توجه به آب و هوای گرم و مرطوب هند و فصول بارندگی‌های شدید، احتمال آب‌گرفتگی استودان دخمه تشدید می‌شد و این مشکلاتی را گذشته از بحث عقیدتی، از لحاظ بهداشتی پیش می‌آورد. ولی آب و هوای گرم و خشک ایران و فصول بارندگی کم مانع از بروز چنین مشکلی می‌شد. بر این اساس، احتمالاً پارسیان با ایجاد چاه‌های چهارگانه در اطراف دخمه، که با کانالی به چاه مرکزی مرتبط می‌شد و فضا سازی سطح دخمه به پل‌های مشخص با شیارهای جانبی، که بر اعتقادات آنان خدشه‌ای وارد نمی‌کرد، این مشکل را حل کردند؛ چیزی که در ایران ضرورتی نداشت.

آب و هوای گرم و خشک ایران برای رسم دخمه‌گذاری نسبت به آب و هوای هند، مناسب‌تر بود و حصارکشی ستیغ یک کوه دورافتاده نیز، هدف دینی‌شان را برآورده می‌کرد. زرتشتیان محافظه‌کار ایران برای حفظ این رسم و کاستن فشارهای اجتماعی و سیاسی، تمام



شکل ۵. آرامگاه زرتشتیان امروزی، آرامگاه قصر فیروزه، تهران (عکاس):

تلاش خود را می‌کردند که مراسم‌شان را حتی‌الامکان دور از دید افراد جامعه اسلامی و با کمترین هزینه انجام دهند و بیش از سیزده قرن نیز در این کار موفق بودند. اما سرانجام در زمان رضاشاه پهلوی، فشارهای اجتماعی و سیاسی، زرتشتیان را وادار کرد رسم دخمه‌گذاری را برخلاف عقاید مذهبی‌شان، کنار بگذارند. گرچه این تصمیم اعتراضاتی را از طرف جامعه سنتی زرتشتی در پی داشت، از طرف بزرگان جامعه زرتشتی پذیرفته شد. زرتشتیان تحت تأثیر جامعه اسلامی ایران، رسم خاک‌سپاری جسد را انتخاب کردند که شیوه مرسوم تدفین مسلمانان است. در ابتدا کوشیدند با استفاده از تابوت‌های آهنین و همچنین پوشاندن تمام سطوح قبر با آجر، سیمان و آهک، از نیلودن زمین جلوگیری کنند و برای جلب خشنودی ایزد زمین، بر کنار هر قبر درختی می‌کاشتند (شکل ۵).

اما حتی با رعایت این احتیاط‌ها نیز این رسم در تعارض با دستورهای دینی بود. در سال‌های اخیر، همین احتیاط‌ها نیز کم‌رنگ شد و دیگر کف قبور را با سیمان یا آهک نمی‌پوشاندند. جسد را مستقیم بر روی خاک قرار می‌دهند و فقط کفن مرده حائل بین جسد و خاک است. رعایت نکردن آلودگی زمین، دیگر ناشی از فشار خارجی نیست، بلکه به اصلاحاتی برمی‌گردد که در جامعه زرتشتی روی داده است. بنابراین، می‌توان گفت فشارهای اجتماعی و سیاسی به کمک اصلاح‌طلبانی آمد که سعی در به روز درآوردن آیین خود داشتند.

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به آثار و شواهد موجود می‌توان خط سیری در تغییرات سبکی دخمه‌های زرتشتیان در نظر گرفت. در عصر ساسانی و با توجه به حمایت حکومت از این دین، که آن را به دین غالب در ایران درآورد، عقاید زرتشتی بیش از پیش قابلیت اجرا داشت. از جمله این عقاید، مسئله مواجهه با اجساد بود که برای زرتشتیان اهمیت فراوان داشت، چراکه از نظر آنها، به محض اینکه شخص زرتشتی می‌مرد، پیکرش نجس‌ترین عنصر محسوب می‌شد که باید از تماس آن با آفریده‌های خوب اهوره‌مزدا جلوگیری می‌کردند. زرتشتیان با این عقیده، روشی جدای از روش‌های معمول داشتند. آنها جسد را در معرض پرنده‌گان و جانوران لاشخور قرار می‌دادند، به گونه‌ای که عناصر مقدس زمین، آب و آتش آلوده نشود. سپس استخوان‌های پاک‌شده از گوشت را در محلی دیگر دفن می‌کردند. از آنجایی که در متون

مذهبی از بنای خاصی در این زمینه سخن گفته نمی‌شود، بنابراین زرتشتیان متناسب با اوضاع و احوال اجتماعی، سیاسی و محیطی به ساخت بناهایی متناسب با عقاید خود مبادرت ورزیدند. به نظر می‌رسد در دوران ساسانی محل عرضه اجساد ستیغ کوه‌ها بوده و با توجه به اوضاع و احوال آن زمان نیاز به ساخت بنایی به این منظور کمتر احساس می‌شده است. از این رو شواهدی از این قبیل تاکنون در دست نداریم. اما برای نگره‌داری از استخوان‌ها، محل‌هایی ساخته می‌شد که به «استودان» معروف است. این استودان‌ها بسته به مقام و توان مالی شخص در گذشته متفاوت است. از قبور صخره‌ای حفر شده در دل کوه‌ها تا زیرانداز شخص مرده به این منظور استفاده می‌شده است.

پس از سقوط ساسانیان و افول دین مزدیسنی، زرتشتیان به عنوان اقلیتی که اغلب تحت فشارهای اجتماعی و حکومتی بودند، بناهایی به منظور عرضه‌داشت جسد ایجاد می‌کردند و دیگر نمی‌توانستند مانند گذشته اجساد را در بلندی‌ها رها کنند. سازه‌های تدفینی یا روش خاک‌سپاری زرتشتیان در دوره اسلامی (پس از ساسانیان) تا عصر حاضر را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد که در هر دوره، آنان از شیوه‌ای خاص استفاده می‌کردند. دوره نخست از ورود مسلمانان تا عصر سلجوقی است. از این دوره هیچ‌گونه آثار و شواهد باستان‌شناسی از تدفین به دست نیامده است. گویا در این دوره فشارهای دینی، حکومتی و اجتماعی بر زرتشتیان شدید بوده و آنها به صورت پنهانی و در محل‌هایی دور از دیدرس مسلمانان، مردگان‌شان را به طبیعت می‌سپردند. دوره دوم مصادف با دخمه‌سازی است که پس از دوره اول تا اواسط قرن بیستم میلادی را در بر می‌گیرد. در این دوره، زرتشتیان ایران و پارسیان هند با برقراری ارتباط با یکدیگر توانستند قضیه تدفین را در چارچوب مسائل شرعی خود حل کنند. وضعیت اجتماعی و سیاسی این دوره، گشایش امور زرتشتیان در دو جامعه ایرانی و هندی را فراهم کرده بود. دوره سوم از اواخر سده بیستم میلادی آغاز می‌شود. این دوره، که مصادف با مدرن‌شدن شهرها، گسترش و پیچیدگی تأسیسات و جوامع مختلف شهری و محدودیت‌های حاصل از آن و گرایش به سکولاریسم است، تأثیر عمیقی بر آیین و عقاید زرتشتی‌گری، خصوصاً تدفین، گذاشت، تا جایی که هدف و راهبرد نخستین این دین، که همانا نیالودن عناصر طبیعی باشد، نادیده گرفته شد.

نخستین دخمه‌ها ساختاری بسیار ساده داشتند؛ چنان‌که برای ساخت آنها سطحی را سنگ‌چین می‌کردند یا با پوششی از ملات گچ یا شن می‌پوشاندند و در وسط آن گودالی تعبیه می‌کردند و دیواری محافظ بر گرد آن می‌کشیدند. گاهی نیز ستیغ کوهی را حصار می‌کشیدند. این نوع بنای اولیه در هر دو جامعه پارسیان هند و زرتشتیان ایران استفاده می‌شد. از آنجایی که وضعیت دو سرزمین ایران و هند، که جوامع زرتشتی در آن زندگی می‌کردند، با هم متفاوت بود، ساختار دخمه نیز متناسب با آن وضعیت به مرور زمان تغییر کرد. ساختار دخمه‌ها بعد از استیلای بریتانیا بر هند، که آزادی دینی زرتشتیان و رونق اقتصادی آنها را به همراه داشت، به تدریج متنوع و پیشرفته‌تر شد، تا جایی که اکنون پیشرفته‌ترین دخمه‌ها را در هندوستان داریم. اما در ایران به دلیل فشارهای سیاسی و اقتصادی، که از دوران صفوی به بعد بیشتر نمود پیدا کرد، دخمه‌ها چنان‌که در دو نمونه آن در یزد و کرمان اشاره شد، ساده‌تر از قبل شد و محدود به حصارکشی ستیغ‌تپه‌های طبیعی گردید. تا اینکه در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار با کمک‌های مالی پارسیان هند، دوباره به صورت برج‌های اولیه ساخته شد که امروزه نمونه‌های آن در یزد، تهران و کرمان و روستاهای اطراف یزد و کرمان وجود دارد. اما دیری نپایید که در زمان رضاشاه پهلوی به دلیل فشارهای سیاسی، اجتماعی و رشد فزاینده شهری و پیچیدگی‌های حاصل از آن، ساخت دخمه و دخمه‌گذاری در ایران متوقف شد و از آن زمان روش خاک‌سپاری را جایگزین آن کردند. این روش تدفین با آنچه در کیش زرتشتی دستور داده شده، منافات دارد، چراکه در دین زرتشتی، خاک‌سپاری از گناهان بزرگ و نابخشودنی است. زرتشتیان ابتدا کوشیدند با ایزوله کردن قبور با سیمان و گچ و آهک یا استفاده از تابوت‌های آهنی از آلوده‌کردن خاک بپرهیزند. این روش فقط آلوده‌نکردن زمین را حل می‌کرد، اما خورشیدنگرش کردن جسد همچنان نادیده گرفته می‌شد. با این حال، زرتشتیان ایران همان احتیاط را هم کنار گذاشته و به مرور زمان جسد را مانند مسلمانان، که جمعیت مذهبی غالب در ایران بود، مستقیم بر روی خاک قرار دادند. این تغییرات یا اصلاحات، که در جامعه مدرن امروزی در بیشتر مذاهب دیده می‌شود، در هند نیز به نوعی دیگر صورت گرفت و اصلاح‌طلبان با وجود اینکه امکان دخمه‌گذاری برایشان فراهم بود از روش‌های مرده‌سوزی، که در جامعه هندی مرسوم است، و نیز روش خاک‌سپاری استفاده می‌کنند؛ دو روشی که به‌شدت در دین زرتشتی نهی شده است.

بنابراین، می‌توان گفت زرتشتیان در ایران و هند تا قبل از اینکه اصلاحات دو قرن اخیر در جامعه‌شان رسوخ کند، تمام تلاش خود را به کار گرفتند تا مطابق احکام دین زرتشتی راجع به تدفین رفتار کنند، حتی اگر اوضاع و احوال محیطی و اجتماعی جامعه برای آنها مشکل ایجاد می‌کرد. هرچند سنت‌گرایان پارسی همچنان در کنار حفظ مناسبات اجتماعی خود در بین جوامع دیگر، بر این عقیده خود باقی مانده‌اند، اما زرتشتیان در ایران با به دست آوردن تدریجی آزادی اجتماعی در دوره پهلوی، که به شروع ارتباطات زرتشتیان با مسلمانان، افراد برجسته حکومتی و همچنین با افرادی در خارج از ایران انجامید، با وجود به ارمغان آوردن جایگاهی اجتماعی برای زرتشتیان پس از سده‌ها در ایران، به فراموش شدن بسیاری از آیین‌های کهن دین زرتشتی، به‌ویژه شیوه تدفین، انجامید.

منابع

- آذرگشسب، اردشیر (۱۳۵۸). *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران: فروهر.
- اونوالا، مانک رستم (۱۹۲۲). *روایات داراب هرمز دیار*، بمبئی: بی‌نا.
- بویس، مری (۱۳۶۴). «مانکجی لیمجی هاتریا در ایران»، ترجمه: هاشم رضی، در: *چیستا*، ش ۲۶، ص ۴۲۴-۴۳۲.
- بویس، مری (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بویس، مری (۱۳۷۷). *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علی‌شاه.
- بویس، مری (۱۳۸۱). *زرتشتیان: باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه: عسکر بهرامی، تهران: فقه‌نوس.
- بویس، مری (۱۳۹۳). *منابع مکتوب دین زرتشتی*، ترجمه: شیما جعفری، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۸۲). *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه: حمید ارباب شیرانی، اصفهان: نیلوفر.
- ترومپلمن، لئو (۱۳۷۳). «قبور و آیین تدفین در دوره ساسانی»، در: *باستان‌شناسی و تاریخ*، دوره ۸، ش ۱۵، ص ۲۹-۳۷.
- جکسن، آبراهام ویلیامز (۱۳۸۷). *سفرنامه جکسن: ایران در گذشته و حال*، ترجمه: منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی، چاپ پنجم.
- دلاواله، پیترو (۱۳۸۴). *سفرنامه پیترو دلاواله (قسمت مربوط به ایران)*، ترجمه: شعاع‌الدین شفا،

- تهران: علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
- دوست‌خواه، جلیل (۱۳۷۵). *اوستا*، تهران: مروارید.
- رضی، هاشم (۱۳۷۶). *وندی‌داد*، تهران: فکر روز.
- رهبر، مهدی (۱۳۸۱). *هشتمین فصل کاوش‌های باستان‌شناسی بندیان*، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، پژوهشکده باستان‌شناسی.
- رهبر، مهدی (۱۳۸۹). «آتشکده بندیان درگز؛ یک بار دیگر»، در: *پژوهش‌های باستان‌شناسی مدرس*، س ۲ و ۳، ش ۴ و ۵، ص ۱۶۷-۱۷۷.
- رهبر، مهدی (۱۳۹۶). *فصل اول کاوش‌های باستان‌شناسی در دخمه ترک‌آباد اردکان*، تهران: سازمان میراث فرهنگی و صنایع دستی و گردشگری، پژوهشکده باستان‌شناسی.
- سیفی، سعیده (۱۳۸۷). *ترجمه نامه‌های دوم و سوم منوچهر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فرهنگ و زبان‌های ایران باستان، استاد راهنما: محمود طاووسی، استاد مشاور: محمد مطلبی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان
- سیلوا فیگوئروا، دن گارسید (۱۳۶۳). *سفرنامه دن گارسید سیلوا فیگوئروا (سفیر اسپانیا در دربار شاه‌عباس اول)*، ترجمه: غلام‌رضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲). *سفرنامه شاردن*، ترجمه: اقبال یغمایی، تهران: توس، ج ۸
- طوسی، خواجه نظام‌الملک ابوعلی حسن (۱۳۴۰). *سیرالملوک: سیاست‌نامه*، به اهتمام: هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مهرآفرین، رضا؛ حیدری، ملیکا (۱۳۹۴). *یشت و خشت: آیین‌های زرتشتیان یزد*، تهران: فروهر.
- هرودوت (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر، ج ۱.
- Aoki, T. (2009). "A History of Zoroastrians in Modern Japan", in: *Hamazor*, 11, pp. 19-21.
- Boyce, M. (1974). "An Old Village Dakhma of Iran", in: *Memorial Jean de Menasce*, pp. 3-9, Louvain
- Boyce, Mary (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Boston and Henle: Routledge & Kegan Paul.
- Dhabhar, B. N. (1932). *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*, Bombay: The K.R Cama Oriental Institute.
- Gignoux, P. (2008). "Le site de Bandiān revisité", in: *Studia Iranica*, 37 (2): 163-174.
- Hintze, A. (2017). "Zoroastrian Afterlife Beliefs and Funerary Practices", In: *The Routledge Companion to Death and Dying*, pp. 86-97, Routledge.
- Huff, D. (2004). "Archaeological Evidence of Zoroastrian Funerary Practices", In: *Zoroastrian Rituals in Context*, pp. 593-630, Brill.

- Kamerkar, M.; Dhunjisha, S. (2002). *From the Iranian Plateau to the Shores of Gujarat: the Story of Parsi Settlements and Absorption in India*, Allied Publishers.
- Kotwal, F. M. (1995). "The Parsi Dakhma: its History and Consecration", in: *Au Carrefour des Religions, Mélanges Offerts à Philippe Gignoux, Res Orientalis*, Vol. VII, Textes réunis par Rika Gyselen, Bures-sur-Yvette, Paris, pp. 161-170.
- Modi, J. J. (1917). "A Few Notes on Broach from an Antiquarian Point of View", in: *Asiatic Papers: Papers Read Before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, pp. 42-67, Bombay, The Times Press.
- Modi, J. J. (1922). *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay: British India Press.
- Nanji, R.; Dhalla, H. (2007). "The Landing of the Zoroastrians at Sanjan: the Archaeological Evidence", in: *Parsis in India and the Diaspora*, pp. 49-72, Routledge.
- Russell, James (1990). "Burial iii. In Zoroastrianism", in: *Encyclopedia of Iranica*, pp. 561-563.
- Shokoohi, M.; Shokoohi, N. H. (2010). "The Island of Diu, its Architecture and Historic Remains", in: *South Asian Studies*, 26 (2): 161-191.
- Sołtysiak, A.; Mousavinia, M. (2018). "Human Remains from Tepe Qaleh Khalachan, Iran", in: *Bioarchaeology of the Near East*, 12: 46-54.
- Vevaina, L. (2013). "Excarnation and the City: The Tower of Silence Debates in Mumbai", in: *Topographies of Faith: Religion in Urban Space*, Leiden: Brill Academic Publishing, pp. 73-95.

References

- Āzargushasb, Ardishūr. 1979. *Zoroastrian Religious Rituals and Customs (Marāsīm-i Mazhabī wa Ādāb-i Zartushtīyān)*, Tehran: Furūhar. [in Farsi]
- Aoki, T. 2009. "A History of Zoroastrians in Modern Japan". In: *Hamazor*, 11, pp. 19-21.
- Boyce, M. 1974. "An Old Village Dakhma of Iran". In: *Memorial Jean de Menasce*, pp. 3-9, Louvain
- Boyce, Mary. 1979. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Boston and Henle: Routledge and Kegan Paul.
- Boyce, Mary. 1985. "Maneckji Limji Hataria in Iran", Translated by Hāshim Raḏī. In: *Chīstā*, no.26, pp.424-432. [in Farsi]
- Boyce, Mary. 1995. *History of Zoroastrianism (Tārīkh-i Kīsh-i Zartusht)*, Translated by Humāyūn Ṣan‘atī-zādīh, Tehran: Tūs. [in Farsi]
- Boyce, Mary. 1998. *Abstract of the History of Zoroastrianism (Chikīdi-yi Tārīkh-i Kīsh-i Zartusht)*, Translated by Humāyūn Ṣan‘atī-zādīh, Tehran: Ṣafī ‘Alī Shāh. [in Farsi]
- Boyce, Mary. 2002. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Customs*, Translated by ‘Askar Bahrāmī, Tehran: Quqnūs. [in Farsi]
- Boyce, Mary. 2014. *Written Sources of Zoroastrianism (Manābi‘-i Maktūb-i Dīn-i Zartushtī)*, Translated by Shīmā Ja‘farī, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center. [in Farsi]
- Chardin, Jean. 1993. *Chardin’s Travelogue*, Translated by Iqbāl Yaghmāyī, Tehran: Tūs, vol.8. [in Farsi]
- Della Valle, Pietro. 2005. *Travelogue of Pietro Della Valle (Part related to Iran)*, Translated by Shu‘ā al-Dīn Shafā, Tehran: Scientific and cultural (‘Ilmī Farhangī). [in Farsi]
- Dhabbar, B. N. 1932. *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*, Bombay: The K.R Cama Oriental Institute.
- Dūstkhāh, Jalīl. 1996. *Avesta*, Tehran: Murwārīd.
- Gignoux, P. 2008. "Le site de Bandiān revisité". In: *Studia Iranica*, vol.37 (2) .pp.163-174.

- Herodotus, 2010, *History of Herodotus*, Translated by Murtizā Thāqibfar, Tehran: Asāfir, vol.1.
- Hintze, A. 2017. "Zoroastrian Afterlife Beliefs and Funerary Practices", In: *The Routledge Companion to Death and Dying*, pp. 86-97, Routledge.
- Huff, D. 2004. "Archaeological Evidence of Zoroastrian Funerary Practices". In: *Zoroastrian Rituals in Context*, pp. 593-630, Brill.
- Jackson, A. V. Williams. 2008. *Jackson Travelogue: Iran in the Past and Present*, Traslated by Manūchihir Amīrī and Firiydūn Badrih-yi, Tehran: Khārazmī, Fifth Edition. [in Farsi]
- Kamerkar, M.; Dhunjisha, S. 2002. *From the Iranian Plateau to the Shores of Gujarat: the Story of Parsi Settlements and Absorption in India*, Allied Publishers.
- Kotwal, F. M. 1995. "The Parsi Dakhma: its History and Consecration". In: *Au Carrefour des Religions, Mélanges Offerts à Philippe Gignoux, Res Orientalis*, Vol. VII, Textes réunis par Rika Gyselen, Bures-sur-Yvette, Paris, pp. 161-170.
- Mihr Āfarīn, Riḏā; Hiydarī, Milīkā. 2015. *Yasht and Khisht: the Rituals of Zorostrians in Yazd*, Tehran: Furūhar. [in Farsi]
- Modi, J. J. 1917. "A Few Notes on Broach from an Antiquarian Point of View". In: *Asiatic Papers: Papers Read Before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, pp. 42-67, Bombay, The Times Press.
- Modi, J. J. 1922. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay: British India Press.
- Nanji, R.; Dhalla, H. 2007. "The Landing of the Zoroastrians at Sanjan: the Archaeological Evidence". In: *Parsis in India and the Diaspora*, pp. 49-72, Routledge.
- Raḏī, Hāshim. 1997. *Wandīdād*, Tehran: Fikr-i Rūz. [in Farsi]
- Rahbar, Mahdī. 2002. *The Eighth Chapter of Bandian Archeological Excavations*, Research Institute of Archaeology. [in Farsi]
- Rahbar, Mahdī. 2010. "Dargaz Fire Temple; Once Again". In: *Mudarris Archaeological Research Institute*, yr.2 and 3, no.4 and 5, pp.167-177. [in Farsi]
- Rahbar, Mahdī. 2017. *The First Chapter of the Archeological Excavations in the Turkābād crypt of Ardakān*, Tehran: Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization, Archaeological Research Institute. [in Farsi]

- Russell, James. 1990. "Burial iii. In Zoroastrianism". In: *Encyclopedia of Iranica*, pp.561-563.
- Shokoohi, M.; Shokoohi, N. H. 2010. "The Island of Diu, its Architecture and Historic Remains". In: *South Asian Studies*, vol.26 (2). pp.161-191.
- Silva Figueroa, Don García de. 1984. *Travelogue of S.F.D. García de (The Ambassador of Spain in the Court of Shah Abbās I)*, Translated by Ghulām Riḍā Samī'ī, Tehran: Nashr-i Nu. [in Farsi]
- Siyfī, Sa'īdih. 2008. Translation of Manūchīhr's Second and Third Letters, Master's Thesis, Ancient Iranian Culture and Languages, Supervisor: Maḥmūd Ṭāwūsī, Consultant: Muḥammad Muṭallibī, Kerman: Kerman Shahīd Bāhunar University. [in Farsi]
- Sołtysiak, A.; Mousavinia, M. 2018. "Human Remains from Tepe Qaleh Khalachan, Iran". In: *Bioarchaeology of the Near East*, 12, pp.46-54.
- Tavernier, Jean-Baptiste. 2003. *Travelogue of Tavernier*, Translated by Ḥamīd Arbāb Shīrānī, Isfahan: Nīlūfar. [in Farsi]
- Trumpelman, Leo. 1994. "Tombs and Burial Rites in the Sassanid Period". In: *Archeology and History (Bāstān-shināsī wa Tārīkh)*, yr.8, no.15, pp.29-37.
- Ṭūsī, Khājih Nizām al-Mulk Abū 'Ali Ḥasan. 1961. *Siyar Al-Mulūk: Sīyāsāt Nāmih*, by Hubert Darke, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Unwālā, Mānk Rustam. 1922. *Riwāyat-i Dārāb-i Hurmuzdayār*, Bombay: n.pub. [in Farsi]
- Vevaina, L. 2013. "Excarntation and the City: The Tower of Silence Debates in Mumbai". In: *Topographies of Faith: Religion in Urban Space*, Leiden: Brill Academic Publishing, pp.73-95.