



The symbols of Farr(ah) during the reign of Anūshīrwān of Sassanid in Tabari's history

Masoud Shavarani¹ 

1. Assistant Professor, Department of Religions, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: shavarani@mazaheb.ac.ir

Abstract

The concept of the divine Farr(ah), encompassing royal, Kiyani, heroic, and Iranian aspects, was crucial and central in legitimizing the kings of ancient Iran. Farr(ah) can be understood as glory, confirmation, victory, power, and a divine gift associated with wisdom, intellect, beauty, and light. Muhammad ibn Jarir al-Tabari, a prominent and influential Iranian interpreter, jurist, theologian, and historian, holds a foundational position among Muslims with both his Quranic commentary and his history, "Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk." This research can contribute to a more profound understanding of some of Tabari's political, historical, interpretive, social, and religious approaches, which are embedded in his works, particularly in his history and Quranic commentary. Tabari's history is the first significant Islamic and Iranian source to refer to the Iranian concept of Farr(ah). He was fully aware of this important concept in ancient Iranian thought. It is worth investigating whether he might have transferred the idea of Farr(ah) into Islamic theology. This article examines the symbols and manifestations of Farr(ah) during the reign of Anūshīrwān, as narrated in Tabari's history. Tabari discusses the "fire" of the Fars fire temple, the "water" of Lake Sāwah, the breaking of the "Ivān" the "crown" and Anūshīrwān's "righteousness, wisdom, and prudence," the "camel" and "horse" in the dream of the Mubad Mubadān, the "Stick" in Saṭīḥ's prophecy, heroic Farr(ah), and the symbols of Wahrez's "turban" and "bow and arrow."

Keywords: Farr(ah), Tabari, Anūshīrwān, symbol and king.

Introduction

Al-Tabari's chapter on Sassanian history presents an exceptionally valuable and comprehensive account of the Sassanids. Al-Tabari notably utilized the Sassanian Khwadāynāmag, a text whose narratives strongly emphasized the legal legitimacy of monarchical rule. Al-Tabari should indeed be recognized as the primary source for preserving and documenting the Khwadāynāmag and related texts. Due to the importance of this Sassanian historical material, the German scholar Theodor Nöldeke translated it into German. The Sassanians actively sought social legitimacy by presenting themselves as possessing divine Farr(ah), consequently employing numerous symbols and manifestations of this concept. Al-Tabari demonstrates familiarity with the notion of Farr(ah), predominantly rendering it through the Arabic term bahā'. Remarkably, no book or article has been written so far about the concept of Farr(ah) in Tabari's history, with the sole exception of the author's article examining Farr(ah) during Khosrow II's reign. This research employs library-based data collection methods, utilizing qualitative approaches, including content and narrative analysis.

Research Findings

In his account of Anūshīrwān's reign, al-Tabari references both tangible and intangible manifestations of Farr(ah). The narratives concerning the night of the Prophet Muhammad's birth describe the drying of Lake Sāwah, the extinguishing of the sacred fire in the Fars fire temple, the cracking of the Arch of Ctesiphon, the Mubad Mubadān's dream of camels and horses, and the prophecy of Saṭīḥ about the coming of the "Stick owner" - all these phenomena symbolically relate to the concept of Farr(ah). This is because, in ancient Iranian



tradition, fire physically embodied the idea of Farr(ah). The sacred fire of the Fars fire temple - the ancestral homeland of the Sassanians - was extinguished despite having burned continuously for a thousand years. Water, too, was intimately connected with the concept of Farr(ah). The Sassanians venerated Anāhītā, the goddess of waters, whom they regarded both as the protector of their dynasty and the bestower of Farr(ah). The waters of Lake Sāwah receded dramatically - an omen signalling the depletion of the Sassanians' Farr(ah). The grand palace of Ctesiphon stood as the most magnificent seat of Sassanian power, where kings sought to manifest their splendour and Farr(ah) through monumental and exquisite architectural achievements. The majestic "Ivān" (arch) of the royal palace - the very symbol of Sassanian Farr(ah) and splendour - trembled violently, with fourteen of its parts collapsing. Al-Tabari further records that on the same fateful night, the Mubad Mubadān had a dream of powerful Arabian camels overwhelming Persian steeds, crossing the Tigris River, and spreading throughout the entire land of Fars. In this narrative, the camel symbolizes the Farr(ah) of the Arabs, which overcomes the horse, representing the Sassanian Farr(ah).

The Syrian soothsayer Saṭīh tells Anūshīrwān's envoy Abd al-Masīh: "When recitations multiply, the Stick owner shall come." Here, the Stick symbolizes Farr(ah). Al-Tabari vividly recounts the scene of Anūshīrwān's radiant crown in the royal porch - so resplendent that all who beheld him would prostrate themselves in awe. This crown served as the physical manifestation of Anūshīrwān's Farr(ah). According to al-Tabari's account, Anūshīrwān the Just was portrayed as a wise administrator, prudent thinker, courageous leader, compassionate ruler, far-sighted strategist, and generous benefactor—all qualities emanating from his Farr(ah). Ultimately, al-Tabari narrates the story of Wahrez, the Sassanian commander who possessed heroic Farr(ah). With only a small contingent of soldiers, he achieved a legendary victory in Yemen through an epic battle. The quintessential traits of ancient Iranian warriors—strength, bravery, loyalty, and a willingness to sacrifice their lives in defence of the king's Farr(ah)—were embodied in Wahrez. One of the clearest manifestations of his Farr(ah) was his extraordinary archery skill despite his poor eyesight. When shooting arrows, he would tie a headband—a symbol of Farr(ah)—around his forehead, enabling him to strike his targets with precision.

Conclusion

When Anūshīrwān heard the news of the sacred fire being extinguished, the receding waters of the lake, the collapsing of the Arch of Ctesiphon, and the dreams of the Mubad Mubadān, he became deeply distressed. He interpreted these events as signs of the monarchy's weakening and the decline of Farr(ah). Additionally, the Sassanian commander Wahrez possessed heroic Farr(ah). His headband had likely been bestowed upon him by Anūshīrwān, through which the king's Farr(ah) was transferred to Wahrez. This article could serve as a starting point for examining how this concept influenced the formation of the "God's Caliph". This doctrine was first articulated by al-Tabari in his commentary on verse 30 of Surah al-Baqarah, aiming to confer divine legitimacy on Muslim rulers.

Cite this article: Shavarani, M. (2025). The symbols of Farr(ah) during the reign of Anūshīrwān of Sassanid in Tabari's history. *Religions and Mysticism*, 58 (1), 25-50. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391752.630595>



Article Type: Research Paper
Received: 13-Mar-2025
Received in revised form: 16-May-2025
Accepted: 24-May-2025
Published online: 11-Jul-2025



نمودها و نمادهای «فزه» در دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی در تاریخ طبری

مسعود شاورانی^۱

۱. استادیار، گروه ادیان، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: shavarani@mazaheb.ac.ir

چکیده

مفهوم «فزه» ایزدی، شامل فزه شاهی، کیانی، پهلوانی و ایرانی، در مشروعیت بخشیدن به پادشاهان ایران باستان بسیار مهم و محوری بوده است. «فزه» را می توان شکوه، تأیید، پیروزی، قدرت و موهبتی الهی دانست که با خرد، حکمت، زیبایی و روشنائی همراه است. محمد بن جریر طبری، مفسر، فقیه، الهی دان و مورخ برجسته و تأثیرگذار ایرانی، با نگارش تفسیر قرآن و تاریخ الرسل و الملوک، جایگاهی بنیادین در میان مسلمانان دارد. تاریخ طبری نخستین منبع مهم اسلامی و ایرانی است که به مفهوم ایرانی «فزه» اشاره می کند. او به این مفهوم مهم در اندیشه ایران باستان کاملاً آگاه بوده است. قابل بررسی است که شاید مفهوم «فزه» توسط وی به الهیات اسلامی منتقل شده باشد. این تحقیق می تواند به فهم بیشتر و ژرفتر برخی رویکردهای سیاسی، تاریخی، تفسیری، اجتماعی و دینی طبری که در آثار او نهفته است، مخصوصاً در تاریخ و تفسیر قرآن او، کمک کند. در این مقاله به نمادها و نمودهای «فزه» در دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی، که در تاریخ طبری روایت شده است، پرداخته می شود. طبری از «آتش» آتشکده فارس، «آب» دریاچه ساوه، شکستن «ایوان مدائن»، «تاج» و «درستکاری، خردمندی و تدبیر» انوشیروان، «شتر» و «اسب» در خواب موبد موبدان، «عصا» در پیشگویی سطح، فزه پهلوانی و نمادهای «دستار» و «تیر و کمان» و هرز، سخن می گوید.

کلیدواژه‌ها: طبری، فزه، شاه، انوشیروان و نماد.

استناد: شاورانی، مسعود (۱۴۰۴). نمودها و نمادهای «فزه» در دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی در تاریخ طبری. ادیان و عرفان، ۵۸ (۱)، ۲۵-۵۰.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳

انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391752.630595>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

طبری مفسر قرآن، فقیه و مورخ بزرگ و مرجع مسلمان است که تفسیر قرآن و تاریخ جامع او، تاثیر بسیاری بر دانشمندان مسلمان نهاده است. بخش ساسانیان تاریخ طبری، آن چنان منبع جامع و ارزشمندی است که توسط تئودور نولدکه، به آلمانی ترجمه گردید. این بخش به کمک مطالب خدای نامک و گزارش‌های عربی نوشته شده است. در خدای نامک ساسانی، مفهوم «فزه» یا «خورنه» بسیار برجسته و محوری بوده است، در نتیجه طبری از طریق آن با این مفهوم، آشنا شده است؛ و از واژه عربی «بهاء» برای اشاره به آن استفاده نموده است. طبری می‌گوید که جمشید (طبری، ۱۹۶۷: ج ۱: ۱۷۵ و ۱۷۶) و فریدون (همان: ۲۱۳) پادشاهان ایران باستان، و سلیمان (همان: ۵۰۰) پادشاه بنی اسرائیل، دارای «بهاء» یا «فزه» ایزدی بودند. در روایت طبری، از دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی، اشاره به نمادها و نمودهای «فزه»، شده است. طبری نخستین مورخ بزرگ پس از اسلام است که درباره «فزه» و نمادها و نمودهای آن سخن گفته است و به نظر می‌رسد، او این مفهوم ایرانی را وارد قلمرو الهیات اسلامی نموده است و در تفسیر قرآن مرجع و مهم خود، واژه «خلیفه» در آیه ۳۰ سوره بقره، را تاویل به «سلطان اعظم» و «خلیفه الله» می‌کند (۱۴۱۲: ج ۱: ۱۵۶ و ۱۵۷). شاید حلقه واسط و نشانه ظاهری این انتقال معنایی، همان واژه «سلطان» باشد؛ زیرا معادل، واژه «فزه» در عربی است (معین، ۱۳۸۸: ج ۱: ۴۱۵). این تحقیق می‌تواند مقدمه‌ای باشد، برای بررسی تاثیر مفهوم ایرانی «فزه ایزدی» بر اصطلاح مهم «خلیفه الله» در الهیات و سیاست جهان اسلام (Shavarani, 2024: 153; 2019: 183) و همچنین تاثیر آن بر حوزه‌های تاریخی، اجتماعی، تفسیری، روایی و تصوف اسلامی (شاورانی، ۱۴۰۳: ۶۰؛ ۱۳۹۸: ۹۶؛ ۱۳۹۹: ۱۹؛ ۱۴۰۱: ۱۱۸؛ ۱۳۹۹: ۱۱۹). داده‌های این تحقیق توصیفی، به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند و به روش کیفی تحلیل محتوا و تفسیر روایت، پردازش، دسته‌بندی، تجزیه و تحلیل شده‌اند. تاکنون درباره مفهوم «فزه» در تاریخ طبری، تنها یک مقاله با عنوان «بررسی نمادها و نمودهای فزه ایزدی در زمان پادشاهی خسرو پرویز در تاریخ طبری»، در مجله «مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی» منتشر شده است.

آتش آتشکده فارسی

طبری در روایت حوادث سال چهل و دوم پادشاهی انوشیروان، در پایان دوران پادشاهی او که مقارن با ولادت پیامبر اسلام بود (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۰۳ و ۱۵۴) از رویدادهایی سخن می‌گوید که باعث آشفته‌گی انوشیروان گردید. یکی از آنها، خاموشی «آتش» آتشکده فارسی، زادگاه ساسانیان بود؛ زیرا آتش در ادبیات باستانی ایران، تجسم «فزه» بوده است (مجتبائی، ۱۳۹۹: ۱۱۱ و ۱۱۲) و طبق اوستا «فزه» و آذر بستگی فراوانی به هم داشته‌اند (صفا، ۱۳۳۳: ۴۹۳). در مهر یشت در کنار «فزه» کیانی، عبارت «آذر فروزان» آمده است (بند ۱۲۷) و در زامیاد یشت بیان می‌شود که در کشاکش بین آذر

اهورایی و از دهک برای گرفتن «فزه ناگرفتنی»، آذر پیروز می‌شود (بندهای ۴۶ تا ۵۲)؛ در شهر یاری هوشنگ آتش بزرگ، به سه آتش بخش می‌شود و آنها خود سه «فزه» بودند (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۱). آن سه آتش مقدس مزدایرستان «سه فزه» بودند، و «فزه» روان آتش‌ها است (بندهش، ۱۳۹۵: ۹۱ و ۹۰). «فزه» زردشت از خورشید به ماه و سپس ستارگان و از آنجا به سوی آتش (دین کرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۷) و از آن آتش خانه، به درون «دغدو» مادر زرتشت، و سپس وارد خود او شد و در شبی که زردشت زاده شد، «فزه» به پیکر آتشی، پیدا بود (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۷ و ۵۵). ارداویراف‌نامه (۱۳۸۲: ۵۹) و روایات داراب هرمزیارد نیز از «فزه» آتش سخن گفته‌اند (ج ۱: ۶۸). همچنین «فزه» در آتش بهرام، جای دارد (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۱). به طور ویژه‌ای، «فزه» و شکوه شاهی، با آتش سوزان یکی بوده‌اند (زهر، ۱۳۸۸: ۲۲۲). در نقش برجسته بالای آرامگاه داریوش، او روی سکویی ایستاده‌است و در قسمت راست، آتش دانی با آتشی فروزان قرار دارد (لوکوک، ۱۳۸۲: ۱۲۵). در بالای آرامگاه جانشینان او نیز، همین نقش وجود دارد. «آتش شخصی» هر پادشاه به عنوان یکی از سرچشمه‌های «فزه» پادشاهی او شناخته می‌شده و تا هنگامی که پادشاهی او ادامه داشته‌است، همچنان روشن نگاه داشته می‌شد. اهمیت آتش شخصی برای پادشاهان بزرگ، نتیجه ارتباط آتش با «فزه» بوده‌است (شاهپور شهبازی، ۱۳۹۰: ۶۷-۷۳). در دوره ساسانی شاه سرشتی ایزدی داشت؛ زیرا «فزه» سلطنت از آن او بود و افزایش آتش‌ها و نگهداری از آتش‌های مقدس اصلی، وظیفه او بود (بهار، ۱۳۹۱: ۵۰۳). در این دوره رسم بر این بود که هر شاهی که به فرمانروایی می‌رسید، آتش مخصوص او روشن می‌شد و این واقعه سال بر تخت نشستن آن شاه و بر نشانند آن آتش بود که شاه آتش‌ها نامیده می‌شد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۷). به طور نمونه، «شیز»، مرکز عظیم دینی ماد آذربایگان (تخت سلیمان امروزه) و معبد عمده شمال ایران، که متعلق به ناهید (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۲۷۹) و مکان آتشکده «آذرگشنسب»، نزد زردشتیان دارای ارزش بالایی بود؛ به نحوی که اگر یکی از پادشاهان ساسانی به قدرت می‌رسید، از مدائن با پای پیاده به زیارت آن آتشکده می‌رفت (ابن خردادبه، ۱۸۸۹: ج ۱: ۱۱۹ و ۱۲۰). انوشیروان «آذرگشنسب»، آتش کیخسرو، را به شیز منتقل کرد؛ زیرا آن نزد آنها بزرگ بود (ابن الفقیه، ۱۹۹۶: ج ۱: ۵۰۴). طبری نیز روایت می‌کند که یکی از کارهای انوشیروان، سرپرستی آتشکده‌ها بوده‌است (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۰۲). همچنین طبری روایت می‌کند، که در شب ولادت پیامبر (ص) «خدمت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك بألف عام» آتش پارسیان خاموش شد، در حالی که هزار سال بود که خاموش نشده بود. هنگام صبح، ناگهان خبر خاموشی آتش به کسری رسید و ناراحتی او بیشتر شد «إذ ورد علیه کتاب بخمود النار فازداد غما الی غمه» (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۶۶ و ۱۶۷). در این روایت، خاموشی آتش فارس، به معنای تمام شدن، «فزه» ساسانیان است.

آب دریاچه ساوه

یکی دیگر از رویدادهایی که طبری روایت می‌کند که باعث آشفتگی انوشیروان گردید، خشک شدن «آب» دریاچه ساوه بود؛ زیرا آب با «فزه» پیوند نزدیکی داشته‌است. ایزد «اپام نیات» فرشته آب‌ها بوده‌است و در اعماق آب‌ها زندگی می‌کرد (کریستین سن، ۱۳۴۵: ۱۲۹) و نگاهبان روشنی و «فزه» در بُن آب‌ها بوده‌است. آتش اعماق آب‌ها، آذرخشی است که از دل ابرهای پر باران پدید می‌آید و آتش زمینی که به صورت طبیعی گاه از آذرخش پدید می‌آید، طبعاً با این ایزد مربوط دانسته می‌شده‌است (بهار، ۱۳۹۱: ۴۷۵). تیشتر که فزهمندترین ستاره آسمان است (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۶۵). در تیریش، به عنوان ستاره «فزه‌مندی» که تخمه آب در اوست و از نژاد «اپام نیات» است، ستایش می‌شود و به دریای فراخ کرت فرود می‌آید و «اپام نیات» نیز همراه «فزه» در آب آرام گزیده‌است (بندهای ۴ و ۲۰ و ۳۴). در زامیادیش بیان می‌شود که اپام نیات، «فزه» را در دریای ژرف به دست می‌آورد (بندهای ۵۱ و ۶۴). در آبان یشت نیز به «فزه» شناور در دریای فراخ کرت اشاره می‌شود (بند ۴۲) و بیان می‌شود که آب‌ها با «فزه» مزدا آفریده از دریای فراخ کرت سرازیر می‌شوند (فروردین یشت، بند ۶۵). همچنین زامیاد یشت، رود هیرمند را «فزه‌مند» می‌خواند (بند ۶۷) و در وندیداد هیرمند درخشان و «فزه‌مند» ستایش می‌شود (فرگرد ۱۹، بند ۳۹)؛ زیرا رودخانه هیرمند (هئیتومنت) دارنده فزه (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۷۶) و با صفت «فزه‌مند» همراه است (مجتبایی، ۱۳۹۹: ۱۰۹). آبان یشت درباره «اناهیتا» نیز بیان می‌کند که، بسیار فزه‌مندی او نیز همچون همه آب‌های روی زمین است (بند ۹۶). خرده اوستا (ماه نیایش، بند ۱۱) و ارداویراف نامه (۱۳۸۲: ۵۹) نیز از فزه آب‌ها سخن گفته‌اند. همچنین بندهش روایت می‌کند که فزه فریدون در دریای فراخکرت، در بُن نایی جای گرفت (بندهش، ۱۳۹۵: ۱۵۱).

ساسانیان ناهید (اناهیتا) ایزدبانوی آب را ارج می‌نهادند؛ زیرا وی را حامی سلسله‌شان می‌دانستند. نقش این ایزدبانو در سنگ نگاره‌ها بسیار مهم گردید، و با قرار دادن سنگ نگاره در کنار نهر یا برکه آب، او را به طور غیرمستقیم ستایش می‌کردند. مقام او آن‌چنان ترقی کرد که حتی در یک مورد، یعنی صحنه تأیید پادشاهی نرسه، در نقش رستم به جای اهورامزدا، ناهید است که حلقه تأیید را به دست شاه می‌دهد، ولی در سایر مواقع نقشش همان بود که از «اپم نیات» به ارث برده بود، یعنی بخشاینده «فزه». ایجاد دو سنگ نگاره تنگ قنديل و برم دلک، که در آن ناهید بخشاینده «فزه» بود، در کنار نهر آب، مسلماً برای بزرگداشت او بوده‌است. حضور ناهید با کوزه آب در کنار خسرو دوم در طاق بستان، و قرارگیری صحنه غار در برابر برکه آب، نیز تأکید مضاعف بر اهمیت آبان و نمادهایش در آیین پادشاهی ساسانیان است، و او در مقام جانشینی اپم نیات، بخشاینده «فزه» شده‌است (سودآور، ۲۰۰۵: ۶۲-۷۱). طبری روایت می‌کند که در شب ولادت پیامبر در زمان انوشیروان «غاضت بحیره ساوه»، دریاچه ساوه فرو رفت «رأی الموبدان ایلا صعابا، تقود خیلا عرابا، وقد قطعت دجلة» و موبد

موبدان به خواب دید که شتران درشت اندام که اسبان تازی را می‌کشیدند، از آب دجله گذشتند و در دیار پارسیان پراکنده شدند (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۶۶). در این روایت، خشک شدن «آب» دریاچه ساوه و عبور شتران اعراب از «آب» دجله، نماد تمام شدن «فزه» ساسانیان است.

ایوان مدائن

طبری روایت می‌کند که، انوشیروان بعد از شنیدن خبر خاموشی آتش فارس و فرو رفتن آب دریاچه ساوه، آگاه شد که ایوان شاهی نیز شکسته است. کاخ تیسفون عظیم‌ترین مقر پادشاهان ساسانی، شامل بنائی بود که به نام طاق کسری یا ایوان کسری معروف بود. ساسانی‌ها سعی می‌کردند با وسعت و فراخی فوق العاده و نفاست آرایش، بناهای خود را از حیث شکوه و عظمت، به پای ساختمان‌های هخامنشی برسانند. مانند ایوان بزرگ کاخ تیسفون یا طاق کسری که بارگاه رسمی شاهنشاهی بود (گدار، ۱۳۷۷: ۲۵۹ و ۲۹۶). به طور ویژه، معماری اواخر دوره ساسانی بازتابی دقیق از شکوه دوباره پادشاهی ایران در آخرین سده قدرت آن بود. نامی‌ترین بنای سراسر دوره ساسانی، کاخی بود که خسرو اول در تیسفون ساخت و طاق یا ایوان کسری (تالار خسرو) نام داشت. مردم عظمت آن را چنان چشم‌گیر می‌دیدند که دشوار می‌توانستند، ساخت آن به دست بشر را بپذیرند و تصور می‌کردند که به دست پریان ساخته شده است؛ تأثیر بنا بیشتر ناشی از عظمت آن بود (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۴۳). یاقوت حموی می‌گوید که قصر ساسانی‌ها در مدائن از عجائب دنیا است (بی‌تا، ج ۱: ۸۵). بر اساس روایت طبری «تاج» انوشیروان ساسانی که خود نماد فزه شاهی بود، در «ایوان» آویخته می‌شد (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۰) و او می‌گوید که در شب تولد پیامبر اسلام، «ایوان» کسری لرزید و چهارده کنگره آن افتاد «ارتجس ایوان کسری وسقطت منه أربع عشرة شرفة». سطح پیشگوی اهل شام، در تفسیر این اتفاق به «عبدالمسیح» فرستاده کسری می‌گوید که از ساسانی‌ها به شمار آن کنگره‌ها، شاه و شهبانوی ساسانی باقی مانده است «بعثك ملك بني ساسان، لارتجاس الإیوان؛ یملك منهم ملوك وملكات، علی عدد الشرفات» (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۶۶ و ۱۶۸). در این روایت شکستن و ریختن، ایوان کاخ تیسفون، نماد تمام شدن «فزه» شاهی است. حتی طبری در روایت حوادث دوران «خسروپرویز» هم به شکوه و یگانگی بنای ایوان اشاره می‌کند «کان طاق مجلسه قد بني بنیانا لم یر مثله» و بیان می‌کند که هنگام بعثت پیامبر (ص)، صبحگاهی طاق کسری، بدون آن که سنگینی بر آن باشد شکافته شد «قد انقصمت طاق ملکه من وسطها من غیر ثقل» و خسرو پرویز با غمگینی گفت: «شاه بشکست» (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۸۸؛ شاورانی، ۱۴۰۳: ۱۱۵).

شتر

طبری می‌گوید که موبد موبدان صبح‌گاهان نزد انوشیروان محتوای خواب خود را در شب ولادت پیامبر اسلام، درباره «شتران» و «اسبان» بازگو می‌کند. درباره «شتر» در اوستا (تیریشت، بند ۲۴ و ۲۵) و

وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵: ۴۲) آمده‌است که تشر فرهمند، نیرو و زور ده «شتر» نر را دارد. ایزد بهرام بخشنده فزه، نیز چهارمین بار، به کالبد «شتر» سرمست گازگیر، جست و خیزکننده، تیزتک، نیرومند، باشکوه و بلندی می‌گردد (بهرام یشت، بند ۱۱) و پیروزی و «فزه» بهرام، نیروی «شتر» سرمستی را دارد (بهرام یشت، بند ۳۹). «شتران» کسانی که، اشی نیک یاورشان باشد، شترانی هراس انگیز، بلند کوهان و بسیار گستاخ می‌گردند، آن چنان که از زمین برخیزند و برافروخته، با یکدیگر ستیز می‌کنند (ارت یشت، بند ۱۳). هیرمند «فزه‌مند» نیز دارای نیروی «شتری» است (زامیادیش، بند ۶۸). اهورامزدا بخشنده هزار «شتر» بلند کوهان تیزتک بادپای، به ایزد ایریمن است (وندیداد، بند ۳). اما طبری روایت می‌کند که در شب ولادت پیامبر اسلام، موبد موبدان خوابی دید که شتران تومند، اسبان تازی را می‌کشیده و دجله را در نور دیده و در همه دیار فارس پراکنده شدند «رأی الموبدان ایلا صعبا، تقود خیلا عرابا، وقد قطعت دجلة وانتشرت فی بلادها» (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۶۶ و ۱۶۸). در این روایت، «شتر» نماد افزایش «فزه» اعراب و پیروزی بر «فزه» ساسانی‌ها است.

اسب

طبق روایت طبری «اسبان» نیز در خواب موبد موبدان دیده شده‌اند، و این در حالی است که «اسب» رابطه نزدیکی با ایزدان فزه‌مند، داشته‌است. «اپام نیات» فرهمند، تیز اسب است (یسنه‌هات ۲ و ۶ و ۵ و ۷ و هفت‌تن‌یشت کوچک، بند ۹ و آبان‌یشت، بند ۷۲)، «اناهیتا»، چهار اسب بزرگ سپید دارد (آبان‌یشت، بند ۱۳). تعدادی از نقوش برجسته، «مهر» را سوار بر اسب نشان می‌دهند (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۳۰). این ایزد بخشنده «فزه»، اسبان تیزتک می‌بخشد و به آنها نیرومندی می‌دهد. او دارای اسبان سپید، و خود سوار بر اسبی سپید است و اسبان را در میدان جنگ بر می‌انگیزاند و هنگام خروش آن‌ها به یاری می‌شتابد (مهریشت، بندهای ۳، ۱۱، ۱۳، ۲۰، ۴۷، ۱۰۲، ۱۱۳ و ۱۳۶). «بهرام» در سومین کالبد، به صورت اسب زیبای سپید زردگوش و وزینی در می‌آید (بهرام یشت، بند ۹) و پیروزی و «فزه» بهرام، نیروی اسب سرمستی را دارد (بهرام یشت، بند ۳۹). معمولاً اسب، نشانه «تشر» است (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۲۴) و تشر فزه‌مند، چشمه‌های آب، به نیرومندی اسبی را روان می‌کند (تیریشت، بند ۴۲ و ۴۳) و او شش بار، به پیکر اسبی در می‌آید (بندهای ۸، ۱۸، ۲۰، ۳۰، ۲۶، ۴۲ و ۴۶). اگر «تشر» در نماز ستایش شود، نیروی ده اسب را می‌یابد (تیریشت، بندهای ۲۴ و ۲۵). در وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵، ۴۱ و ۴۲) و بندهش (۱۳۹۵: ۶۵) نیز آمده‌است که تشر به پیکر اسبی در می‌آید، و به اندازه ده اسب نر زورمند است. خورشید نیز با «فزه» در ارتباط است و در اوستا بارها، تیز اسب خوانده می‌شود و او بی‌مرگ و باشکوه، و اروند اسپ است؛ زیرا او را اسب نیکویی است، چه، «فزه» درواست، را باره دارد (بندهش، ۱۳۹۵، ۱۱۳). اروند اسب، یعنی دارای اسب تیزرو است (بهار، ۱۳۹۵: یادداشتها، ۱۹۱). همچنین ایزدانوی «دژواشپ» یا دارنده اسب تندرست یا گوش که دارای اسبان زین کرده‌است، دارای «فزه» است (گوش یشت، بند ۲ و ۶). «هوسپا» که در اوستا نام رودی است (زامیادیش، بند ۶۷)

به معنای دارنده اسب‌های نیکوست و «هیرومند» فرهمند نیز نیروی اسبی دارد (بند ۶۸). نام بزرگان فرهمند ایران باستان نیز با «اسب» ارتباط دارد. گشنسب به معنای دارنده اسب نر، سیاوش دارنده اسب سیاه یا قهوه‌ای، لهراسب دارنده اسب تیزرو، گشتاسب دارنده اسب آماده و ارجاسب دارنده اسب ارزشمند است (بهار، ۱۳۹۱: ۱۱۶ و ۱۹۴-۱۹۶).

واژه «فرنه اسپه» نیز که نام یک بزرگ‌زاده هخامنشی و پدر زن کوروش است، یعنی کسی که «فزه» خود را از اسب گرفته است (شاهپورشهبازی، ۱۳۹۰: ۱۰۷) بنا به گفته هرودوت، داریوش به خاطر پیش افتادن اسبش در مسابقه و شبیه کشیدنش، به پادشاهی رسید (هرودوت، ج ۱، ۳۹۷-۳۹۸). در کتیبه‌های تخت جمشید، شوش و سوئز مصر، داریوش می‌گوید که اهورامزدا، اسبان خوبی به او داده است (لوکوک، ۱۳۸۲: ۲۷۱ و ۲۸۹). تصویر اسب در کنار شاهان اشکانی در سکه‌هایشان، نشانه قدرت شاهی بوده است (ملکزاده بیانی، ۱۳۹۴: ج ۲: ۴۲، ۹۰، ۱۰۳ و ۱۱۰). در نقش رستم، اهورامزدا و اردشیر در حال انتقال حلقه قدرت هر دو سوار اسب هستند (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۲۰۱). همچنین در نقش برجسته سنگ شاپور، اهورامزدا و بهرام اول در حال انتقال حلقه قدرت هر دو سوار بر اسب هستند (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۶۵). در جام نقره‌ای موزه تفلیس مربوط به بهرام دوم، اهورامزدا کلاهی با سر اسب بر سر دارد (سودآور، ۲۰۰۵: ۸۲) در نقش برجسته شاپور فارس، بهرام دوم کلاه بالداری بر سر دارد و سوار بر اسب است (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۶۹). در تصویری هنری، پادشاه ساسانی بر تختی نشسته که آن را اسبان بالدار نگاه داشته‌اند (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۳۴۵؛ هرمان، ۱۳۷۳: ۱۳۳ و ۱۴۰). در تصویر روی جام نقره‌ای، شاپور دوم در صحنه شکار شیر، سوار اسبی است (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۸۳). در تصاویر خسرو دوم در طاق بستان نیز، او در حالی که سوار بر اسبی است، تاج بالداری بر سر دارد (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۳۲۸-۳۳۰) و زنی در بالای سر او «چتری» افراشته است که علامت قدیمی «شوکت» سلطنتی است (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۳۳۵). همان‌طور که طبری روایت می‌کند، در شب ولادت پیامبر، موبد موبدان در خواب می‌بیند که «شتران» تنومند اسبان تازی را می‌کشیدند «رای الموبدان ایلا صعبا، تقود خیلا عرابا» (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۶۶ و ۱۶۸). اسب نماد «فزه» ساسانیان بوده است که در حال پایان و افول بوده است.

عنا

بر اساس تاریخ طبری، انوشیروان بعد از شنیدن اخبار ناگوار خاموشی آتش فارس، خشک شدن آب دریاچه ساوه، شکستن ایوان و خواب موبد موبدان، از موبد موبدان معنای این‌ها را می‌پرسد، وی می‌گوید: «چیزی از سوی عربان باشد». پس کسری از نعمان بن منذر، حاکم حیره می‌خواهد که مرد دانایی نزد او بفرستد. نعمان، «عبدالمسیح» فرزند عمرو بن حیان بن بقلیه غسانی را می‌فرستد. او نزد کسری می‌آید و چون پاسخ را نمی‌داند، می‌گوید: «دابی من این را می‌داند که در بلندی‌های شام ساکن و نامش سَطیح است». پس کسری می‌گوید: «نزد او برو». عبدالمسیح پیش سطح می‌رود که در حال

مرگ بود (ج ۲، ص ۱۶۷)؛ سطح از آمدن صاحب «عصا» خبر می‌دهد. «عصا» با ایزد «مهر» (میترا) که بخشنده «فزه» است، رابطه نزدیکی دارد. در نقش کوشانی، مهر با تاجی پرتو افشان (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۳۱) و در نقش باستانی دیگر با هاله‌ای پرتو افشان، «عصایی» در دست دارد و در نخستین نقوش شرقی، او «عصای» شهر یاری با خود دارد. همچنین سُل^۱ خدای خورشید که منصوب مهر در فرمانروایی جهان است، در سمت راستش «عصای» فرمانروایی دارد (کومن، ۱۳۸۰: ۵۰، ۱۱۱ و ۱۹۶). بر تصویر روی مَه‌ری، اناهی‌تا بخشنده فزه، با تاجی کنگره‌دار و در هاله‌ای پرتو افشان بر روی یک شیر؛ در دست راست یک گل و در دست چپ «عصایی» دارد (بریان، ۱۳۷۸: ج ۱: ۵۴۰). در وندیداد، اهورامزدا می‌گوید که به جم فزه‌مند «اشترا» (عصا) زرنشان بخشیده‌است (فرگرد دوم، بخش یکم، بند ۶). در برخی از نقش‌های سنگی هخامنشی، شاه بر تختی نشسته، در دست راست «عصای» شاهی و در دست چپ گل «نیلوفر»، نماد «فزه» را گرفته‌است. «عصای» شاهی علامت فرمانروایی و اقتدار مطلق بوده‌است (مجتبایی، ۱۳۹۹: ۹۲). در پاسارگاد صحنه‌ای چهاربار نمایانده شده‌است، «کوروش» با «چوب‌دستی» شاهانه در دست، دیده می‌شود (اومستد، ۱۳۷۸، ۸۸). کوروش به کمبوجیه می‌گوید «بدان که «عصای زرین»، سلطنت را حفظ نمی‌کند، بلکه یاران صمیمی برای پادشاه بهترین و مطمئن‌ترین تکیه‌گاه هستند» (گزنفون، ۱۳۸۳: ۲۶۸). بابلیان باور داشتند که آنگاه که کمبوجیه به پرستش‌گاه نبو در بابل می‌رود، دستان نبو را می‌گیرد، این بغ به او چوب‌دستی راستکاری را پیشکش می‌کند، سپس شاهپور چوب‌دستی را به مردوک پیش کش می‌کند، و پس از آن که خود دستان مردوک را می‌گیرد و در برابر او کرنش می‌کند، چوب‌دستی را باز می‌یابد» (اومستد، ۱۳۷۸: ۱۱۹). در زمان داریوش وقتی سپاهیان، در آسیای مرکزی دچار تشنگی شدیدی می‌شوند، در هنگام طلوع خورشید داریوش از کوهی بسیار بلند بالا می‌رود و «عصای» خود را در خاک فرو می‌برد و ردای سلطنتی و تاج خود را بر آن می‌گذارد و سپس طلب باران می‌کند (Briant, 2015: 318). در تصویری در تخت جمشید داریوش «چوب‌دستی» بلند طلایی در دست راست و در دست چپ گل نیلوفری که نماد «فزه» است را گرفته‌است. همچنین در تصویر دیگری، با «چوب‌دستی» و گل نیلوفر به مهمانان خوش آمد می‌گوید (اومستد، ۱۳۷۸: ۲۴۷ و ۲۹۲). گزنفون نیز روایت می‌کند، که شاه هخامنشی در دست راستش، «چوب‌دستی» زرین و بلند و در دست چپ گل نیلوفری نگاه می‌داشته‌است (اومستد، ۱۳۷۸: ۳۸۴). پلوتارک درباره‌ی اردشیر دوم می‌گوید که اندکی بعد از مرگ داریوش دوم، برای انجام تشریفات رسیدن به پادشاهی به پاسارگاد می‌رود، و در آئین ویژه‌ای «عصایی» به دست راست و شکوفه گل نیلوفر (نماد فزه) را به دست چپ می‌گیرد (Wieshöfer, 2003: 32).

¹. sol

در تصویر سکهٔ بگداد^۲ یکم از سلسله فرتزگه^۳ فرمانداران پارس در جنوب ایران در دورهٔ سلوکیان، وی در حالی که «عصای» شاهی به دست راست دارد و جامی به دست چپ، بر تخت نشسته، پرچم شاهی در کنار او افراشته شده است (Wikipedia, 2023; Worldhistory, 2014). بر تصویر سکه اشکانی، شاه بر تخت نشسته و «عصای» قدرت را در دستی و شاهینی (نماد فزه) به دست دیگر دارد و الهه‌ای حلقهٔ تاج را بالای سر شاهنشاه پارت، نگه داشته است (ملکزاده بیانی، ۱۳۹۴: ج ۲: ۸۲ و ۴۱) و پشت سکه دیگر اشکانی، زئوس بر تخت نشسته و «عصای» قدرت را به دست چپ گرفته و شاهینی را که نشانهٔ «فزه» و پیروزی است، به دست راست گرفته است (همان: ۶۶). روی سکه‌های دیگر اشکانی نیز «عصای» قدرت و شاهی به تصویر کشیده شده است (همان: ۸۸، ۹۴، ۹۷ و ۱۰۳). در نقش رجب اهورامزدا که حلقهٔ سلطنتی را در دست راست و «عصای» پادشاهی را در دست چپ دارد، آنها را به شاهنشاه ساسانی عطا می‌کند. در نقش رستم، «عصای» پادشاهی در دست چپ اهورامزدا و حلقهٔ سلطنتی مزین به نوارهای چین‌دار در دست راستش است (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۶۳ و ۶۲). اما در روایت طبری، سَطیح پیشگوی اهل شام، به عبدالمسیح فرستادهٔ انوشیروان می‌گوید «اذا کثرت التلاوة، و بعث صاحب الهراوة» وقتی تلاوت بسیار شود، صاحب هراوه (چوب‌دستی) می‌آید (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۶۸)؛ همان‌طور که گفته شد، «چوب‌دستی» و «عصا» نماد «فزه» و قدرت شاهی بوده‌اند. طبری در بخش پادشاهی «خسروپرویز» و هم‌زمان با روایت بعثت پیامبر اسلام در زمان او، دوباره به «عصا» به عنوان نماد قدرت شاهی اشاره می‌کند و آنجا شکسته شدن آن، به معنای شکسته شدن پادشاهی او می‌باشد (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۹۱-۱۹۳؛ شاورانی، ۱۴۰۳: ۱۱۷ و ۱۱۸).

تاج شاهی

طبری روایت بی‌مانندی از تاج و تاج‌گذاری انوشیروان بیان می‌کند. «تاج» با خدایان بخشندهٔ «فزه» در ارتباط بوده است. اناهیتا «تاج» زرین هشت گوشه‌ای بر سر دارد (آبان‌یشت، بند ۱۲۸). یکی از مهرهای مربوط به کیش اناهیتا، به نام گرگیپه (آنه پ) تصویر پادشاهی را نشان می‌دهد که تاجی کنگره‌ای بر سر دارد و دو دست خود را به سوی زنی دارای تاج کنگره‌ای و هاله‌ای نورافشان دراز کرده است (بریان، ۱۳۷۸: ج ۱: ۵۴۰). در نقش کوشانی، ایزد «مهر» تاجی پرتو افشان بر سر دارد (هینلز، ۱۳۶۸، ۱۳۱). فریدون هنگام برداشتن دیهیم از سر خود و گذاشتن آن بر سر «ایرج» که دارای «فزه» شاهی (کیانی) بود، می‌گوید: «نشست «فزه» من بر سر ایرج» و پادشاهی را به او و فرزندانش می‌دهد (Jamaspī, 1903: 115-116). جمشید نیز وقتی بر تخت می‌نشیند و «تاج» بر سر می‌نهد، می‌گوید «ایزد تعالی ورج و بهاء ما تمام گردانید و تائید ارزانی داشت» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۰۴ و ۱۰۳)، «ورج» هم معنای «فزه» است (معین، ۱۳۸۸: ۴۳۰). پلوتارک درباره تاج‌گذاری اردشیر

². Bagadates (Baydad)

³. Frataraka

دوم می‌گوید رسم پوشیدن لباس کوروش، و اختصاص معبد اناهیتا و یاری خواهی از اهورامزدا در جریان مراسم، تجلی آیینی اندیشه حق الهی سلطنت بوده‌است. در مرحله بعد، شاه جدید ظاهراً نشان‌های قدرت خویش را دریافت می‌کرد، همچون بر سر نهادن «تاج» بلند ارغوانی شاهانه، به دست گرفتن دبوسی در دست راست و شکوفه گل سدر در دست چپ، و حمل کمان (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۵۰). تاج پادشاهی هر فرمانروا، نشانه «فزه» او بوده‌است. هخامشیان دغدغه زیادی در نگهداری و مواظبت از دیهیم، جامه‌ها و دیگر نشانه‌های پادشاهی داشتند؛ زیرا مظهر «فزه» آنان بودند (شاهپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۸۲-۸۴). تاج در آیین‌های ساسانی نماد فردی بود و هر شاه به وسیله آن متمایز می‌شد و در عین حال در ترکیب با تاج شاهی، به طور مجرد، معرف اندیشه سلطنت بود. به نظر می‌رسد که تاج، ارجاعی تمثالین به مفهوم شکوه الهی سلطنت، «فزه» بوده‌است (شاکد، ۱۳۸۴: ۲۴۰). حتی وجود «تاج» در مجلس شاهی مقدس بوده‌است و پادشاهان ایران، احترام مجلس شاهی را در نبود شاه واجب می‌دانستند (جاحظ، ۱۳۷۵: ۱۳۲). تاج‌های اختصاصی میثاق استواری بودند، زیرا تاج ساسانی نماد «فزه» شاه بود (سلوود، ۱۳۸۰: ۴۳۲). آئین بخشیدن «فزه»، نیز این گونه انجام می‌گرفته‌است که پادشاه، تاج خود را سر شاهزاده‌ای که به ولیعهدی تعیین شده بود، می‌گذاشته‌است (شاهپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۶۱). شاپور دوم، هنگامی که هنوز در شکم مادر بود تاج بر سر گذاشت (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۱۰). حتی براساس نقش رجب، اهورامزدا «تاج» زرین کنگره‌داری بر سر دارد (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۶۲). در تاج‌ها نمادهای مربوط به ایزدان اعطا کننده منصب (فزه)، اناهیتا، ورث‌رغنه (بهرام) و میترا (مهر) نمایان هستند (سلوود، ۱۳۸۰: ۴۳۳). در آئین روز مهرگان، ساسانیان «تاجی» که شکل و صورت «آفتاب» بر آن بود، بر سر می‌گذاشتند (بیرونی، ۱۴۲۸: ۲۶۵).

دوبالک بر تاج‌های ساسانی، نشانه ایزد بهرام بودند (سودآور، ۲۰۰۵: ۲۲). بهرام ساسانی در بیشاپور، تاج ایزد بهرام را بر سر دارد، با جفتی بال مرغ «ورغنه» (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۲۹)، بهرام دوم در صحنه پیروزی در شاپور فارس، کلاه بال‌داری بر سر دارد (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۶۹). خسرو دوم نیز در طاق بستان، تاج بال‌داری بر سر دارد (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۳۲۸ و ۳۲۹ و ۳۳۰). شکل قوچ نیز در تاج برخی از شاهان دیده می‌شود که نماد «فزه» است (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۷). شاپور دوم ساسانی در میدان جنگ، کلاه طلایی جواهرنشان به شکل سر قوچ، بر سر داشت (Marcellinus, 1894: 185) که نشانه رابطه با ورث‌رغنه، خدای جنگ و پیروزی است؛ زیرا قوچ با آن خدا مرتبط بوده و در عین حال، قوچ نمایانگر درخشش فرخنده، خورنه (فزه) بوده‌است (Porda, 1965: 202). تئوفیلاکت درباره تاج‌گذاری هرمز چهارم، جانشین انوشیروان می‌گوید که «تاج طلایی مرصع به جواهر بر سر داشت، پرتو زبرجدهای آن که از مرورید غلتان محصور بود، چشم را خیره می‌کرد و گوهرهایی که بر موی او قرار داشت، نور موج خود را با شعاع حیرت‌زای زمردها چنان آمیخته بود که بیننده از شدت حیرت، تقریباً از مشاهده عاجز می‌شد و تا جایی که شکوه سلطنت و خودنمایی اقتضا می‌کرد، «فزه»، بهاء و جلال بود» (Theophylact, 141). همان‌طور که آشکار

است، در تاج‌های ساسانی نمادهای خدایان بخشنده «فزه» به کار می‌رفته‌است، نماد پرتو، نشان درخشش میترا، چندین نشان اناهیتا، و دو بال با سر پرندۀ شکاری، نشان خدای جنگ و پیروزی، ویرغنه، بوده‌است. علاوه بر اشکال جذّاب این نمادها، باید تأثیر کلی دیداری تاج و رنگ‌های روشن و درخشان آن، بر بینایی ذهن فرد را نیز اضافه کرد (Porada, 1965: 201).

طبری روایت می‌کند که رسم چنین بود که کسری در ایوان خویش می‌نشست، و تاج چون ظرفی بزرگ که یاقوت، زمرد، مروارید، طلا و نقره در آن به کار رفته و با زنجیر طلا به طاق آویخته شده بود؛ زیرا گردن وی تحمل آن را نداشت و با پرده‌ها پوشیده شده بود؛ چون کسری به جایگاه خود می‌نشست و سر را داخل تاج می‌کرد، پرده را کنار می‌زدند، هر کس که نخستین بار او را می‌دید، از «هیبت» وی به خاك می‌افتاد. وقتی «سیف بن ذی یزن» نزد کسری می‌رود، به خاك می‌افتد «وکان کسری إنما یجلس فی ایوان مجلسه الذی فیہ تاجه، وکان تاجه مثل القنقل العظیم، مضروباً فیہ الباقوت والزبرجد واللؤلؤ والذهب والفضة، معلقاً بسلسلة من ذهب فی رأس مجلسه ذلك، كانت عنقه لا تحمل تاجه، إنما یستر بالثیاب حتی یجلس فی مجلسه ذلك، ثم یدخل رأسه فی تاجه، فإذا استوی فی مجلسه كشف الثیاب عنه فلا یراه رجل لم یره قبل ذلك إلا برك هیبة له فلما دخل علیه سیف بن ذی یزن برك» (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۰). این شیوه نمایشی نمایانند اندام انوشیروان بلندآوازه به سان شاه‌شاهان، به صورتی درخشان در فاصله‌ای دور، عظمت شاه ساسانی را مجسم می‌کرد و باعث می‌شد مردم از ترس آمیخته به احترام به خاک بیفتند (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۴۴ و ۱۴۵). بلعمی نیز می‌گوید که «چون ذویزن، اندر آمد و آن تاج، آن بزرگی و هیبت بدید، متحیر شد، و تابش به سر برآمد، و بر وی اندر افتاد. ملک گفت برگیرید او را که از «هیبت» ملک متحیر شد، او را برگرفتند» (۱۳۵۳: ۱۰۲۴). به نظر می‌رسد که تاج شاهی، بازتابی نمادین از مفهوم شکوه الهی پادشاهی، فزه (خوره) بود که تصور می‌نمودند با قدرتی ویژه و الهی مشروعیت پادشاهی را به پادشاه می‌بخشد. دیگران با دیدن صحنه پر ابهت تاج شاهی بر سر شاه ساسانی به حیرت می‌افتادند (Shaked, 1995: 75-82).

درستکاری، خردمندی و تدبیر

طبری می‌گوید که انوشیروان خردمند و درستکار بود. «فزه» پیوند بسیار نزدیکی با «اشه» دارد (مجتبائی، ۱۳۹۹: ۱۱۴ و ۱۱۵) و شاه فزه‌مند باید درستکار و نیکوکار هم باشد. اشتادیش (بند ۱ و ۴) و آبان یش (بند ۱۳) و زامیادیش (بند ۵۴، ۷۵ و ۶۴) بر نزدیکی و پیوند «فزه» با دانش و خرد تأکید می‌کنند. آسرونان «فزه» ناگرفتنی دارند؛ زیرا همواره دانایی با ایشان است (بند هس، ۱۳۹۵: ۱۰۹). وجود «فزه» منجر به خردمندی و دانایی می‌گردد (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۶۸). در کتاب پنجم دین‌کرد «فزه و خرد و دانش» کنار هم آمده‌اند (۱۳۸۸: ۸۰) و دین‌کرد ششم هم خرد را در کنار «فزه» آورده‌است (۱۳۹۲: ۱۱۵ و ۱۷۵). شایست و ناشایست، نیز به پیوستگی خرد و «فزه» اشاره می‌کند (۱۳۶۹: ۱۱۳). علاء قزوینی نیز بیان می‌کند: «فزه ایزدی را چند معنی گفته‌اند، عقل و علم و

تیزفهمی و ادراک هر چیز چنانچه باشد، و صورتی تمام و فرهنگ و شجاعت و سواری و مردانگی و دلیری و آهستگی و خوشخویی و داد مظلوم از ظالم سندن و دوستی ملک و رعیت و سروری و سرداری و تحمل و مدارا و بردباری و تدبیر اندر کارها و خواندن اخبار ملوک ماضیه و سیرت ایشان داشتن» (۱۳۹۷: ۹۳۸). پادشاهان پارسی از دیدگاه طبری، نفوذ قاطعی بر امور داشتند و در یکی از مهم‌ترین موارد مورد علاقه طبری، یعنی طبع پادشاهی، به ویژه داشتن خصوصیات و کردار یک پادشاه خوب، برجسته هستند (ویتبی، ۱۳۹۲: ۴۸ و ۴۹).

طبری روایت می‌کند که کسری انوشیروان مدبر، دانا، خردمند، دلیر، رئوف، دوراندیش و رحیم بود «کان کسری انوشیروان قد عرف الناس منه فضلا في رأيه وعلمه وعقله، وبأسه وحزمه، مع رأفته ورحمته بهم» و شکرگزار نعمت‌های خدا بود «بذكر نعم الله» توکل به او داشت «توکل به بتدبیر أمرهم» و به دنبال سامان امور بود. دستور داد تا اموال مزدکیان را میان مستمندان تقسیم کنند. حاکمان و کارگزاران نیکو برگزید. روش‌ها، نوشته‌ها و دستورات اردشیر را مطالعه می‌کرد، و از او الگو می‌گرفت و مردم را به این کار تشویق می‌کرد. شهرهای نو ساخت و آبادانی ایجاد کرد و گفت تا نهرها و کاریزها بکنند و پل‌های خراب، دهکده‌های ویران را بهتر از آنچه بود، آباد کنند. گماشتگانی برای آتشکده‌ها نهاد. راه‌ها را امن کرد و در آن بناها و دژها ساخت. انوشیروان همیشه مظفر و پیروز بود و همه اقوام ترس وی را در دل داشتند. او عالمان را گرامی می‌داشت (۱۹۶۷: ج ۲: ۹۸-۱۰۳). او دادگر و منصف بود؛ و حتی برای اسپرانی که از انطاکیه به رومیه آورده بود، مقرری معین کرد و برای آسایش آنها، یک مسیحی همکیش آنها از اهل اهواز که «براز» نام داشت به کارشان گماشت (همان: ۱۴۰ و ۱۴۳ و ۱۴۹). او برای رفاه و آسایش مردم، دستور داد تا مالیات را عادلانه از آنها بگیرند. کسری دستور داد تا عمال خراج و قاضیان و کارگزاران بر اساس عدالت خراج بگیرند، و از کسی که کشت و محصولش آفت دیده، به اندازه آن، خراج از او بردارند. حتی انوشیروان همچون دیگران برای حسابرسی، نزد دبیر خود بابک، مسئول آمارگیری سپاه می‌رود؛ زیرا کسری معتقد بود که هر چه برای صلاح رعیت و نظم امور است، مهم است. به کارگزاران خود دادگری را در همه امور گوشزد می‌کرد. کسری پس از خویش پادشاهی را به هرمز داد؛ زیرا او را معتدل و درست پیمان می‌دانست (همان: ۱۵۱-۱۵۴).

فزه پهلوانی

طبری از «وهرز» یک جنگجوی دلیر فزهمند سپاه ساسانی سخن می‌گوید. پهلوانان در ایران باستان دارای «فزه» هستند؛ زیرا هر طبقه دارای «فزه» خویش است (زنر، ۱۳۸۸: ۲۲۰). گرشاسب نریمان پهلوان، بعد از گرفتن «فزه» بود که زور و دلیری مردانه به او پیوست (زامیادیش، بند ۳۸ و ۳۹). پهلوان و دلاور ایران باستان، جنگجویی آزاده نژاد، با رفتاری اصیل، نیرو، شجاعت و جوانمردی است و اینجا انگاره «شکوه» در درجه اول قرار دارد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۴۷). اصولا، توانایی، نیرومندی، زور و پیروزی با «فزه» ارتباط دارند (هرمزدیش، بند ۲۲). در دین کرد هفتم نیز به رابطه «فزه» و نیرو اشاره می‌شود

(۱۳۸۹: ۲۸۲). ایزد «مهر» که بخشنده «فزه» است، حامی رزم آوران است و او خود، پهلوان جنگاور و با بازوان نیرومند است. «مهر» فراخ چراگاه نیرومندترین، دلیرترین، چالاکترین، تندترین و پیروزمندترین ایزدان، زمین است (مهریشت، بندهای ۱۱ و ۱۶ و ۲۵ و ۹۸). بهرام (ورثزغنه) فزه‌مند دهمین بار به صورت مرد جنگی شکوهمندی در می‌آید (بهرام‌یشت، بند ۲۷)، بنابراین «فزه» او در پهلوانان نیز آشکار می‌شود (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۷۳ و ۸۱) بهرام، همگام با مهر و زشن به میان رده‌های آرایش رزم گرفته جنگاوران می‌رود (بند ۴۷). همچنین «فزه» با دلیری، مردانگی و زورمندی ارتباط نزدیکی دارد؛ حتی «فزه» باعث شد که کیانیان چالاک، پهلوان، چست و بی‌باک شوند (زامیادیش، بندهای ۳۹ و ۷۲). ویژگی پهلوان و دلاور شهسوار، وفاداری تا بازپسین دم است، تا آنجا که نابودی و مرگ خویش را سهل می‌شمارد و او از حق سلطنتی موروثی ایران، همان «فزه» موروثی، دفاع می‌کند (ریپکا و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۲۵).

پهلوانی «وهرز»

طبری روایت می‌کند که بعد از این که «سیف بن ذی یزن حمیری» مشهور به «ابومرّه» برای دادخواهی از ستم «ابرهه» و حبشی‌ها، به همراه «نعمان بن منذر» حاکم حیره، نزد «انوشیروان» می‌روند (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۰)، شاه می‌پذیرد که به آنها کمک کند. او دستور می‌دهد تا هشتصد نفر زندانی را با هشت کشتی به یمن فرستند، و «وهرز» را که در میان آنان، برترین کس، در نَسب و خاندان بود، فرمانده سپاه کنند؛ اما بر اساس روایت دیگری، او یکی از چابکسواران شاه بوده است «قائدا من اساورته»، که کسری وی را با هزار سوار برابر می‌گرفت (همان: ۱۴۱ و ۱۴۴). وهرز به یمن می‌رسد و ماجرای مواجهه دو سپاه، آغاز می‌شود. «نولدکه» بیان می‌کند، که روایت طبری تقریباً حماسی است و لحن خود داستان نیز حماسی است، و قهرمان اصلی «وهرز» پیشوای ایرانی است، که اخبار دیگری نیز از قهرمانی او، توسط طبری خواهد آمد (۱۳۸۸: ۲۴۷). در ادامه، داستان حماسی‌تر و بیشتر پهلوانی می‌گردد؛ زیرا در زمان صلح میان دو سپاه، در یک مواجهه فردی و ناگهانی، فرزند وهرز کشته می‌شود و او دستور می‌دهد تا جسد فرزندش را در مقابل دیدگانش بر زمین گذارند، و سوگند یاد می‌کند که نه شرابی بنوشد و نه روغنی به سر بمالد، تا مدت مقرر میان او و حبشیان سپری شود. چون يك روز مانده بود، دستور می‌دهد تا ابتدا کشتی‌هایشان در دریا و سپس جامه‌هایشان را با آتش بسوزانند، جز آنچه بر تن دارند (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۵). گرچه قتل پسر وهرز، نیمه عمدی بوده است؛ اما چون موجب شکستن پیمان رسمی گشته بود، می‌بایست انتقام الهی را در پی داشته باشد (نولدکه، ۱۳۸۸: ۲۵۷). طبری روایت می‌کند که وهرز به سپاهش می‌گوید «اگر مردمی هستی که پابه‌پای من می‌جنگید و پایداری می‌ورزید، به من بگویید و اگر نمی‌جنگید، خود را بر این شمشیر اندازم تا از پشتم در آید؛ زیرا که هرگز خود را تسلیم آنها نمی‌کنم». آنها پاسخ دادند: «همراه تو می‌جنگیم تا همه بمیریم یا پیروز شویم». صبحگاه روزی که زمان به سر می‌رسد، وهرز یاران خود را سامان می‌دهد، و پشت به دریا می‌کند و

آنها را به پایمردی تشویق می‌کند و می‌گوید: «با بر دشمن بیروز می‌شوید، یا با نام نیک خواهید مرد» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۶).

دستار وهرز

بعد از رفتن وهرز سردار ایرانی و سپاهش به یمن، هنگام نبرد، و زه کردن کمانش، وی دستور می‌دهد که با «دستاری» ابروانش را ببندند «فرعوهما بعصابه»؛ زیرا به دلیل کهولت سن، ابروانش بر دیدگانش افتاده بود. پس ابروان وی را با «سربندی» می‌بندند «ارفعوا لی حاجبی، وقد کانا سقطا علی عینیه من الکبر» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۶). «عصابه» را مردان و زنان در اعصار قدیم برای نگهداری موی سر به کار می‌بردند و به تدریج با افزایش گوهرها و زینت‌ها به صورت نیم‌تاج پادشاهان و زنان سلاطین به کار رفت (صفا، ۱۳۴۶: ۱۶۵). اما در حقیقت، «دستار» نماینده «فزه» و وابسته به آیین «مهری» بوده است (سودآور، ۲۰۰۵: ۳۴). در نقشی، «مهر» با هاله‌ای پرتو افشان، نواری در دست و «دیهمی» بر سر دارد (کومن، ۱۳۸۰: ۵۰). دیهمی نماد «فزه» بوده است (شاهپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۱۴ و ۱۰۳). شاه هخامنشی، نیز «دستاری» سرخ با نوارهای سفید بر سر می‌بست (مجتبایی، ۱۳۹۹: ۹۱). در تاج‌ها نیز نمادهای «دیهمی» و «نوار» وجود داشته است (سلوود، ۱۳۸۰: ۴۳۳). در تصویر روی سکه‌ای، ارد دوم اشکانی نواری گره خورده (نماد فزه) بر پشت تاجش دارد (ملکزاده‌بیانی، ۱۳۹۴: ج ۲: ۱۰۳). «دستار» ساسانی جانشین، «دیهمی» اشکانی می‌شود (سودآور، ۲۰۰۵: ۳۹). «نوارهای» چین‌دار در نقش رستم، حلقه سلطنتی در دست اردشیر را، مزین کرده‌اند (کریستین‌سن، ۱۳۸۵: ۶۳). شاپور در نقش رجب، «نوارهای» پهن افسری دارد که باد آنها را به وزش درآورده است (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۱۹). در طاق بستان، فرشتگان «دستارچه‌ای» دارند که به حلقه‌ای مرصع آویخته شده است، در بسیاری صحنه‌های دیگر، از جمله نقش شاپور اول در بیشاپور فارس، «دستارچه‌ای» تنها دارند. در کانون این صحنه، فرشته‌ای، «دستارچه» بلندی برای او می‌آورد که مشابه «سربند» بادوزیده‌ای است که شاپور دارد. گویی جایزه دیگری است، برای پیروزی‌هایش. «سربندی» که فرشته در دست دارد و به شاپور ارائه می‌دهد، عامل پیروزی می‌شود و نماینده افزایش «فزه» شاپور بوده است (سودآور، ۲۰۰۵: ۱۶-۱۴). شاپور دوم به مانوئل، سردار ارمنی «دستاری» می‌دهد که بر پیشانی ببندد، «دستار (دیهمی)» زربافت و مزین به مروارید بنا به روایت پروکوپیوس پس از مقام سلطنت بزرگ‌ترین نشان افتخار بوده است (کریستین‌سن، ۱۳۸۵: ۲۹۳). در نقش برجسته شکار شاهی در طاق بستان نیز «نوارهای» مواج مشاهده می‌شوند (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۳۴۰ و ۳۴۳).

۱. طبری روایت می‌کند، که «وهرز» منتظر رویداد ویژه‌ای بوده است. او می‌گوید: «پادشاه آنها را به من نشان دهید»، گفتند او روی فیل است، وهرز گفت منتظر باشید، بعد از مدت زیادی که منتظر ماندند، دوباره جویای او می‌شود، گفتند اکنون روی اسب است، باز هم گفت منتظر بمانید و بعد از زمان درازی دوباره می‌پرسد، آنها گفتند اکنون روی اسطر است، وهرز گفت ملک او

شکست. سپس گفت تا با «سربندی» ابروها و پیشانی او را ببنند «ثم امر بحاجبیه فعصبا له» (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۱ و ۱۴۲). ابرو بستن وهرز، ظاهرا معنی یک لقب فارسی بوده است، که آن را درست درنیافته اند (Nöldeke, 1879: 226). «سربند» نماد «فزه» بوده است. طبری واژه «حاجب» و «عصابه» را ذکر کرده است. گویا عبارت «ذوالحاجب» عربی، اشاره به مقام «دستاربند» دارد، بهار در شرح «مجمل التواریخ و القصص»، می‌گوید که «وردانشاه» ایرانی توسط عرب «ذوالحاجب» خوانده می‌شده است و جاذویه لقب دارنده مقام «سربند» بوده است (۱۳۱۸: ج ۱: ۹۷) و انوشیروان «مردانشاه» را ملقب به بهمن کرد برای تبرک. و او را «ذوالحاجب» نامید (بلادری، ۱۹۸۸: ج ۱: ۲۴۸). بهار معتقد است که «ذوالحاجب» و «جاذویه» یک لقب است و جاذویه همان «چاربرویه» یعنی «چهار ابرویه» است و این لقب کسی است که صاحب مرتبه «سربند» بوده که به پیشانی می‌بسته‌اند و بدان سبب او را چهار ابرویه می‌گفته‌اند و «ذوالحاجب» نیز به همان معنی است و «سربند» و پیشانی‌بند از امتیازاتی بوده است که شاهنشاه به بزرگان می‌داد، و یزدگرد در مکتوبی که از نیشابور به مرزبانان طوس می‌نویسد به آنها وعده می‌دهد که اگر از اوامر شاهنشاهی اطاعت کنند، علاوه بر سایر جوایز، امتیاز «سربند» زرین هم به آنها داده خواهد شد (۱۳۱۸: ج ۱: ۹۷ و ۲۷۵). طبری و ابن مسکویه می‌گویند که بهمن جاذویه «ذوالحاجب» بود (طبری، ۱۹۶۷: ج ۳: ۴۵۵؛ ابن مسکویه، ج ۱: ۳۱۱). همچنین طبری روایت می‌کند که در مصاف ایرانیان و مسلمانان، «بهمن جاذویه» فرمانده ایرانی که دارای مقام «سربند» بود، درفش کاویان را در دست داشت (۱۹۶۷: ج ۳: ۴۵۴). به همین صورت وهرز نیز می‌گوید که هرگز «پرچم» من افتاده به درون دروازه نمی‌رود؛ بلکه باید دروازه صناع را ویران کنند «لا تدخل رایتی منکسة أبدا، اهدموا الباب» و دروازه صناع را ویران کردند (همان: ج ۲: ۱۴۲).

تیر و کمان وهرز

طبری از سه تیرانداز مشهور ایران باستان «آرش»، «سوخرا» و «بهرام»، نام می‌برد (۱۹۶۷: ج ۲: ۱۷۵). البته هدف طبری از ذکر داستان بهرام و آرش، اشاره به داستان‌های پهلوانی است (نولدکه، ۱۳۸۸: ۳۰۱). بر اساس اوستا، ایزدان فرهمند «مهر» و «تشتتر»، تیر «آرش» را به هدف رساندند (تیربشت، بند ۷۰). منابع اسلامی نیز، به الهی بودن تیر آرش اشاره می‌کنند، وقتی منوچهر در طبرستان در محاصره افراسیاب قرار می‌گیرد، فرشته «اسفندارمذ» منوچهر را امر می‌کند که تیر و کمانی بسازد، و آرش را که مردی با دیانت بود حاضر می‌کنند. به او می‌گویند که باید این کمان را بگیری و تیر را پرتاب کنی. آرش برپاخواست و با نیرویی که خداوند به او داده بود کمان را تا بنا گوش خود کشید و خداوند «باد» را امر کرد که تیر او را از کوه رویان بر دارد و به اقصای خراسان پرتاب کند (بیرونی، ۱۴۲۸: ۲۶۳). بنابر روایت ثعالبی، پر تیر آرش از بال عقاب تهیه شده بود و به امر خدای تعالی به مکان دوری در نواحی بلخ می‌رسد (بی‌تا: ۱۳۳). ایزد «مهر» که بخشنده «فزه» است و هزار کمان دارد،

«تیر» رها شده از کمان، را به هدف می‌رساند (مهریشت، بند ۲۴ و ۳۹ و ۱۱۳ و ۱۲۸ و ۱۲۹). تیر، دارای پر پرنده‌ای است و ایرانیان قدیم می‌پنداشتند که پر پرنده خاصی، انسان را حفظ می‌کند و برای او نیکبختی و «فزه» به همراه می‌آورد (هینلز، ۱۳۶۸: ۴۲). حتی گشتاسب شاه، از ترکش خویش، برای پیروزی «بستور» کیانی پسر زریر، تیری به او می‌دهد (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۵۹).

همچنین «کمانی» که تیر با آن پرتاب می‌شده است، مقدس بوده است. در نقش برجسته آرامگاه داریوش و جانشینان او، آنها، با دست چپ «کمانی» را گرفته و نشانه‌های «فزه»، آتش و مرد بالدار، در تصویر حضور دارند (شاهپورشه‌بازی، ۱۳۹۰، ۶۹). در سکه‌ای داریوش، تیر و «کمانی» در دست دارد (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۱۱۸). در تصویر مهر سه زبانه داریوش در موزه لندن، داریوش «کمانی» در دست دارد و اهورامزدا (انسان بالدار) با دو بال و پای عقاب بالاتر قرار دارد (لوکوک، ۱۳۸۲: ۲۰۲)؛ البته شه‌بازی معتقد است که این نگاره انسان بالدار، نماد «فزه» بوده است. داریوش و خشایار می‌گویند که اهورامزدا آنها را «کماندار» خوبی نموده است. کمان، نشانه قدرت شاهی بوده است (همان: ۲۶۷ و ۳۱۴). پلوتارک می‌گوید که بخشی از مراسم تاج گذاری اردشیر دوم در پاسارگاد که تجلی آیینی اندیشه «حق الهی» سلطنت بوده است، حمل «زوبین» و «کمان» بوده است (ویسهوفر، ۱۳۷۸: ۵۰). نقش متداول پشت سکه‌های رسمی پارسی بیکره یک «کماندار» است (هرمان، ۱۳۷۳: ۵۸). در سکه‌ای، فرهاد چهارم بر تخت نشسته، و «کمانی» در دست دارد (ملکزاده بیانی، ۱۳۹۴: ج ۲: ۹۴) و در دیگری، ارد دوم اشکانی نواری گره خورده (نماد فزه) بر پشت تاج دارد و در پشت سکه، بر تخت نشسته و «کمانی» به دست گرفته است (همان: ۱۰۳). در دوره ساسانی، هنر «تیراندازی» آن قدر مهم و مقدس بوده است، که وقتی معشوقه بهرام به هنرنمایی او در تیراندازی می‌گوید اهریمنی، بهرام او را زیر اسبش پایمال می‌کند (سودآور، ۲۰۰۵: ۳۲). در کنده‌کاری ساسانی «شکار شاهی»، شاه سوار اسب است و تیرها را پرتاب می‌کند؛ در این صحنه نمی‌توان شکار حقیقی را مشاهده کرد، به دلیل جامه‌های گرانبهای شاه، نوارهای موج، و تاج و تعداد جانورانی که او را احاطه کرده‌اند. این تصویری با مفهومی مخفی است که باید به وسیله قسمی سحر، در اقدامات مربوط به شکار، «موفقیت» شاه را نشان دهد (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۳۴۳). این صحنه شکار خسرو پرویز «کماندار»، وصفی حماسی از شکار بوده است که خسرو زیر «چتری» آفتابی قرار گرفته است (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۴۱)؛ زیرا «چتر»، علامت قدیمی «شوکت» سلطنتی (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۳۳۵) و در ایران یک نماد پادشاهی بوده است (Sims, 1990).

طبری روایت می‌کند که هنگام نبرد، «وهرز» که ضعف بینائی داشت «کان وهرز قد کل بصره»، می‌نشاند و می‌گوید که با «دستاری» پیشانی او را ببندند و کمانش را که بسیار سخت بود و هیچ کس نمی‌توانست آن را زه نماید، زه می‌کند و آنگاه تیری به «کمان» می‌نهد و می‌گوید «مسروق» را نشانه بگیرند. آن را سخت می‌کشد و سپس فرمان تیراندازی می‌دهد و تیرها می‌شود و به سرعت می‌رود، و به یاقوت بین دو چشم مسروق می‌خورد و در سرش فرو می‌رود و از پشت آن بیرون می‌آید (۱۹۶۷:

ج ۲: ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۱۴۶). حتی در پایان دوره انوشیروان، هنگامی که مرگ «وهرز» فرا می‌رسد، دوباره «کمان» خود را با تیری می‌خواهد و می‌گوید: «من را بنشانید» و تیری انداخت و گفت: «بنگرید هر کجا تیر افتاد، گور من آنجا باشد» (أجلسوني، فأجلسوه، فرمی وقال: انظروا حیث وقعت نشابتی). تیر پشت دبر افتاد و همان کلیسایی است که نزدیک نعم است و اکنون مقبره «وهرز» نام دارد (همان: ۱۷۱). در پایان طبری، از ابوصلت ابو امیه ثقفی، سروده‌ای روایت می‌کند که عبارت «بني الأحرار» در اشاره به سپاه انوشیروان ذکر شده است (همان: ۱۴۷). نولدکه، معتقد است که معنای این اصطلاح «آزادگان» است، که به ایرانیان گفته می‌شد و اینجا بیشتر به معنی «نجیب» و «شریف» است و کلمه «آزاد» فارسی غالباً به معنی «پاکزاد» هم آمده است (نولدکه، ۱۳۸۸: ۲۶۰ و ۳۶۳).

نتیجه گیری

مفهوم «فزه» در ایران باستان به پادشاهان مشروعیت و مقبولیت اجتماعی و دینی می‌داده است. این مفهوم به طور ویژه در دوران سلسله ساسانی که رهبران آن دارای دو جایگاه شاهی و موبدی بودند، بیشتر حائز اهمیت بود. «فزه» نمودها و نمادهای مختلفی داشته است. طبری از این مفهوم آگاه بوده است و به خدای نام‌های ساسانی نیز دسترسی داشته است. وی در بخش پادشاهی انوشیروان به نمادها و نمودهای غیرمادی و مادی آن اشاره می‌کند. در روایات مربوط به شب ولادت پیامبر اسلام، اشاره به خشک شدن آب دریاچه ساوه، خاموشی آتش آتشکده فارس، شکستن و ریختن ایوان مدائن، شتران و اسبان در خواب موبد موبدان و آمدن صاحب «عصا» در پیش‌گویی سطح، اشاره به «فزه» دارند. آتش در ادبیات باستانی ایران، تجسم «فزه» است و «فزه» روان آتش‌ها است. افراشتن آتش‌ها و نگهداری از آتش‌های مقدس اصلی، وظیفه شاه ساسانی بوده است. در این دوره هر شاهی که به فرمانروایی می‌رسید، آتش مخصوص او روشن می‌شد که شاه آتش‌ها نامیده می‌شد. طبری روایت می‌کند، که در شب ولادت پیامبر آتش پارسیان خاموش شد، در حالی که هزار سال بود که خاموش نشده بود. آب با «فزه» پیوند نزدیکی دارد. ساسانیان، ناهید ایزدانوی آب را ارج می‌نهادند؛ زیرا وی را حامی سلسله‌شان و بخشاینده «فزه» شاهی می‌دانستند. طبری روایت می‌کند که در شب ولادت پیامبر، در زمان انوشیروان، آب دریاچه ساوه فرو رفت، که نماد تمام شدن «فزه» ساسانیان بوده است. کاخ تیسفون که عظیم‌ترین مقر پادشاهان ساسانی بود، شامل بنائی است که به نام طاق کسری یا ایوان کسری معروف است. ساسانی‌ها سعی می‌کردند با بناهای بزرگ و زیبا، شکوه و فره خود را نمایش دهند. طبری می‌گوید که در شب تولد پیامبر اسلام، «ایوان» کسری که نماد «فزه» و شکوه ساسانی‌ها بود، لرزید و چهارده کنگره آن افتاد. همچنین طبری روایت می‌کند که در شب ولادت پیامبر اسلام، موبد موبدان خوابی دید که شتران تنومند، اسبان تازی را می‌کشیده و دجله را در نور دیده و در همه دیار فارس پراکنده شدند. در این روایت، شتر نماد «فزه» اعراب است که «اسب»، فره ساسانی‌ها را شکست می‌دهد. سطح پیشگوی اهل شام، به عبدالمسیح فرستاده انوشیروان می‌گوید، وقتی تلاوت بسیار

شود، صاحب هراوه (چوبدستی) بیاید؛ همان طور که گفته شد، «چوبدستی» و «عصا» نماد «فزه» و قدرت بوده‌اند. همچنین «تاج» انوشیروان نماد دیگر «فزه» او بوده‌است، که طبری از صحنه پرشکوه تاج بسیار درخشان و تاج گذاری انوشیروان در ایوان روایت می‌کند، که هر کس او را می‌دید، از «هیبت» وی به خاك می‌افتاد. همچنین طبق روایت طبری، کسری انوشیروان دادگر، آبادگر، مدبر، دانا، خردمند، دلیر، رؤف، دوراندیش و بخشنده بود، که این صفات ناشی از «فزه» بودند. در نهایت طبری از «وهرز» سردار ساسانی روایت می‌کند. او دارای «فزه» پهلوانی بوده‌است و با تعدادی اندک در جنگی حماسی در یمن، پیروزی می‌آفریند. پهلوان و دلاور ایران باستان، جنگجویی آزاده نژاد، با رفتاری اصیل، نیرو، شجاعت و جوانمردی بوده‌است. ویژگی او، وفاداری و دفاع تا بازپسین دم از «فزه» شاهی بوده‌است. یکی از نشانه‌های فزهمندی «وهرز» مهارت او در استفاده از کمان و تیراندازی دقیق بوده با وجود این که ضعف بینائی داشته‌است. هنگام تیراندازی پیشانی خود را با «سربند» یا «دستار» که نماینده «فزه» بوده‌است، می‌بندد.



منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). «فتره این نیروی جادویی و آسمانی» (زبان، فرهنگ اسطوره)، تهران: معین.
- ابن بلخی (۱۳۷۴)، فارس نامه، بر اساس متن مصحح لسترنج و نیکلسن، شیراز: بنیادفارس‌شناسی.
- ابن خرداذبه، عبیدالله (۱۸۸۹). المسالك والممالك، بیروت: دارصادر.
- ابن الفقیه، احمد (۱۹۹۶)، البلدان، بیروت: عالم الکتب.
- ابوریحان بیرونی (۱۴۲۸). الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، قاهرة: مكتبة الثقافة الدینیة.
- ارداویراف نامه (۱۳۸۲). ترجمه ژاله آموزگار، انتشارات معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- اوستا: کهنترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی (۱۳۸۷). ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- اومستد، آلبرت (۱۳۷۸). تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدم، تهران: امیرکبیر
- بریان، پیر (۱۳۷۸). تاریخ امپراتوری هخامنشیان، ترجمه مهدی سمسار، تهران: زریاب.
- بلاذری، احمد (۱۹۸۸). فتوح البلدان، بیروت: مكتبة الهلال.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۵۳). تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: تابش
- بندش (۱۳۹۵)، فرنیغ دادگی، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۱). پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، تهران: آگه.
- ثعالبی، ابومنصور، غرر الاخبار الملوك الفرس و سیرهم، پاریس: زوتنبرگ.
- جاحظ، ابوعثمان (۱۳۷۵ق)، التاج اخلاق الملوك، بیروت: دارالفکر.
- دینکرد پنجم (۱۳۸۸). ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین
- دین‌کرد هفتم (۱۳۸۹)، ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دین‌کرد ششم (۱۳۹۲)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روایات داراب هرمزیارد، به اهتمام رستم اون والا، بمبئی.
- رییکا، یان، و دیگران (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه عیسی شهبابی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- زنر، رابرت چارلز (۱۳۸۸). طلوع و غروب زردشتی گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب.
- سلوود، دیوید (۱۳۸۰). سکه‌های ساسانی، تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- سودآور، ابوالعلاء (۲۰۰۵). فزه ایزدی در آئین پادشاهی ایران باستان، هوستون: میرک.
- شاکد، شائول (۱۳۸۴). از ایران زردشتی تا اسلام، مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- شاوورانی، مسعود (۱۴۰۳)، «بررسی نمادها و نمادهای فزه ایزدی در زمان پادشاهی خسرو پرویز در تاریخ طبری»، مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۸ (۲)، ۱۰۷-۱۳۶.
- _____ (۱۳۹۹)، «بررسی اصطلاح خلیفة الله در متون عرفانی (قرن دوم تا یازدهم هجری)»، پژوهشنامه ادیان، ۱۴ (۲۸)، ۱۱۹-۱۴۸.
- _____ (۱۳۹۹)، «بررسی تاریخی عبارت «خلیفة الله» در روایات مذاهب اسلامی»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ۱۶ (۵۴)، ۱۹-۲۹.
- _____ (۱۴۰۱)، «تفسیر واژه «خلیفة» در تفاسیر قرآنی، قرن دوم تا ششم هجری»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ۱۸ (۵۸)، ۱۱۸-۱۳۳.
- _____ (۱۳۹۸)، «مروری بر آموزه خلیفة الله در اسلام»، پژوهشنامه ادیان، ۱۳ (۲۵)، ۹۵-۱۳۴.
- _____ (۱۴۰۳)، «جایگاه انسان در الهیات زیست محیطی اسلام، خلیفه یا عبد»، الهیات عملی، ۱ (۱)، ۸۴-۵۷.
- شاهپورشهبازی، علیرضا (۱۳۹۰). جستاری درباره یک نماد هخامنشی، فروهر، اهورامزدا یا خورنه، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: شیرازه.
- شایست ناشایست (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه، کتابون مزدایور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۳۳). حماسه سرائی در ایران، تهران: پیروز.
- _____ (۱۳۴۶). آیین شاهنشاهی ایران، تهران: دانشگاه تهران.
- طبری، محمدبن جریر (۱۹۶۷)، تاریخ الامم و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۲). جامع البیان فی تأویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
- علاء قزوینی، علی (۱۳۹۷)، مناهج الطالبین فی معارف الصادقین، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

کریستین سن، آرتور (۱۳۴۵ش). مزدپرستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۵). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشیدیاسمی، تهران: صدای معاصر

کومن، فرانتس (۱۳۸۰). آیین پر رمز و راز میتزایی، ترجمه هاشم رضی، تهران: بهجت.

گذار، آندره (۱۳۷۷). هنر ایران، ترجمه بهروز حبیبی، تهران: دانشگاه بهشتی.

گزنفون (۱۳۸۳). کورش نامه، ترجمه رضا مشایخی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

گیرشمن، رومن (۱۳۹۵). تاریخ ایران، از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: آتیسا.

لوکوک، پی‌یر (۱۳۸۲). کتیبه‌های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران: فرزانه.

متون پهلوی (۱۳۷۱). گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب، گزارش سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی.

مجتبائی، فتح الله (۱۳۹۹). شهر زیبای افلاطون و شهر یاری آرمانی در ایران باستان، تهران: هرمس.

مجله التواریخ و القصص (۱۳۱۸). تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: چاپخانه خاور.

مسکویه، ابوعلی (۲۰۰۰). تجارب الأمم و تعاقب الهمم، طهران: سروش.

معین، محمد (۱۳۸۸). مزدیسنا و ادب پارسی، تهران: دانشگاه تهران.

ملکزاده بیانی، ملکه (۱۳۹۴). تاریخ سکه، تهران: دانشگاه تهران.

مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تقضلی، تهران: چاپخانه رز.

نولدکه، تئودور (۱۳۸۸). تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نیبرگ، ساموئل (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، کرمان: دانشگاه باهنر.

وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵). پژوهشی از محمد تقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ویتبی، مایک (۱۳۹۲). دانشگاه وارویک، ترجمه زینب پیری، «طبری: دوران پیش از مسیح» (طبری، تاریخ نگار مسلمان و شاهکار او)، تهران: خانه کتاب.

ویسهوفر، یوزف (۱۳۸۰). ایران باستان از ۵۵۰ تا ۶۵۰ پس از میلاد، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس.

هرتسفلد، ارنست (۱۳۸۱) ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هرمان، جورجینا (۱۳۷۳). تجدید حیات هنر و تمدن در ایران باستان، ترجمه مهرداد وحدتی، تهران: دانشگاهی.

هینلز، جان (۱۳۶۸). شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

هرودوت (۱۳۸۹). تاریخ، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات اساطیر.

یاقوت حموی، عبدالله. معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

References

Abūreyhān Bīrūnī. (1428 AH). *al-Athār al-bāqīye men al-Qorūn al-Khālīyah*, Cairo: Maktaba al-Theqafa al-Ddiniyah. (in Arabic)

‘Ala’ Qazvini, Ali ibn Hossain (1397 SH), *Manāhej al-Tālibīn in Ma‘āref al-Sādeqīn*, Tehran: Library, Museum and Documentation Center of Islamic Parliament of I. R. IRAN,. (in Persian)

Amuzegar, Zhale (1386 SH), «The Farrah, this magical and heavenly force» (Language, culture, myth), Tehran: Mo‘in,. (in Persian)

Ardāwīrāfnāma (1382 SH), Translated by Zhale Amuzegar, Tehran: Institut français de recherche en Iran & Mo‘in,. (in Persian)

Avesta: The Ancient Iranian Hymns & Texts (1387 SH). Translator: Doostkhah, Jalil, Tehran: Morvarid. (in Persian)

Bahar, Mehrdad (1391 SH), *Research on mythology in Iran*, Tehran: Agah,. (in Persian)

Balādhurī, Aḥmad (1988). *Futūh al-Buldān*, Beirut: Maktaba al-Helal. (in Arabic)

Bal‘ami, Abu‘ali Mohammad. (1353 SH). *The History of Bal‘ami*, Emendated by Mohammadtaghi Bahar, Tehran: Tabesh. (in Persian)

Briant, Pierre (1378 SH). *History of the Achaemenid Empire*, Translated by Mahdi Semsar, Tehran: Zaryab,. (in Persian)

Briant, Pierre (2015). *Darius in the Shadow of Alexander*, translated by Jane Marei Todd, Cambridge: Harvard University.

Bundahesh (1395 SH). Farnabagh Dādegi, Translated by Mehrdad Bahar, Tehran: Toos. (in Persian)

by Saeed Oryan, Tehran: National Library of the Islamic Republic of Iran. (in Persian)

Christensen, Arthur. (1385 SH). Iran in Sasanian era. Translated by Rashid Yasemi, Tehran: Sedaye Mo'aser. (in Persian)

Christiansen, Arthur. (1345 SH). Mazdaism in Ancient Iran, Translated by Zabihullah Safa, Tehran: Tehran University,. (in Persian)

Franz, Cumont (1380 SH). The Mysteries of Mithra, Translated by Hashem Razi, Tehran: Behjat. (in Persian)

Ghirshman, Roman. (1395 SH). Iran from the earliest times to the Islamic conquest, Translated by Mohammad Mo'in, Tehran, Atisa. (in Persian)

Godard, André (1377 SH). Art of Iran, Translated by Behrooz Habibi, Tehran: Beheshti University. (in Persian)

Herodotus (1389 SH) , The History, Translated by Morteza Saqhebfar, Tehran: Asatir,. (in Persian)

Herrmann, Georgina (1373 SH). The Iranian Revival, Translated by Mehrdad Vahdati, Tehran: Nashre Daneshgahi,. (in Persian)

Herzfeld, Ernst (1381 SH) , Iran in the ancient East, Translated by Homayoon San'ati, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies,. (in Persian)

Hinnells, J. R. (1368 SH). Persian Mythology, Translated by Amouzgar, J. ,& Tafazzoli, A, Tehran: Cheshmeh,. (in Persian)

<https://en.wikipedia.org/wiki/Baydad>

<https://www.worldhistory.org/image/3142/coin-of-bagadates>

Ibn al-Faqīh, Ahmad (1996) , al-Boldān, Beirut: 'Alem al-Kotob. (in Arabic)

Ibn Balkhi (1374 SH). Farsnameh, Edited by Guy Li Strange and Reinold Alen Nikelson, Shiraz: Bonyad fars shenasi. (in Persian)

Ibn Khordazbeh, 'Obaydullah (1889). Masālek wa-l-Mamālek, Beirut: dar al-Sader. (in Arabic)

Jāhez, Abū 'Uthmān 'Amr ebn Baḥr (1375 AH). al-Taj fi Akhlaq al-Mulūk, Beirut: dar-al-fekr. (in Arabic)

Jamaspi, Pahlavi, Pazend and Persian Texts (1903). Jivanji Jamshedji Modi, Bombay: Education Society's.

Lecoq, Pierre (1382 SH). The inscriptions of Achaemenid Persia, Translated by Nazila Khalkhali, Tehran: Farzan,. (in Persian)

- Malekzadeh Bayani, Malakeh. (1394 SH). The history of coins, Tehran: Tehran University,. (in Persian)
- Marcellinus, Ammianus (1894). Roman History, Translated by O. D. Yonge, B. A. London: George Bell& Sons, York ST. , Covent Garden.
- Meskavayh, Abū Alī (2000). Tejareb alomam, Tajāreb al-Omam va Ta'āqob al-hemam, Tehran: Soroosh. (in Arabic)
- Minooye Kherad (1354 SH). Translated by Ahmad Tafazzoli, Tehran: Roz. (in Persian)
- Mo'in, Mohammad (1388 SH). Mazdayasnā va Adab Parsi, Tehran: Tehran University. (in Persian)
- Mojmal al-Tavārikh va al-Qesas (1318 SH). Emendmented by Malekolsho'araye Bahar, Tehran: Khavar. (in Persian)
- Mojtabaei, Fathollah (1399 SH). The beautiful city of Plato and the ideal empire in ancient Iran, Tehran: Hermes,. (in Persian)
- Nöldeke, Theodor (1879). Geschichte der Perser und Araberzur Zeit der Sasaniden Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, Leyden: Brill.
- Noldeke, Theodor. (1388 SH). History of Iranians and Arabs in Sassanians era, Translated by Abbas Zariabkhoei, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Nyberg, Henrick Samuel. (1383 SH). Ancient Iran's Religion, Translated by Seifaldin Najmabadi, Kerman: Bahonar University,. (in Persian)
- Olmstead, Albert Ten Eyck. (1378 SH). History of the Persian Empire, Translated by Mohammed Moqadam, Tehran: Amirkabir. (in Persian)
- Pahlavi Texts (1371 SH). Compiled by Jamasb-ji Dastur Manouchehr Ji Jamasb Asana. Research
- Porda, Edith (1965). The Art of Ancient Iran (Pre-Islamic Cultures) , New York: Crown Publishers, Inc.
- Ravāyāt Dārāb Hormozdyard (n. d) , Rostam Oon Vala, Bombay,. (in Persian)
- Rypka, Jan and others (1386 SH) , History of Iranian literature, Translated by 'Isa Shahabi, Tehran: Elmi va Farhangi,. (in Persian)
- Safa, Zabihullah (1333 SH). Hamase-sarayi dar Iran ,Tehran: Pirooz,. (in Persian)
- (1346 SH). Ayin-e Shah-han-shahi-ye Iran, Tehran: Tehran University,. (in Persian)
- Sellwood, David (1380 SH) , Sasanian coinage, History of Iran, Translated by Hasan Anoooshe, Tehran: Amirkabir. (in Persian)

Shaked, Shaul (1384 SH). From Zoroastrian Iran To Islam, Translated by Morteza Saqhebfar, Tehran: Qoqnoos. (in Persian)

----- (1995). From Zoroastrian Iran to Islam, Studies in Religious History and Intercultural Contacts, Aldershot: Variorum.

Shapur Shahbazi, Aliraza (1390 SH). An Achaemenid Symbol, Farahvahr, Ahura Mazda or Khwarenah, Translated by Shahram Jalilyan, Tehran: Shirazeh. (in Persian)

Shavarani, Masoud (1398 SH). »Review of the »Caliph Allah «Doctrine in Islam», Journal of Religious studies, 13 (25): 95-134. (in Persian)

----- (1399 SH). »A Study of the Term »Caliph of God «in Mystical Texts (2nd to 11th Century AH). «*Journal of Religious studies*, 14 (28): 119-148. (in Persian)

----- (1399 SH). »Historical Study of the Phrase »Khalifat Allah «(Caliph of God) in Traditions of Islamic Denominations», Motaleat-e-Taghribi Mzaheb-e-Eslami, 16 (54): 19-29. (in Persian)

----- (1401 SH). Interpretation of the word »Khalīfa «in the Qur'anic interpretations of the 2nd to 6th centuries of Hijri, Motaleat-e-Taghribi Mzaheb-e-Eslami, 18 (58): 118-133,. (in Persian)

----- (1403 SH). »Examining the symbols and manifestations of Farr (ah) during the reign of Khosrow Parviz in Ṭabarī's history», Comparative Study of Religions and Mysticism, 8 (2) , 107-136. Doi: 10. 22111/jrm. 2024. 48119. 1167. (in Persian)

----- (1403 SH). »The Position of Humanity in Islamic Environmental Theology: Caliph or Servant? », Practicaltheology, 1 (1) , 57-84. Doi: 10. 22034/pt. 2024. 421351. 1020. (in Persian)

----- (2019). »Überprüfung der Lehre des Gottes Kalifen in Anbetracht des Umweltschutzes», Spektrum Iran, 32 (2) , 143-167.

----- (2024). »The Relationship between Two Specific Views in Islamic Theology and Environmental Destruction», International Journal of Social Science and Humanity, 14 (4) , 182-185. Doi: 10. 18178/ijssh. 2024. 14. 4. 1212

Shāyest nē Shāyest. (1369 SH). Transliteration and Translation by Katayoun MazdaPour, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (in Persian)

Sims, Eleanor (1990). »ČATR», Encyclopedia of Iranica, Online.

Soudavar, Abolala (2005). Farah Izadi in the kingdom of the ancient Iran, Houston: Mirak. (in Persian)

Tabarī, Mohammad ebn Jarir (1991). Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān, Beirut: dar al-Ma'aref. (in Arabic)

Tabarī, Mohammad ebn Jarir. (1967). Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk, Beirut: Ravae' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)

Tha'ālabī, Abū Mansūr (n. d) , Ghorar-e Akhbār Molūk fors va siyarehom, Paris: Zotenberg. (in Arabic)

The Fifth Book of Dinkard (1388 SH). Translated by Zhale Amouzegar and Ahmad Tafazzoli, Tehran: Moin (in Persian)

The Seventh Book of Dīnkard (1389 SH) , Translated by Mohammad Taghi Rashed Mohassel, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)

The Sixth Book of Dīnkard (1392 SH). Translated by Mahshid Mirfakhræe, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)

Theophylact, Simocatta (1997). The History of Theophylact Simocatta, An English Translation with Introduction and Notes, Michael and Mary Whitby, Oxford: Oxford University.

Vizīdagihā ī Zādisparam. (1385 SH). Translated by Mohammad Taghi Rashed Mohassel, Tehran: Cultural Studies and Research Institute,. (in Persian)

Whitby, L. Michael (1392 SH) , »Tabari: The Period before Jesus «(The Muslim historian and his masterpiece) , Translated by Zeynab Piri, Tehran: Khaneh Ketab,. (in Persian)

Wiesehöfer, Josef (2001). Ancient Persia, London and New York: I. B. Tauris& Co Ltd.

----- (1380 SH). Ancient Persia, Translated by Morteza Saqhebfar, Tehran: Qoqnoos. (in Persian)

Xenophon. (1383 SH). Cyropaedia, with an English translation by Walter Miller, Cambridge, Mass: Harvard University Press, Translated by Reza Mashayekhi, Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Yāqūt al-Hamavī, 'Abd allah (n. d) , Mo'jam al-Buldān ,Beirut: Dar 'ehiya al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)

Zaehner, Robert Charles (1388 SH). The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, Translated by Teymour Ghaderi, Tehran: Mahtab. (in Persian)