

جستاری در دین سیاسی هخامنشیان

ایمان خسروی^۱ 

چکیده

مذهب در حیات سیاسی امپراتوری هخامنشی نقش چشمگیری داشت چنانکه شاهان این سلسله با سیاست‌های مذهبی خاص خود توانستند بیش از ۲۰۰ سال بر این امپراتوری عظیم که متشکل از اقوام و آیین‌های مختلف بود حکومت کنند. در دوره میانه پادشاهی، سختگیری‌هایی آغاز شد و در واپسین دوره شاهان این حکومت، شاهد ساختارشکنی و احیاء ریز جریان‌های مذهبی هستیم که این نوآوری‌ها از زمان اردشیر دوم آغاز می‌گردد. بر طبق دیدگاه سنتی مطالعات مذهب هخامنشیان، قاعدتاً می‌بایست تأثیر آموزه‌های زردشت را بر این پادشاهان رصد کرد اما برخلاف روش معمول، این مقاله سعی دارد از جهت عکس، تأثیری که هخامنشیان در جهت حفظ و بقای شاهنشاهی خود بر تعالیم زردشتی داشتند بررسی، و بدعت‌ها و نوآوری‌های آنان را با تطبیق متون اولیه و ثانویه زردشتی پیگیری کند. با استفاده از روش‌های تطبیق متون و رهیافت تاریخی، ورود بسیاری از آیین‌های پیشازردشتی و نیز وجود تأثیرات ثانویه توسط پادشاهان هخامنشی بر آیین زردشتی هویدا شد چراکه این دین نانوشته در زمان هخامنشیان، به‌راحتی بستر پذیرایی از تغییرات را در این عرصه توسط مغان متعصب و آمران سلطنتی - با هدف جلب رضایت حداکثری اقوام مختلف ساکن در داخل مرز سیاسی جدید کشور- فراهم می‌کرد.

واژه‌های کلیدی: هخامنشیان، ایدئولوژی، مغان، آیین زردشتی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱دکتر در باستان‌شناسی، ایران  imaan.khosravi@gmail.com

مشخصات مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

استاد: خسروی، ایمان. (۱۴۰۱). "جستاری در دین سیاسی هخامنشیان"، پژوهشنامه ایران باستان، سال ۱، شماره ۴: ۷۷-۹۱.

مقدمه

به خود گرفت و سعی شد که ایدئولوژی حاکمان رسمیت پیدا کند و تفوق و برتری این جریان در نظام جغرافیایی شاهنشاهی تعریف و سپس بسط یابد؛ هدفی که سال‌ها قبل از آن، توسط داریوش و از طریق سنگ‌نبشته بیستون و تصنیف آن روی چرم و ارسال به دیگر ساتراپی‌ها پایه‌گذاری شده بود. البته که این هدف، در طول پادشاهی این سلسله همواره مورد توجه بود اما سیر تحول و فراز و فرودهایی داشت که هماهنگ با خواست جامعه و نیز خواسته‌های سیاسی پادشاهان آن بود و باعث نوآوری‌ها و تغییراتی در دین نوپا و نانوشته آنان شده بود تا در دوره‌های بعد، این تغییرات به‌وجودآمده نهادینه و کانالیزه‌شده، به‌صورت مکتوب درآید و گواه این سردرگمی دینی، گل‌نبشته‌های باروی تخت جمشید است که در آن مدارک بسیار فراوانی درباره ناهمگنی آداب مذهبی در اوایل سده پنجم پم در ایران وجود دارد، چون مذاهب و کیش‌های محلی و بیگانه متعددی در ایران و امپراتوری وجود داشت که با همه به یک سان رفتار می‌شد و در این گل‌نبشته‌ها گزارش شده که همگی از خزانه سهمیه دریافت می‌کرده‌اند (Hallock, 1969: 202): البته رفته‌رفته و با گذشت زمان در طول دوره پادشاهی هخامنشیان نوعی ثبات در این امر پدید آمد. از جمله این فراز و فرودها و ورود عوامل گذشته و یا جدید، در زمان اردشیر دوم اتفاق افتاد که شاهد ساختارشکنی و احیاء ریزجریان‌های مذهبی هستیم که این روند، خود برگرفته از شرایط و علل مختلفی است که این مقاله سعی دارد به‌صورت چندخطی آن را دنبال کند.

روش پژوهش

پس از پیشرفت‌های اخیر باستان‌شناسی و تغییرات بنیادین در نوع نگرش به انسان و مسائل عدیده آن، باستان‌شناسان این فرصت را یافتند تا از علوم دیگر و مبانی آنها برای ارائه نظریه، کشف، تکمیل

چالش‌برانگیزترین و پیچیده‌ترین مبحث تمدن هخامنشی، دین و جهان‌بینی شاهان این سلسله است. درهم‌تنیدگی و رمزواری این جریان، مدلول کمی اطلاعات و شواهد باستان‌شناختی است. بر این پیچیدگی باید تناقض‌گویی مورخان یونانی و ایهام‌گویی کتیبه‌های شاهان هخامنشی را نیز افزود. موارد فوق سبب شده است تا چندین دیدگاه متفاوت و گاهی متضاد درباره جریان‌های فکری و آیینی پادشاهان هخامنشی در طول حکومت ۲۲۲ ساله آن (۵۵۵-۳۳۳ پم) به‌وجود آید. با وجود تنوع آرا، بیشتر پژوهشگران بر سر این مسئله که حکومت هخامنشی از تساهل و تسامح مذهبی برخوردار بود یا یکدیگر اتفاق نظر دارند.

با این توضیح، پرسشی که این مقاله به‌عنوان موضوع پژوهش مطرح می‌کند این است که این تسامح و محافظه‌کاری تا چه حد باعث ورود فرهنگ دینی مردم سرزمین‌های مفتوحه - که از اقوام مختلف با ایدئولوژی‌های گوناگون بودند- در فرهنگ دینی ملی هخامنشیان شد و به تبع از این موضوع، پادشاهان این دوره را مجبور به ایجاد تغییر در اصول و فروع مذهب رسمی دربار کرد؟ واکاوی خط ایدئولوژی سلطنتی دربار در طول دوران پادشاهان این دوره، فراز و فرود و تغییرات فراوانی را هویدا می‌سازد.

کوروش، نخستین پادشاه سلسله هخامنشی با اتباع بیگانه، به‌ویژه بابلیان و یهودیان به گونه‌ای برخورد کرد که برخی او را غیر زردشتی و درواقع کلدانی یا یهودی تصور کرده‌اند. داریوش نیز به مدارای مذهبی تن داد اما تعریف وی از مذهب، با دیدگاه‌های کوروش تفاوت ماهوی داشت. وی قدرت و تقدس را دو جریانی می‌دانست که در یک جوهر خلاصه می‌شوند. اصل این جوهر خداست که در نماینده‌اش روی زمین به شکل شاه تجلی پیدا می‌کند. با روی کار آمدن خشایارشا، جریان مذهبی شکل سخت‌گیرانه‌ای

بویس (۱۳۷۵)، اومستد (۱۳۴۶)، آملی کورت (۱۳۷۸)، هاید ماری کخ (۱۳۸۳)، ویدن گرن (۱۳۷۷)، دوشن گیمن (۱۳۷۵)، گراردو نیولی (۱۳۸۸)، پی‌یر بریان (۱۳۸۸)، شاپور شهبازی (۱۳۹۰)، داندامایف (۱۳۷۳) را نیز می‌توان جزو پرکارترین و بزرگ‌ترین پژوهشگران این عرصه دانست اگرچه برخی از آنان، به صورت کلی تحقیقات خود را معطوف ادیان ایران باستان - و نه، تنها زمان هخامنشیان به صورت ویژه - کرده‌اند.

زمینه‌های تأثیرپذیری هخامنشیان از بین‌النهرین بر مبنای تاریخ مکتوب سیاسی

پیش از بیان زمینه‌های تأثیرپذیری هخامنشیان از بین‌النهرین لازم است به نزدیکی فرهنگی ماد و پارس اشاره شود. جدای از این نکته که از مادها و پارسیان به‌عنوان خویشاوندان قومی یاد شده است، فروریش پادشاه ماد در یکی از مهم‌ترین اقدامات نظامی خویش، پارسیان را مطیع خود ساخت (داندامایف، ۱۳۷۳: ۱۳۶). نزدیکی فرهنگی ماد و پارس تا اندازه‌ای بود که یونانیان این دو را یکی دانسته و روی کار آمدن کورش را «یک تغییر درون حکومتی» - که با توجه به توضیحاتی که در ادامه خواهد آمد، این فرضیه دور از ذهن هم نیست - پنداشتند و تا سال‌ها نیز جنگ‌های ایران و یونان را جنگ‌های «مدیک» نام دادند. کورش نیز پس از شکست دادن مادها، عناوین و القاب رسمی پادشاهان ماد را پذیرفت. ایرانیان تمدن و فرهنگ ماد و همچنین طرز حکومت آنان را پذیرفتند از این‌رو یونانیان و یهودیان و مصریان و سایر ملل قدیم، تصرف ماد را به‌عنوان انتقال سلطنت از طریق وراثت ماد به کورش تلقی می‌کردند و ایرانیان را ماد می‌پنداشتند (همان: ۱۳۷). بنا بر آنچه گفته شد

و یا تفسیر عقاید فلسفی در بازسازی سیمای واقعی جوامع باستانی استفاده کنند. یکی از این رویکردهای متنوع، مطالعات آیکونوگرافی^۱ است و باستان‌شناسی ادراکی^۲ (شناختی) که شاخه‌ای از باستان‌شناسی نو محسوب می‌شود که این پژوهش از این رهیافت بسیار بهره می‌برد.

همچنین روش تحلیل بینامتنی برای مقایسه سنگ‌نبشته بیستون - که تقریباً اولین سند مشروح از جهان بینی دوران داریوش به دست می‌دهد - با سنت گاتایی و آموزه‌های آن - که منسوب به خود زردشت است - و همچنین پشت‌ها برای ارزیابی اختلافات بین پشت‌ها و گاتاها به کار گرفته شد چرا که می‌دانیم پشت‌ها بسیار متأخرتر از گاتاهاست و می‌توان تغییرات به وجود آمده توسط حکومت را بنا به مقتضیات سیاسی و اجتماعی به وضوح در آن مشاهده کرد. روش گردآوری اطلاعات، به شیوه اسنادی و روش تحقیق به کار برده شده در این پژوهش، تحلیلی-تاریخی است. رویکردهای کیفی نیز به‌عنوان زیر شعبه‌ای از علوم مختلف، مدنظر قرار داده شده است.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشگران بسیاری در زمینه آیین رسمی سلطنتی در دوران هخامنشیان تحقیقاتی در قالب مقاله و کتاب ارائه کرده‌اند اما در بیشتر این پژوهش‌ها، همواره این موضوع را به‌عنوان یک «معلول» در حوزه دین رصد کرده‌اند و نه یک عامل تأثیرگذار در تغییرات دینی. یکی از تازه‌ترین پژوهش‌ها در زمینه دین هخامنشیان را رضا مهرآفرین (۱۴۰۱) انجام داده است. ایمان خسروی (۱۴۰۱) نیز در پژوهش اخیر خود به دسته‌بندی کلی نمادهای ایدئولوژیک هخامنشیان پرداخته است و امیل بنونیس (۱۳۷۷)، مری

1 Cognitive Archaeology

۲ به این جهت واژه «مطالعات» نیز به آیکونوگرافی اضافه شد تا دامنه معنایی آن را وسعت دهد و روش‌هایی از جمله آیکونولوژی را نیز تحت پوشش قرار دهد.

مربوط به دوران کلدانی‌ها - امپراتوری دوم بابل، بابل نوین - است. کلدانی‌ها که به همراهی ماد در سقوط آشور سهمیم بودند، پس از انقراض این امپراتوری میراث آن را بین خود تقسیم کردند. کلداه سال‌ها متحد و هم‌پیمان ماد بود و انتظار می‌رفت که در جنگ آستیگ و کورش از متحد سابق خود آستیگ حمایت کند؛ به دلایلی این عدم حمایت کلداه از آستیگ در برابر کورش مشخص شده است: اول این که سابقه دشمنی در اواخر کار در میان دو دولت دیده می‌شد، چنانکه بابلی‌ها در شمال مرزهای خود دیواری کشیده بودند تا مانع هجوم مادها شوند (فرای، ۱۳۶۸: ۱۲۰)؛ دوم اینکه اختلاف بر سر سرزمین کیلیکیه و اشغال حران به دست مادها نیز بر تیرگی روابط طرفین افزوده بود. آرزوی نوبنید پادشاه کلداه، بازسازی معبد سین در حران بود. این مکان مقدس و شهر آن در آن زمان در دست مادها بود و نوبنید به تنهایی در برابر مادها نمی‌توانست موفقیتی به دست آورد. او دریافت که پارسیان جانشینان واقعی ایلامیان هستند که بابلیان به کرات در گذشته به کمک آنان تکیه کرده بودند، لذا از کورش کمک طلبید (رو، ۱۳۶۹: ۳۶۵). نوبنید در یکی از کتیبه‌هایش نوشته است: «مردوک در خواب بر او ظاهر شد و دستور داد معبد اهول هول را در حران مرمت کند. وقتی شاه اظهار داشت که حران در دست «اومن-مندا» (مادها) است، مردوک پاسخ داد اومن-مندا که در باره‌اش صحبت می‌کنید، قوم و سرزمین و پادشاهی که بر آن حکومت می‌کند، دیگر وجود ندارد؛ ظرف سه سال آینده، من، کورش، پادشاه ایشان، جوان‌ترین برده آنان را قادر به بیرون راندنشان خواهم ساخت. او با سپاه کوچکی خواهد توانست اومن-مندای نیرومند را مضمحل سازد» (همان: ۳۶۶). این پیشگویی‌ها درباره کورش در بیست سال پس از آن هم تکرار شد، و آن زمانی بود که یهودیان ورود این پادشاه جوان را به بابل لحظه ماری می‌کردند.

شاید لازم باشد کمی درباره مرزبندی‌های سنتی سلسله‌های ماد و هخامنشی و یا از نظر نگارنده حتی «چیش پیشی» بازنگری و تفکر بیشتری کرد. توضیح اینکه کورش، نسب خود را از چیش پیش - و نه هخامنش - ذکر کرده درحالی که از داریوش به بعد، نسب پادشاهان از هخامنش منشعب شده است و این انتساب به اجداد و تفاوت در آنها به هیچ وجه نباید ساده انگاشته شود.

تجربه حکومت ماد، کمک بسیار بزرگی به پارسیان کرد. آنان تشکیلات حکومتی و بسیاری چیزهای دیگر را از مادها گرفتند. پیشرفتگی مادها نسبت به پارس‌ها به خاطر تماس بیشتر آنان با آشور و سپس بابل و نیز تجربه کشورداری در سطح کلان‌تر بود که بالطبع قسمت‌های خوب و برجسته آن مقبول پارسیان واقع شد (سامی، ۱۳۴۱: ۱۷). حتی استرابون هم به این نکته اشاره کرده است: «... و در آنچه به شاهان مربوط می‌شود تجمل و شکوه درباری و ستایش خداگونه‌ای را که رعایا از ایشان به عمل می‌آورند از مادها به ارث برده‌اند» (بریان، ۱۳۷۷: ۶۷). به هرصورت دسته جدید به دست‌گیرنده قدرت، در امر حکومت و سیاست بسیار موفق‌تر از مادها عمل کردند. تمدنی که هخامنشیان به وجود آوردند تمدنی تلفیقی بوده که از همه تمدن‌های کهن دیگر که با آن در ارتباط بودند تأثیر پذیرفت؛ اما تفاوت عمده در این بود که هخامنشیان هوشیاری به خرج دادند و از عیب‌ها و نقص‌های تمدن‌های دیگر احتراز کردند. جدا از برخورد ماد و پارس، پارسیان با آشور و بابل (کلده) نیز تماس مستقیم داشته‌اند. نام کورش اول - پدربزرگ کورش کبیر - در سالنامه‌های آشوربانی‌پال در حدود سال ۶۳۹ پم ذکر شده است. طبق یک سند پادشاه پارسوماش به نام کورش، پسر خود آرکورا با هدایایی نزد آشوربانی‌پال فرستاد (داندامایف، ۱۳۷۳: ۱۳۹). مهم‌ترین فصل روابط بین پارسیان و دولت‌های واقع در بین‌النهرین

حدود سال ۷۳۰ پم پس از آنکه بر بابل چیره شد، شخصاً در مراسم مذهبی مربوط به پادشاه بابل شرکت جست و مجسمه مردوک را در مراسم حرکت دسته جمعی سال نو در بابل همراهی کرد (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۲۶۷). به نظر می‌رسد شاهان غالب در مقابل عظمت این خدای بابل چاره‌ای جز اطاعت از فرمان‌های کاهنانی که چنین مراسمی را طرح کرده بودند، نداشتند. با غلبه هخامنشیان، شاه به بسیاری از ایرانیان املاکی در بابل بخشید و قضات و کارمندان ایرانی را به مشاغل بزرگ و کوچک در آن ایالت گماشت. همراه با این اشخاص، نام خدایان ایرانی نیز وارد دره دجله و فرات شد به طوری که بسیاری از بابلیان، نام‌های سامی خود را با نام‌هایی که با اسامی خدایان ایرانی ترکیب می‌شدند تغییر دادند (رو، ۱۳۶۹: ۳۹۱). آندره گدار معتقد است کورش خیلی زود تحت تأثیر بابلی‌ها قرار گرفت. طبق گفته او: «در پاسارگاد یک سنگ تراشیده و حکاکی شده در درگاه یکی از درهای کاخ کورش به دست آمده و مردی را نشان می‌دهد که لباسی به شکل ماهی پوشیده، مانند لباده‌ای که روحانوان! آ (E-A) می‌پوشیدند» (گدار، ۱۳۷۷: ۱۷۵).

جدا از دین و سیاست دینی شاهان چیش پیشی، بینش آن پادشاهان نسبت به بین‌النهرین متفاوت بود. کورش و کمبوجیه سیاست مشابهی داشتند. در واقع چیش پیشیان که به وظایفشان نسبت به یکی از متمدن‌ترین ایالاتشان آگاه بودند، قسمتی از وظایف سنتی پادشاهان بین‌النهرین را بر عهده گرفتند اما پادشاهان هخامنشی - یعنی از داریوش به بعد - این رویه را تغییر دادند و نتوانستند همانند کورش و کمبوجیه عمل کنند. برخی از پژوهشگران مانند ژرژ رو، دلایل این تغییر روند را اشتغال به جنگ با یونان، شریان حیاتی جاده سارد-شوش و تجارت با هند و سراسر مشرق پنداشتند (رو، ۱۳۶۹: ۳۸۹) که از

کورش پس از تصرف ماد و لیدی، بابل را در ۵۳۹ پم تصرف کرد.

ورود کورش به بابل سرآغاز دوران جدیدی در تاریخ بین‌النهرین شد. از آن پس این سرزمین به‌عنوان بخشی از کشور ایران درآمد و فرهنگ و تمدن آن - که خود قرابت بسیار زیادی با تمدن ایلامی داشت - وارد بینش پارسیان شد. کورش نسبت به یهودیان و کاهنان بابلی رفتار بسیار مناسبی در پیش گرفت. در گذشته بابلیان و آشوریان قادر نبودند از عقیده بت‌پرستی که بسته به تندیس‌های شکل‌پذیر خدایان بود دست بردارند، آنها خدایان اقوام مغلوب را به‌عنوان یادگار پیروزی می‌ربودند و با برپا کردن جشن پیروزی آنها را فروتر از خدایان قومی خود درمی‌آوردند (هوار، ۱۳۷۵: ۵۰). اما کورش همه خدایان را به معابدشان برگرداند و حتی خدایان آشور که زمانی به دست مادها اسیر شده بود به معابد تعمیر شده‌شان باز گرداند. در بسیاری از موارد، کورش از پادشاه قبلی بابل و آشور تقلید کرد. او به پیروی از طرز رفتار پادشاهان آشور قربانی‌هایی برای مردوک فرستاد (داندامایف، ۱۳۷۳: ۱۴۳).

حکومت بابل ابتدا به گبریس، سردار سابق نبونید تفویض شد؛ اما از سال ۵۳۸ پم در اسناد باقی مانده از بابل، عنوان شاه بابل از طرف کورش به کمبوجیه داده شد در صورتی که خود کورش به‌عنوان شرماتاتی (Shar-Matati) یعنی پادشاه کشورها نامیده می‌شد. فقط مدت کوتاهی نام کمبوجیه با این عنوان بر اسناد، کشف شده است و قبل از اینکه سال اول پادشاهی صوری او خانمه یابد، این عنوان از او سلب شد (احتشام، ۲۵۳۵: ۱۷۸). در این مدت هم جشن اول سال که مهم‌تر از همه جشن‌ها بود در حضور او برگزار می‌شد. اما کورش و کمبوجیه اولین کسانی نبودند که به پرستش مردوک و انجام مراسم مربوط به این خدای بابلی پرداختند. تیگلات پلسر سوم در

فرهنگ را عبارت از الگوی معنا دار نهفته در نمادها می‌داند که به صورت تاریخی انتقال یافته است. به عبارت دیگر، نظامی از برداشت‌های به ارث رسیده است که به صورت‌های نمادین بیان شده است (رجایی، ۱۳۸۲).

بر اساس این تعریف اول اینکه فرهنگ، الگویی است که در پس نمادها قرار گرفته است و دوم اینکه به شکل تاریخی از گذشتگان به آیندگان به ارث می‌رسد. در واقع فرهنگ کارکرد حافظه یک ملت است. یعنی تجربیات معاصران و گذشتگان را برای اعضای جامعه‌اش فراهم می‌کند و در صورت مثبت بودن آن تجربیات، موجب تکرار آنها و در صورت منفی بودن باعث جلوگیری از آنها می‌شود (پوسنر، ۱۳۹۰: ۲۴۹). بر این اساس اهل یک فرهنگ، افرادی محسوب می‌شوند که از رمزگان قراردادی مشابهی در تفسیر خود از نشانه‌ها استفاده می‌کنند (همان: ۳۰۲).

همچنان که پیشتر گفته شد، اصولاً این نمادها و عناصر آن هستند که فرهنگ و جوامع را می‌سازند و این اتفاق کاملاً در بستر اجتماعی رخ می‌دهد و تا زمانی که به روند و ساختار بستر اجتماعی در دوره‌های قبل و هم‌زمان با خلق یک اثر و حتی پس از آن توجه چندانی نشود، تحلیل و تفسیر ما از آن اثر از اعتبار کامل و کافی برخوردار نیست. با این حساب، وظیفه باستان‌شناس که آثار و شواهد به‌جای مانده از جوامع باستانی را در اختیار دارد، بسیار سنگین است و در مطالعه و تحلیل هر نماد و نشانه باید آنها را مورد توجه کامل قرار دهد. این مسئله در پژوهش هنر نیز همانند باستان‌شناسی از اهمیت فراوانی برخوردار است و پژوهشگران این حوزه مکلف‌اند بستر اجتماعی را به عنوان علت‌العلل نماد، در درجه اول اهمیت قرار دهند.

در مطالعات تاریخ هنر، یکی از مهم‌ترین ابزارهای کاربردی مؤثر هنرمند که باید مورد کشف و شهود قرار بگیرد، ایدئولوژی بصری وی از جمله

نظر نگارنده شاید دلایلی به عنوان کاتالیزور باشد اما هرگز نمی‌تواند دلایل اصلی برای این تغییر رویه باشند چرا که قطعاً شخصی مثل داریوش، اشراف کامل به اوضاع فرهنگی بابل داشت و اگر تصمیم بر مماشات با دیدگاه‌های فرهنگی و آیینی آنان را داشت، حتماً آن را عملی می‌کرد بنابراین، دلیل اصلی این تغییر روند را باید در نوع نگرش او نسبت به جهان و نیز بستر فرهنگی‌ای که در آن پرورش یافت جست. بازتاب این تغییرها از طرف مردم، در دوران خشایارشا نمود عینی پیدا کرد تا آنجا که به دلیل شورش‌هایی که در بابل رخ داد، او پس از جنگ با یونان، به بابل لشکر کشید. پس از سقوط بابل پیرایه‌های معابد را به تاراج بردند. گنجینه مردوک ضبط گردید؛ هیکل زرین وی را به ایران بردند و جمعیت را به بردگی گرفتند. گویا پس از آن، شاه بزرگ از به کار بردن عناوین پادشاهی بابل امتناع کرد و ریاست جشنواره سال نو را نیز بر عهده نگرفت (بریان، ۱۳۷۷: ۱۱۲۵). در زمان اردشیر دوم نیز شورش دیگری وقوع یافت که این پادشاه را به بابل کشاند (همان‌جا). نکته آخر اینکه چیش‌پیشی‌ها در حالی وارث و نگاهبان تمدن بین‌النهرین و آسیای غربی، یعنی تمدن درخشان بابل و آشور و ایلام شدند که تهاجمات و جنگ‌ها و کشتارها، می‌رفت آن را به‌طور کلی واژگون سازد و از طرف دیگر با سپردن آن به هخامنشیان، واسط و رابطی برای گذار از تمدن جهان قدیم با تمدن جدید با بیانی به‌روز شدند.

چنددستگی نمادهای سلطنتی در طول دوران پادشاهی هخامنشیان بر اساس مبانی نظری ایکونولوژی

نمادها عناصری هستند که فرهنگ‌ها و جوامع را می‌سازند (Zetterberg, 1965: 2). بر این مبنا، واقعیت اجتماعی نیز در بردارنده مجموعه‌ای از نمادهاست. گلیفورد گیرتس^۱ - مردم‌شناس -

یک دوره زمانی که شامل آثار هنری قبل و بعد از زمان اثر مورد نظر در همان بستر مکانی و فرهنگی می‌شود، مشاهده کرد و گواه این مدعا، آثار هنری تخت جمشید است. در تخت جمشید که دوران ساخت آن را می‌توان حداقل به سه دوره فرهنگی تقسیم کرد، نوعی ناهمگونی مشاهده می‌شود. البته در مقایسه با بناهای همان منطقه و کمی قبل تر مانند بنای پاسارگاد، این ناهمگونی بسیار بارزتر است و این تقدم و تأخر زمانی که در نهایت به حدود ۲۰۰ سال هم نمی‌رسد، نمی‌تواند برای مستحیل شدن مؤلفه‌ای جدید در فرهنگ کافی باشد. بنابراین، در این گونه موارد نیز می‌توان از مطالعات آیکونوگرافی استفاده کرد. هرچند که یک اثر در بافت فرهنگی - اجتماعی و ضمیر ناخودآگاه هنرمند خلق نشده باشد و خالق آن صرفاً مجری نظر سفارش دهندگان آن را تأمین کرده باشد.

روند تغییرات نمادهای عمومی معمولاً کند و بطنی است. اما نمادهای رسمی که اصول سازماندهی قدرت مرکزی را آشکار می‌سازند ممکن است به سرعت به وجود آیند و به سرعت تغییر شکل دهند یا اینکه به کلی محو شوند. این تغییرات، معمولاً تغییرات فرهنگی عمیق را در سطح حکومتی یا دینی در قلمرو یک حکومت یا جامعه نشان می‌دهد. تغییرات حاصله به احتمال نشان‌دهنده اعمال فشار چه از طریق ورود فرهنگ جدید و چه از طریق تغییر سازوکار و دیدگاه حکومت مرکزی است. چنانکه در دوره هخامنشی به یک باره شاهد ظهور شکل‌ها و نمادهایی هستیم که تا پیش از آن در قلمرو حکومتی ایرانیان وجود نداشته است. اما با تصرف و تسلط این سلسله بر تمدن‌های بزرگی مانند بابل، لیدی، مصر، آشور و ... این شکل‌های نمادین در معماری و هنر این دوره ظاهر شدند و با گذشت زمان جزئی از اصول ثابت جامعه فرهنگی و دینی ایرانیان گشتند. در این فرآیند لازم است به جایگزینی کارکرد آیینی هنر به جای کارکرد نمایشی آن توجه کرد. باید

فرم و محتواست. زیرا یک هنرمند غالباً فرم‌هایی را انتخاب می‌کند که برای بیان ایدئولوژی از تأثیر بیشتری برخوردار باشند و ذهن انسان تماشاگر بتواند در شناخت و بازآفرینی این فرآیند نقش کامل و بی‌بدیل خود را به خوبی ایفا کند. گزینش و به‌کارگیری چنین انتخاب‌هایی فقط در صورت وجود رابطه مستقیم بین هنرمند با گروه‌های مختلف اجتماعی امکان‌پذیر است. البته این گفته همیشه صادق نیست. چنان که بسیاری از آثار، در نتیجه سفارش آنها و نیز توسط هنرمندان غیر بومی خلق می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان تراوشات ذهنی هنرمند را براساس ساختار فرهنگی و شرایط حاکم بر جامعه در یک اثر هنری دخیل دانست و پیام اثر هنری را در یک ارتباط مستقیم و تنگاتنگ با خالق آن مورد مطالعه و بررسی قرار داد. از این رو، یک باستان‌شناس باید کلیه این روابط و حتی منظور نهایی «سفارش‌دهنده» اثر را نیز استخراج کند. اما در بسیاری از پژوهش‌های حوزه باستان‌شناسی، خلق یک اثر هنری همیشه بر مبنای تأثیرات جامعه در نظر گرفته نمی‌شود؛ چه بسا بسیاری از هنرها، هنرهای سلطنتی هستند که حاکمیت، به صورت کاملاً عامدانه قصد تغییر مزاج فرهنگی مخاطب را دارد و سفارش ساخت آنها را به صورت قالبی و در چارچوب یک الگوی از پیش طراحی شده به هنرمند می‌دهد. قالب‌هایی که ممکن است تحت شرایط سیاسی خاصی به وجود آمده باشند و حاکمان از آنها به عنوان حربه‌هایی در تثبیت قدرت سیاسی خود بهره ببرند. مؤلفه‌هایی که در خلق چنین آثاری دخیل هستند، بسیار فراتر از عواملی است که پانوفسکی به آنها اشاره می‌کند. یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در خلق چنین آثاری، همچنان که گفته شد، شرایط عقیدتی - سیاسی سفارش‌دهندگان است که در این نمودار کاملاً نادیده گرفته شده است. به نظر نگارنده، در برخی از آثار هنری باستانی، این درآمیختگی با فرهنگ دیده نمی‌شود. این نکته را می‌توان با در نظر گرفتن یک روند در

زردشتی و همبستگی ملی ایرانیان، با توجه به اشاره‌های نامه تسنر به نظر می‌آید در این دوران به دنبال یکسان‌سازی آداب پیروان آیین زردشت برآمدند که باعث اعتراض بخش‌هایی از جامعه شد. در این بین توجه به آیین‌های آسیای مرکزی که از مناطق ایرانی‌نشین بودند و با توجه به شرایط سیاسی و جغرافیایی، تا حدودی سنت‌های دینی قبل از ساسانی را حفظ کردند؛ این چندگانگی آداب ایرانیان را آشکار می‌سازد.

ریچارد فولتس با تحلیل روند تحولات دین زردشت درباره این دین و رواج آن در آسیای مرکزی می‌نویسد: «آیین زردشت، نخست فقط از قرن سوم میلادی به‌عنوان دین دولتی رسمی شاهنشاهی ایرانی ساسانی نظم و نسق پیدا کرد. یعنی یک جابه‌جایی بین هزار تا پانصد سال بعد از زردشت. از این گذشته، آنچه از آیین زردشت دوره ساسانی معروف است لزوماً قابل اطلاق به باورها و اعمال دینی «ایران باستان» نیست. پیداست باید مراقب بود که سنت «زردشتی» به شکل ساسانی‌اش را به ایرانیان دوره هخامنشی و اشکانی فراقنی نکنیم. این نکته بیش از همه در مورد آسیای مرکزی صادق است» (فولتس، ۱۳۸۵: ۳۵-۳۶).

بنابراین ممکن است بسیاری از احکام که در منابع زردشتی که در زمان ساسانی ساخته و پرداخته شده‌اند و به دست ما رسیده‌اند در دوران پیش از ساسانی فراگیر نبوده باشند؛ شاید صرفاً در میان برخی از اقوام، چنین آداب و رسوم جریان داشته است. پس تعجبی ندارد که احکام زردشتی ساسانی در زمان هخامنشی اجرا نشده باشد. در واقع دین ایرانی را باید با در نظر گرفتن مجموعه‌ای از اسطوره‌ها، نمادها و آیین‌ها که بسته به زمان و مکان متفاوت است، با عناصر مختلفی که وزن نسبی کمتر و یا بیشتری دارند یا اصلاً ندارند تحلیل کرد (همان: ۳۶). بنابر آنچه گفته شد می‌توان این نتیجه را گرفت که دین زردشتی،

اذعان داشت، «منش آیینی هنر» به نفع «منش سیاسی و اجتماعی» آن کنار گذاشته شد یعنی کارکرد اجتماعی هنر، از آیینی به سیاسی تغییر پیدا کرده است.

تحریف و وجود اختلافات در آیین زردشتی

اثبات وجود اختلافات و عدم وجود همگرایی در برخی آموزه‌های زردشتی در دوران باستان کار مشکلی نیست زیرا در بخش‌هایی از خود اوستا به این نکته اشاره شده است. از جمله می‌توان به بخشی از دینکرد اشاره کرد که درباره رسمی شدن آیین زردشتی در زمان اردشیر پاپکان توضیحاتی می‌دهد. در این بخش آمده است که اردشیر از «داور راست‌کردار توسر (تسنر) درخواست کرد همه آموزه‌های پراکنده را در دربار فراز آورد. توسر فرمانبرداری کرد؛ او آنها را که راست‌تر بودند برگزید و بقیه را کنار نهاد» (دریایی، ۱۳۹۲: ۶۰). این قطعه سرنخ دیگری نیز در اختیار می‌گذارد که منابع دیگر نیز آن را تأیید می‌کنند و آن است که نظریات دینی اردشیر را همه زردشتیان پذیرفته‌اند. در آغاز، متن می‌گوید اطلاعات پراکنده‌ای درباره کیش زردشتی وجود داشته که شاید بدان معنی باشد که باورها یا دریافت‌های متفاوتی از این دین موجود بوده است. حتی می‌توانیم دینی را که اردشیر به‌عنوان دین رسمی شاهنشاهی ایران اعلام کرد، انحرافی از سنت زردشتی و بنا بر این نوعی بدعت تلقی کنیم. یعنی دینی را که او به‌عنوان راست‌کیشی زردشتی اعلام کرد، ظاهراً از سوی همگان پذیرفته نشد؛ همچنین در کتابنامه تسنر، شاه گیلان و مازندران اردشیر را متهم به بدعت و ارتداد و نوآوری در سنت می‌کند. اردشیر به او پاسخ می‌دهد که گرچه کار او به‌راستی نوآوری است برای ایجاد وحدت ملی و مذهبی ضرورت دارد (همان: ۶۰-۶۲).

جدا از اینکه آیا به‌راستی این کار بدعت و ارتداد بود یا کاری در راستای انسجام دین

اعمال به شدت به سمت شرارت وزین شود، جای مجازات است. بعدها، زمانی که مبارزه علیه شر بر زمین به طور کل به پایان می‌رسد، آخرین قضاوت آغاز می‌شود. زمانی که فلز مذاب یک رود سوزان را تشکیل می‌دهد و ... وعده‌هایی که در گاتاها ارائه شده بود همراه با الهیات رضایت‌بخش به بشریت بود و اهداف شایسته‌ای برای زندگی و همچنین قوانین ویژه‌ای برای دستیابی به این هدف به دست می‌داد. این قدرت مذهبی ذاتی، زردشتیان را بدون هیچ‌گونه حمایت دنیوی، آماده تحمل آزار و اذیت و حتی مرگ می‌کرد.

با نگاهی عمیق به متن کتیبه بیستون و مفاهیم گاتایی و نیز مقایسه آنها، نوعی قرابت بسیار زیاد میان این دو دیده می‌شود. این قرابت به صورتی است که کاملاً نشان می‌دهد ایده پرداز و نویسنده اصلی کتیبه بیستون به طرز مشهودی می‌خواهد ثابت کند که آنچه سنت گاتایی حکم می‌کند، چه برای به دست آوردن قدرت و چه برای مبارزه با دولت‌های غیر مشروع، به صورت کامل رعایت کرده است و حتی پادشاهی هم، نوعی پاداش از طرف اهورامزدا به خاطر رعایت قوانین گاتایی است. این هدف تا جایی پیش می‌رود که گهگاه، باز شناخت پیامبر راوی گاتاها از شاهنشاه پیروز و برگزیده، سخت می‌شود چراکه به منظور توجیه اقتدار پادشاه بزرگ در سرزمین‌های مفتوحه، او به پادشاه با قدرت الهی تبدیل شد. همان‌طور که «اهورامزدا، بزرگ‌ترین خدایان است»، «پادشاه نیز، شاه شاهان است». پادشاه ادعا می‌کند که ارتباط ویژه‌ای با خدا دارد. او براساس اراده و لطف خدا پادشاه شده است. پس از تسلط بر سرزمین‌های خارجی، تفسیرهای ایرانی از خدایان دیگر، معرفی شد به طوری که امکان تأثیر مستقیم بر زردشتیان فراهم شد و درحالی که این حاکمان زردشتی اعتقادات دینی خود را بر مردمی که اسیر کرده بودند تحمیل نمی‌کردند، این مردمان، دین زردشتی را رفته‌رفته دچار تغییر کردند.

آیین‌های بسیار متفاوتی قبل از نگارش و حتی در پاره‌ای موارد بعد از نگارش مکتوب آن داشته است که این تفاوت‌ها می‌توانستند تأثیرات زیادی در مرحله یکسان‌سازی نهایی آن داشته باشند.

«آموزه‌های گاتایی» و قرابت معنایی آن با سنگ‌نبشته بیستون

فرهنگ روزگار ظهور زردشت و پیروان اولیه‌اش ساده بود اما دارای سنت دینی عمیق بود که البته در این شاخصه با عموزاده‌های هندوآریایی خود مشترک بودند؛ اما بعدها شاخه‌ای به آرامی در لوای هندو بیسم جدا شد ولی تفاوت بزرگ بین این دو شاخه این بود که زردشتی‌گری در اصل توسط یک مرد به نمایش درآمد و بزرگ‌ترین تفکر مذهبی که او پیشنهاد کرد، «اهورامزدا» را به عنوان پروردگار عاقل، خدای یکتا، خالق الهی و تنها موجودیت ابدی معرفی می‌کرد. بیان اهورامزدا نیز مفهومی «ذهنی» و نه «طبیعت‌گرا» را برای خدا تأکید می‌کند و به این جهت نوآوری کاملی در معنای ایده خدا محسوب می‌شود. اساساً دین زردشت، یک شورش آگاهانه علیه دین پیشازردشتی بود.

براساس مفاهیم زردشتی، اهورامزدا، جهان و همه چیز را در آن ایجاد کرد از جمله انسان که خوب است. اما جهان به میدان نبرد می‌رسد که خوب آن با شر، فساد و بدبختی روبه‌رو می‌شود. بنابراین جهان به سوی پیروزی تلاش می‌کند یعنی رستگاری از شر. این تضاد را گاتاها در قالب ضدیت دو اصل «اِشه» و «دروگ» بیان می‌کند. زردشت به عدالت خدا اعتقاد داشت.

برای مقابله با بی‌عدالتی‌ها در جامعه، او می‌آموزد که مرد و زن می‌توانند با پذیرش وحی و انجام اعمال صحیح به بهشت برسند. این اقدامات در روز سوم مرگ فرد محاسبه می‌شود، زمانی که اندیشه‌ها، کلمات و اعمال خوب او در تعادل در برابر بدی قرار می‌گیرد اگر اعمال خوب در اکثریت باشد روح به بهشت می‌رود و اگر

و جزاها براساس این سنت است. حتی به‌عنوان نمونه می‌توان به رفتارهایی که شاید در نگاه اول مناسب نباشد ولی در کتیبه بیستون توسط داریوش انجام شده اشاره کرد، اما شاهدیم که این خشونت به‌صراحت در گاتاها به‌عنوان «حق مسلم» توصیه شده است. در کتیبه بیستون ستون ۲ و بند ۱۳ آمده است: «... من هم بینی، هم گوش، هم زبان او را بریدم و یک چشم او را کردم...» (شارپ، ۱۳۸۸: ۵۱) و معجز این عمل در گاتاها سرود چهارم، بند هجدهم چنین آمده: «بنابراین مبدا کسی از شما که به پیام و آموزش های پیروان دروغ گوش فرا دهد چون خانه، روستا، شهر و کشور را دچار بدزیستی خواهد کرد پس باید آنها را با جنگ افزار نابود کرد و ریشه آنها را برکند» (گاتاها، ۱۳۹۳: ۲۹۹). البته اعمال جزاهای دیگری مانند بر سر تیر چوبی نهادن و ... نیز در برخی کتیبه‌ها آمده است که حتی می‌توان نفوذ فرهنگ جنگی آشوری را نیز در آن مشاهده کرد.

۸- تناقضات یشت‌ها با گاتاها و نقش مغان در تغییرات و وارد ساختن آیین پیشازردشتی در یشت‌ها

بسیاری از مؤلفه‌های موجود در کتیبه‌های هخامنشی را نمی‌توان نوآوری محسوب کرد و لازم است پیشینه استعمال این مؤلفه‌ها را مطالعه کرد. برای مثال این نکته که یک خدا به‌عنوان خدای بزرگ در ابتدا معرفی و ستوده شود و سپس واژه دیگرخدایان به‌صورت کلی یا مشخصاً استفاده یا نام برده شود، موضوع جدیدی در ایران باستان نیست چرا که ده‌ها آجرنوشته از شوش و چغازنبیل مربوط به زمان حکومت اونتاشکال ایلامی کشف شده که بر آنها ابتدا لقب «خدای بزرگ»، «خدای بزرگ منطقه مذهبی»، خدای بزرگ و خدای اینشوشینک - به زبان ایلامی گال - آمده و سپس موضوع اصلی مطرح شده است

آموزش گاتاها، بر کتیبه بیستون به‌صورت یک اصل، حمایت و اجرا شده اما نفوذ اندیشه‌های پیشازردشتی هندوایرانی و نیز نفوذ بابل، مصر و ایلام نیز در طول دوران پادشاهی هخامنشیان مشهود است.

تغییرات به‌وجود آمده توسط آنان علاوه بر مسائل مذهبی و سیاسی جنبه دیگری نیز داشت که تاکنون کمتر بدان پرداخته شده است. دوره هخامنشی دوره انتقال و تطبیق با پیشرفت‌های جدید بود. سازمان قبیله‌ای به یک کشور قدرت طلب و قدرتمند تبدیل شد که قصد داشت به‌زودی به یک امپراتوری جهانی تبدیل شود.

این بزرگ‌ترین امپراتوری شناخته شده بود که به شمار زیادی از مردم با فرهنگ‌ها و باورهای مختلف - فرهنگ‌هایی که صدها و هزاران سال قدمت داشتند - تعلق داشت. تجارت و بازرگانی افزایش یافت. ساختارهای اداری جدید ایجاد شد. سفرهای طولانی توسط ایرانیان انجام گرفت که نیازمند سکونت‌های به‌نسبت طولانی در ساتراپی‌های مختلف بود. تمام این عوامل، مبنای زمینه‌ای برای تغییرات دینی و فرهنگی بود تا حاکمان هخامنشی بتوانند تمام‌کننده و جهت‌دهنده این تغییر باشند.

یکی دیگر از تغییرات به‌وجود آمده درباره دین هخامنشیان، مسئله ساختمان‌ها و نیایشگاه‌های مقدس است. سنت گاتایی ساختمان‌های مقدس را به رسمیت نمی‌شناسد و حتی در دوره ابتدایی هخامنشی کاملاً با آن مقابله می‌شد اما به گفته تاریخ در دوره اردشیر دوم معابدی برای آنهایتا وجود داشته است.

این دگرگونی عمیق درباره ساختمان‌های مقدس، چیزی جز تحمیل یک ایده نمی‌تواند باشد که نه‌تنها در فروع، بلکه در اصول رخ داده است در صورتی‌که در کتیبه بیستون سراسر آموزه‌های گاتایی دیده می‌شود و همه پادشاهان

(صراف، ۱۳۸۷: ۲۷).

و در نتیجه ناموفق است. سپس همان جمله بالا را بر زبان می‌آورد (یشت ۴۲: ۵؛ دوستخواه، ۲۰۰۲: ۳۵).

براساس آنچه مری بویس آورده است، قدرت خلقی که اپم‌نپات صاحب آن بود، در تضاد با قدرت آفریدگار بزرگ اهورامزدا بود و به تدریج خدایی دیگر از آب، یعنی آناهیتا، جایگزین آن شد (Boyce, 1987: 149). سؤالی که مطرح است این است که چرا اصلاً نیاز به جایگزینی آن بود؟ در مفهوم یکتاپرستی جهان، آیا فقط سرکوب یا نادیده گرفتن خدایانی که موجب مشکلاتی می‌شدند آسان‌تر نبود؟ یعنی کاری که داریوش در کتیبه‌هایش و زردشت در گاتاها انجام دادند. تنها پاسخ ممکن این است که نیاز به مداخله خدای آب، برای خروج خورونه از مرحله نهفته خود در زیر آب، ضروری بود. میترا، هیچ کنترلی بر آب‌ها نداشت و بنابراین نمی‌توانست خورونه را اعطا کند؛ مگر آنکه از آب‌ها خارج شود و این مسئولیت به عهده خدای آب بود.

روحانیان اوستایی که زامیادیش و فروردین‌یشت را نوشته بودند، دو خدای میترا و اپم‌نپات را به‌عنوان اعطاکننده و نگهبان خورونه احیا کردند؛ از سوی دیگر به‌نظر می‌رسد که آب‌ن‌یشت با ایدئولوژی پادشاهی که داریوش بنا کرد و بعدها اردشیر دوم آن را اصلاح کرد تطابق بیشتری داشته باشد، چون در آب‌ن‌یشت آناهیتا به‌عنوان یک «اپم‌نپات با مسئولیت محدودتر و فاقد قدرت خلق» جایگزین اپم‌نپات شده است تا اهورامزدا، یکه‌تاز عرصه آفرینندگی باشد. اما بعدها استمداد از دو خدای خورشید و آب، عمومیت میترا، محدودیتی برای برتری اهورامزدا به حساب می‌آمد پس پیشبرد آناهیتا مطمئن‌تر بود. بنابراین آناهیتا، خدای منتخبی برای هخامنشیان و بعدها برای ساسانیان شد. پس آنچه مشهود است این است که مزدیسنا در طی قرن‌ها، زیر

در فروردین‌یشت در جایی دیده می‌شود که «اهورامزدا نیاز به خورونه فرّوشی درستکار دارد تا بتواند کارهای مختلفی از قبیل حفاظت از آناهیتا (یشت ۴-۱۳) یا زمین - که خود، آفریده اهورامزداست (یشت ۹-۱۳) - انجام دهد. چگونه می‌توان قانع شد که یک آفریدگار، برای نگهداری چیزی که خود آفریده، نیاز به کمک داشته باشد؟ و یا در جایی دیگر در یشت ۱۲-۱۳، حتی آمده است که اگر به‌خاطر کمک فرّوشی‌ها نبود، نمی‌توانست از مردم خوب و حیوانات مفید حفاظت کند (اوستا: ۴۰۷-۴۰۶). از این متن‌ها می‌توان چند مفهوم را استخراج کرد، اول اینکه وجود تناقضات و بدعت‌هایی در متون ثانویه زردشتی کاملاً مشهود است؛ دو دیگر اینکه اعتقاد به فرّوشی‌ها و روان پاک و مخصوصاً روان پاک نیاکان تا چه حد قوی و فراگیر بوده است.

تناسبی جالب بین آب‌ن‌یشت - که به آناهیتا تقدیم شده - و زامیادیش و وجود دارد مبنی بر اینکه هر دوی آنها متن‌هایی درباره خورونه پنهان در آب دریاچه فراخکرت را دربردارند. اما جالب‌تر از آن، تفاوت این دو متن است. در زامیادیش، داستان خورونه، از زمانی که جمشید آن را گم کرد تا پنهان کردن آن در دریاچه فراخکرت توسط اپم‌نپات، با جزئیات آمده است. پس از آن افراسیاب آمده بود که خود بدون استمداد از خدا، سعی در پیدا کردن آن داشت. تلاش‌های ناموفق او به بیان این جمله انجامید که در آن می‌گوید: خورونه آریایی به زردشت تعلق دارد (یشت ۵۷: ۱۹، ۶۰، ۶۴-۶۳؛ دوستخواه، ۱۳۹۱: ۴۹۵-۴۹۶). در مقابل، تنها بخش این داستان که در آب‌ن‌یشت گزارش شده است درباره تلاش افراسیاب برای یافتن خورونه از مرحله خاموش در زیر آب است. او برای آناهیتا قربانی می‌کند و از او کمک می‌خواهد. درخواست کمک او رد می‌شود

ارزیابی اطلاعات مربوط به مغان در آثار نویسندگان کلاسیک و متن‌های الواح باروی تخت جمشید می‌توان تعریف مشخصی از مغان در دورهٔ هخامنشیان، ارائه کرد. بنابراین از دورهٔ هخامنشیان، شاهد شکل‌گیری جایگاه خاص مغان، تشکیل رتبه‌های مختلف دین‌مردان و گسترش دامنهٔ فعالیت آنان هستیم. مغان جایگاه ویژه‌ای در دربار داشتند؛ از آنان به‌عنوان برترین و عاقل‌ترین در میان ایرانیان نام برده شده است؛ تربیت شاهزادگان بر عهدهٔ آنان بود، در بارگاه سلطنتی مراسم یزش و نیایش را به جای می‌آوردند و سمت مشاور و خواب‌گزار پادشاه را نیز بر عهده داشتند (حسینی سرابی، ۱۳۹۵).

قدرت و نفوذ مغان و دین‌مردان از این دوره به بعد همچنان افزایش یافت و دارای تشکیلات منظم و مشخصی شدند. با تثبیت جایگاه مغان در عصر هخامنشیان، سنت‌ها و مراسم آیینی و دینی، در چارچوب قوانین و مقررات بسیار منظم و تشکیلات مشخص اداری، سازمان‌یافته و نهادینه شدند. رتبه‌های مختلفی از دین‌مردان برای اداره، سازماندهی و نظارت بر نحوهٔ اجرای مراسم تشکیل شدند. با گسترش یافتن مراسم آیینی و قربانی، مغان به‌غیر از احاطه بر علوم عصر خود، فرصت حضور هرچه بیشتر در تشکیلات اداری را یافتند.

درواقع، این دوره از تاریخ ایران باستان، زمینه‌ساز حضور دین‌مردان در جایگاهی معین بود که نشان‌دهندهٔ برجسته‌شدن نقش دین‌مردان و حضور هرچه بیشتر آنان در عرصه‌های مختلف کشوری است. همچنان مغان، با تثبیت جایگاه خود سنت‌های شفاهی مربوط به یزش خدایان ایرانی و متن‌های دینی را به نسل‌های بعد منتقل کردند؛ این امر سبب شد تا اصول اولیهٔ دین ایرانیان باستان پیشاهخامنشی را در نزد خود محفوظ نگاه داشتند و آن را به نسل‌های بعدی در بستر دوره‌های تاریخی ایران باستان منتقل کنند.

بار اضافات یا نقص‌هایی بود که توسط عوامل و پیشبردهای سیاسی دیکته می‌شدند.

تعدادی از تحلیل‌گران زبان‌شناسی و مفهوم‌متن نیز، همانند کلنز (Kellens) و پیرارت (Pirart) براساس تحلیل سبکی متن پیشنهاد کردند که اوستا بیش از یک نویسنده دارد (۱۹۹۸: ۷). پس دور از ذهن نیست که بگوییم هخامنشیان و پسا‌هخامنشیان «نویسندگان جهت‌ساز ثانویه» برای اوستا بودند. البته مغان را نیز باید به جمع این نویسندگان بدعت‌گذار اضافه کرد چون به‌وضوح می‌توان نقش مغان و قدرت‌گیری آنان را در دوران هخامنشی ردیابی کرد. هالوک در الواح باروی تخت‌جمشید، به واژهٔ *magi* به معنی مغ اشاره می‌کند که این واژه ۶ بار در متون الواح باروی تخت‌جمشید به‌کار رفته است (حسینی سرابی، ۱۳۹۵). براساس این متن‌ها، مغان فقط مسئول امور مربوط به خدایان ایرانی بودند و هرگز برای خدایان ایلامی یا بابلی قربانی و یا نذر نمی‌کردند؛ ولی در مراسم «لن» حضور داشتند و مغان را مجری مراسم قربانی می‌خواندند. اطلاق گاه‌به‌گاه «آش‌بر» به مغان نیز، از همین مقوله است (کخ، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

به مغان و دین‌مردان دیگر، سهمیه‌هایی برای مراسم آیینی، قربانی و همچنین سهمیه‌هایی برای سفر به نقاط مختلف کشور پرداخت می‌شد. میزان و نوع این سهمیه‌ها، بنا بر نوع مراسم و خدایان، متغیر بوده است. مغان با القاب مختلفی، این سهمیه‌ها را دریافت می‌کردند. تنوع القاب و پرداخت‌های مشخص و معین دوره‌ای، نشان‌دهندهٔ رده‌بندی‌های مختلف و نظام منظم مذهبی در زمان هخامنشی است.

همچنین مغان سهمیه‌هایی دریافت می‌کردند که ربطی به مراسم لن نداشت و به ایزدانی مانند میترا و یا Turma و غیره اختصاص می‌یافت (حسینی سرابی، ۱۳۹۵). البته با مقایسه و

البته نقش مغان نیز در ورود دوباره مؤلفه‌هایی از آیین پیشازردشتی به مذهب جدید، غیر قابل انکار است زیرا مغان در کشور متحد پارس و ماد، نقش کارشناسان روحانی را برای تمامی قوم‌های قدیم و جدید پیدا کرده بودند که در تمام امور مربوط به نیایش و پرستش تخصص داشتند. آنها که ماهیت وجودشان به زمان‌های دورتر از زردشت برمی‌گردد به‌نوعی موضع محافظه‌کارانه در قبال تعالیم زردشت داشتند چراکه بر خلاف گفته‌های داریوش در بیستون مبنی بر کشتن مغان، اسناد موجود در الواح تخت جمشید نشان از قدرت‌گیری مغان دارد و نه حذف آنان از امور. بنابراین می‌توان این احتمال را داد که مغان روزگار هخامنشی، حتماً هنوز پایبند راه و روش مذهبی گذشته خود بودند و بعدها موفق شدند عناصری از اعتقادات مذهبی خود را وارد دین زردشت کنند. تمامی دلایل برشمرده شده، می‌توانند به‌صورت چندخطی باعث تغییرات واضح در دین و مذهب شده باشند. بنا به آنچه گفته شد، زمان آن فرا رسیده که سو و جهت مطالعات مذهبی دوران هخامنشیان را نه از سمت تأثیراتی که هخامنشیان از تعالیم زردشتی پذیرفتند بلکه کاملاً برعکس، می‌توان از سمت تأثیراتی که پادشاهان هخامنشی و سیاست‌های مذهبی صرف و یا محافظه‌کارانه آنان در جهت تضمین بقای حکومت خود بر آیین زردشتی داشتند پایش کرد. با این رویکرد، قطعاً می‌توان به اطلاعات ارزشمند جدیدی در این زمینه دست یافت چراکه نفوذ اندیشه‌های هندوایرانی پیشازردشتی و نیز اندیشه‌های بابل و مصر و ایلام به‌عنوان فرهنگ‌های تأثیرگذار در آیین زردشتی و در مراحل تکوین دین زردشتی کاملاً مشهود است. این اعمال نفوذهای عامدانه توسط حکومت تا جایی است که شاید بتوان به جای واژه «سیاست دینی» در این دوره، از واژه «دین سیاسی» استفاده کرد.

بنابراین، شاید بتوان دوره پادشاهی هخامنشی را مهم‌ترین دوره شکل‌گیری بنیان دین و جایگاه دین‌مردان در تاریخ ایران باستان قلمداد کرد.

برآیند

کتیبه‌های هخامنشیان نشان می‌دهد که مذهب‌هایی از طریق انتشار و انطباق، ترکیب یا مصالحه با باورهای گوناگون مذهبی، در مذهب رسمی مستحیل شدند. سنت‌های قدیمی، دوباره به دین وارد شدند و با ترکیب سنت‌هایی که با آنها بیگانه بودند نظیر سنت‌های بین‌النهرینی و ایلامی، ویژگی‌های جدیدی را به‌وجود آوردند. گرچه مذهب زردشت مستبدانه علیه مذهب پیشازردشتی بود، برخی از خدایان قدیمی از دوره‌های اسطوره‌ای و قدیمی‌تر، عملاً با چهره‌های جدیدی با عنوان «ایزدان» و «امشاسپندان»، به دین بازگشتند و درحالی‌که «اهورامزدا» هنوز باقی مانده بود، مفهوم یک وحدت واقعی در معنای واقعی از بین رفت. شواهد این ترکیبات ثانویه، با ردیابی الواح و کتیبه‌های هخامنشی از آریارمنه به بعد واضح است. داریوش قصد تبیین مذهب جدید را داشت و حتی پسرش خشایارشا نیز این روش را ادامه داد. خشایارشا در طول عملیات نظامی خود، بخشی از مصر را به پادشاهی خود وارد کرد و در سمت غربی تائونان رفت. اما این فتوحات نظامی و استیلای سیاسی، چندین تأثیر خارجی قدرتمند را به‌وجود آورد و متکلمان زردشتی مجبور شدند مصالحه‌ای برای جذب چندین آرای مذهبی از خود نشان دهند و در ادامه آن اردشیر دوم، سنت نیایش استثنایی و منحصربه‌فرد اهورامزدا را شکست و چیزی که قبل از زردشت، با عنوان مهرپرستی (میترایسم) رواج داشت به گونه‌ای تعدیل شده، دوباره به‌صورت «مذهب سیاسی»، وارد آیین زردشتی شد و به تبع از آن در دوره‌های بعدی، شکلی مدون یافت.

کتاب‌نامه

سامی، علی (۱۳۴۱). تمدن هخامنشی، جلد اول. شیراز: فولادوند.
 شاپور شهپازی، علیرضا (۱۳۹۰). جستاری در باره یک نماد هخامنشی، فروهر، اهوره‌مزدا یا خورنه، ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: شیرازه.
 شارب، رلف نارمن (۱۳۸۸). فرمان‌های شاهان هخامنشی، چاپ سوم. تهران: پازینه.
 صراف، محمدرحیم (۱۳۸۷). مذهب قوم ایلام، چاپ دوم. تهران: سمت.
 فرای، ریچارد (۱۳۶۸). میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
 فولتس، ریچارد (۱۳۸۵). دین‌های جاده ابریشم. ترجمه عسکری پاشایی. تهران: فرا روان.
 کخ، هاید ماری (۱۳۸۳). از زبان داریوش. ترجمه پرویز رجبی. تهران: کارنگ.
 کورت، آملی (۱۳۷۸). هخامنشیان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
 گاتاها، آبتین ساسانفر، چاپ دوم. تهران: بهجت.
 گدار، آندره. (۱۳۷۷). هنر ایران، ترجمه بهروز رجبی، چاپ سوم. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
 دوشن‌گیمن، ژاک. (۱۳۷۵). دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم. تهران: فکر روز.
 مجیدزاده، یوسف. (۱۳۷۶). تاریخ و تمدن بین‌النهرین، جلد دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 مهرآفرین، رضا. (۱۴۰۱). دین هخامنشیان. تهران: آریارمنا.
 نیولی، گرادو. (۱۳۸۸). از زردشت تا مانی، ترجمه آرزو رسولی (طالقاتی). تهران: ماهی.
 ویدن‌گرن، گنو. (۱۳۷۷). دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
 هوار، کلمن. (۱۳۷۵). ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

الف) فارسی

احتشام، مرتضی (۲۵۳۵). ایران در زمان هخامنشیان. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
 اوستا (۱۳۹۱). جلیل دوستخواه. چاپ شانزدهم. تهران: مروارید.
 اومستد (۱۳۴۶). تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدم، چاپ اول. تهران: فرانکلین.
 بریان، پی‌یر (۱۳۸۸). قدرت مرکزی و چند مرکزی فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی، در: تاریخ هخامنشیان (جلد یکم)، ویراستار هلن سانسسیس وردنبوخ، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس.
 بنونیست، امیل (۱۳۷۷). دین ایرانی برپایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکارتی. تهران: قطره.
 بويس، مری (۱۳۷۵). تاریخ کیش زردشت، هخامنشیان؛ جلد دوم، ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.
 پوسنر، رولان (۱۳۹۰). «اهداف اصلی نشانه‌شناسی فرهنگی»، ترجمه شهناز شاه‌طوسی، در مجموعه مقالات نشانه‌شناسی فرهنگی، به‌کوشش فرزانه سجودی. تهران: علم.
 حسینی سربابی، فرحناز و روزبه زرین‌کوب (۱۳۹۵). «مغان در روزگار هخامنشیان براساس متون کلاسیک و الواح باروی تخت جمشید». مجله مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ. سال هفتم، شماره ۲۷: ۲۵-۴۳.
 خسروی، ایمان (۱۴۰۱). نمادشناسی نقش برجسته‌های هخامنشی. تهران: انتخاب.
 داندامایف، م.آ. (۱۳۷۳). ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی، ترجمه روحی ارباب. تهران: علمی و فرهنگی.
 دریایی، تورج (۱۳۹۲). شاهنشاهی ساسانی. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
 رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲). پدیده جهانی شدن وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: آگاه.
 رو، ژرژ (۱۳۶۹). بین‌النهرین باستان، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: نشر آبی.

ب) نافرانی

- Boyce M. (1987). "Apam napat", *Encyclopaedia Iranica II*: 148-150.
- Dandamayev M. A. & Lukonin V.G. (1989). *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*. Cambridge and New York.
- Gnoli G. (1989). *The Idea of Iran: An Essay on its Origin*. Serie orientale Roma, 62. Rome.
- Hallock R. T. (1969). *Persepolis Fortification Tablets*. Oriental Institute Publications [OIP], Chicago.
- Kellens J. and Pirart E. (1998). *Les textes Vieil-avestiques. Volume I: Introduction, texte et traduction*. Wiesbaden.
- Zetterberg Hans L. (1965). *On Theory and Verification in Sociology 3rd Enlarged ed.* (Totowa, NJ: Bedminster press) pp.1-2.




© 2023 The Author(s). Published by Tissaphernes Archaeological Research Group, Tehran, Iran. Open Access.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution,

and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited, and is not altered, transformed, or built upon in any way.

The ethical policy of Ancient Iranian Studies is based on the Committee on Publication Ethics (COPE) guidelines and complies with International Committee of Ancient Iranian Studies Editorial Board codes of conduct. Readers, authors, reviewers and editors should follow these ethical policies once working with Ancient Iranian Studies. The ethical policy of Ancient Iranian Studies is liable to determine which of the typical research papers or articles submitted to the journal should be published in the concerned issue. For information on this matter in publishing and ethical guidelines please visit www.publicationethics.org.


An Investigation of Achaemenid Political Religion

Iman Khosravi¹ 

Abstract

Religion played a significant role in the political life of the Achaemenian Empire as the kings of this dynasty, with their special religious policies, could rule over this great empire, which consisted of different nations and religions, for over 200 years. Each king of this dynasty had a different view towards religion and tradition and so their treatment of this issue significantly varied; for instance, Cyrus and Darius exhibited more tolerance towards religion compared to other kings. However, in the middle period of this kingdom, some strictness was started, so that it is assumed that Xerxes intended to generalize and institutionalize the royal worldview in the Achaemenid kingdom. In the late period of this dynasty, a kind of deconstruction in the religion and revival of religious micro-currents is seen, starting from the time of Artaxerxes II. According to the traditional view towards the Achaemenid kings' worldview, as a rule, the effect of Zoroastrian teachings on these kings should be observed and investigated, but contrary to the common method, the present paper attempts to study the influence of the Achaemenids on the Zoroastrian teachings in order to preserve and survive their Imperial, and track their innovations and heresies by comparing the Zoroastrian primary and secondary texts. Using a comparative study of the mentioned texts and a historical approach, the introduction of many pre-Zoroastrian religions by magus, as well as the influence of foreign cultures, were revealed to us, and the existence of secondary influences by the Achaemenid kings on Zoroastrianism became evident since during the Achaemenid era the Zoroastrian unwritten religion had easily provided a suitable context to accept the changes due to the domination of magus over this area. These deliberate influences of the government on the religion reached to the extent that the term "political religion" could be used instead of the term "religious policy" during this period.

Keywords: Achaemenid, Ideology, Magus, Zoroastrian, Religion .

¹ PhD of Archaeology, Mazandaran, Iran.  Imankhosravi@gmail.com

Article info: Received: 29 August 2022 | Accepted: 24 October 2022 | Published: 1 January 2023

Citation: Khosravi, Iman (2023). "An Investigation of Achaemenid Political Religion". *Ancient Iranian Studies*, Vol. 1 (4): 77-91.

<https://doi.org/10.22034/AIS.2023.371171.1025>