

بررسی میزان تداوم نمادهای مذهبی و خدایان عیلامی در روزگار هخامنشی

* موسی سبزی

** حبیب حاتمی کنکبود

*** ابراهیم رایگانی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳]

چکیده

عصر ایلامی (عیلامی)، در مقام بخشی از تاریخ سرزمین ایران، اهمیت بسزایی در مطالعات روشنگرانه دیگر دوره‌های تاریخی، از جمله هخامنشیان، دارد. باورهای اعتقادی عیلامیان، که خود به نوعی تلفیقی از عناصر حاصل از جبر جغرافیایی و همچنین ارتباط فرهنگی با بین‌النهرین و ریشه‌های تاریخی و قومی این مردمان است، در روزگار پس از انقراض واحد سیاسی تحت نام عیلام، نیز همچنان تداوم داشته است. هدف از پژوهش حاضر بررسی آن دسته از عناوین خدایان و همچنین نمادهای مذهبی عیلامی است که به دلایل متعددی در عصر هخامنشی و حتی پس از آن نیز محترم و بوده و حتی پرستش می‌شده است. این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش برآمده که کدام یک از عناصر مذهبی و نمادین عیلامی در دوره هخامنشی مجدداً محترم بوده و پرستش می‌شده است. بدین منظور با رویکرد توصیفی تحلیلی به اثبات می‌رساند که خدایان و نمادهای مذهبی عیلامی به صورت دگردیسی‌شده یا دست‌خورده در دوره هخامنشی، چه در آثار هنری و چه مستقیم، اهمیت شایانی داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: عیلام، خدایان، نمادهای مذهبی، دوره هخامنشی.

* استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول) sabzi.m@lu.ac.ir

** استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان hhatami1014@lu.ac.ir

*** استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشگاه نیشابور E.raiygani@neyshabur.ac.ir

مقدمه

بخش مهمی از اطلاعات ما از اعتقاد و باورهای انسان‌های پیش از تاریخ محدود به یافته‌هایی است که در قبور، کنار اجساد و نقاشی‌های درون غارها از آنان به دست آمده است. علاوه بر این، با تحقیق و مطالعه در آداب و رسوم گروه‌های انسانی بدوی و زنده نیز می‌توان به این اطلاعات دست یافت (شاله، ۱۳۵۴: ۵۷). به نظر می‌رسد برای نشان‌دادن مراحل مختلف رشد و تکامل مذهب و اعتقادات مذهبی انسان از آغاز تا دوره اختراع خط و فن کتابت، می‌توانیم آنها را با اصطلاحاتی چون «توتیمیزم» (توتیمسم)، «آنیمیسم»، «فتیشیسم» و «شمنیسم» مطالعه کنیم. هر یک از اصطلاحات فوق برای توضیح باورهای مذهبی دوره‌هایی از تاریخ حیات بشر کارساز جلوه می‌کند؛ حال آنکه این‌گونه نیست. زیرا روند تطور فرهنگی جوامع انسانی، خطی و یک‌سو نیست. بنابراین، در هر دوره‌ای چندین روند اعتقادی و مذهبی می‌توانست در جریان فرهنگ‌سازی هر اجتماع انسانی ایفای نقش کند.

سرزمین عیلام باستان که مرکزیت آن در خوزستان امروزی واقع بوده و حکومت آن از هزاره سوم تا قرن هفتم پیش از میلاد نیز ادامه داشته، از قاعده فوق مستثنا نبوده است. برای بررسی اوضاع اعتقادی و فرهنگی این مردمان که موقعیت جغرافیایی آن را به خط میخی هَلتمتی (Haltamti) یا هَتَمتی (Hatamti) به معنای سرزمین خدا یا سرزمین مرتفع می‌خوانده‌اند (نگهبان، ۱۳۷۵: ۳۴۸؛ پاتس، ۱۳۸۵: ۱۴)، باید از چندین رهیافت مدد گرفت. عیلامیان باستان به دلیل سکونت در سرزمین غنی و در عین حال بسیار مخاطره‌آمیز خوزستان (از نظر نزدیکی به مرزهای آشوریان و بابلیان) اعتقادات تلفیقی به نیروهای مابعدالطبیعی و همچنین پدیده‌های طبیعی داشته‌اند. ایشان، خدایانی را به صورت مظاهر طبیعی، انسانی و حیوانی تجسم بخشیده و می‌پرستیده‌اند. این خدایان و تجسم‌های عینی از مظاهر ماوراءالطبیعی، بر حسب موقعیت زمانی و مکانی از اهمیت و اعتبار یکسانی برخوردار نبوده‌اند. از این‌رو آنها در بازه زمانی طولانی مدت، برخی از عوامل و پدیده‌های طبیعی جهان اطراف خود را که بیشترین نقش را در زندگی روزمره مردمان ایفا می‌کرد، به خدایی منتسب کرده و به تقدیس آن می‌پرداخته‌اند. چنین نمادهایی در گذر زمان به دست هنرمندان مختلف، تجسم فلزی، چوبی یا سنگی می‌یافتند. شوربختانه هرچند موجودیتی به نام اساطیر عیلامی نداریم تا بتوانیم همه باورهای اعتقادی عیلامیان را بازسازی کنیم (ابراهیمی‌پور فرسنگی و نادعلیان، ۱۳۹۱: ۸۶)،

ولی باید اعتراف کنیم که تقریباً همه آنچه از خدایان و باورهای مذهبی عیلامی می‌دانیم، حاصل تلفیق داده‌های زبان‌شناسانه، باستان‌شناسانه و متون تاریخی است که به کمک اساطیر بین‌النهرینی (هیئتس، ۱۳۸۹: ۵۱) مصداق‌یابی شده‌اند.

در خصوص عصر هخامنشی وضع اندکی بهتر شده، ولی هنوز اقناع‌کننده نیست. متون هخامنشی نیز از خدایان عیلامی یاد کرده‌اند که در تمامی سرزمین‌های جنوب غربی مرزهای سیاسی ایران کنونی محترم بوده و بعضاً این خدایان عیلامی از خدایان ایرانی محبوب‌تر هم بوده‌اند و جیره بیشتری دریافت می‌کردند و به نام آنان در الواح این دوره اشاره بیشتری شده است (ایمان‌پور و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۰). البته حضور خدایان عیلامی در تخت جمشید در کنار خدایان ایرانی را نباید لزوماً به معنای حضور خدایانی غیرایرانی دانست که فقط از آنها حمایت می‌کردند، بلکه این خدایان از مدت‌ها پیش در منطقه پارس/انسان حضور داشتند و این تحولات در واقع نشان‌دهنده حضور سنت‌های عیلامی در منطقه پارس در طول قرن‌ها است که پارسیان بعدها به تدریج با آنها آشنا شدند و بسیاری از آن سنت‌ها را به کار گرفتند (Henkelman, 2008: 335-336) و جالب اینکه از خدایان عیلامی تحت نام خدایان عیلامی و خدایان اقوام بیگانه یاد نشده است (Henkelman, 2011: 11)؛ لیکن پرستش‌گاه‌ها، عناوین خدایان و الاهی‌ها و همچنین مراسم مذهبی آنها را فقط با اسامی خاص و نامفهوم می‌شناسیم (رزمجو، ۱۳۸۴: ۶۷-۶۹). در این پژوهش، که سعی در تداوم و بازیابی این عناصر مذهبی از روزگار عیلام به دوره هخامنشی است، ابتدا برخی از مهم‌ترین خدایان معروف عیلامی را از لحاظ کارکرد و نشانه‌شناسی نمادین معرفی می‌کنیم و سرانجام به بررسی تداوم چنین باورهایی در دوره هخامنشی می‌پردازیم.

خدایان و نمادهای مذهبی عیلامی

بعضی نقوش و پیکرک‌های کشف‌شده از حفاریات باستان‌شناسی سال‌های اخیر دارای مفاهیم اساطیری هستند که سیر تطور و تنوع خدایان و موجودات نیمه‌الاهی و مذهبی ایلامی‌ها را روایت می‌کنند. به نظر می‌رسد عیلامیان در هزاره چهارم قبل از میلاد بعضی از خدایانشان را در هیئت موجوداتی چون گاو، سگ و مار پرستش می‌کردند. در پایان هزاره چهارم پیش از میلاد این خدایان به شکل دیو درآمدند. مانند گاو دیو، شیر دیو و دیو پرنده که از نظر فیزیکی شبیه حیوان و از نظر حالات و رفتار

مانند انسان بودند. این موضوع احتمالاً به دلیل احترام توأم با ترسی است که برای برخی از این خدایان قائل بوده‌اند. از آغاز هزاره سوم، خدایان و موجودات الهی به صورت ترکیبی (حیوان- حیوان) تغییر شکل داده‌اند. مانند گریفین (griffin)، موجودات دو سر، بز، ماهی و از نیمه دوم هزاره سوم پیش از میلاد به شکل (انسان- حیوان) درآمدند. مانند گاو- مرد، مار- خدا و اسفنکس. عیلامیان علاوه بر پرستش خدایانی که جنبه رسمی و ملی داشت، خدایان محلی نیز داشتند که در هر محله یا منطقه پرستش می‌شدند. علاوه بر این، خواص عیلامی خدایان بیگانه را نیز پرستش می‌کردند که این خدایان در واقع از سرزمین همجوار غربی، یعنی بین‌النهرین، به عیلام عزیمت می‌کردند (هیئتس، ۱۳۷۱: ۴۸).

مذهب عیلام گرچه با مذهب بین‌النهرین تعاملاتی داشت، اما دارای ویژگی‌های منحصر به فردی بود، از جمله احترام خاص عیلامی‌ها برای سحر و جادو، نیروهای جهان زیرین و عنصر زن. ویژگی دیگر در مذهب عیلامی‌ها پرستش مار بود که ریشه در جادو دارد. مار نقش مایه راستین تمدن عیلام است. مذهب عیلام در تمام دوره‌ها جنبه جادویی داشته است (هیئتس، ۱۳۸۹: ۵۱). برخی از این عناصر و مؤلفه‌ها به دوران بعد، یعنی عصر هخامنشی، رسیده و تداوم تقدس مقام یافته‌اند؛ حال آنکه برخی دیگر از چنین اهمیت و شانسی برخوردار نبوده‌اند و علی‌رغم اهمیت‌شان در روزگار عیلامی، به صورت محلی و کم‌اهمیت در سرتاسر دوره هخامنشی باقی ماندند. از جمله این خدایان مهم در روزگار عیلامی اینشوشیناک بود که به احتمال قوی در دوره هخامنشی نیز کماکان با اقبال حاکمان مواجه شده است (Henkelman, 2008: 60).

حال در ادامه به صورت مصداقی، دسته‌بندی برخی از مهم‌ترین نمادهای مذهبی خدایان عیلامی را ذکر می‌کنیم و مناسبت تداوم آن یا کم‌اهمیت شدن آنها را نیز پی می‌گیریم. به طور کلی، نمادهای مذهبی عیلام باستان را به پنج گروه می‌توان تقسیم کرد: ۱. حیوانات و جانوران (مانند مار)؛ ۲. اجرام سماوی (ماه، خورشید و ستاره)؛ ۳. نباتات (مانند تموز)؛ ۴. عناصر طبیعی (آب)؛ و ۵. عناصر انسانی. این نمادها هر یک تداعی‌کننده مفهومی از یک یا چند خدا یا الهه در فرهنگ مذهبی عیلام باستان بوده‌اند که توضیح مختصر هر کدام برای روشن کردن کارکرد آنها ضروری به نظر می‌رسد.

۱. حیوانات و جانوران

۱.۱. مار

یکی از نمادهای حیوانی شناخته شده در باور مذهبی عیلامیان باستان که به وفور در آثار عیلامی دیده می شود، نقش مار است. عیلامی ها برای این نماد احترام خاصی قائل بودند و به اشکال مختلفی آن را بازنمایی کرده اند، تا جایی که در کنار پیکرک های خدایان و روی کلاه خدایان عیلامی نیز از نقش مار بهره برده اند. بعضی از نقوش مار کشف شده از تمدن عیلامی، دارای سر انسانی بوده که ظاهراً چنین موجودی با سر انسانی، گواهی بر جنبه الوهیت این خزنده است؛ الوهیتی که در بین النهرین ناشناخته است (همان: ۵۲) (تصویر ۱). به نظر می رسد مار نمادی جهانی بوده که اغلب با اژدها جای خود را تعویض کرده است. این موجود نمادی از خورشید و ماه بوده و مفهوم زندگی و مرگ، روشنایی و تاریکی، تولد و بارداری و ... را به دنبال داشت (Cooper, 1968: 147).

دومیروشجی در پژوهش های خود به این نتیجه رسید که خدای مار و آب های روان در عیلام باستان، همان اینشوشیناک است و خدای نشسته بر تخت در نقش برجسته کورانگون نیز خدای مار و آب های روان بوده است؛ و نوشته است احتمالاً مار نقش شده در نقش برجسته یادشده در کورانگون همان خدای بزرگ عیلامی، یعنی اینشوشیناک، باشد (De Miroshedji, 1981: 25). در نقش فوق مار به صورت چنبره درآمد. با توصیفی که از اینشوشیناک، به عنوان «یاور ضعیفان» یا «سرور قلمرو مردگان» می شناسیم (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۸)، بعید به نظر می رسد تجسم یادشده به صورت مار، اشاره ای به خدای محلی چون اینشوشیناک داشته باشد. نگارندگان معتقدند دامنه نفوذ مذهبی اینشوشیناک چه در دوره عیلامی و چه در عصر پساعیلامی، فراتر از مرزهای فرهنگی عیلام شرقی، یعنی ملیان، نرفته است. علاوه بر این، تقدم پرستش مار در ایزدکده عیلامی و تأخر پرستش اینشوشیناک به عنوان خدای محلی، پذیرش نظر دومیروشجی را با مشکل جدی روبه رو می کند. هینتس به درستی ادعا کرد که مار از نقش مایه های راستین عیلامی است که استفاده از آن روی درپوش ظروف سفالی مخصوص نگه داری مواد غذایی و تجاری، به عنوان نشانه حراست در مقابل بلایا به شمار می رفته است (همان: ۵۱) (تصویر ۲).

دو مار چسبیده به هم در هنر عیلامی، نمایانگر توالد و تناسل است. به همین دلیل شاید بتوان گفت منظور هنرمند عیلامی از نشان دادن دو مار چسبیده به هم، مطرح کردن اهمیت این فعل در روزگار سخت حملات ویرانگر همسایگان غربی بوده است (رواسانی، ۱۳۷۱: ۱۳۱). جالب است که امروزه نیز در میان مردمان برخی مناطق ایران (مانند جنوب غرب، نقاطی از غرب کشور و ...)، دیدن دو مار در حال جفت‌گیری نشان از خوش‌یمنی و همچنین پوشاندن چنین صحنه‌ای با پارچه، موجب به دست آمدن مهره مار می‌شود. از صحت و تجربه عینی این مطلب اطلاع دقیقی نداریم؛ اما چنین ادبیات روایی و شفاهی، حاکی از تداوم روند اهمیت مار در میان بومیان منطقه‌ای است که روزگاری تحت لوای فرهنگ عیلامی اداره می‌شد.

در هنر عیلامی گاهی نقش مار به صورت تخت خدا جلوه‌گر شده است. در این نقوش خدایی روی تخت نشسته است. به طور کلی استفاده از تخت مارشکل در عیلام میانی به شدت رواج یافته است (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۹۷). تصویر مار روی نقوش برجسته عیلامی نیز دیده می‌شود. کورانگون نمونه مناسبی برای این موضوع به شمار می‌رود که این نقش در شمال شهر فهلیان واقع است. در این نقش برجسته، خدای عیلامی روی تختی از مار نشسته و گردن مار را با دست گرفته است (تصویر ۳). بعضی این نقش را به عیلام نو منتسب کرده و گفته‌اند در این تصویر، مار صرفاً نشانه‌ای از حضور خدا در صحنه است (همان: ۶۲). به نظر می‌رسد این نظریه بیشتر مقبولیت یافته است. در نقش برجسته نقش‌رستم نیز که مربوط به عصر ایلام نو است، یک زوج خدا روی تختی به شکل مار چنبره‌زده، جلوس کرده‌اند (هرتسفلد، ۱۳۵۴: ۲۱) (تصویر ۴). روی یک استل هم نقش مار دیده می‌شود که شاه در مقابل یک خدا ایستاده و اینشی به استل ماری اوتناش‌گال نیز معروف شده است. در دو طرف اینشی، دو مار دیده می‌شود که سر از زمین برآورده‌اند (تصویر ۵). این استل دارای کتیبه‌ای است که برخی محققان عنوان خدای مار و آب‌های فوران‌کننده را از متن آن استخراج کرده‌اند (De Miroschedji, 1981: 10).

نماد باروری عیلام، که متشکل از دو مار در حال جفت‌گیری است، حتی تا سرزمین نیل نیز رسوخ کرده است (هیئتس، ۱۳۸۹: ۵۲)، که نشان از دیرپایی و اهمیت نقش مار در این بازه زمانی میان مردمان آسیای غربی و همچنین شمال آفریقا دارد. علاوه بر اینها باید ذکر کنیم که در هنر عیلامی، نقش مار به صورت ساده، شاخدار، نیمه‌مار با سر انسان و به صورت تخت خدایان دیده می‌شود (همان)، که بیانگر اهمیت این نماد برای

تجسم‌بخشیدن به خدایانی است که گاه از شناخت همه آنها عاجزیم. بنابراین، باید گفت مار در فرهنگ عیلامی نقش دورکننده نیروهای اهریمنی را بر عهده دارد و حتی شاید مارها در مذهب عیلامی به مرز خدایی دست یافته بودند (بهار، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۴۱).

به نظر می‌رسد به این نماد مهم روزگار عیلامی، در زمان مهاجرت ایرانیان (در هزاره اول پیش از میلاد) چندان توجهی نشد و اهمیت روزگار پیشین خویش را باز نیافت. مار، در اساطیر ایرانی صورت عکس الوهیت روزگار عیلامی است. نیک می‌دانیم ریشه توفیق‌نیافتن مار نزد ایرانیان از آغاز و با شکل‌گیری اساطیر هم‌زمان بوده است که جمشید، پادشاه اسطوره‌ای، به هنگام پرتاب سنگی به سمت ماری که از بوت‌های بیرون جهیده بود، موفق به کشف آتش و استفاده از آن شد (فردوسی، ۱۳۹۱: ۳۰).

با توجه به مطالب ذکرشده، به نظر می‌رسد در دوره عیلامی، مهاجران آریایی کمتر به الوهیت مار توجه کردند. مهاجرانی آریایی، که به صورت دسته‌هایی بزرگ و کوچک از شمال شرق به سرزمین عیلامیان در جنوب و جنوب غرب (پارسیان) روی آوردند (ملازاده، ۱۳۹۴: ۱۶-۲۰)، به همراه خود باورهایی را آورده‌اند. از جمله اینکه مار موجودی اهریمنی است. ظاهراً چنین باوری برخاسته از ریشه‌های مذهبی اساطیری هندوایرانیان است که در ریگ‌ودا قید شده است. از جمله اینکه مار (اهی)، در کوهستان سکنا گزیده و با روش خاص خود به دور ابرهای آورنده باران پیچ و تاب خورده و موجبات خشک‌سالی را فراهم آورده است. در نتیجه این‌دره با وی نبرد کرده و ابرها را آزاد می‌کند و زمین را از دیو خشک‌سالی نجات می‌دهد (ایمانی و طاووسی، ۱۳۹۰: ۲۱). علاوه بر این، می‌دانیم که در مندرجات اوستا از مار با عنوان «اژی» یاد می‌شود و اژی یاور دیو دروج است (بهار، ۱۳۷۶: ۱۹۰). همچنین، متون مذهبی زرتشتی مار را از خرفستران بزرگ می‌دانند که کشتن آن سبب بخشوده‌شدن گناهان کبیره می‌شود (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۳۳-۴۹). مسلماً چنین آموزه‌هایی نه تنها مار را مقدس نمی‌شمرد، بلکه از آن به عنوان یاور اهریمن یاد کرده است. روایات اسطوره‌ای شاه‌نامه از ضحاک ماردوش، که بعدها اژی‌دهاک خوانده شد (کزازی، ۱۳۷۰: ۱۰-۱۱) و سرانجام در تلاشی ستودنی با آخرین شاه دوره ماد همسان‌انگاری شد، همه نشان از تنفر باورهای مذهبی در خصوص موجودی است که پیش از این مقدس و محترم بود. نتیجه چنین باوری بعدها در روزگار ساسانی موجب شد موجودی به نام مارِ پردار را سبب مرگ آدمیان قلمداد کنند (فرنغ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۹۹).

۲. اجرام سماوی

از اجرام سماوی نقوش ماه، خورشید و ستاره از نمادهایی است که در آثار عیلامی به عنوان نماد مذهبی شناخته شده و به نوعی عیلامیان در وجود هر کدام از نمادهای یادشده، حلول خدایی را متجسد می‌دیدند. ظاهراً در دوره هخامنشی نیز به پرستش و احترام اجرام سماوی توجه شده است. در ادامه به روند تقدیس این اجرام در عصر عیلامی و سرانجام دوره هخامنشی می‌پردازیم.

۲. ۱. ماه

عیلامی‌ها مانند دیگر مردمان باستان اساساً برای تمامی صور فلکی مقام خدایی قائل بودند (فرنو و محمدی محقق، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۷). ماه که به صورت هلال‌نشان نمایش می‌یافت، یکی از نمادهای مذهبی عیلامی است که ظاهراً از بین‌النهرین وارد ایلام شده و شوربختانه نام این خدا تقریباً همواره با واژه‌نگار اکدی SIN به معنای ماه نوشته می‌شود و به همین دلیل نام عیلامی ماه تاکنون روشن نشده است (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۸). از آنجا که نقش ماه روی آثار متعددی از ادوار مختلف ایلامی به جا مانده، به نوعی قرابت با آثار بین‌النهرین را نشان می‌دهد که هم‌زمان با عیلام بوده‌اند. هلال ماه نمایانگر نماد خدای ناپیر در عیلام بود. نام خدای ناپیر در معاهده هیتا در دو جا همراه سه الاهی ظاهر می‌شود که قطعاً گروه شهود به هنگام یادکردن سوگند بوده‌اند (کرمی، ۱۳۸۲: ۲۱). بنابراین، به نظر می‌رسد عیلامیان از واژه «ناپیر» (نپیر) برای خطاب قراردادن ماه استفاده می‌کردند (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۸).

خدای سین مقام اصلی را در مجموع سه‌گانه (خورشید، ماه و ستاره) بر عهده داشته و نام سومری آن «نانار» است (Graves, 1959: 57). به احتمال قوی، ناپیر در عیلام همان خدای سین سومری است. زیرا خدای مذکور لقب درخشنده دارد و از دوره پوزور اینشوشیناک پرستش می‌شده و در برخی متون عیلامی نیز به صورت ناپیر و خدای ماه آمده است (صراف، ۱۳۸۴: ۷۸). در عیلام، اکدی‌ها خدای ماه را به صورت سین نگاهشته‌اند و برای عیلامیان خدای ماه بالاتر از همه، پدر یتیمان خوانده می‌شد (هینتس، ۱۳۷۱: ۵۵). در کل، می‌توان گفت ماه در نمادهای جهانی نمادی از الاهی مادر و قدرت زنانگی، ملکه و بهشت است (Cooper, 1968: 107). اگرمن با مطالعه‌ای که روی سفال‌ها و مهرهای هزاره چهارم پیش از میلاد ایران انجام داد، دریافت که هرچند تمدن‌های اولیه ایران و

عیلامی‌ها اعتقادات مذهبی مختلفی داشتند و ارباب انواع متعددی را می‌پرستیدند، اما ماه اولین خدا و مهم‌ترین آنها در دوران اولیه بوده است (Acherman, 1977: 844). به طور کلی، نماد ماه از اواخر هزاره چهارم پیش از میلاد در عیلام پرستش می‌شد و نقش آن روی آثار بسیاری از مهرها، سفالها و ظروف عیلامی در هزاره‌های چهارم و سوم پیش از میلاد دیده می‌شود (دادور، ۱۳۷۰: ۸۴۲) (تصویر ۶). چنین به نظر می‌رسد که سابقه پرستش این خدا به زمانی دورتر از آنچه تصور می‌شد، برمی‌گردد. در میان هخامنشیان، ماه از ارج و ارزش والایی برخوردار بود و ظاهراً این، میراث زندگی در استپ‌های شمال شرقی و آسیای مرکزی است که به سرزمین کنونی ایران آورده شد. نیز می‌دانیم که در اساطیر و فرهنگ هخامنشیان، آناهیتا جایگاه والایی داشته است (گویری، ۱۳۷۴: ۱۴۰) و از طرفی نیز آناهیتا به منزله ایزد آب با ماه در ارتباط است و به نوعی هر نقشی به ماه مربوط است با آناهیتا در ارتباط است (غیبی و ویسی، ۱۳۹۴: ۱۳۲). بنابراین، به نظر می‌رسد نقش نمادین ماه در دوره هخامنشیان تداعی آناهیتا و برای عیلامیان مستقل و همچنین عیلامیان هم‌پیمان دربار هخامنشی، نشان‌دهنده خدای نپیر (ناپیر) یا همان SIN بوده است.

۲.۲. خورشید

نقش خورشید یکی دیگر از نمادهای مذهبی عیلامی است که از دوره پوزورو اینشوشیناک در مجمع خدایان عیلام ظاهر شده و در ادوار عیلام قدیم و میانی پرستش می‌شده است. این عنصر نمادین تأثیر و تأثر از همسایه غربی آنان یعنی بین‌النهرین را به نمایش می‌گذارد (Cameron, 1936: 36). این نقش نشانگر مردانگی بوده است (Cooper, 1968: 107)، همان‌گونه که ماه نشانه روحیات زنانگی است. نقش خورشید نمایانگر خدای خورشید یا شَمَش، پسر خدای ماه و برادر ایشتار در بین‌النهرین و در واقع همان ناهونته عیلامی است. در عیلامی، کلمه «ناهونته» واژه‌ای محلی و ترکیب شده از «نان- هونده» به معنای آفریننده روز بود که همانا وظیفه اصلی خدای خورشید (به زعم عیلامیان باستان) به شمار می‌رفت. علاوه بر آن، ناهونته خدای مخصوص اجرای قانون هم بوده (Henkelman, 2008: 315) که در معاهده بین هیتا شاه اووان و ترام‌سین، خدای خورشید (ناهونته) مکان پنجم را از آن خود کرده است (هیتس، ۱۳۸۹: ۵۸).

در متون حقوقی عیلام، ناهونته و اینشوشیناک، فرمانروایان تاریکی و روشنایی و مالکان مرگ و زندگی همیشه در کنار یکدیگر و به عنوان شهود ظاهر می‌شوند (باغبان کوچک، ۱۳۷۵: ۱۴۰). خدای خورشید (ناهونته) دارای دو معبد یکی در شوش و دیگری در دوراوتناش (تقریباً چغازنبیل امروزی) بوده است که اوتناش‌گال (حدود ۱۲۵۰ پیش از میلاد) ساخته بود (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۵۷) و بر روی آثار مختلفی از دوره عیلام، از جمله مهرهای کشف‌شده از شوش و چغازنبیل نماد خورشید را در صحنه‌هایی بدیع و نو به تصویر کشیده‌اند (تصاویر ۶-۷).

در دوره هخامنشی، عیلامیان در دستگاه اداری و سیاسی عهده‌دار مقام‌های بسیار مهمی بوده‌اند. می‌دانیم که بسیاری از مؤلفه‌های فرهنگی و هنری را عیلامیان به مثابه واسطه‌ای تأثیرگذار در اختیار هخامنشیان گذاشته‌اند (علئی و دیگران، ۱۳۹۳: ۶۷). پرستش خدایان و اهمیت عناصر طبیعی نیز از جمله چنین مؤلفه‌هایی بود که با اینکه هخامنشیان خود بسیاری از ارباب انواع را محترم می‌شمردند، اما ارتباط فرهنگی با عیلامیان سبب تشدید این تقدیس شد. از جمله عناصر مقدس مشترک میان عیلامیان و هخامنشیان خورشید بود که در عصر هخامنشی به صورت مهر پرستش می‌شد (ذاکرین، ۱۳۹۰: ۲۴). نام این خدا که وجه تشابه آن با ناهونته عیلامی در حفاظت از پیمان‌ها (پورداوود، ۱۳۷۷: ۳۴۴) به شمار می‌رود، سر از کتیبه‌های هخامنشی (از جمله کتیبه اردشیر دوم در تخت جمشید) درآورد. علاوه بر این، متن نگارش‌شده اوستا به شدت از مهر به عنوان مؤثرترین نیروی ایزدی در زندگی روزمره مردمان وقت سخن می‌گوید و به نوعی هر که او را پرستش کند هر مزد را پرستش کرده است (بهار، ۱۳۷۶: ۷۹). بنابراین، به نظر می‌رسد ایزد ناهونته عیلامی همان مهر یا میترای عصر هخامنشی است (اسماعیل‌پور و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۲۷).

۲. ۳. ستاره

ستاره نیز یکی دیگر از نمادهای مذهبی عیلامی است که الاهی ایشتار یا الاهی باروری را به تصویر می‌کشد. در آثار مختلف این الاهی به صورت ستاره، عقرب و دسته سنبل نشان داده شده است (تصویر ۶). ستاره نماد خدای ایشتار به زبان اکدی و اینانا به زبان سومری است و ایشتار به عنوان دختر آنو الاهی برتر عشق است که برخی از محققان او را الاهی جنگ می‌دانند (Graves, 1959: 58). این نماد از اواخر هزاره چهارم

بررسی میزان تداوم نمادهای مذهبی و خدایان عیلامی در روزگار هخامنشی / ۱۰۳

در بین‌النهرین پرستش می‌شده و در عیلام با تقلید از بین‌النهرین از اواخر هزاره دوم (زمان سلسله سیماش و از زمان پوزور اینشوشیناک آخرین پادشاه اوان (۱۳۶۵-۱۳۳۰ پیش از میلاد) پرستش می‌شد (کامرون، ۱۳۶۵: ۱۸۷). از زمان شیل‌هاها روی لوحه‌های کشف‌شده از شوش، نام این الاهی دیده می‌شود و آخرین اثری که از اینانا در عیلام دیده شده، مربوط به زمان ایکهالکی‌ها است و اونتاش‌گال (۱۲۵۰ پیش از میلاد) نیز بر روی یکی از آجرهای چغازنبیل نام این خدا را آورده است (صراف، ۱۳۸۴: ۸۱). ستاره در اکثر نقوش مذهبی بین‌النهرین حاضر است. این نقش بعدها به صورت نمادین و حتی به صورت تصویری ساختگی و غیرواقعی درآمد و شکل گلک‌های چندپر را تداعی می‌کرد که از آن به نام گلک (رُزت) یاد می‌کنیم (رایگانی، ۱۳۹۲). اگر به سازه‌های هخامنشی به دقت نظری افکنیم، در بررسی‌ای سطحی نقش گلک را به عنوان پربسامدترین نقش کاخ‌های هخامنشی (مخصوصاً در تخت جمشید)، می‌یابیم. به نظر می‌رسد گلک (گل رُزت) همان ستاره تکامل‌یافته است که تعبیرهای متفاوتی از آن صورت پذیرفته است.^۲

۳. گیاهان

از میان نمادهای مقدس گیاهی، تموز از نمونه‌هایی است که در آثار عیلامی به عنوان نمادی شاخص شناخته شده است. هرچند دوره اهمیت و پرستش آن کوتاه‌مدت بود، اما به نظر می‌رسد به نماد این خدا بعدها دوباره توجه شد. در ادامه به توصیف خویش‌کاری و روند پرستش آن در عصر عیلامی تا دوره هخامنشی می‌پردازیم.

۳. ۱. درخت خرما

در فرهنگ عیلامی، تموز خدای اصلی رشد گیاهان به شمار می‌رفت که در اصل خدای درختان بوده است. نماد این ایزد، درخت خرما و از جمله خدایانی است که ابتدا در بین‌النهرین (به نظر می‌رسد به سبب فراوانی نخلستان‌ها) پرستش می‌شد و سرانجام به عیلام راه یافت. این ایزد همان دوموزی سومری، خدای کشاورزی و نباتات است که بابلیان نیز آن را خدای طبیعت می‌نامیدند. البته تموز خدای آب‌های شیرین نیز به شمار می‌آید و طبق آثار و مدارک فقط در زمان پادشاهی اونتاش‌گال (حدود ۱۲۵۰ پیش از میلاد) در عیلام پرستش می‌شده است (صراف، ۱۳۸۴: ۱۰۳). تموز در عنفوان جوانی به‌اجبار

راهی دنیای زیرین می‌شود که پس از چنین رخدادی، غم و اندوه در زمین حاکم می‌شود (James, 1963: 34). روی استل ماری، ایزدی دیده می‌شود که آن را خدای نباتات نامیده‌اند (تصویر ۵). به نظر پرادا، از ویژگی‌های خاص مهرهای شوش وجود نقش درخت خرما در انتهای آنها است (پرادا، ۱۳۵۷: ۴۹). نقش درخت خرما روی بسیاری از مهرهای عیلامی دیده می‌شود که اغلب دو خوشه خرماي آویزان از درخت را به تصویر کشیده‌اند. بر این اساس، به نظر می‌رسد تموز نماد خدای کشاورزی عیلامیان نیز بوده است (تصویر ۸). مهرهای به‌دست‌آمده از عصر هخامنشی خود گویای استفاده وسیع و فراوان از نقش درخت خرما (با اندکی اغماض تموز عیلامی) است. مهر داریوش که از جمله این نمونه‌ها به شمار می‌رود، صحنه اصلی شکار شیر به دست پادشاه را، به کمک دو نخل محدود کرده است. بنابراین، درخت نخل باید از اهمیت وافری در فرهنگ مذهبی هخامنشی برخوردار باشد. بعدها این روند ادامه یافته و در عصر اشکانی (مهدی‌نیا چوبی، پیروز و ستاری، ۱۳۹۵: ۱۸۰)، منظومه درخت آسوریک موجب تداوم چنین باوری در میان قشر حاکم و طبقه عوام جامعه شده است. از طرفی در عصر اسلامی نیز از تموز به عنوان عنصری مطلوب و آگاهی‌دهنده یا گاهی سوزان در ادب فارسی یاد شده است.^۳

۴. عناصر اصلی

از دیگر نمادهایی که در آثار عیلامی به چشم می‌خورد، نماد عناصر اصلی است که در نمادهای مذهبی عیلامیان مکرر استفاده شده و از جمله مهم‌ترین آنها صحنه‌های مربوط به آب است که به طور مستمر و گویا در تمام دوره‌های عیلامی استفاده می‌شده و در ادامه به تفصیل به آن می‌پردازیم.

۴. ۱. آب

آب نماد خدای آب‌ها یا آآ (Ea) است که مترادف انکی در سومری و به معنای «حاکم زمین» یا «حاکم دنیای سفلی» است (Edzard, 1965: 56). این نماد از قداست خاصی برخوردار بوده و در سراسر عصر عیلام، به‌خصوص در زمان سلسله اوآن (پوزور اینشوشیناک و شیل‌هاها) از نمادهایی است که عیلامیان می‌پرستیدند (صراف، ۱۳۸۴: ۸۲). آثار مربوط به این عنصر را می‌توان روی مهرها، نقوش برجسته و استل‌ها

ملاحظه کرد. نماد آب به صورت دو یا سه رشته به تصویر کشیده شد که تعدادی ماهی نیز در آن دیده می‌شود. به نظر می‌رسد پرستش آب در دو سرزمین ایران و بین‌النهرین به دلیل وضعیت اقلیمی بوده است که آب به عنوان عاملی حیاتی در بقای تمدن‌ها در نظر گرفته می‌شد. در بین‌النهرین هر ساله طغیان رودخانه‌های دجله و فرات موجب ویرانی می‌شد و سرانجام با ایجاد زمین‌های آبرفتی به رونق کشاورزی می‌انجامید؛ حال آنکه در سرزمین نسبتاً خشک ایران رودخانه‌های پرآب و دائمی اندکی بود و همیشه دیو خشک‌سالی حیات مردمان این خطه را تهدید می‌کرد. بنابراین، آن بیم و امید (در بین‌النهرین) و این امید (در ایران) موجب شد عنصر آب از زمان حضور انسان در هر دو سرزمین محترم و گاه نیز منشأ ترس باشد. بنابراین، باید گفت سابقه اثبات‌پذیر پرستش آب در بین‌النهرین به هزاره‌های چهارم و سوم و در عیلام به هزاره دوم پیش از میلاد می‌رسد. احتمالاً آیین تطهیر مذهبی عیلام متأثر از نیایش آ (Ea) خدای آب‌ها و حکمت سومری‌ها باشد (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۶۱) (تصویر ۹). در ایزدکده عیلامی خدای آ، از خدایان بیگانه است که نماد آن لاک‌پشت، عصا با سر قوچ و ماهی است که در عیلام پرستش می‌شده است (صراف، ۱۳۸۴: ۸۸). گاهی این خدا را خدای حکمت (در میان سومری‌ها) نیز به شمار آورده‌اند (کریم، ۱۳۴۰: ۵۷). ظاهراً آ (Ea) خدای جهان‌زیرین، زمین، عقل، خرد و خدای اقیانوس بوده که به صورت گوناگونی چون بز با دم ماهی، انسانی که از شانه‌هایش دو رشته آب جاری شده، یا انسانی که جامی در دست دارد یا به شکل کوزه‌ای پر از آب و ماهی نشان داده شده است (Graves, 1959: 56). نقش این عنصر روی قدیمی‌ترین نقش برجسته عیلامی (کورانگون) دیده می‌شود. در این نقش، در دست خدا ظرف فواری است که از درون آن دو رشته آب جاری است؛ یکی از دو رشته آب از بالای سر خدا و الاهی همچون سایه‌بانی عبور کرده و به طرف دست بالا آمده است و رشته دوم به سوی نیایشگران مقابل جاری است و به دست بالا آمده آنها می‌پیوندد (تصویر ۳). برخی از محققان در زیر صحنه اصلی، تعدادی نقش ماهی را گزارش کرده‌اند (گروپ، ۱۳۷۲).

علاوه بر امید، ترس از آب گاهی به عیلام نیز سرایت کرد، آن‌گونه که آمیه نقش آب گورانگون را خدای مگاک و گرداب معرفی کرده است (آمیه، ۱۳۸۴: ۵۹). آریایی‌ها و به‌خصوص هخامنشیان با آب پیوند محکمی برقرار کردند. گرچه از عصر داریوش الاهی آب‌ها چندان محل توجه نبود، اما بعدها چنان جایگاهی در میان اعتقادات مردمان عصر

هخامنشی ایفا کرد که از آن به عنوان آناهیتای شفابخش یاد کردند (غیبی و ویسی، ۱۳۹۴: ۱۱۹). این الاهی به یکی از ارکان اساسی مذهب زرتشتی تبدیل شد و خدای تمامی چشمه‌ها، رودها و آب‌های جاری تلقی گردید. آبان‌یشت اوستا از این الاهی چنان یاد کرد که هیچ تردیدی در زمینه پرستش آن در عصر هخامنشی و بعدها ساسانی بر جای نگذاشته است (رایگانی، ۱۳۹۶). آناهیتا در دوره هخامنشی با ورود به کتیبه‌ها و اسناد دولتی، جای خود را به عنوان ایزدی محترم نزد طبقه حاکم تثبیت کرد. احتمالاً دلیل اهمیت این الاهی به یکباره در عصر اردشیر دوم، خشک‌سالی‌های مداومی است که متون تاریخی نیز از آن یاد کردند (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۴۶). بنابراین، تداوم هر ایزد و نمادهای وابسته به آن از عصر عیلامی به دوره هخامنشی قابل پیگیری و ملموس است. ممکن است چنین تداومی به صورت موازی و هم‌راستا از دو باور سرچشمه گرفته باشد؛ ولی در نهایت به آن باور به یک دید چشم توقع می‌دوختند و اظهار نیاز می‌کردند. این وضعیت بعدها در عصر اشکانی و در پی ارتباط با عناصر سلوکی و بین‌النهرینی نیز اتفاق افتاد، به گونه‌ای که خدایان ایرانی و خدایان یونانی همسان‌انگاری شدند (محمدی‌فر، ۱۳۸۹: ۳۲).

۵. عناصر انسانی

ششمین گروه از نمادهای مذهبی عیلامی‌ها را گروه انسانی نامیده‌ایم. زیرا در این نمادها عنصر انسانی به عنوان وجه غالب نمادین تجسم‌کننده خدایان مذکور به شمار می‌رفت. به دلیل اهمیت موضوع برخلاف نمادهای پیشین خدایان، در بخش تجسم انسانی خدایان عیلامی دو نمونه قید می‌شود تا بتوانیم تداوم یافتن یا نیافتن پرستش آن را در عصر هخامنشی به دآوری بشینیم.

۵. ۱. ناروندی

ناروندی در آشور با نام انونی‌توم (Hinz, 1964: 82) به خواهر هفتم دیو ایگشتی و هم‌زمان با دوره بابل، در عیلام به الاهی خوبی و پیروزی معروف بوده است (Ibid., 1957-). 547: 71). اولین اطلاع از این الاهی به زمان حکمرانی اشیوم (پایان قرن ۲۳ پیش از میلاد) مربوط است و این ایزدبانو فقط در دوره عیلام قدیم ظاهر می‌شود (کخ، ۱۳۸۲: ۴۰). این الاهی در عیلام باستان از موقعیت خاصی برخوردار بود و برخی از زنان عیلامی هم به

دلیل تقدس، نام ناروندی را بر خود می‌گذاشتند. نام این الاهی در معاهده هیتا و نارامسین در ردیف بیستم، به همراه دو الاهی شیاشوم و وینا آمده که به آنها لقب گروه شهود به هنگام سوگند داده شده است (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۵۳). مجسمه الاهی ناروندی در سال ۱۹۰۴ م. در اکروپل شوش به دست دمرگان در جنوب معبد نین خورساک در شوش کشف شد. این مجسمه مربوط به ۲۲۵۰ پیش از میلاد بود که روی آن دو کتیبه به زبان اکدی و عیلامی از پوزور اینشو شیناک نوشته شده است (تصویر ۱۰). این پیکره را شاید بتوان اوج هنر حجاری مذهبی عیلام دانست (همان: ۷۵). مجسمه مذکور به حالت نشسته است و چهار شیر با ظرافت تمام، تخت حامل این الاهی را زینت بخشیده‌اند. در وسط شانه شیرها، نقش گل روزت دیده می‌شود. احتمالاً گل‌های نقش شده روی شانه شیرهای نگهبان، نماد الاهی ناروندی باشند (آمی، ۱۳۸۴: ۴۹). مجسمه الاهی ناروندی، دقیق‌ترین اثری است که نمادهای به‌جای‌مانده از خدایان عیلامی را در دسترس پژوهشگران قرار داده است. گرچه از نام این الاهی در تمام مدارک عصر هخامنشی فقط یک بار یاد شده و آن هم روی جام سیمینی بوده است که در سال ۱۹۶۶ م. از نزدیکی تخت جمشید به دست آمد (هینتس، ۱۳۹۲: ۵۸)، به نظر می‌رسد اگر گلک‌های نقش شده بر شانه شیرهای مجسمه ناروندی را با گلک‌های تخت جمشید مقایسه کنیم و از طرف دیگر حالت نشسته شیرهای مجسمه مذکور را با حالت نشسته مجسمه سگ از تخت جمشید و همچنین حضور شیرهای گاوآژن بر دیوارهای کاخ آپادانا قیاس کنیم، گرچه مدرک مثبتی دال بر پرستش این الاهی در عصر هخامنشی (ولو در میان عیلامیان) عایدمان نمی‌شود، ولی می‌دانیم باورهای ضمنی (خواسته یا ناخواسته) به همراه چنین تصاویری بی‌تردید انتقال یافته است. از آنجا که گلک‌های نقش شده بر پیکر شیرهای نگهبان در مجسمه الاهی ناروندی نمادی مذهبی به شمار می‌رفته (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۳۲)، دلیلی در دست نداریم تا مذهبی نبودن این نمادها را در تخت جمشید دنبال کنیم. به نظر می‌رسد در خصوص الاهی ناروندی به عنوان خدایی مهم و محل توجه در عصر عیلامی، تداوم پرستش در مرزهای حکومت پیشین عیلام باقی ماند و فقط نمادهای مذهبی آن به دستگاه حکومتی هخامنشیان راه یافته است.

۵. ۲. هومبان

این خدا که لقب خدای بزرگ را به خود اختصاص داده (صراف، ۱۳۸۴: ۴۳)، از

مهم‌ترین خدایانی است که در اساطیر عیلام به خدای آسمان معروف بوده و نام وی بعد از کیریریشا آمده است. اسم این خدا در معاهده هیتا جایگاه دوم را از آن خود کرده است. واژه «هومبان» احتمالاً از ریشه هوپا به معنای فرمان‌دادن گرفته شده است (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۵۱). نقش این خدای عیلامی به علت اهمیتش بر روی نقش برجسته کورانگون و استل اونتاش ناپیریشا نیز دیده شده که بیانگر اهمیت جایگاه این خدا در باورهای عیلامی است (Henkelman, 2008: 60). محققان نقش خدای مذکور در نقش برجسته کورانگون را نماد این خدا دانسته‌اند (هیتس، ۱۳۷۱: ۴۳؛ صراف، ۱۳۸۴: ۸). دومین اثری که محتمل است نقش خدای هومبان باشد روی استل معروف اونتاش ناپیریشا است. این استل در شوش پیدا شده است (صراف، ۱۳۸۴: ۲۷؛ پرادا، ۱۳۵۷: ۲۹۲؛ آمیه، ۱۳۸۴: ۸۸؛ واندنبرگ، ۱۳۴۵: ۸۱) (تصاویر ۳ و ۵). او فرمانروای آسمان و همسر الاهی‌های بزرگی چون پینیکیر و کیریریشا هم بوده است. لقب او در مجمع خدایان عیلامی به صورت نگاه‌دارنده، خدای توانا، خدای بزرگ و خدای خدایان است که پادشاه، تحت حمایت فرّه او قرار می‌گرفت (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۵۱). در دوره عیلام میانی، هومبان، کیریریشا و پینیکیر تشکیل مثلث خدایان عیلام را داده‌اند (هیتس، ۱۳۷۱: ۵۳).

مطالب بالا نشان‌دهنده این حقیقت است که هومبان تقریباً در مقام مهم‌ترین خدای عیلامی حداقل از نیمه هزاره دوم پیش از میلاد به جمع خدایان ایزدکده عیلامی پیوست. مدارک به‌دست‌آمده از باروی تخت جمشید نشان داده‌اند که این خدا در عصر هخامنشی اهمیت خود را همچنان حفظ کرده بود، به نحوی که به نام هومبان (خدای عیلامی)، که ارتباط مستقیمی با مفهوم قدرت پادشاهی دارد، در الواح تخت جمشید بیش از هر خدای دیگری (۲۶ مرتبه) اشاره شده است، در حالی که فقط ده بار از اهورامزدا یاد شده است (Henkelman, 2011: 6-9; Henkelman, 2008: 216). به نظر می‌رسد اهمیت مذهبی و حتی پرستش این خدا صرفاً در مرزهای جغرافیای مذهبی عیلام موجودیت داشت (کخ، ۱۳۸۲: ۴۲)؛ حال آنکه از لحاظ اداری و پرداخت فدیّه، با توجه به تساهل مذهبی عصر هخامنشی و به‌خصوص زمان حکمرانی داریوش اول (۵۲۲-۴۸۶ پیش از میلاد) در درجه اول خدایان عیلامی بوده است. ظاهراً خدایان کم‌اهمیت دیگری چون سیموت، ناپیریشا و خدای رازآلود به نام نیزبه در کنار هومبان از فدیّه‌های دولت مرکزی برخوردار بوده‌اند (هیتس، ۱۳۹۲: ۳۶۸).

نتیجه

از مباحثی که گذشت، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که عیلامیان از اولین اقوام ساکن سرزمین ایران به شمار می‌روند که دارای اساطیری ناشناخته و همچنین مجموعه خدایان فراوان هستند. این در حالی است که خدایان عیلامی گاه در هماهنگی با خدایان همسایه غربی، یعنی بین‌النهرین، قرار داشتند و گاهی هم مسیر عکس پیموده‌اند. به نظر می‌رسد ویژگی‌های اقلیمی و محیطی در کنار حملات و وسیع سیاسی و نظامی موجب تغییراتی در روند پرستیدن یا نپرستیدن خدای خاصی در طول تاریخ عیلام شده است. این روند چنان پرقدرت و شدید بوده که تأثیر و تأثر آن را باید در میان باورهای اعتقادی اقوام پس از عصر عیلامی جست‌وجو کرد. هخامنشیان که قدرت بلافصل عیلامی به شمار می‌روند، بسیاری از میراث‌های فرهنگی و معنوی آنان را تصاحب کردند و خدایان عیلامی تلاش بسیاری کردند تا در مجموعه باورهای قوم حاکم هخامنشی جایی برای احترام و پرستش باز کنند. گاهی توفیق در حد پذیرش و تداوم نماد صورت می‌گرفت؛ و گاه پرستش خدا در کنار پذیرش نمادها و همچنین تغییر نام و خویش‌کاری آن. به طور کلی از مجموعه خدایان عیلامی جز چند خدا، به دوره هخامنشی (صرفاً با نام و ویژگی عیلامی‌شان) راه نیافتند؛ ولی بسیاری از نمادهای مذهبی عیلامی در عصر هخامنشی با تغییر نام پذیرفته شد و حتی به دوره‌های پسا هخامنشی و فراتر از آن، یعنی دوره‌های اشکانی و ساسانی، نیز راه یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. فروغی پدید آمد از هر دو سنگ دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
جهاندار پیش جهان‌آفرین
بگفتا فروغی است این ایزدی
پرستید باید اگر بخردی
یکی جشن کرد و آن شب باده خورد
سده نام آن جشن فرخنده کرد
۲. برای مطالعه بیشتر نک.: رایگانی، ۱۳۹۲.
۳. عمر برف است و آفتاب تموز
اندکی ماند و خواجه غره هنوز

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۱).

در این بیت از «تموز» تعبیر آفتاب مردادماه را کرده‌اند.

منابع

- آمیة، پیر (۱۳۸۴). تاریخ عیلام، ترجمه: شیرین بیانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابراهیمی‌پور فرسنگی، مریم؛ نادعلیان، احمد (۱۳۹۱). «بازتاب باورهای مرتبط با آب در آثار هنری عیلامیان»، در: فصل‌نامه علمی پژوهشی نگره، ش ۲۱، ص ۸۵-۹۴.
- احمدی، آتوسا (۱۳۸۶). «علل برجسته‌شدن ایزد آناهیتا در زمان اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۵-۳۵۹ پ.م.)»، در: پژوهش‌نامه ادب حماسی، دوره ۳، ش ۵، ص ۱۳۹-۱۴۸.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم؛ اسماعیل‌پور، گلشن (۱۳۹۳). «نقش خدایان عیلامی در شکل‌گیری تثلیث ایزدی هرمزد- میترا- آناهیتا»، در: جستارهای ادبی، ش ۱۸۶، ص ۱۷-۲۸.
- ایمان‌پور، محمدتقی؛ نصرالله‌زاده، سیروس؛ علی‌زاده، کیومرث (۱۳۹۲). «کوروش عیلامی- انسانی یا کوروش پارسی؟»، در: جستارهای تاریخی، س ۴، ش ۱، ص ۲۷-۴۳.
- ایمانی، الاهی؛ طاووسی، محمود (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی اژدهاکشان ایران و هند در اسطوره‌ها»، در: نشریه مطالعات تطبیقی هنر، س ۱، ش ۲، ص ۱۷-۲۸.
- باغبان کوچک، غلام‌علی (۱۳۷۵). مقایسه و تحلیل باستان‌شناسی مذهب و معماری مذهبی تمدن عیلام با تمدن بین‌النهرین، استاد راهنما: علی اصغر میرفتاح، استاد مشاور: حسین رأیتی مقدم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ، ویراسته: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
- بیانی، ملک‌زاده (۱۳۷۵). تاریخ مهر در ایران، تهران: چاپ گلشن.
- پاتس، دلیل تی (۱۳۸۵). باستان‌شناسی عیلام، ترجمه: زهرا باستی، تهران: سمت، چاپ اول.
- پرادا، ادیت (۱۳۵۷). هنر ایران باستان، ترجمه: یوسف مجیدزاده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پورادا، ادیت (۱۳۷۵). چغازنبیل (دور-اونتاش)، ترجمه: اصغر کریمی، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور، ج ۴.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷). یشت‌ها (جلد اول)، تهران: اساطیر.
- دادور، ابوالقاسم (۱۳۷۰). نمادهای خدایان بین‌النهرین از دوره آور سوم تا اواخر دوره آشور نو، استاد راهنما: محمدرحیم صراف، استاد مشاور: علی‌اکبر سرافراز، ناصر نوروززاده چگینی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- ذاکرین، میترا (۱۳۹۰). «بررسی نقش خورشید بر سفالینه‌های ایران»، در: هنرهای زیبا (هنرهای تجسمی)، ش ۴۶، ص ۲۳-۳۳.

رایگانی، ابراهیم (۱۳۹۲). *نقش‌مایه روزت از آغاز تا پایان دوره هخامنشی*، سمnan: آبرخ، چاپ اول.

رایگانی، ابراهیم (۱۳۹۶). «پژوهشی در اختلاف پوشش الاله آناهیتا در نقوش برجسته نقش رستم و طاق‌بستان»، در: *جلوه هنر*، در دست انتشار.

رزمجو، شاهرخ (۱۳۸۴). «پرداخت‌های آیینی در گل‌نوشته‌های عیلامی باروی تخت جمشید»، در: *پیام باستان‌شناس*، س ۱، ش ۱، ص ۶۷-۷۱.

رواسانی، شاپور (۱۳۷۱). *جامعه بزرگ شرق*، تهران: شمع، چاپ اول.

سعدی شیرازی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۸۵). *گلستان*، به کوشش: دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفی‌علی‌شاه.

شاله، ف. (۱۳۵۴). *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه: خدایار محبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

صراف، محمدرحیم (۱۳۸۴). *مذهب قوم عیلام*، تهران: سمت.

صراف، محمدرحیم (۱۳۸۷). *نقوش برجسته ایلامی*، تهران: سمت.

طلایی، حسن (۱۳۹۲). *مهر در ایران از آغاز تا صدر اسلام*، تهران: سمت.

علی‌بی، میثم؛ همتی ازندریانی، اسماعیل؛ ذال محمدحسن؛ رایگانی، ابراهیم (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی تأثیرات فرهنگی و هنری تمدن عیلام بر امپراتوری هخامنشی»، در: *هنر و فن*، ش ۳، ص ۶۷-۹۶.

غیبی، مژده؛ ویسی، الخاص (۱۳۹۴). «تجلی سه نمود حیوانی آناهیتا در افسانه‌های عامیانه ایرانی»، در: *علوم ادبی*، س ۵، ش ۷، ص ۱۱۳-۱۳۸.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۱). *شاهنامه*، به کوشش: جلال خالقی مطلق، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف اسلامی، چاپ چهارم.

فرنغ دادگی (۱۳۶۹). *بندهرش*، ترجمه: مهرداد بهار، تهران: توس.

فرون، بهروز؛ محمدی محقق، اکرم (۱۳۸۴). *منشأ فرهنگ، تمدن و هنر در بین‌النهرین کهن*، *جلد اول: سومریان نخستین*، تهران: سوره مهر، چاپ اول.

کامرون، جورج (۱۳۶۵). *ایران در سبیده‌دم تاریخ*، ترجمه: حسن انوشه، تهران: علمی فرهنگی.

کخ، هایداماری (۱۳۸۲). «خداشناسی و پرستش در عیلام و ایران هخامنشی»، ترجمه: نگین میری، در: *باستان‌پژوهی*، ش ۱۱، ص ۳۹-۴۶.

کریمی، ماندانا (۱۳۸۲). *بررسی نقش زن در آثار عیلامی*، استاد راهنما: علیرضا هژیری نویری، استاد مشاور: محمدرحیم صراف، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.

کریم، س. (۱۳۴۰). *الواح سومری*، ترجمه: داوود رسایی، تهران: ابن‌سینا و فرانکلین.

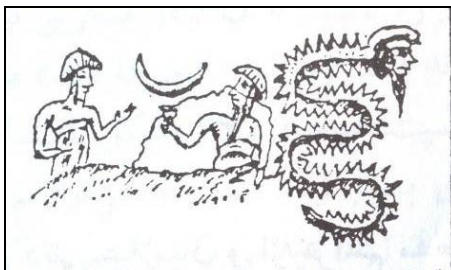
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۰). *مازهای راز: جستارهایی در شاه‌نامه*، تهران: نشر مرکز.
- گروپ، جی. (۱۳۷۲). «مراسم تطهیر مذهبی عیلام»، ترجمه: محمدرحیم صراف، در: *میراث فرهنگی*، ش ۸ و ۹.
- گویری، سوزان (۱۳۷۴). «پرستشگاه‌های آناهید در ایران»، در: *چپستا*، ش ۱۲۲ و ۱۲۳، ص ۱۴۰-۱۴۳.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۶). *تاریخ و تمدن عیلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی‌فر، یعقوب (۱۳۸۹). *باستان‌شناسی و هنر اشکانی*، تهران: سمت.
- ملازاده، کاظم (۱۳۹۴). *باستان‌شناسی ماد*، تهران: سمت، چاپ دوم.
- مهدی‌نیا چوبی، سید محسن؛ پیروز، غلام‌رضا؛ ستاری، رضا (۱۳۹۵). «تحلیل قیاسی مناظره «خسرو و ریدک» با «درخت آسوریک» بر اساس نظریه دیالوگیسم باختین»، در: *مطالعات ایرانی*، س ۱۵، ش ۳۰، ص ۱۶۹-۱۸۶.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۷). *روایت پهلوی؛ متنی به فارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نگهبان، عزت‌الله (۱۳۷۵). *شوش، یا کهن‌ترین مرکز شهرنشینی جهان*، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور، چاپ اول.
- واندنبرگ، لویی (۱۳۴۵). *باستان‌شناسی ایران باستان*، ترجمه: عیسی بهنام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- هرتسفلد، ارنست امیل (۱۳۵۴). *تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی*، ترجمه: علی‌اصغر حکمت، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- هینتس، والتر (۱۳۷۱). *دنیای گم‌شده عیلام*، ترجمه: فیروز فیروزنیا، تهران: علمی فرهنگی.
- هینتس، والتر (۱۳۸۹). *شهریاری عیلام*، ترجمه: پرویز رجبی، تهران: ماهی، چاپ دوم.
- هینتس، والتر (۱۳۹۲). *داریوش و ایرانیان*، ترجمه: پرویز رجبی، تهران: ماهی، چاپ چهارم.
- Ackerman, Phyllis (1977). "Some Problems of Early Iconography" in: *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, Tehran: Soroush Press, Vol. II, pp. 831-895.
- Cameron, G. G. (1936). *History of Early Iran*, Chicago.
- Cooper, J. C. (1968). *Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London: Thames and Hudson.
- De Miroschedji, P. (1981). "La dieu Elamite aux serpents et aux eaux jaillissntes", *Iranica Antiqua*, Vol. XVI, pp. 3-35.
- Edzard, D. O. (1965). "Die Mythologie der Summer und Akkader" in: *Götter und Mythen in Vorderen Orient*, Stuttgart, pp. 17-140.
- Graves, R. (1959). *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, London-New York.
- Henkelman, W. M. (2008). *The Other Gods Who Are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, Leiden.

Henkelman, W. M. (2011). "Farnaka's Feast: Šip in Parsa and Elam", in: *Elam and Persia*, Edited by Javier Alvarez-Mon and Mark B. Garrison, Eisenbrauns.

Hinz, W. (1957-71). "Goott" in *Reallexikon des Assyriologie und vorderasiatischen Archaologie*, Vol. III, Berlin, pp. 546-547.

Hinz, W. (1964). *Das Reich Elam*, Stuttgart.

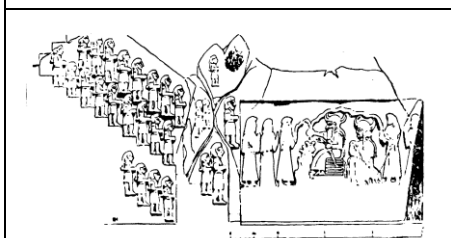
James, E. O. (1963). *The Ancient Gods*, New York.



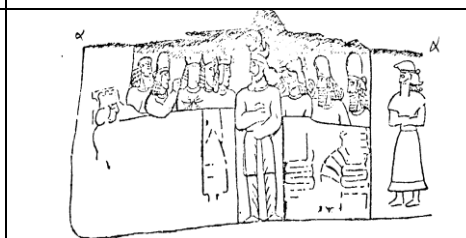
تصویر شماره ۱: اثر مهر با شکل نیمه‌انسان- نیمه‌مار
(هیئتس، ۱۳۸۳: ۴۸)



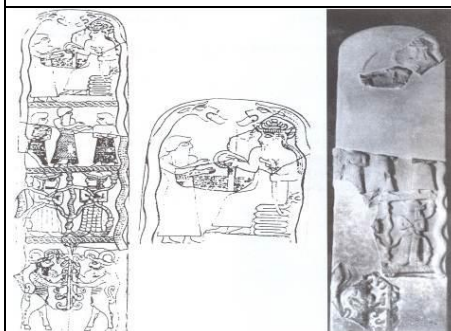
تصویر شماره ۲: گلدان متعلق به شوش آ با نقش مار
(آمیة، ۱۳۸۴: ۸۳)



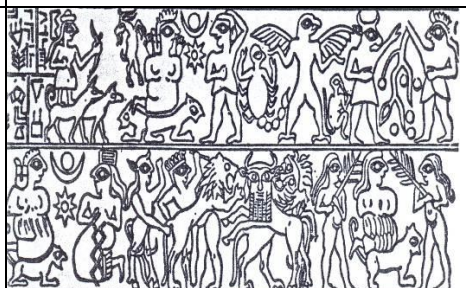
تصویر شماره ۳: نقش برجسته کورانگون
(صراف، ۱۳۸۴: ۱۵۸)



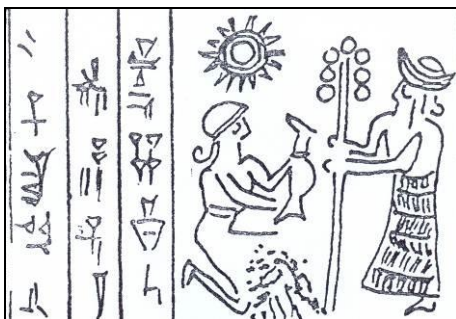
تصویر شماره ۴: نقش برجسته نقش رستم
(صراف، ۱۳۸۷: ۸۸)



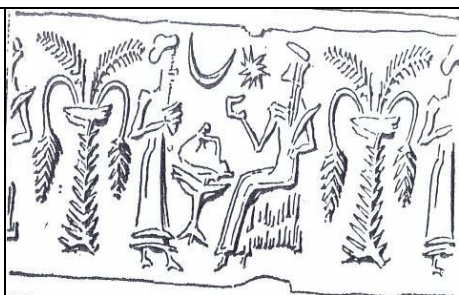
تصویر شماره ۵: استل او تاش گال معروف به استل ماری
(صراف، ۱۳۸۴: ۱۶۹)



تصویر شماره ۶: اثر مهر استوانه‌ای با صحنه اساطیری
مربوط به ۲۴۰۰ پیش از میلاد کشف شده از شوش مربوط
به فردی طلا ساز (بیانی، ۱۳۷۵: ۸۹)



تصویر شماره ۷: اثر مهر استوانه‌ای با نقش خدای عیلامی
پرچم به دست با هفت گوی؛ قرن ۱۳ پیش از میلاد
(پورادا، ۱۳۷۵: ۴۶)



تصویر شماره ۸: مهر از جنس قیر کشف‌شده از شوش با
نقش اجرام سماوی و درخت خرما
(طلایی، ۱۳۹۲: ۱۰۱)



تصویر شماره ۹: مهر استوانه کشف‌شده از شوش با نقش
خدای Ea (باغبان کوچک، ۱۳۷۵: ۱۹۲)



تصویر شماره ۱۰: مجسمه الاله ناروندی
(صراف، ۱۳۸۴: ۱۵۰)

تأثیر فرهنگ های غیربودایی در انتظام دینی بودیسم مهاییانه

سجاد دهقانزاده*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳]

چکیده

به زعم برخی از دین‌شناسان، صورت‌بندی نظام‌مند الاهیات مهاییانه عمدتاً مرهون بسط فلسفی عرفانی آموزه‌های بودیسم سنتی (تھراواده) است. با وجود این، تأثر از ادیان و فرهنگ‌های غیربودایی و سازگاری با فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی بومی نیز در آن نقش بسزایی داشته‌اند. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی در پی تبیین مشابهت‌ها و تأثیر فرهنگ‌های غیربودایی بر انتظام دینی مهاییانه است و یافته‌های آن نشان می‌دهد که تأثیر هندوئیسم بر بودیسم نه‌تنها در زمینه کیهان‌شناسی و مجموعه معبودهای مهاییانه‌ای، بلکه در مناسک و ادبیات مهاییانه نیز دیده می‌شود. فرهنگ ایرانی عمدتاً بر بوداشناسی، نجات‌شناسی و خلق معبودهای شخصی مهاییانه تأثیر داشته و ظاهراً اثربخشی فرهنگ یونانی مخصوصاً در زمینه هنر قدسی و شمایل‌نگاری است. انعطاف‌پذیری مهاییانه در مواجهه با ادیان خاور دور نیز عمدتاً در زمینه یزدان‌شناسی مهاییانه قابل تفتّح است.

کلیدواژه‌ها: ادیان ایرانی، بودیسم مهاییانه، بودی‌ستوه، شمایل‌نگاری یونانی، هندوئیسم.