پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

تاریخ هخامنشیان

خدایان دیگری که هستند

مطعاتی در فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی بر پایه متون بارویی تخت جمشید

جلد چهاردهم

ووترف.م.هنکلمن
ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر

تاریخ هخامنشی

جلد چهاردهم

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

«۷۱۷»

تاریخ هخامنشی

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

جلد چهاردهم

خدایان دیگری که هستند

مطالعاتی در فرهنگ‌پذیری ایلامی ـ ایرانی بر پایه متون بارویی تخت جمشید

سر ویراستار این دوره

ووترف. م. هنکلمن

ویراستاران: پی‌یر بریان، آملی کورت، یوهان دروس، مارگارت ک. روت،
هلن سانسیسی وردنبورخ (فقید) و یوزف ویزه هوفر

ترجمه

مرتضی ثاقب‌فر

عنوان و نام پدیدآور : تاریخ هخامنشی / ویراستاران هلن سانسیسی وردنبورخ... [و دیگران]؛ مترجم مرتضی ثاقب‌فر
مشخصات نشر : تهران: توس ۱۳۹۲
مشخصات ظاهری : ۱۵ ج: مصور، نقشه، نمودار.
فروست : انتشارات توس. ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۷۱۷
شابک : شابک دوره: ۸-۶۸۴-۳۱۵-۹۶۴-۹۷۸ ؛ شابک ج.۱۴: ۶-۷۱۶-۳۱۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی : فاپا
یادداشت : عنوان اصلی: A chamenid history. 1991.
یادداشت : سر ویراستار این دوره: ووترف. م هنکلمن
یادداشت : ویراستاران هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت، مارک گریسون، مارگارت کول‌روت.
یادداشت : ج ۱۴ (چاپ اول: ۱۳۹۲).
یادداشت : واژه‌نامه - کتابنامه
مندرجات : ج. ۱۴. خدایان دیگری که هستند
موضوع : ایران ــ تاریخ ــ هخامنشیان ۵۵۸-۳۳۰ ق.م
شناسه افزوده : سانسیسی - وردنبورخ، هلن ۱۹۴۴-۲۰۰۰ م.، ویراستار
شناسه افزوده : Sancisi-weerdenburg, Heleen
شناسه افزوده : کورت، آملی، ۱۹۴۴ - م. ویراستار
شناسه افزوده : Juhrt, Amelie
شناسه افزوده : ثاقب‌فر، مرتضی، ۱۳۹۱-۱۳۲۱ - ، مترجم
رده‌بندی کنگره : DSR ۲۱۹ / ت ۲ ۱۳۸۷
رده‌بندی دیویی : ۹۵۵/۰۱۴
شماره کتابشناسی ملی : ۱۲۸۳۳۹۶

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

انتشارات توس

تاریخ هخامنشی (جلد چهاردهم)

خدایان دیگری که هستند

مطالعاتی در فرهنگ‌پذیری ایلامی ـ ایرانی بر پایه متون بارویی تخت‌جمشید

سر ویراستار (این‌دوره): ووترف. م. هنکلمن

ویراستاران: پی‌یر بریان، آملی کورت، یوهان دروس، مارگارت ک. روت، هلن سانسیسی وردنبورخ (فقید) و یوزف ویزه‌هوفر

ترجمه مرتضی ثاقب‌فر

چاپ اول: ۱۳۹۲
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی (توس): ندا جبّار
لیتوگرافی: ندای دانش
چاپخانه: حیدری

شابک جلد چهاردهم: ۶-۷۱۶-۳۱۵-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-315-716-6
شابک دوره ۱۵ جلدی: ۸-۶۸۴-۳۱۵-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-315-684-8

کلیهٔ حقوق چاپ و انتشار این اثر ـ به هر صورت ـ محفوظ و مخصوص انتشارات توس است.

دفتر مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، بن‌بست پورجوادی، شماره ۵ ـ تلفن: ۶۶۴۹۱۴۴۵
مرکز فروش : خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، پلاک ۱۷۸ ـ تلفن: ۶۶۴۶۱۰۰۷
نشانی اینترنتی: www.toospub.com پست الکترونیک: info@toospub.com

۳۹۰۰۰ تومان

فهرست

دیباچه ۱۳
پیشگفتار ۱۹
حرف‌نویسی ایلامی هخامنشی ۲۳
کوته‌نوشت‌ها ۲۵

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

فصل یکم: اوجیا و پَرسیپ ۳۷
۱. مقدمه ۳۷
۱-۱. جایگاه اندوه ۳۸
۱-۲. ایلام در زمان پس از آشور ۴۱
۱-۳. میان پرده: از هانّی تا خشایارشا ۴۶
۱-۴. دولت ایلام ۴۹
۱-۴-۱. بازنگری در تجزیه ۵۰
۱-۴-۲. ثبات دولت ایلام ۵۴
۱-۴-۳. ریش سفیدان ایلام ۵۸
۱-۴-۴. شاهزاده‌های ایلام ۶۱
۱-۴-۵. رونق ایلام ۷۱
۱-۴-۶. شبکه منطقه‌ای ایلام و روابط بازرگانی ۷۸
۱-۴-۷. دولت ایلام: ارزیابی مقدماتی ۸۴
۱-۵. اوجیا و پارسیپ ۸۶
۱-۵-۱. گذران زندگی در حاشیه ۸۶
۱-۵-۲. زندگانی در ارتفاعات ۸۹
۱-۵-۳. ایلامی - ایرانی ۹۶
۱-۶. تعریف «دین باستانی ایران» ۱۰۶

فصل دوم: بایگانی بارویی ۱۱۵
۲. مقدمه ۱۱۵
۲-۱. کشف و مطالعه گل‌نبشته‌ها ۱۱۸
۲-۱-۱. دیوار بارو ۱۱۸
۲-۱-۲. کشف بایگانی ۱۲۳

۲-۱-۳. ترکیب نمونه‌های موجود ۱۲۶
۲-۱-۴. معرف بودن نمونه‌های موجود ۱۳۱
۲-۱-۵. بررسی بایگانی ۱۳۵
۲-۱-۶. بایگانی‌های گم شده ۱۳۶
۲-۲. دیوان سالاری چند زبانه تخت جمشید ۱۳۹
۲-۲-۱. متن‌های ایلامی ۱۳۹
۲-۲-۲. متن‌های آرامی ۱۴۳
۲-۲-۳. متن‌های اَکَدی، یونانی، فریقیه‌ای (؟) و پارسی باستان ۱۴۸
۲-۲-۴. رسانه غیر متنی: آثار مهرها ۱۵۰
۲-۲-۴-۱. لوحه‌های نانوشته ۱۵۴
۲-۲-۴-۲ نوشته‌های روی مهرها ۱۵۵
۲-۲-۴-۳. مهرهای با تصاویر مذهبی ۱۵۶
۲-۲-۵. رسانه غیر متنی (۲): شکلهای لوحه‌ها ۱۵۸
۲-۳. گسترهٔ زمینی و زمانی ۱۶۹
۲-۳-۱. سرزمین ۱۶۹
۲-۳-۲. مناطق ۱۷۷
۲-۳-۳. زیرساخت ۱۸۱
۲-۳-۴. موقعیت ارضی و طبیعی ۱۸۱
۲-۳-۵. زمان ۱۸۴
۲-۴. اصول اداره ۱۸۷
۲-۴-۱. جداکننده‌های عمده ۱۸۷
۲-۴-۱-۱. سال اداری ۱۸۷
۲-۴-۱-۲ دوایر مربوط به کالا ۱۸۷
۲-۴-۱-۳. نواحی ۱۸۷
۲-۴-۲. تشریفات مهر زدن ۱۹۱
۲-۴-۲-۱. مهر متقابل ۱۹۱
۲-۴-۲-۲. متون تک مُهری ۱۹۳
۲-۴-۲-۳. متون چند مُهری ۱۹۶
۲-۴-۲-۴. متون قبلاً مهر خورده؟ ۱۹۷
۲-۵. روش اداره ۱۹۸
۲-۵-۱. اداره امور عادی ۱۹۸
۲-۵-۲. شناسایی گروههای متن ۲۰۱
۲-۵-۳. مدل جایگزین ۲۰۴
۲-۵-۴ اسناد تجویزی و توصیفی ۲۰۷
۲-۵-۵. شناسه‌ها، ریسمان‌ها و طومارها ۲۱۲
۲-۵-۵-۱ شناسه‌ها ۲۱۳
۲-۵-۵-۲ ریسمان‌ها ۲۲۱

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

۲-۵-۵-۳. طومارها ۲۳۰
۲-۶. آیا لوحه‌های بارویی دورانداخته‌ها بوده‌اند؟ ۲۳۱
۲-۶-۱. بایگانی یا زباله‌دان؟ ۲۳۱
۲-۶-۲. شماره جعبه‌ها ۲۳۲
۲-۶-۳. اتاق‌های لوحه در سیستم بارویی ۲۳۸
۲-۷. متون بارویی به مثابه یک بایگانی باستانی ۲۴۳
۲-۷-۱. مرده یا زنده ۲۴۳
۲-۷-۲. ساختار تقویمی بایگانی ۲۴۵
۲-۷-۳. اندازه مجموعه اولیه ۲۵۰

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

فصل سوم: نذر قربانی لَن ۲۵۵
۳. مقدمه ۲۵۵
۳-۱. تفسیرهای معنایی از «لَن» ۲۵۶
۳-۱-۱. وجود ایزدی ۲۵۷
۳-۱-۱-۱. کتیبه بیستون و لَن ۲۵۷
۳-۱-۱-۲. DBa_e در برابر DB_e ۲۶۱
۳-۱-۱-۳. «اکنون» نه ۲۶۴
۳-۱-۲. بودن ۲۶۵
۳-۱-۲-۱. مشکلات بیشتر از لحاظ واژگان ۲۶۵
۳-۱-۲-۲. مشکلات ریخت‌شناختی ۲۶۶
۳-۱-۳. lan و -la در تخت جمشید ۲۶۸
۳-۱-۳-۱. نذر، قربانی ۲۶۸
۳-۱-۳-۲. دو ریشه همانند؟ ۲۷۱
۳-۱-۳-۳. تناوب lašda و lišda در بافت‌های همانند ۲۷۲
۳-۱-۳-۴. دو فعل مکمل ۲۷۴
۳-۱-۳-۵. کاربرد چند حالتی فعل ۲۷۵
۳-۱-۳-۶. متن‌هایی با بافت‌های مذهبی و غیر مذهبی از lašda ۲۷۷
۳-۱-۳-۷. معادل‌ها ۲۸۰
۳-۱-۴. بازگشت به DB_a [روایت آرامی کتیبه بیستون] ۲۸۲
۳-۱-۵. خلاصه ۲۸۵
۳-۲. نذر قربانی ماهانه برای خدایان: متون PF با lan ۲۸۷
۳-۲-۱. لَن در تخت جمشید: یک بررسی ۲۸۸
۳-۳. تبیین‌های اولیه از «لن» ۲۹۵
۳-۳-۱. کامرون و هلوک ۲۹۵
۳-۳-۲. ورود زرتشت ۲۹۵
۳-۳-۳. پیروزی دین زرتشت ۲۹۷

۳-۳-۳-۱. «لَن» و اهورامزدا ۲۹۷
۳-۳-۳-۲. «لن» و جغرافیا ۲۹۹
۳-۳-۳-۳. نوشته‌های بعدی کُخ ۳۰۰
۳-۴. کُخ درباره «لَن»: پاسخی موجز ۳۰۲
۳-۴-۱. قربانی برای خدایی خاص؟ ۳۰۲
۳-۴-۲. فهرست‌ها ۳۰۵
۳-۴-۳. اهورامزدا و «لن» ۳۱۰
۳-۴-۴. اشاره‌ای به روش ۳۱۳
۳-۴-۵. یک قربانی ویژه؟ ۳۱۴
۳-۴-۵-۱. معرّف ۳۱۴
۳-۴-۵-۲. شمول ۳۱۵
۳-۴-۵-۳. حجم ۳۱۵
۳-۴-۵-۴. نظم ۳۱۶
۳-۴-۵-۵. لن و دائوشیام ۳۱۶
۳-۴-۵-۶. دخالت شاه ۳۱۷
۳-۴-۵-۷. جدایی منحصر به فرد لَن ۳۱۷
۳-۴-۶. «لن» و ایرانیان ۳۱۸
۳-۴-۷. قربانی حیوانی ۳۲۳
۳-۴-۸ «لَن» و جغرافیا (تکرار) ۳۲۵
۳-۴-۹. یک آزمونِ موردی: «گیست» و «ماتزیش» ۳۲۶
۳-۴-۱۰. «لَن» و ایلامیان ۳۲۸
۳-۴-۱۱. خلاصه ۳۳۰
۳-۵. «لن» پس از کُخ ۳۳۲
۳-۵-۱. پشتیبانی از برتری اهورامزدا ۳۳۲
۳-۵-۲. خروج زرتشت ۳۳۴
۳-۵-۳. روحانیون مجری یا مشتی دلال ۳۳۶
۳-۵-۴. القاب مُغانه ۳۳۸
۳-۵-۵. تصوراتی درباره دین هخامنشی ۳۳۹
۳-۵-۵-۱ قومی بودن «خدای بزرگ» ۳۴۰
۳-۵-۵-۲. مراسمی که با دقت و غیرت پاسداری می‌شود ۳۴۱
۳-۵-۶. «لن» و فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی - ایرانی ۳۴۱
۳-۵-۷. «لن» به عنوان اصطلاحی مستقل ۳۴۲
۳-۶. «لن» ایلامی ۳۴۴
۳-۶-۱. اجرا کننده مراسم لن در ایلامی میانه ۳۴۶
۳-۶-۱-۱. فعالیت مذهبی در «هوپشن» ۳۴۷
۳-۶-۱-۲. -li و -liri ۳۵۰
۳-۶-۱-۳. lam-lema در ایلامی میانه ۳۵۱

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

۳-۶-۲. لَنکول در ایلامی هخامنشی ۳۵۳
۳-۶-۳. اسامی ماهها با «لن» ۳۵۵
۳-۶-۳-۱. لن لوبه ۳۵۶
۳-۶-۳-۲. لن گیلی ۳۵۸
۳-۶-۴. نامهای شخصی با «لن» ۳۶۱
۳-۶-۵. روحانیون مجری و کارکنان مذهبی ۳۶۴
۳-۶-۶. هومبان و لَن ۳۶۹
۳-۶-۷. افسون‌های جادویی ۳۷۳
۳-۶-۸. خلاصه ۳۷۴
۳-۷. سهم روحانی مجری ۳۷۷
۳-۷-۱. شرایط و اوضاع و احوال ۳۷۷
۳-۷-۲. بازنگری بسامد لن ۳۷۹
۳-۷-۲-۱. دیگر فدیه‌های منظم همیشگی ۳۷۹
۳-۷-۲-۲. نذر قربانی ماهانه ۳۸۲
۳-۷-۲-۳. «شومَر» و «بَشور» ۳۸۴
۳-۷-۲-۴. معنای gal ۳۸۸
۳-۷-۳. بازنگری مقادیر در نظر گرفته شده برای لن ۳۹۰
۳-۷-۳-۱. نسبت غله و شراب / آبجو ۳۹۰
۳-۷-۳-۲. مقیاس تخصیص‌ها ۳۹۱
۳-۷-۳-۳. لن در فهرست‌ها ۳۹۵
۳-۷-۴. جیره و سهمیه ۳۹۵
۳-۷-۵. روحانیون مجری ایلامی و نذر و قربانی هخامنشی ۳۹۸
۳-۷-۶. لقب و عنوان ۳۹۸
۳-۷-۷. همانندان با لن ۴۰۰
۳-۷-۸. خلاصه ۴۰۵
۳-۸. ارزیابی ۴۰۶

فصل چهارم: خدایان بابلی و هویّت پارسی ۴۰۷
۴-۱. اَدَد ۴۰۷
۴-۱-۱. ریشه‌های بین‌النهرینی ۴۰۸
۴-۱-۲. ادد در فهرستهای خدایان ۴۱۰
۴-۱-۳. یک خدای ایلامی ۴۱۱
۴-۱-۴. استمرار و تغییر ۴۱۵
۴-۱-۵. یک ایزد ایرانی ۴۲۱
۴-۲. زمین ۴۳۰
۴-۲-۱. پیشینه‌های ایرانی ۴۳۳

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

۴-۲-۲. پیشینه‌های ایلامی ۴۳۵
۴-۳. هَلَم ۴۳۹
۴-۴. ایزدکده تخت جمشید ۴۴۲
۴-۴-۱. ایزدان ایلامی و حمایت مالی هخامنشیان ۴۴۳
۴-۴-۲. انحصاری بودن ایزدکده تخت جمشید ۴۴۵
۴-۴-۳. در جستجوی ایلامیان ۴۵۳
۴-۵. خلاصه ۴۶۱

پیشکش "داد" به تبرستان
www.tabarestan.info

فصل پنجم: هومبان و شاه ۴۶۳
۵. مقدمه ۴۶۳
۵-۱. تاریخ کهن‌تر هومبان ۴۶۴
۵-۲. محبوبیت پیش از هخامنشی ۴۶۹
۵-۳. ایمن در پناه هومبان ۴۷۵
۵-۴. هومبان در دوره هخامنشی ۴۸۴
۵-۴-۱. یک ایزدگیاه‌خوار؟ ۴۸۸
۵-۴-۲. زیلا-هومبان ۴۹۰
۵-۴-۳. در ساحل رودخانهٔ بتیر ۴۹۱
۵-۴-۴. واژگان پرستش هومبان ۴۹۶
۵-۵. خلاصه ۴۹۹

فصل ششم: چکیده گزارش پرداختهای مذهبی (NN 2259) ۵۰۱
۶-۱. مقدمه ۵۰۱
۶-۲. متن ۵۰۳
۶-۳. ترجمه ۵۰۵
۶-۴. حواشی ۵۰۶
۶-۵. کخ درباره NN 2259 ..... ۵۴۰
۶-۶. هدف تهیه و تنظیم NN 2259 ..... ۵۴۲
۶-۶-۱. بی‌همتایی متن ۵۴۲
۶-۶-۲. حواله‌های دام در PFT ۵۴۳
۶-۶-۳. پشتیبانی شاه ۵۴۴
۶-۶-۳-۱. ماکیان ۵۴۷
۶-۶-۳-۲. گوسفندها و بزها ۵۴۸
۶-۶-۴. الگویی برای برچسب مواد خوراکی ۵۴۹
۶-۶-۵. منطق اقتصادی و منطق ایدئولوژیک عمل قربانی ۵۵۲
۶-۶-۶. نمایش سخاوت و گشاده‌دستی شاهانه ۵۵۳

۶-۷. قربانی در پردیس ۵۵۵
۶-۷-۱. ریشه‌شناسی و کاربرد واژه ۵۵۵
۶-۷-۲. زمینه‌های متفاوت ۵۵۷
۶-۷-۳. آرامگاه کوروش ۵۵۹
۶-۷-۴. باغ(های) پاسارگاد ۵۶۲
۶-۷-۵. پردیس چونان مکانی مقدس ۵۶۳
۶-۷-۶. یک پیشگام ایلامی پردیس ۵۷۱
۶-۷-۶-۱. بیشه‌زار ایلامی ۵۷۲
۶-۷-۶-۲. EKI 48 ..... ۵۷۵
۶-۷-۶-۳. EKI 85 ..... ۵۷۷
۶-۷-۶-۴. بقایای فیزیکی بیشه‌زارهای ایلامی ۵۸۱
۶-۷-۶-۵. بیشه‌زارهای ایلامی در آثار هنری ۵۸۳
۶-۷-۷. پردیس پارسی: خلاصه ۵۸۵

سخن پایانی ۵۸۷

پیوست‌ها ۵۹۱

پیوست ۱. NN 2202 ..... ۵۹۱
پیوست ۲. لن در ایلامی خطی؟ ۶۰۳
پیوست ۳. زیان [Ziyan] ۶۰۹
پیوست ۴. ارزش‌های انباشتی کالاهای نذری ۶۱۵
پیوست ۵. نذرهای فهرست شده در سیاهه‌ها ۶۲۰
پیوست ۶. مکان‌شناسی نسبی نذرهای لن ۶۲۱
پیوست ۷. مکان‌شناسی نسبی نذرها برای هومبان ۶۴۳

چکیده متن‌ها ۶۵۶

۱. لن، لن-لیریرا و لنکول ۶۵۷
۲. اَدَد ۶۶۴
۳. زمین ۶۶۵
۴. هومبان ۶۶۶
۵. نَپیریشَ ۶۶۹
۶. شیموت، نَبَّ زَبَّ هَلمَ و نَه (نهونته؟) ۶۷۰
۷. اهورامزدا ۶۷۲
۸. میشدوشیش ۶۷۴
۹. ایشپندرَمَتیش [= اسپندارمذ] ۶۷۵

پخش "رایگان" به تبرستان www.tabarestan.info

۱۰. نریشانکا ۶۷۶
۱۱. مَریرَش ۶۷۶
۱۲. پیرداکامیا ۶۷۷
۱۳. ایردانا پیرورتیش ۶۷۸
۱۴. مینام و شتراباتیش ۶۷۸
۱۵. تورمه / تورما ۶۷۹
۱۶. کوه‌ها ۶۸۱
۱۷. رودها ۶۸۳
۱۸. هپیدانوش و تیکراکاش ۶۸۵
۱۹. کوشکوم ۶۸۷
۲۰. شومَر و بَشور ۶۹۰
۲۱. زیان ۶۹۲
۲۲. شیپ، اَنشی و پومَزیش ۶۹۳
۲۳. اکریش ۶۹۵
۲۴. نذرها برای ماه‌ها ۶۹۷
۲۵. میشه‌باکا ۶۹۹
۲۶. نذرها «برای خدایان» ۷۰۱

فهرست مقالات و کتاب‌های این مجموعه ۷۱۳

کتاب‌شناسی ۷۱۹

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

دیباچه

قلب شاهنشاهی ایران هخامنشی و سرزمین دودمان آن که امروزه به آن استان فارس (پارس) گفته می‌شود، بیش از دو هزار سال بخشی از قلمرو پادشاهی ایلام بود. یکی از جنبه‌های بسیار نادیده گرفته شده در تاریخ هخامنشی نقشی است که فرهنگ ایلامی در شکل‌گیری آن داشته است. در گذشته واقعیت "نقشی" را که ایلام ایفا کرده می‌پذیرفتند اما تعریف دقیقی از آن ارائه نمی‌کردند. این امر دو علت اصلی داشت: یکی این که فرض می‌شد پادشاهی ایلام حدود یکصد سال پیش از برآمدن پارسیان، عملاً به‌عنوان موجودیتی مهم توسط آشوریان نابود شده بوده است، و دوم آن که زبان ایلامی (و بنابراین فرهنگ و ساختار سیاسی آن) همچنان به دشواری قابل فهم بود. نظر مسلط آن بود که گرچه مسلماً ایلامیان هنوز در آن دوروبر وجود داشته‌اند، اما عنصر نسبتاً بی‌اهمیتی را نسبت به کل جمعیت شاهنشاهی تشکیل می‌داده‌اند. اما فعالیت‌های باستان‌شناختی و مطالعه در تمثال‌شناسی ایلامی پسین در ۲۰ سال گذشته موجب تجدید نظر کلی در این دیدگاه شد (مثلاً: دومیروشجی؛ پاتس؛ سامنر؛ استروناک؛ گریسون و روت؛ آلوارز - مون) که خط، زبان، و از همه مهمتر، گاهشماری آخرین فرمانروایان ایلامی (والا؛ تاورنیه) را مورد بررسی قرار داده‌اند. اکنون شمار روز افزونی از پژوهندگان، پیدایش و برآمدن پارسیان را نمونه‌ای می‌دانند از پدیده "قوم‌زایی" [ethnogenesis] که حاصل فرایند دراز مدت فرهنگ‌پذیری متقابل میان ایلامیان و پارسیان بوده است (نک. به‌ویژه. دومیروشجی، ۲۰۰۳). این نوع درک کمک کرده است تا قطعات متعددی از مدارک معنا پیدا کنند و در چارچوب و بافت تاریخی مناسب خود جای گیرند (بنگرید به مرور کلی و سودمند بوشارلا، ۲۰۰۵). افزون بر این، این امر باعث شده تا مرسوم‌ترین و در عین حال تنگ‌نظرانه‌ترین رویکرد زبان‌شناختی که طبق آن عناصر زبان‌شناختی "ایلامی" از "پارسی" جداگانه شناخته و بررسی می‌شد و بنابراین هر یک از آنها موجودیت‌های اجتماعی-سیاسی جداگانه‌ای انگاشته می‌شدند، اکنون بی‌معنا جلوه‌گر شوند.

بررسی کنونی ووتر هنکلمن کاوشی است در آثار جنبی این بینش پر اهمیت. سنگ

پیشکش "سوران" به تبرستان www.tabarestan.info

بنای استدلال او متون اداری دوره هخامنشی به زبان ایلامی هستند که در دهه ۱۹۳۰ در باروهای تخت جمشید توسط ارنست هرتسفلد کشف شدند. از آنجا که شمار گِل‌نوشته‌ها و به‌طور کلی لوحه‌های گِلی بسیار زیاد است، او مطالعه خود را به بررسی فقط یک جنبه از موضوع، یعنی آیین‌های مذهبی متفاوت در فارس دوره هخامنشی، محدود کرده است. این البته یکی از مورد اختلاف‌ترین و بحث برانگیزترین موضوع‌های مربوط به تاریخ اولیه ایران است با مجادلاتی شدید درباره این که آیا پارسیان در این دوره زرتشتی بوده‌اند یا نه، و در ارتباط با آن، این که این مذهب چگونه و تا چه حد از سبک شاهنشاهی آنان اثر پذیرفته یا بر آن اثر گذاشته است (نک. بررسی سودمند دِیانگ ۱۹۹۷ فصل یکم درباره نمونه‌های متفاوت). متون تخت جمشید در این استدلال‌ها سهم داشته‌اند که بیشترین تأثیر آنها را در اثر هایدماری کُخ Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit (۱۹۷۷) مشاهده می‌کنیم. به نظر او پادشاهان هخامنشی خودشان فقط ایزدان ایرانی را می‌پرستیده‌اند، اما در عین حال با آیین‌های مذهبی اقوام زیردست ساکن در فارس، از جمله برخی پرستشگاههای باقی‌مانده ایلامی، نه تنها مدارا داشته‌اند بلکه به آنها کمک مالی نیز می‌کرده‌اند. بررسی او با آن که کاری پیشگام در این زمینه محسوب می‌شد، ولی در مورد نظر او مشکلاتی وجود دارد. یک واقعیت به‌ویژه آزاردهنده آن است که در میان اسناد تخت جمشید به ندرت می‌توان ایزدی ایرانی را شناسایی کرد. حاصل کندوکاو کخ به این جا انجامید که می‌گوید آن آیین نذر قربانی که در متون ایلامی "لَن" نامیده شده‌اند و مکرر نیز وجود دارند، عملاً نمایانگر و نشان دهنده نذوراتی است برای خدای ایرانی اهورامزدا. و آنگاه هماهنگ با نظر خود که شاهان هخامنشی را زرتشتی می‌داند، استدلال کرده است که در این عمل آیینی هرگز جانوران را قربانی نمی‌کرده‌اند.

بار سنگین و اصلی سخن و بر نهاده ووترهنکلمن در این‌جا، بررسی انتقادی این نظر و نظریات همانند با آن است. او این کار را در درجه نخست با تکیه بر تازه‌ترین برداشت از تاریخ ایلام پسین و به‌ویژه آثار دومیروشجی، استیو، والا و واترز انجام می‌دهد. اکنون روشن شده که ایلام با حمله آشور در دهه ۶۴۰ بکلی از صحنه سیاسی و صفحه روزگار محو نشده است، بلکه تقریباً به زودی بهبود یافته و به پا خاسته و بار دیگر موجودیت سیاسی کمابیش ثابتی پیدا کرده است. این امر با بایگانی اداری شوش به اثبات رسیده که

www.tabarestan.info پیشکش به راد تبرستان

مربوط به اواخر سده هفتم / اوایل سده ششم ق. م است که سطوح پیش از هخامنشی در آن جا قرار دارد و نیز با تاریخ‌گذاری مجدد و تعریف مجدد از کتیبه‌ها و یادمان‌های نو ایلامی پسین (فصل یکم). سپس معرفی مشروحی از بایگانی بارویی انجام می‌گیرد همراه با بحثی کامل و جامع درباره شیوه‌های اداری و دیوان‌سالاری و مسائل متعدد مربوط به آن. در گزارش مشروح او تاریخ این مطالعات و پژوهش‌های جاری و نیز رهیافت‌های گوناگون درباره تحلیل آنها نیز مورد بحث قرار گرفته‌اند. از آنجا که هنکلمن از این بخت خوش برخوردار بوده که به لوحه‌های منتشرنشده بایگانی که اکنون در مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو قرار دارند دسترسی داشته باشد، توانسته است از مدارکی اضافی در تأیید استدلال خود بهره بگیرد (فصل ۲). آنگاه با روشن شدن این که آیا نوع اطلاعات متون تخت جمشید می‌تواند یا **نمی‌تواند** (نکته بسیار مهم) مورد استفاده قرار گیرد، فصل ۳ به تحلیلی طولانی درباره نذورات "لَن" اختصاص دارد که در واقع نقطه کانونی و اصلی و حیاتی درک بسیار مؤثر و عمیق کُخ از دین هخامنشیان است. هنکلمن به بررسی ریشه این واژه، تفسیرهای پیشین از آن و کاربرد آن در دوره‌های قبل می‌پردازد. نتیجه بررسی آن است که معلوم می‌شود که آیین تقدیم نذورات امری بوده منظم و دائمی و کمابیش مسلماً روزانه که پیشینه فرهنگی آن نیز قطعاً ایلامی بوده است. این کار همزمان هم یک نذر قربانی بوده و هم درآمدی برای کارکنانی که مسئول اجرای آن بوده‌اند. مدارک در تأیید این که این عمل ممکن بوده قربانی کردن جانوران را نیز شامل شود از "روزانه‌نگار مذهبی" (NN 2259) به‌دست آمده که هنکلمن برای نخستین بار همراه با تفسیری کامل آن را انتشار می‌دهد (فصل ۶)، ضمن این که در اینجا به بحث درباره دیگر نذورات و مهمانی‌ها و ولیمه‌های مذهبی نیز می‌پردازد. نتیجه‌گیریهای او کاملاً سازگار با نتیجه‌گیریهای شاهرخ رزمجو (a ۲۰۰۴) هستند، اما البته و به ناگزیر معرفی و استدلال‌های هنکلمن بسیار کامل‌تر و مشروح‌ترند چون او به دلیل دسترسی به لوحه‌ها و مدارک توانسته است به همه جنبه‌های مسئله بنگرد و مواد بیشتری به‌دست آورد. بین این دو بخش، فصول ۴ و ۵ قرار دارند که هنکلمن در آنها به بحث درباره چگونگی تأمین آذوقه و ملزومات دیگر توسط حکومت برای انجام آیین‌های پرستش آن خدایان بابلی که در بایگانی بارویی به آنها اشاره شده است می‌پردازد. نتیجه‌گیری بسیار

www.tabarestan.info

مهم (و قانع‌کننده) در اینجا آن است که دستگاه اداری تخت جمشید برای انجام فرایض مذهبی اقوام تابع ساکن خود در فارس کمک مالی **نمی‌کرده است**. ظاهراً یگانه ایزد غیر ایلامی و غیر ایرانی که انجام آیین‌های آن از پشتیبانی رسمی حکومت برخوردار می‌شد، ایزد "اَدَد" بود. اما، همان‌طور که هنکلمن نشان داده است، "اَدَد" از مدتها پیش یعنی از اوایل هزاره دوم در ایزدکده ایلامی پذیرفته شده بوده است، چنان که در ۱۵۰۰ سال بعد دیگر نمی‌توان آن را به معنای واقعی یک خدای غیر محلی محسوب کرد. غیر از این، برای همه ایزدانی که پیشینهٔ ایلامی یا ایرانی داشته‌اند کمک مالی انجام می‌شده است. در واقع برجسته‌ترین این ایزدان که بیشترین کمک مالی را دریافت می‌کرده، "هومبان" ایزدکهن ایلامی بوده است. (فصل ۵). افزون بر این، هیچ‌گونه جدایی قابل تعریف و تشخیصی میان روحانیون مسئول انجام فرایض مذهبی از لحاظ تمایزهای قومی **در قبال** ایزدانی که برای آنها این فرایض انجام می‌شده مشاهده نمی‌شود. درنتیجه طبق این شواهد، ایزدکده فارس به راستی و منحصراً "ایرانی - پارسی" بوده که خود فرآورده فرآیند طولانی فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی - ایرانی در منطقه بوده است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

این کتاب، بی‌گمان نظیر همه بحث‌های مربوط به دین‌های آغازین ایران، در میان کارشناسان مجادلات و مباحثات فراوانی را برخواهد انگیخت؛ و این البته پرهیزناپذیر است. برای مورخانی مانند من که با این جنبه از پژوهش‌های هخامنشی با عمق کمتری آشنا هستیم، این کتاب با انبوه بیشه‌زار واقعی مدارک پیچیده خود راهنمای روشنگرانه‌ای است. در نهایت، خوانندگان چه با نتیجه‌گیری‌های آن موافق باشند یا نباشند، همگی از این همه مدارک روشن حیاتی و **معاصر** که منبع دست اولی هستند که هر تلاش برای درک دین ایرانی باید مبتنی بر آنها باشد، سود خواهند برد.

در پایان بیان چند کلمه درباره مجموعه‌ای که این تک نگاشت یا رساله در آن به چاپ رسیده بجا و بایسته است. مجموعه **تاریخ هخامنشی** دانشگاه خرونینگن را هلن سانسیسی وردنبورخ پایه‌گذاری کرد (جلد یکم در ۱۹۸۷ منتشر شد). مرگ اندوهبار او در سال ۲۰۰۰ [۱۳۷۹]، کار انتشار را بیشتر به همت و تلاش ووترهنکلمن متوقف نساخت: در سال ۲۰۰۲ رساله مهم دنیزکاپتان درباره گِل مُهرهای داسکولیون (جلد ۱۲ شامل ۲ دفتر) انتشار یافت، و جلد ۱۳ در سال ۲۰۰۳ با مشارکت و ویراستاری خود هنکلمن به خاطره

هلن تقدیم شد. بنابراین بسی شایسته است کاری که با سرپرستی و ابتکار هلن آغاز شد (و چالش‌هایی که او در فصل یکم کتاب yaunā en persai خود مطرح کرد و در رساله stellingen ادامه داد) نیز در این مجموعه انتشار یابد. در واقع هیچ هدیه‌ای به هلن و به علاقه همیشگی او به یک تحلیل دقیق و همه جانبه از دین هخامنشیان براساس متون ایلامی سزاوارتر از پژوهش کنونی نمی‌توانست باشد که به‌عنوان "جلد ۱۴ تاریخ هخامنشی" تقدیم می‌شود.

www.tabarestan.info
تبرستان "راد" به

آملی کورت

لندن، ژوئن ۲۰۰۸

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

برای هلن

"در رؤیا نظر کردم، و می‌دیدم که من در دارالسلطنه شوشن [شوش] که در ولایت عیلام است بودم، و در عالم رؤیا دیدم که کنار نهر اولای هستم."

[دانیال نبی، باب ۸، آیه ۲]

MAAR, O SCHRIK, IN HET TWEEDE RELIËF (BAHRAM II OMRINGD DOOR ZIJN GEZIN) STAAT *NOG* EEN FIGUUR. (...) EEN VREEMDELING DIE NIET IS WEGGEHAKT, EEN VERSCHIJNING UIT DE TIJD DIE VOOR DE SASSANIDEN NET ZO LANG GELEDEN WAS ALS DE ACHAEMENIDEN VOOR MIJ, EEN DRIEDUIZEND JAAR OUDE VREEMDELING TOEN, EEN VIJFDUIZEND JAAR OUDE VREEMDELING NU. HIJ IS ZO PLAT ALS EEN PLAATJE, EEN VOLLEDIG DWARSE MAN VAN VOOR DE ARMEN KONDEN BUIGEN, ALS EEN SCHIM, EEN IJZEREN SPOOK. STAAT HIJ TUSSEN DE INEENS BIJNA FRIVOLE WEZENS DIE AAN MIJN KANT VAN DE TIJD HOREN. HOE LANGER IK NAAR HEM KIJK, HOE MINDER IK HEM BEGRIJP.

[Cees Nooteboom]

پیشگفتار

پایان‌نامه دکترایی که این کتاب بخش تجدید نظر شدهٔ آن است، با این سخن تلخ آغاز شد که «این کتاب پایان نیافته است» (هنکلمن، ۲۰۰۶b، ص XI). من با آن که بخش‌هایی را به تعدادی از فصول افزوده‌ام، اما این حقیقت به جای خود باقی است که این بررسی، همه جنبه‌های موضوع مورد نظر خود، یعنی فرهنگ‌پذیری ایلامیان و ایرانیان چنان که از تخت جمشید دیده می‌شود را دربر نمی‌گیرد، و پیداست که در اینجا منظور من از تخت جمشید "بایگانی بارویی" آن یا به سخن دقیق‌تر، آن گروه از متن‌هایی در درون این مجموعه است که به فعالیت مذهبی مربوط می‌شوند.مواد و مصالح کار زیاد از اندازه برای یک تک نگاری غنی هستند - و من با کمال میل می‌پذیرم که این یک مشکل مربوط به فراوانی داده‌هاست. آنچه من در رشته‌ای مرکب از چهار مطالعه موردی (فصلهای ۳ تا ۶) ارائه می‌کنم، هر یک دو فصل مقدماتی دارند، یکی مربوط به پیشینه تاریخی و دیگری درباره "بایگانی بارویی". افزون بر این، من سه مقاله درباره دین ایران انتشار داده‌ام که ارتباط نزدیکی با موضوع مطرح شده در اینجا دارند؛ مایلم آنها را نیز فصول اضافه‌ای بر این بررسی کنونی بینگارم. من برای نشان دادن این نکته و نیز برای پرهیز از این که در هر صفحه نام خود را بنویسم، به این سه مقاله با علایم زیر ارجاع داده‌ام: '❦' برای اشاره به مقاله‌ای درباره متون مبادلاتی و قربانی حیوانی (هنکلمن، ۲۰۰۵b)؛ '✿' برای اشاره به یک مقاله درباره قربانی‌ها و نذرهای مربوط به خاکسپاری (همان، ۲۰۰۳b)، و '★' برای اشاره به مقاله‌ای درباره ولیمه‌های نذری (همان [زیر چاپ، ۳]).

کار من با کمک فکری، تفسیری و دستنویس آثار همکارانم بسیار آسان‌تر شده است. در اینجا می‌خواهم گرم‌ترین سپاس‌های خود را تقدیم کنم به آلوارز - مون، فرانسواز گریلو، چارلز جونز، کریستین کِلِبِر، دانیئل پاتس، شاهرخ رزمجو، رودیگر اشمیت، شائول شاکد، الیزابت تاکر، کریستوفر توپلین، تئو وان‌دِن هاوت و روبارتوس وان دِر اسپک.

سپاس‌های ویژه‌ام تقدیم آنالیزا آتسونی و مارک گریسون، همکاران ارزنده‌ام در طرح "بایگانی بارویی تخت جمشید" (PFAP) است که روشنگری‌هایشان درباره هر چیزی از زبان آرامی و کنده‌کاری برایم اجتناب‌ناپذیر بود. همچنین سپاسگزار یان تاورنیه هستم که به من اجازه داد بارها از تخصص چند زبانه بودن او بهره بگیرم و مزاحمش شوم.

www.tabarestan.info

کیم بیردن و ویله‌مین وال دو بانوی بسیار گرامی برای من بودند که داوطلبانه آخرین نمونه‌های چاپخانه از دستنویس‌هایم را می‌خواندند. جریان چاپ تصویرها نیز مستلزم سپاس‌های ویژه‌ای از تلاش‌ها و مهارتهای سلیمه لارابی است.

کار برروی پایان‌نامه دکتری‌ام که شالوده پژوهش کنونی است در ۱۹۹۹ و زیر نظر و با راهنمایی هلن سانسیسی وردنبورخ در دانشگاه اوترخت آغاز شد. هلن در سال بعد در سن ۵۶ سالگی در اثر بیماری سرطان درگذشت. در آن زمان هشت سال از آشناشدن من با او می‌گذشت که نخست دانشجویش و سپس به عنوان مربی کوچک و در پایان با عنوان دستیار در خدمتش بودم. خاطرات شیرین و پرمهری از بحثهایی که درباره برنامه‌ها با او داشتم و از مهمانی‌های شام در خانه‌اش و از گفتگوهای طولانی و پرشور با او دارم. اما یک گفتگو در بیمارستان را فقط چند روز پیش از مرگ او هرگز فراموش نخواهم کرد. هلن همانند سالهای پیش که ناگهان قدرت بیان خود را باز می‌یافت، بار دیگر به سخن آمد و اعتقاد خود را به استعدادهایی که در من می‌دید بیان کرد. این واپسین اعتماد او به من بیش از هر زمان دیگری که او را شناخته بودم برایم ارزش و معنا داشت.

این که توانسته‌ام پس از درگذشت هلن کار بر روی پایان نامه‌ام را ادامه دهم تا اندازه زیادی مرهون حمایت فراوان دوستان و پدر و مادرم هستم. بخصوص مایلم از روبرت بِکس یاد کنم که مدت کوتاهی موقتاً استاد راهنمای من شد و در ۱۶ سال گذشته دوست عزیز و یاور و پشتیبان همیشگی من بوده است. عزیز می‌دارم خاطره آن شبهای طولانی کار در کتابخانه او را که هر دو غرق در زیبایی و شکوه و تسلایی می‌شدیم که هنگام پژوهش در ظریفترین جزئیات کار پژوهشی ممکن است به انسان دست دهد.

در پایان سال ۲۰۰۰، انعطاف‌پذیری "سازمان پژوهش‌های علمی هلند" (NWO) که هزینه پایان نامه مرا می‌پرداخت و نیز انعطاف مسئولان دانشگاه اوترخت و به‌ویژه یوسین بلوک، انتقال مرا به دانشگاه لایدن امکان‌پذیر ساخت که در آنجا "کلاس ونهوف" نقش استاد راهنما و ویلفرد وان سولت نقش استاد مشاور را برای من پذیرفتند. گمان می‌کنم در آن زمان که من مصمم بودم رساله خود را آن‌چنان که هلن در زمان زنده بودنش درنظر داشت به پایان برسانم، دارا بودن نقش استاد راهنما برای چنین رساله‌ای دشوار بوده است، اما این امر هرگز باعث نشد که آنان تا جایی که می‌توانستند دمی از کمک به من بازایستند.

در فوریه ۲۰۰۶ هنگامی که از رساله خود دفاع می‌کردم، پی‌یر بریان معرف دوم [Promotor] من بود، آملی کورت نقش داور را داشت و متیواستالپر عضو کمیته بود. هر

یک از این سه همکار، که من آنها را دوست خود می‌دانم، نه تنها به دلیل بلند نظری فکری‌شان بلکه نیز به‌ویژه به‌خاطر مهر و صمیمیتی که دربرخورد با من و تشویق من از خود نشان می‌دادند ارزش فراوانی برای من داشتند. هر یک از آنان به‌طور مبسوط درباره اولین دستنویس‌های من نقد و ابراز نظر کرده بودند.

همچنین بار دیگر از متیو استالپر سپاسگزاری می‌کنم و این بار به‌خاطر مسئول و سرپرست "لوحه‌های بارویی" و نیز سرپرست مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو که با بزرگواری اجازه داد به‌طور نامحدود به گنجینه‌های اتاق ۳۱۹ دسترسی داشته باشم. از پی‌یر بریان نیز بسیار سپاسگزارم که یک مقام دو ساله در کولژ دو فرانس در اختیارم نهاد که این نه تنها به من فرصت داد تا بازنگری‌هایی در رساله‌ام انجام دهم بلکه به من انگیزه بخشید تا با او و گروهش کار کنم؛ وقتی می‌گویم او بیش از آنچه قولش را هشت سال پیش به من داده بود برایم انجام داد، می‌داند منظورم چیست. همچنین این امتیاز و افتخار را یافتم که آملی کورت از اثرمن در مجموعه تاریخ هخامنشی استقبال کند، و این غیر از حمایتهای قبلی اوست که دستنویس نهایی مرا بار دیگر بازخوانی کرد. سرانجام مایلم سپاس و قدردانی خود را نسبت به یاکوب رودن برخ، مدیر مؤسسه هلندی خاور نزدیک ابراز دارم که کار مرا برای انتشار پذیرفت.

پس، هلن، امیدوارم این کار، گرچه با آنچه تو فکر می‌کردی تفاوت دارد، ولی ارزش اعتمادی را که به من کردی داشته باشد، شاید این به روشنی گویای آن باشد که من به تو به عنوان آموزگاری الهام‌بخش و نیز یک دوست تا چه اندازه وامدارم.

ووتر ف. م. هنکلمن
پاریس و شیکاگو، ژوئیه ۲۰۰۸

www.tabarestan.info

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

حرف‌نویسی ایلامی هخامنشی

نویسندگان و ویراستاران زبان ایلامی هخامنشی سبکهای بسیار متفاوتی را برای حرف‌نویسی این زبان مورد استفاده قرار داده و هنوز هم می‌دهند. ما در کار خود از سبک "طرح بایگانی بارویی تخت جمشید" پیروی می‌کنیم که حتی‌المقدور به سبک‌های سنتی آشورشناسی نزدیک است. با این کار سبک حرف‌نویسی ما تا اندازه زیادی با سبک سادهٔ مورد پذیرش ریچارد هَلوک (۱۹۵۸، صص ۶۲-۲۵۶؛ ۱۹۶۹، صص ۶-۸۲) تفاوت دارد. یگانه علایمی که از سیستم سنّتی پذیرفته‌ایم تعداد اندکی از معانی و مفاهیم هجایی است که از نوشته‌های سومری - اَکَدی شناخته نیست و آنها را با صفری شبیه به "0" کوچک (مثلاً El=el ، dam_0 , ram_0)، و معرّفهایی مشخص کرده و نشان داده‌ایم که کوتاه شده نیستند (مثلاً ^{AN} نه ^{d}). اصل اخیر برای نشان دادن تمایز روشن میان معرّفهای شخصی گوناگون که در ایلامی پسین به کار می‌رفتند ضرورت دارد.

اما برای تعیین معانی جدید هجایی، رهیافتی محافظه‌کارانه پذیرفته شده بود. با آن که قبول داشتند که صورت ظاهر علایم صدادار CVC در زبان ایلامی پسین، حالتی دو وجهی و تردید آفرین دارد، باز از تعیین معانی تازه‌ای نظیر 'tik_0' (یا tik_e ، tik_x) برای TUK سر باز می‌زدند حتی زمانی که مدرک بدون ابهام و روشنی درباره تلفظ متفاوت (^{Aš}*tuk-ráš* = / tikra*š* /) ؛ نک. ^{Aš}*ti-ik-ráš*) وجود داشت.

در جدول زیر معانی هجایی و واژه‌ای علایم به‌کار رفته در ایلامی هخامنشی نشان داده شده است.

A	*a*, A	BAR	*bar*, *pár*, BAR	GEŠTIN	GEŠTIN
AB	*ab*, *ap*, AB	BI	*kaš*, *kás*,	GI	*gi*, GI
AD	*ad*, *at*		kaz_0, KAŠ	GIG	GIG
AG	*ak*	BU	*bu*, *pu*	GIM	tam_6
AḪ	*ah*, *uh*, AH	DA	*da*, DA	GIR	GIR
AM	*am*	DIN	*tin*, DIN	GÌR	$šab_0$, $šap_0$, GÌR
AN	*an*, ^{AN}, DINGIR	DIŠ	^{DIŠ}	GIŠ	*is*, *iz*, ^{GIŠ}, GIŠ
ANŠE	ANŠE	DU	*du*	GUD	GUD, GU_4
APIN	APIN	DUB	*tub/p*, DUB	ḪA	*ha*
ARAD	NITÁ	E	*e*	ḪAL	*hal*, ^{HAL}, HAL
AŠ	^{AŠ}	EL	*el*, dam_0, ram_0	ḪAR	*har*, *mur*, HAR
ÁŠ	*áš*	EN	*en*	ḪI	*hi*
AZ	*az*	EŠŠANA	EŠŠANA	ḪU	*hu*, MUŠEN
BA	*ba*, BA	GAL	*gal*, *ráb/p*, GAL	ḪUB	kap_0
BAD	*bad/t*, *be*, BAD	GÁN	*kán*	I	*i*

www.tabarestan.info

IA	*ia*	MEŠ	MEŠ	SU	*su*, KUŠ
IB	*ib*, *ip*	MI	*mi*	ṢI	*zi*
ID	*id*, *it*	MIN	MIN (KI+MIN)	ŠÀ	*lib*, *lip*, *šà*, ŠÀ
IG	*ig*, *ik*	MU	*mu*	ŠE	*še*, ŠE
IM	IM	MUŠ	*muš*, *muz*$_0$	ŠI	*ši*, ŠI
IN	*in*, IN	NA	*na*	ŠID	*lak*, *rid*, LAK
IR	*ir*	NAB	*nab*, *nap*	ŠU	*kat*$_7$, *šu*, ŠU
IŠ	*iš*	NAGA	NAGA	ŠUD	*šir*$_8$, *zir*$_0$
ITI	ITI	NE	*kùm*	TAB	*tab*, *tap*
KAK	*kak*, *kàl*, KAK	NI	*ni*, Ì	TAG	*tak*
KAL	*kal*, *tan*, GURUŠ	NÍG	*šà*	TAR	*tar*, *zil*$_0$, TAR
KAM	*kam*, KAM	NU	*nu*	TE	*te*
KAR	*kar*	NUMUN	NUMUN	TI	*ti*
KAS	*kas*, *kaz*, KASKAL	PA	*pa*, PA	TU	*tu*
KI	*ki*, KI	PAN	*pan*, *ban*	TUK	*râš*, *tuk*
KI+MIN	KI+MIN	PAP	*bab/p*, *pap*, PAP	TUM	*ib*, *ip*, *tu*$_4$
KIN	*kin*	PI	*pi*, PI	TUR	*tur*, DUMU, TUR
KU	*ku*, ZÍD	PÍR	*pir*, *bir*, *tam*$_5$,	U	*u*
KÙ	KÙ		*zap/b*	Ú	*ú*, Ú
KUR	*kur*, *mak*$_0$, *mad/t*,	QA	*ka*$_4$, QA (SÍLA)	UD	*ud*, *ut*, UD,
	KUR	RA	*ra*, RA		BABBAR
LA	*la*	RAD	*rad*, *rat*	UG	*ug*, *uk*
LI	*li*	RI	*ri*, *tal*	UL	*ul*
LU	*lu*, UDU	RU	*ru*, RU	UM	*um*
LÚ	LÚ	SA	*sa*, SA	UN	*un*
MA	*ma*, MA (PÈŠ)	SAG	SAG	UR	*daš*, *taš*, *ur*, UR
MÁ	MÁ	SAL	*min*, *muk*$_0$, *šal*,	ZA	*za*
MAN	*man*		SAL, SAL	ZAG	*zik*$_0$
MAR	*mar*	SAL+BAR	*rak*$_0$	ZIB	*šib*$_0$, *šip*$_0$,
MAŠ	*mas*, *maš*	SAR	*šar*		*zib/p*, *sip/b*
MÁŠ	*maz*$_0$	SI	*si*	ZIG	*zik*
ME	*me*, ME	SIG$_4$	SIG$_4$		

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

اندازه های جامد و مایع براساس توافق های زیر تبدیل شده اند:

1 QA	=						حدود	1 quart (qt.)
1 BAR (*kurrima*)	=	10 QA	=				حدود	10 (dry) quarts (qts.)
1 *marriš*	=	10 QA	=				حدود	10 (liquid) quarts
1 *irtiba*	=	3 BAR	=	30 QA	=		حدود	30 (dry) quarts

کوته نوشت‌ها

۱. کوته‌نوشت‌های کتابنامه

پیشکش "رایانه تبرستان"
www.tabarestan.info

AA	Archäologischer Anzeiger
AAH	Acta Antiqua Academiae Scientarum Hungaricae
AB	Assyriologische Bibliothek, Leipzig
AbIr	Abstracta Iranica (supplements to StIr)
AchHist I	H. Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Achaemenid History* I: *Sources, Structures and Synthesis*, Leiden 1987
AchHist II	H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* II: *The Greek Sources*, Leiden 1987
AchHist IV	H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* IV: *Centre and Periphery*, Leiden 1990
AchHist VI	H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* VI: *Asia Minor and Egypt. Old Cultures in a New Empire*, Leiden 1991
AchHist VIII	H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt & M.C. Root (eds.), *Achaemenid History* VIII: *Continuity and Change*, Leiden 1994
AchHist IX	M.B. Garrison & M.C. Root, *Achaemenid History* IX: *Persepolis Seal Studies. An introduction with provisional concordances of seal numbers and associated documents on Fortification Tablets 1-2087*, Leiden 1996/1998
AchHist X	P. Briant, *Achaemenid History* X: *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Leiden 1996
AchHist XI	M. Brosius & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* XI: *Studies in Persian History. Essays in Memory of David M. Lewis*, Leiden 1998
AchHist XII	D. Kaptan, *Achaemenid History* XII: *The Daskyleion Bullae. Seal Images from the Western Achaemenid Empire*, Leiden 2002
AchHist XIII	W. Henkelman & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* XIII: *A Persian Perspective. Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*, Leiden 2003
ADOG	Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
AEPHE	Annuaire de l'École Pratique des Hautes-Études, Section des Sciences Historiques et Philologiques, Paris
AfO	Archiv für Orientforschung
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959-81

AI	Acta Iranica, Encyclopédie permanente des Études Iraniennes, Leiden
AION	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli
AJA	American Journal of Archaeology
AJAH	American Journal of Ancient History
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures (continued as JNES, q.v.)
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran (ns.; continued as Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan)
AncSoc	Ancient Society
ANES	Ancient Near Eastern Studies
AnSt	Anatolian Studies
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn
AoF	Altorientalische Forschungen
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
AOS	American Oriental Series, New Haven
ArOr	Archív Orientální
ARTA	Achaemenid Research on Texts and Archaeology [see //www.achemenet.com/bookmark.do?link=arta-contents]
ASJ	Acta Sumerologica Japonica
BaF	Baghdader Forschungen, Mainz
BAI	Bulletin of the Asia Institute
BaM	Baghdader Mitteilungen, Berlin
BAR	British Archaeological Reports, International Series, Oxford
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderer Orient, Berlin
BÉHÉ	Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris
BIN	Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University, New Haven
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BMCR	Bryn Mawr Classical Review [see //ccat.sas.upenn.edu/bmcr/]
BNF	Beiträge zur Namenforschung
BSL	Bulletin de la Société Linguistique de Paris
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1956-
CAH	The Cambridge Ancient History, Cambridge 1970- [third edition]
CANE	J.M. Sasson *et al.* (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, 4 vols., New York 1995
CDAFI	Cahiers de la Délégation archéologique française en Iran
CHI II	I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 2: *The Median and Achaemenian Periods*, London 1985
CII	Corpus Inscriptionum Iranicarum, London

www.tabarestan.info

CM	Cuneiform Monographs, Groningen
CRAI	Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Paris
CRRAI	Compte rendu de la Rencontre assyriologique internationale
Data	Data, Achaemenid History Newsletter (continued as ARTA, q.v.)
DDD[2]	K. van der Toorn, B. Becking & P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln [second, revised edition]
DHA	Dialogues d'histoire ancienne
EAHSBC	Entretiens d'Archéologie et d'Histoire, Musée archéologique départemental de Saint-Bertrand-de-Comminges, Saint-Bertrand-de-Comminges
EnIr	E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, London – Boston 1972-
ERC	Edition Recherche sur les Civilisations, Paris
EW	W. Hinz & H. Koch, *Elamisches Wörterbuch*, 2 vols. (AMI Erg.Bd. 17), Berlin 1987
FAOS	Freiburger Altorientalische Studien, Freiburg
GOF	Göttinger Orientforschungen, Göttingen
HANE	History of the Ancient Near East, Padua
HdO	Handbuch der Orientalistik, Leiden
HSAO	Heidelberger Studien zum Alten Orient, Heidelberg
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft – Vorträge, Innsbruck
IF	Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft
IrAn	Iranica Antiqua
ISMEO	Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma
JA	Journal Asiatique
JAC	Journal of Ancient Civilizations
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JIES	Journal of Indo-European Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JRGS	Journal of the Royal Geographical Society of London
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
MAOG	Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Leipzig
MC	Mesopotamian Civilizations, Winona Lake
MDP	Mémoires de la Délégation française en Perse, Paris [continued as Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran]
MHEO	Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications, Leuven

www.tabarestan.info تبرستان

MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Leipzig [continued as Mitteilungen der Vorderasiatischen-Ägyptischen Gesellschaft]
NABU	Nouvelles assyriologiques bréves et utilitaires [see also //achemenet.com/bookmark.do?link=nabu]
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Phil.-hist. Klasse), Göttingen
NC	Numismatic Chronicle
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg – Göttingen
OCD[3]	S. Hornblower & A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford – New York 1996 [third, revised edition]
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts, Oxford
OIP	Oriental Institute Publications, Chicago
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
PFT	R.T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets* (OIP 92), Chicago 1969
PIHANS	Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, Leiden – Istanbul
PNA	The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Helsinki 1998-
PTT	G.G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (OIP 65), Chicago 1948
RA	Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale
RE	A.F. von Pauly, G. Wissowa, W. Kroll *et al.* (eds.), *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart – München 1903-1978
RÉA	Revue des études anciennes
RGTC	Répertoire géographique des textes cunéiformes (= TAVO Beihefte B 7), Wiesbaden
RIME	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods, Toronto
RLA	E. Ebeling, B. Meißner *et al.* (eds.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin 1928-
RT	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes
SAA	State Archives of Assyria, Helsinki
SAAB	State Archives of Assyria Bulletin
SAAS	State Archives of Assyria Studies, Helsinki
SBÖAW	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Klasse), Wien
SEL	Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico
SMEA	Studi micenei ed egeo-anatolici

www.tabarestan.info تبرستان

SOR	Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Serie Orientale Roma, Roma
StIr	Studia Iranica
TAPA	Transactions of the American Philological Association
TAPS	Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia
TAVO	Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Tübingen
TBC	Texts from the Babylonian Collection, New Haven
TCS	Texts from Cuneiform Sources, Locust Valley
TehF	Teheraner Forschungen, Berlin
TPS	Transactions of the Philological Society
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh
TvG	Tijdschrift voor Geschiedenis
UMI	University Microfilms International, Ann Arbor
VAB	Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig
VDI	Vestnik drevnej istorii
WO	Die Welt des Orients
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
YOS	Yale Oriental Series, New Haven
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZVS	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen

www.tabarestan.info تبرستان

۲. کوته‌نوشت‌های دیگر

AD	Anno Domini
AE, AElam.	Achaemenid Elamite
Akk.	Akkadian
AP	Anno Persarum
App(s).	appendix, appendices
Aram.	Aramaic
Arm.	Armenian
Art.	Artaxerxes
Av.	Avestan
BC	Before Christ
C	consonant
ca.	circa
Camb.	Cambyses II
cf.	confer
Dar.	Darius I (unless indicated otherwise)

dd.	de dato
DN	divine name
e.g.	exempli gratia
Elam.	Elamite
esp.	especially
et al.	et alii
fig(s).	figure(s)
fl.	floruit
fn., fnn.	footnote, footnotes
GN	geographical name
i.a.	inter alia
ibid.	ibidem
i.e.	id est
IE	Indo-European
i.m.	in margine
l., ll.	line, lines
l.c., ll.cc.	loco citato, locis citatis
LE	left edge (Fortification tablets)
LEd	left edge destroyed (*idem*)
m.	month
ME, MElam.	Middle Elamite
MPers.	Middle Persian
ms.	manuscriptum
Mt.	mount
NE, NElam.	Neo-Elamite
NMI	The National Museum of Iran, Tehrān (formerly Muzeh-ye Irān-e Bāstān)
NPers.	New Persian
n°	number(s)
ns.	nova series (also for 'neue Folge,' 'new series,' etc.)
obv.	obverse
o.c.	opere citato
OD	occupational designation
OE, OElam.	Old Elamite
OI	Oriental Institute, the University of Chicago, Chicago
OIr.	Old Iranian
OP, OPers.	Old Persian
PFAP	Persepolis Fortification Archive Project
PIE	proto-Indo-European
pl.	plural
pl., pls.	plate(s)
PN	personal name

پیشکش طبرستان www.tabarestan.info

q.e.d.	quod erat demonstrandum
qt(s).	quart(s), used for 'QA' (= 0.97 lt.)
q.v., qq.v.	quod vide, quae vide
R.	river
rev.	reverse
RN	royal name
s.d.	sine dato
sg.	singular
sh.	shekel
s.l.	sine loco
Sogd.	Sogdian
s.v., s.vv.	sub voce, sub vocibus
Xer.	Xerxes
V	vowel
vel sim.	vel simile, vel similia
vol., vols.	volume(s)
vs.	versus
yr., yrs.	year, years
viz	videlicet
WHO	World Health Organization

پیشکش ارزنده به تبرستان www.tabarestan.info

۳. نشانه‌های رمزی

A	Tablets in the collections of the Oriental Institute, University of Chicago, Chicago
a	Akkadian (in sigla for the royal inscriptions)
ABC	K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Locust Valley 1975
ABL	R.F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the Kouyounjik Collection of the British Museum*, 14 vols., London – Chicago 1892-1914
AMI 19	Elamite tablet published by Grillot 1986b
AO	Antiquités Orientales; objects and tablets in the collections of the Musée du Louvre, Paris
ar	Aramaic (in sigla for the royal inscriptions)
Ash.	Tablets in the collection of the Ashmolean Museum, Oxford
BIN	Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University, New Haven
BIWA	R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden 1996

BM	Tablets and other objects in the British Museum, London
conj.	conjugation
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London
DB	Darius I, Bīsotūn, main inscription
DB_e ($DB_{a,\ p,\ ar}$)	*idem*: Elamite (Akkadian, Old Persian, Aramaic) version
DBa	Darius I, Bīsotūn, inscription a
DBa_e	*idem*: Elamite version
e	Elamite (in sigla for the royal inscriptions)
EKI	Elamite texts in König 1965
FGH	Texts in F. Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923-
Fort.	Unpublished Persepolis Fortification tablet in the NMI, edited by G.G. Cameron, and collated by R.T. Hallock, C.E. Jones and M.W. Stolper (unless indicated otherwise)
Fribourg	Elamite tablets in the Institut Biblique, Université de Fribourg, published by Vallat 1994a
HT	Akkadian tablets and inscriptions from Haft Tappeh (excavation numbers)
IRS	Elamite and Akkadian texts in Malbran-Labat 1995
K	Tablets in the Kuyunjik collection of the British Museum, London
Kal.	Neo-Elamite inscriptions on 'Kalmakārra' objects after Henkelman 2003a
KF	Elamite reliefs at Kūl-e Farah (Īzeh)
M	Texts and objects found at Malyān
MDP	Texts and objects in Mémoires de la Délégation française en Perse, Paris [continued as Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran]
MMA	Objects in the Metropolitan Museum of Art, New York
MS	Tablets and other objects in the Schøyen Collection, Oslo and London
NBC	Tablets in the Nies Babylonian Collection at Yale, New Haven
NN	Unpublished Persepolis Fortification tablet edited by R.T. Hallock
p	Old Persian (in sigla for the royal inscriptions)
PBP	Persepolis Bronze Plaque (Schmidt 1957: 64-5)
PBS	University of Pennsylvania, The Museum: Publications of the Babylonian Section, Philadelphia
PF	Persepolis Fortification tablet published in Hallock 1969
PFa	*idem*, published in Hallock 1978

پیشکش "رودابه" به تبرستان
www.tabarestan.info

PFAT	Persepolis Fortification Aramaic Tablet
PFATS	Persepolis Fortification Aramaic Tablet Seal
PFATS #*	*idem*, inscribed seal
PFATS #s	*idem*, stamp seal
PFS	Persepolis Fortification seal [numbers cf. Garrison & Root 1996; see also //www.achemenet.com/recherche/sceaux/pdf/PFSFore2.03.pdf]
PFS #*	*idem*, inscribed seal
PFS #s	*idem*, stamp seal
•PFS	*idem*, seal on left edge of tablet
PFUT	Uninscribed tablet from the Persepolis Fortification Archive
PFUTS	Seal on uninscribed tablets from the Persepolis Fortification Archive (preliminary list in Garrison 2008)
PFUTS #*	*idem*, inscribed seal
PFUTS #s	*idem*, stamp seal
PT	Persepolis Treasury tablet published in Cameron 1948
PT 1957	*idem*, published in Cameron 1958
PT 1963	*idem*, published in Cameron 1965
PTS	[1] Persepolis Treasury seal (numbers in Schmidt 1957: 4-41, pls. 2-14)
PTS #*	*idem*, inscribed seal
PTS #s	*idem*, stamp seal
	[2] Tablets in the collection of the Princeton Theological Seminary
R	Tablets in the Jonathan Rosen Collection in the Yale Babylonian Collection, New Haven
S	Neo-Elamite tablet from the Acropole archive published in Scheil 1907; 1911
Sb	Tablets and other objects from sites in the Susiana in the collections of the Musée du Louvre, Paris
TCL	Textes cunéiformes, Musée du Louvre, Paris
Teh. 1957	Unpublished Persepolis Fortification tablet in the National Museum of Iran, edited by G.G. Cameron, and collated by R.T. Hallock, C.E. Jones and M.W. Stolper
TTM	Middle Elamite texts from Malyān in Stolper 1984a
TZ	Middle Elamite texts from Čoğā Zanbīl in MDP 41 (Steve 1967)
VAS	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin, Leipzig
VAT	Vorderasiatisches Museum, Vorderasiatische Abteilung, Tontafeln, Berlin
YBC	Tablets in the Yale Babylonian Collection, New Haven
YOS	Texts in Yale Oriental Series, New Haven

www.tabarestan.info تبرستان "راد" به تبرستان

۴. نشانه‌ها و نمادهای مرسوم

&	(آمپرساند)	و
→	(پیکان)	۱: مسیر مسافرت (مثلاً در «شوش ← تخت جمشید») ۲: بنگرید به
*	(ستاره)	۱: قبل از یک واژه = شکل بازسازی شده ۲: مُهر کتیبه‌دار (وقتی پس از شماره یک مُهر باشد)
•	(نقطه درشت)	لبه چپ اثر مُهر (قبل از شماره مُهر)
< >		حرف یا قسمتی که افزوده شده است
=		مساوی است با
❁	(گُل)	اشاره به مقاله هنکلمن در جلد ۱۳ همین مجموعه «یک بنای یادبود ایلامی: شومر کمبوجیه و ویشتاسپ»
0	(نقطه توخالی یا دایره کوچک)	قسمت شکسته شده (مثلاً در: "6° : 54 41 MDP")
« »	(گیومه)	حرف یا قسمت حذف شده
⌈⌉	(نیم قلاب)	قسمتی که تکه‌ای از آن شکسته است
❦	(پیچک)	اشاره به مقاله هنکلمن «قربانی حیوانی و مبادلات خارجی در الواح بارویی تخت جمشید» در کتاب رهیافتی به اقتصاد بابل (مطالعاتی در تاریخ اقتصادی هزاره یکم بابل ۲=AOAT 330) مونستر، ۲۰۰۵، صص ۶۵-۱۳۷.
≠	(نابرابری)	"متفاوت با"
>	(پیکان به‌سوی چپ)	۱: اشتقاق از شکل قدیمی‌تر ۲: "کمتر از"
†	(نشانه تردید)	نشانه آن که کلمه مربوطه نادر و کم استعمال است
#		مقدار / تعداد نامشخص یا متفاوت
§	(پاراگراف-بند)	پاراگراف یا بخشی از پاراگراف
¶		بخشی از "متن‌های عام" (صص 65-511 انگلیسی)

پیشکش "ر" به تبرستان www.tabarestan.info

★ (ستاره گردونه شکل) ووتر هنکلمن، ولیمه پارناکا: šip در پارسه و ایلام، در دست انتشار در آلوارز - مون و م. ب. گریسون (ویراستاران)، ایلام و ایران (وینونالیک)

کتاب

+ (نشانه به اضافه) نشانه مقداری افزوده از تعدادی ناخوانا

< (پیکان به‌سوی راست) ۱: تحولی به‌سوی شکل بعدی

۲: "بیش‌تر از"

ϕ ۱: مقدار یا اندازه یا معنا مشخص نشده (مثلاً در "ϕ/ϕ" = نه ماه و نه سال گزارش نشده است)

۲: و نه صفر

[] (قلاب) ۱: قسمت شکسته شده (در حرف‌نویسی و آوانویسی)؛

۲: تحلیل ریخت‌شناختی (مثلاً در "[la. m. li.r] = *lamlir*")

~ (مَد یا ابرو) "مطابقت دارد با" (مثلاً در "*hutlak* ~ Akk. *šiprum* DB ایلامی")

// (ویرگول) نمودار یا معرف واج شناختی (مثلاً در "Aš *tuk-raš*=/*tikraš*/")

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

فصل یکم

اوجیا و پرسیپ

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

(...) نفوذ ایلام بر ایران به‌طور پیش‌ذهنی امری محتمل است، اما اثبات آن دشوار است.
(ژاک دوشن‌گیمن، ۱۹۶۲، ص ۱۴۷)

۱. مقدمه

در مقاله‌ای که چند سال پیش چاپ شد نوشتم که "تاریخ جامع ایرانیان و ایلامیان هنوز نوشته نشده است" (a۲۰۰۳، ص ۱۸۱). این سخن بی‌گمان پس از انتشار اثر کنونی نیز صادق خواهد ماند. آنچه من با این جلد تقدیم می‌کنم تنها تکه کوچکی از یک پازل بزرگتر و بسیار پیچیده‌تر است: یعنی معمای فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی- ایرانی و برآمدن پارس و پارسیان [یا ایران]. توجه من متمرکز خواهد بود بر عنصر ایلامی در ایزدکده‌ای که وجود آن با "بایگانی بارویی تخت جمشید" مستند می‌شود، و این بایگانی مدرک دست اولی است که به‌نظر من برای درک ژرفا و گستره‌ی فرآیند فرهنگ‌پذیری در دوره پیش از برآمدن شاهنشاهی هخامنشی بیشترین اهمیت را دارد. یکی از فرآورده‌های این فرآیند پیدایش چشم‌اندازی مذهبی بود که با خدایان هم ایرانی و هم ایلامی تبار پدید آمد، جهانی ایزدی که به‌راستی "ایرانی" شد. چنین جهان ایزدی به معنای دقیق کلمه، چنان که غالباً رخ می‌دهد، می‌تواند به‌عنوان راهنمای سطح انسانی عمل کند و بدین‌گونه بخشهایی از یکی از جذابترین و نیز البته پیچیده‌ترین مشکلات تاریخ ایران را روشن سازد.

از آنجا که گستره مجلد کنونی بسیار محدود و منحصر است به فرهنگ‌پذیری مذهبی، در اینجا بحث جامعی درباره منابع و مشکلات مشخص کننده موضوع

فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی انجام نخواهد گرفت، و در عوض بخشهایی که در زیر می‌آیند تنها بررسی موضوع‌ها و مسائل عمدهٔ بحث برانگیز و مشکل سازند. نظریات مطرح شده در آنها بعضاً برگرفته از دو مقاله قبلاً چاپ شده هستند[1]. در حالی که فصل کنونی درباره "ایلامیان و پارسیان" طرحی کلی از زمینه‌ای گسترده‌تر و بزرگتر ارائه می‌دهد، "بایگانی بارویی"، که بررسی کنونی بر آن استوار شده است، به‌طور کامل در فصل دوم معرفی خواهد شد.

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

۱-۱ جایگاه اندوه

جورج کامرون در کتاب تاریخ آغازین ایران خود، سلطنت شیلهاک - اینشوشیناک (حدود ۱۱۵۵ تا ۱۱۵۲ ق. م) را اوج تمدن ایلام توصیف می‌کند، و آن را "مایه افتخار و سربلندی امپراتوری ایلام" می‌داند. با این حال، همان‌طور که کامرون می‌گوید "در تاریخ به نمونه‌های فراوانی از امپراتوریها برخورد می‌کنیم که اوج کمال و شکوفایی آنها به فروپاشی فوری می‌انجامد، و ایلام نیز استثناء نبود". (۱۹۳۶، ص ۱۳۰). در این طرح کلی برآمدن، به اوج رسیدن، و فروافتادن، واپسین سده‌های تاریخ ایلام جز دوره‌ای از تحمل تحقیر و تباهی نبود. فصلی را که نویسنده به این دوره‌ی ایلام اختصاص داده "کسوف ایلام" نام نهاده است که فرجامش انهدام ددمنشانه شوش و دیگر شهرهای شاهی در دهه ۶۴۰ ق. م توسط ارتش آشور است.[2]

هنگام شرح تاریخ نوایلامی، به دشواری می‌توان تحت تأثیر نثر به یادماندنی کتیبه‌های سلطنتی آشوری قرار نگرفت. اگر کسی تنها به این منابع رجوع کند، غیرممکن است که برخورد نظامی با امپراتوری نوآشوری را عامل قطعی و سرنوشت‌ساز پایان عصر ایلامی نینگارد، دوره‌ای که کمابیش برابر است با پایان (یا نابودی منابع ما) پادشاهی ایلامی میانه در سده یازدهم ق. م. و برآمدن سلسله‌های پارسی تئیس پیس [چیش پیش] و هخامنشیان در نیمه دوم سده ششم ق. م. در این میان شاید چشمگیرتر از همه، و حتی دهشتناک‌تر از رؤیای آخرالزمانی انهدام شوش [توسط انبیای کتاب مقدس]،

---

۱. هنکلمن، ۲۰۰۳a و ۲۰۰۳d. نیز بنگرید به تأملات واترز (۲۰۰۵ [۲۰۰۷]، صص ۳۳-۵۲۸) درباره هنکلمن، ۲۰۰۳a.

۲. قبل از او، م. اشترک (۱۹۱۶، ج I صص، cccI - cccviii) چشم‌انداز مشابهی از تاریخ نوایلامی ترسیم کرده بود (نک. به‌ویژه همان، ص cccxlii، درباره لشکرکشی پایانی آشور بانیپال).

سرنوشت مصیبت بار "هوبان - هالتاش" (سوم ۶۴۸ تا ۶۴۵ ق. م) باشد که یکی از تیره‌بخت‌ترین شاهان نوایلامی بود که خشم خدایان "آشور و ایشتار" را بر ضد خود و قلمرو پادشاهی خود برانگیخت. او "لُخت و برهنه" به کوهها گریخت و هنگامی بازگشت که از کشور او جز ویرانه‌ای با خاک یکسان شده توسط سپاهیان آشوربانیپال چیزی برجا نمانده بود[۳]:

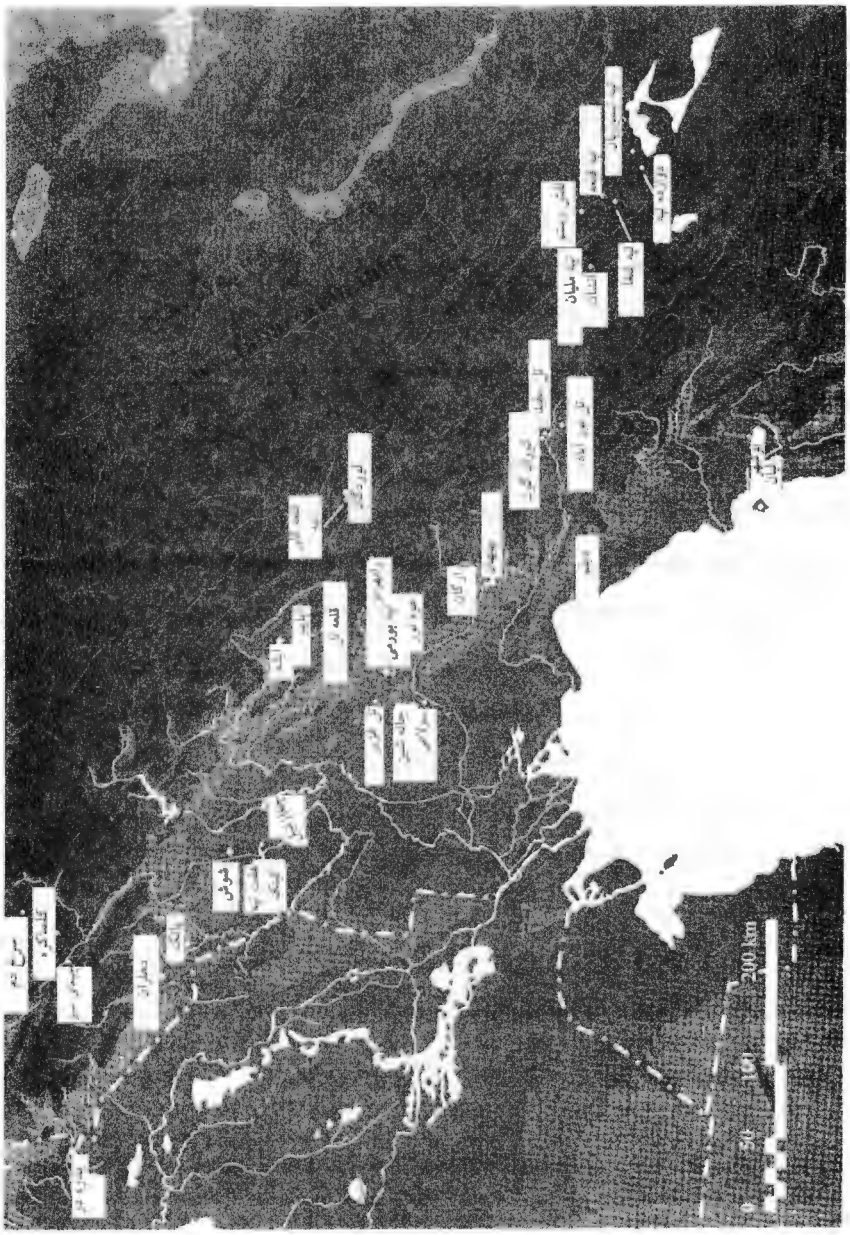
> اومّا نالداسی [= هوبان هالتاش]، شاه ایلام، که خشم سلاحهای نیرومند [ایزدان] آشور و ایشتار را دیده بود، از کوهها، پناهگاه خود، برگشت و به "ماداکتو" شهری که من به فرمان ایشتار ویران و تاراج و با خاک یکسان کرده بودم، وارد شد و در اقامتگاه سوگناک خود (در آن) جایگاه اندوه جای گرفت.

پیشکش ... www.tabarestan.info

گرچه امپراتوری کوروش فقط کمی بیش از یک قرن بعد پدید آمد، گویی میان این آغاز نو و خاکسترهای داغ قلمروشاهی هوبان هالتاش فاصله زمانی عظیمی وجود داشت. ایلام و پارس جهانی جداگانه به‌نظر می‌رسند، نه تنها از آن رو که شکافی در تاریخ دولت وجود دارد، بلکه نیز به آن دلیل که ایلام اکنون قدرتی درکسوف و "سایه‌ای از عظمت" بود، حال آن که پارس جوان و نیرومند بود.

---

3. Prism A VII.9-15; translation by D.D. Luckenbill (1926:312). For the text and a more recent translation see Borger 1996; 59, 242.



شکل ۱-۱. نقشه جنوب غربی ایران که جاهای ذکر شده (پیش از هخامنشی) در فصل یکم را نشان می‌دهد. (نقشه ماکت به لطف م. سوواژ، EPHE، پاریس)

چشم‌انداز بالا امکان هرگونه مشارکت ایلام در پارس یا هر فرآیند بزرگ مقیاس فرهنگ‌پذیری میان ایلامیان و هند - و ایرانیان تازه از راه رسیده را منتفی می‌سازد. با آن که هیچ‌گاه این سخن صریحاً و به معنای دقیق کلمه گفته نشده است، اما پیوسته و عمیقاً بر دریافت ما از تاریخ ایران باستان اثر گذاشته است. شاید گویاترین و آشکارترین نتیجه این تأثیر، پژوهش‌های دین ایران در پیش از اسلام باشد که اکثراً حتی بخش کوچکی را به دین ایلامی اختصاص نداده‌اند. در کتاب Die Religionen Irans [دین‌های ایرانی] (توجه کنید به استفاده از علامت جمع!) نوشته‌گئو ویدن‌گرن در ۱۹۶۵، حتی یک بار از اسم خاص "ایلام" استفاده نشده است. این گونه رویکردها این احساس را پدید می‌آورند که گویی نیاکان هند - و ایرانی پارسیان وقتی به جنوب غربی ایران رسیده‌اند، وارد صحنه‌ای خالی و سرزمینی شده‌اند که تهی از هرگونه خاطره بوده و ژرفای تاریخی خود را بکلی از دست داده بوده است. در این معنا البته کتاب جورج کامرون که در بالا به آن اشاره کردیم یگانه استثناء است چون حداقل در یک جلد به بررسی تاریخ ایلام و تاریخ اولیه ایران پرداخته است.

www.tabarestan.info

۱ـ۲. ایلام در دوران پس از آشور

در طی سه دهه گذشته، دیدگاههای تجدید نظر شده ناشی از پژوهشهای باستان‌شناسی و کتیبه‌شناسی، درباره این مفهوم به اتفاق نظر رو به رشدی رسیده‌اند که ایلام آن‌گونه هم که منابع آشوری توصیف کرده‌اند با فروپاشی و نابودی کامل مواجه نشده بلکه چه به عنوان یک فرهنگ و چه یک دولت دوباره به پاخاسته و چه بسا تا زمان پادشاهی کوروش دوم یا حتی زمان داریوش یکم وجود داشته است. به سخن دیگر، شکاف میان پادشاهی نوایلامی و شاهنشاهی ایرانی پارسی به سرعت پر شده بوده است. نیازی نیست بگوییم که پیامدهای این برداشت برای موضوع فرهنگ‌پذیری ایلامی - ایرانی تا چه اندازه عظیم هستند.

انگیزه دیدگاه جدید و انقلابی درباره تاریخ نو ایلامی برای نخستین بار با انتشار آثار دو محقق فرانسوی، پی‌یردومیروشجی و فرانسوا والا ایجاد شد[۴]. اولی با گمانه‌زنی درباره یک "شهر سلطنتی دوم" (در ۷۷-۱۹۷۵) و گمانه‌زنی یک شهر سلطنتی / آپادانا (۱۹۷۸) توانست پرتو تازه‌ای بر چینه‌شناسی نوایلامی در شوش بیفکند. در گمانه‌زنی شهر سلطنتی II، چهار لایه نو ایلامی شناسایی شدند که از آنها لایه‌های ۸-۹ و ۶-۷ به

---

۴. اندیشه احیای پس از آشور قبلاً در ۱۹۶۷ توسط دو فرانسوی دیگر، آمیه (۱۹۶۷، ص ۴۵) و م. لامبر (۱۹۶۷) مطرح شده بود. اما از آن زمان چندان جدی گرفته نشده و درباره‌اش پژوهش انجام نگرفته بود.

فرهنگی تعلق دارند که به ترتیب "نوایلامی I" و "نو ایلامی II" نامیده شدند[۵]. دومیروشجی با اتکا به سفالینه‌ها و یافته‌های دیگر مشابه با بین‌النهرین نوبابلی و با لرستان توانست تاریخ دوره "نوایلامی II" را از حدود ۷۲۵ تا حدود ۵۲۰ ق. م. تعیین کند[۶]. این بدان معناست که اولاً انهدام شوش در دهه ۶۴۰ شکستگی شدیدی در مجموعه مورد بحث دومیروشجی ایجاد نکرده، و ثانیاً کاوشگاه مورد نظر در تمام دوره پس از آشور تا آغاز دوره هخامنشی مسکونی بوده است. همچنین، پژوهش در دشت شوشیان [خوزستان] به‌طور کلی هیچ مدرک روشنی از یک انهدام ناگهانی در دهه ۶۴۰ نشان نمی‌دهد (دومیروشجی، ۱۹۸۱c، ص ۱۷۲؛ نک. بوشارلا، ۱۹۹۰، صص ۲-۱۶۰).

آنچه به‌عنوان مواد فرهنگی "نوایلامی II" نامیده شده، گروهی از لوحه‌های گلی هستند که توسط دومورگان در تل ارگ شوش پیدا شده‌اند. این مجموعه، معروف به متون ارگ [آکروپول]، عبارت است از یک بایگانی از اسنادی به‌صورت رسید و توزیع جنس (ابزار، سلاح، و پارچه) توسط کاخ محلی. ۲۹۹ لوح گلی که برخی هنوز به پوشش‌های اولیه خود متصل‌اند توسط شیل انتشار یافتند؛ تعداد نامشخصی از لوحه‌ها (اکثراً شکسته) که هنوز انتشار نیافته‌اند در انبارهای موزه لوور هستند[۷]. در یکی از متن‌ها به "شاه اومّا نونو" اشاره می‌شود (S 165:4-5) که احتمالاً در زمان بایگانی در

---

۵. نوایلامی I: شهر سلطنتی II 8-9 سه شهر سلطنتی / آپادانا 7c؛ نوایلامی II: شهر سلطنتی II 6-7 ~ شهر سلطنتی / آپادانا 7b-a ~ دهکده پارسی - هخامنشی 1 (دومیروشجی، ۱۹۸۱b، صص ۵۰-۱۴۶). در بسیاری کتابها و مقاله‌ها درباره دوره نوایلامی، از یک دوره سازی سه بخشی (از ۱۰۰۰ تا ۷۴۳، از ۷۴۳ تا ۶۵۳/۶۴۳، از ۶۵۳/۶۴۳ تا ۵۳۹/۲۰ ق. م) هواداری شده است. این تقسیم‌بندی مبتنی بر زمینه‌های تاریخی است، اما مدارک مورد استفاده برای آن می‌تواند مورد تفسیرهای بسیار متفاوتی قرارگیرد (هنکلمن ۲۰۰۳a، ص ۱۸۲ و همان ۲۰۰۳d ص ۲۵۳). از سوی دیگر، تقسیم‌بندی دوبخشی استوارانه مبتنی است بر تغییرات مهم در مواد فرهنگی و بنابراین همان طور که خود دومیروشجی با قطعیت در مقاله اخیرش (۲۰۰۳، ص ۳۷۹) تأکید و تکرار کرده است به‌طور پیش‌ذهنی ارجحیت دارد. نیز بنگرید به کارتر، ۱۹۹۹ و نصرآبادی ۲۰۰۳/۰۴b در پی تقسیم‌بندی دوبخشی دومیروشجی.

6. De Miroschedji 1981a: esp. 38-9 (revising the dating of idem 1978); see also idem 1981b on the Ville Royale / Apadana sounding.

7. Edition: Scheil 1907 (s 1-298) and 1911:101 (s 309); updated transcription, with translation and commentary: Jusifov 1963a-b. Iranian onomasticon: Tavernier [forthc.2] (also including other Neo-Elamite texts). Compare also the seven tablets found on the Apadana mound (MDP 11 301-7=Scheil 1911: 93-100) and tablette n° 1' found in the Ville Royale (paper *apud* Ghirshman 1954: 79-80, pl. 24. 1a-c); both finds may be dated slightly later than the Acropole texts. For a recent assessment of the glyptic evidence from the Acropole and Apadana corpora see Garrison 2002.

www.tabarestan.info

شوش سلطنت می‌کرده است. با توجه به این که فقط از یک مقام موسوم به "کودّاکاکا" به عنوان مسئول انبارهای سلطنتی نام برده شده است و نیز از آن رو که تاریخ مربوط به سال پیوسته حذف شده است، می‌توان فرض کرد که عمر بایگانی بسیار کوتاه بوده است، یعنی مسلماً از عمر یک نسل بیشتر نبوده و احتمالاً حتی کوتاه‌تر بوده است[۸]. شیل عقیده داشت که باید تاریخ لوحه‌ها را متعلق به دوره مستقیماً پیش از ویرانگری‌های آشوری قرار دارد (۱۹۰۷، ص iii). اریکا راینر در ۱۹۶۰ تاریخ پسین‌تری بعد از سده هفتم ق. م. را پیشنهاد کرد[۹]. امروزه بیشتر محققان براساس مدارک هم "دیرین خط‌شناسی" و هم کتیبه‌ای و کنده‌کاری، اتفاق نظر دارند که لوحه‌های ارگ شوش را نباید برای پیش از ربع آخر سده هفتم تاریخ‌گذاری کرد و احتمالاً به تاریخی پسین‌تر یعنی نیمه نخست سده ششم ق. م. تعلق دارند[۱۰]. این بدان معناست که ما مجموعه‌ای از مدارکی غنی و هنوز بهره‌برداری نشده از دوره پس از آشور در اختیار داریم که تأییدی هستند بر استمرار قدرت سلطنتی در شوش، بر وجود کاخ به عنوان نهادی اقتصادی، بر وجود مدارکی غنی (اگرچه لوحه‌هایی باشند مربوط به دوره زمانی کوتاه).[۱۱] و درباره تماسهای میان شوش با جاهای بسیاری در شوشیان و فراتر از آن (مانند هیدالی، آیاپیر، هوهنور، اَنشان، پَکّان؛ نک. بند

---

۸. نک، استالپر، ۱۹۹۲a. فقدان تاریخ‌های سال یا می‌تواند نشانه آن باشد که لوحه‌ها متعلق به یک سال بوده‌اند که با هم انبار شده‌اند (روی تاقچه‌ها، در سبدها و غیره) یا این که پس از هر سال اداری، اتاق لوحه‌ها پاکسازی می‌شده است.

۹. راینر، ۱۹۶۰، ص ۲۲۴. استدلال راینر مبتنی بر نفوذ ظاهری زبان پارسی باستان بر زبان ایلامی در متون ارگ است (به‌ویژه ساختار صفت گونه با *na*-). کامرون (۱۹۴۸، ص ۲۴) نیز تاریخ پایین‌تری را پیشنهاد کرد، یعنی به زمان سلطنت کوروش دوم یا کمبوجیه دوم. استدلال عمده او مبتنی بر وجود نامهای ایرانی در بایگانی است (نک. تاورنیه [زیر چاپ ۲]).

10. See Amiet 1973: 3-6, 24-5; de Miroschedji 1982: (*ca.* 650-550); *idem* 1990: 79-81; Vallat 1984: 7 (640-539/520); *idem* 1996a: 393 (585-539); *idem* 1998: 311; Carter & Stolper 1984: 54, Stolper 1992a (end 7th/beginning 6th century); Steve 1986: 20-1 (605-539); *idem* 1992: 22; Potts 1999a: 297-301 (645-539); Tavernier 2004: 30-2 (590/580-565/555); *idem* 2006c (585-565 [implied]); Garrison 2002: 92 (560/50-520). Hinz (1987: 125-7) is the only more recent dissident in dating the archive to 688-681. His (mainly historical) arguments seem inconclusive (Henkelman 2003a: 200 fn. 65), and certainly do not outweigh the palaeographic and glyptic evidence.

۱۱. همان‌طور که شیل (۱۹۰۷، ص II) می‌نویسد: «انسان به راستی از تنوع عجیب فرآورده‌های صنعتی ریسندگی و بافندگی، رنگرزی، فلزکاری، درودگری و غیره دچار حیرت می‌شود. اسنادی از همین نوع که در بابلستان پیدا شده‌اند بیش از این نمی‌توانند گواه جهش و پیشرفت بزرگ حرفه‌ها و فنون در کشوری باشند که قبلاً می‌پنداشتیم از هر لحاظ بی‌رقیب است.»

۲ـ۳ـ۱ بعد) و نیز ارتباط با گروههای گوناگونی نظیر "مردم زَری" که شاید یک جامعه آرامی زبان در جنوب غربی خوزستان بوده‌اند. پِر [= پدر] شیل با نوعی آینده‌نگری می‌نویسد که چنین بایگانی "درباره وضعیت واقعی یک قوم اطلاعات بهتری به ما می‌دهد (...) تا سالنامه‌های جنگی بزرگترین پادشاهان آن" (شیل ۱۹۰۷ ص I).

بایگانی ارگ به تاریخی تعلق دارد که کمی قبل از "بایگانی بارویی تخت جمشید" (۵۰۹ تا ۴۹۳ ق. م) است و بیش از پنجاه تا هشتاد سال با آن فاصله ندارد. بدین‌گونه به معنای دقیق کلمه مجموعه غیر منتظره‌ای از اسناد اداری در اختیار ما می‌گذارد. همین نکته در مورد کل سلسله کتیبه‌های نوایلامی نیز صادق است که از زمان تحلیل مجدد والا درباره آنها آگاهی یافته‌ایم.[۱۲] والا کار خود را با تردید و پرسش درباره برخی همسان انگاریهای سنّتی میان نامهای سلطنتی ایلامی در منابع نوآشوری (مثلاً "تعومَن"، "آتّامتو") با نامهایی که از خود منابع ایلامی می‌شناسیم (مانند تپتی-هوبان-اینسوشنک، اَتَّ-هَمیتی-اینسوشنک) و بر زمینه‌های تاریخی آغاز کرد. تحلیل خطهای کهن و مقایسه ساختارهای نحوی، دستگاه خط یا رسم الخط و غیره، بعدها ظَن او را در این باره که تعدادی از کتیبه‌های نو ایلامی باید به اواخر دوره نوایلامی، یعنی پس از حملات آشوریان، تعلق داشته باشند تأیید کردند.

اخیراً یان تاورنیه ارزیابی ارزشمند دوباره‌ای درباره استدلال‌های والا انجام داد (۲۰۰۴، تجدید در همان ۲۰۰۶c). یافته‌های او این امتیاز اضافی را داشتند که بر تحولات تقویمی در استفاده از نوشته‌های (اجباراً) شکسته در نوایلامی تکیه می‌کردند. این یافته‌ها برخی از نتیجه‌گیریهای والا را تغییر دادند، اما روی هم رفته داده‌های جدید او را تأیید کردند (نک. جدول ۱-۱ زیر)[۱۳]

---

12. Vallat 1996a; cf. *idem* 1998a: 309-10; *idem* 1998d; *idem* 2002a; Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 470-85

۱۳. به نظر می‌رسد که واترز اهمیت مدارک مربوط به خطوط شکسته را دست کم گرفته بود و گرچه با احتیاط، برخی از برابر انگاریهای سنتی را احیاء کرد (۲۰۰۶a، صص ۸-۶۵). در حالی که تحولات تقویمی یا گاه شناختی این نوشته‌ها مسلماً همیشه نیاز نداشته‌اند که خطی و تک‌بعدی باشند، گرایش اساسی در تحول رسوم کتابت، بخصوص خطوط شکسته، غیرقابل انکار است. بدون نادیده گرفتن مشکلاتی که تاریخ سلسله‌ای نو ایلامی با آنها احاطه شده، من در حال حاضر استدلال مخالف قانع‌کننده‌ای نمی‌یابم که بتواند شیلهک - اینشوشینک II و تپتی - هوبان - اینسوشنک را دوباره به سده هفتم عقب ببرد. همان‌طور که واترز براستی اخیراً اثبات کرده است (۲۰۰۶b)، هویت پدران (یا پدر) تعومَنّ و تپتی - هوبان - اینسوشنک دیگر اعتراضی جدی علیه شناسایی هویت آنها محسوب نمی‌شود؛ هوبان - هلتش I در واقع برادر هوبان-

جدول ۱ـ۱ پادشاهان آشور طبق نظرِ

والا (a۱۹۹۶ ص ۳۹۳)		تاورنیه c۲۰۰۶	
هوبان - تَهرَه I	حدود ۷۷۵	هوبان - تَهرَه I	حدود ۷۷۵
هوبان - مِنا II	حدود ۷۶۰ تا ۷۴۳	هوبان - مِنا II	حدود ۷۶۰ تا ۷۴۳
هوبان - نیکَش I	۷۴۳ تا ۷۱۷	هوبان - نیکَش I	۷۴۳ تا ۷۱۷
شوتروک - نهونته II	۷۱۶ تا ۶۹۹	شوتروک - نهونته II	۷۱۷ تا ۶۹۹
حَلّوشو	۶۹۹ تا ۶۹۳	حَلّوشو	۶۹۹ تا ۶۹۳
کوتیر - نهونته II	۶۹۳ تا ۶۹۲	کوتیر - نهونته II	۶۹۳ تا ۶۹۲
هوبان - مِنانا	۶۹۲ تا ۶۸۹	هوبان - مِنانا	۶۹۲ تا ۶۸۹
هوبان - هَلتَش I	۶۸۹ تا ۶۸۱	هوبان - هَلتَش I	۶۸۹ تا ۶۸۱
هوبان - هلتش II	۶۸۱ تا ۶۷۵	هوبان - هلتش II	۶۸۱ تا ۶۷۵
اورتک	۶۷۵ تا ۶۶۴	اورتک	۶۷۵ تا ۶۶۴
تعومَّن	۶۶۴ تا ۶۵۳	تعومَّن	۶۶۴ تا ۶۵۳
هوبان - نیکَش II	۶۵۳ تا ۶۵۲	هوبان - نیکش II	۶۵۳ تا ۶۵۲/۵۱
تامّاریتو	۶۵۲ تا ۶۴۹	تامّاریتو	۶۵۲/۵۱ تا ۶۵۰/۴۹
ایندابی‌بی	۶۴۹ تا ۶۴۸	ایندابی‌بی	۶۵۰/۴۹ تا ۶۴۸
تامّاریتو	۶۴۷	هوبان - هلتش III	۶۴۸ تا ۶۴۷
هوبان هلتش III	۶۴۶ تا ۶۴۵	تامّاریتو	۶۴۸ تا ۶۴۷
شوتور- نهونته		هوبان هلتش III	۶۴۷ تا ۶۴۵
هَلوتَش- اینشوشینک	۶۴۵ تا ۵۸۵	شوتور - نهونته	حدود ۶۳۰ تا حدود ۶۱۰
اَتَّ- همیتی- اینسوشنک		هلوتش اینشوشینک	حدود ۶۲۰تاحدود ۵۸۵
		اومانونو	حدود ۵۸۵ تاحدود ۵۶۵
اومّانونو		بَهوری (زمین)	حدود ۵۸۵ تا حدود ۵۳۹
شیلهک-اینشوشنک II	حدود	شیلهک-اینشوشنک II	حدود ۵۶۵ تا حدود ۵۵۰
تپتی-هوبان-اینسوشنک	۵۸۵ تاحدود	تپتی-هوبان-اینسوشنک	حدود ۵۵۰ تا حدود ۵۳۰
ایندادا و شوتور نهونته (ایاپیر)	۵۳۹	اَتَّ - همیتی - اینسوشنک	حدود ۵۳۰ تا ۵۲۰
بهوری (زمین)			

www.tabarestan.info "تبرستان" به تبرستان

← هلتش II است نه پدر او، و در نتیجه برادر تعومن نیز هست. این کشف با وجود اهمیت، استدلال مثبتی برای شناسایی ذکر شده نیست. واترز بافرض این که دو فرد متمایز براساس خط‌شناسی جذاب‌تر هستند و از این انتخاب آسان‌تر می‌توان از تاریخ سیاسی نوایلامی دفاع کرد و علت آن «فراوانی نامهای همسان ایلامی است» چنین نظر داده است (واترز a۲۰۰۶، ص ۶۳).

دولت ایلام دوباره جان گرفت و به حیات خود ادامه داد و حتی ظاهراً تا زمان برآمدن شاهنشاهی ایران از رونق و رفاه برخوردار بود. این بدان معناست که ایلام در سراسر دوره پیش از تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، موجودیتی محسوس و جدی بود و نه آن که نامی باقی مانده از گذشته باشد. تئیس پس [چش پش] و هخامنشیان از یک تهی‌جای و خلأ فرهنگی برنخاسته بودند، بلکه بی‌گمان تحت تأثیر پرتوهای فرهنگی و سیاسی مداوم ایلام قرار داشتند. در اینجا عوامل گوناگونی وارد معادله می‌شوند: ساختار سیاسی و اجتماعی دولت نوایلامی (بند ۱-۴)، ناحیه انتقالی و "دوشکلی" میان فارس و خوزستان (بند ۱-۵-۱)، شیوه زندگی تغییر یافته و متفاوت در ارتفاعات (بند ۱-۵-۲)، و سهم‌ها و مشارکتهای ایلام در فرهنگ پارسی - ایرانی (بند ۱-۵-۳). چنان که خواهیم دید، شاید این مجموعه عوامل پیچیده یگانه مسئول میراث ایلامی در فرهنگ ایرانی نبوده‌اند، اما احتمالاً در واقع شالوده فرآیندی را تشکیل می‌داده‌اند که "قوم‌زایی پارسیان" نامیده شده‌اند. پیش از آن که به مرور مدارک مؤید این مدل بپردازیم، شاید سودمند باشد اگر تأثیر تاریخ‌گذاری مجدد کتیبه‌های نوایلامی بر پژوهش درباره فرهنگ پارسی و به‌ویژه دین پارسی را روشن سازیم (بند ۱-۳).

www.tabarestan.info تبرستان

۱ـ۳. میان پرده: از هانّی تا خشایارشا

چنانکه در بالا گفته شد، تاریخ‌گذاری جدید کتیبه‌های شاهان نوایلامی نه تنها گواهی نیرومندی در مورد جان به در بردن ایلام در برابر حملات آشور در اختیار ما می‌گذارد، بلکه نیز مجموعه مهمی از مدارک را به خط زمانی‌ای انتقال می‌دهد که با نهایت شگفتی تا پایان شاهنشاهی هخامنشی ادامه می‌یابد. کتیبه‌های مهم کنده شده بر سنگ "هانّی" در "ایاپیر" (EKI 75-76) که حاوی مفاهیم گوناگونی هستند که در کتیبه‌های هخامنشی تکرار می‌شوند، اکنون دوباره تاریخ‌گذاری شده‌اند (تاورنیه بین ۶۳۰ تا ۶۱۰ ق. م و والا بین ۵۸۵ تا ۵۳۹ ق. م). فهرستی از روحانیونی که گوشت قربانی دریافت کرده‌اند در کتیبه‌ای از "تپتی - هوبان - اینسوشنک" (EKI 85)، ارتباط فراوانی دارد به پیروان دین پارسی، برای سالهای ۵۳۹ - ۵۸۵ یا حتی ۵۳۰ - ۵۵۰ ق. م. تاریخ‌گذاری شده است، نظیر "پلاک برنجی تخت جمشید" (منتشر نشده) که از نذر و قربانی‌ها در پرستشگاهی در "گیزت" یاد می‌کند که در دوره هخامنشی هنوز مورد استفاده بوده است (نک. بند ۴-۱-۴ بعد). لوح سنگی "اَتَّ - هَمیتی - اینسوشنک" (EKI 86-87)، اگر پیشنهادهای متیو واترز و یان

تاورنیه درست باشند، شاید فقط چند سال اندک قبل از کتیبه بزرگ بیستون نوشته شده باشد.[۱۴] به عبارت دیگر، با تاریخ‌گذاری جدید، دیگر هیچ مجموعه اسنادی چه از لحاظ تقویمی و چه جغرافیایی نزدیکتر به اسناد هخامنشی وجود ندارد مگر کتیبه‌ها (و متون اداری) ایلامی.

شاید با مروری بر دو قسمت از XPh، یعنی کتیبه معروف به "کتیبه دیو" خشایارشا این نکته روشن‌تر شود. در روایت ایلامی این کتیبه، خشایارشا می‌گوید Kiten خود را بر ضد پرستش "دیوها" یعنی خدایان شرور قرار داده است. این Kiten (یا Kitin) که به معنای "حمایت الهی، قدرت پادشاهی خداداده" است، در خداشناسی و ایدئولوژی سلطنتی ایلامی مفهوم و اهمیتی حیاتی دارد. این اصطلاح در یکی از سنگ نبشته‌های فوق‌الذکر از هائی در ایاپیر [ایذه] که در منطقه‌ای نزدیک به قلب پارس قرار دارد و قبلاً هوزینگ بزرگ آن را پیشکسوت کتیبه‌های هخامنشی دانسته بود (۱۹۰۸c، ص ۴۸) از اهمیت خاصی برخوردار است. در کتیبه ایلامی، Kitin بخصوص با "هومبان" ایزد برتر و حامی شاهان در دوره نوایلامی ارتباط دارد و در کتیبهٔ خشایارشا (XPhe) به اهورامزدا، یعنی خدای سلطنتی جدید، ارتباط داده شده است. در اینجا طریق ارتباط میان شاه و خدا مشخص و تعریف شده، و در منابع نوایلامی مفهوم قدرت الهی متجلی در سطح انسانی را می‌توان به روشنی دریافت. این سخن بدان معنا نیست که کتیبه خشایارشا از سنگ نبشته‌های هائی ایذه‌ای نسخه‌برداری و اقتباس شده است. بلکه بی‌گمان دومی در بحثهای اولی گنجانده شده است (نک. بند ۵-۳ بعد)[۱۵].

از این مهمتر به عنوان پیشگامی برای XPh، کتیبه کوتاه "تپتی - هوبان - اینسوشنک" است (EKI 80: 2-3=IRS 62 ؛ نک. EKI 79: 6-7). در این کتیبه، شاه نوایلامی ادعا می‌کند سرزمین (های) "بالا هوتپه" و سرزمین(های) "لالأریپه" را نابود کرده و از آنان خراج (؟) ستانده و معبدی برای ایزد بانوی "پینی‌گیر" ساخته است. به نظر می‌رسد که این نامها در مورد دشمنان اسامی توصیفی باشند و نه اسامی خاص، و چون این اسامی

---

14. Cf. Waters 2000: 85-7; Tavernier 2004: 22-9 (*contra*: Vallat 2006); see § 5.2 below

۱۵. زنده یاد پتر کالمایر بارها بر ارتباط فرهنگ ایاپیری با پارس تأکید ورزیده و متذکر شده است که نقش برجسته‌های ایذه (ایاپیر) به روشنی منادی و پیشگام برنامه شمایل نگاری هنر سلطنتی هخامنشی بوده‌اند (کالمایر، ۱۹۷۳؛ همان ۱۹۷۵؛ همان ۱۹۸۰c صص ۱-۱۱۰). نیز نک. ★بند ۷-۳. مایکل رُف اخیراً نقشمایه پرستندگان بر پلکان‌های قابهای نوایلامی معبد کورانگون را با پاسداران صف کشیده بر پلکان‌های تخت جمشید مقایسه کرده است (رُف، ۲۰۰۰؛ همان، ۲۰۰۳ ص ۱۵)

اشاره‌ای هستند به ساکنان سرزمین‌های منهدم شده توسط شاه، گویا دارای معنایی منفی نظیر "بدکرداران"، "تبهکاران" و "دشمنان" (vel sim.) بوده‌اند[۱۶]. اگر این فرض درست باشد، این کتیبه بسیار به ادعای خشایارشا شباهت دارد که می‌گوید شورشی را در "یک" کشور [از کشورهای زیر سلطه‌اش] سرکوب کرده و معبد دیوهایی را که پرستش کرده می‌شده‌اند ویران نموده است (نک. هنکلمن، ۲۰۰۳a، ص ۱۸۸، پانوشت ۲۴). کتیبه خشایارشا یک بیانیه ایدئولوژیک است در ارتباط با فرمان ابدی، "صلح هخامنشی" که تضمین کننده آن اهورامزدا و نماینده او در روی زمین، شاه شاهان است (نک. بانسیسی وردنبورخ، ۱۹۸۰، صص ۴۷-۱؛ ۱۹۹۳b، ۱۹۹۹). بنابراین عدم ذکر جزئیات تاریخی کاملاً عمدی است، همانند همسانی میان شورش و "دیوپرستی" و در تضاد با پارسایی شاه نسبت به اهورامزدا. همین تضاد و بی‌زمانی در کتیبهٔ "تپتی - هوبان - اینسوشنک" نیز وجود دارد، متنی که فقط حدود هفتاد تا نود سال پیش از کتیبه خشایارشا و در سالهایی تألیف شده که پادشاهی پارسی (و ایدئولوژی آن) در حال شکل‌گیری بوده است. گرچه این موضوع را نمی‌توان در اینجا in extenso [به تفصیل] بررسی کرد، پیداست که متن نوایلامی را می‌توان اساساً سنگ بنای زیرین ایدئولوژی پادشاهی دانست. بنابراین روشن می‌شود که تمرکز انحصاری بر پس زمینه ایرانی (یا هند و ایرانی) کتیبه خشایارشا، یعنی برهمانندیهای با اوستا یا منابع دیگر زرتشتی این خطر را دارد که فقط نصف داستان را، اگر نگوییم کمتر، گفته باشیم. این نکته با توجه به این واقعیت که منابع زرتشتی چه از لحاظ زمانی و چه مکانی فاصله بیشتری با کتیبه خشایارشا دارند تا کتیبه‌های نوایلامی، از درستی بیشتری برخوردار است*.

---

۱۶. والا، ۱۹۹۳a، صص ۳۳ و ۱۵۵ (با کتابنامه و نقل قول از هوزینگ، ۱۹۰۸c، صص ۲-۲۰ که قبلاً نظر مشابهی را اظهار کرده) نظر متفاوتی دارد و این محلها را جایی در کردستان ایران می‌داند. این موضع گرچه از سوی واترز (۲۰۰۰، ص ۴۸) تأیید شده، ولی فوکس (۲۰۰۳، ص ۱۳۲) به درستی به عنوان امری غیرمنطقی از نظر تاریخی آن را رد کرده است. درباره تفسیر این دو اصطلاح بنگرید به فرهنگ EW مدخل ba-la.hu-te-ip، ba-la. hu-te-ib-be (= Bösewichter) و la-al-la.ri-ib-be (تبهکار؟ Freidensbrecher = برهم زننده صلح)؛ مالبران - لابا، ۱۹۹۵، ص ۱۴۰ («شیاطین» و «دشمنان»). توجه داشته باشید که قبل از عناوین balahuteppe و lallarippe هیچ معرّف دستوری وجود ندارد. درباره EKI 80 نیز بنگرید به گریلو ۱۹۸۷، ص ۶۳.

*. در دوران باستان همه دولتهای جهان، غیر از دو جرقه کوتاه دموکراسی آتن و جمهوری روم، برمبنای فرمانروایی یک تن بوده و همه این فرمانروایان نیز خود را نماینده خدا، و حتی گاه خود خدا (مصر، چین، ژاپن) وگاه یکی از خدایان (امپراتوری روم) می‌دانسته‌اند. بنابراین، این کشف تازه‌ای نیست. آنچه اهمیت ←

www.tabarestan.info تبرستان

۱ـ۴. دولت ایلام

در کتابی که اخیراً به‌صورت مجموعه‌ای از مقالات درباره ماد و مادها منتشر شده و توجهی خاص به نقش ادعایی "ماد" یا "امپراتوری ماد" به عنوان پیوندی میان آشور و ایران دارد، ماریو لیوه‌رانی با تأکید می‌گوید (۲۰۰۳، ص ۱۰):

> پارس وارث ایلام است نه ماد. ایلام دارای سنّتی طولانی به عنوان دولتی مستقل، دستگاه اداری متمرکز و گزارشهای مکتوب که در بایگانی‌های رسمی نگهداری می‌شدند، بود. ایلام همچنین به عنوان مرکز ائتلافهای بزرگ اقوام و دولتهای فلات ایران، به عنوان مرکز شبکه روابط با نواحی اطراف و نه فقط با شوش سنّتی طولانی دارد (این روابط را بیشتر از طریق گزینه‌های باستان شناختی اطلاعات خود می‌شناسیم)، و این روابط چنان که گفته شد فقط با شوشیان [خوزستان] نبودند بلکه با مناطقی در مرکز، شمال و شرق ایران نیز بودند. پارس سازمان دولتی و دستگاه اداری ایلام را به ارث برد و وارث شبکه روابط ایلام شد که شبکه‌ای نبود که متمرکز بر قبایل دامدار و شبان فقیر و بی‌سواد زاگروس مرکزی باشد.

آنچه گفته شد احتمالاً روشن‌ترین توصیف از چالشی بود که محققان تاریخ ایلام اکنون با آن روبه‌رو هستند. بدون هیچ‌گونه تردید، با اثبات این که ایلام به‌عنوان یک واحد سیاسی و یک فرهنگ پس از دوره حملات آشور به حیات خود ادامه داده است، پرسش اصلی آن است که **با چه نوع دولتی** سروکار داریم. توصیف لیوه‌رانی از لحاظ تمرکز بر وجود دولتی مستقل و فرهنگی سیاسی در ایلام از دیرزمان، و نیز از این نظر که می‌گوید سواد در فرهنگ ایلامی چند هزار سال پیش از برآمدن پارسیان سابقه و ریشه داشته و این که ایلام را یک قدرت منطقه‌ای طبیعی و باستانی با ویژگی‌هایی می‌داند که پیشگام شاهنشاهی هخامنشیان بوده است، بسیار خوش‌بینانه به‌نظر می‌رسد. من متقاعد شده‌ام که این چشم‌انداز ثمربخش است و می‌تواند راهنمای درستی باشد برای پژوهشهای آینده در این زمینه. با این حال، رویکرد لیوه‌رانی به‌طور کلی مورد پذیرش محققان آن دوره قرار نگرفته است، و حتی به عکس، جدیدترین پژوهش‌ها بیشتر دیدگاهی منفی نسبت به سده آخر دولت ایلام دارند تا مثبت . در حالی که کتابها و مقالات قدیمی‌تر معمولاً بر

← دارد تصویری است که هر مذهب و هر جامعه از جهان و از خدای خود دارد و فرمانروایی خود را براساس آن الگو شکل می‌دهد که متأسفانه پژوهنده دانشمند به این نکته بسیار مهم و بنیادی توجه نکرده است. ـ م

کسوف و در سایه قرار گرفتن ایلام در دوره منتهی به ویران گریهای آشور بانیپال تأکید می‌ورزیدند (نک. بند ۱-۱ قبل)، پژوهش‌های بعدی بیشتر گرایش دارند تا ویژگی دوره پس از آشور را دوره سقوط و زوال ایلام بدانند. مثلاً والا دوره ۵۸۵ تا ۵۳۹ ق.م را دوره "فروپاشی و تجزیه امپراتوری پیر ایلام" توصیف می‌کند (۱۹۹۶a، ص ۳۹۲؛ نک. ۱۹۹۸a، ص ۳۱۱؛ ۱۹۹۸d، ص ۹۵). مثلاً اخیراً استیو، والا و گاش برای مدخل و واژه "شوش" در ضمیمهٔ قاموس کتاب مقدس که بسیار مستند نیز هست از "بقایی ناپایدار و زودگذر" (۲۰۰۲، ص ۴۷۷) سخن می‌گویند و دولت ایلام را در واپسین سالهای حیات خود یک "امپراتوری از هم فروپاشیده و در حال احتضار" توصیف می‌کنند (همان، ص ۴۷۹). تکه پاره‌شدن و تجزیه قلمرو قدیمی ایلام به دولت‌شهرهای کمابیش مستقل نیز "انگی" است که واترز بر پایان ایلام می‌کوبد (۲۰۰۰، صص ۱۰۱، ۷-۱۰۴)[17]. اگر از این زاویه بنگریم، به پا خاستن دوباره پادشاهی ایلام پس از دهه ۶۴۰ یک نوزایی دوباره نبوده، بلکه بیشتر به تأخیر انداختن مراسم اعدام بوده است. فقط نام دژخیم نهایی از آشور بانیپال به کوروش تغییر کرده بود.

ما دراینجا نمی‌خواهیم ادعا کنیم که دولت نوایلامی را می‌توان در حال حاضر با واژه‌ها و اصطلاحاتی روشن و بدون ابهام تعریف کرد. اما در عین حال معتقدیم که توصیف منفی واپسین دوره حیات ایلام از تمرکز انحصاری بر تاریخ سلسله‌ای آن سرچشمه می‌گیرد. وانگهی، استدلال‌های مربوط به یک ایلام تجزیه شده، چه در دوره آشوری و چه پس از آن، موردی به‌ویژه نیرومند را نشان نمی‌دهند. با این حال، اگر هم بتوانند چنین کنند، این خود به خود بدان معنا نیست که آخرین مرحله تاریخ نوایلامی را بتوان فقط به عنوان یک سقوط و فروپاشی توصیف کرد؛ یعنی سقوطی نه فقط در زمینه سیاسی و سلسله پادشاهی، بلکه نیز در زمینه اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی.

۱-۴-۱. بازنگری در تجزیه - در پشتیبانی از اندیشه یک ایلام ضعیف و تجزیه شده

---

17. See also De Vaan 1995:20, "die Großmacht Elam hörte auf zu existieren" [after the Assyrian raids]. In his most recent publication on the subject, P. de Miroschedji joins the fragmentation school (2003:35): "Elamite political disintegration marked by the resurgence of several principalities, which had formed the fabric of the Elamite confederacy in the preceding period." See also Fuchs (2003: 129, followed by Potts [forthc. 5]), " Erst im Anschluß an diese Katastrophe [i.e. 653 BC; WH] sanken die Herrscher Elams zu bloßen 'Warlords' herab, deren Aktivitäten hauptsächlich nach innen, auf die Bekämpfung elamischer Rivalen gerichtet waren."

معمولاً استدلال‌هایی مطرح می‌شوند که مربوطند به تغییرات در القاب سلطنتی و نشانه‌های ادعایی در مورد شاهانی رقیب که هر یک بر بخشی از سرزمینی که قبلاً وحدت داشته حکومت می‌کرده‌اند. چون من در جایی دیگر مروری بر استدلال‌های عمده داشته‌ام، دراینجا به دو مثال بسنده می‌کنم.[۱۸]

گویاترین مورد مربوط است به "شاه هیدالی"، لقب و توصیفی که دوبار در منابع مربوط به لشکرکشی آشور بانیپال ذکر شده است. بار نخست سخنی است درباره فردی به نام ایشتار ناندی "شاهِ هیدالی" در زمینه بحث درباره پیروزی بر "تعومَّن" "شاهِ ایلام" (۶۵۳ ق. م)[۱۹]. آیا اولی پادشاه مستقلی بوده که شهر مهم هیدالی و نواحی اطراف آن را تصرف کرده است؟ ظاهراً اقدامات بعدی آشوربانیپال عکس این را نشان می‌دهد: یک شاه تازه، "هوبان - نیکَش II" در شوش و ماداکتو مستقر شده است؛ برادرش، تامّاریتو، در هیدالی شاه شده است. آشور بانیپال با این کار شاید از سنّت قدیمی‌تر پادشاهی تعومَّن و ایشتارناندی پیروی کرده است. در واقع، حکومت بر هیدالی، که شهری بوده با اهمیت فراوان نظامی و اقتصادی به علت‌موقعیت جغرافیایی‌اش که در کنار ارتفاعات قرار داشته، بی‌گمان مقامی بسیار برجسته و مهم بوده است. این واقعیت که فرمانروای جدید آن، تامّاریتو، به‌عنوان "شاه" معرفی شده است به راستی تعجبی ندارد، چون "شاه" نیازی به تأکید بر موضع مستقل خود ندارد. نکته جالب‌تر آن است که او برادر پادشاه شوش است. این که شاه ایلام تسلط بر هیدالی را به شخصی مورد اعتماد، و ترجیحاً یک عضو خانواده خود، بسپارد، به‌معنای تجزیه نیست بلکه نمایانگر روشن‌بینی و بصیرت سیاسی است[۲۰]. بسنجید این را با مورد "بیت ایمبی" که اینجا نیز

---

۱۸. نک. هنکلمن، ۲۰۰۳d، صص ۹-۲۵۳؛ نک. تاورنیه، ۲۰۰۴، صص ۸-۳۷. نیز بسنجید با نقش برجسته نوایلامی در «قلعه‌ی تُل» واقع در جنوب ایذه که دو فرمانروا را نشان می‌دهد که پیمانی می‌بندند (نک. بند ۱-۵-۲، پانوشت ۱۲۱ بعد). گرچه درباره معنای دقیق تاریخی فقط می‌توانیم به حدس و گمان متوسل شویم، اما از تصاویر به روشنی پیداست که سخن بر سر پیمان وفاداری و شکل‌گیری یا حفظ یک شبکه سیاسی است نه تجزیه و گسست ناشی از منازعه و اختلاف. چون یکی از فرمانروایان (طرف راست نقش برجسته) جامه‌ای فاخرتر بر تن دارد، احتمالاً سرور آن دیگری بوده است. این همانند است با «هائی» که Kutur ایاپیر (ایذه) بوده و خود در کتیبه‌اش می‌بالد که سرور و ارباب «شوتور - ناهونته» بوده است. درباره «هائی» بنگرید به هنکلمن، o.c.258 و بند ۱-۴-۴، زیر B (با پانوشت ۳۴) بعد.

19. Borger 1996: 229 (3 I 7 ; cf. 106,227) and Waters 2000:54.

۲۰. نک. هنکلمن، ۲۰۰۳d، صص ۵-۲۵۴. فوکس (۲۰۰۳، صص ۱۳۵ و ۱۳۲) مستقلاً به همین نتیجه می‌رسد و موقتاً اظهار نظر می‌کند (...) من کاملاً با نظر فوکس موافق هستم که چون تاماریتو پسر اورتک←

شهرکی بوده با اهمیت استراتژیک فراوان و تحت سلطه "ایم باپی" داماد شاه ایلام (نک. بند ۱-۴-۴ بخش K، ۵-۲، و پانوشت ۸۳۹ بعد). به‌علاوه از یک نامه آشوری (ABL 1309) معلوم می‌شود که یک "هوبان، نیکَش"، احتمالاً هوبان نیکَش دوم (واترز ۲۰۰۰، ص ۶۰) وارد هیدالی شده است. اگر این شهر از سلطه سیاسی شاه بیرون می‌بوده است توضیح این دیدار دشوار می‌شود، اما اگر فرض را بر این بگذاریم که هوبان نیکَش بر سراسر ایلام و از جمله هیدالی فرمان می‌رانده است در آن صورت این مسافرت می‌توانسته طبیعی بوده باشد. سرانجام، در سالهای بعد، اسناد گوناگون آشوری به ایلام به‌عنوان یک واحد و یک کشور متحد که تحت فرمان "شاه ایلام" قرار دارد اشاره می‌کنند. خلاصه کلام، وجود اصطلاح "شاه هیدالی" استدلالی برای وجود یک ایلام تجزیه شده و ضعیف محسوب نمی‌تواند شد، بلکه بیشتر می‌تواند به‌معنای اشاره به وجود یک گروه نخبه در اطراف سلسله حاکم باشد که مواضع مهم و استراتژیک دولتی را دراختیار می‌داشته‌اند. یک قرن بعد، هخامنشیان در واقع از همین اصل استفاده کردند - که با فرمانروایی کمبوجیه بر بابل در طول پادشاهی پدرش آغاز شد - و در این چارچوب به‌طور کلی می‌توان گفت که چنین روشی به ثبات بیشتری می‌انجامید تا به تجزیه کشور.

نمونه دوم، نمونه القاب و عناوین "اَتَّ-هَمیتی-اینسوشنک" است. شاه در کتیبه نوشته شده برروی ستون سنگی خود را چنین معرفی می‌کند "من، اتَّ-هَمیتی-اینسوشنک، پسر "هوتران-تپتی" هستم، شاه‌اَنشان و شوش، گسترش دهنده قلمرو، دارنده تخت ایلام، فرمانروای سرزمین ایلام" (EKI 86:1-2)[۲۱]. در اینجا اَتَّ-هَمیتی-اینسوشنک خود را به معنای دقیق کلمه میراث‌دار پیشینیان بزرگ ایلامی میانه خویش معرفی می‌کند که در کتیبه‌هایشان همین القاب را می‌توان یافت. حال آیا این القاب فقط ابزارهایی تبلیغاتی‌اند یا یک واقعیت سیاسی را منعکس می‌سازند؟ آیا اَتَّ-هَمیتی-

---

← فقط به‌عنوان شاه هیدالی حکومت می‌کرده، پس نبایستی با لقب "تاماریتوی یکم" در فهرست شاهان ایلام ذکر می‌شده است. فقط یک تاماریتو وجود داشته که بر سراسر قلمرو ایلام حکومت کرده و او، بنا به پیشنهاد فوکس، پسر "اومانیگاش (هوبان - نیکَش)" و نوهٔ هوبان - هَلتَش یکم (۲۰۰۳، صص ۷-۱۳۶) بوده است. یا به احتمال بیشتر، پسر اومانیگاش و برادرزادهٔ هوبان - هَلتَش یکم (واترز، ۲۰۰۶B) بوده است. درباره "شاه هیدالی" همچنین بنگرید به واترز (۲۰۰۰، صص ۶۰-۵۳ و ۱۷۰) و استالپر (۲۰۰۴b، ص ۳۰۸). دومیروشجی وجود مقام "شاه هیدالی" را استدلالی به سود وجود یک "مسابقه کسب افتخار" سه وجهی در فرمانروایی بر ایلام می‌انگاشت (۱۹۸۶). واترز (همان، ۳-۳۲) و کوئین تانا (۱۹۹۶) به درستی این نظر را رد کرده‌اند. درباره لشکرکشی ۶۵۳ بنگرید به کوردوبا، ۱۹۹۷.

۲۱. برای تفسیری در مورد القاب بنگرید به گریلو، ۱۹۸۴.

اینسوشنک در واقع هنوز فرمانروای منطقه آنشان در بلندیها بوده است؟ والا چنین نظری دارد و این را استدلال اصلی برای تعیین تاریخ ۶۴۶ تا ۵۸۵ برای دوره اَتَّ-همیتی-اینسوشنک قرار می‌دهد و تاریخ ۵۸۵ تا ۵۳۹ ق. م. را مردود می‌شمارد (a۱۹۹۶، ص ۳۹۱). به عقیده والا پادشاهان نوایلامی تا حدود سال ۵۸۵ ق. م. هنوز برآنشان تسلط می‌داشته‌اند، اما با ظهور سلسله چیش‌پش آن را از دست داده‌اند. این که "اومّانونو"، شیلهک-اینشوشینک دوم و تپتی-هوبان-اینسوشنک (نک. جدول ۱-۱ قبل) دیگر از عنوان "شاه‌آنشان و شوش" استفاده نمی‌کرده‌اند بدان معناست که تاریخ آنها را باید آخرین بخش تاریخ نوایلامی دانست؛ یعنی زمانی که، به نظر والا، دولت ایلام تجزیه و ضعیف شده‌بوده‌است.باوجود این، پرسش آن است که آیا باید بخصوص وقتی که مجموعه اسناد کمابیش محدود است، برای القاب و عناوین سلطنتی اعتبار بیشتری قایل بود یا نه. تنها یک کتیبه کوچک از شیلهک-اینشوشینک دوم وجود دارد. هیچ کتیبه‌ای از اومّانونو باقی نمانده است؛ نام فرمانروا فقط در متون ارگ ذکر شده، یعنی جایی که منطقاً در آن عناوین و القاب طویل و دراز به‌کار نمی‌روند. بیشتر کتیبه‌های تپتی-هوبان-اینسوشنک، کتیبه‌های آجری کوتاه هستند؛ از یگانه کتیبه طولانی‌تر (EKI 85) سطور اول شکسته شده و از بین رفته‌اند. برعکس، مثلاً تعداد قابل توجی کتیبه از شیلهک-اینشوشینک یکم، فرمانروای بسیار نیرومند ایلامی میانه وجود دارد که در آنها از عنوان "شاه‌آنشان و شوش" استفاده نشده است[۲۲]. اما بجز اعتبار مشکوک تاریخی عنوان‌های سلطنتی نو ایلامی، استدلال والا آشکارا حالت دوری دارد: عنوان "شاه‌آنشان و شوش" باید بازتاب سلطه واقعی ارضی باشد که زمانی در سده ششم از دست رفته بوده است، پس زمان سلطنت اَتَّ-همیتی-اینسوشنک را باید زودتر دانست. و این به معنای تقسیم کامل میان فرمانروایانی است که هنوز "شاه‌انشان و شوش" بوده‌اند و آنهایی که دیگر قادر به چنین ادعایی نبوده‌اند[۲۳]. چنان که دیدیم (بندهای ۱-۲ و ۱-۳ قبل) دلایل بسیاری هم از لحاظ

---

22. Inscription of Šilhak-Inšušinak I without the 'King of Anšan and Susa' title: EKI 32 = IRS 40; EKI 33 = IRS 44; EKI 35 = IRS 43 ; EKI 36; EKI 38 = IRS 49; EKI 38_A; EKI 41 = IRS 47; EKI 41_A; EKI 44_{A-D}; EKI 46; EKI 47 (partly = MDP 53 19 = IRS 48); EKI 48;EKI 48_A; EKI 48_B; EKI 54 (i.e. the majority of this ruler's inscriptions lacks the title).

۲۳. اخیراً والا (۲۰۰۶) "مدارک" تازه‌ای درباره سلطنت اَتَّ - هَمیتی - اینسوشنک ارائه کرده است، اما چون سند مربوطه نه تصویربرداری شده و نه حرف‌نویسی آن نشان داده شده است، ارزیابی ادعاهای او ناممکن است (نک. بند ۵-۲ با پانوشت ۸۴۸ بعد).

خط‌شناسی کهن و هم تاریخی وجود دارند که زمان اَتَّ - همیتی - اینسوشنک را پایان تاریخ نوایلامی و هم‌زمان با جلوس داریوش یکم برتخت بدانیم. اگر او مخالف حکومت داریوش بر خوزستان می‌بوده، استفاده او از عناوین "ایلامی میانه" ناگهان اهمیت ایدئولوژیک بسیار بیشتری کسب می‌کند (نک. تاورنیه ۲۰۰۴ ص ۲۹). این سناریو که بسیار واقع بینانه به‌نظر می‌رسد، نشان می‌دهد که وقتی می‌خواهیم دریابیم که آیا آخرین سده ایلامی دارای نشانه‌ها و ویژگیهای ضعف سیاسی و تجزیه بوده است یا نه، تا چه اندازه اتکا به القاب و عناوین می‌تواند پرمخاطره باشد.

پیشکش به آزادی تبرستان www.tabarestan.info

۱ـ۴ـ۲. ثبات دولت ایلام ـ از دیدگاهی مثبت، زمینه‌هایی وجود دارند که نشان می‌دهند دولت ایلام در دوره آشوری و پساآشوری به هیچ وجه بی‌ثبات نبوده است.

اسناد مربوط به لشکرکشی‌های آشور علیه ایلام، بجز کتیبه‌های سلطنتی آشوری، نسبتاً فراوانند و نامه‌های از یا به دربار آشور و سلسله رویداد نامه‌های ارزشمند بابلی را شامل می‌شوند. از تحلیل اخیر متیو واترز از مواد غنی که در دست داشته درکتاب بررسی تاریخ نو ایلامی، این احساس به خواننده دست می‌دهد که سپاهیان آشور تا سال ۶۵۳ق. م نتوانسته‌اند خسارات ماندگار چندان زیادی به دولت ایلام وارد کنند. بلکه برعکس نشان می‌دهد که ایلام قدرت نظامی قابل توجهی داشته که بایستی روی آن حساب کرد و از همین رو بوده که مثلاً مروداخ‌ـبالادان به تلاشهای خود برای جلب یا حفظ وفاداری شاه ایلام برای مقاصد ضدآشوری خود ادامه داده است (برینکمن، ۱۹۶۵). از زمان سلطنت تیگلات پیلسر سوم به بعد کامیابی‌های نظامی در هر دو سو وجود داشته است، نظیر عقب‌نشینی آشور-حداقل بر اساس یک منبع (ABC I III.16-8)- در برابر حمله هوبان-منانا در حَلوله در ۶۹۲، و حمله هوبان-هَلتَش دوم در ۶۷۵ ق.م به شهر سیپار (ABC 2 IV. 9-10). اما البته دوره‌های صلح نیز وجود داشته‌اند. یک پیمان "اَده" میان اورتک و اِسَرحَدون براساس شرایط برابر منعقد شده که مستلزم مبادله کودکان سلطنتی به عنوان وثیقه و گروگان‌های حفظ صلح بوده است[۲۴]. هیچ نشانه روشنی مبنی بر این که در دهه‌های آغازین سده هفتم دولت ایلام پیوسته در حال افول و ناتوان‌تر شدن بوده وجود ندارد، بلکه برعکس نمایانگر آن است که هم متحدان و هم دشمنان ایلام آن را

---

24. See Parpola & Watanabe 1988: xvi-iii; I. Starr 1990: 84 n° 74; Waters 2000: 42-5; Luukko & Van Buylaere 2002: xxi-ii, 4 n° 1; Reynolds 2003: xxi, xxxiii, 7-9 n° 7 (mentioning a festival to celebrate the treaty), 168-70 n° 202; Álvarez-Mon [forthc.2]).

به چشم قدرت رهبری کننده‌ای در تقابل با توسعه‌طلبی آشور و دشمن هولناکی برای آشور می‌نگریسته‌اند که شاه آشور مجبور شده پیمان صلحی با شرایط برابر با آن امضا کند (نک. نیز فوکس، ۲۰۰۳، ص ۱۲۹). این وضع در دوره کوتاه از ۶۵۳ تا ۶۴۵ ق.م. تغییر می‌کند و این هنگامی است که آشور بانیپال سپاهیان خود را در مقیاسی گسترده بسیج می‌کند و به رشته حملاتی علیه ایلام می‌پردازد. برای نخستین بار نیروهای آشوری می‌توانند به درون خاک ایلام رخنه کنند و ویرانی‌های گسترده‌ای چه در روستا و چه شهرها به‌بار آورند. پیداست که این فشار شدید نظامی آغازی بوده است برای متزلزل شدن نهادهای سیاسی ایلام. با این حال این را نباید خود به‌خود به منزله نشانه بی‌ثباتی دائمی تلقی کرد و این که نهادهای مذکور گرفتار ضعف سیاسی غیرقابل جبرانی شده‌اند یا حتی بکلی فرو پاشیده‌اند.

انعطاف‌پذیری ایلام در سراسر دوره درگیری‌های نظامی با آشور باید ما را به احتیاط وا دارد: آیا این قدرت پس از دوره ۶۴۵-۶۵۳ به راستی میان تهی و پوچ و نابود شده است؟ آیا این فرضی صرفاً ذهنی نیست که بینگاریم ایلام یکباره ظرف هشت سال بعد، به‌ویژه از دهه ۶۳۰ به بعد که قدرت آشور روبه زوال نهاده بود، سر از خاکستر خویش برداشته و دوباره بهبود یافته و احیا شده است؟ در این زمینه شایان ذکر است که منابع آشوری تا جایی که در دسترس ما هستند، هیچ‌گاه از اشاره به ایلام به عنوان یک واحد سرزمینی و سیاسی متحد باز نمی‌ایستند. این واقعیت درخور تأکید است زیرا در منابع آشوری نوعی آگاهی نسبت به منزلت نهادین جوامع بیگانه وجود دارد[۲۵]. در اوج سلطه آشور بانیپال بر ایلام، به احتمال زیاد کوشش می‌شده تا آن سرزمین به ایالتی از آشور تبدیل شود (نک. مائیلا ۱۹۸۷؛ واترز، ۲۰۰۰، صص ۹-۵۷)، اما اگر هم چنین شده، عمر این طرح کوتاه بوده است؛ هر دو شاه مستقر بر تخت ایلام از سوی آشوریان (هوبان - نیکَش دوم و تاماریتو) به سرعت به سرور خود پشت کردند و به‌صورت شاهان مستقل به فرمانروایی ادامه دادند.

---

۲۵. همان‌طور که لانفرانکی (۲۰۰۳، ص ۸۷) می‌گوید: "وقتی قرار بود (یا بدیهی، یا لازم یا مناسب بود) یک واحد سیاسی بیگانه به عنوان یک دولت یا کشور ساختارمند کامل و به راستی مستقر و مستحکم که نهاد یا نهادهایی همانند و هم‌سطح آشور دارد نام برده شود (....)، دبیرخانه کل آشوری از نام ساده محل با واژه «سرزمین» استفاده می‌کرد، مانند اورارتو، ایلام یا حوبوشکیا. وقتی دبیرخانه آشور می‌خواست تأکید بورزد که آن واحد سیاسی از لحاظ نهادی در سطحی پایین‌تر از آشور قرار دارد (..) از پیشوند bīt در کنار نام محل به‌صورت اسم شخصی بهره می‌گرفت و آنگاه این اشاره‌ای بود به مدل «خانوادگی» (یا حتی سلسله‌ای) که بنابراین ابتدایی‌تر و عقب‌مانده‌تر تلقی می‌شد.

تصویر ایلام به‌عنوان دولتی که پیوسته داعیه‌های آشور را برای سروری و برتری منطقه‌ای به چالش می‌کشید و بنابراین در چشم حریف اصلی خود معمولاً وحدت سیاسی خود را حفظ می‌کرد، برای ارزیابی پادشاهی ایلام به‌معنای دقیق کلمه، نیز اهمیت بسیار زیادی دارد. سلطنتهای نسبتاً کوتاه بیشتر فرمانروایان نوایلامی و تغییرات دائمی در قدرت را به آسانی می‌توان نشانه‌ای از بی‌ثباتی اساسی سیاسی تلقی کرد. با این همه، باید متذکر شویم که اکثر فرمانروایان نوایلامی از یک یا دو خاندان سلطنتی بوده‌اند[۲۶]. افزون بر این، مفهوم واقعی غصب را نباید به آسانی برابر با بی‌ثباتی نهادین انگاشت، بلکه فقط باید آن را عاملی صرفاً مزاحم و اخلالگر دانست، چون غصب مقام شاهی در واقع ابزار بالقوه‌ای بود برای مبارزه با شاه حاکم و کسب قدرت در درون یک نظام پادشاهی ثابت و پایدار[۲۷]. مجموعه ویژه‌ای از حکومتها که در منابع ما دیده می‌شود، از لحاظ قدرت نظامی، سلسله مراتب پیچیده سیاسی و نظامی (نک. بند ۱-۴-۴ بعد)، انحصار دودمانی، وحدت ظاهری سیاسی و سلطنت‌های کوتاه بیشتر با تعریف دوم سازگار است تا تعریف نخست.

حتی ویرانگری‌های فاجعه‌آمیز میانه دهه ۶۴۰ نیز نتوانستند پادشاهی ایلام را ولو موقتاً از بین ببرند. بلافاصله پس از حملات، مکاتبات میان آشور بانیپال و هوبان-هَلتَش سوم درباره استرداد "«نبو-بَل-شوماتی" شورشی از سر گرفته شد (نک. مالبران - لابا، ۱۹۷۵، صص ۶-۳۴؛ واترز، ۲۰۰۰، صص ۹-۷۷). و گو این که هوبان-هَلتَش سوم خود کمی بعد توسط

---

26. Cf., most recently, Waters 2006a and *idem* 2006b. Compare also Assurbanipal's reference to the older and the younger royal families of Elam (prisms A VI.81-3 ~ F V. 57-8; see Aynard 1957: 56-7 and Borger 1996: 56, 241).

۲۷. نک. فلایگ (۱۹۹۲؛ نک. همان، ۱۹۹۷، صص ۲۰-۱۹) که تحلیل او از پدیده غصب در امپراتوری روم به مفهومی از این پدیده می‌انجامد که برابر با تصرف و کسب «غیرقانونی» قدرت نیست، بلکه چالشی موفق و بنابراین پذیرفتنی از سوی یک رقیب برای فرمانروای حاکم است. این چالش به‌عنوان یک مقوله سیاسی قابل درک است نه به‌عنوان رفتار قانونی و مشروع: غصب عبارت است از امکان تغییر یک فرمانروا در درون چارچوب ثابت حکومت پادشاهی. این مدل با سلطنت‌هایی که در آنها مشروعیت دقیقاً بر اصل بی‌مناقشه بودن جانشین است تعریف می‌شود، نظیر حق جانشینی پسر بزرگتر؛ فلایگ در چنین چارچوبهایی از مفهوم «توطئه» سخن می‌گوید (۱۹۹۲، صص، ۶-۲۰۵). به‌نظر من، ما در دولت نوایلامی هنوز با چنین سلطنت قانونی فاصله زیادی داریم. خود فلایگ از مورد شاهنشاهی اشکانی یاد می‌کند که در آن ممکن بود شاه از سوی عضو دیگری از دودمان اشکانی به مبارزه طلبیده شود که می‌توانست حمایت بخشی از اشراف را کسب کند و به‌عنوان فرمانروایی جدید که در غصب قدرت پیروز شده است بر تخت بنشیند (همان، پانوشت ۹۱). سزاوار است که پادشاهی نوایلامی را نیز از همین نظر بنگریم.

آشوریان اسیر شد، این نیز لزوماً به معنای وقفه‌ای در پادشاهی ایلام نبود. ردیف شاهانی که سلطنت کرده‌اند را اکنون می‌توان تا دوره پس از آشور نیز تاریخ‌گذاری کرد (نک. بند ۱-۲ قبل) و مشاهده می‌کنیم که آغاز سلطنت آنان مستقیماً پس از هوبان - هَلتَش سوم بوده است. آنان منطقاً به سرعت به نوعی ثبات سیاسی و قدرت نظامی دست یافته‌اند. این نکته از اشاره یک رویدادنامه بابلی (ABC 2: 16-17) به خوبی پیداست که از برگرداندن تندیس‌های مذهبی از اوروک - که آشوریان برداشته بودند - به شوش در سال جلوس نبو پولاسر بر تخت سخن می‌گوید. بدیهی است که پادشاه نوبابلی برای قیام خود علیه آشور جویای حمایت بوده است. به‌نظر می‌رسد این عمل او به‌معنای (۱) وجود قدرتی در شوش بوده که می‌توانسته تندیس‌ها را در سال ۶۲۵ ق.م. پس بگیرد؛ یعنی کمتر از یک نسل پس از حملات ویرانگرانه آشور، و (۲) این قدرت به اندازه‌ای بوده که می‌توانسته سپاهیانی کافی برای پشتیبانی از نبوپولاسر بسیج کند[۲۸].

متون ارگ شوش نیز همین احساس را القا می‌کنند: وجود یک پادشاهی به مرکزیت شوش که کمابیش بر شبکه‌ای از شهرکها در مناطق وسیعی از خوزستان و نیز ظاهراً برمناطقی از شرق تسلط داشته و دارای پیوندهایی نیز با گروههای عشایری که در همان منطقه و فراسوی آن می‌زیسته‌اند بوده است[۲۹]. چند کتیبه اندک سلطنتی نوایلامی مربوط

---

۲۸. نک. استالپر در استالپر و کارتر، ۱۹۸۴، ص ۵۳؛ نیز نک. دیاکونوف، ۱۹۸۵، ص ۲۳؛ پاتس، ۱۹۹۹a، ص ۹۰-۲۸۹؛ واترز، ۲۰۰۰، ص ۱۰۲. فوکس اخیراً اظهار عقیده کرده که در میان تندیسهای فرستاده شده به ایلام، تندیس «نانًا / نانایا» نیز بوده که آشور بانیپال از بین‌النهرین برداشته بوده و احتمالاً از همه بیشتر اهمیت داشته است (۲۰۰۳، ص ۱۳۴). درباره تندیس «نانایا» در شوش بنگرید به والا، ۲۰۰۲b. نیز بسنجید با مبادله‌خدایان‌اسیرشده‌ازاَکَد و ایلام بین اورتک و اسَرحَدون در ۶۷۴ ق.م. (ABC 1 IV.17-8, 14 21-2؛ Bab. C VII. 5-11) [بورگر، ۱۹۵۶، ص ۲۵]؛ نک. وان در اسپک، ۱۹۸۳، ص ۲۳؛ واترز، ۲۰۰۰ صص ۳-۴۲. یک فهرست آشوری از گنجینه‌های معابد که به ایلام فرستاده شده شاید به‌همین مرحله مربوط بوده است (فیلس و پوستگیت ۱۹۹۲ صص، xxiv-v، 80-78 شماره ۶۰؛ فریم، ۱۹۹۲، صص ۱۰۰-۹۹؛ واترز، همان). آشور بانیپال در نامه‌ای به «بزرگان ایلام» وعده می‌دهد که خدایان ایلامی را پس بفرستد مشروط بر آن که «نَبو - بِل - شوماتی» به‌او مستردشود (BM 132980rev-16′) (متن و تفسیر در واترز، ۲۰۰۲a، ص ۳-۸۲).

۲۹. من فکر می‌کنم که یگانه تفسیر معتبر از اسناد تاریخ‌گذاری شده در مورد شهرهایی غیر از شوش که در متون ارگ پیدا شده آن است که این شهرها جزء شبکه اداری شوش بوده‌اند. شهری که پس از شوش بیش از همه نام برده شده است «هوهنور» است (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۱۰۱ در مورد مآخذ) که در دشت رامهرمز در «تپه بورمی» واقع شده بوده است (نصرآبادی، ۲۰۰۵؛ نک. بندهای ۱۵۱، ۲-۳-۱ پانوشت ۲۴۵ بعد). هیدالی نیز با فرمول تاریخ ذکر شده است. این شهر در شرق هوهنور واقع شده بود (نک. پیوست ۷-۲ بعد). بوپیلا و شولوگی در مرکز و شرق خوزستان قرار داشتند (نک. استالپر ۲۰۰۶b و بند ۶-۶-۶ پانوشت ۹۸۱ بعد).

به دوره پساآشوری نیز نمایانگر استمرار هستند. شاهان هنوز با ساختن یا بازسازی و مرمّت معابد پارسایی خود را به نمایش می‌گذاشتند (EKI 89; EKI 82-84, EKI 78). آنان علیه دشمنان ایلام لشکرکشی می‌کردند (EKI 79-80) و با شهرک‌های واقع در شرق دشت شوشیان [خوزستان] در منطقه فهلیان مانند گیسَت و بسیتمه ارتباط و معامله داشتند (EKI 86). هنوز ولیمه‌های بزرگ قربانی برپا می‌کردند که در آن مقامات بزرگ روحانی و درباری شرکت داشتند (EKI 85).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۱ـ۴ـ۳ ریش سفیدان ایلام ـ در این باره به زحمتش می‌ارزد که ماجرایی را یادآور شویم که در جریان لشکرکشی آشور بانیپال اتفاق افتاده است. گروهی از اهالی ایلام که از آنها به‌عنوان شیوخ یا "ریش سفیدان ایلام" یاد شده است محرمانه به آشور بانیپال نامه می‌نویسند و می‌کوشند تا از تهاجم او به ایلام جلوگیری کنند. شاه آشور در پاسخی (BM 132980) که اخیراً توسط متیو واترز انتشار یافته است (۲۰۰۲a) خطاب به "ریش سپیدان ایلام" با همین عنوان نامه می‌نویسد و در آن قاطعانه می‌گوید یگانه هدف او استرداد "نَبو-بِل-شوماتی" فوق الذکر، نوهٔ مروداخ - بالادان است که به ایلام پناهنده شده است. واترز درباره سه‌نامه دیگر (ABL 1286, ABL 792, ABL 281) نیز بحث کرده که مؤید آن است که نَبو-بِل-شوماتی دغدغه اصلی آشوریان بوده و این که موضوع استرداد آن موجب شکاف و اختلاف نظری در میان نخبگان و بزرگان ایلام شده بوده است[۳۰]. ظاهراً شاهزاده یاغی هنوز جویای پیدا کردن حامیانی در کشور بوده، گو این که خود شاه هوبان-هَلتَش سوم مایل بوده وی را به آشوریان تحویل دهد. حتی از ABL 281 درمی‌یابیم که نَبو-بِل-شوماتی بخشی از درآمد سالانه گندم کشور را به جیب زده و از آن به‌عنوان سرمایه‌ای برای تضمین حمایت از خود استفاده کرده است. در چنین اوضاع و احوال وخیم و شرایط شومی-که بخشی از مردم گرفتار قحطی و گرسنگی شده بودند- زُعما و شیوخ ایلام می‌کوشند تا خطر تهاجم بیشتر آشور را برطرف سازند. در نگاه نخست این امر نشانه‌ای از شقاق و یک فروپاشی جدی سیاسی در کشور به‌نظر می‌رسد: ظاهر امر نشان می‌دهد که شاه ایلام آن‌قدر اقتدار نداشته تا مسئله نَبو-بِل-شوماتی را حل کند و از همین روست که در واکنش به این امر یک هیئت موقت و خلق الساعه از "ریش سفیدان" تشکیل می‌شود. ضمن آن که نمی‌توان انکار کرد که فشار شدید آشور

---

30. For the three letters and their historical context see also Malbran-Labat 1975: 30-5; Stolper 1978a; De Vaan 1995: 29, 63-4, 243-8, 284-7, 307-10; Waters2000: 75-80.

باعث پیدایش دسته‌های متعدد رقیب در آن زمان در ایلام شد، اما در عین حال راست آن است که این خود شاه ایلام بود که سرانجام با فرستادن جنازه نبو-بِل-شوماتی به آشور مشکل را حل کرد. نکته مهمتر آن که "ریش سفیدان ایلام" هیئت تازه‌ای نبودند و از این رو نمایانگر فروپاشی حکومت سلطنتی سنّتی محسوب نمی‌شدند. ریش سفیدان ایلام در واقع بخشی از ساخت سنّتی دولت ایلام بودند که گواه آن یک کتیبه ایلام میانه از شیلهک - اینشوشینک یکم است که از "ریش سفیدان ایلام" (*urip ... hatamitip*) به‌عنوان بخش اول گروه سه نفره‌ای یاد می‌کند که آشکارا توصیف نخبگان کشور است (EKI 54 I.94؛ نک. بند ۳-۶-۱-۱ با پانوشت ۵۶۳ بعد). این هیئت یا گروه مشابهی ظاهراً در زمان حملات آشور هنوز وجود داشته و به‌عنوان یک نهاد نمایندگی عمل می‌کرده و در BM 132980 از سوی آشور بانیپال به همین عنوان به رسمیت شناخته شده است.

در عین حال، مشکلات مربوط به درآمد غله بینش ارزشمندی درباره اقتصاد ایلام در اختیار ما قرار می‌دهد. طبق توصیف ABL 281، غله معمولاً گردآوری و در یکجا متمرکز می‌شده و آنگاه توسط دربار سلطنتی و از طریق آذوقه‌رسانان در میان مردمانی که وابسته به این سهمیه‌ها بوده‌اند ("با آن زندگی می‌کنند") و به احتمال زیاد برای دربار کار می‌کرده‌اند توزیع می‌شده است. این واقعیت که بِل - ایبنی، نویسنده نامه، می‌دانسته که این گونه افراد را šarnuppu یعنی به ایلامی *šarnup ("کسانی که موسوم به سهمیه بگیران هستند" .vel sim) می‌نامند، مؤید آشنایی دقیق او با سیستمی است که با شرایط منظمی کار می‌کند[۳۱]. مشکل به این دلیل پیش می‌آید که رئیس منصوب از طرف شاه برای این کار و مدیر سیستم توزیع موسوم به "اومحولوما" با "نبو-بِل-شوماتی" همدست بوده و همکاری می‌کرده و او نیز احتمالاً بخش اعظم درآمد را برای خود برمی‌داشته است. این عمل کل سیستم را مختل کرد و باعث یک شورش منطقه‌ای شد. با وجود این، اعتراض اقشار آسیب‌دیده علیه شاه یا خود سیستم توزیع نبود، بلکه از شاه، به‌عنوان بلند پایه‌ترین داور و مقام می‌خواستند مشکل را حل کند. احتمالاً بازداشت بعدی نبو-بِل-شوماتی اوضاع را آرام کرده است. خلاصه، ABL 281 به رغم روایت خود از

---

۳۱. نک. استالپر، ۱۹۷۸a (نک. CAD š/II 65 مدخل šarnuppu). «شارنوپو»ها، چنان که دِ وان، ۱۹۹۵، صص ۸-۲۴۶ عقیده دارد، خودشان آذوقه رسان نبوده‌اند. توجه داشته باشید که مردمی که علیه هوبان - هلتَش سوم به علت غله دزدی نبو -بل - شوماتی قیام کردند در منطقه «شولاگی» می‌زیستند که در زمان «لوحه‌های بارویی تخت جمشید» تحت اداره تخت جمشید قرار داشت (درباره شهرک شولاگی نک. بند ۶-۶-۶ پانوشت ۹۸۱ بعد).

وقفه در سیستم توزیع و قحطی پیش آمده، در درجه اول بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که اصولاً ایلام حتی در دهه ۶۴۰ دارای حکومتی متمرکز بوده و دربار سلطنتی کار سرپرستی و مدیریت بخش اعظم توزیع مجدد در اقتصاد را بر عهده داشته است.

به دلیل استواری می‌توانیم فرض کنیم که سیستم توزیع مجدد متمرکز به شکلی در زمان حملات آشور نیز به‌کار خود ادامه داده و سالم مانده و سپس سرانجام ایرانیان آن را به ارث برده‌اند. عناصر متعددی از سیستمی که بِل-ایبنی توصیف می‌کند، در بایگانی بارویی تخت جمشید قابل شناسایی است. در این مجموعه اسناد با جمع‌آوری عایدات از غله، دام، میوه، شراب و آبجو از منطقه وسیعی تحت سرپرستی یک دستگاه اداری متمرکز در تخت جمشید به ریاست "پارناکا" روبه‌رو می‌شویم که نماینده دربار هخامنشی بوده و مقام او شباهت زیادی با مقام "اومحولوما" در ایلام دارد. بخشی از عایدات سالانه به افراد معینی واگذار می‌شده که مسئولیت توزیع آن را در میان گروههای بزرگ کارگران وابسته (کورتَش) بر عهده داشته‌اند و این کارگران غالباً با عنوان gal makip یعنی "مصرف‌کنندگان سهمیه‌ها" توصیف شده‌اند، همانند "شارنوپو"ها که در اسناد ایلامی با غله‌ای که به آنها داده می‌شده "زندگی می‌کرده‌اند". متون بارویی از عبارت PN šaramanna [PN = نام شخص] استفاده می‌کنند که تقریباً به‌معنای "برای سهم PN" است (نک. بند ۲-۴-۱-۳ بعد) که شکلی از همین فعل، -šara، است که šarnup* نوایلامی از آن مشتق شده است. بنا به استدلال درخشان استالپر (۱۹۷۸a)، šarnup* و šaramanna (و مشتقات آن) دو چشم‌انداز از اساساً یک سیستم هستند. در حالی که šarnup* نمایانگر دیدی از پایین است - در ABL 281 کارگران وابسته آسیب دیده از وقفه در توزیع - šaramanna بازتاب دیدگاهی از بالا است؛ یعنی چشم‌انداز اداره‌کنندگان اقتصاد تخت جمشید و مسئولان بایگانی بارویی.

جمع‌بندی سخن آن که، هیچ شکی نیست که نهادهای تشکیل دهنده دولت ایلام از اوضاع و احوال سالهای ۶۵۳ تا ۶۴۵ اثر پذیرفته و تا اندازه‌ای آسیب دیده‌اند، اما در عین حال، صِرفِ زنده ماندن و جان به در بردن این نهادها در این دوره، مؤید قدرت آنها و بنابراین ثبات دولت ایلام است. از آنجا که به‌نظر نمی‌رسد نهادها حتی در دوره بزرگترین بحران فروپاشیده باشند، دلیل خوبی داریم که انتظار داشته باشیم آنها به محض کاسته شدن از فشار آشور کار خود را بار دیگر از سر گرفته‌اند. افزون بر این، شبکه توزیع مجدد، که بدون شک توسط دستگاه اداری اصلاح شده‌ای مدیریت می‌شده، آشکارا به

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

پارسیان به ارث رسیده است که در مقیاس بسیار گسترده‌تری در منطقه مرکزی شاهنشاهی هخامنشی از آن استفاده می‌کرده‌اند.

۱ـ۴ـ۴. شاهزاده‌های ایلام ـ وقتی شاه تاماریتو شاه مخلوع ایلام و خانواده‌اش از راه باتلاقهای جنوبی به دربار آشور بانیپال گریختند (حدود ۶۴۹ ق.م) نه کمتر از ۸۵ نفر از rubê ša māt elamma یعنی "نجبا (یا بزرگان) ایلام" آنان را همراهی می‌کردند[۳۲]. تاریخ‌نگاری نوآشوری و مکاتبات رسمی و نیز، اسناد اداری نوایلامی پسین و کتیبه‌های سلطنتی - به‌ویژه کتیبه‌های تپتی ـ هوبان ـ اینسوشنک و هائی ـ نکات برجسته‌ای از مراتب، القاب و مقامهایی که این شاهزادگان ایلامی احتمالاً داشته‌اند در اختیار ما می‌گذارند. مدارکی درباره سلسله مراتب‌های نظامی، مدنی و روحانی ایلام خود می‌تواند به آسانی اساس یک تک نگاری باشد. هدف از بررسی غیر جامع زیر صرفاً نشان دادن غنا و اهمیت آنهاست.

A یکی از بلند پایه‌ترین مقامها در دولت نوایلامی بی‌گمان مقام "شاه هیدالی" بوده است. چنان که در بالا گفته شد، هیدالی از چنان‌اهمیت استراتژیکی برخوردار بود که فرمانروای آن عضوی از خاندان سلطنتی بود که اجازه داشت از عنوان شاه استفاده کند (نک. بند ۱ـ۴ـ۱)

B هائی مقام kutur "ایاپیر" [ایذه] را داشت (ku-tur ^{AŠ}a-a-pir-ra/-ir-ra)، اصطلاحی که به‌معنای "نگهبان، محافظ" است.[۳۳] چون هائی شاه "شوتور ـ نهونته" پسر "ایندادا" را رسماً به سروری پذیرفت، بنابراین ***kutur*** احتمالاً حاوی معنایی حاکی از قدرت تابع یا واگذار و تفویض شده دارد و از این‌رو هینتس آن را "Furst" [= شاهزاده] ترجمه کرده است[۳۴]. بی‌گمان، شوتور ـ نهونته، پسر ایندادا، شاه دولت

---

۳۲. منشورهای C VIII.53 ~ B VII.63 (بورگر، ۱۹۹۶، صص ۱۱۱ و ۲۳۰). فرار عجیب با کشتی به باتلاقها به‌طور مشروح در سلسله کتیبه‌های سنگ گورهای نقش برجسته‌های آشور بانیپال نقل شده است؛ نک. وایدنر ۱۹۳۲/۳ ص ۱۹۹ شماره‌های ۷۰-۶۸ ~ بورگر، همان، صص ۱۵-۳۱۴ شماره‌های ۷۰-۶۸. نک. فرهنگ CAD مدخل rubû 2c.

33. See EKI 75:5, EKI 75A 3-4, EKI 76:1 (***ku-tur*** ^{AŠ} ***a-a-pir-ir-ra***; the title is not followed by NIM-***ma***, "in Elam" [as in Hinz 1962b:112; cf. EW s.v. NIM.lg], but by ***lu-da-ma*** [coll. Steve 1992: 158-9]), and EKI 76A 5.

۳۴. هینتس، ۱۹۶۲b، ص ۱۰۷؛ نک. فرهنگ EW مدخل ku-tur. استالپر (۱۹۹۸، ص ۲۷۷) به ترجمه «رهبر، رئیس» اعتقاد دارد و تأکید می‌کند که هائی «قدرتی محلی زیر دست شاه» داشته است. ذکر صریح هائی به‌عنوان مقام تابع و زیردست در برابر شاه ایلام در خور تأکید است (نک. هنکلمن، ۲۰۰۳d، ص ۲۵۸): ←

نوایلامی بوده است نه یک حاکم محلی (نک. هنکلمن، ۲۰۰۳d، ص ۲۵۸؛ تاورنیه، ۲۰۰۴، ص ۱ـ۲۰). چنین به‌نظر می‌رسد که جمعیت ایاپیر آن روزی همانند جمعیت ایذه امروزی نیمه چادرنشین و دامدار بوده‌اند (نک. ★ بند ۷ـ۳)، گو این که زیستگاه مرکزی در دره بسیار وسیع بوده است (نک. بند ۱ـ۵ـ۲ پانوشت ۱۲۱ بعد). بنابراین مقام هانی بایستی با مقام شاه هیدالی تفاوت داشته باشد. او احتمالاً یک خان یا ایلخان قدرتمند محلی بوده که برای شاه ایلام سوگند وفاداری یاد کرده بوده و از این رو لقب و مقام kutur ایاپیر را دریافت کرده است. با این حال از پایگاه او در ساختار دولت ایلام نمی‌کاهد.

www.tabarestan.info

C در منابع نوآشوری مقامهای متعددی با عنوان nāgiru (NIMGIR) معرفی شده‌اند. هنگامی که به یک مقام ایلامی اشاره می‌شود، این احتمالاً فقط یک مقام تشریفاتی و عنوان ساده نیست بلکه بیشتر یک فرمانده نمونه و انتخابی (legatus) است که برای شاه ایلام یا نایب‌السلطنه هیدالی کار می‌کند. مثلاً یک "nāgiru ایلام" (نیز nāgiru شاه ایلام) داریم، یک "nāgiru کاخ" و یک "nāgiru هیدالی"[۳۵]. بسنجید با اشاره به "حاکم سرزمین ایلام" (PN..bēl p) īḫati ša māt elamma]) که

← این مرا متقاعد نمی‌سازد که دارنده این عنوان از «خود مختاری قابل توجهی» برخوردار بوده است (پاتس [زیر چاپ ۵] با تفسیری درباره ایلام پس از آشور)، بلکه آن را یک رئیس محلی می‌دانم که مقام kutur خود را مرهون فرمانروایی بزرگ بوده که ظاهراً خود را kutur او اعلام کردن افتخار محسوب می‌شده است و با این کار خود را سرسپرده و وابسته به او می‌دانسته و جایگاه وی را در یک شبکه متقابل قدرت و یک سلسله مراتب وفاداری به رهبری شاه ایلام می‌پذیرفته است. افزون بر این، صرف‌نظر از میزان خودمختاری هانی در «ایاپیر» همانند شاهنشاهی هخامنشی، دارا بودن خود مختاری محلی خود به خود و لزوماً نشانهٔ ضعف قدرت مرکزی نیست.

35. Esarhaddon: Luckenbill 1924: 45 v.82-3 (Humban-undaša nāgiru [^{lu}na-gi-ru] of the king of Elam, chief commander of the armies of Elam); Assurbanipal: Borger 1996: 299 2.I.4-5 (Simburu n. of Elam); *ibid.* 3.I.6 (Umbakidinnu n. of the land/district of Hidali). Cf. Weidner 1932/33: 178-9, 187, 200-1 ("Vogt "); Russel 1999: 158. Letters: ABL 281: 10-1 (Ummanšibar the *n.*; cf. De Vaan 243-8); ABL 521 r.16 (revolt of the *n.* against the king), ABL 781 r.2 (the *n*, of the palace [of Elam]), ABL 576 and ABL 1114 (*n.* on a diplomatic mission). See also ABL 1063 1.13 (Fuch & Parpola 2001: 82), CT 53 110+ 11.9-10 (*ibid* 88), ABL 1315 1.25 (*ibid* 91), CT 53 359 r.4 (*ibid.* 145). On the title of *nāgiru* (in non-Elamite contexts mostly " herald") see CAD N/1 117-8 s.v. *nāgiru* 2.

شاید همان مقام nāgiru ایلام یا مشابه آن بوده است[۳۶].

D مقام بلند پایه دیگری که آشوریان به آن zilliru می‌گفته‌اند؛ مقام یا عنوانی که بی‌شک ریشه ایلامی دارد و از آن زبان گرفته شده است. فردی موسوم به "اوندادو"ی zilliru در کنار فرد دیگری موسوم به "اومَّن شیبَر" nāgiru ی کاخ نام برده شده است[۳۷].

E اصطلاح zinêni the ša pān ekalli یعنی "سرپرست کاخ" ایشتارناندی شاه هیدالی در یک سنگ قبر نوآشوری همراه با "اومباکیدینو" nāgiru هیدالی[۳۸] وجود دارد. این لقب یا عنوان را می‌توان سنجید با "شوترورو" که توسط هانّی به‌عنوان "رگیپالِ من" توصیف شده است (EKI 76:12)[۳۹]. چنان که هینتس اظهار نظر کرده است ragipal شاید برگردان ایلامی اصطلاح اَکَدی rabi ekalli "ارباب کاخ، ارباب خانه، maior domus" باشد[۴۰]. شوتوروی رَگیپال بار دیگر به همین عنوان در یک سنگ قبر (EKI 75B°) برروی نقش برجسته هانی دیده می‌شود (KFI). این متن برروی دامنِ شوترورو نوشته شده که در پشت هانی ایستاده و کمان و تیردان و شمشیری حمل می‌کند که احتمالاً به اربابش تعلق دارد. شوترورو علاوه بر ragipal و اسلحه‌دار، دارای عنوان gilirra نیز بود (EKI 76:12) که از لحاظ لغوی به‌معنای

---

36. Borger 1996: 306; cf. Weidner 1932/33: 187 (" der Statthalter von Elam"). Compare Elamite *hutlak* (sub F below).

۳۷. "اوندادو"ی zi-il-li-ru. LÚ در ABL 281:11 ذکر شده است (نک. دِ وان، ۱۹۹۵ صص ۸-۲۴۳)؛ در ABL 462 r.4 (همان، صص ۵-۲۶۱) دوباره به این واژه برمی‌خوریم، اما فحوای متن شکسته شده است. فرهنگ EW مدخل zi-il-li-ri. LÚ آن را نام یک محل ایلامی می‌داند ("der aus zilli (?)")، اما در این متن محتمل به نظر نمی‌رسد. زادوک (۱۹۸۵، ص X) عقیده دارد که zillira یک عنوان ایلامی برای یک حرفه مهم تخصصی است که به پسوند جنسی جاندار .r - ختم می‌شود. زادوک (البته بدون توضیح) -zilla را پایه zilliri می‌داند، اما این کلمه می‌تواند به سادگی برگردان šilhira* ی ایلامی به‌معنای «نیرومند» باشد (در مورد پایه نک فرهنگ EW مدخل šil-hi-me ، šil-hi-ni).

38. See Borger 1996: 299 3.I.8, 306; cf. Waters 2000: 38 with fn.33. Weidner 1932/33: 178-9, 187 (followed by Russell 1999: 158) reads ša pān māti, " Vorsteher des Landes."

39. EKI 76:12 (ra-gi-pal-ú-ri). The title ragipal occurs three more times: EKI 75B, EKI 76:22, 33. Should one compare the DN Ragiba, mentioned by Assurbanipal (on which see Krebernik 2007)?

۴۰. هینتس، ۱۹۵۰، ص ۲۸۷ پانوشت ۱۳؛ نک. فرهنگ EW مدخل ra-gi-bal. چون ragipal را می‌شده / rakpal / نیز تلفظ کرد (با حذف میانی معمولِ مصوت دوم)، شکل حاصل از قلب p/g شاید به‌دست آید (rapigal> ragipal*). درباره عنوان اَکَدی بنگرید به فرهنگ CAD E 61 مدخل rabi ekalli.

پیشکش داد به طبرستان www.tabarestan.info

"فرمانده، سردار، حاکم" است (نک. بند ۳-۶-۳-۲ بعد درباره - gili)[۴۱]. بنابراین او یک مقام بلند پایه (نظامی) بوده که مرتبه‌اش همراه با عنوان درباری ragipal ذکر می‌شده است. با توجه به بافت نظامی متن که در آن اصطلاح "سرپرست کاخ" ذکر می‌شود، شاید همین نکته در مورد zinêni نیز صادق بوده است. سرانجام این که، مقامهایی با همین عنوان $^{(BE)}$GAL.E نوشته می‌شده‌اند. GAL^{MEŠ} در بایگانی ارگ نوایلامی پسین دریافت کننده کالاهای گوناگون است. به‌نظر می‌رسد که در شوشِ نوایلامی، حداقل سه مقام به‌طور همزمان با عنوان ragipal/rabi ekalli وجود داشته است[۴۲].

پیشکش رادمرد تبرستان www.tabarestan.info

F یکی از ملازمان هانّی در "کولِ فَرَح" موسوم به "شوترورو" از یک کتیبه با عنوان "nisikkir هانی" شناسایی شده است (EKI 75c). این عنوان شاید از لحاظ لغوی به معنای "کسی که محافظ یا پاسدار است" باشد و بنابراین می‌توانسته "فرمانده‌گارد محافظ" تلقی شود[۴۳].

G لقب ایلامی "تپیر" (teppir و نیز tipira [= دبیر]) در سراسر تاریخ ایلام وجود دارد و در دوره نوایلامی نیز باز مورد استفاده بوده است. در کتیبهٔ مهم هانّی در "شِکَفتِ سلمان" یک "تی‌پیر" مشغول نیایش و خواندن کتیبه است[۴۴]. این لقب یا عنوان

---

۴۱. من در جایی دیگر استدلال کرده‌ام که مجموعه خاص وظایف تشریفاتی و عناوین šutruru نشان می‌دهد که این وظیفه بی‌شباهت به وظیفه و موقعیت "آشبازانا" و "پارناکا" در دربار داریوش و دستگاه اداری تخت جمشید نبوده است (نک. ✿ 8-123).

42. See S 9:1-3 (the people of Huban-haltaš the *r.*; cf. EW s.v. hw.*rá*b.E.GAL.lg), S 22:1 (*r.* [no PN]), S 39:7-8 (Huban-dunuš the *r.*), S 145: 8 (Harina the *r.*), S 163 (people of Huban-haltaš the *r.*), S 181: rev. 5-6 (Huban-haltaš [the *r.*]?], S 232 (Huban-[haltaš?] the ⌜*r.*⌝). On the contemporanity of Huban-haltaš, Harina and Huban-dunuš see Steve 1986: 13-4. who also draws attention to the fact that Harina has an Iranian name (cf. Hinz 1975a: 40 [with references]; Tavernier [forthc. 2] 2.2.1.5 and § 5). A *rabi ekalli* is also mentioned in two Nineveh letters (cf. EW s.v. hw.*rá*b.E.GAL.lg; Vallat 1998d: 99-100; Waters 2000: 92) and in the ***Persepolis Bronze Plaque*** (Steve 1986: 14; on this document cf. §4.1.4 below). See also Potts [forthc. 5] on the function of the master of the palace at Neo-Elamite courts.

43. The word is presumably derived from the verbal base *niški-/nušgi-*,"to protect, preserve" (for the š/s change cf. Stolper 2004a: 71). Compare DN... *un niškišni*, "may DN protect me" in A^{2}sa$_e$ 5. The interpretation given in EW s.v. *ni-si-ik-ki-ir*, ("Leibwächter") seems to be based on a similar etymology (cf. EW s.vv. *ni-iš-gi-iš-na*, *ni-iš-ki-iš-ni*).

44. Praying: EKI 76: 18, 29; reading: *ibid.* 23, 29. Cf. Hinz 1962b: 114-5; EW s.vv.→

دوبار در EKI 85 (II.5,15) آمده است که اشاره است به یکی از مقامات درگیر در یک مراسم بزرگ قربانی جمعی که از آن با اصطلاح lap به معنای "روحانیون مسئول" یاد شده است (نک. بند ۶ـ۷ـ۶ـ۳ بعد). فردی موسوم به تاماریتو که "تپیرِ شاه ایلام" بوده بارها نامش برروی کتیبه‌ای ذکر شده که بر روی یک "برنز تراشکاری شده" به‌عنوان هدیه برای ایزدبانوی ایشتار در اوروک احتمالاً توسط تَعومن فرستاده شده است[۴۵]. گرچه "تپیر" عملاً وظایف کاتب را بر عهده داشته، به‌نظر می‌رسد که در بیشتر مدارک پیش از هخامنشی، از این اصطلاح به عنوان یک لقب درباری برای مقامات بلند پایه‌ای که می‌توانسته‌اند برخی مراسم مذهبی را انجام دهند به‌کار می‌رفته است[۴۶].

www.tabarestan.info تبرستان

H در میان مقامات بلند پایه دربار تعومَن فرد بسیار برجسته‌ای موسوم به "ایتونی" وجود داشت که ša rēši (šūt rēši) او بود و نومیدی‌اش از سرسختی و سخت‌گیری شاه خود در دو نقش برجسته آشوری نشان داده شده و در یک کتیبه روایت گشته است[۴۷]. در میان مقامات اخراج شده از ایلام توسط آشور بانیپال نیز از این ša rēši ها وجود دارند،[۴۸] و یک rab ša rēši ظاهراً به دربار تعومن تعلق داشته است[۴۹]. سرانجام، یک ša rēši در ABL 462: rev.4° و در متنی ذکر شده که از یک zilliru نیز یاد شده است (نک. D قبل) و یک فردی موسوم به "اومحولوما" که احتمالاً وصول کننده درآمد غله بوده و او را از ABL 281 می‌شناسیم[۵۰]. چنان که مدارک نوآشوری و نوبابلی نشان می‌دهند، ša rēši در این دوره به معنای "خواجه" نبوده، بلکه عنوانی

→*be-ra-an-man-qa, be-ra-an-ra, be-ra-man-ra;* Tavernier 2007e: 62; § 3.6.2 below (on *kulla-* "to pray").

45. So Waters 1999a, commenting on ABL 268, in which the gift and the inscription are mentioned.

46. Cf. Tavernier 2007e, who also discusses the occurrences in the colophon of the Neo-Elamite *Omen Text* (Scheil 1917: 34, 36, 53) and the *Šutruru Stele* (EKI 74 I.26-7, possibly a grant of estates to a *teppir*; on the stele see §§3.6.3.1 and 6.4 ad 1.14 below).

47. See Borger 1996: 302 16.II.8 (cf. Weidner 1932/33: 182-3), Gerardi 1988: 22-3 and Russell 1999: 173-4 (fig. 57), 176 (fig. 59), 182-3.

48. Prisms A VI.89 ~ F V.62 (Aynard 1957: 56-7; Borger 1996: 56, 241).

49. CT 54 567, discussed by Waters 2000: 71.

50. See De Vaan 1995: 261-5 for the text; cf. Waters 2000: 73-8.

درباری برای طبقه‌ای از مقامات سلطنتی بوده که وظایف متفاوتی، از جمله نظامی، داشته‌اند (نک. جورسا [زیر چاپ ۱] و پرینگ روبر [زیر چاپ]).

I "نِشو [Nēšu]" "فرمانده کل" (ālik pānī) سپاهیان ایلام نامش توسط آشور بانیپال در کنار "اونداسو"، پسرِ تعومن، "زازاز" رئیس شهر "پیلاتو"، "پارّو" رئیس شهر "حیلمو" و "آتامتو" کمان‌دارِ ارشد ذکر شده است[۵۱]. قبلاً سناخریب اشاره کرده بود به "ایمباپّا" (ایمباپّی)، مقام ارشد نظامی ایلام با لقب turtānu به معنای فرمانده کل قوا، سپهسالار (vel sim.)[۵۲].

پیشکش "رادبه" به تبرستان www.tabarestan.info

J šaknū به معنای "فرمانداران، فرماندهان (مسئول سپاهیان یا واحدهای ارتش)" در میان بزرگانی که توسط آشور بانیپال به آشور اخراج شده‌اند هستند[۵۳].

K چهار فرد و همگی از کتیبه‌های زمان سلطنت آشور بانیپال، با عنوان rab qašti یعنی "کمان‌دار ارشد" شناخته شده هستند. دو تن از آنان در رونوشت کتیبه‌ای که ملازمان شاه تاماریتو را توصیف کرده ذکر شده‌اند: "اوتدّی "کمان‌دار ارشد و "بیت حالاً [...]" کمان‌دار ارشد تعومَّن[۵۴]. سومین کمان‌دار ارشد "آته‌متو" است که نامش در میان مقامات بلند پایه ایلام: نِشو، اونداسو، زازاز و پاررو، برده شده است[۵۵]. چهارمین کمان‌دار ارشد جالب‌ترین مورد است: "ایم باپّی" کمان‌دار ارشد ایلام در "بیت

---

51. Prisms B VII. 18,26 ~ C VIII.7, 16 (Borger 1996: 109, 229); cf. Baker & Waters 2001.

52. Luckenbill 1924: 49 8; cf. Brinkman 1965: 164-5. On the title see CAD T 489-90 s.v. *turtānu*; Waters 2000: 22 fn. 67 (with refernces); on Imbappa see Waters 1998. Ever since Hinz 1952: 240, Elamite *muktu* has been translated as "general" (*vel sim.;* cf. Hinz 1986: 232; EW s.v. *mu-uk-tu*$_4$; Zadok 1984a: 29 [149, "bailiff, magistrate"]; Vallat 1998d: 102-3), and would therefore be comparable to *ālik pāni* or *turtānu*. The interpretation seems based on the assumption that $^{GAM}MU^{MEŠ}$ is an abbreviation of *muktu* (EW s.v. GAM.*mu*.lg) and that MU should be understood as *rabû* (Scheil 1917: 37-8). If I understand the argumentation (never made explicit by any of the commentators) correctly, this implies that MU is a pseudo-logogram, which was pronounced *muktu*. The connection between the two words is far from certain, however, and the contexts in which *muktu* appears are hardly helpful.

53. Prisms A VI.86 ~ F V.61 (Aynard 1957: 56-7; Borger 1996: 56, 241); cf. CAD Š/1 185-6 s.v. *šaknu* 2a (see also *ibid*. 186-7 s.v. *šaknu* 2b).

54. Weidner 1932/33: 198-9 n°67; Borger 1996: 314n° 67; cf. Waters 2000:49.

55. Assurbanipal, prisms B VII.17 ~ C VIII.6 (Borger 1996: 109, 229); cf. sub I above; on Attemetu see Radner 1998; Waters 2000: 65, 69, 85.

ایمبی" در منشور F چاپ سالنامه‌ها[۵۶]، با عنوان "قیپو" [qipu] به معنای "مدیر شهرِ" (نک در p بعد) "بیت ایمبی" و داماد شاه "هوبان ـ هَلتَش سوم" در همان قسمت منشور A ذکر شده است[۵۷]. سرانجام تعدادی کمان‌دار ارشد (بدون ذکر نام) نیز در میان مقامات اخراجی توسط آشور بانیپال بوده‌اند[۵۸].

L tašlīšu، [تَشلیشو] از لحاظ لغوی به معنای "مرد سوم (سرنشین گردونه)" عنوانی است که گاه برای افسر ارشدی در ارتش آشور به‌کار می‌رود (نک. فرهنگ CAD T 3-291 مدخل tašlīšu). این واژه در سالنامه‌های سناخریب به‌عنوان لقبی برای "تانانو" به‌کار رفته که ظاهراً پس از "ایم باپا" turtānu (Imbappi) ی ایلام[۵۹]، نفر دوم درکار فرماندهی بوده است. در میان مقاماتی که توسط آشور بانیپال به آشور اخراج و برده شدند "مردان سوم" نیز وجود داشتند(Prisms A VI.87 ~ F V.61؛ نک بورگر، ۱۹۹۶، صص ۵۶ و ۲۴۱). نکته قابل توجه آن است که "مردان سوم" ایلامی در دو متن انتشار یافته به‌عنوان "گزارشی از یک ضیافت تشریفاتی" در دربار آشور وجود دارند[۶۰]، اما این بار احتمالاً نه با فرماندهان سروکار داریم و نه با هویت جعل کن‌ها و مقلدهای اورسن ولز، بلکه اینان ارابه‌رانان واقعی گارد سلطنتی هستند.

M "بزرگترهای ایلام" که آشور بانیپال نامه‌ای خطاب به آنها نوشته است به نظر می‌رسد که هیئت یا ارگان مهمی در سازمان دولت ایلام بوده‌اند. در یک کتیبه سلطنتی نوایلامی واژه urip، به‌معنای "بزرگترها" بخش اول یک گروه سه‌گانه‌ای است که آشکارا از نخبگان پادشاهی ایلام بوده‌اند (نک. بند ۱ـ۴ـ۳ قبل).

N "زازاز"، پیشوا یا خانِ شهرِ (bēl āli) "پیلاتو" و "پاررو" پیشوای شهرِ "حیلمو" همراه با "اونداسو"، پسر تعومَن، "نِشو" فرمانده کل سپاهیان ایلام، و "آتامتو" کمان‌دار ارشد نامشان ذکر شده است[۶۱].

---

56. Prism F III.53-4 (Aynard 1957: 44-5; Borger 1996: 47, 237); cf. Borger *o.c.* 166, 237 G1 E 35′-36′

57. Prism A V.1; see Borger 1996: 46, 238; cf. Waters 1998 and Parpola 2007.

58. Prisms A VI.86 ~ F V.60 (Aynard 1957: 56-7; Borger: 56,241).

59. As is suggested by the order in which they appear. But note Brinkman 1965: 165 fn. 43, where the *tašlīšu* is considered as "the actual commander of the Elamite troops".

60. Fales & Postgate 1992: 155-6 n° 149 III.10′; *ibid.* 159 no. 152 rev. I.1′.

61. Prisms B VII. 15-6~C VIII.4-5 (Borger 1996: 109, 229); cf. sub I, K above.

O در میان بسیاری از بزرگان ایلامی تبعیدی به آشور توسط آشور بانیپال، ḫazannāti یعنی "شهرداران" نیز هستند[۶۲].

P همچنین در میان تبعیدی‌ها به qīpāni یعنی "مدیران شهر، یا نمایندگان شاه در شهر" برخورد می‌کنیم.[۶۳] در یک چاپ از سالنامه‌ها، "ایم باپی"، که در جایی دیگر به‌عنوان‌کمان‌دارارشد مستقردر "بیت ایمبی" معرفی شده (نک. بند K قبلی) در اینجا به‌عنوان "قیپوی بیت ایمبی" و دامادِ هوبان‌ـهَلتَش سوم به او اشاره شده است[۶۴].

Q نام "اومحولوما" در دو نامه نوآشوری از دهه ۶۴۰ ق. م. دیده می‌شود که یکی از آنهاخود را رئیس وصول عایدات کل غله و مدیر یک سیستم توزیع مجدد متمرکز معرفی می‌کند؛ وظیفه‌ای که بسیار به وظیفه پارناکا در متون بایگانی تخت جمشید شباهت دارد[۶۵].

R عنوان فردی موسوم به "کودّاکاکا" که از مقامات مهم ذکر شده در متون ارگ می‌باشد، araš-hutlak است، عنوانی که معنای لغوی آن شاید "نماینده انبارهای سلطنتی" باشد (نک. بند 1.15 ad 6.4 بعد)، اما بی‌گمان مرتبه اداری بلندپایه‌ای بوده است[۶۶]. درکنار عنوان araš - hutlak، بایگانی ارگ شوش انواع گوناگون عناوین اداری را ذکر می‌کند، از جمله kapnuškira "خزانه‌دار"، araš-nušgira "انباردار سلطنتی" و kapnuški-hutlak "نماینده خزانه‌داری"[۶۷]. در ضمن، استفاده منابع نوآشوری از واژه nāgiru که از لحاظ لغوی به معنای "پیک یا منادی" است برای مقامات بلندپایه

---

62. Prisms A VI.84 ~ F V.59 (Aynard 1957: 56-7; Borger 1996: 56, 241). See also the (Elamite?) *rab ḫalṣē*, "fortress commanders," of fortresses erected by the Elamite king in Yadbur (Lie 1929: 52-3; cf. Brinkman 1986: 202).

63. Prisms A VI.86 ~ F V.60 (Aynard 1957: 56-7; Borger 1996: 56, 241); cf. CAD Q 265-6 s.v. *qīpu* 1 d2′.

64. Prism A V.1 (Borger 1996: 46, 238); cf. Waters 1998.

65. ABL 281 (text: De Vaan 1995: 243-8); see also ABL 462: rev.3 (*ibid*. 261-5); cf. Stolper 1978a; Waters 2000: 73, 78 and § 1.4.3 above.

66. See also Hinz 1952; EW s.v. ***a-raš.hu-ut-lak***; Waters 2000: 93-4; Potts [forthc. 5]; Tavernier [forthc.2] 2.3.2.1.1. with fn. 45.

67. ***kap-nu-iš-ki-ra***: S 3:6-7, S 244:6, S 285:3-4°; plural: ***kap*?*-nu-iš-ki-ib-be*** in S 6 rev.6 (cf. EW s.v. ***kap.nu-iš-ki-ib-be***; Jusifov 1963b: 237, 246 takes the word as an adjective). ***a-ráš-nu-iš-gi-ir-ra***: S 8:2-3 (cf. Hinz 1952: 241; EW q.v.). ***kap-nu-iš-*⌈*ki*⌉[-ra]*hu-ut-lak***: S 281: 5-6 (EW lists the designation under ***kap.nu-iš-k*[*i*]*.hu-ut-lak***). Compare also the enigmatic GAL. ***ki-man***/GAL.***ku-me***^{MEŠ} (see EW s.vv. ***ki-man, ku-me***.lg, ***rab***.lg).

ایلامی (نک. قبل بند c)، شاید مرتبط باشد با استفاده ایلامی از واژه hutlak که همین معنای گسترش یافته را دارد.

S Šangē به معنای "مدیران پرستشگاه" نیز در میان کسانی هستند که توسط آشوریان از شوش تبعید و اخراج شده‌اند[۶۸].

T یک پیشوای روحانی رسمی در طول سلطنت شوتروک ـنهونته دوم، "شوترورو bašišu GAL" نام داشته که این از "لوح سنگی شوترورو" پیداست که سندی است در توصیف زمین یا ملکی که به شوترورو اعطا شده است[۶۹]. لقب یا عنوان این شوترورو واژه‌ای است به وام گرفته شده از pašišu rabū ی اکدی به معنای "کاهن بزرگ" و در همین کتیبه در کنار عنوان ایلامی šatin به کار رفته است (EKI 74 1.43). اصطلاح "کاهن بزرگ" (AŠ ba-ši-šu GAL) معبد کامروم در EKI 85:22 آمده است (نک. بند ۶ـ۷ـ۶ـ۳ بعد). در EKI 85:14 با عبارت "کاهنه بزرگ معبد کناری" هومبان (AŠente. GAL É.DA⌈MEŠ⌉[AN] *hu-ban-na*)؛ نک. بند ۶ـ۷ـ۶ـ۳ بعد) روبه‌رو می‌شویم.[۷۰]

U "شیک شیپه"ها [šikšippe] در EKI 85 : 10 به بیشترین احتمال طبقه‌ای از کاهنان یا روحانیون هستند؛ کار آنها عمدتاً انجام وظیفه در ولیمه‌های قربانی به عنوان šup یا šip بوده است[۷۱].

مدارکی که در اینجا نقل قول شده‌اند از منابع و از دوره‌های گوناگون هستند و بنابراین بافت و سیستم یکدست و منسجمی ندارند. با وجود این، همین امر نشان می‌دهد که دولت

---

68. Prisms A VI.46 ~ F V.33 (Aynard 1957: 54-5; Borger 1996: 54, 241). Most manuscripts read lú*ša-an-ge-e*, but there is a varia lectio lú*ša-an-gu-ge-e*. Borger (*l.c.*) thinks this is the *lectio difficilior* and thinks that the word should be considered an Elamite term for a certain class of cultic personnel like *buḫlalē* (< Elam. **puhu-lar*) in the same paragraph. Though not excluded, a scribal error seems more likely as explanation for lú*ša-an-gu-ge-e*.(cf. §3.6.5 with fn. 621).

69. On the stele (EKI 74) cf. §§ 3.6.3.1 and 6.4 ad 1.14 below. *bašišu* GAL occurs in II. 1-2, 5-6, 7-8, 10-1, 16-7, 26.

70. EW q.v. reads GAM *pa-ši-šum ra-⌈bu⌉* MEŠ MUNUSMEŠ, "Oberpriesterin," in *PBP* rev.9, but the reading seems uncertain.

71. They also appear in s 117 (and s 274?); cf. Vallat 2002/03: § 6.7.6.3 fn. 1038 below; ★ § 7.1.4.

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

نوایلامی سلسله مراتب بزرگ و پیچیده‌ای از مراتب روحانی، مدنی و نظامی را در خود پرورش داده بوده است. این نکته فقط در مورد دوره تا دهه ۶۴۰ که بیشترین مدارک را از آن داریم صادق نیست، بلکه در مورد دوره پس از آشور نیز صدق می‌کند. شاید گویاترین مثال دوره پساآشوری مثال هانّی باشد که آشکارا از یک فرمانروای وابسته و محلی تقلید می‌کرد و با این حال به خود می‌بالید که ملازمان درگاهش از مقامات درباری هستند (موارد G,F,E,B)[۷۲].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

با منابع نوآشوری طبعاً باید با احتیاط برخورد کرد، چون آنها به جامعه ایلامی به ناگزیر از دیدگاه آشوری می‌نگریستند و وظایف و کارکردها و عناوین مقامات ایلامی را که منزلت و موقعیت‌هایشان فقط تا اندازه‌ای شبیه به آشوری بود به شیوه خود نشان می‌دادند و توصیف می‌کردند. با وجود این، شاید این استدلال وارونه باشد، چون همین خواست آشکار آشوریان در پذیریش رسمی دستگاه بخشهایی از دستگاه دولتی خود و عناوین درباری ایلام نمایانگر پذیرش رسمی پیچیدگی آن دولت است. علاقه آشوریان به القاب و عناوین ایلامی و پذیرش رسمی آنها با این نکته بیشتر تأیید می‌شود که برخی از القاب و عناوین را از ایلامیان گرفته‌اند (مثلاً zilliru در مورد D)[۷۳] و سایر القاب چه بسا نمایانگر برداشت و درکی از عناوین ایلامی باشد (موارد C، M و شاید K). در عین حال باید پذیرفت که منابع آشوری گاه آشکارا ناقص‌اند و نمی‌توانند به پرسشهای ما درباره شاهزادگان ایلامی پاسخ گویند. چنین است مثلاً هنگامی که سناخریب نجیب زادگان ایلامی در حلوله را ریشخند می‌کند که "خود را با آرایه‌های زرین آراسته‌اند، خنجرهای طلایی به کمر زده‌اند و انگشتان خود را با انگشترهای طلا پوشانده‌اند" (لاکن بیل، ۱۹۲۴، صص ۴۵، V ۸-۸۴)، اما روشن نمی‌سازد که احتمالاً کارکرد این زینت آلات به‌عنوان نشانه‌ها و نمادهای مرتبه و افتخار چه بوده است (نک. یاکوبس، ۱۹۹۶ در مورد یک نمونه مشابه هخامنشی).

منابع آشوری به لایه‌های بالای جامعه آشوری علاقه و درک خاصی نشان می‌دهند، اما پدیده کمابیش معکوسی نیز قابل مشاهده است. جامعه ایلامی تعدادی از عناوین اکَدَی را پذیرفته بود که نظیر آن را در القاب ragipal و bašišu GAL (موارد E و T) می‌بینیم.

---

72. Compare also ★ § 7.3 on the iconographic and textual expression of the Ayapiran social hierarchy.

73. Cf. Akk. *buḫlalē* for **puhu-lar* (see § 3.6.5 with fn. 621 below) and šarnuppu for **šarnup* (§ 1.4.3 with fn. 31 above).

این‌گونه مدارک شاید توضیح دهنده پذیرندگی فرهنگی کهن سرزمینهای پست و دشتهای ایلامی در قبال همسایگان غربی خودشان باشد، اما چارچوب دقیق‌تری نیز شاید در اینجا قابل تطبیق باشد: و آن این است که اعضای خاندان سلطنتی ایلام، مانند شاهان بعدی هوبان-نیکَش دوم و تامّاریتو فرمانروای هیدالی، مدتی را در دربار آشور گذرانده بودند و چه بسا برخی از ویژگیهای این دربار را با خود به ایران آورده باشند[۷۴]. اوضاع و احوالی که در آن منابع آشوری به آسانی برخی از مقامها و عناوین بلند پایه دولت نوآشوری در میان مقامات بلند پایه پادشاهی ایلام را به رسمیت می‌شناسند، شاید در بعضی موارد مرتبط با چنین نفوذ فرهنگی خاص باشد.

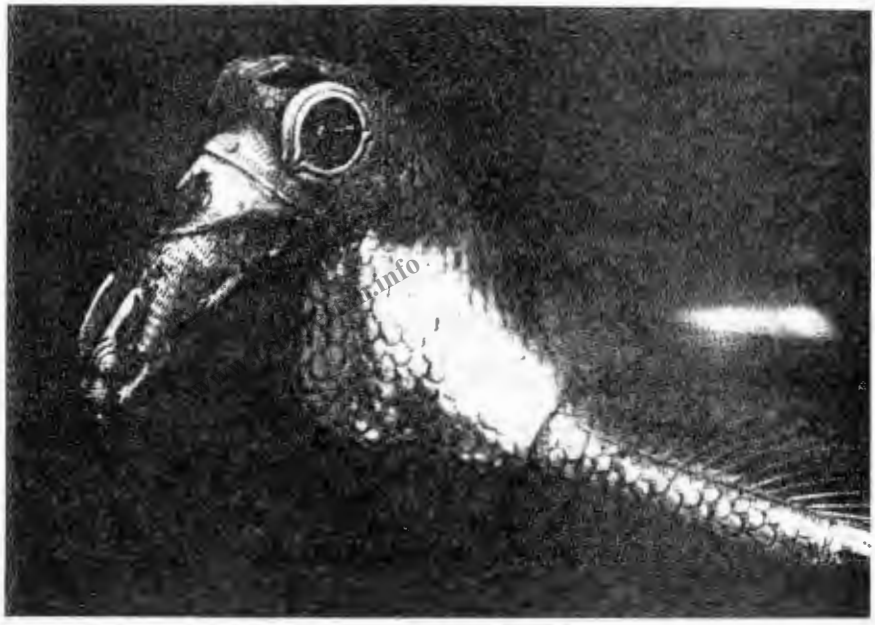
www.tabarestan.info

۱-۴-۵. رونق ایلام - یکی از جنبه‌های برجسته و چشمگیر دوره نوایلامی، به‌ویژه در یک قرن پس از حملات آشور، آن است که فرهنگ مادی آن نمایانگر رونق خاص (و غیر منتظره) است. بدون شک برجسته‌ترین مورد، دفینهٔ "کَلما کَرّه" است که دارای گروهی از ظروف نقره، کاسه‌ها و سبوهای پایه بلند (= ریتون)، ظرفهای جانور شکل و انواع دیگر ظروف غذاخوری تشریفاتی بوده که برخی نیز کتیبه‌های نوایلامی داشته‌اند و گزارش شده که در غاری در ناحیه "رومیشگان" درجنوب لرستان وجود داشته و از آن جا از سوی گنج‌یابان به تاراج رفته است. مقامات ایرانی تنها به قسمتی از این دفینه دست یافته‌اند و بقیه ناپدید شده و به دست عتیقه‌فروشان رسیده و در سراسر جهان به حراج گذاشته شده است[۷۵]. با توجه به این شرایط اسفناک، ارزیابی ترکیب و ماهیت دفینه

---

۷۴. آلوارز- مون ([زیرچاپ، ۲] بند ۶) اخیراً این نظریه را پیشنهاد کرده که حضور شاهزادگان ایلامی در دربار آشور فرصتی فراهم کرده است برای انتقال سنّتهای هنری آشور به ایران. بسنجید با اندیشه‌های لانفرانکی (۲۰۰۳) درباره عهدنامه adê به عنوان چارچوب ممکنی برای توضیح پذیرش «الگوهای آشوری در زمینه جامه‌ها و تشریفات سلطنتی و به‌طور کلی آداب و رسوم و حتی اسباب و لوازم گوناگون تجملی.» (ص ۱۱۷) از سوی نخبگان ساکن زاگروس. برخلاف این پس زمینه، نه تنها پیمان adê میان اسَرحَدّون و اورتک یا پیمان میان آشور بانیپال و هوبان-نیکَش دوم اهمیت دارند، بلکه عهدنامه میان اسَرحَدون و حومبارش فرمانروای محلی «نحشی مَرتی» نیز حائز اهمیت است (نک. بند ۵-۲ و پانوشت ۸۳۵).

۷۵. نک. هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۲۷-۲۱۴ در مورد یک بررسی مقدماتی و تفسیرها و ترجمه‌هایی موقت از کتیبه‌ها. تصحیح والا (۲۰۰۵) از قرائت من از Kal.15 که ترجمه‌ای متفاوت ارائه می‌دهد، براساس مقابله کتیبه نیست و با عکسها مغایرت دارد (نک. بند ۵-۳ پانوشت ۸۵۳ بعد). نیز بسنجید با ملاحظات دقیق مولی (۲۰۰۴) درباره نقش هـ (یا ح.؟) محبوبیان در قصه دراز کَلَما کرّه و شباهتهای عجیب آن با قصه جیرفت که توسط موسکارلّا (۲۰۰۵، ص ۱۷۵ و ۱۸۰) مورد بحث قرار گرفته است. اشیایی که گفته می‌شود از غار کَلما کَرّه هستند و برخی کتیبه نیز دارند و ناگهان سروکله‌شان در بازار پیدا می‌شوند، ←



شکل ۱ـ۲. ظرف مرکب جانور شکل گویا متعلق به دفینه کلماکرّه که اکنون در موزه فلک‌الافلاک در خرم‌آباد است (عکس از علی‌رضا فرزین)

اصلی دشوار است. با این حال می‌توان فرض کرد که در آن بیش از یکصد ظرف نقره وجود داشته که اکثراً کار استادکاران بوده‌اند (نک. شکل ۱ـ۲). به‌نظر می‌رسد که این ظروف به یک دودمان یا طایفه محلی حاکم تعلق داشته‌اند که بر یک واحد سیاسی به نام "سَمَتی" [Samati] حکومت می‌کرده است یا شاید "مردان ایلیاتی" یا "مردانی از ارباب نشین سَمَتی" (Puhu Samatip) بوده‌اند که نامشان در یکی از متون ارگ شوش آمده است

←آشکارا تقلبی هستند. برخی ظروف که اکنون در مجموعه‌های خصوصی قرار دارند و دارای کتیبه هستند در هنکلمن، ۲۰۰۳a گزارش نشده‌اند. یک ظرف شبیه به جوانه نیلوفرآبی (یک جام نقره پیش از هخامنشی حدود ۶۵۰ـ۶۰۰ ق. م.) در تاریخ ۱۴ مه ۲۰۰۳ توسط بانمز در حراجی نایتس بریج (فروش ۱۰۱۸۷، قلم ۲۴۲) حدود ۹۵۰/۰۰۰ پوند فروخته شد (نک. www.bonhams.com). این ظرف کتیبه‌ای دارد که خوانده می‌شود «آمپیریش، شاهِ سَمَتی، پسرِ دابالا» (یعنی kal. Ia). اگر این ظرف و کتیبه اصیل باشد، بدون کمترین شک میراث ایرانی است که از غار کَلما کَرّه به سرقت رفته است. مولی (همان) از مورد دیگری یاد می‌کند که یک سبوی پایه بلند به شکل شیردال است که توسط پائولا کوسّی به نمایندگی از موزه هنر متروپولیتن به مبلغ ۹۵۰/۰۰۰ دلار خریداری شده است.

(Š94 rev.11)[۷۶]. یکی از این سَمَتی‌ها "اَنّی ـ شیلهک" است که احتمالاً همان فردی است که از او با عنوان یکی از "شاهان" (خوانین) سَمَتی نام برده شده است[۷۷]. با اتکا به این نشانه‌ها، تاریخ دفینه نقره آلات را منطقاً می‌توان مربوط به همان دوره متون ارگ، یعنی نیمه نخست سده ششم ق. م دانست (نک. بند ۱ـ۲ قبل).

درست روشن نیست که شاهان ایلام و شاهان سَمَتی چه نوع پیوندهایی داشته‌اند، احتمالاً واحد سیاسی اخیر خارج از سلطه سیاسی مستقیم ایلام قرار داشته، اما بی‌گمان در درون منطقه فرهنگی و اقتصادی ایلام بوده و نامهای ایلامی (همراه با معدودی نام ایرانی) داشته است زیرا کتیبه‌های نوایلامی و تماس‌های با خاندان سلطنتی ایلام از متون ارگ شوش پیداست. شاید سَمَتی‌ها، مانند کوسی‌ها و اوکسی‌ها در شاهنشاهی هخامنشی، جماعتی نیمه خودمختار بوده‌اند (نک. بریان، ۱۹۸۲f، صص ۱۱۲-۵۷). اگر در ناحیه «رومیشگان» می‌زیسته‌اند، احتمالاً کشاورز ـ دامدارانی بوده‌اند که مازاد محصولات دامی و لبنی خود مانند پشم و دیگر فرآورده‌های دامی را با عوامل دولت ایلام مبادله می‌کرده‌اند[۷۸]. چنین می‌نماید که آنها کاملاً ثروتمند بوده‌اند. ظاهراً صِرفِ اندازه دفینه کَلماکرّه و کیفیت بسیاری از اشیاء در تعارض شدید با این مفهوم است که دوره پسین نوایلامی دوره‌ای کلاً روبه انحطاط بوده است.

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید آن است که کَلماکرّه یک استثناء است یا نشانه‌ای است از سطح عمومی رونق و رفاه در دورهٔ مورد بحث. تأیید کننده این نظر که "کلماکره" یک مورد استثنایی نیست، شمار زیاد اشیاء گرانبها در یک مقبره سنگی است که تصادفاً در ۱۹۸۲ در اَرگان در نزدیکی بهبهان در شرق خوزستان کشف شده است. اشیای مکشوفه تدفینی در بیرون و درون یک تابوت برنزی قرار دارند: از جمله یک شمعدان

---

76. Cf. § 3.6.5 with fn. 625 for the meanings of *puhu* in comparison with Akk. *māru*.

۷۷. نک. والا، ۱۹۹۶b و همان، ۲۰۰۰b (نک. نیز ملاحظات محتاطانه تاورنیه [زیر چاپ ۲]). غیر از اَنّی ـ شیلهک، شش یا هفت نام کَلما کَرّه‌ای دیگر نیز در متون ارگ وجود دارند که بیشتر آنها در جایی دیگر دیده نشده‌اند. این نامهای مشترک (حتی اگر شاید همگی متعلق به یک فرد باشند)، وجود سَمَتی‌ها در بایگانی ارگ، و بخصوص ذکر نام یک سَمَتی موسوم به «اَنّی شیلهک» در S 94 مرا متقاعد می‌سازد که به راستی «ارتباط غیرقابل انکاری وجود داشته است» (هنکلمن، ۲۰۰۳a، ص ۲۲۲). طبعاً درباره جنبه‌های فرعی دقیق‌تر می‌توان بحث کرد، اما به عقیده من پیوند میان دو منبع به معنای دقیق کلمه، نتیجه منطقی نگرش ما درباره ایلام است یا باید باشد. من باور ندارم که این «ارزش تاریخی مشکوک» داشته باشد (واترز، ۲۰۰۵، صص ۳ـ۵۳۲)، به رغم مشکلات مربوط به سندیت «کلماکره» یا دشواریهای درک برخی متون ارگ.

78. Some Acropole texts, e.g., s 5, record the distribution of objects made from silver.

چند شاخه مجلل، یک شیء بزرگ ("حلقه") تشریفاتی طلا، یک خنجر مرصع به جواهرات یا سنگهای گرانبها و ملیله‌دوزی زردوزی شده، یک میله یا عصای نقره، یک پارچ برنزی با سرشیر و یک کاسه بزرگ با نقشهای تصویری کنده کاری شده. چهار تا از این اشیاء کتیبه ایلامی دارند که نوشته شده "کیدین-هوترن، پسرِ کورلوش". غیر از اشیای فلزی، این گور حاوی بقایای لباسهای گلدوزی شده نیز هست. تعداد ۹۸ صفحه طلایی کوچک نیز در این تابوت پیدا شده که احتمالاً در اصل به یک یا چندتا از این لباسها دوخته شده بوده‌اند. اکنون عموم محققان درباره تاریخ گور به نوعی اجماع دست یافته‌اند: اواخر سده هفتم یا اوایل سده ششم ق.م (یعنی معاصر با دفینه کَلماکرّه و متون ارگ شوش)[۷۹].

یافته‌های اَرگان به‌خاطر محتویات بین‌المللی آن از اهمیت فراوانی برخوردار است. سیاهه اشیای درون گور ردیفی است از سبکهای متفاوت و مضامین گوناگون شمایل‌نگاری (فنیقی، سوری، ایلامی، آشوری) و چند شیئی که احتمالاً از طریق تجارت با مناطق دوردست اصلشان به "کیدین-هوترن" می‌رسد. این نکته بخصوص درباره پارچه لباسها صادق است که دست کم سه‌تای از آنها از پنبه بافته شده‌اند - اینها در واقع قدیمی‌ترین نمونه‌های لباسهای پنبه‌ای خاور نزدیک هستند. به‌نظر خاوی‌یر آلوارز-مون، تجارت دریایی بین ایلام و دیلمون که در آنجا در این دوره پنبه عمل می‌آمده است، محتمل‌ترین منبع ساخت یا ماده خام این پارچه‌هاست (آلوارز-مون [زیر چاپ I]). همین مؤلف یک بررسی خود را به یک کاسه برنجی بزرگ اختصاص داده که در گوری پیدا شده که ادامه‌دهنده سنّت کاسه‌های مشابه فنیقی است و در عین حال بازتاب مضامین شمایل‌نگاری آشوری محسوب می‌شود. با وجود این، نقش و نگارهای غنی حکاکی شده برروی کاسه نیز مؤید سازگاری صریح با ویژگیهای فرهنگی محلی

---

79. Publications on the tomb include Vallat 1984; Alizadeh 1985 (with older literature); Majidzadeh 1992; Carter 1994: 72-3 Jamzadeh 1996: 15; Potts 1999a: 303-6; Bleibtreu 2000; Stronach 1997: 41-2; *idem* 2003; *idem* 2004; *idem* 2005; Daems 2001: 40-1; Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 481-2; Henkelman 2003a: 185-6; Álvarez-Mon 2004; *idem* 2008; *idem* [forthc. 1]; *idem* [forthc. 2]; *idem* [forthc. 3].

خاوی‌یر آلوارز-مون اکنون در حال آماده کردن پایان‌نامه دکتری خود درباره گور اَرگان است. نام «کورلوش» ذکر شده در کتیبه‌های اَرگان ممکن است همان «کورلوش»ی باشد که در برخی متون ارگ آمده است. (نک. والا ۱۹۸۴ صص ۴-۳).

است (همان، ۲۰۰۴؛ نک. استروناک، ۲۰۰۴ و همان، ۲۰۰۵، صص ۸ـ۱۸۵ و ۴ـ۱۹۰). صحنه‌های ترسیم شده (مراسم باده‌گساری، شکار، زندگی در مردابها، یک صف طولانی خراج آورندگان مرکب از خرس‌ها، شیرها و دیگر جانوران برای فرمانروا، یک نبرد مسخره و دروغین، یک صحنه نوازندگی) نمایانگر نگرش و جهان بینی - یا به‌قول آلوارز imago mundi - هستند که دست کم بخشی از آن ایلامی است، و در عین حال از لحاظ انتخاب مضامین (نظیر صف خراج آورندگان) نیز به وجهی برجسته نویددهنده شمایل‌نگاری بعدی هخامنشی محسوب می‌شود.[۸۰] همچنین مضمون و سبک گاو نشسته که نگهدارنده یک شمعدان چند شاخه ارگانی است، نمایانگر سنّتی است که از شوش نوایلامی با آن آشنا هستیم (نک. شکل ۱ـ۳) و ادامه این سبک را در سر ستونهای عظیم گاوشکل نگهدارنده سقف در تالارهای تختگاه یا شاه‌نشین شوش و تخت جمشید مشاهده می‌کنیم (آلوارز-مون [زیر چاپ ۲])[۸۱]، برعکس، پارچ شیر شکل دارای تأثیرات نیرومند هنر درباری نوآشوری است (همان ۲۰۰۸). آلوارز در یک بررسی پنجم به بحث درباره پیشینه‌های آشوری و ایلامی "حلقه" ارگان و شیر-شیردال ترسیم شده برروی آن و نیز بار دیگر ارتباط آن با فرهنگ هخامنشی می‌پردازد (آلوارز-مون [زیر چاپ ۲]). از همه آنچه گفته شد به‌نظر می‌رسد که "ارگان" به‌عنوان یک چهار راه فرهنگی حیرت‌انگیز و تجلی‌گاه مواد، سبکها و شمایل‌نگاری موجود در دوره نوایلامی پسین، و به‌عنوان پیش‌درآمدی برای فرهنگ ایرانی هخامنشی بهترین و درست‌ترین تصویر را در اختیار ما می‌گذارد[۸۲].

---

80. As do various objects from the tomb; cf. Stronach 1997: 41; *idem* 1999: 180-1; *idem* 2005: 181-5, 88-90.

۸۱. شمعدان چند شاخه همچنین نگهدارنده موجودات «اطلس» گونه هستند که کلاهخود نوع ایلامی به سر و "جامه درباری" یا "شرابه‌دار" به تن دارند با شرابه‌های بلند که در حاشیه آنها نقشهای گل سرخی دوخته شده و در پاسارگاد فرشته چهار بال [= کوروش] آن را پوشیده است (نک. مآخذ در هنکلمن، ۲۰۰۳a؛ به نقل از کانال، ۱۹۷۶ [معرفی یک پلاک سنگ آهک نوایلامی با عقرب - انسان بال‌دار و فرشته یا پری چهار بال که جامه درباری ایلامی به تن دارد]، پاتس [زیر چاپ، ۵] پانوشت ۷۴ و روت [زیر چاپ]). نیز بنگرید به شکلهای ۱ (۷ و ۸) بعد. آلوارز - مون عناصر ذکر شده را یک سنّت ایلامی - ایرانی می‌داند.

۸۲. یک اتاق مقبره دیگر اخیراً طی یک عملیات ساختمانی در نزدیکی رامهرمز کشف شده است. در اینجا دو تابوت U شکل شبیه به تابوت پیدا شده در "ارگان" و بقایای جسد دو زن وجود دارد. همراه با این دو جسد و تابوتها، تعداد زیادی اشیای زرین و سیمین و برنزی به چشم می‌خورند، از جمله اشیایی که آنها را "بازوبند" توصیف کرده‌اند که برخی دارای کتیبه‌های ایلامی هستند. کتیبه‌ها (از نوع ←

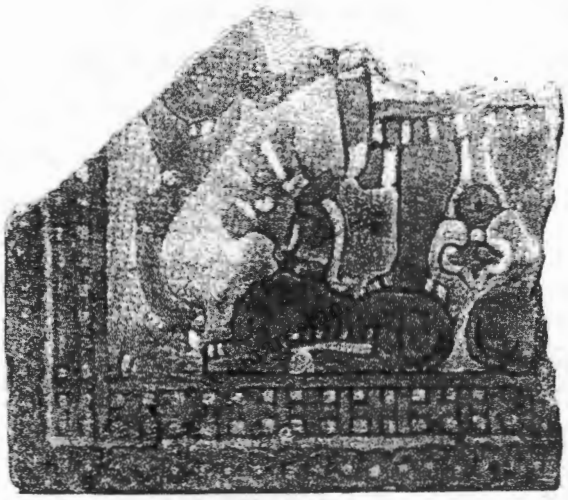
شکل ۱ـ۳. (Sb 6711)، برجستگی سر عصا به شکل گاو از شوش نوایلامی (از هارپر، آروز و تالون [ویراستاران]، ۱۹۹۲ ص ۲۱۰)

ثروت ایلام را از اشارات منابع آشوری نیز می‌توان دریافت. آشور بانیپال توصیف مشروحی دارد درباره ثروتهایی که از شوش به تاراج برده است: نقره، طلا، گوهرهای گرانبها، تجهیزات ارزشمند، جنگ افزارها، اسباب و اثاث‌خانه، تندیسهای شاهان پیشین...[۸۳]. نگاهی کوتاه به این شکوه و عظمت هنوز می‌تواند در میان اشیای دیگر گرانبها، خوشه‌چین لوحه‌های لعاب‌دار زیبا و دیگر آرایه‌هایی باشد که معابد نوایلامی را در زمان انهدام می‌آراسته‌اند (شکل ۱ـ۴). از این قدیمی‌تر سناخریب است که یادآور می‌شود که نجیب زادگان ایلامی در حَلوله (۶۹۲ ق. م) "بر روی گردونه‌های نقره‌ای ایستاده و خود را به زینتهای زرین آراسته بودند، دشنه‌های زرین به کمر داشتند و انگشتهای آنان با حلقه‌های طلا آراسته شده بود"[۸۴]. بی‌تردید در هر دو مورد وجود مبالغه‌ای را می‌توان فرض کرد، اما پیداست که از نگاه آشوریان، ایلام سرزمینی بوده با منابع سرشار و صنعت‌کارانی عالی و استاد. از معاملات گزارش شده در متون ارگ شوش درباره کالاهای گرانبها این احساس پدید می‌آید که این ثروت در ایلام پس از دهه ۶۴۰ هنوز

→ (PN_1 DUMU PN_2-na) حاکی از تاریخی مربوط به زمان نوایلامی هستند (تفسیر به زبان فارسی از شاهرخ رزمجو در ۲۶ اکتبر ۲۰۰۷؛ نک.: /07/Jun/1248.html//www.payvand.com/news؛ www.tehrantimes.com/index View.asp? Code=169151). وقتی یافته‌های رامهرمز، که اکنون در موزه ملی ایران است، به‌طور کامل انتشار یابند، به احتمال زیاد ثابت خواهد شد که این شاخص مهم دیگری از رونق فرهنگی و مادی ایلام در دوره نوایلامی محسوب می‌شود.

83. Prisms A V.126-VI.76 ~ F IV.67-V.54 (Aynard 1957: 53-7; Borger 1996: 52-5:240-1).

84. Luckenbill 1924: 45 v.84-8, 89,92 (cf.the comments of Liverani 2003:10-1). See also *ibid* 133 1.88 (wagons and chatriots of the Elamite king in Sennacherib's palace).



شکل ۱ـ۴. (Sb 3352)، لوحه لعابی از شوش دوره نوایلامی (برگرفته از منبع پیشین، ص ۲۰۶)

وجود داشته است. همچنین گمان می‌رود که برخی از شکوه گذشته و اصیل در این عصر دوباره به شوش بازگشته بوده است، چنان که کتیبه‌های ساختمانی دوره نو ایلامی پسین نیز به این امر گواهی می‌دهند. همچنین باید به کتیبه‌های دو شاخ از جنس مرمر رُخام توجه کنیم که بیش از یک متر طول دارند و از سوی "شوتور-نهونته" به پرستشگاه تازه ساز برای ساختن بنای "پین‌گیر" با آجرهای لعابدار اهدا شده‌اند (EKI 71 a-b؛ نک. والا، ۱۹۹۰d؛ همان، ۱۹۹۵) و نیز به کتیبه ساختمانی پرستشگاهی برای "اینشوشینک" مراجعه کنیم که توسط "هلوتَش-اینشوشینک" ساخته شده است. (EKI 77 = IRS 58)[۸۵]. مجتمع کاخ نیز احتمالاً در دوره پس از آشور بازسازی شده است ولی معماران داریوش یکم به منظور استفاده از فضا برای ساختن کاخ داریوش آن را تخریب کرده‌اند[۸۶]. اجرای طرحهای بسیار بزرگ نظیر

---

۸۵ نیز بنگرید به کتیبه‌های یاد شده قبل (بند ۱-۴-۲). فعالیت پژوهشی درباره شوش پس از آشور را شاید در متن طالع بینانه‌ای به زبان ایلامی (شیل، ۱۹۱۷؛ نک. استیو، والا و گاشه، ۲۰۰۲/۳، ص ۴۷۷) و در یک گاهنامه ایلامی (شیل، ۱۹۲۵، ص ۱۵۷) بتوان مشاهده کرد. استیو (۱۹۹۲، ص ۲۲) هر دو متن را متعلق به دوره ۶۵۳-۷۵۰ می‌داند، اما به‌نظر والا (۱۹۸۴، ص ۱۴ پانوشت ۵۵) و تاورنیه (۲۰۰۴، صص ۷-۳۵ و ۴۰) به دوره بعدتری تعلق دارند. در اینجا شاید بتوانیم به یک لوح لَمَشتو که ظاهراً از شوش است نیز اشاره کنیم (نک. نوگایرول، ۱۹۶۵؛ همان، ۱۹۶۶؛ گوبل وژان، ۲۰۰۷). همچنین توجه کنید به قطعاتی از سالنامه‌های آشوری (اسَرحَدون؟) که در شوش کشف شده و شاید بازتاب یک علاقه به تاریخ‌نویسی محلی باشد. آیا این متنها در حمله به نینوا توسط ایلامیان از آشوریان به غنیمت گرفته شده‌اند (نک. هنکلمن، ۲۰۰۳a صص ۹-۱۹۸)؟

۸۶ والا، ۱۹۹۹a؛ نیز بنگرید به پاتس [زیر چاپ ۵]. بسنجید با بوشارلا، ۱۹۹۴، ص ۲۲۵ درباره شالوده فنی محلی در شوشیانای [خوزستان] نوایلامی، که بار دیگر برای ساختن کاخ هخامنشی در شوش به‌کار گرفته شده است. به‌نظر می‌رسد که داریوش غیر از ساختن کاخی تازه به‌جای کاخ قدیمی، برخی بناهای نو ایلامی را نیز بازسازی کرده باشد، نظیر بنا و بارویی که در DS_e ذکر می‌کند (صریحترین جمله او در رونوشت متن DS_{e_a} 001 II.33-6 است که شاه می‌گوید این بناها با آنچه خود او ساخته است، تفاوت ←

همین کاخ با اسناد اندک باستان شناختی علت اصلی کمبود یافته‌های دوره نوایلامی پسین و غالباً دشواری در تاریخ‌گذاری آنهاست. از جمله اشیایی که به نظر می‌رسد به دوره پس از ویرانگریهای آشور تعلق دارند، دفینه‌ای از اشیاء گرانبها نظیر تندیس سر نقره‌ای بسیار ظریف (شکل ۱ـ۵)[۸۷] و یک رشته اشیای لعابی کوچک، از جمله یک سر کوچک لعابی چشمگیر است (شکل ۱ـ۶)[۸۸].

پیشکش "طلب به تیرسی" www.tabarestan.info

۱ـ۴ـ۶. شبکه منطقه‌ای ایلام و روابط بازرگانی ـ این مشاهده که فرهنگ مادی ایلام و فرهنگ مادی و معنوی مناطق مرزی ثروتمند آن سرشار از سطحی از رونق و رفاه بوده است به این پرسش می‌انجامد که این ثروت چگونه تولید شده یا از کجا آمده بوده است. عامل مسلط را در این میان شاید بتوان بازرگانی منطقه‌ای و تجارت با مناطق دوردست انگاشت.

نخست آن که متون ارگ شوش وجود تجارت یا شبکه‌ای از مبادلات را برای ما محقق و مستند می‌سازند. ظاهراً نه تنها شهرها و شهرکها (شوش، هیدالی، هوهنور، بوپیلا) و اهالی آنها درگیر داد و ستدها و معاملات بوده‌اند که از جمله محلهایی با نامهای ایرانی نیز وجود دارند (تاورنیه [زیرچاپ ۲] ۳-۱-۲-۲-۲)، بلکه پای گروههایی که براساس نام افراد مشخص شده‌اند نیز در میان بوده است، نظیر "لالین تَشبه" [lalintašbe] (S 135) که احتمالاً براساس نام "لالین تَش" موجود در یکی از کتیبه‌های مکشوف در غار "کَلماکَرّه" نامگذاری

← دارند؛ نک. استیو، ۱۹۷۴a، ص ۲۰ با پانوشت‌های ۲۵، ۴-۲۳). همچنین بنگرید به جزئیات جالب قانون حمورابی که در شوش کشف شده است: براساس بازسازی اخیر شارپن، این لوحه باید پس از ویرانگری شهر توسط آشوریان سالم و مرئی مانده باشد (نک. شارپن، ۲۰۰۳). همچنین اشاره‌ای از دوره هخامنشی به ایزد بانوی "نانایا" در شوش (Sb 9385 در ژوئانس، ۱۹۹۰ صص ۵-۱۷۳) نمایانگر استمرار پرستش آن حتی پس از انتقال تندیس این ایزد بانو توسط آشور بانیپال است (نک. بند ۱ـ۴ـ۲ پانوشت ۲۸ قبل درباره بازگرداندن احتمالی تندیس).

۸۷ غیر از سرتندیس نقره‌ای، یافته‌ها عبارتند از یک جفت دست (از همان تندیس؟)، یک عصای مار شکل، چندین کلاه‌گیس بدل چینی با اجراهای طلایی و یک کبوتر بدل چینی آبی. این اشیاء ظاهراً با هم انبار (یا پنهان) شده بوده‌اند. درباره این یافته‌ها بنگرید به آمیه، ۱۹۶۶، صص ۷۱-۴۶۹، ۹-۵۲۶ و ۵۳۴؛ همان، ۱۹۸۸، ص ۱۱۹ (تاریخ‌گذاری برای دوره پس از آشور)؛ دامس، ۲۰۰۱، ص ۳۶ شکل ۱۴۵.

۸۸ به‌نظر می‌رسد که سلسله اشیای لعابی در سراسر دوره نوایلامی تولید می‌شده‌اند؛ برخی اشیاء را منطقاً می‌توان به دوره‌های پسین‌تر منسوب کرد، اما داده‌های باستان شناختی مؤید این امر غالباً وجود ندارد. نک. آمیه، ۱۹۶۶ صص، ۵۲۳-۴۸۶؛ همان، ۱۹۶۷؛ همان، ۱۹۷۶، ص ۱۳؛ هایم، ۱۹۹۲. درباره چهره‌های زنان در دوره نوایلامی II و دیگر تصاویر زنان بنگرید به دامس ۲۰۰۱، صص ۶-۳۴ و ۳۸ (نقش رستم). ۴۰-۳۹، شکلهای ۱۳۴، ۱۴۲، ۶-۱۴۵، ۴-۱۵۲. بسنجید با مارتینز-سِو، ۲۰۰۲، صص ۷۳-۶۷ درباره تندیسکهای نوایلامی (به‌طور کلی). درباره هنر دوره نو ایلامی II به‌طور کلی بنگرید به کارتر، ۱۹۹۹ صص ۹-۲۸۶.

شکل ۱ـ۵. (Sb 6597) تندیس سر نقره‌ای از دوره شوش نوایلامی پسین (برگرفته از آمیه، ۱۹۶۶، ص ۴۷۱).

شکل ۱ـ۶. (Sb 457) تندیس سر لعابی از شوش نوایلامی پسین (برگرفته از هارپر (ویراستار) ۱۹۹۲ص ۲۰۹).

شده است (Kal.14؛ نک. والا، ۲۰۰b). به این عنوان، "لالین تشبه" یعنی "مردم لالینِ تَش" احتمالاً اعضای یک گروه عشایری بوده‌اند. در بایگانی شوش نامهای گوناگون دیگری هم ذکر شده‌اند که آنها نیز احتمالاً اشاره‌ای هستند به گروهها یا جوامع سیاسی مشابه[۸۹].

تماسها و روابط میان دربار نوایلامی و گروههای عشایری که فعالیت اصلی آنان احتمالاً گوسفندچرانی یا کشاورزی‌ـدامداری بوده است، بنا به دو دلیل جالب است. نخست آن که این‌گونه تماسها تأکیدی هستند بر این واقعیت که نوعی پیوند میان خاندان سلطنتی و جوامع عشایری وجود داشته است. به دشواری می‌توان انگاشت که در چنین شرایط مبادلات کالایی به‌صورت "خنثی" انجام می‌شده، و بی‌گمان حداقل نوعی پیوند تعهد متقابل یا پیمان عدم تجاوز متقابل وجود می‌داشته است. گو این که ایالات و عشایر ظاهراً نیازی نداشته‌اند تا اتباع مستقیم شاه باشند، در این داد و ستدها، شناسایی و

---

۸۹. نک. والا، ۱۹۹۲/۰۲ و هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۳-۲۱۲. نک. پِرو، ۱۹۸۶ درباره زندگی شبانی و دامداری و کوچ‌نشینی در خوزستان در دوره‌های نوایلامی و هخامنشی. افرادی که گروهها به نام آنها خوانده می‌شوند، همان‌طور که تاورنیه [زیر چاپ ۲] تأکید دارد، به نام اشخاص زنده نامیده و منتسب می‌شده‌اند نه نیاکان آنها.

پذیرش رسمی مقام و پایگاه شاه ضرورت داشته است. چنان که من در جایی دیگر نیز گفته‌ام، در متون ارگ تمهیدات بسیار مشابهی با روشهای شاهان هخامنشی با خوانین و رؤسای قبایل اوکسی‌ها و کاسی‌ها وجود دارد که وابستگی متقابل آنها را تقویت می‌کرده و تحکیم می‌بخشیده است (نک. هنکلمن، ۲۰۰۳d، صص ۹-۲۵۸). اگر از این زاویه بنگریم، تعداد گروههای غیر شوشی ذکر شده در متون بار دیگر لزوماً به معنای ضعف یا از هم پاشیدگی دولت ایلام نیست، بلکه در واقع گواهی است بر بافت گسترده و پیچیده‌ای که در آن سهم مسلط برای شاه نو ایلامی حفظ شده است. نتیجه‌گیری مهم دیگر از متون ارگ آن است که شوش آشکارا هسته مرکزی شبکه منطقه‌ای تجارت یا داد و ستدها بوده است. این که فرآورده‌های نساجی در شمار این داد و ستدها بوده‌اند، نتیجه‌گیری ما را باز هم جالبتر می‌سازد[۹۰]. چون این احتمالاً کلیدی است برای درک ثروت گروههایی مانند "سَمَتی"ها که رؤسا و خوانین آنها توانسته بوده‌اند بیش از یکصد شیء نقره‌ای را در آنچه اکنون به نام دفینه کَلماکرّه می‌شناسیم گردآوری کنند و خود را سزاوار لقب "شاه" می‌انگاشته‌اند. منطقاً باورکردنی است اگر بینگاریم که این گروههای عشایری دامدار یا واحدهای سیاسی پشم اضافی خود را با دربار شاه ایلام معامله می‌کرده‌اند و این پشم به شکل پارچه صادر می‌شده است.

گستره تماسهای شاهان نوایلامی ظاهراً به‌سوی غرب با آدمیانی که در مرز میان ایلام و بابلستان و حتی فراسوی آن می‌زیسته‌اند توسعه یافته بوده است. همچنین اتحادیه‌ها و پیمانهای دراز مدت سیاسی و نظامی با گروههای کلدانی برای مقابله با توسعه‌طلبی‌های آشور و رهبران شورشی که گاه به ایلام پناهنده می‌شده‌اند، منعقد شده بود.[۹۱] مدارکی

---

۹۰. منطقاً مسلم است که این پارچه‌ها و لباس‌ها را با واژه‌هایی مانند tukli و Kuktu معرفی می‌کرده‌اند؛ و بر این اساس می‌توان اثبات کرد که بخش اعظم متون مربوط به لباسها و پارچه‌ها بوده‌اند. اما البته روشن نیست که سخن درباره چه نوع پارچه و چه نوع رنگی در میان است؛ با ترجمه‌ها و تفسیرهای هینتس (۱۹۶۷c) باید با احتیاط زیاد برخورد کرد (حتی در مورد واژه‌های شناخته شده‌ای نظیر Karsuka به‌معنای «نقش‌دار، رنگ شده، آراسته» که در عین حال با واژه apti «ترکش ـ تیردان» [S 82:1] به‌کار رفته‌اند و بنابراین به خودی خود به پارچه مربوط نمی‌شوند). درباره تجارت پارچه مورد اشاره در متون ارگ نک. نیز آلوارز ـ مون [زیر چاپ ۱].

91. See Brinkman 1965; *idem* 1984: 28-31; *idem* 1986; Waters 2000, *passim*. Even when the Elamites told Assurbanipal that they would extradite the rebel Nabû-bēl-šumāti, who had caused them great trouble, they stated that they would only do so "in embarrassment" (ABL 792; see De Vaan 1995: 284-7; Waters 2002a:85).

داریم که گاه این تماسها از طریق زناشویی میان افراد دودمانهای سلطنتی استوارتر و رسمی‌تر می‌شده است، نظیر ازدواج میان یک خواهر یا خویشاوند زن دیگری از خانواده تاماریتو و شوما، پسر شوم-ایدینا، از خاندان گاحال در بابلستان[۹۲]. واترز اخیراً به مورد دومی اشاره کرده و آن ازدواج میان مروداخ-بالادان رهبر کلدانی با یک زن ایلامی است. از این وصلت پسری زاده شد که نام سلطنتی ایلامی هوبان-نیکَش را داشت.[۹۳] راه دیگری برای تقویت و تحکیم پیوندها مبادله هدایا بود؛ مانند تعدادی اسب و زین و ساز و برگ آن برای ایزد بانوی ایشتار در اوروک که توسط شاه ایلام فرستاده شده بود (نک. واترز، ۱۹۹۹a). مواردی نیز از سلطه مستقیم سیاسی شاه ایلام بر برخی از جوامع آرامی وجود دارد[۹۴]. با این حال، روی هم رفته به گستره‌ای از روابط متفاوت برخورد می‌کنیم که نوع نمونه روابط میان قبایل نیمه خود مختار و یک دولت حاکم است (نک. برینکمن، ۱۹۸۶، ص ۲۰۴). یک نمونه که به نظر می‌رسد تأییدی باشد بر منافع مشترک و وجود سیستم‌های درهم جوش خورده اجتماعی - اقتصادی، اشاره‌ای است به ۱۵۰۰ رأس گاوِ "شاهِ ایلام و شیخِ (nasīku)" قبیلهٔ پیلّاتو" که ظاهراً در یک منطقه در نزدیکی ساحل خلیج فارس چرا می‌کرده‌اند[۹۵]. بدون شک، داد و ستد و بازرگانی در عین حال شکل منظم

www.tabarestan.info تبرستان

---

92. ABL 282; see Stolper *apud* Brinkman 1984: 30 fn. 148; Glassner 1994: 220; De Vaan 1995: 248-52; Waters 2000: 64; *idem* 2006a: 64-5.

۹۳. نک. واترز، ۲۰۰۲b. چون در این دوره، چند تن از شاهان و شاهزادگان ایلامی «هوبان-نیکَش» نام داشتند، شکی نیست که مادر او از خاندان سلطنتی بوده است؛ شاید او یکی از خواهران شاه هوبان-نیکَش یکم متحد مروداخ-بالادان بوده است (نک. بند ۵-۲ پانوشت ۸۳۵ بعد). درباره افرادی که هوبان-نیکش نام داشته‌اند بنگرید به فوکس، ۲۰۰۳، صص ۷-۱۳۴، همراه با پاسخ واترز (۲۰۰۶a صص ۴-۶۳) به آن.

۹۴. مثلاً هنگامی که هوبان-هَلَتَش دوم تسلط بر بخشی از «سیلند» را به نَبو-اوشالیم اعطا کرد (ABL 1114 , ABL 0576)؛ نک. دیتریش ۱۹۷۰ صص ۵-۲۴؛ واترز، ۱۹۹۹c؛ همان، ۲۰۰۰ صص ۹-۳۸). نک. برینکمن، ۱۹۸۶، صص ۲-۲۰۱ درباره تفسیری از «شهرهای سلطنتی آرامی» در سمتِ ایلامی ناحیه مرزی با بابلیه، و دیگر جزئیات رهبری ایلام در آن ناحیه، و پارپولا، ۲۰۰۷ درباره «راشی» [Rāši] (و بیت ایمبی Bīt Imbi). توجه کنید به yabi-il عبارت «از شیوخ شاه ایلام» در یک نامه ناقص نوآشوری (ABL 1331) که توسط یک «شَمَ گونو» ارسال شده که در منطقه توبلیاش (در منطقه مرزی ایلا-بابل) مستقر بوده است. نام یا عنوان «شَمَ گونو» در دو نامه دیگر نیز ذکر شده که در یکی از آنها فردی موسوم به «اومانیشا» (که نامی ایلامی است) او را «برادر» خطاب کرده است (دیتریش، ۲۰۰۳، صص xxxix-x، ۶-۱۳۵ شماره ۵-۱۵۳). از ABL 1315 پیداست که شاه ایلام در ناحیه آرامی نشین قدرت مطلق نبوده است، و در همین ABL باریابی شیوخ حوپاپانو و پیلاتو به حضور شاه ایلام توصیف شده که ظاهراً بیهوده می‌کوشیده تا آنها را به جنگ متقاعد کند. درباره پیلاتو (و حوپاپانو) بنگرید به استالپر، ۲۰۰۵b (با مراجع).

95. ABL 520; see Malbran-Labat 1975: 24-5 and De Vaan 1995: 265-9.

تماس میان دولت ایلام و اجتماعات آرامی و کلدانی بوده است[۹۶]. از این لحاظ جالب است متذکر شویم که ساکنان آرامی "گمبولو" پشم صادر می‌کرده‌اند و توانایی پرداخت خراج به سکه نقره را به شاه آشور داشته‌اند (یعنی در زمانی که هنوز تابع و مطیع آشور بوده‌اند؛ نک. برینکمن، ۱۹۸۶، ص ۲۰۲). سرانجام، فرهنگ‌پذیری دینی نیز در منابع مشاهده می‌شود. در شهر "عَوَّ" [Avva] واقع در غرب خوزستان، گرچه در درجه اول آرامیان ساکن بودند (قضاوت ما براساس نام‌هاست)، اما ایزدان ایلامی پرستش می‌شدند (نک. زادوک، ۱۹۷۶a ص ۶۲؛ پانوشت ۶؛ پاتس، ۱۹۹۹، ص ۳۰۲ با مآخذ).

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

مورد آرامیان شاید نمونه بارزی باشد از دامنه گستردهٔ روابط میان دولت ایلام و گروههای گوناگون (نیمه چادرنشین) در اطراف آنجا[۹۷]. شبیه به آنچه "ناحیه دوریختی" غرب می‌توان توصیف کرد با تماسهای زیاد میان کشاورز-دامداران نیمه چادرنشین و جمعیت مهم یکجانشین (نک. راوتن، ۱۹۷۳a-b؛ ۱۹۷۶)، ناحیه مشابه شمالی در لرستان به سمت "الیپی" بود. در این منطقه مدارکی از حضور رو به رشد عنصر ایرانی در هزاره یکم در کنار نشانه‌هایی از نفوذ فرهنگی ایلام وجود دارد. در اینجا فقط مدارکی از دفینه کَلماکره نیست بلکه کاوشگاههایی مانند "سرخ دُم" و "چیگای سبز" نیز وجود دارند[۹۸]. در مورد "سَمَتی"ها تماس مستقیم با دولت ایلام در متون ارگ گزارش شده است.

---

۹۶. «مردم آپالایا/زَری» ذکر شده به عنوان یک طرف معاملات گوناگون در متون ارگ شاید اعضای یک گروه آرامی یا یک واحد سیاسی بوده‌اند (نک. هنکلمن، ۲۰۰۳، ص ۲۱۳ با پانوشت ۱۱۴).

۹۷. در مورد آرامیان رعایت احتیاط موجه است: گرچه مدارک موجود بی‌گمان نمایانگر ویژگیهای جامعه‌ای است که در آن دامداری و چادرنشینی نقش مهمی دارد، اما در عین حال نشانه‌های وجود شهرکها و شهرهای بزرگ دارای جمعیت یکجانشین هم دیده می‌شود. فون داسوف (۱۹۹۸) حق دارد که متذکر می‌شود واژه «قبیله-عشیره» در اینجا چندان کارکن و سودمند نیست. ظاهراً مدارک بیشتر نمایانگر وجود جوامع پیچیده دوریختی، و احتمالاً از انواع گوناگون، هستند. این توجیه‌کننده دیدگاهی است که در اینجا برگزیده شده است: قائل‌شدن به‌همانندی میان آرامیان در غرب با نواحی دوریختی مشابهی در شمال و شرق قلمرو نوایلامی. با توجه به فقدان واژه کلی دیگری که برای تشخیص این وضعیت و اطلاعات اندک درباره ساختارهای اجتماعی و سیاسی سودمند باشد، من از واژه «قبیله» در چارچوب بحث درباره ایلامیان و ایرانیان استفاده کرده‌ام، اما هرجا که امکان داشته است کوشیده‌ام کیفیت آن را توضیح دهم.

98. See Henkelman 2003a: 196-8, with references, to which add Tavernier [forthc. 2], where the Iranian names mentioned in the Kalmākarra inscriptions are discussed (see 2.2.1.24, 28, .67). See in particular Moorey 1999 on Middle and early Neo-Elamite influences in Sorkh-e Dom; on some of the Iron Age II-III findings from the same site see also Daems 2001: 23, 34, 36, 38, 41, figs. 92, 134-5, 141, 147, 157.

اشکال دیگر تماس نیز احتمالاً وجود داشته‌اند، به‌ویژه با توجه به دو کاوشگاه بزرگتر نوایلامی در دشتهای دهلران و پَتک[۹۹]. چنان‌که از مداخلات مکرر در امور اِلیپی پیداست، پادشاهی ایلام در این منطقه نفوذ سیاسی داشته است[۱۰۰].

بالاخره، منطقاً وجود یک ناحیه دو ریختی سوم را نیز در مناطق شرقی دولت ایلام می‌توان فرض کرد. گروه جالبتر از همه در این چارچوب، گروه "پارسیپ" [parsip] یعنی "مردم پارس، یا پارسیان" هستند که در متون ارگ شوش پیوسته به آنها اشاره شده و در بخش بعدی (نک. بند ۱-۵-۱ بعد) درباره‌شان سخن خواهیم گفت.

www.tabarestan.info تبرستان

در کنار شبکه منطقه‌ای که در بالا توصیف کردیم، مدارکی در مورد روابط با مناطق دور دست‌تر وجود دارد. در یک متن ارگ (S 158 rev.5-6) مبادلات با "شاه مصریان" تأیید شده است (BEEŠŠANA AŠmi-iz-ri-[ib-be-]na)[۱۰۱]. همچنین مدارکی در مورد تجارت ایلام با اورارتو و شاید روابط سیاسی وجود دارد. بارنت ضمن تلفیق داده‌های باستان شناختی با مدارک به‌دست آمده از متون ارگ، قبلاً در ۱۹۵۴ حدس زده که شوش به احتمال زیاد پارچه‌های گلدوزی شده به اورارتو صادر می‌کرده و همین پارچه‌ها بوده‌اند که به آناتولی و شرق دریای اژه رسیده‌اند و الگوهایشان بر روی گلدانهای یونانی اقتباس شده است (۱۹۵۴، صص ۷-۱۶؛ ۱۹۵۶، صص، ۴-۲۳۰)[۱۰۲]. با وجود این، مهمترین جاده بازرگانی راهی بوده که از شمال عربستان و بابلستان می‌گذشته و از طریق دِر [Dēr]، به ایلام و مناطق شرقی‌تر آن می‌رسیده است. استدلال شده که رواج کاروانهای شتر در هزاره یکم، این جاده را از طریق بیابان کویری عربستان، از لحاظ اقتصادی امکانپذیر ساخته است. گشوده‌شدن این راه بی‌گمان به معنای انتقال مهم فعالیتهای بازرگانی به هزینه راه شمالی بود که بخشی از آن زیر تسلط آشور قرار داشت و احتمالاً عنصری کلیدی در اتحادهای ایلامی-بابلی در این دوره به شمار می‌رفت (گیبسون، ۱۹۹۱ صص ۷-۳۳؛ نک. رادنر، ۲۰۰۳a، ص ۵۲). حضور مهاجرنشینهای بازرگانان بابلی در غرب ایران (شهرهای سیلحزی، تیل آشوری،

---

99. See de Miroschedji 1986; *idem* 1990: 60-1; compare also Potts 1999b and 2005a: 167-72 (arguing that Tepe Patak cannot be ancient Madaktu as de Miroschedji thought).

100. Cf. Henkelman 2003a: 196-8 (with references); see also Fuchs & Parpola 2001: xxix-xxxi on the pro-Elamite faction (Nibê, Lutû) in Ellipi.

101. Cf. Hinz 1987: 126; Tavernier 2004:30.

102. Cf. Amiet 1966: 468, 498-9; Briant 1984b: 90-1; Henkelman 2003a: 200 fn. 63. Urartean influences on Neo-Elamite art: Boucharlat 1994: 223.

هیدالی، سومونتونَش، حیلمو)، که در دوره نو ایلامی دیگر جنبه قدیمی و تثبیت شده یافته بودند و در دوره هخامنشی به حیات و گسترش ادامه دادند (شوش، حومادِشو=ماتزیش؛ نک. بند ۴-۴-۲ بعد)، را باید احتمالاً بر ضد این سابقه تلقی کرد. نشانه‌های دیگر از بایگانی یک تاجر در شهر نیپور به‌دست می‌آید که مؤید تجارت حیوانات بارکش و الوار از طریق "دِر" با ایلام و مناطق شرقی‌تر در سده هشتم ق. م. است.[۱۰۳] بیشتر مداخله آشور در ایران و بابلستان، از جمله ادامه تلاش برای تصرف شهر استراتژیک "دِر" را در واقع می‌توان به عنوان سلسله کوششهایی برای تسلط بر راه تجارتی جنوبی و پیوندهای بازرگانی میان ایلام و بابلستان تلقی کرد. گمان می‌رود به محض آن که این فشار متوقف شده است، ایلام و بابلیه بیش از همه از این پیوندهای تجاری سود برده‌اند[۱۰۴].

۱-۴-۷. دولت ایلام: ارزیابی مقدماتی - در بخشهای پیشین شماری از ویژگیهای دولت نوایلامی هم در دوره مداخله نظامی آشور و هم در دوره پس از دهه ۶۴۰ مورد بحث و بررسی قرار گرفت. نتیجه‌گیری شد که نشانه‌های ادعایی فروپاشی سیاسی ایلام مستعد تفسیرهای متعددند، و از آن مهمتر، تمرکز انحصاری بر تاریخ سیاسی و سلسله‌ای نمی‌تواند در مورد پویایی‌شناسی این دوره حق مطلب را به خوبی ادا کند. همچنین تأثیر مداخله و درگیرشدن آشور در سیاستهای ایلام را باید در قالب و منظر تاریخی آن قرار داد و داوری کرد: فقط در سالهای ۴۵-۶۵۳ بوده است که آشوریان موقتاً در امور داخلی ایلام دست بالا را یافته‌اند. در تاریخ بلند مدت ایلام، این سالهای مصیبت بار لزوماً عاملی تعیین‌کننده محسوب نمی‌شدند. بلکه به نظر می‌رسد که نهادهای دولت

---

103. See OIP 114 38, 43, 57 and 94 in Cole 1996a: 107-9, 116-7, 136-7, 194-7; *idem* 1996b: 20-1, 58 fn. 18, 66-74.

۱۰۴. بسنجید با فعالیتهای ساختمانی در شهرِ (بارویی) لَحیرو (در نزدیکی شهر کویت امروزی) در زمان پادشاهی کوروش، و توسعه جاده تجارتی متصل کننده جنوب بابلیه به شوش و به شَهرَبی ایلام در زمان سلطنت داریوش (ژوئانس، ۲۰۰۵). از چشم‌انداز دراز مدت به نظر می‌رسد که این توسعه و تحولات ادامه داشته و به پیدایش سیستم‌های اجتماعی - اقتصادی میان منطقه‌ای از دوره نو ایلامی انجامیده است. اندیشه‌های هوگه‌مان (۱۹۹۱) درباره توسعه ایلام به عنوان یک "Seeprovinz" [ایالات دریایی] نیز در این زمینه جالب هستند، اما متأسفانه در چشم انداز بسیار باریک و تنگی قرارداده شده‌اند، چون به عطایای داریوش یکم به عنوان اعتباری انحصاری برای ترغیب تجارت دریایی اشاره می‌شود، ولی امکان این که چنین تحولی می‌توانسته از دوره ایلام شروع شده باشد انکار می‌گردد. توجه داشته باشید که پاتس (۲۰۰۶b) اخیراً این اندیشه را درباره وجود یک تفاهم دو جانبه میان ایلام و کاسیت از لحاظ قلمروهای نفوذ در خلیج فارس در اواخر هزاره دوم پرورانده است.

ایلام پابرجا به جا مانده‌اند، و این نه تنها از به پا خاستن مجدد پادشاهی ایلام در پس از دهه ۶۴۰ پیداست، بلکه جان به در بردن نهاد "ریش سفیدان ایلام" و ادامه‌حیات آن در دوره نوایلامی و انجام وظیفه‌اش در دوران سختی‌ها و شداید مؤید این امر است، با توجه به این که وجود همیشگی و بزرگ مقیاس سیستم توزیع مجدد توسط دولت که ظاهراً سالم برجا مانده بود و سرانجام نیز به نیکویی حدود ۱۵۰ سال بعد توسط دستگاه اداری هخامنشیان در فارس به کار گرفته شد، خود چیزی جز تأیید این امر نیست. علاوه بر این، حملات آشور هیچ وقفه‌ای را در چینه‌شناسی نوایلامی نشان نمی‌دهد (نک. بند ۱ـ۲ قبل) و نشانه‌های فراوانی از ثبات و رونق در دورهٔ پس از دهه ۶۴۰ از جمله پیدایش مجدد مجمع نخبگان وجود دارد (بند ۱ـ۴ـ۴). اینجا گرچه هنوز سرزمین دست نخورده و کاوش نشده‌ای است، می‌توانیم ردپای لبه‌های یک شبکه منطقه‌ای از روابطی را که تحت رهبری شاه ایلام بوده است دنبال کنیم. به‌نظر می‌رسد که شاهان ایلام به مجموع پیچیده‌ای از پیوندها و مناسبات وفادارانه که تعیین کننده هر دولت یا کشور دوریختی باشد بسیار اهمیت می‌دادند و درنتیجه می‌توانستند به بهره‌برداری از توانایی‌های بالقوه اقتصادی جمعیت عظیم شبانان و کوچ روها و پشم اضافی آنان در آمیزه‌ای با توانایی شهرها در تولید انواع کالاهای گوناگون بپردازند. منافع این سیستم فقط در پی بهبود موقعیت ایلام در شبکه بین‌المللی تجارت امکان افزایش داشته است. در دوره نوآشوری، شاهان ایلام نفوذ سیاسی معینی در مناطق جنوب غربی (جماعات آرامی، بابلستان)، شمال (اِلیپی) و شرق (اَنشان، پارسواش) سرزمین خود داشتند. گواین که دامنه نفوذ آنان شاید در دوره پس از آشور کاهش یافت، وگرچه سلطه مستقیم آنها به‌ویژه در ارتفاعات انشان ظاهراً از بین رفت، اما آنها هنوز بر سرزمینهایی که تا منطقه فهلیان کشیده می‌شد تسلط داشتند. با این حال در نهایت آنچه اهمیت داشت اندازه سرزمین نبود، بلکه ثبات ظاهری و تنوع چهارچوب سیاسی و اجتماعی-اقتصادی بود.

دولت نوایلامی گاه، و به‌ویژه در نوشته‌های پژوهندگان فرانسوی، "امپراتوری" نامیده شده است، اما به ندرت روشن شده که از ایلام به عنوان امپراتوری چه تعریفی ارائه می‌شود. من پیوسته از به کار بردن واژه "امپراتوری" برای قلمرو پادشاهی نوایلامی خودداری کرده‌ام، چون به‌نظر می‌رسد که اندازه این قلمرو و بُرد سیاسی آن کاهش یافته بوده است. با این حال، این درست است که دولت نوایلامی از برخی ویژگیهای یک امپراتوری برخوردار بود؛ نظیر رابطه‌ای پیچیده میان مرکز و حاشیه، مجمعی انحصاری

از نخبگان حاکم، وجود یک حکومت مرکزی، یک دیوان سالاری و، تا اندازه‌ای وجود بلند پروازیهای برتری خواهانه (نک. موردِ الیپی). و هرچند که کتیبه‌های نوایلامی هنوز کاملاً خوانده و فهمیده نشده‌اند، منطقی می‌نماید اگر بگوییم که تصویری ایدئولوژیک (که بخشی از آن در کتیبه‌های هخامنشی بازتاب یافته) از پادشاهی ایلام ارائه می‌دهند؛ تصویری که در دولت ایلام عنصری محوری بوده است. پس در پاسخ به فرضیه لیوه‌رانی، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ایلام به‌عنوان دولتی مستقل در واقع نیای منطقی شاهنشاهی هخامنشی بوده است. این که باید بر جمله "ایران میراث‌دار ایلام است" تأکید شود خود کماکان یک مدل قابل تفسیر است - چون ادعا نمی‌کند که پدیده‌ای شناخته شده را توصیف می‌کند، بلکه مسلماً تنها راهنمایی نوید دهنده برای پژوهش‌های آینده است.

پیشکش آزاد به تبرستان www.tabarestan.info

۱ـ۵. اوجیا و پارسیپ ـ پس از این فرض که دولت ایلام نیا و سَلَف دولت پارس بوده است، اکنون وقت آن رسیده که خود پارسیان را وارد معادله کنیم. پرسش اصلی در این زمینه آن است که هندو ایرانیان تازه از راه رسیده چه تصویری از خود به دولت ایلام و به فرهنگ ایلامی به‌طور کلی ارائه داده‌اند و چگونه فرهنگ پارسی و یک ملت پارسی توانسته از درون این تحول زاده شود و رشد کند. پاسخ دو جنبه دارد: (۱) یک ناحیه مهم یکجانشین در منطقه مرزی میان اراضی پست ایلام (خوزستان) و ارتفاعات وجود داشته است و (۲) به‌نظر می‌رسد که شبانان و دامداران ایلامی و ایرانی در کنار یکدیگر در بلندیها زندگی می‌کرده‌اند و این به یک فرهنگ‌پذیری دوسویه انجامیده که در آن دولت ایلام دخالت مستقیمی نداشته، بلکه فرهنگ ایلامی (به معنای گسترده آن) دخالت داشته است. درباره هر دو جنبه و پیامدهای آن در بخشهای بعد سخن خواهیم گفت.

۱ـ۵ـ۱. گذراندن زندگی در حاشیه ـ چنان که در بخش بعدی (بند ۱ـ۵ـ۳) خواهیم دید، فرهنگ پارسی آشکارا از سنّتهای ایلامی تأثیر پذیرفته است. الیزابت کارتر در یک بررسی مقدماتی درباره این موضوع، با شگفتی پرسیده است "کجا و چگونه (...) این آداب و عادات فرهنگی پیچیده ایلامی برای نخستین بار به پارسیان انتقال یافته‌اند" (۱۹۹۴، ص ۶۷). یکی از پاسخها به این پرسش، کاوشها در دشت رامهرمز در جنوب شرقی خوزستان است که نشان داده دست کم هفت محل از زمان ایلامی میانه تا دوره هخامنشی پیوسته مسکونی بوده‌اند[۱۰۵]. دو محل کاوشگاه، "تپهٔ بورمی" و "تَلِ غزیر"

105. Carter *o.c.;* cf. Carter & Wright 2003: 69-72, 76-9.

مراکز شهری عمده‌ای در دوره نوایلامی بوده‌اند. یافته‌های از بورمی شامل یک لوحه شکسته احتمالاً از دوره نوایلامی (استالپر، به نقل از کارتر، ۱۹۸۴، ص ۶۹) و یک نسخه از کتیبهٔ سلطنتی ایلامی میانه متعلق به "شیلهک-اینشوشینک یکم" هستند. متن دوم را منطقاً می‌توان مدرکی از بازسازی پرستشگاه محلی دانست که شاید معبد "روهوراتیر" خدای محلی در زمان نوایلامی بوده است (والا، ۱۹۸۱c؛ هنکلمن، ۲۰۰۷b). بنا به نتیجه‌گیری کارتر (۱۹۹۴، ص ۷۶)، بورمی و غزیر "مکان‌های مناسبی برای اولین برخوردهای ایرانیان با سنتهای شهری ایلامیان دشت‌نشین و معاصران بین‌النهرینی آنها به‌نظر می‌رسند."

از آنجا که اخیراً کتیبه‌ای از "اَمَر-سوئن" در تپه بورمی پیدا شده است، اکنون شاید بتوان این محل را همان "هوهنور" باستانی دانست که در دوره هخامنشی به آن "هونَر" [Hunar] می‌گفتند[۱۰۶]. هونر در غرب شهر مهم "هیدالی" قرار گرفته بود که بنا به گزارش منابع آشوری "در کوههای دور" قرار داشت. چه این بدان معنا باشد که هیدالی همان بهبهان یا ارگان باشد، که به‌طور سنّتی فرض شده است، یا در قسمت شرقی‌تر واقع شده بوده است، به هر روی این شهرک یا شهر در ارتفاعات غربی دور از دسترس سپاهیان آشوری قرار داشته است (نک. پیوست ۷-۲ بعد.) هم هوهنور و هم هیدالی شهرهایی بوده‌اند که برای شاهان نوایلامی اهمیت حیاتی داشته‌اند (نک. ۱-۴-۱ قبل)؛ هر دوی آنها بخشی از شبکه اداری بودند که اسناد آنها در متون ارگ وجود داشت. در این بایگانی از فردی با یک نام ایرانی "ایشپوگوردا"ی "زامپه‌گیری" در شهر هیدالی یاد شده است. (S 238)؛ در جایی دیگر اشاراتی می‌یابیم به "پارسیپ زامپه‌گیریپ" یعنی "مردم پارس /پارسیانِ ارباب‌نشین زامپه‌گیر" (S 11; S 94)[۱۰۷]. در متن دیگری از یک "نَبه ززَ" که باز یک نام ایرانی است و "پارسیپ داتیانَپ" ("مردم پارس /پارسیان ارباب‌نشین داتیانا" در شهرک هوهنوز (S51) یاد شده است[۱۰۸]. یک سند حقوقی یا قانونی نوبابلی که در هیدالی تهیه

---

۱۰۶. نک. نصرآبادی، ۲۰۰۵ و نک. بند ۲-۳-۱ پانوشت ۲۴۵ بعد. نام این شهرک ممکن است به معنای "دژ یا قلعه" یا "شهرک سنگربندی شده" باشد (استیو، ۱۹۶۲، ص ۷۳؛ نک. نیز فرهنگ EW مدخل hu-h-nu'-ur)

107. On Išpugurda (**spākṛta-*) see Mayrhofer 1971:16 and Tavernier [forthc. 2] 2.2.1.65; on 'Zampegir' (not 'Zampezak,' *pace* EW s.v. h*za-am-be-zak*(?)-*ip*) see Steve 1988. For Parsumaš and Hidali in ABL 961 and ABL 1309 see Waters 1999b: 103-4, who considers the letters as evidence for contact between Elamites and Persians. Compare, however, de Miroschedji 1985: 273-5 and Henkelman 2003a: 184-5 fnn. 9-10.

108. Nabezza: Hinz 1975a: 171; EW s.v. hw*na-be-iz-za*; Tavernier [forthc. 2] 2.2.1.51. *datyanap*:→

شده و در آن به "مجمع بابلیانِ" محلی (یعنی بازرگانان مقیم) اشاره شده است بر تصویر ما از ساخت قومی و فرهنگی منطقه گسترده‌تر رامهرمز می‌افزاید[۱۰۹]. اهمیت منطقه در زمینه فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی-ایرانی شاید ریشهٔ تازه‌ای در یک مقبره با یافته‌ای بسیار مهم یافته باشد که ظاهراً با یافتهٔ ارگان قابل قیاس است و سلسله غنی اشیای تدفینی را دربرمی‌گیرد (نک. بند ۱-۴-۵ پانوشت ۸۲ قبل).

آنچه در مورد منطقه رامهرمز به‌عنوان کانون احتمالی تماسهای ایلامی-ایرانی صادق است احتمالاً در مورد منطقه بهبهان که باز در جنوب شرقی خوزستان قرار دارد نیز صدق می‌کند. گور ارگان در این ناحیه پیدا شده است (نک. بند ۱-۴-۵ قبل). محتویات آن به سنّت‌های ایلامی تعلق دارد، مانند خط ایلامی، یک نام شخصی ایلامی، مضامین و اشکال شمایل نگاری ایلامی مورد استفاده، و در عین حال شباهت فراوان به هنر هخامنشی. به عبارت دیگر، این مقبره تلاقی‌گاه سنّت‌های دشت‌نشینان و کوه‌نشینان محسوب می‌شود.

برخلاف پس زمینه بالا، بسیار درخور توجه است که متذکر شویم که تصویرسازی سفارشی روی کاسه برنجی بزرگ پیدا شده در مقبره ارگان نمایانگر یک دژ نوعاً نوایلامی و یک چادر است که معمولاً آن را با عنوان "یورت" می‌شناسیم (نک. استروناک، ۲۰۰۴). مالکیت هر دو از تصویر فرمانروایی معلوم می‌شود که در بیرون از دیوارهای دژ نشسته و در جلوی یک "یورت" ضیافتی برپا کرده است. با این فرمانروایی که گویا هم در قلعه و دژ زندگی می‌کند و هم در چادری مجلل، با جهانی اربابی و دو ریختی سر و کار داریم (راوتن، ۱۹۷۶؛ نک. بند ۱-۴-۶ قبل)؛ یعنی جامعه‌ای از آن‌گونه که دربرگیرنده هم عناصر چادرنشین کوچ رو و هم یکجانشین تحت فرمانروایی یک رئیس والامقام است. اگر "کیدین-هوترنِ" ارگان چنین فرمانروایی بوده باشد، جامعه سیاسی که بر آن حکومت می‌کرده بی‌گمان جایگاه کمال مطلوبی بوده است برای انواع برخوردها میان شهرنشینان دامنه‌های زاگروس و ایلامیان و ایرانیان شبان و کوه‌نشین (نک. بند ۱-۵-۲ بعد)[۱۱۰].

→Hinz 1987: 128 fn. 10; EW s.v. *da-at-ya-na-ip*; Tavernier *o.c.* 2.2.1.17. Two other individuals with Iranian names mentioned in the context of Huhnur are Kamdamanna and Manuša. Kamdamanna: S 42; see EW s.v. hw*kam-da-man-na* and Tavernier *o.c.* 2.2.1.20. Manuša: S 43, S 63, S 237; see Mayrhofer 1971: 16 and Tavernier *o.c.* 2.2.1.47. on the many Iranian names in the Acropole texts see generally Mayrhofer 1971: 15-6; Tavernier 2002c and esp. *idem* [forthc.2].

109. For the document (BM 79013) see Leichty 1983; cf. §4.4.2 below.

۱۱۰. نیازی به گفتن نیست که فرمانروای ارگان با دو گونه اقامتگاه خود، نیز پیش کسوت برجسته ←

پیشکش "رادمهر" تبرستان www.tabarestan.info

منطقه سوم در جنوب شرقی خوزستان، منطقه تپه‌های شمال شرقی رامشیرِ امروزی است که تقریباً در میان رامهرمز و دشتهای بهبهان قرار گرفته است. در این منطقه، در کاوشگاه "جانه‌شین" شاید شهر باستانی "سلوکیه بر هدیفون" واقع بوده است (نظر هانسمن، ۱۹۷۸) و بنابراین همان سَلَف نوایلامی و هخامنشی آن یعنی "شولاگی" (نک. بند ۶ـ۶ـ۶ پانوشت ۹۸۱ بعد). اگر بر اساس متنهای موجود داوری کنیم به‌نظر می‌رسد که شولاگی شهرک مهمی بوده و با شوش ارتباط داشته است[۱۱۱]. با توجه به محل آن، می‌توان فرض کرد که شولاگی نقشی مشابه با هیدالی و هوهنور در تماس با ارتفاعات ایفا می‌کرده است.

درنتیجه، مدارک فراوانی در تأیید وجود یک ناحیه دوربخشی در شرق خوزستان وجود دارد که جایگاه برخوردهای ثمربخش میان فرهنگ یکجا نشینی ایلامی دشتها و ساکنان کشاورز ـ دامدار ارتفاعات، یعنی نیاکان پارسیان، بوده است. کوه نشینان ناچار نبوده‌اند به کلان‌شهر باستانی ایلامی در مرکز خوزستان سفر کنند، بلکه پایگاههای دیده‌بانی دولت ایلام را با همه ویژگیهایی که قبلاً برشمردیم (بند ۱ـ۴) درست در درگاه ورودی خود تأسیس کردند.

۱ـ۵ـ۲. زندگانی در ارتفاعات ـ هنوز روشن نیست که در دوره نوایلامی دولت ایلام تا چه اندازه بر ارتفاعات شرقی تسلط داشته است. شکی نیست که در اواخر این دوره، ارتفاعات در بیرون از دامنه نفوذ سیاسی ایلام قرار داشته‌اند. اما این بدان معنا نیست که فرهنگ ایلامی در آنچه امروز استان فارس می‌نامیم وجود نداشته است. مدارکی وجود دارد که (هندو) ایرانیان به محض رسیدن به منطقه با جمعیت ایلامی روبه‌رو شده‌اند. تماس‌ها، فرهنگ‌پذیری و ادغام و همجوشی میان این دو گروه در واقع احتمالاً اولین عامل در پیدایش فرهنگ پارسی و سرانجام دولت هخامنشی بوده است.

← شاهنشاهان هخامنشی بوده که معمولاً به استفاده از چادرهای باشکوه هنگام مسافرت به سراسر شاهنشاهی مشهور بوده‌اند و یا هنگامی که به بازدید از اطراف فارس می‌پرداخته‌اند در حالی که دربار آنان مثلاً در تخت جمشید یا شوش مستقر بوده است. در این باره بنگرید به بریان، ۱۹۸۸؛ همان، ۱۹۹۶، صص ۹ـ۲۶۷؛ بوشارلا، ۲۰۰۱؛ هنکلمن [زیر چاپ 1]، بند ۶ و بعد. در مورد قلعه فرمانروای ارگان بنگرید به اندیشه‌های جالب استروناک (۲۰۰۴؛ نک. استروناک و رُف، ۲۰۰۷ صص ۱۲۷، ۱۸۴ و ۹ـ۱۹۸)، درباره به اصطلاح قلعه‌های زاگروس.

۱۱۱. نک. S 235 در مورد تماسهای با شوش، و والا، ۱۹۹۳a، ص ۲۶۲ در مورد اشارات در متون بارویی. ساکنان شالوکو (=Šullaggi) به عنوان قربانیان غله دزدی "نبو ـ بل ـ شوماتی" در ABL 281 ذکر شده‌اند (نک. بند ۱ـ۴ـ۳ قبل؛ از شالوکی‌ها در ABL 789 و +ABL 1311 نیز یاد شده است). نک. نیز بند ۵ـ۳ پانوشت ۶۵۲ درباره رابطه ویژه و احتمالاً مهم بین "ایردابابا" بانوی درباری و شولاگی [شالوکی‌ها].

گِل نبشته‌های بارویی تخت جمشید از زمان سلطنت داریوش یکم در واقع اسناد دفتری یک اقتصاد منطقه‌ای در ناحیه‌ای بوده‌اند که از حدود بهبهان تا نیریز، یعنی بخش اعظم استان امروزی فارس، وسعت داشته است (نک. بند ۲ـ۳ـ۱). بیشتر اسامی جغرافیایی و نامهای اشخاص در این بایگانی تبار ایرانی دارند، اما اقلیتی حدود دست کم ۱۰ درصد نیز ایلامی هستند. نام جاها بخصوص جالب‌اند چون احتمالاً از ایلامیانی که قبل از پیدایش امپراتوری هخامنشی در فارس زندگی می‌کرده‌اند به ارث رسیده‌اند. نام جاهای ایلامی یا حداقل غیر ایرانی، بیشتر در منطقه فهلیان واقع در غرب فارس متمرکز شده است[۱۱۲]، اما در فاصله نزدیکتری به تخت جمشید نیز دیده می‌شوند[۱۱۳].

پیشکش به راه‌ریه تبرستان www.tabarestan.info

مدارک فیزیکی در مورد حضور یک جمعیت ایلامی در ارتفاعات نادر است. در درجه نخست عبارت از یک سلسله نقش برجسته در پرستشگاههای هوای آزاد و فضای باز کورانگون، نقش رستم، کولِ فَرَح و شکفتِ سلمان. هر یک از این یادمانهای ایلامی قبلاً در دوره ایلامی میانه وجود داشته‌اند اما در تاریخی پسین‌تر دست‌کاری شده و تغییر یافته‌اند. کورانگون در منطقه فهلیان با یک نقش برجسته اضافی از پرستندگان در اواخر ایلامی میانه یا در دوره نوایلامی پهن‌تر شده است[۱۱۴]. پرستشگاه نقش رستم در نزدیکی تخت جمشید نیز، یکی دو پرستنده به آن افزوده شده است؛ برای نقشهای افزوده شده تاریخ‌های گوناگونی از سده نهم تا هفتم ق.م تعیین شده است[۱۱۵]. سرانجام کولِ فَرَح و

---

112. Places in the Fahliyān region include: Atuk, Bessitme, Dašer, Gisat, Hidali, Hišema, Hunar, Hulipiš, Hutpirri, Kurdušum, Liduma, Mašlapti, Mušlir, Pumu, Šumaru, Šurkutur, Šursunkiri, Tandari, Tašpak, Umbabanuš, Umpuranuš, Zakzaku, Zanana, Zappi and Zila-Humban.

113. Places in the Persepolis and Kāmfīrūz regions with Elamite or otherwise non-Iranian names include: Anzan (Anšan), Dutaš, Elbatte, Hiran, Kurpun, Kurra, Kušan, Kutkuš, Malibban, Matannan, Muran, Pidduman, Šala, Tikraš and Tirazziš (Šīrāz; cf. Benveniste 1958: 56; but see Tavernier 2007a: 377, 403 [4.3.53, 4.3.275]).

114. Börker-Klähn 1982: 176 n° 128 (Neo-Elamite); Seidl 1986: 13 (late Middle Elamite); Vanden Berghe 1986: 163 (Neo-Elamite); de Miroschedji 1989: 359 (late Middle Elamite); Amiet 1992 (late Middle Elamite); Potts 1999a: 182-3 and 2004: 147 (Neo-Elamite). Note also the fortress on the Kūrāngūn hill, described by Kleiss 1993, with pottery fragments from the second or first millennium.

115. Börker-Klähn 1982: 176-7n° 129 (seventh century); Seidl 1986: 19 (ninth century); de Miroschedji 1985: 279, 1989: 360 and 1990: 74 (seventh century). See also Álvarez-Mon [forthc. 4] commenting on the Naqš-e Rustam 'queen' and a comparable late Neo-Elamite terracotta→

شکفتِ سلمان هستند که در دره ایذه (غرب فارس) قرار دارند که در مرکز آن یک پشته بلند ایلامی میانه هنوز در سده نوزدهم قابل دیدن بوده است (نک. پانوشت ۱۲۱ بعد). در پرستشگاه کول فرح، یک نقش برجسته (KF 1) با یک کتیبه بلند (EKI 75) توسط هانّی، شاهزاده یا حاکم ایاپیر (احتمالاً درّه ایذه) در دوره نوایلامی پسین احداث شده است (نک. بند ۱ـ۵ـ۳ شکل ۱ـ۷ بعد)[۱۱۶]. در نزدیکی شکفتِ سلمان نیز کتیبه‌ای (EKI 76) که منسوب به هانّی است به نقش برجسته موجود افزوده شده است[۱۱۷].

در مورد زیستگاهها تصویر تازه‌ای، گرچه به کندی، در حال پدیدآمدن است. تنها چهار محل کاوش شده یا در حال کاوش هستند، به‌طوری که ما هنوز عمدتاً ناچاریم به اطلاعات سنجشی اتکا کنیم. از این اطلاعات ظاهراً چنین پیداست که سکونت یکجانشینی در فارس از میانه هزاره دوم به بعد کاهش یافته، که احتمالاً معلول تغییرات اقلیمی بوده است. بزرگترین سکونتگاه ناحیه، یعنی محلی که قسمتی از آن تاکنون کاوش و حفاری شده است، تَلِ مالیان (اَنشانِ باستانی) است که در حدود سال ۱۰۰۰ ق.م متروک شده است[۱۱۸]. محل کاوش شده دوم، "دروازه تپه"، تا حدود ۸۰۰ ق.م مسکونی

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

→ head from Susa. An Elamite or Elamitising stele was discovered at the quarry between Naqš-e Rustam and Hāǧīābād by G. Gropp (Gropp & Nadjmabadi 1970: 198, pl. 98). Gropp tentatively dated this monument to the late Middle Elamite period, whereas Calmeyer opted for "spätelamisch oder vor-achaimenidisch" (1973: 148-9) and Huff (on technical grounds) for "kaum älter als achämenidisch" (1984: 240-1). Cf. also Börker-Klähn 1982: 234 n° 277 (undecided).

۱۱۶. یگانه متن نوایلامی دیگر که از بلندیها به‌دست آمده کتیبه روی به‌اصطلاح "لوحه برنجی تخت جمشید" است که به‌نظر می‌رسد منشأ آن گیزت باشد (نک. بند ۴ـ۱ـ۴ با پانوشت ۷۲۸ بعد). درباره هانی بنگرید به بند ۱ـ۴ـ۴ بخش B بعد).

117. On the dating of Hanni's inscriptions see Vallat 1996a: 387-9, 393 (585-539 BC); Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 484 (*idem*); Tavernier 2004: 16-21 (end seventh century); *idem* 2006c (*ca.* 630-610 [implied]). On Kūl-e Farah I see Vanden Berghe 1963: 17; De Waele 1981: 52; *idem* 1989: 30; Calmeyer 1988: 285; Seidl 1997: 202; Potts 1999a: 302-3; Carter 1999: 289. Kūl-e Farah II and V may also date to the Neo-Elamite period (Seidl 1997: 202); De Waele dates *all* the Kūl-e Farah reliefs in the Neo-Elamite period (1981; 1989).

۱۱۸. سامنر، ۱۹۷۴؛ همان، ۱۹۹۴، صص ۹ـ۹۷؛ کارتر در کارتر و استالپر، ۱۹۸۴، ص ۶–۱۷۲؛ همان، ۱۹۹۴، ص ۷–۶۵؛ دومیروشجی، ۱۹۸۵، ص ۹۴–۲۸۹؛ همان، ۱۹۹۰ صص ۵ـ۵۲، ۵ـ۸۳؛ همان، ۲۰۰۳، صص ۴ـ۳۰؛ پاتس، ۱۹۹۹a ص ۱۹۳، ۵۲ـ۲۴۷. در مورد مالیان [اَنشان] پاتس، (۲۰۰۵b) اخیراً تأکید کرده که فقدان نشانه‌های سکونت نوایلامی را نباید مدرکی برای نتیجه‌گیری انگاشت؛ این نقطه بسیار پهناور است و یک زیستگاه هزاره یکمی شاید هنوز در بخشهای کاوش نشده پیدا شود. نک. نیز پاتس [زیر چاپ ۱].

بوده است (نک. ل. ک. یاکوبس، ۱۹۹۴). شهرکهای دیگر در دوره ایلامی میانه مسکونی بوده‌اند و غالباً آنها نیز متروک شده‌اند. با این حال، این بدان معنا نیست که منطقه خالی بوده است. بلکه بی‌گمان شیوه زیست کشاورزی- شبانی به روش زندگی غالب تبدیل شده که درنتیجه معمولاً نشانه‌های زیادی برای باستان‌شناسی باقی نمی‌گذارد[۱۱۹]. با این همه، این فارس مسکونی بوده و یک عامل سیاسی مهم را می‌توان از نشانه‌هایی نظیر مجتمع پرستشگاه بزرگ ایلامی میانه موسوم به چُغازنبیل استنتاج کرد، جایگاهی که در آن خدایان کوهها در کنار خدایان دشتها در یک پرستشگاه و ایزدکده واحد پرستش می‌شدند و این نمایانگر وحدت دولت ایلامی میانه بود. در مرکز منطقه فهلیان، در همسایگی کاوشگاه کورانگون (در ناحیه ممسنی)، کاوشگاههای تُل نورآباد و تُل سپید در حال حاضر مورد کاوش قرار دارند. گرچه طبعاً اولین فصلهای کاوش فقط نتایجی مقدماتی و ابتدایی به‌دست داده‌اند، از هم‌اکنون روشن است که هر دو کاوشگاه در پاسخ به پرسش استمرار نوایلامی / هخامنشی اهمیتی محوری خواهند یافت. به‌ویژه گمان می‌رود که تُلِ نورآباد بسیار جالب باشد، چون این محل در سراسر دوره‌های نوایلامی، هخامنشی و پس از هخامنشی پیوسته مسکونی بوده و امید زیادی وجود دارد که تاریخهای قطعی زنجیره‌های سفالگری دوره انتقالی نوایلامی /هخامنشی را روشن سازد (پاتس و روستایی، ۲۰۰۶ (۱۳۸۵ خورشیدی)، صص ۲-۱۸۱). در مورد "تُلِ سپید" که لایه‌های ایلامی میانه و هخامنشی آن پیدا شده‌اند، تصویر به این روشنی نیست، زیرا دوره میانی آنها هنوز به‌خوبی مستند نشده است (همان، ص ۲-۱۰۸)[۱۲۰]. استمرار سکونت در دوره‌های نوایلامی / هخامنشی همچنین از تعدادی کاوشگاه شناخته شده از بررسی حوضه رود

---

۱۱۹. نک. دومیروشجی، ۱۹۹۰، ص ۵-۶۲؛ آمیه، ۱۹۹۲، ص ۸-۸۶. بسنجید با رساله فلاتری (۱۹۹۹)، که چندان توجهی به شبانان کوچ رو ندارد، بلکه بیشتر به نامرئی بودن ارباب نشینهای کشاورزی- شبانی و اتحادیه‌های عشایری در هزاره ۶ تا ۴ ق.م تکیه می‌کند و به تعدادی "جامعه رده‌بندی شده" نظر دارد (نظیر دهکده‌های عشایری با شاخه‌هایی از خانه‌های اربابی در مرکز که سکونتگاه ارباب و خویشان او بوده‌اند.)

۱۲۰. درباره هیئت اعزامی استرالیایی - ایرانی به مَمسنی نک. پاتس، ۲۰۰۵b؛ پاتس و روستایی ۲۰۰۶/۱۳۸۵. نیز بنگرید به گزارشهای گمانه‌زنی‌های انجام شده توسط "واندن برخه" در تلِ تیموران (اُورلیت ۱۹۹۷) و تلِ قلعه (هرینک و اُورلیت، ۲۰۰۳) که نشان می‌دهند که این دو محل در دوره ایلامی میانه و شاید نوایلامی مسکونی بوده‌اند. همین نکته در مورد "قلعه گِلی‌تپه" در نزدیکی لُردگان نیز صادق است که آزمونهای گمانه‌زنی نشان داده‌اند که یک "توالی فرهنگی از میانه کالکولیتیک آغاز شده و تا دوره اسلامی ادامه داشته است" و در آنجا کتیبه آجری "هوته لوتوش- اینشوشینک" پیدا شده است (آذرنوش و هلوینگ، ۲۰۰۵ ص ۲۱۵، با نقل گزارشی ایرانی توسط ا.ا. نوروزی).

کُر در مرکز فارس معلوم می‌شود[۱۲۱].

خلاصه این‌که، مدارک تاریخی بایگانی بارویی تخت جمشید همراه با کاربرد نوایلامیان از فضای باز به‌عنوان پرستشگاه و شمار محدود زیستگاهها نشان می‌دهند که یک جمعیت ایلامی، یا به عبارت بهتر جمعیتی که ادامه دهنده سنّتهای ایلامی (مذهب، خط، نامها) بوده، در دوره‌های ایلامی میانه و نو ایلامی در فارس زندگی می‌کرده است.

مسئله ساکنان (هندو) ایرانی ارتفاعات کماکان روشن نیست. با تعریف دقیق، اثبات حضور آنان در جنوب غربی ایران تا پیدایش اولین نامهای ایرانی (نظیر نام "آشپَ بَرَ" شاهزاده الیپی) در منابع از سده هشتم و هفتم ق.م مقدور نیست. با این حال معمولاً فرض شده است که نخستین ایرانیان زمانی میان ۱۵۰۰ تا ۱۰۰۰ ق.م وارد فارس شده‌اند. متأسفانه، گزارش باستان شناختی نمی‌تواند بدون ابهام این ورود را نشان دهد؛ این

www.tabarestan.info

---

۱۲۱. نک. سامنر، ۱۹۹۴ ص ۵ـ۱۰۲. در بسیاری موارد، دشواری شناخت سفالگری نوایلامی مانعی برای شناسایی محلهای هزاره یکم بوده است. پس، با توجه به این که پرستشگاههای فضای باز در کولِ فرح و در شِکَفتِ سلمان هنوز در دوره نوایلامی مورد استفاده بوده‌اند، جای شگفتی است که هیچ محل نوایلامی در دره ایذه شناسایی نشده است. بررسی ایذه در ۱۹۷۶ فقط امکان وجود یک زیستگاه کوچک در این دوره را نشان داد، اما خود بررسی کنندگان پذیرفتند که درباره سفالینه‌های نوایلامی تردیدهای زیادی وجود دارد (بیانی، ۱۹۷۹، ص ۱۰۲؛ توجه داشته باشید که همین محل، 8251/5976، احتمالاً در دوره هخامنشی مسکونی بوده است [اقبال، ۱۹۷۹، ص ۱۱۴]). علاوه براین، پشته بزرگ مرکزی دره واقع در شرق شهر ایذه که در اواسط قرن نوزدهم هنوز پابرجا و بلند بوده است و چه بسا مرکز قدرت هانی در ایاپیر و محل سکونت او محسوب می‌شده است، متأسفانه عمدتاً ویران گشته است. نک. توصیف موقت لایار از محل در دشت ایذه (۱۸۴۶، ص ۵ـ۷۴؛ نک. پاتس [زیر چاپ ۵]) : "در منتهی‌الیه شرقی آنجا ویرانه‌های یک شهر بسیار قدیمی وجود دارد. این ویرانه‌ها تپه بزرگی را تشکیل می‌دهند که در بالای یک پشته نامنظم وسیع قرار گرفته است. این به نظر می‌رسد قطعه‌ای بوده و با پشته‌های متعدد کوچکتری احاطه شده بوده است. پی‌های آجری پس از بارندگی بیرون زده‌اند (...) بنا به یک روایت سنّتی اینجا محل شهری بسیار کهن و بزرگ بوده که سراسر دشت را در اشغال خود داشته و محل سکونت فرمانروای کوهستانها بوده است؛ و از همین رو «خانه امیر» نام دارد. من از لُرها قصه‌های محرمانه زیادی شنیده‌ام، و آنان در احترام به پشته‌های متفاوت سنّتهای فوق‌العاده‌ای دارند (...) گفته می‌شود که «حسن خان» آخرین خان طایفه «چهارلنگ» گنج بزرگی در اینجا پیدا کرده است". نیز بسنجید با تکه‌ای نقش برجسته نوایلامی از جنس سنگ آهک که احتمالاً از یک ستون سنگی کنده شده و در دهه ۱۹۳۰ در "قلعهٔ تُل" درست در جنوب دره ایذه پیدا شده است. چنان که بورکر ـ کلان اظهار عقیده کرده، این نقش برجسته را به دشواری می‌توان یک تابلوی دودمانی انگاشت (هینتس، ۱۹۶۴، ص ۱۰۷ تصویر ۱۷). بلکه بیشتر دو فرمانروا و همراهان و ملازمان ایشان را نشان می‌دهد که در حال انعقاد پیمانی هستند (بورکر ـ کلان، ۱۹۸۲، صص ۷۲ و ۲۲۳ پانوشت ۲۷۲). این نقش برجسته را نخستین بار "سرآورل استاین" توصیف کرده است (۱۹۴۰، ص ۱۲۶ تصویر ۴۳)؛ نک. نیز واندن برخه، ۱۹۶۶، ص ۶۰ تصویر ۹۰a). نک. بند ۱ـ۴ـ۱ پانوشت ۱۸ قبل.

عقیده که برخی سبکهای سفالگری را می‌توان مربوط به این نورسیدگان انگاشت مورد پذیرش عموم محققان قرار نگرفته است و به هر روی گمان می‌رود که از راه رسیدگان همانند ایلامیان مقیم، دامدار کوچ‌رو و کشاورز - شبان بوده‌اند، و سازمان اجتماعی آنان قبیله‌ای به‌نظر می‌رسیده است[۱۲۲]. بدیهی است که آنان دست خالی نیامده‌اند بلکه حاملان میراث فرهنگی هند و ایرانی از لحاظ زبان، ساختار اجتماعی و دین بوده‌اند. گواین که پی‌بردن به دامنه و ژرفای این میراث همچنان دشوار است.

هنگامی که شاهنشاهی هخامنشی پدید آمد، حدود پانصد تا هزار سال بود که ایلامیان و ایرانیان در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. این نکته پیامد عظیمی دارد، زیرا غیر قابل تصور است که حاصل یک نفوذ متقابل فرهنگی نبوده باشد. در واقع، ورود ایرانیان به فلات و در پی آن فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی چه بسا حیاتی‌ترین عاملی بوده که دوره نوایلامی را رقم زده است. برخلاف جریان جنگهای با آشور، این فرآیندی بود که پایدارترین اثر را بر چشم‌انداز فرهنگی جنوب غربی ایران نهاد. مدلی که پویایی‌شناسی این رخدادها را توصیف کند برای نخستین بار از سوی پی‌پر دو میروشجی پیشنهاد شد که عقیده دارد فرهنگ‌پذیری ایلامی ایرانی و جوش خوردن و ادغام این دو فرهنگ در یکدیگر سرانجام به قوم‌زادی یا زایش قومی [ethnogenesis] پارسیان انجامید (۱۹۸۵، ص ۲۹۵؛ نک همان، ۱۹۹۰، ص ۷۰):[۱۲۳]

> بهتر است زایش قومی پارسیان را (...) در فارس و در پایان سده هفتم (...) قرار دهیم. این زایش قومی، همانند مورد مادها و موارد مربوط به اقوام بزرگ خاور نزدیک باستان و میانه، فراورده جوش خوردن و درهم آمیختن جمعیتهای بومی (ایلامیان) با جمعیتهای مهاجر بسیار قدیمی (ایرانیان) پس از قرنها همزیستی بود. شیوه زندگی شبانی و چادرنشینی و کوچ روی هر دوی این جمعیتها، و بخصوص سازمان اجتماعی آنها که مستلزم فروپاشی‌ها و بازسازی‌های پیاپی و مداوم گروههای قبیله‌ای است، احتمالاً این فرآیند را تسهیل کرده است.

---

122. On the Iranian migration. its date and the problems regarding the ceramic styles (Qal'eh, Šōgā and Taymūrān wares) cf. Dyson 1973; Sumner 1974: 156-8, 175; *idem* 1994 (tentatively relating Šōgā/Taymūrān ware to the "early Persians" and Qal'eh ware to highland Elamites); de Miroschedji 1985: 289-92; Overlaet 1997 (with critical notes on Sumner 1994); Stronach 1997: 35-7; Boucharlat 1998: 149; *idem* 2003b: 261-3; *idem* 2005: 226-8, 276-7; Young 2003: 246-8.

123. For similar views see Briant 1984b. *idem* 1996: 30-2, 37-8; Amiet 1992: 92-3; Rollinger 1999a: 123-7 (with references on the process of ethnogenesis in general).

همان‌گونه که دومیروشجی نشان می‌دهد، درهم‌جوشی و ادغام قبیله‌ای، یعنی گروههای کشاورز-دامداری که در یک منطقه زندگی می‌کنند، پدیده‌ای همیشگی و منظم است (همان، پانوشت ۱۲۳). در واقع به‌نظر من منطقی است اگر بگوییم این امر تقریباً یک فرآیند خودکار بوده که مسلماً طی یک دوره ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ ساله به وقوع پیوسته است. شایان ذکر است که حتی تفاوتهای قابل ملاحظه میان ایرانیان کهن و ایلامیان، در شکل‌گیری اتحادیه‌های قبیله‌ای با هویتهای مشترک جدید نمی‌توانسته چندان مشکل‌ساز باشد. در ایران امروز اتحادیه‌های عشایری وجود دارد که در آنها تیره‌های ایرانی، عرب و ترکمن تبارگرد هم آمده‌اند؛ مانند ایل باصری و گروههای دیگر متحد شده در اتحادیه خمسه (نک. بارت، ۱۹۶۱). از این لحاظ بسیار گویاست که برخی گروههای معرفی شده به‌عنوان "پارسیپ" در متون ارگ شوش ظاهراً نامهای ایلامی دارند؛ نظیر "پارسیپ هوریپ" [Parsip hurip]. همچنین "مارافی‌ها" که از طریق منابع یونانی با نام آنها آشنا هستیم، چه بسا نامی ایرانی می‌داشته‌اند[۱۲۴].

مدل یک قوم‌زایی پارسی تلاشی است برای درک عوامل گوناگونی که در جنوب غربی ایران در اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره یکم بر هم اثر گذارده‌اند و نیز درک پیامد ظاهری آن یعنی برآمدن پارسیان و شاهنشاهی پارس. این، چنان که من مایلم بفهمم، توصیفی است از پویایی‌شناسی بغرنج و ظریفی که اولاً فرآیندی بوده از فرهنگ‌پذیری و درهم‌آمیزی ایلامیان و ایرانیان کوه‌نشین که هر یک فرهنگ نیاکانی خود را داشته‌اند، و دوم یک فرهنگ جدید کوه‌نشینی که توانسته بر فرهنگ یکجانشین ایلامی در حاشیه‌های غربی ارتفاعات اثر بگذارد؛ و سوم یک میراث بین‌النهرینی که از طریق ایلام و از طریق راههای بازرگانی به پارسیان رسیده؛ و چهارم تشعشع حاکمیتی مستقل و حتی سنتهای سلطنتی از یک دولت ایلامی که پیوسته وجودش تا برآمدن شاهنشاهی هخامنشی ادامه داشته است. این مدلی نیست که توصیف‌کننده زایش یک همگنی وتجانس جدید قومی، زبانی یا فرهنگی باشد، بلکه شکل‌گیری و پرورش و کامیابی روبه رشد یک هویت تازه را توصیف می‌کند: که همانا هویت "پارسی" است. این مدلی نیست که بخواهد به زور تحمیل کند که گویا سنّتهای قدیمی‌تر در فرهنگ نوین پارسی غیرقابل پذیرش شده‌اند،

---

124. For *parsip hurip* compare the root *hur-* in Elamite (EW s.vv. *hu-ra-an, hu-ra-ap-na, hu-ri-en-ra*). Maraphians: see von Gall 1972 (following Nyberg) and compare Henkelman 2003a: 213 fnn. 112, 115 and *idem* in Henkelman & Stolper [forthc.] § 2.4.

بلکه فقط این اندیشه را رد می‌کند که گویا نیاکان پارسیان چنان وارد جنوب غربی ایران شده‌اند که گویی در آنجا صحنه‌ای خالی وجود داشته است، و از همه مهمتر، تأکید آن بر تعریفی از فرهنگ پارسی به‌عنوان فرآورده‌ای است که در محل زاده‌شده و رشد یافته است. به گمان من، پژوهندگان و به‌ویژه دانشجویان دین باستانی ایران، ضمن پذیرش میراث هند و ایرانی، چاره‌ای جز پذیرش این شعار ساده را ندارند که: پارس و ایران در ایلام ساخته شده است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۱ـ۵ـ۳. ایلامی ـ ایرانی ـ درنتیجه فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی و هند و ایرانی، یک عنصر معین ایلامی را می‌توان در فرهنگ پارسی ـ ایرانی تشخیص داد. اگر از این "نفوذها" نمونه‌گیری کنیم، مشاهده می‌کنیم که دامنه گسترده‌ای از سنّتها را دربر می‌گیرد. نخست این که زبان اولیه و اصلی اداری در تخت جمشید و جاهای دیگر (شوش، قندهار، و شاید شیراز) نه پارسی باستان بوده است و نه آرامی، بلکه ایلامی بوده است، گو این که همه کاتبان و دبیران (و احتمالاً نه حتی اکثر آنان) به این زبان سخن نمی‌گفته‌اند و این زبان بومی‌شان نبوده است.[۱۲۵] این زبان اداری آشکارا ادامهٔ سنّتی موجود و زنده بوده است، چنان که این امر به آسانی با مقایسه با بایگانی‌های ارگ نوایلامی و مالیانِ ایلامی میانه پسین قابل مشاهده و تأیید است.[۱۲۶] نقش برجسته و کتیبه بزرگ بیستون در آغاز به فرمان داریوش فقط یک نقش برجسته و یک متن ایلامی داشت و روایات دیگر بعداً به آن افزوده شدند. خلاصه، همان‌طور که استالپر می‌نویسد، "ایرانیان به زبان ایلامی مکاتبه می‌کردند و می‌نوشتند" (۲۰۰۵a، ص ۲۰). این بدون شک دلیل اصلی رجحان زبان ایلامی در کتیبه‌های روی مهرهای هخامنشی است (نک. بند ۲ـ۲ـ۴ـ۲ بعد). افزون بر این، درک نکته‌ای که اِرمه (۱۹۹۰) متذکر شده است دشوار نیست که خط میخی ایلامی با هجانگاری ساده شده خود یک الگوی منطقی برای ساختن خط میخی پارسی باستان فراهم کرد. و برعکس آن، نحو ایلامی پسین از پارسی باستان اثر پذیرفت.[۱۲۷] به‌خصوص در مورد زبان اداری ایلامی هخامنشی، آن را می‌توان موردی برای طرح این فرضیه تلقی

---

125. A point already stressed by Altheim 1953: 189; cf. § 2.2.1 below.

126. Cf. Henkelman 2003a: 187; see on some of these aspects Basello [forthc.3]. See also the important analysis of Neo-Elamite scribal conventions (such as the phenomenon known as the 'Reiner test')used to render Iranian proper names by Tavernier [forthc. 2]; these conventions are largely the same as those used in the Fortification archive from Persepolis.

127. See Reiner 1960, Tucker 1998: 82 and cf. § 6.4 and 1.26 below.

کرد که زبان آمیخته‌ای پدید آمده و به ایرانی زبانان امکان داده تا به ایلامی بنویسند و با یکدیگر مکاتبه کنند.

در فرهنگ مادی پارسی می‌توانیم به همانندیهای بسیاری با سنّتهای هنری ایلامی قدیمی‌تر اشاره کنیم (بررسی در هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۹۳-۱۸۸). نقش برجسته‌های ایلامی میانه و نوایلامی کولِ فَرَح در نزدیکی ایذه، از این لحاظ یک معدن طلای واقعی هستند (نک. بند ۱ـ۳ با پانوشت ۱۵ قبل؛ ★ بند ۷ـ۳). استفاده پارسیان از "خنجر خاص ایلامی" و ترسیم جامه درباری ایلامی در نقش برجسته فرشته چهاربال [= کوروش] در پاسارگاد هر دو بازتاب کاربرد و درک آگاهانه و فعال از میراث ایلامی است (شکل‌های ۱ـ۷ الف و ب و ۱ـ۸).[۱۲۸] در موارد دیگر شاید سنتهای ایلامی بخصوص و دقیقاً ایلامی درک نمی‌شده‌اند، بلکه آنها را بیشتر "نیاکانی" یا "باستانی" می‌انگاشته‌اند که البته فقط تأییدی است استوار بر فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی.

یک زمینه بسیار جالب هنر کنده‌کاری است که به‌نظر می‌رسد در سده ششم ق.م. از یک شکوفایی واقعی برخوردار شده است. برخلاف مواردی نظیر جامه سلطنتی ایلامی در پاسارگاد که پیوسته با همین عنوان از آن یاد شده است، هنر کنده‌کاری همچنان برچسبهایی مانند "ایلامی" یا "نیاکانی" را حفظ کرده است و بنابراین تأکید دارد که فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی یک پدیده چند لایه است. پس از بررسی آمیه درباره "کنده‌کاری اواخر دوره ایلام" (۱۹۷۳؛ نک. همان ۱۹۹۴). مجموعه کوچکی از آثار مُهر برروی متون ارگ و آپادانا (نک. بند ۱ـ۲ پانوشت ۷) و آثار مهرهای به‌دست آمده از شوش یا بدون روشن بودن منشأ را همه محققان جلوه نهایی هنر ایلامی در دوره پس از آشوری می‌پنداشتند. با آن که نفوذ تأثیرات آشوری، بابلی، اورارتویی، الیپایی و ایرانی را بر این هنر می‌پذیرفتند، اما کنده‌کاری "نوایلامی" را یک هنر ایلامی با مضامین و نقشمایه‌های خاص ایلامی تلقی می‌کردند.[۱۲۹] با این حال، همان‌طور که مارک گریسون در بررسی تازه

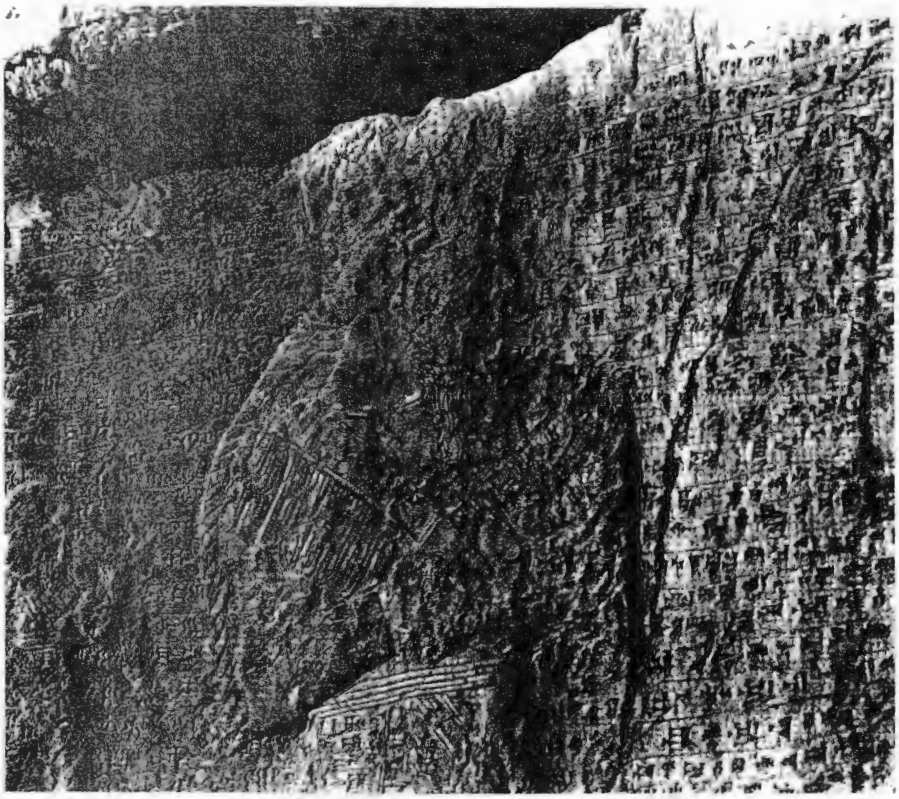
---

۱۲۸. نیز بسنجید با ملاحظات مارگارت روت (۲۰۰۳a) درباره "اهمیت ویژه میراثهای ایلام و ایلامی در استعداد و توانایی در حال تکوین طرح دودمانی پارسی" که در تصویر هیئت ایلامی پلکانهای آپادانا در تخت جمشید آشکارا مشاهده می‌شود. درباره این تصویر و نیز خنجر، کاسه، جامه سلطنتی و غیره "ایلامی" در بافت پارسی آنها باز بنگرید به روت [زیر چاپ] (کتیبهٔ مشکل‌ساز درباره خنجر سولینگن توسط اشمیت، ۲۰۰۷b، ص ۳ـ۱۰۱ به‌عنوان یک اثر تقلبی مورد بحث قرار گرفته است). درباره جامه سلطنتی بنگرید به بند ۱ـ۴ـ۵ پانوشت ۸۱.

129. See de Miroschedji 1982; *idem* 1985: 300-1; Steve 1986; Van Loon 1988; Schmidt, Van Loon & Curvers 1989 I: 440, 446-8, II: pl. 243; Aruz 1992; Potts 1999a: 295-301 (distinguishing→

شکل ۱ـ۷ الف. کولِ فرح، ایذه، نقش برجسته برتخته سنگ (KFI)؛ هائی جامه سلطنتی ایاپیر [ایذه] را پوشیده است (عکس از ب. گرونه والت؛ لطف «مؤسسه باستان‌شناسی آلمان»)

→ between "Assyrianizing, Elamo-Persian and Neo-Babylonianizing"). Bollweg 1988 speaks of "protoachämenidische Siegelbilder" without really explaining what is meant by that qualification.



شکل ۱ـ۷ ب. کولِ فَرَح، ایذه، نقش برجسته روی تخت سنگ (KFI) تصویر هائی

و مهم خود اظهار نظر کرده است، سبکها و نقشمایه‌ها، رفتار و روش کار کتیبه‌های مهردار، و ترجیح مهرهای استوانه‌ای (بر مهرهای کوبیدنی) همگی به بهترین وجه در مجموعه مهرهای "بارویی تخت جمشید" مورد تأیید قرار گرفته‌اند (گریسون، ۲۰۰۲ [۲۰۰۶])[۱۳۰]. این بدان معناست که اگر برچسب "نوایلامی" برای این هنرکنده‌کاری را فقط به عنوان استمرار فرهنگ دشت‌نشین ایلامی تلقی کنیم، این برچسب ناقص است. گریسون به عنوان نظری جایگزین می‌نویسد: "کانون اصلی این پدیده در سده‌های هفتم و ششم ق.م شوش (و به معنایی گسترده‌تر ایلام دشت‌نشین) نبود، بلکه در اواخر سده ششم تخت جمشید (و به معنایی گسترده‌تر، فارس) بود" (۲۰۰۲، ص ۷۹). بنابراین نباید فقط به تداوم و

۱۳۰. درباره سنّت نیرومند ایلامی ـ هخامنشی مهرِ استوانه‌ای بنگرید به روت، ۲۰۰۸، بند ۲-۶.

شکل ۱ـ۸. فرشته چهار بال در دروازه R در پاسارگاد؛ طرح از اوژن فلاندن (برگرفته از کتاب سفر به ایران در سالهای ۱۸۴۰ و ۱۸۴۱، تألیف ا. فلاندن و پ. کوست، پاریس، ۱۸۵۱ ص ۱۶۰).

استمرار ساده و سازگاری هنر ایلامی بیندیشیم. بلکه باید به یک سبک کاملاً نوین کنده‌کاری و تصویرسازی (ولو متأثر از الگوهای آشوری) توجه داشته باشیم که در میان یک گروه اجتماعی جدید، "بالقوه یک جمعیت درآمیخته" و "فرهنگ‌پذیر ایلامی و ایرانی" به‌عنوان بخشی از هویت شاهنشاهی نوبنیاد پدید آمده بود (همان، ص ۹۲).

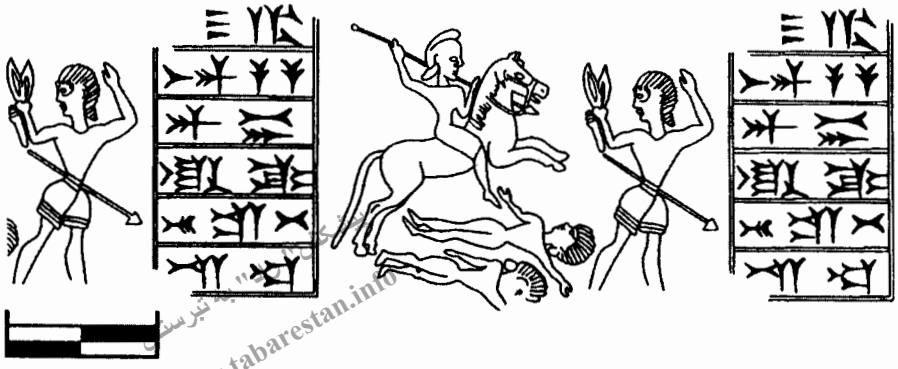
شاید استدلالهایی علیه برابر انگاری فارس به‌عنوان گهواره هنر کنده‌کاری جدید سده ششم مطرح شود، اما مسئله واقعی ما در اینجا این نیست[۱۳۱]. در تصویری که گریسون ترسیم کرده است، شوشِ نوایلامی پسین و تخت جمشید هخامنشی، از طریق هنر کنده‌کاری جدید، که صرفنظر از این که خاستگاه اصلی آن کجا بود، تجلی فوری و استادانه خود را در هر دو منطقه یافت، پیوند نزدیکی با هم یافتند. در چنین شرایطی، همان‌طور که قبلاً گفتم این بیشتر یک پرسش آکادمیک است که آیا این هنر اصالتاً ایرانی بوده است یا ایلامی[۱۳۲]، مفهومی که با مجموعه نامهای خاص مختلط ایلامی-ایرانی در بایگانی

www.tabarestan.info

---

۱۳۱. به نظر من مهمترین استدلال آن است که بایگانی ارگ شوش (و بنابراین مُهرهای زده شده بر لوحه‌ها) به هر روی تاریخشان قبل از "بایگانی بارویی" است حتی اگر یکی دو نسل باشد و گواهی خط‌شناسی، کهن خط‌شناسی و محتوای مطالب مؤید این امر است (گریسون تاریخ کنده‌کاریهای مربوطه را بین ۵۵۰ تا ۵۲۰ ق.م. می‌داند). برعکس، مدارک حکاکی به‌دست آمده از ارتفاعات در مورد پیش از دوره هخامنشی یا اوایل آن بسیار نادر است و تا جایی که من می‌دانم به "اثر" مهرِ هوبان-شوتوروک، پسرِ شَتی-هوپیتی، برروی "لوح برنجی تخت جمشید" محدود می‌شود (که منشأ آن احتمالاً گیزت در منطقه فهلیان است) و نیز تعداد محدودی مُهرهای خانوادگی در مجموعه بارویی، نظیر مُهر معروف "کورَشِ [Kuraš] اَنشانی" *PFS 0093، (شکل ۱-۹) یا مُهر مورد استفاده بانویی سلطنتی موسوم به "ایردابااما" PFS 0051 (شکل ۱-۱۰) - و گریسون [زیر چاپ 1] ترجیح داده این مهرها را "اَنشانی" بداند تا "پارسی آغازین". استدلال سوم آن است که برعکس نظر گریسون (۲۰۰۲، ص ۷۹)، شوشِ پس از حمله آشور احتمالاً کانون پیدایش یک هنر کنده‌کاری جدید شده است. رفاه و رونق آشکار ایلام در این دوره و شبکه وسیع (بین‌المللی) به‌مرکزیت شوش (نک بندهای ۱-۴-۵ و ۱-۴-۶ قبل) ظاهراً زمینه بسیار مساعدی را فراهم کرد برای زایش یک هنر حکاکی نوین. چهارم، آن که باز نمود فراخ سبک حکاکی "نوایلامی" در تخت جمشید، با توجه به اندازه صرف بایگانی نباید ما را متعجب سازد. گرچه اقتصاد و دستگاه اداری "بایگانی بارویی" بدون شک به الگوهای موجود ادامه داده است، پیداست دامنه و سطح سازمان آن انقلابی در حیات کوه‌نشینان پدیدآورده است. یکی از نتایج عبارت بوده است از نیاز روزافزون به مهرها به علت گسترش دستگاه اداری. بنابراین، ظهور ناگهانی هنر کنده‌کاری "نوایلامی" یا "پارسی آغازین" در تخت جمشید مسلماً پرمعنا بوده و اهمیت داشته است، اما به نظر من لزوماً نشانه آن نیست که این منطقه خاستگاه این سبک بوده است. بدیهی است که من با گفتن این‌سخن قصد انکار ارتباط احتمالی سنّتهای کوهستانی برای ظهور سبک کنده‌کاری "پارسی آغازین" را ندارم.

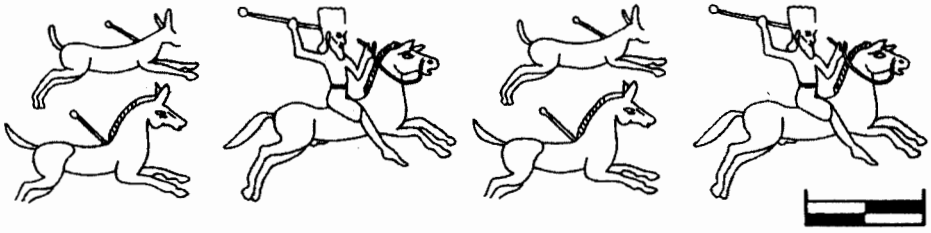
132. See Henkelman 2003a: 190, following Boucharlat 1994: 223.



شکل ۱ـ۹: طرح مرکب خطی از *PFS 0093 توسط م. ب. گریسون.

www.tabarestan.info

ارگ شوش (تاورنیه [زیر چاپ ۲]) که در آن برخی از مهرهای "نوایلامی" مورد استفاده بوده‌اند، بیشتر تقویت شده است. در پی این ارزیابی گریسون که حکاکی "نوایلامی"، از فرهنگ‌پذیری "ایلامی ـ ایرانی" در دوره شکل‌گیری هویت جدید سلطنتی پارسی زاده شده است، به‌نظر من چنین می‌نماید که برچسب "پارسی" یا "پارسی آغازین" پیشنهادی گریسون در رساله اولیه او (۱۹۹۱، صص ۷ـ۵) بهترین و مناسب‌ترین برچسب است.[۱۳۳] توجه داشته باشید که گریسون ([زیر چاپ ۱]) یک سبک کنده‌کاری "آنشانی" را نیز شناسایی می‌کند که به‌عنوان مهرهای خانوادگی ارثی مانند *PFS 0093 (شکل ۱ـ۹)، *PFS 0077 (نک. بند ۲ـ۲ـ۴ شکل ۲ـ۱۰)، *PFS 1308 و PFS 0051 (شکل ۱ـ۱۰). معرفی شده‌اند.



شکل ۱ـ۱۰: طراحی دستی PFS 0051 توسط مارک گریسون.

---

۱۳۳. این بدان معناست که من اعتراض اولیه خود به این اصطلاح (۲۰۰۳a، ص ۱۹۰، پانوشت ۳۲) را پس می‌گیرم.

در کنار خطوط مشابه، به‌نظر می‌رسد درست آن باشد که موضوع عناصر ایلامی در ایدئولوژی سلطنتی خاندان تئیس پس [چِش پِش] را پیش از این پیش نرانیم و بزرگ نکنیم. این عناصر عبارتند از نام و لقب یا عنوان کوروش. گرچه زبان شناسان تاریخی بنا به علل گوناگون مدتهاست که از پذیرش این واقعیت خودداری می‌کنند اما نام Cyrus [کوروس یا کوروش] (= kuraš) به احتمال زیاد بیشتر یک نام ایلامی می‌نماید تا ایرانی قدیم[۱۳۴]. علاوه بر این، کوروش لقبی ایلامی نیز دارد که "شاهِ اَنشان" است و این اشاره‌ای است به منطقه ایلام قدیم و شهر "اَنشان" در ارتفاعات. این یگانه عنوانی است که با قطعیت از سوی کوروش و دیگر شاهان دودمان "تئیس پِس" مورد استفاده قرار گرفته است. این عنوان به آشکارترین شکل در استوانه کوروش که در بابل نوشته شده وجود دارد، اما استفاده از آن در کتیبهٔ مشهور مُهری که منطقاً به جدّ کوروش دوم (شکل ۱ـ۹) تعلق داشته[۱۳۵] به‌صورت "کورَشِ" اَنزانی [= اَنشانی]، پسرِ شِش بِش [= تئیس پِس]

www.tabarestan.info تبرستان

---

134. See Tavernier 2002a: 752-4, Henkelman 2003a: 194-6, Tavernier 2007a: 528 [5.5.1.34] and *idem* [forthc. 2] 2.3.3.1.3.

آندرئاس قبلاً در کنگره سال ۱۹۰۲ دلیل اصلی این را که kuraš احتمالاً یک نام ایلامی است بیان کرده است (آندرئاس، ۱۹۰۴، نک. هوزینگ، ۱۹۰۸a و دورمه، ۱۹۱۲). اشمیت (۱۹۹۳) اخیراً از ریشه هند و ایرانی این نام‌هواداری‌کرده است (با مقایسه با نام یا پیشوند ایرانی‌کهن- kúru؛ برای مآخذ بیشتر بنگرید به تاورنیه،همان).

۱۳۵. در مورد مدارک بابلی بنگرید به بررسی اخیر واترز، ۲۰۰۴، صص ۵ـ۹۳ و تصحیح نظر قبلی من در همان، ۲۰۰۵ صص ۳۰ـ۵۲۹. در مورد مُهرِ اَنشانی *PFS 0093 نک. گریسون [زیر چاپ 1] و مراجع کتاب‌شناختی نقل شده در بند ۲ـ۴ـ۲ـ۲ پانوشت ۲۹۳ بعد. من اکنون کتیبه این مُهر را چنین می‌خوانم ^{1}[DIŠ][*kur*]-*ráš*^{2} ^{AŠ} *an-za-*^{3} *an-ir*$^{!-4}$ *ra* DUMU^{5} *še-iš-be-*^{6} *iš-na,* $^{5-6}$پسرِ ^{4}اَنزانی $^{2-4}$کورَشِ "شِش بِش". من قرائت قبلی خود ^{AŠ}*an-za-an-pé-ra* را پس گرفته‌ام (۲۰۰۳a، ص ۱۹۳، ۳۹). من تصور نمی‌کنم قرائت از نظر کهن خط‌شناسی ناممکن باشد (به رغم تردیدهای بیان شده توسط واترز [زیر چاپ]، به‌ویژه با توجه به شکل قابل مقایسه BI در لوحه سنگی "اَتَ -هَمیتی ـ اینسوشنک" که استیو (۱۹۹۲، ص ۸۸ زیر ۲۱۴، نوایلامی ۱۳) بررسی کرده است، اما اکنون آن را بعید می‌دانم، چون BI برای پسوند جنس *-p* ([*anšan.p.r]) به‌کار نرفته است. نک. اِستِو ۱۹۹۲، ص ۸۹ زیر ۳۶۷، هخامنشی 4b برای شکل متفاوت IR در *PFS 0093. والا [زیر چاپ] فکر می‌کند که استفاده از مُهر کورَش در زمینه اداری نشانه یک "نفرین به یادبود" است چون در روی لوحه‌هایی زده شده که به تدارک خوراک برای سفره سلطنتی اختصاص دارند. من متأسفانه منطق این استدلال را درک نمی‌کنم: مفهوم لاتینی به‌کار رفته توسط والا [damnatio memoriae] به معنای اشاره به اشخاصی است که **باید نام آنها را از یاد برد** (با زدودن نام و محو کردن تصاویر آنها) و بنابراین دیگر هیچ گونه نذر و قربانی به قبر آنها اهدا نکرد. به نظر می‌رسد که والا آن را بیشتر تنزل رتبه تلقی می‌کند تا زدودن خاطره، اما حتی در این معنا نیز استدلال او قانع کننده نیست: هیچ چیز منفی در حفظ مُهر در درون سلسله جدید وجود ندارد. آیا کاربرد این مهر توسط یک مقام ←

دیده می‌شود. اکنون پرسش آن است که آیا نام و لقب بدان معناست که کوروش ایلامی بوده یا دست کم فرمانروای قلمروی بوده که عمدتاً از لحاظ فرهنگی و قومی ایلامی دانسته می‌شده است؟ آیا خصلت ایلامی این نام و لقب تا قرن پنجم و زمان آخرین شاه شوربخت سلسله چش‌پش یعنی بردیا غلبه داشته است؟ دنیئل پاتس در مقاله اخیر خود (۲۰۰۵b) به این پرسش پاسخ مثبت داده است. او عقیده دارد که اَنشان در درجه نخست یک واحد سیاسی از لحاظ قومی، زبانی و فرهنگی ایلامی بوده است. اگر از این دیدگاه بنگریم، شاه‌کُشی داریوش و تصرف قدرت توسط او را باید یک "کودتای" پارسی تلقی کنیم که "دودمان هخامنشی به رهبری داریوش را جانشین دودمان چِش‌پِش انشانیِ کوروش کرده است".

پیشکش سازمان طبرستان www.tabarestan.info

با آن که به‌نظر من پاتس در دو مورد حق دارد؛ یکی اعتبار بخشیدن به نام و عنوان کوروش، و دیگری پذیرش رسمی تفاوتهای میان دودمان‌های چِش‌پِش و هخامنشی، اما در عین حال احساس می‌کنم که تقابل ادعایی میان دو خاندان انشانی و پارسی آن‌چنان که او نشان می‌دهد قابل تأیید نیست. چنان که قبلاً گفته شد، استفاده از القاب سلطنتی برای بازسازی تاریخی کار بسیار پیچیده و مشکل‌سازی است. در زمانی که جدّ کوروش خود خویشتن را "کورَش انشانی" می‌نامید، شاهان دولت نوایلامی نیز هنوز از عنوان قدیمی "شاه اَنشان و شوش" استفاده می‌کردند (نک. بند ۱-۴-۱ قبل). حتی "اَتّ-هَمیتی-اینسوشنک" که احتمالاً آخرین شاه ایلام بود، ادعای پادشاهی بر انشان و شوش را داشت و این منطقاً در زمانی بود که داریوش یکم فقط پادشاه بلندیها نبود، بلکه بر سراسر شاهنشاهی هخامنشی تسلط یافته و همه جا را آرام کرده بود. القاب و عناوین "اَتّ-هَمیتی-اینسوشنک" بازتاب آرزوهای بلند اوست و بنابراین پیامی ایدئولوژیک در خود دارد. من فکر نمی‌کنم که وضع در ارتفاعات نیز چندان تفاوتی داشته است. کوروش دوم و نیاکان او آشکارا فرمانروای یک واحد سیاسی در فارس بودند، اما این بدان معنا نیست که لقب "شاه‌اَنشان" به گزینه‌ای بی‌خاصیت و خنثی تبدیل شده بود. بلکه این لقب خاستگاه خود را از عنوان قدیمی "شاه‌اَنشان و شوش" اخذ می‌کرد و بازتابی بود از رقابت سیاسی با شاهان نوایلامی و کوششی ایدئولوژیک بود برای پیوند دادن دودمان چِش‌پِش به گذشته با

← بلندپایه درباری و توسعه آگاهانه تصویر روی آن همراه با متنی صراحتاً شاهانه در سراسر دستگاه اداری یا استفاده از آن دقیقاً با همان گونه متن با نام شاه برروی مُهر PFS 0007* همراه با کتیبه‌ای که نام داریوش یکم را دارد به معنای تنزل مقام آن شاه است؟

شکوه ایلام[۱۳۶]. این به‌هیچ وجه به معنای نفی آن نبود که هویّت پارسی چیزی بود که اتباع شاهان دودمان چِش‌پِش نیز در آن سهیم بودند. این در واقع همان چیزی است که بایگانی ارگ شوش آن را تأیید می‌کند زیرا پیوسته از گروههای گوناگون "پارسیپ" نام برده می‌شود، اما اشاره‌ای به "آنشانی‌ها" وجود ندارد[۱۳۷]. من این را مدرکی می‌دانم که ساکنان بلندیها وقتی در ارتباط با دشت‌نشین‌ها قرار می‌گرفته‌اند خود را "پارسیان" (یا "اهالی پارسه") می‌نامیده‌اند. و اما درباره نام کوروش: اگر سخن استرابو (XV، ۳، ۶) را باور کنیم، "کوروش" نام مستعاری بوده شبیه به نامهای شاهانه هخامنشیان. این‌گونه اسامی همیشه به یک معنا برنامه‌ریزی شده هستند. در مورد گزینش نام "کوروش" شاید انتخاب یک نام "ایلامی" به لحاظ منزلت آن فرهنگ بر قدر شاه می‌افزوده است نه محیط زبانی پدر و مادر کوروش. به نوشته استرابو نام کوروش در اصل "آگراداتس" [= آگرادات] بوده که این آشکارا یک نام ایرانی است (هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۶-۱۹۵ با پانوشت ۴۸). وگرچه کوروش نام شاهی خود را در درجه نخست از پدر بزرگش گرفته بود، ولی ما هنوز با خانواده‌ای روبه‌رو هستیم که نامهای ایرانی و القابی ایلامی دارند. لقب و نام کوروش به راستی بسیار اهمیت دارند، نه از آن رو که نمایانگر بقای یک واحد سیاسی از لحاظ فرهنگی و قومی برتر "ایلامی" هستند، بلکه دقیقاً به آن علت که با الگوی فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی نیز مطابقت دارند.

شاید یک مثال آخر سودمند باشد. از سه شورشی "ایلامی" ذکر شده در کتیبه بیستون تنها یکی نام ایرانی دارد ([در روایت ایلامی] Aθamaita = اَتَّ-هَمیتی [اینسوشنک]). چنان که در بالا گفته شد، این شورشی کوشید تا با یادآوری گذشته ایلامی خویش مدعای خود را ثابت کند. مورد دوم Açina [اَچینَ] است که برخلاف "اَتَ‌مَئیتَ" یک نام ایرانی است

---

۱۳۶. این عنوان، به نظر من در عین حال به معنای "مشروعیت بخشیدن به یک سلسله پارسی که مدتها از پیروزی او بر ایلامیان بومی می‌گذشت" نبود (واترز، ۲۰۰۴، ص ۹۵). هیچ مدرکی درباره یک درگیری نظامی /سیاسی میان "پارسیانِ" پیش از سلسله هخامنشی و ایلامیان وجود ندارد. از این مهمتر، من باور ندارم که بتوان به‌وجود یک دوپارگی دقیق میان "سلسله پارسی" و جمعیت بومی صحّه گذاشت (نک. ملاحظات اخیر پی‌یر بریان [زیر چاپ 1] بند ۲).

۱۳۷. از آنشان یک بار به‌عنوان نام محل (S 117) و یک بار در متنی شکسته شده و مبهم نام برده می‌شود (در S 281، *an?-za?-an-ri* "آنشانی؟" - اما توجه کنید که در سطر بعدی از پیکی از "آپالایا" یاد می‌شود که احتمالاً رهبر یک گروه آرامی در غرب خوزستان است! [نک. هنکلمن، ۲۰۰۳a، ص ۲۱۳ پانوشت ۱۱۴]). واژه‌های parsip و parsirra در ۱۴ متن ارگ آمده‌اند (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۱-۲۱۰؛ تاورنیه [زیر چاپ ۲] بند ۲-۱-۲-۱).

و ظاهراً برگرفته از نام پدر یا نیای ایرانی خود (اوپَ دَرمَ = Upadarma) است. این "اَچینَ" به رغم نام ایرانی‌اش، در روایات بابلی و ایلامی کتیبه "فردی ایلامی" خوانده شده است. آخرین مورد از همه‌گیج‌کننده‌تر است: "مَرتی‌یَ" [Martiya]، پسرِ "چین چَ خریش" [Ci^{n}caxriš] باز نام خود و پدرش ایرانی است اما دارای نام مستعار سلطنتی ایلامی "اومانوش" [Ummanuš] است. به نوشته کتیبه، این مرد اهل ایلام نبوده بلکه ساکن "کوکْنَکَ" [kuknakka] در پارس بوده است. سخن کوتاه، نامها، عناوین و پیشینهٔ این سه شورشی ایلامی، نمایانگر پیچیدگی کامل فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی و قوم زایی پارسی است[۱۳۸].

www.tabarestan.info

۱ـ۶. تعریف "دین باستانی ایران"

یکی از سودمندترین و پربارترین منابع در مورد فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی "بایگانی بارویی تخت جمشید" است. در درون این مجموعه، موضوعی که بیش از همه به چشم می‌خورد بدون شک حمایت دولت از فعالیتهای مذهبی است. همان‌گونه که این بررسی می‌خواهد نشان دهد، نمای مذهبی قلب شاهنشاهی هخامنشی همانند فرشینه‌ای جذاب و رنگارنگ بود که از ویژگی‌های ایلامی و (هندو) ایرانی بافته شده بود. استدلال خواهیم کرد که این چشم‌انداز گرچه ظاهراً ناهمگن بود ولی وحدتی داشت که رفتار مدیران در تخت جمشید گویای آن است. با مذاهب "ایرانی" و "ایلامی" فقط یکسان برخورد نمی‌شد، بلکه عملاً چنان جدایی‌ناپذیر بودند که به روشنی بخشهای متمایز را نمی‌توان از هم تشخیص داد. خدایان از آن‌رو پرستش می‌شدند و مذاهب از آن رو مورد حمایت قرار داشتند که همگی "پارسی" انگاشته می‌شدند؛ یعنی متعلق به محیط غنی میان فرهنگی هزاره یکم فارس.

جایگاههای احتمالی و ممکن برای فرهنگ‌پذیری مذهبی ایلامی-ایرانی، لشکرها و سپاه‌ها هستند. شایان تأکید است که آن ایرانی که نورسیدگان (هندو -) ایرانی می‌دیدند، زمین تا آسمان با آنچه امروز می‌بینیم فرق داشت. مثلاً در شوش، پرستشگاههای نوایلامی و کاخ سلطنتی هنگامی که معماران داریوش شروع به کار در محل کردند، هنوز برپا بودند (نک. بند ۱ـ۴ـ۵ قبل). استفاده مکرر از نقش برجسته‌های روی آجر لعابی در شوش زمان هخامنشی گویی به تنهایی فقط پیش درآمدی بودند برای استمرار آگاهانه

---

۱۳۸. نک. هنکلمن، ۲۰۰۳a ص، ۸ـ۱۸۳ با پانوشت ۷، و تاورنیه، ۲۰۰۴، ص ۹ـ۲۷ (با مآخذ). برخی از شورشیان دیگر در کتیبهٔ بیستون نیز نامهای مستعاری دارند که با زمینه قومی مورد انتظار آنها تطبیق نمی‌کند (نک. بریان ۱۹۸۴a ص ۷ـ۳۶).

شور و اشتیاق ایلامی (که غالباً در کتیبه‌های سلطنتی بیان شده) در اجرای این گونه تزئینات در معابد (نک. بند ۱ـ۴ـ۵، شکل ۱ـ۴). نقش برجسته‌های ایلامی میانه و ایلامی نو (نک. بند ۱ـ۵ـ۱، قبل). در نقش رستم، یعنی جایی نزدیکتر به خانه، هنوز حکاکی نشده بودند (این کار تا پیش از بهرام دوم در دوره ساسانی انجام نگرفت). پرستشگاه محلی، که احتمالاً به مناسبت یک فصل بهار ساخته شده بود (اشمیت، ۱۹۷۰ ص، ۱۰) بی‌گمان طی قرنها حضور ایرانیان در فارس سالم بوده و کار می‌کرده است. با توجه به این که آرامگاههای سلطنتی هخامنشی محل فدیه‌ها و نذرهای تدفینی بوده‌اند، انتخاب نقش رستم به عنوان مقبره سلطنتی مسلماً نمایانگر تقدسی است که پارسیان برای آنجا قائل بوده‌اند. بدون شک پرستشگاههای دیگر ـ شکفت سلمان، کول فرح و کورانگون ـ هنوز دست کم در بخشی از دوره نو ایلامی مورد استفاده بوده‌اند. ضیافت ولیمه بزرگ قربانی در کول فرح منظماً برگزار می‌شد که ریاست آن را فرمانروای محل برعهده داشت و به شیوه‌ای سازمان داده می‌شد که جلوه‌ای بود از وحدت و ساخت اجتماعی یک جامعه کامل و یگانه، و همین پیشینه‌ای منطقی شد برای ولیمه بسیار مشابهی (šip) که گواه مستند آن متون تخت جمشید هستند (نک. 22 ¶ و به‌ویژه ★ بند ۷ـ۳). معابد واقعی نیز وجود داشتند. زیگورات بزرگ چُغازنبیل، که احتمالاً هنوز کاملاً سالم مانده بود، بی‌گمان برای بازدیدکنندگانی که از ارتفاعات می‌آمدند بسیار اثرگذار می‌بوده است[۱۳۹]. این که ظاهراً شکل این زیگورات الهام‌بخش آرامگاه کوروش شده، اندیشه‌ای جذاب است، به‌ویژه با توجه به مشترکات احتمالی میان زیگورات ایلامی و آیینهای مذهبی تدفین[۱۴۰]. ضمناً شایان ذکر است که کاوشهای اخیر در چُغازنبیل نشان داده که این محل در طول سده‌های نهم و هشتم جمعیت فراوانی داشته و در سده‌های ششم و هفتم نیز مسکونی بوده و این‌وضع در دوره هخامنشیان نیز ادامه داشته است.[۱۴۱] عاملی که براهمیت آن از نظر فرهنگ‌پذیری ایرانی-ایلامی می‌افزاید.

معابد دیگر احتمالاً در شهرهای شرق خوزستان و منطقه فهلیان وجود داشته‌اند. پرستشگاه نوایلامی "گیست" که از "لوحه برنجی تخت جمشید" با آن آشنا هستیم،

---

۱۳۹. بنگرید به توصیفی مشابه از پاتس (۲۰۰۸ بند ۲) درباره پرستشگاه کورانگون: "نقش‌برجسته مجلل ایلامی بر تخته سنگ که بی‌گمان در چشم و گوش هخامنشیان، صرفنظر از این که چه تفسیری از دین آنها داشته باشیم، طنین‌انداز می‌بوده است."

140. See Stronach 1997: 41-2 and § 6.7.6.1 below.

141. Nasrabadi 2003/04b: 255, 259-60 and *idem* 2007: 45-6, 90-2; see also Pons 1994.

www.tabarestan.info

ظاهراً در سراسر سلطنت داریوش یکم وجود داشته است. در شهرکهای دیگر شناخته شده دوره نوایلامی نظیر هیدالی، دَشِر، بِسیتمه، اَتوک، شولاغی، هوهنور و رَگّن، معابد ایلامی و دیگر پرستشگاهها احتمالاً برپا بوده و کار می‌کرده‌اند.[۱۴۲] با وجود این، فرهنگ‌پذیری دینی ایلامی-ایرانی احتمالاً کاملاً وابسته به این مکانهای "رسمی" مقدس و مذهبی نبوده است. این سخن گرچه نظریه‌پردازی می‌نماید، اما به آسانی قابل درک است که دامداران و شبانان و ایلات و عشایر کوچ روی ایلامی و ایرانی در طول زمان به باورهای مشترک دینی و اعمال و آیینهای مذهبی مشابه رسیده باشند. احتمالاً اتحادیه‌های عشایری ایلامی-ایرانی برخی جشنهای سالانه مشترک داشته‌اند؛ مانند مراسم جشنهای انقلاب تابستانه و اعتدال پاییزی که ظاهراً در الواح بارویی تخت جمشید به آنها اشاره شده است (24 ¶). برگزاری این جشنواره‌ها چه‌بسا فرصتی می‌شد برای گروههایی بزرگ و تشکیل بازارهای موقت و انجام انواع مبادلات و چه بسا خود به‌عنوان ابزاری مهم در توسعه انواع اعمال و آیینهای جدید مذهبی عمل کرده باشد.

به‌عنوان نتیجه‌گیری از آنچه در بالا و آنچه در بخشهای پیشین گفته شد، "دین باستانی ایران" را باید به‌نظر من متفاوت با آنچه تاکنون رسم و قاعده بوده است تفسیر کرد. پژوهشهای سنّتی درباره "مذهب یا مذاهب ایرانی"، نه فقط با کنارگذاشتن مذهب ایلامی در بررسی خود، ناچار در توجه به یکی از مهمترین تمدن‌ها ناکام و غافل مانده‌اند، بلکه عنصر سازنده مهم مذهبی در دوره پارسیان را نادیده گرفته و می‌گیرند و بدین ترتیب ابزاری حیاتی برای تبیین پدیده‌های مذهبی فردی را فرو می‌گذارند. در مورد شاهنشاهی هخامنشی، باید درباره "دین پارسی" سخن بگوییم و آن را به عنوان وحدتی ناهمگن از اعتقادات و اعمالی تعریف کنیم که از همزیستی طولانی ایلامیان و ایرانیان پدید آمده و ساکنان فارس زمان هخامنشی و فرمانروایان آنجا آن را بومی و زادگاهی خود می‌دانسته‌اند.

این بررسی بر پایه بایگانی بارویی تخت جمشید انجام گرفته که مجموعه‌ای غنی از موادی است که تاکنون و قبلاً برای پژوهش درباره دین ایرانی مورد استفاده قرار داشته‌اند. در این ارتباط بخصوص از دو پژوهشگر، هر دو آلمانی، باید یاد کرد: والتر هینتس و بانو هایده ماری کُخ. من در این بررسی خود بارها از این دو محقق نقل قول

---

142. See Henkelman 2007b on the case of Huhnur, an old cult-centre of the god Ruhuratir, where, in the Achaemenid period, offering "for the gods" (including Ruhuratir?) still took place.

کرده و آنها را مورد نقد و سنجش قرار خواهم داد. علت این کار بعضاً به‌خاطر بازده قابل توجه آکادمیک آنهاست؛ هینتس و کُخ از جمله مورخان بسیار نادری هستند که به‌طور کامل به اهمیت بایگانی بارویی پی برده و از آن بهره گرفته‌اند. در عین حال، هینتس و به‌ویژه کُخ، لااقل به‌نظر من، به دوگانگی بی‌پایه‌ای درباره روابط میان ایلامیان و ایرانیان تأکید ورزیده‌اند. به علت شمار اندک متخصصان ایلامی هخامنشی، این دیدگاه آنان هنوز دوام آورده و به نفوذ خود بر نگرش دیگر محققان دین ایران ادامه داده است. در فصلهای آینده، هر جا ضرورت افتد به تفصیل درباره این آثار سخن گفته خواهد شد، اما در اینجا شاید سودمند باشد که برای روشن کردن و مستند ساختن انتقاد خود بر دو نمونه انگشت بگذارم.

خانم کُخ در فصل مربوط به دین ایلامی و ایرانی در کتاب تمدن‌های خاور نزدیک باستان، ضمن بحث درباره "اینشوشینک"، خدای دیرین شهر شوش و حامی پادشاهان ایلامی، (۱۹۹۵، ص ۱۹۶۳) می‌نویسد:

> قدرت و اهمیت ایزد اینشوشینک برای همه ساکنان ایلام از شاه تا گدا، از کهن‌ترین زمانها به بعد کاملاً روشن است. پس این واقعیت بسیار مهمی است که‌این خدا در دوره هخامنشی بکلی ناپدید می‌شود. با این حال این قابل درک است، چون این خدا به عنوان حامی شهر و شاهان آن در برابر دشمنان بیرونی ناکام مانده است. بابلیان و، بالاتر از همه، پارسیان بر ایلامیان غلبه کردند و ایلامیان فرمانبردار این بیگانگان گشتند. از این‌رو بود که با افول پادشاهی ایلام، اینشوشینک نیز نفوذ خود را از دست داد.

نقل قول بالا، غیر از این که یک تفسیر کمابیش امروزی را بر ناپدیدشدن ادعایی پرستش اینشوشینک بار کرده است (ایلامیان ایمان خود را "به علت جنگ" از دست داده‌اند)، خود نیز کاملاً برپایه یک تقابل و تضاد فرضی میان ایلامیان و ایرانیان بنا شده است. از دید ایلامیان، ایرانیان جز مشتی "بیگانه" و "دشمن" نبوده‌اند که موجب از بین رفتن بخش مهمی از هویت آنان، یعنی پرستش اینشوشینک، شده‌اند. چنین دیدگاهی واقعیتهای تاریخی را کدر و نامفهوم می‌سازد. متأخرترین منابع، بخش پساآشوری دوره نوایلامی، اینشوشینک را هنوز به یاد دارند و از او یاد می‌کنند. برعکس، تنها یک منبع از این گونه از شوش دوره هخامنشی وجود ندارد که می‌تواند به‌وجود آیین پرستش اینشوشینک گواهی دهد. این که خدای شهر شوش با پیوند ویژه‌اش با خاندان سلطنتی ایلام در فارس دوره هخامنشی ذکر نشده است، منطقی به‌نظر می‌رسد. این به هیچ‌رو مانع تداوم

پرستش این خدا در سرزمینهای پست و دشتها نیست. دین ایلامی، مانند هر دین باستانی، مجموعه بسیار متنوع و رنگارنگی از سنّتهای محلی بود. در شرق، به‌نظر می‌رسد که موقعیت خدایان هومبان و نَپیریشَ، قومی‌تر شده بود و از این خدایان به راستی بارها در متون بارویی نام برده می‌شود (حتی می‌توان گفت که هومبان عامه پسندترین خدایان ذکر شده است). همچنین، پرستش اینشوشینک در شوش تا دوره پارسیان فقط "احتمالاً" وجود نداشت، بلکه فراتر از هرگونه احتمالی، فعالانه مورد حمایت فرمانروایان هخامنشی قرار داشت. اما موضوع واقعی در اینجا آن است که تأکید کُخ مانع از دیدن آن چیزی می‌شود که شاید پرونده‌ای مهم برای درک دین ایرانی و ایدئولوژی مذهبی هخامنشیان باشد: حتی بررسی سطحی کتیبه‌های سلطنتی ایلامی نمایانگر همانندیهای فراوانی با کتیبه‌های هخامنشی است. موقعیت و پایگاه اینشوشینک از برخی جنبه‌ها بسیار شبیه به اهورامزدا است. البته از دیدگاهی که فقط بر دشمنی و بر دوگانگی فرهنگی پافشاری کند، چنین تداومی را هرگز کشف نخواهیم کرد[۱۴۳].

دریافت دین آغازین زرتشت به‌عنوان مذهب و ایمانی روشن بینانه، اولین الهام برای تصور هینتس و کُخ درباره عرصه مذهبی جامعه‌ای بود که عمیقاً تقسیم و دوپاره شده بود. هر دو دانشمند باور داشتند که شاهان هخامنشی، به‌ویژه داریوش یکم، پشتیبانان پرشور دین تازه (یعنی زرتشت‌کیشی گاهانی به معنای دقیق کلمه [stricto sensu] و نه مزداکیشی). به نظر کُخ، کتیبه گور داریوش در نقش رستم در واقع گرامیداشت ایمان شاه و "unerschütterliche Prinzipien" [= اصل استواری] بود که از آن سرچشمه می‌گرفت[۱۴۴]. بنابراین، ورود فرضی دین زرتشت به غرب ایران در دوره هخامنشی به پیروزی بزرگی انجامید که اهمیت عظیمی داشت. این امر جهان را به دو عرصه تقسیم کرد: عرصهٔ

---

۱۴۳. من نظر کلاریس هِرِنِ اشمیت (۱۹۹۵/۶، ص ۲۲۹) را نیز به‌همین اندازه حیرت‌انگیز یافتم: "مدارای مشهور مذهبی هخامنشیان باید به تدریج کاسته شده باشد و نبود خدای شوش، اینشوشینک" در اسناد تخت جمشید می‌تواند انسان را به این فکر بیندازد که شاید داریوش یکم نوعی "دفتر مُغان" تشکیل داده بوده که درباره قبول یا رد حمایتهای دولتی از پرستش این یا آن خدا تصمیم‌گیری می‌کرده است. درباره وجود "دفتر مُغان" (که گویا تصمیم می‌گرفته که از کدام خدای دولتی باید پشتیبانی شود!) بنگرید به ملاحظات انتقادی بریان ۱۹۹۷a، ص ۷۳ و ۹۷.

۱۴۴. کخ ۱۹۷۷ص ۱۷۴؛ صص ۲۹۷ و ۲۹۹ (نقل شده): همان ۲۰۰۲ص ۲۵. بروسیوس (۱۹۹۴ص ۵۱۹) به درستی دیدگاه کُخ را "درکی ساده‌لوحانه از داریوش به عنوان پادشاهی اخلاقاً نیک" توصیف می‌کند.

مؤمنان حقیقی و گروه کافرانی که با سماجت همچنان به خدایان نیاکان خود باور داشتند. درباره دین قدیمی هیچ اشتباهی نباید کرد[۱۴۵].

با توجه به ماهیت منابع ما، چندان چیزی درباره اعتقادات مذهبی ایلامی نمی‌دانیم و همین اظهار نظر باید به تنهایی ما را از سخن درباره "وسواس ذهنی" ایلامیان درباره مرگ باز دارد، چنان که گاه چنین شده است[۱۴۶]. با این حال می‌دانیم که اعتقاد به روز قیامت یا روز داوری وجود داشته است؛ متنهای بازتابنده این موضوع نگاههای‌گذرای گرانبهایی درباره یک جهان‌بینی به ما ارائه می‌دهند که از کل آن بی‌اطلاع هستیم. ایلامیان اعتقاد داشتند که دادگاهی در جهان زیرین یا جهان مردگان وجود دارد که در آن "اینشوشینک" داور است و "ترازوداری" هم هست (که روح مردگانِ را محاکمه می‌کند) و نیز "ایشنی کَرَب" (که دستیار خدا = advocatus dei) است و "لگَ مَر" (که دستیار شیطان advocatus diaboli) است. دست بر قضا، خانم کُخ دقیقاً همین تصور درباره روز جزا را از ویژگیهای مذهب ایلامی می‌داند که هراس بر آن چیره است، همین اندیشه‌ای که سرانجام در نوشته‌های زرتشتی اوایل دوره اسلامی دوباره ظاهر می‌شوند، که به احتمال بسیار قوی در دوره نوایلامی یا هخامنشی به فرهنگ ایرانی راه یافته بوده‌اند[۱۴۷]. بنابراین در اینجا ما به جای شکافی پُل نزدنی میان یک دین نوین روشن بینانه و یک بت‌پرستی آکنده از هراس، خود را با نیرومندترین تأییدات مربوط به فرهنگ‌پذیری مذهبی ایلامی-ایرانی روبه‌رو می‌بینیم.

دوپارگی و تضادی که هینتس و کُخ در روابط ایلامی-ایرانی مشاهده می‌کنند، به باورها و آیینهای مذهبی محدود نمی‌شود. قسمتی را که در بالا نقل کردیم (کُخ، ۱۹۹۵، ص ۱۹۶۳)، معنایی از طرد، باخت و فاجعه درباره ایلامیان قدیم را نیز پیش می‌کشد که روزگاری به فرهنگ خود می‌بالیدند اما مغلوب فرهنگ ایرانی شدند. هینتس نیز به همین گونه ویژگی دوره نوایلامی پسین را افول و انحطاط پادشاهی ایلامی و افزایش نفوذ

---

145. Koch 1977: 174, referring to Elamite religion in particular.

146. See Henkelman 2005c: 140 and § 6.7.6.1 below.

۱۴۷. نک. بوترو، ۱۹۸۲ درباره منابع ایلامی (متون اکَدَی سده ۱۵ ق.م. شوش). همان‌طور که اِستِو و گاش متذکر می‌شوند (۱۹۹۶) اعتقاد به روز داوری و ترازوداری عناصری هستند که در فرجام‌شناسی بین‌النهرینی آن زمان وجود نداشته‌اند و احتمالاً اصل آنها ایلامی است. آنان این را همانند ایزدان سه‌گانه بعدی زرتشتی (میترا، سروش، رشَنو) می‌دانند که در روزشمار به داوری می‌پردازند و با توجه به نامهای آنان، ساختار و modus operandi [معیار عمل] این نهاد هولناک کاملاً موجه به‌نظر می‌رسد.

ایرانی توصیف می‌کند (۱۹۸۷، ص ۱۲۵). به‌نظر کُخ، ایلامیان خدمتگزاران "اربابان" جدید ایرانی شدند، و او این موقعیت اجتماعی پست‌تر را مرتبط با تداوم مذاهب و آیینهای ایلامی می‌داند و می‌گوید اینها یگانه چیزهایی بودند که برای ایلامیان باقی ماندند و آنها می‌توانستند با سماجت به آنها بچسبند[۱۴۸]. همه این مفاهیم به نحو دلسرد کننده‌ای آشنا هستند. تحلیل مشهور مرحوم ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی از قطعه‌ای بسیار بلند آوازه و اثرگذار از نمایشنامه ایرانیان سروده آیسخولوس بسیار گویاست. در این قطعه گروه همسرایان با اندوه شکست غیرقابل جبران و رنج‌آور سپاهیان خشایارشا در یونان را می‌خواند و تفسیر ادوارد سعید (۱۹۷۸، ص ۵۶) از این متن با کلماتی بیان می‌شود که می‌تواند تعریفی باشد از موضوع مورد بحث او:

> موضوع در اینجا آن است که آسیا از زبان و از دریچه تخیّل اروپایی سخن می‌گوید، آن اروپایی که بر آسیا پیروز شده و دشمن جهانِ "دیگری" است که در آن سوی دریاها قرار دارد. به آسیا احساساتی سرشار از تهی بودن، بازنده بودن و مصیبت زده بودن نسبت داده شده است (...) و نیز این که آسیا شکوه می‌کند که روزگاری در گذشته‌ای شکوهمند بخت بلندتری داشته و خود بر اروپا پیروز شده بوده است.

به گمان من انکار این نکته دشوار است که نوشته‌های هینتس و کُخ درباره فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی، یا به عبارت دیگر برخورد استنباطی میان دو فرهنگ، در واقع همان لحنی را دارد که چون واژه بهتری وجود ندارد شاید همان برچسب "شرق‌شناسی" [ادوارد سعید] برایش مناسبتر باشد[۱۴۹]. فرجام ایلام فقط با عینک ایرانیان پیروزمند دیده شده و این عینک ساختی امروزی دارد. در چنین شرایطی به‌نظر می‌رسد که سهم قابل فهم ایلام در برابر فرهنگ نوپای ایرانی به‌طور پیش‌ذهنی [a priori] و از قبل محکوم و مطرود شده است.

---

148. See Koch 1977: 176, "Jedoch scheint der zarathustrische Glaube, dem ohne Zweifel der König anhing, nicht in allen Bevölkrerungskreisen Anklang gefunden zu habe. (...) So ist die Verehrung der alten elamischen Götter (...) noch lebendig, vermutlich besonders in den Schichten der jetzt *dienstbaren* Elamer" [italics mine, WH]. See also Koch 1992: 284, "Und sicher gab es auch zur Zeit des Großkönigs Dareios noch sehr viele Elamer, die nicht nur in der Verwaltung, sondern darüber hinaus verstreut im ganzen Lande bei den Grundbesitzern und adligen Familien angestellt waren." Cf. Koch 2006: 354-5, where the author speculates on an ethnic background for the (perceived) difficulties between the Persian Akriya and the 'Elamite' Zinini (!).

149. Compare Sancisi-Weerdenburg 1987 on orientalist approaches to Persian history.

شایان تأکید است که مفاهیم و برداشتهای کخ و هینتس درباره دین زرتشت، درباره مزدا کیشی هخامنشی، و درباره برآمدن شاهنشاهی ایران، معرف پژوهشهای جاری درباره این موضوعها نیستند. در عین حال، به‌ندرت پذیرفته شده است که حتی تفسیرهای آنان درباره جزئیات زبان‌شناسی تاریخی و روشهای دیوان سالاری در متون بارویی تخت جمشید نیز عمیقاً متأثر از همین‌گونه برداشتها و مفاهیم است. پس تعجب‌آور نیست اگر نتیجه‌گیریهای آنها از متون بابگانی نیز، تصورات قبلی و پیش انگاشته شده آنان از دین ایرانی را تأیید می‌کند. و افسوس که دقیقاً همین نتیجه‌گیری‌های مطالعات هینتس و کُخ بارها و بارها در آثاری که درباره دین ایران نوشته شده و می‌شوند، نقل قول و تکرار می‌گردند. مثلاً در بحث درباره مقایسه میان کتیبه‌های هخامنشی با اوستا (و دیگر نوشته‌های زرتشتی)، گِل نوشته‌های بارویی به مقام منبعی ثانوی تنزل می‌یابند. گو این که بی‌تردید مباحثات در این زمینه ادامه خواهد داشت و بینشهای نویی درباره دین ایران به‌دست خواهد آمد، ولی جایگاه ثانوی گل نوشته‌ها به هیچ‌رو موجه نیست. مواد و اطلاعات متون بارویی منبع مهم و مستقلی هستند و بنابراین حق دارند که حرف خود را بزنند. ما اگر به راستی به درک دین ایرانی علاقه داریم، دیگر نمی‌توانیم این صدا را ناشنیده بگیریم.

www.tabarestan.info پیشکش "برادر" به تبرستان

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

فصل دوم

بایگانی بارویی

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

ایلامی زبان ساده‌ای است
[ریچارد هلوک]
اگر گیج نشده‌ای، یعنی مشکل را درک نمی‌کنی.
[ریچارد هلوک]

۲. مقدمه

چند سال پیش هلن سانسیسی وردنبورخ منطقه تخت جمشید را "سرشار از زندگی و فعالیت" توصیف کرد (۱۹۹۵a، ص ۱۰۴۴) و متذکر شد که "بایگانی بارویی" کلید "تمام عیار" این کانون مرکزی هخامنشی است. به‌راستی اسناد کوتاه و بی‌ادعای بایگانی توان بالقوه شگرفی برای پژوهش درباره بسیاری از جنبه‌های تاریخ هخامنشی را دارند، که به جرأت می‌گویم از این لحاظ در میان منابع در دسترس برای مورخ شاهنشاهی بی‌رقیب هستند.

الواح گلی که بیشتر آنها به ایلامی هخامنشی نوشته شده‌اند، در شمال شرقی بخش بارویی صُفه تخت جمشید کشف شدند و تنها بخشی از اسناد دفتری یک دستگاه اداری منطقه‌ای هستند که ناحیه‌ای برابر با بزرگترین قسمت فارس کنونی را پوشش می‌داده است. گستره و دامنهٔ بایگانی تشکیل شده از گل نوشته‌های بارویی که محدوده تاریخشان سال ۱۳ تا ۲۸ پادشاهی داریوش (۵۰۹ تا ۴۹۳ ق.م) است، ناچیز است و آن را می‌توان رسیدگی (و نه فی‌نفسه تولید) به امر رشد و تولید مواد غذایی محلی، و زایش و پرورش دامهای محلی (از جمله پرواربندی پرندگان شکاری اسیرشده) توصیف کرد. هدف آنها سازماندهی، بررسی، گزارش و حسابداری جریان گردش این کالاها در درون چیزی است که من آن را "اقتصاد تخت جمشید" خواهم نامید. وظایف اولیه عبارت بودند از دریافت، مالیات‌بندی، انبار کردن و انتقال کالاها و توزیع دوباره آنها در میان خدایان، اعضای طبقه اشراف، مقامات دولتی، مسافران جاده‌های سلطنتی، کارگران و دامها. بدین ترتیب بایگانی دارای اسناد مهمی درباره موضوعاتی مانند دامداری،

سازمان نیروی کار و نیروی انسانی، مقام و موقعیت کارکنان و کارگران، جمعیت مرکز شاهنشاهی، سیاست مالیاتی، آیینهای مذهبی، منزلت روحانیون، جاده شاهی، رابطه میان نهادهای دولتی و خصوصی، و اسناد گزارشهای مدیریتی است. و گو این که "بایگانی بارویی" از لحاظ گستره‌کار منطقه‌ای است و بی‌گمان یک بایگانی سلطنتی یا دولتی هم نیست، اما درباره گزینشها و نیازهای لایه بالایی جامعه ایرانی اطلاعاتی ارزشمند در اختیار ما می‌گذارد، و این کار نه تنها با مجموعه غنی حکاکیهای آثار مهرها، بلکه از طریق نشان دادن چگونگی درگیر شدن پارسیان درباری و نجیب‌زاده در دستگاه اداری و مدیریت، در تدارک آذوقه برای سفره‌خانه سلطنتی، متنهای مربوط به املاک سلطنتی، آیینهای قربانی برای شاهان درگذشته و از طریق نشانه‌ها و نمادهای ایدئولوژیک سلطنتی مربوط به دهش و بخشش شاهانه نظیر سهمیه‌های گوشت به مناسبت برگزاری ولیمه‌ها و عیدهای قربان، هدایای شخصی و پرداخت پاداشها به کارگران، انجام می‌گیرد. در مقیاسی کلی‌تر، الواح گلی گواهی هستند بر ورزه یا انرژی صرف شده و مهارتهای سازماندهی بزرگ مقامات منطقه‌ای از سوی دربار ایران برای آفرینش و مدیریت یک اقتصاد نهادینه شده فوق‌العاده پیچیده و گسترده[۱۵۰]. پس دور از انصاف نیست اگر بگوییم که "الواح بارویی تخت جمشید" نمایانگر یک امپراتوری واقعی در ابعادی کوچکتر و یک منبع اولیه وسیع هستند که باید در کانون مطالعات هخامنشی قرار گیرند.

کار با هزاران متن منتشره چشمان هرکس را به انسجام سازمانی حیرت‌انگیزی می‌گشاید که این متون معرّف آن هستند. تصویر الواح گلی فراوان مرتبط با یکدیگر که بایگانی واحدی را تشکیل می‌دهند، به راستی بازآفرینی شبکه‌ای است از فعالیتها و افرادی که موزائیک خیره‌کننده و پر فروغ پارسی زمان هخامنشیان را تشکیل می‌دادند.

پیداست که کاوش در چنین بایگانی پیچیده و بغرنجی نمی‌تواند کار یک محقق باشد ولو این که به توانمندی ریچارد تریدول هلوک باشد. این دانشجو و ناشر سخت کوش اسناد بایگانی، خود گفته است که "هیچ انسانی به تنهایی نمی‌تواند ازچنین متونی به‌طور کامل استفاده کند ... بهره‌برداری واستفاده از آنها مستلزم همکاری افراد بسیاری با تخصص‌ها

---

۱۵۰. نیز بسنجید با توصیف پی‌یر بریان از متون بارویی که آنها را "کشف اسنادی [می داند] که دیدگاه سنّتی درباره پادشاهی ایران را بکلی دگرگون می‌سازند: ارزیابی این لوحه‌ها، هر کسی را از تحلیل کلیشه‌ای پادشاهی ایران با عینکهای تحریف شده فئودالی، چادرنشینی یا برنهاده‌های ابتدایی دیگر باز می‌دارد، چون این لوحه‌ها نشان می‌دهند که سازمان اداری متمرکز در تخت جمشید دارای ارتباطات ژنتیک و ریشه‌داری با پادشاهی‌های سوری - بین‌النهرینی سده‌های پیشین بوده است" (۲۰۰۵، ص ۲۷۵).

و علایق گوناگون است" (۱۹۶۰، ص ۹۰). هر کسی که با این بایگانی آشنا شود، درستی گفتار هلوک را درخواهد یافت. بنابراین جای بسی خوشبختی است که اکنون یک همکاری بین‌المللی برای بررسی دقیق گنجینه‌های اطلاعاتی این بایگانی به‌وجود آمده است[۱۵۱]. نتایج این تلاش که به تدریج در سالهای آینده در دسترس عموم قرار خواهد گرفت، عبارت خواهد بود از چاپ متن‌ها و مُهرها و نیز یک همنهاد و نتیجه‌گیری کلی از بایگانی، گرچه در گذشته مطالعات انفرادی گاه به‌طور قابل ملاحظه‌ای بر درک ما از بایگانی و محتوای انفرادی آنها افزوده‌اند، اما به‌طور کلی یک همنهاد فراگیر هنوز جایش خالی است[۱۵۲].

بنا به دلایلی روشن، هدف این فصل پر کردن این جای خالی نیست، هیچ کوششی برای بحث درباره موضوعهای فراوان مستند شده توسط بایگانی، نظیر فعالیتها و سازمان کارگران ساده (kurtaš)، سیستم پرورش سهمیه‌ای دامها، وظیفه خزانه‌داریها (Kapnuški)، جاده شاهی، مالیات‌بندی، صنعتگران تخصصی، تولید مثل و پرورش پرندگان و غیره[۱۵۳] انجام نخواهد شد. بلکه هدف اصلی ما بحث درباره کارکرد لوحه‌های

---

۱۵۱. "پروژه بایگانی بارویی تخت جمشید" (PFAP) زیر نظر مؤسسه شرقی [دانشگاه شیکاگو] و به مدیریت متیو و. استالپر از همکاری کارشناسان زبانهای ایلامی، آرامی و هنرکنده‌کاری برخوردار است با هدف انتشار کامل بایگانی بارویی.

۱۵۲. نزدیکترین کار به یک همنهاد کامل، بررسی پی‌یر بریان از لوحه‌هاست (۱۹۹۶، صص ۸۷ـ۴۳۷، ۷۲ـ۹۶۲). غنی‌ترین کار از نظر معرفی تعداد لوحه‌ها (نقل کامل بیش از ۱۴۰ متن همراه با یادداشتهای مناسب) و به‌ویژه جالب و مهم از این نظر که متون بارویی را در ارتباط با منابع بسیار کثیر درباره شاهنشاهی هخامنشی بررسی می‌کند، پژوهش آملی کورت است (۲۰۰۷b، ج II، صص ۸۱۴ـ۷۶۳ و ص ۹۰۵ مدخل «ایلامی»؛ نک. ۱۹۹۵، ج II صص ۹۶ـ۶۸۹). همچنین بررسیهای هلوک (۱۹۸۵؛ نک. ۱۹۶۹، ص ۶۹ـ۱ و ۱۹۷۳b)، جونز (۱۹۹۰ [چاپ نشده]) و ویزه هوفر (۱۹۹۴، صص ۴۸ـ۱۰۲، ۵۵ـ۳۴۸) بسیار سودمند هستند. نیز بنگرید به داندامایف، ۱۹۷۲b؛ همان در داندامایف و لوکونین، ۱۹۸۹ صص ۲۳۷ـ۹۰؛ همان s.d؛ هینتس، ۱۹۷۰؛ همان، ۱۹۷۱c؛ لوئیس، ۱۹۷۷ صص، ۱۴ـ۴؛ همان، ۱۹۸۴، صص ۶۰۲ـ۵۹۲؛ همان، ۱۹۹۰؛ همان، ۱۹۹۴؛ اومستد، ۱۹۴۸ صص ۸ـ۱۷۶؛ رُف، ۲۰۰۴ صص ۱۰ـ۴۰۸. گرچه ممکن است انسان با این نظریات خانم کُخ موافق نباشد (نک. سانسیسی وردنبورخ، ۱۹۹۳a؛ بروسیوس، ۱۹۹۴)، ولی او در ES kündet Dareios der könig (۱۹۹۲) به خود بالیده است که از معدود کسانی است که در انتشار مدارک لوحه‌ها برای مخاطبان بیشتری تلاش کرده است.

153. A selection of case studies may be listed here (excluding studies extensively discussed in this publication): Aperghis 1997a (royal road); *idem* 1997b (exchange); *idem* 1998 (accounting, production, taxation); *idem* 1999 (storehouses); *idem* 2000 (work teams); Bivar 1988: 205-8 (Indians); Briant 1982b (treasuries); *idem* 1982c (livestock); *idem* 1982e (plantation); *idem* 1991c and 1992 (royal road); *idem* 1997b (wine for animals); *idem* 2006b (royal and Public domains); *idem* [forthc.] (Susa); Brosius 1996 (women); Cahill 1985 (treasuries); Dandamaev →

بارویی به‌عنوان یک سیستم جامع اداری و بایگانی است.

۲ـ۱ کشف و مطالعه گِل نبشته‌ها

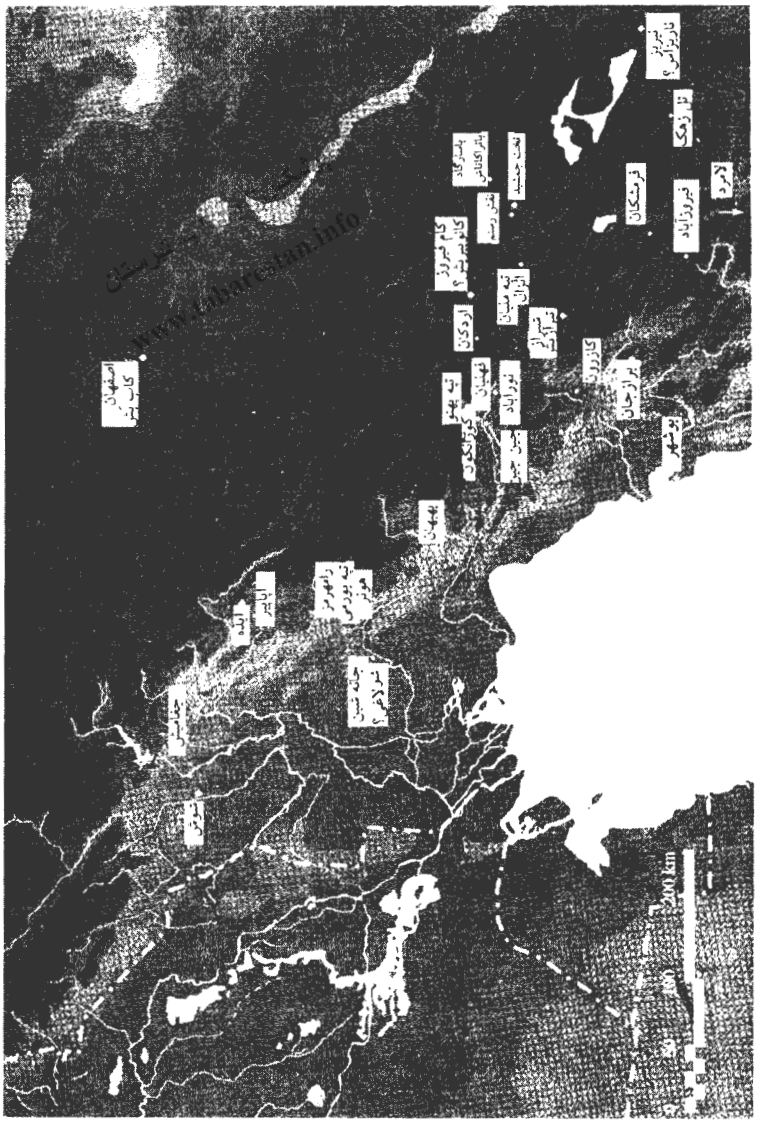
۲ـ۱ـ۱. دیوار بارو ـ متون بارویی در حفاریهای فصل بهار ۱۹۳۳ [۱۳۱۲ خ] به رهبری ارنست هرتسفلد از سوی مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو، در تخت جمشید کشف شدند. جیمز هنری بریستد در چهارم مارس ۱۹۳۳ تلگرافی به این مضمون دریافت کرد: "صدها شاید هزاران لوحه دادوستدی ایلامی در صُفه کشف شد. هرتسفلد"[۱۵۴]. احتمالاً اولین اعلام علنی کشف نیز توسط کاوشگر کاشف در سخنرانی برای "انجمن سلطنتی آسیایی" در ۲۱ سپتامبر ۱۹۳۳ انجام گرفت. این سخنرانی انتشار نیافت، اما خلاصه‌ای از آن (توسط یک خلاصه کننده ناشناس) در نشریه انجمن ([ایضاً بی‌نام] سال ۱۹۳۴، صص ۲ـ۲۳۱)

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

→ 1973, *idem* 1975b and *idem* 1976: 189-94 (*kurtaš*); De Blois 1989 (Makka); Gabrielli 2006 (horses); Garcia Sánchez 1999 (women); Giovinazzo 1989c (Babylonians); *idem* 1993 (exchange); *idem* 1994a (royal road); *idem* 1994b (movements of the court); *idem* 1995 (servants); *idem* 2000/01 (Indians); Graf 1994 (royal road); Henkelman 1997 (food produers); idem 2002 (lance-guards); *idem* 2005a (bronze workers); *idem* [forthc. 1] (royal table); Henkelman, Jones & Stolper 2006 (livestock); Henkelman & Stolper [forthc.] (ethnicity, Skudrians); Herrenschmidt 1989 (taxation); Kawase 1980 (livestock management); *idem* 1984 (pašap women); *idem* 1986 (treasuries); Koch 1980 and *idem* 1989 (taxation); *idem* 1981b (treasuries); *idem* 1983 (wages and rations); *idem* 1986 (royal road); *idem* 1993a (travellers); *idem* 1993b (movements of the court); *idem* 1994 (women); *idem* 2006 (letters); Lewis 1987 (royal table); Magee *et al.* 2005: 713 (travel routes); Mancini 1987 (*kapnuški*); Naster 1980 (mother's rations; children); Potts 2006: 104-5 (asses); *idem* 2008 (royal road); Roaf 1980 (quarry men); Sancisi-Weerdenburg 1995b (food commodities); Seibert 2002 (royal road); Stolper 1977 (storehouses, taxation, registrars, investigators); *idem* 1985: 56-9 (*kurtaš*); *idem* 1998a ('conscripted' workers); Tuplin 1987a (administrative districts, treasuries, estates, registrars, taxation); *idem* 1987b (fortresses); *idem* 1996 (plantations); *idem* 1998 (movements of the court, royal road); *idem* 2008 (*kurtaš*, *šumar*, taxation); Uchitel 1989 (work teams); *idem* 1991 (foreign workgroups); *idem* 1997 (plantations and estates); Vogelsang 1985 (Arachosia); *idem* 1992: 165-9 (Hinduš); Zaccagnini 1983 (foreign workers). Compare also the references in fn. 152 above. Bibliographical surveys also given in Hinz & Koch 1987: 1332-68; Weber & Wiesehöfer 1996 index s.v. PFT; Briant 1996: 962-72; *idem* 1997a: 79-80, 85-6; *idem* 2001: 133-6, index s.v. tablettes élamites.

154. Charles Jones, //persepolistablets. blogspot .com / 2008 / 03 seventy-fifth-anniversary-of-discovery.html.

به مضمون زیر چاپ شد.[۱۵۵]



شکل ۲ـ۱. نقشه جنوب غربی ایران که کاوشگاههای هخامنشی ذکر شده در فصل دوم را نشان می‌دهد.

---

۱۵۵. عجیب اینجاست که خلاصه از منظر حضار آغاز می‌شود ("به ما گفت که" [ص ۲۲۶])، اما سپس به منظر کاوشگر تغییر می‌یابد. ("هیئت ما" [ص ۲۳۰]). این شاید نوشته‌ای بوده که از روی یادداشتهای هرتسفلد مستقیماً تنظیم‌شده بوده‌است. کامرون، (۱۹۳۳/۳۴ص ۲۷۲) اساساً همین اطلاعات را تکرار می‌کند.

از جمله یافته‌های کوچک، که نه به معماری تعلق دارند و نه پیکرتراشی، باید از کشف دو اتاقک کوچک بایگانی در دیوار بارویی یاد کرد: اینها ظاهراً بایگانی‌های دولتی نیستند، بلکه یا گزارشهای نظامی‌اند یا قضایی. حدود ۱۰ هزار قطعه؛ ۱۰ هزار قطعه کمابیش کامل، سالم هستند و احتمالاً بیش از ۱۰ هزار قطعه شکسته‌اند. شکلهای آنها از بزرگترین قطعه تاکنون شناخته شده تا کوچکترین بسیار تغییر می‌کنند. در میان آنها حدود پانصد قطعه به خط آرامی با جوهر هستند. به‌عنوان استثناء یک قطعه ـ که شاید بیشتر هم باشد ـ به خط و زبان فریقیه‌ای است.

www.tabarestan.info بیشتر کتب (پ) ایه تبرستان

این یادداشت کماکان یکی از قطعات نادر اطلاعاتی درباره نقطه کاوش و اندازه بایگانی است. هرتسفلد که کمی بعد (۱۹۳۴) مجبور شد از سرپرستی هیئت عملیات میدانی مؤسسه شرقی کناره بگیرد، متأسفانه هیچ گاه گزارش ویژه‌ای درباره این یافته‌ها انتشار نداد و هیچ یادداشت دقیقی نیز از خود باقی نگذاشت که بتواند موضوع را روشن‌تر سازد. فقط در کتاب ایران در شرق باستان او (۱۹۴۱، صص ۲۲۶ و ۲۷۱) اشاره کوتاهی در توصیف دیوار بارویی وجود دارد[۱۵۶]:

اما در سمت شمال و کاملاً روی کوه، دیوارهایی که بیش از سیصد پا ارتفاع داشته‌اند و هنوز ۴۵ پا از آنها باقی است وجود دارند. دیوار دو لایه است با قابهای پنجره و مَزغل‌ها و توصیف سارگون از برخی شهرهای ماد. جایی که دیوار به کوه می‌رسد دو طبقه داشته است، طبقه بالایی به تنهایی تا روی کوه ادامه داشته است. در زاویه شمالی، طبقه بالا دفتر نگهبانان بوده است، در حالی که اسنادی را که دیگر مورد استفاده نبوده‌اند در اتاقک کوچکی در طبقه پایین دورشان تیغه کشیده‌اند. فقط بخش کوچکی از این بایگانی‌ها حفظ شده و سالم مانده‌اند، و با این حال همین‌ها حدود ۳۰ هزار گل نبشته هستند که به

---

۱۵۶. نیز بسنجید با خاطره هرتسفلد از کشف لوحه‌ها:

"Als ich in Persepolis etwa 30.000 tontafeln in elamischer sprache endeckte, glaubte ich, sie würden für das elamische die bedeutung von Wincklers Boghazköi-tafeln für die Hettitologie erlangen, außer dem unerschöpflichen stoff für die innere geschichte des Achämenidenreiches, den sie enthalten müssen" (1938a: 11 fn. 1).

جالب اینجاست که ظاهراً هرتسفلد با محتویات بایگانی بارویی تا حدی آشنایی داشته است، چون در کتابی که در ۱۹۴۷ انتشار یافت می‌نویسد: "ایلام. از الواح میخی تخت جمشید معلوم می‌شود که مغان، نظیر قضات مسلمان، ادارات قضایی و مالی را در دست داشته‌اند" (هرتسفلد، ۱۹۴۷، ج I، ص ۱۲۳؛ منبع او شاید مکاتبه خصوصی با ج. کامرون یا آ. اومستد بوده است).

خط و زبان ایلامی نوشته شده‌اند به استثنای حدود پانصد لوحه به زبان آرامی و یک لوحه به خط و زبان فریقیه‌ای.

این توصیف همراه با طرحی است که بخشی از دیوار بارویی شمالی را نشان می‌دهد و ظاهراً براساس طرحی ("Tabletten-grabung") که در میان اوراق هرتسفلد پیدا شده کشیده شده است و محل "دو اتاق کوچک بایگانی" را مشخص می‌سازد (این طرح در گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۲۵ شکل ۵ انتشار یافته است). افزون بر این، ۲۳ عکس نیز وجود دارد: شش عکس از محل حفاری لوحه‌ها و بقایای لوحه‌های منفرد؛ که دو تای از آنها انتشار یافته است[۱۵۷].

توصیف مشابهی با جزئیات جالب تازه‌ای توسط فریدریش کرفتر قائم مقام هرتسفلد در کاوش‌های تخت جمشید ارائه شده است. (۱۹۷۹، ص ۲۳):

Weitere Entdeckungen fielen in das Frühjahr 1933: Bei der Ausgrabung des N-O Turmes der Umfassungsmauer der Terrasse, die ein mächtiges, zusammenhängendes Verteidigungssystem darstellte, stieβen wir neben dem Treppenaufgang im Innern des Turmes in einer verborgenen Nische auf ein Depot von abgelegten Tontäfelchen, die sorgsam zur Konservierung nach Chicago versandt wurden dort ihre wissenschaftliche Auswertung durch R.T. Hallock fanden.

آنچه در این توصیف تکان‌دهنده‌تر است، غیر از اشاره به پلکان، پافشاری کرفتر در آن است که لوحه‌های گلی عمداً در آنجا گذاشته شده بوده‌اند، یعنی نه موقتاً انبار شده بودند و نه به دور ریخته و به‌عنوان خاک مورد استفاده قرار گرفته بوده‌اند (نک. بند ۲ـ۶ـ۱ بعد).

---

۱۵۷. درباره این اسناد که اکنون در مؤسسه شرقی هستند بنگرید به برداشت غنی دوسین بر، ۲۰۰۵، صص ۶۱ـ۱۵۰. یکی از عکس‌ها بدون شناسایی موضوع در کتاب آنها برگل نوشتند اثر شیرا (۱۹۳۸، ص ۱۹) به چاپ رسیده است. چارلز جونز به من می‌گوید (مکاتبه شخصی) که عکس چاپ شده در این کتاب در واقع کُلاژی است از چند لوحه اضافی. عکس دیگری در گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۲۹ شکل ۶ به چاپ رسیده است. نیز بنگرید به تصویر ۵۲ در هرتسفلد، ۱۹۴۱ که عملیات خاک‌برداری شمال شرقی دیوار بارویی را نشان می‌دهد. در این زمینه نگاه کنید به کرفتر، ۱۹۷۱، صص ۸ـ۸۶ و به‌ویژه پیوست ۳۶ (شماره ۲۸: "Nord Turm")؛ موسوی، ۱۹۹۲ صص ۷ـ۲۱۳. درباره کشف لوحه‌ها بنگرید به بررسی گریسون و روت (همان، صص ۳۲ـ۲۳) و بسنجید با گفته‌های قبلی کامرون، ۱۹۴۸، صص ۱ و ۱۹ـ۱۸؛ اشمیت، ۱۹۵۳، ص ۳ ("هنگام صاف کردن آوارها برای جاده‌سازی، هرتسفلد تعداد بسیار زیادی گل نوشته میخی در بقایای شمال شرقی صفه بارویی کشف کرد")، صص ۱ـ۴۰؛ ۱۹۵۷، صص ۵ـ۴. نک. بریان، ۲۰۰۵ صص ۷ـ۲۷۵ درباره تأثیر پژوهشی این کشف.

خود کرفتر هنگام کشف اولین گِل نوشته‌ها در تخت جمشید نبوده است و فقط در ۲۸ مه ۱۹۳۳ به آنجا برمی‌گردد.[۱۵۸] با وجود این، از آن زمان به‌بعد، احتمالاً حتی بیش از خود هرتسفلد درگیر حفاری و خاک‌برداری واقعی برای یافتن لوحه‌های بیشتر می‌شود. او در ۱۶ ژوئن گزارش می‌دهد که سلیمان، سر کارگر گروه کارگران در شمال شرقی باروها یا دیوارها "لوحه‌های بسیار زیادی" [viele Tabletten][۱۵۹] پیدا کرده است. روز بعد چنین می‌نویسد (یادداشت روزانه کرفتر، ۱۹۳۳/VI/۱۷):

Den ganzen Vormittag mit Suleiman Tabletten ausgegraben. Die meisten sind so weich, daß sie zerbrechen. Viele interessante Siegel, Zwei Tabletten mit aramäisch in Tusche, eine mit aramäisch geritzt. Nachmittags Post und Tennis.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

تا یکشنبه بعد که ۲۵ ژوئن است لوحه‌های بیشتری کشف می‌شود (همان، ۱۹۳۳/VI/۲۵) و پس از آن کار در دیوارها ظاهراً مدت کوتاهی متوقف می‌گردد و یک هفته بعد کرفتر گزارش می‌دهد:

"Herzfeld n. N.i.R. Suleiman findet beste Tabletten oben auf der Treppe"

(همان، ۱۹۳۳/VII/۱) که می‌تواند اشاره‌ای باشد به یافتن بزرگترین متون روزانه‌نگاری و گزارشی (نک. بند ۲ـ۶ـ۳ بعد زیر G). بسته‌بندی لوحه‌ها ظاهراً در ماه اوت شروع می‌شود (یادداشتهای روزانه ۱۹۳۳/VIII/۳؛ نک. بند ۲ـ۱ـ۲ بعد). در اینجا کرفتر می‌نویسد (۱۹۳۳/VIII/۴)؛

"Tabletten ausgegraben und verpackt. Die Fülle wird unverstaubar."

فقط هفته‌های بعد خود کرفتر اولین کتیبه‌های طلای فونداسیون را از آپادانا در غیبت هرتسفلد کشف می‌کند (همان، ۱۹۳۳/IX/۱۸)، که سپس هرتسفلد نیز نمی‌تواند برای آنچه قائم‌مقامش کشف کرده شور و شوق زیادی از خود نشان دهد. در دوره بعدی که تنش میان آن دو بالا می‌گیرد، هرتسفلد از نظر کرفتر وقت زیادی را صرف لوحه‌های تخت جمشید می‌کند و از حفاریهای بخشهای دیگر غافل می‌ماند[۱۶۰]. از قضای روزگار، همین

---

۱۵۸. یک منبع گرانبها و تاکنون ناشناخته درباره حفاری‌های تخت جمشید در سالهای ۳۴ـ۱۹۳۲، خاطرات روزانه کرفتر است. من از پسر او دکتر هـ. کرفتر بسیار سپاسگزارم که به من اجازه داد به دستنوشته‌های جذاب پدرش دسترسی پیدا کنم و نیز به‌خاطر اطلاعاتی اضافی که درباره پدرش به من داد.

۱۵۹. یادداشتهای روزانه کرفتر، فقره مربوط به روز ۱۹۳۳/VI/۱۶

"Bei Suleiman eine kleine Treppe an der südöstlichen Schießscharte. Dazu viele Tabletten."

از اولین سطور چنین پیداست که منظور باید قسمتی از بخش شمال شرقی دیوارها بوده باشد.

۱۶۰. این را کرفتر به‌طور خصوصی به پسرش گفته است (ارتباط شخصی، هـ. کرفتر (۲۰۰۸/IV/۲۷).

علاقه فراوان هرتسفلد به گِل نوشته‌های بارویی بود که باعث شد اولین کسی باشد که به اهمیت بالقوه تاریخی آنها پی‌ببرد و گو این که به احتمال بسیار زیاد هیچ قسمت از بایگانی را نه توانست بخواند و نه منظم سازد، اما او را قادر ساخت تا در میان هزاران سند، یگانه گل نوشته به خط و زبان فریقیه‌ای را کشف کند (نک. بند ۲ـ۶ـ۲ بعد).

۲ـ۱ـ۲. کشف بایگانی ـ گِل نبشته‌های بارویی شکستنی و آلوده و پاک نشده، پس از کشف در ماده پارافین فروبرده شدند و سپس در ۲۳۵۳ جعبه با شماره‌گذاری پیاپی بسته‌بندی گشتند و با کشتی در ۱۹۳۵ به مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو رسیدند و مطالعه آنها از ۱۹۳۷ آغاز گردید که هنوز هم به پایان نرسیده است[۱۶۱]. در آغاز مطالعه اسناد بایگانی برای مدت کوتاهی به سرپرستی آرنو پوبل و همکاری جورج کامرون، پی‌یر م. پوزوِه و ریچارد ت. هلوک انجام گرفت[۱۶۲]. کامرون اولین ویرایش‌ها را در مورد ۱۵۴ متن انجام و آنها را انتشار داد ("متنهای کامرون" اکنون در تهران هستند؛ نک. بند ۲ـ۱ـ۳)، اما فقط هلوک بود که یگانه پژوهنده اصلی گِل نبشته‌ها شد و تا سالها نیز چنین مقامی را خواهد داشت. کار هلوک تنها با شروع جنگ جهانی دوم متوقف گردید و پس از جنگ دوباره از سرگرفته شد و تا پایان عمر او در نوامبر ۱۹۸۰ ادامه یافت[۱۶۳]. در واپسین

شکل ۲ـ۲. ریچارد هلوک پیرامون سال ۱۹۵۰ (عکس به لطف مؤسسه شرقی).

پیشکش برای "تبرستان" www.tabarestan.info

۱۶۱. نک. پوبل، ۱۹۳۸a، صص ۳ـ۱۳۲ پانوشت ۶؛ هلوک، ۱۹۶۹، ص ۱. نیز نک. جونز و استالپر، ۲۰۰۸، بند ۴ درباره تعداد دقیق جعبه‌ها (و قوطی‌ها). توجه داشته باشید که الوح گلی بارویی (برخلاف الواح خزانه) تحت تأثیر آتش‌سوزی تخت جمشید قرار نگرفته و برخلاف اظهار نظرهایی که گاه شده، وقتی به شیکاگو رسیدند پخته نشده و تقریباً به شکل آجر درنیامده بودند. تنها بخش کوچکی از آنها در اثر تماس با آتش پخته شده بودند.

۱۶۲. نامهای پوبل، کامرون و هلوک در نامه مدیر آن زمان مؤسسه شرقی، ت. جاکوبسن (d.d.۳۱. VII/۱۹۴۷) برای توضیح پیشرفتهای انجام شده در مورد متون بایگانی ذکر شده است. برخی ویرایش‌های منتشر نشده پ. پوروِه مؤید مشارکت او در این طرح هستند (نک. بند۳ـ۳ـ۱ پانوشت ۴۶۶ بعد). به نوشته هلوک (۱۹۶۹، ص ۲) جمعاً ۱۳۱ متن توسط پوبل، کامرون و پیوروس ویرایش شده است (یعنی غیر از ۱۵۴ «متن کامرون»). قابل درک است که این ویرایشها بسیار مقدماتی و ابتدایی بودند و هلوک ناچار شد در همه آنها تجدید نظر کند.

۱۶۳. هلوک در نوامبر ۱۹۴۱ وارد ارتش آمریکا شد و در ژوئیه ۱۹۴۷ به مؤسسه شرقی بازگشت (نامه ت.←

سالهای عمر او، دو تن از دانشجویانش، عبدالمجید ارفعی و چارلز جونز، به وی کمک می‌کردند.

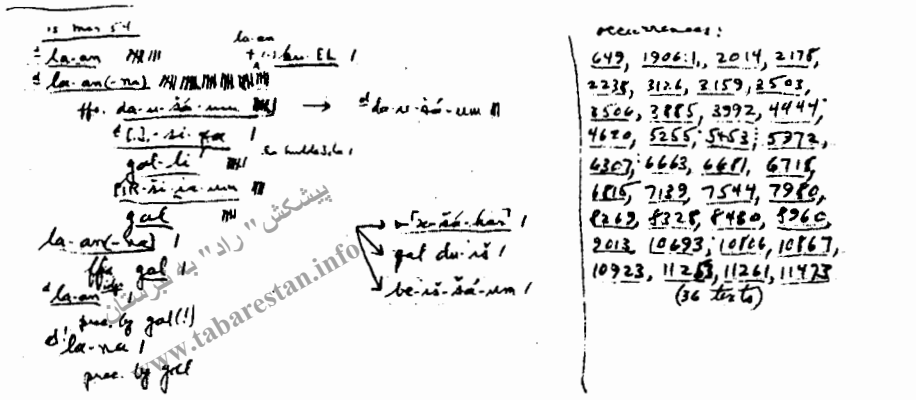
در مارس ۱۹۵۰، هلوک به رغم تمام مشکلاتی که در پاک کردن لوحه‌ها از پارافین آغشته به گرد و خاک داشت و علی‌رغم این واقعیت که از لحاظ زبان و ترکیب بایگانی عملاً در عرصه بکری قدم برمی داشت که تاکنون کسی تجربه نکرده بود، توانسته بود ۱۴۰۰ لوحه گلی را بررسی و ویرایش کند[۱۶۴]. او این تعداد را به زودی به ۲/۰۸۷ متن رسانید که آنها را پس از تأخیر زیاد در کار تصحیح و چاپ، در کتاب متون باروی تخت جمشید در سال ۱۹۶۹ (نک. هلوک، ۱۹۵۹b، ص ۱۷۷ پانوشت ۱) انتشار داد[۱۶۵]. سپس دستنوشته‌ای از ویرایش ۲۵۸۶ متن دیگر (نک. شکل ۲ـ۴) آماده کرد که ۳۳ متن از میان آنها را برگزید و در مقاله جداگانه‌ای منتشر نمود (هلوک، ۱۹۷۸). او همچنین از روی عکسها به مقابله متونی پرداخت که کامرون قبلاً ویرایش کرده بود (و در ۱۹۴۸ به ایران برگردانده شده بودند؛ نک. بند ۲ـ۱ـ۳).

هلوک افزون بر ویرایشها و ترجمه‌های چاپ شده و نشده‌اش، یادداشتهای بسیار پرباری داشت و نیز مطالعات تفسیری و ابزارهای پژوهشی از فهرستهای مُهرها گرفته تا فهرست وسیع اصطلاحات دشوار و برگه‌های فراوانی با داده‌های چهره نگاشتی و مکان‌ـ نگاشتی، بررسی‌های واژه‌شناختی، محاسباتی درباره حجم محصول و نیروی کار، تحلیلهایی درباره الگوهای توزیع و جز آن انجام داد و تهیه کرد (شکلهای ۲ـ۳ الف و ب). در مجموع این یادداشتها در واقع یک بازآفرینی تحلیلی از کل اسناد بایگانی هستند: هیچ چیزی بهتر و به اندازه سیستم جامع هلوک از فهرستهای منظم گرفته تا دفترهای یادداشت و برگه‌ها و برگه‌دانها نمی‌توانست تصویر دیوان‌سالاری پیچیده و ظریف شاهنشاهی هخامنشی را به این روشنی نشان دهد. با آن که هلوک مقالات زیادی را در

← جاکوبسن، ۳۱/VII/۱۹۴۷. dd). درباره زندگی‌نامه او بنگرید به برینکمن، ۱۹۸۱/۸۲ و جونز و استالپر، ۲۰۰۳a.

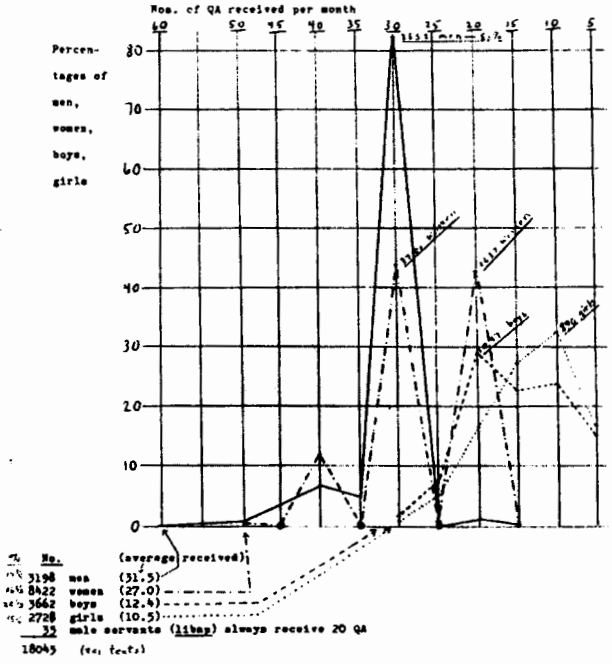
۱۶۴. از یادداشت ریچارد هلوک به ا.ج کریلینگ (dd.2/III/۱۹۵۰). "تاکنون ۱۴۰۰ متن را حرف‌نویسی کرده‌ام، ایندکس تعداد وقوع هر واژه را تهیه کرده‌ام و مطالعات ویژه گوناگونی درباره این اسناد انجام داده‌ام". نک. هلوک، ۱۹۵۰، ص ۲۳۸.

۱۶۵. یک نسخه ماشین شده توسط چارلز جونز حاوی افزوده‌ها و تصحیحات هلوک از کار سال ۱۹۶۹ خودش (با مقدمه و فرهنگ اصطلاحات) به لطف خود جونز در اختیار من قرار گرفت. من همچنین به کپی خود هلوک از مجلدی که در آن تعدادی مقابله با قلم افزوده شده است دسترسی یافتم. در این کتاب به این یادداشتها گاه با نشانه "هلوک i.m" (یعنی حاشیه‌نویسی هلوک) اشاره شده است.



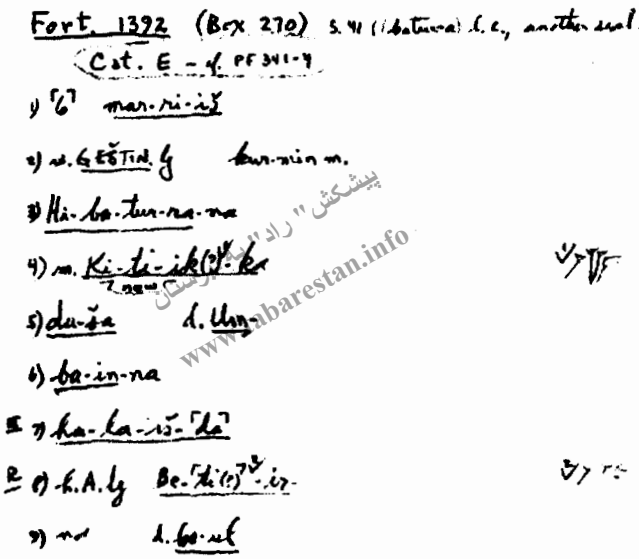
Commodities	per person per mo.	Period
GEŠTIN		12 mo.
ŠE.BAR		?
ZÌ.DA		1 mo.
KAŠ		13 mo. (I - XII ², 24 d gu) 1
?		2 mo.
		2 years 1
MA	1½ 1	

شکل ۲ـ۳ الف. یک صفحه از یکی از کلاسورهای گردآوری شده پس از مرگ او که یادداشتهای وی درباره قربانی "لن" را نشان می‌دهد (نک. فصل ۳).



شکل ۲ـ۳ ب. تحلیل "سهمیه‌های غله (جو) ماهانه منظم" (هلوک، آثار پس از مرگ).

پیشکش "راد" به جریان www.tabarestan.info



شکل ۲ـ۴. دستنوشته هلوک از ویرایش NN 0339: شراب برای نذر هومبان در رودخانهٔ بتیر (نک. بند ۵ـ۴ـ۳) (هلوک، آثار پس از مرگ).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

زمینه مصالحی که در اختیار داشت آماده کرده بود، اما بیشتر آنها هنوز انتشار نیافته‌اند. همچنین، چنان که از گفته‌های خود او پیداست، هلوک اولین هدف خود را دسترس‌پذیر کردن متون بارویی می‌دانست (نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۳). او با چنین دلبستگی ایثار گونه‌ای، مجموعه‌ای از حدود پنج هزار متن ویرایش شدهٔ بسیار معتبر فراهم آورد. به راستی رشته مطالعات هخامنشی بسیار وام‌دار این مرد بی‌ادعا و فروتن و پژوهنده بزرگ است.

۲ـ۱ـ۳. ترکیب نمونه‌های موجود ـ بررسی کنونی مبتنی است بر مجموعه‌ای مرکب از ۴۸۴۵ لوحهٔ گِلی که دست کم ۴۸۳۳ عدد آنها در تخت جمشید کشف و از دل خاک بیرون کشیده شده‌اند. تعداد ۴۸۲۴ از متون اصیل توسط هلوک ویرایش یا مقابله شده‌اند. اینها اکنون اکثراً در "مؤسسه شرقی" و شماری از آنها نیز در موزه ملی ایران (تهران) هستند. از ۲۱ لوحه باقی مانده، ۹ عدد به باروی تخت‌جمشید تعلق دارند که آنها را چارلز جونز ویرایش کرده و در شیکاگو مانده‌اند. ۱۲ عدد دیگر در موزه‌های گوناگون و مجموعه‌های خصوصی هستند، اما تقریباً می‌توان اطمینان داشت که آنها نیز در اصل از تخت جمشید بوده‌اند.

نمونه موجود از ۴۸۳۳ متن لوحه‌های اصیل، مبتنی بر ۲۱۲۰ متنی است که هلوک انتشار داده و ۲۷۱۳ متن که باز توسط او ویرایش شده است. گروه دوم عمدتاً منتشر نشده باقی مانده‌اند (نک. بعد).

چنان که قبلاً گفته شد، هلوک ۲۰۸۷ متن را در ۱۹۶۹ انتشار داد که برای این متون نشانه کوته‌نوشت "PF" را به‌کار می‌بریم[۱۶۶]. برای گروه اضافی ۳۳ متن که در ۱۹۷۸ منتشر شده‌اند از نشانه "PFa" استفاده خواهیم کرد.

ویرایشهای اضافی هلوک در دو مجموعه دستنویس گردآوری شده‌اند. اولی مجموعه‌ای است از چند پرونده یا کلاسور حاوی ۲۵۵۱ متن که توسط هلوک ویرایش شده (و برخی از آنها با کمک عبدالمجید ارفعی) و نیز ۹ متن اضافی ویرایش شده توسط ج. جونز از لوحه‌هایی که در دفتر هلوک پس از مرگ او پیدا شده‌اند[۱۶۷]. متون به‌دست آمده از دستنویس اول یا نشانه "PF-NN" دارند یا در بررسی ما با نشانه "NN" معرفی شده‌اند[۱۶۸]. ویرایش‌های مقابله شده ۱۴ متن NN یا انتشار یافته‌اند یا به زودی انتشار خواهند یافت؛ متنهای دیگرگاه به‌طور کامل از دستنویس هلوک نقل قول شده‌اند[۱۶۹].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

---

166. A number of texts had already been published or referred to in earlier publications. These include Pers. 3159 = PF 0758 (Poebel 1938a: 133-4), Fort. 3959 = PF 1404 (Hallock 1950: 247 with fn. 42; cf. Benveniste 1958: 63-4), Fort. 0455 = PF 1532 (Hallock 1950: 248 with fn. 46), Fort. 6663 = PF 2036 (Cameron 1948: 7 fn. 34), Fort. 11473 = PF 2073 (*ibid* 7 fn. 40), Fort. 6414 = PF 2043 (*ibid*. 51 fn. 39), Fort. 7096 = PF 2068 (*ibid*. 53 fn. 51). For a concordance from field numbers to PF numbers of texts cited in publications before 1969 see Hallock 1969: 12.

۱۶۷. عملاً دستنویس‌ها حاوی ۲۵۸۶ متن ویرایش شده توسط هلوک هستند، اما ۳۳ تای آنها به‌عنوان PFa (= هلوک، ۱۹۷۸) انتشار یافته‌اند، یک متن، NN 1929، همان PF 0719 است و متن دیگر، MMA 36.30.62 (که با عنوان "NN 2303" فهرست شده) نه در تخت جمشید بلکه در "قصر ابونصر" (نزدیک شیراز) پیدا شده است. آخرین لوحه (درباره‌اش بنگرید به بعد) گرچه احتمالاً به‌طور کلی به بایگانی تعلق دارد ولی به معنای دقیق کلمه یک "لوحه بارویی" نیست و بنابراین از نمای کلی ارائه شده در این کتاب حذف شده است. تعداد ۹ لوحه ویرایش جونز عبارتند از NN 2587-2595.

۱۶۸. پژوهشهای قدیمی‌تر، از جمله فرهنگ لغات ایلامی [EW] هینتس و کُخ، گاه با متون NN که در جلوی آنها نشانه "Fort." [به معنای "بارویی"] و شماره خاص آمده نشان داده شده‌اند. مطابقت هادر هینتس و کُخ (۱۹۸۷ صص ۹۲-۱۳۶۹ و والا ۱۹۹۳a صص Ixxv-ci) ارائه شده‌اند. انتشار آینده متون از NN به اضافه شماره استفاده خواهد کرد.

169. Collated editions: Henkelman 2003b: NN 1700 (pp. 103-4), NN 1848 (pp. 107-8), NN 2174 (pp. 110-1); *idem*, this volume: NN 0339 (§ 5.4.3), NN 2259 (§6.2-3), NN 2202 (App.I); *idem* [forthc. 1]: NN 0306; *idem* in Henkelman & Stolper [forthc.]: NN 1581; *idem* [forthc. 3]: NN 0654, NN 1665, NN 1701, NN 1731, NN 2225, NN 2402. Texts quoted from Hallock's manuscript: Giovinazzo 1994a: NN 0375 (cited as Fort. 310-1 on p.21), NN 2135 (= Fort. 8351 on p.24), NN 0944 (= Fort. 3580 on p. 27-8 [read 1 BAR 6 QA *tan* ZID.DA !MEŠ in 1.1], NN 0431 (= Fort. 1732 on p. 29 [also in Giovinazzo 1994b]); Giovinazzo 1994b: NN 0431 (= Fort. 1732 on p.34), NN 0643 (= Fort. 2502 on p.36), →

مجموعه دوم عبارت است از یک سلسله دستنویس و نیز برگه‌هایی ماشین شده به قطع وزیری با ۱۵۴ مقابله توسط هلوک براساس ویرایشهای کامرون. این لوحه‌ها اکنون به استثنای یکی در تهران هستند، و آن استثناء Fort.5902 است که در دستنویس اول ویرایش شده (و به‌عنوان "NN 2301" شماره‌گذاری شده) و در شیکاگو مانده است[۱۷۰]. هلوک به اصطلاح "متنهای کامرون" را نیز در فرهنگ اصطلاحات چاپ سال ۱۹۶۹ خود گنجانده و آنها را با شماره‌اصلی میدانی و نشانه "Fort." در جلوی شماره ارجاع داده است. تاکنون فقط چهار متن انتشار یافته‌اند؛ از برخی متنهای دیگر بعضاً و تا اندازه‌ای نقل قول شده است[۱۷۱]. انتشار کامل ۱۵۳+۲۵۵۱ متن خوانده یا مقابله شده توسط هلوک درحال حاضر توسط این مؤلف در دست تهیه است[۱۷۲]. مجوز استفاده از ویرایشها و مقابله‌های چاپ نشده هلوک با لطف فراوان توسط متیو استالپر موزه‌دار و سرپرست نگهداری از گِل نبشته‌های بارویی در مؤسسه شرقی صادر شد. این مجوز شامل استفاده از دو مجموعه مقابله‌ای که چ. جونز و م. استالپر انجام داده بودند نیز می‌شد. اولین مجموعه لوحه‌های NN 0001-0600 را دربرمی‌گرفت. مجموعه دوم حاوی حدود دو سوم ۱۵۴ متن کامرون بود[۱۷۳].

→ NN 0317 (= Fort. 1233 on p. 39), NN 1713 (= Fort. 6596 on p. 40).

۱۷۰. از ۱۵۳ متن باقی‌مانده، دو تا را باستان شناسان ایرانی در تخت جمشید پیدا کرده‌اند که همیشه در موزه ملی ایران در تهران (Teh.1957/1 و Teh.1957/2) بوده و در آنجا توسط کامرون ویرایش شده‌اند (نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۳۷). ۱۵۱ متن دیگر در سال ۱۹۴۸ به تهران برگردانده شدند. عکسهای خوبی از متنهای کامرون گرفته و در مؤسسه شرقی نگهداری شده و مورد استفاده این مؤلف قرار گرفته‌اند. توجه داشته باشید که برخی از متون NN نیز نشانه تهران را دارند؛ اینها را ظاهراً عبدالمجید ارفعی در موزه ملی ایران یافته است:
(NN 2310 = Teh. 1968/2; NN 2311 = Teh. 1968/3; NN 2312 = Teh. 1968/6; NN 2329 = Teh. 1968/1; NN 2330 = Teh. 1968/4; NN 2331 = Teh. 1968/5).
با آن که من اطلاعی از پیشینه دقیق آنها ندارم، ولی بدون شک این متون بخشی از بایگانی بارویی هستند.

171. Published: Fort. 2509 (Cameron *apud* Hinz 1967b: 72), Fort. 3568 (Stolper 1977: 263), Fort. 6764 (Cameron 1942 [cited as 'Pers. 6754']; cf. Hallock 1969: 52; re-edited from photographs in Henkelman [forthc. 1] § 1), Fort. 2512 (✪ 113-4). Partial editions Fort. 8960 (Cameron 1948: 7 fn. 40), Fort. 3126 (*ibid*. 7 fn. 41), Fort. 6413 (*ibid*. 51 fn. 39), Fort. 6780 (*ibid* 52 fn. 43), Fort. 3543 (*ibid*.), Fort. 1018 (*ibid*.), Fort. 3547 (*ibid*. 193). Translations and summaries: Hallock 1969: Teh. 1957/1 (p. 37), Teh. 1957/2 (p. 38), Fort. 1363 (p. 54), Fort. 8960 (p. 57); Brosius 1996: Fort. 5206 (p. 152).

172. For regular updates see // ochre.lib. uchicago. edu / and // www. achemenet. com /.

۱۷۳. من همچنین از عکسهای دیجیتالی استفاده کردم که توسط م. استالپر و به مدیریت خود او از صدها لوحه (از جمله ۳۰۰ متن PF که در آوریل ۲۰۰۴ به موزه تهران (موزه ایران باستان) برگردانده شده بود) گرفته شده بود و نیز مجموعه روبه رشد تصویرهای دانشجویان عکاسی که برای "پروژه بایگانی بارویی ←

پیشکش "راه تبرستان" www.tabarestan.info

غیر از ۴۸۳۳ متن اصلی و روشن تبار، ۱۲ متن وجود دارد که به احتمال بسیار زیاد آنها نیز از تخت جمشید آمده‌اند. ۹ تا از آنها روزگاری در مجموعه خصوصی "ارلن مایر" بوداند که توسط مؤسسه کریستی [و به‌صورت بی‌نام] در سال ۱۹۸۸ به حراج گذاشته شده بوده‌اند و اخیراً توسط جونز و استالپر (۲۰۰۶) به چاپ رسیده‌اند[۱۷۴]. دو تای دیگر در مجموعه "مؤسسه انجیلی دانشگاه فریبورگ" (والا، ۱۹۹۴a) هستند و یکی نیز در یک مجموعه خصوصی قرار دارد (گریلو، ۱۹۸۶b)[۱۷۵].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

جدول ۲ـ۱ : نمونه ویرایش شده ۴۸۴۵ متن ایلامی منتشر شده و نشده

کتاب / دستنویس	نشانه رمزی*	تعداد	محل کنونی
هلوک ۱۹۶۹	PF 0001-2087	۲۰۸۷	OI (۱۷۸۷ لوحه)؛ NMI (۳۰۰ لوحه)
هلوک ۱۹۷۸	PFa 01-33	۳۳	OI
هلوک (ms.1)*	NN 0001-2586	۲۵۵۱	OI (غیراز [NMI] Teh.1968/1-6)
جونز در هلوک ms.1	NN 2587-2595	۹	OI
هلوک (ms.2)	Fort.(عدد)	۱۵۱	NMI
هلوک (ms.2)	Teh. 1957/1-2	۲	NMI
گریلو ۱۹۸۶b	AMI 19	۱	مجموعه خصوصی
والا ۱۹۹۴a	فریبورگ A-B	۲	دانشگاه فریبورگ، مؤسسه انجیلی
جونز و استالپر ۲۰۰۶	MS 1814	۱	مجموعه شوین (اوسلو-لندن)
جونز و استالپر ۲۰۰۶	R 137, R140	۴	مجموعه جاناتان روزن (ییل)
	R 557, R 558		
جونز و استالپر ۲۰۰۶	MWS 1-3	۳	مجموعه متیو استالپر
جونز و استالپر ۲۰۰۶	Erl.lot 127/2	۱	نامعلوم

← تخت جمشید" (PFAP) کار می‌کردند مورد استفاده قرار گرفت.

۱۷۴. اصل و منشأ لوحه‌های پیشین "ارلن مایر" روشن و مستند نیست، اما شاید تصادفی نباشد که این مجموعه در "بالِ" [سوئیس] قرار داشت یعنی همان جایی که هرتسفلد در ۱۹۴۸ در گذشته بود. ظاهر کلی لوحه‌ها، محتویات، اسامی خاص و آثار مُهرها کاملاً نشان می‌دادند که همگی به یافته‌های بارویی تخت جمشید تعلق دارند (جونز و استالپر، ۲۰۰۶، ص ۲).

۱۷۵. همان‌طور که جونز و استالپر (۲۰۰۳b) اشاره کرده‌اند، لوحه‌های منتشره توسط والا و گریلو ویژگی‌های مشترکی با لوحه‌های بارویی دارند و به احتمال منطقی و بسیار زیاد شاید توسط کاشف از بایگانی برداشته شده بوده‌اند. درباره لوحه‌های فریبورگ نیز بنگرید به گریسون و روت، ۲۰۰۱، صص ۷ـ۶؛ کیل و اولینگر ۱۹۹۰، ص ۲۶، ۴۷، 90 Abb 18.

*. بنگرید به کوته نوشت‌ها و نشانه‌های رمزی آغاز کتاب - م

سرانجام باید از هفت متن اداری یاد کرد که به زبان ایلامی هخامنشی و به‌طور کلی همانند الواح بارویی است اما در محلهای متفاوت پیدا شده‌اند یا فرض براین بوده که پیدا شده‌اند[۱۷۶]. یکی از آنها از پای قلعه قندهار قدیم کشف شد و دو تا به احتمال زیاد در شوش کشف شده‌اند[۱۷۷]. سه متن که منشأ نامعلومی دارند، یکی در مجموعه بابلی ییل است و دو تا در موزه بریتانیا هستند، که هر سه به ایلامی هخامنشی نوشته شده‌اند و خصوصیاتی شبیه به متون بارویی دارند، اما در عین حال دارای ویژگی‌های جدا کننده‌ای هستند. به احتمال زیاد به بایگانی‌های متفاوتی تعلق دارند، همان‌گونه که متون کشف شده در شوش و قندهار چنین‌اند[۱۷۸]. متن هفتم در قصرابونصر در نزدیکی شیراز کشف

www.tabarestan.info

---

۱۷۶. والا (۱۹۸۳c، ص ۹۳) از متن هشتمی با همین خصوصیات یاد می‌کند که در بحرین پیدا شده است ("لوحه‌ای شبیه به هزاران گِل نوشته مکشوف در تخت جمشید")، اما من نتوانستم هیچ تأییدی از وجود و خصوصیات این گل نبشته بیابم. متن دیگر درست در زیر تل چغامیش امروزی و در سطح کشف شده است. هلوک (به نقل از دلوگاز و کانتور، ۱۹۹۶، ج I ص ۱۷؛ نک. ج II تصویر 5k) اعتقاد داشت که این "به خط ایلامی دوره هخامنشی نوشته شده است". اما نتوانسته بود ماهیت متن آن را روشن سازد. نک. نیز جونز و استالپر، ۱۹۸۶، ص ۲۴۸. باستان‌شناسان کاوش کننده براساس لوحه‌ها و یافته‌های دیگر معتقدند که چغامیش پس از قرنها متروک ماندن، احتمالاً از اواخر آهن III تا دوره هخامنشی دوباره مسکونی شده است (دلوگاز و کانتور، ۱۹۹۶، ص ۱۸).

۱۷۷. قندهار: هلمز، ۱۹۸۲، ص ۱۳؛ بریان، ۱۹۸۴a، ص ۵۹؛ وُخل سانگ، ۱۹۹۲، صص ۶ـ۲۵۵؛ سول برگر در هلمز ۱۹۹۷ ص ۱۰۱؛ جونز و استالپر، ۲۰۰۳b؛ کورت، ۲۰۰۷b، ج II، ص ۵ـ۸۱۴ "لوحه قندهار" قطعه سوخته‌ای است از یک متن صورت حساب که ۷ سطر آن تا حدی سالم مانده‌اند. دو قطعه نوشته شده دیگر شکسته‌تر و کوچکتر از آن‌اند که اجازه تفسیری را بدهند. شوش: فقط یک متن تاکنون به‌طور کامل مورد بحث قرار گرفته است. MDP 11 308 = Sb 13078 نخست توسط شیل ۱۹۱۱، ص ۸۹ و ۱۰۱ انتشار یافت؛ نک. گوسنس، ۱۹۴۹، ص ۳۸؛ هلوک، ۱۹۶۹، ص ۲۵؛ گریسون، ۱۹۹۱، ص ۵؛ همان، ۱۹۹۶a؛ استالپر، ۱۹۹۲b؛ گریسون و روت، ۲۰۰۱، صص ۳۵، ۷۰ـ۶۸ (با کتابنامه کامل)؛ جونز و استالپر، ۲۰۰۳b؛ اِستو، والا و گاش، ۲۰۰۲/۰۳، ص ۵ـ۴۹۴؛ کورت، ۲۰۰۷b، ج II ص ۸۱۴ متن دوم، روی لوحه‌ای کوچک و کمابیش مستطیل، توسط شیل (۱۹۳۹ ص ۱۰۹) و با نشانه MDP 28 468 در میان "احکام قضایی" از "سوکَلَمه" - دوره شوش، انتشار یافت. هینتس (۱۹۶۷a، ص ۳۲۹) نخست متن را به‌عنوان ایلامی پذیرفت (۲۰۰۴a، ص ۶۳؛ و نیز مکاتبه خصوصی) اخیراً براساس محتوا و خط آن را به‌عنوان "احتمالاً هخامنشی" فهرست کرده است. شیل نمی‌گوید آیا لوحه مُهر شده بوده است یا نه.

۱۷۸. لوحه ییل (YBC 16813) توسط جونز و استالپر (۱۹۸۶، صص ۵۴ـ۲۴۷) منتشر شد که تأکید دارند که متن هر چند به‌طور کلی شبیه متون بارویی است "اما ویژگی‌های فراوانی دارد که آن را از لوحه‌های شناخته شده تخت جمشید متفاوت می‌سازد" (نظیر استفاده نام ماهِ اکَدی)، که شاید "نمایانگر تعلق به منطقه اداری متفاوتی باشد" (همان، ۸ـ۲۴۷). درباره این لوحه همچنین بنگرید به گریسون، ۱۹۹۵؛ گریسون و روت، ←

شده است که شاید پس از کشف شدن اولیه در تخت جمشید، در آنجا زیر خاک گذاشته شده باشد. در غیر این صورت، شاید بخشی از سیستم گسترده‌تر بارویی بوده است[۱۷۹]. با آن که این هفت متن بنا به علل گوناگون بسیار جالبند (از جمله اثبات وجود بایگانی مشابهی درست مانند بایگانی تخت جمشید) اما هیچ یک کمترین ربطی به موضوع مورد بررسی ما در این کتاب ندارند. بنابراین چون انتساب آنها به بایگانی بارویی ناممکن و مشکوک یا غیرقابل اطمینان است، آنها را از نمونه‌های متون بارویی ـ که تحلیلهای آماری و مراجعات کلی ما در سراسر این بررسی بر آنها بنا شده است ـ حذف کرده‌ایم.

www.tabarestan.info پیشکش بوی تبرستان

۲ـ۱ـ۴. معرّف بودن نمونه‌های موجود ـ گرچه نمونه ۴۸۴۵ لوحه مورد استفاده در این بررسی تعداد قابل توجهی است، اما معرّف فقط بخش کوچکی از یافته‌های بارویی است و حتی نسبت به آنچه بایگانی بارویی در اصل و در دوران باستان می‌باید می‌بوده، بسیار کوچکتر است. اندازه بایگانی اصلی سالهای ۱۳ تا ۲۸ پادشاهی داریوش احتمالاً بالغ بر ۱۰۰ هزار لوحه ایلامی بوده است.[۱۸۰] بنابراین نمونه‌ویرایش شده معرّف بیش از ۵ درصد اصلی نیست.

← ۲۰۰۱ ص ۷، پانوشت ۱؛ جونز و استالپر، ۲۰۰۳b؛ کورت، ۲۰۰۷b، ج II، ص ۸۱۵ چنان که جونز و استالپر متذکر شده‌اند، BM 56302 "از لحاظ شکل و طراحی با متون مرسوم تخت جمشید فرق دارد" (۱۹۸۶، ص ۲۴۸). درباره این متن همچنین نک. واکر، ۱۹۸۰، صص ۸۰ـ۷۹؛ اِستِو، ۱۹۹۲، ص ۲۴. هینتس و کُخ (۱۹۸۷، ص ۱۳۲۳) تاریخ این متن را نوایلامی می‌دانند. دومین متن ایلامی هخامنشی منتشر نشده که با نشانه BM 108963 در موزه بریتانیا قرار دارد، به متون بارویی شبیه‌تر است اما باز از بسیاری لحاظ با آنها تفاوت دارد (جونز و استالپر، ۲۰۰۳b؛ در مورد اثر مهر با تصاویری از لوحه بنگرید به کولون به نقل از مریلیز، ۲۰۰۵، ص ۸۱ تصویر XXXIV b).

۱۷۹. این لوحه که اکنون در مجموعه موزه هنری متروپولیتن نیویورک است (MMA 36.30.62) با تعدادی خرده سفال هخامنشی پیدا شده است. این یافته‌ها هیچ‌گونه ارتباط چینه‌شناختی یا معماری روشنی را نشان نمی‌دهند و بنابراین، این تردید پدید آمده که اصل متن به راستی از قصرابونصر بوده است یا نه. هنکلمن، جونز و استالپر در مقاله اخیر خود درباره متن (۲۰۰۶) این امکان را مطرح کرده‌اند که این گل نبشته شاید در ۱۹۳۳ یا ۱۹۳۴ از تخت جمشید به اینجا آورده شده است، اما البته این امکان کاملاً منتفی نیست که در قصرابونصر نیز یک بایگانی ایلامی وجود می‌داشته است. لوحه قصرابونصر قبلاً توسط هلوک ویرایش شده و در "دستنویس I" (که پیش از این توصیف شد) با نشانه NN 2303 گنجانده شده است. درباره متن بنگرید به ویلکینسون، ۱۹۶۵، ص ۵ـ۳۴۴؛ ویتکم، ۱۹۸۵، ص ۱۹۱؛ جونز و استالپر، ۱۹۸۶ ص ۲۴۸؛ سامنر، ۱۹۸۶، ص ۱۹؛ گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۷. بنابراین لوحه فوق نیز همراه با لوحه‌های سابق "اِرلن مایر"، قندهار و لوحه BM در تک‌نگاری تألیف هنکلمن، جونز و استالپر و همه اسناد اداری پراکنده دیگر ایلامی هخامنشی و لوحه‌های بدون نوشته گنجانده شده است (در کتاب تاریخ هخامنشی زیر چاپ) که جایگزین کتاب جونز و استالپر، ۲۰۰۳b خواهد شد (نک. بند ۲ـ۱ـ۲، پانوشت ۱۶۵ قبل).

۱۸۰. محاسبه‌ای که براساس آن این ارزیابی آگاهانه و عمدی انجام گرفته است، در پایان این فصل توضیح ←

شایان ذکر است که همه اشیاء و الواح گِلی کشف شده توسط هرتسفلد در واقع گل‌نبشته یا متن نیستند. بخش بزرگی از یافته‌ها، حدود ۴ هزار تا ۵ هزار شیء، لوحه‌هایی نانوشته‌اند که یک یا چند مُهر برآنها خورده است (نک. بند ۲ـ۲ـ۴ـ۱ بعد). همچنین شاید حدود هفتصد لوحه به زبان آرامی هستند نه ایلامی. سرانجام، تعدادی نیز لوحه یکتا وجود دارد، از جمله یک متن به یونانی، یک متن به اکَدی، یک متن به پارسی باستان، متنی که به زبان فریقیه‌ای می‌نماید، یک متن به‌خط میخی ناشناخته، و حدود ده قطعه گِل نانوشته و بدون مُهر که شاید برای استفاده در آینده به‌عنوان لوحه آماده شده بوده‌اند. درباره این گروههای اسناد اعم از نوشته و نانوشته، بعداً سخن خواهیم گفت (بندهای ۲ـ۲ـ۲ـ۳، ۲ـ۲ـ۴ـ۱، ۲ـ۶ـ۳ زیر E).

www.tabarestan.info

یک آمارگیری تازه از ۶۱۳ صندوق (۲۶ درصد کل صندوقها) توسط استالپر، اکنون اجازه می‌دهد بگوییم که بنابر ارزیابی اولیه هرتسفلد که "۱۰ هزار قطعه سالم، ۱۰ هزار قطعه کمابیش کامل، و احتمالاً بیش از ۱۰ هزار قطعه شکسته" در تخت جمشید پیدا شده بوده است (نک. بند ۲ـ۱ـ۱ قبل)[۱۸۱]. می‌توان برآورد کرد که جمع یافته‌های بارویی، از جمله لوحه‌های مُهر خوردهٔ نانوشته و لوحه‌های نوشته شده به آرامی بالغ بر ۲۱۳۷۸ تا ۲۴۴۸۶ قطعه کامل و ناقص باشد[۱۸۲]. البته این ارقام به تعدیل و تصحیح نیاز دارند چون قطعات شکسته متعددی غالباً متعلق به یک لوحه هستند[۱۸۳]. تعداد کل لوحه‌های اصلی قاعدتاً باید بین ۱۵۸۷۸ تا ۱۷۹۰۵ باشد. از این تعداد، بین ۱۱۲۵۹ تا ۱۲۴۶۲ لوحه به ایلامی نوشته شده است. این بدان معناست که نمونه ۴۸۴۵ عددی ما احتمالاً کمابیش معرّف ۳۰ درصد کل اسناد اصلی و حدود ۴۰ درصد کل لوحه‌های اصلی ایلامی است.

← داده خواهد شد (نک. بند ۲ـ۷ـ۳ بعد).

181. Cf. Jones & Stolper 2008 § 1, also listing previous estimates of the size of the find.

۱۸۲. جونز و استالپر (۲۰۰۸، بند ۴ جدول ۱)، دو ارزیابی مختلف براساس این فرض که تعداد ۶۳۱ صندوق حاوی ۲۵ یا ۳۰ درصد کل لوحه‌ها و قطعه‌های شکسته هستند انجام داده‌اند و به نتیجه ۲۱۳۷۸ تا ۲۴۴۸۶ رسیده‌اند (که من ۹ متن ویرایش شده توسط جونز و ۱۲ متن گوناگون مجموعه‌ها و موزه‌های خصوصی و عمومی را به آنها افزوده‌ام؛ نک بند ۲ـ۱ـ۳ قبل و پانوشت ۱۸۴ بعد).

۱۸۳. چون متنهای روزانه‌نگار و صورت حساب بیشتر هستند و بنابراین احتمالاً شکسته‌اند، جونز و استالپر (۲۰۰۸، بند ۴) فرض می‌کنند که تعداد لوحه‌های صورت حساب و شکسته که به این دسته تعلق دارند تقریباً معرّف ۵۰ درصد کل متون اصیل باشند. آنها برای دسته‌های دیگر متون ایلامی فرض می‌کنند که تعداد لوحه‌های صورت حساب و شکسته معرّف ۶۷٪ لوحه‌های اصیل باشند. لوحه‌های مُهر شده و نانوشته معرف ۸۰ درصد و متون آرامی ۱۰۰ درصد تعداد اسناد کامل را تشکیل می‌دهند.

ارزیابی‌ها در جدول زیر فهرست شده‌اند:[۱۸۴]

جدول ۲ـ۲. ارزیابی تعداد لوحه‌های کامل براساس آمارگیری جعبه‌ای استالپر.

	لوحه‌های ایلامی روزانه‌نگار و صورت حساب	لوحه‌های ایلامی یادداشت، نامه، برچسب	لوحه‌های مُهرشده نانوشته	لوحه‌های آرامی	جمع کل
نمونه‌های ویرایش‌شده	۳۲۵ (٪۶/۱)	۴۵۲۰ (٪۸۴/۶)	۰	۵۰۱ (٪۹/۴)	۵۳۴۶
ارزیابی کل درصورت ۲۵ درصد نمونه	۳۷۵۵ (٪۲۱)	۸۷۰۷ (٪۴۸/۶)	۴۷۵۵ (٪۲۶/۶)	۶۸۹ (٪۳/۸)	۱۷۹۰۵
ارزیابی کل درصورت ۳۰ درصد نمونه	۲۹۲۸ (٪۱۸/۴)	۸۳۳۱ (٪۵۲/۴)	۳۹۶۲ (٪۲۵)	۶۵۷ (٪۴/۱)	۱۵۸۷۸

پیشکش "رواق" به تبرستان www.tabarestan.info

ارقام بالا طبعاً بسیار تقریبی‌اند. یک عامل که در محاسبه گنجانده شده آن است که لوحه‌ها و لوحه شکسته‌هایی از یافته‌های بارویی نیز وجود دارند که پس از برگردانده شدن از شیکاگو اکنون در موزه ملی ایران نگهداری می‌شوند. شاهرخ رزمجو (۲۰۰۴b) کار سرشماری این اسناد ویرایش نشده را سرپرستی کرده و بنابر شمارش او حدود ۳۵ هزار قلم وجود دارد. اکثریت عظیم اینها قطعات ناقص هستند (تعداد لوحه‌های کامل متن‌دار بسیار نادر است) که نشان می‌دهد بازگرداندن آنها به ایران به این دلیل بوده که هلوک و همکارانش آنها را برای حرف‌نویسی نامناسب و بی‌فایده یافته بوده‌اند. گرچه قطعه‌ها به‌طور کلی بسیار کوچک‌اند و برخی چه بسا حاصل شکستگی‌های تازه باشند (رزمجو، ۲۰۰۴b، ص ۴)، اما تعداد لوحه‌های اصیل مجموعه تهران هنوز می‌تواند درخور توجه باشد. افزون بر این، متون ایلامی ممکن است در این مجموعه نسبتاً پرشمار باشند چون گزارش رزمجو حاکی از آن است که بیشتر قطعات شکسته به لوحه‌های متن‌دار تعلق دارند نه لوحه‌های نانوشته. حتی با حدسی بسیار محافظه‌کارانه، ما با حدود ۳ هزار لوحه ایلامی نوشته شده در قطعات موجود در تهران سروکار داریم. این بدان معناست که یک

---

۱۸۴. این جدول به پیروی از جونز و استالپر (۲۰۰۸ بند ۴ جدول ۱) دو مجموعه ارزیابی دارد: یکی مبتنی بر این فرض که محتویات ۶۳۱ صندوق در آمارگیری صندوقی معرّف ۲۵ درصد کل است و دیگری مبتنی بر این فرض که صندوق‌ها حاوی ۳۰ درصد کل هستند. اعداد نمایانگر جمع‌های ارزیابی شده لوحه‌های اصلی (و نه شکسته) است؛ نک. پانوشت ۱۸۳ قبل. اعداد من کمی با آنچه جونز و استالپر داده‌اند فرق می‌کند چون من متون چاپ شده در گریلو ۱۹۸۶b (۱)، والا ۱۹۹۴a (۲)، جونز و استالپر ۲۰۰۶ (۹) و ۹ متن چاپ نشده ویرایش جونز را که در دستنویس I هلوک بوده‌اند نیز گنجانده‌ام (نک. بند ۲ـ۱ـ۳ با جدول ۲ـ۱). برای بحث درباره دسته‌های متون بنگرید به بند ۲ـ۲.

حداقل محض ۱۵ هزار تایی لوحه ایلامی (کامل) مجموعه بزرگی از متون ایلامی در تهران است. براساس این برآورد بسیار مقدماتی، نمونه ویرایش شده (۴۸۴۵ متن) شاید معرّف بیش از یک سوم و شاید کمتر نباشد.

با این حال همه لوحه‌های ایلامی ویرایش نشده قابل خواندن نیستند، و بسیاری از قطعات احتمالاً هرگز به‌هم متصل نخواهند شد و بسیاری نیز حاوی چنان متن کافی نیستند که معنادار باشد. این بدان مفهوم است که جمع متون خوانا و سودمند بسیار کمتر از ۱۵ هزار لوحه ایلامی کامل فرضی قبلی است. جونز یک بار برآورد کرد که در کنار ۴۸۴۵ متن ویرایش شده، شاید حدود ۵ هزار "لوحه مکتوب مفید و قطعات شکسته مهم" وجود داشته باشد (۱۹۹۰). با وجود این برآوردهای اخیر توسط استالپر (مکاتبه شخصی) بسیار از این رقم کمتر است و به یک یا دو هزار لوحه کامل و قطعات مفید محدود می‌شود. و معنای این سخن آن است که نمونه موجود ما می‌تواند معرف دو سوم یا بیشتر تعداد کل متون ایلامی خوانا و معنادار باشد.

نمونه ویرایش شده سودمند برای بررسی ما تنها بخش کوچکی از کل یافته‌های بارویی است، اما در عین حال از یک سو نسبت تحریف شده‌ای از متون روزانه‌نگار و صورت حسابی است و از سوی دیگر نسبت نامناسب و تحریف شده‌ای هم از متون ایلامی دارد. در نمونه ویرایش شده، این نسبت $\frac{1}{14/1}$ است، اما در واقعیت (یعنی در مجموع برآورد شده از متون ایلامی کامل) این نسبت به $\frac{1}{2/4}$ می‌رسد (نک. جدول ۲ـ۲). به عبارت دیگر، در مجموعه ویرایش شدهٔ هلوک جای روزانه‌نگارها و صورت حسابها کاملاً خالی است[۱۸۵].

در نشست نتیجه‌گیری میزگرد سال ۱۹۸۶ درباره خراج در امپراتوری ایران، آملی کورت موضوع معرّف بودن نمونه موجود از متون بارویی را مطرح کرد: "آیا انتشار متنهای تازه به سادگی نتیجه‌گیریهای مبتنی بر متنهای موجود کنونی را بی‌اعتبار خواهند ساخت؟" (۱۹۸۹، ص ۲۱۹). پاسخ به‌ناچار مثبت است و این را به آسانی می‌توان از تأثیر استفاده از متون NN در بررسی کنونی دریافت و اثبات کرد. به‌ویژه از سخنان منفی از این نوع که "x در بایگانی بارویی وجود ندارد" تا جایی که امکان دارد باید خودداری کرد. با این

---

۱۸۵. نتیجه مهم دیگر آن است که تعداد لوحه‌های نانوشته کمتر از آن چیزی است که قبلاً انگاشته می‌شد. ج. جونز در نسخه ماشین شده‌ای که قبلاً به آن اشاره کردیم (بند ۲ـ۱ـ۲، پانوشت ۱۶۵) برآورد کرده است که "تقریباً نیمی از اشیاء شماره‌گذاری شدهٔ بایگانی بارویی تخت جمشید، گوی‌های گلی یا «گِل مُهر»های بدون نوشته هستند" (نک. جونز، ۱۹۹۰؛ گریسون و روت، ۲۰۰۱ ص ۳). براساس سرشماری جدید صندوقی تعداد لوحه‌های نانوشته شاید به حدود ۲۵ درصد کل مجموعه برسد (نک. بند ۲ـ۲ـ۴ـ۱ بعد).

حال، این امکان که شاید تنها یک متن بتواند نتیجه‌گیریهایی را که تاکنون به آنها رسیده‌ایم بکلی ساقط و زیر و رو سازد نباید به‌طور کلی ما را فلج کند. در این زمینه خوب است به یاد داشته باشیم که حتی در بهترین وضعی که ۱۵ هزار (یا بیشتر) لوحه ایلامی بارویی سالم، خوانا و منتشر شده باشند، ما هنوز با بایگانی ناقصی سروکار داریم و خطر نتیجه‌گیریهای نادرست مبتنی بر مجموعه‌ای محدود همچنان وجود دارد و کاملاً واقعی است. بنابراین امید و انتظار یک مجموعه مطمئن و جامع از داده‌ها در مورد لوحه‌های بارویی (همانند بیشتر بایگانی‌های باستانی)، همیشه واهی و غیرواقعی است. با وجود این، مشاهده این که مجموعه‌ای مرکب از حدود ۵ هزار متن در اختیار داریم که به‌خودی خود نمایانگر فراوانی داده‌هاست، می‌تواند چشم‌انداز گذرای تا حدی تسکین‌دهنده به ما ببخشد. مسلماً تشخیص الگوهای عمده در سیستم دیوان‌سالاری، شناخت محلهای کلیدی و بازیگران اصلی و انجام تحلیل‌های آماری معتبر به‌خودی خود کافی و رضایت‌بخش است.

آملی‌کورت در همان کتابی که در چند سطر پیش به آن اشاره کردیم از "تعداد نگران‌کننده نمونه‌ها" گلایه دارد و در آن به ویرایشهای منتشر نشده هلوک نیز اشاره می‌کند (۱۹۸۹، ص ۲۱۸؛ نک. زایبرت، ۲۰۰۲، ص ۱۱ پانوشت ۹). این نکته نه تنها در مورد صورت جلسات میزگرد سال ۱۹۸۶، بلکه درباره بسیاری از آثار مربوط به بایگانی بارویی و از جمله چند کار خود من نیز صادق است. وقتی همه ویرایشهای هلوک انتشار یابند، این وضعیت نامطلوب منابع که توسط خواننده قابل رسیدگی نیست نیز سرانجام به پایان خواهد رسید. ضمناً خواننده اگر بخواهد می‌تواند به بخش چکیده متن‌ها در پایان این کتاب (صص ۶۵۳به بعد) رجوع کند که من تا جایی که واقعاً امکان داشته بخشی از اسناد بسیار مهم برای بررسی خود، یعنی تمام متون مربوط به فعالیتهای مذهبی را جمع‌بندی و خلاصه کرده‌ام.

۲ـ۱ـ۵. بررسی بایگانی ـ ۴۸۴۵ متن بارویی ایلامی در یک پایگاه داده‌های الکترونیکی خوانده و پردازش شده‌اند (نک. هنکلمن، ۲۰۰۰b). برای توصیف ویژگی‌های صوری (شماره لوحه، مهرها، شماره صندوق، شکل) و برای توصیف تحلیلی بخشهای گوناگون فعالیت‌های ذکر شده یا دیده شده در متون (تهیه کننده، دریافت کننده، واسطه، سرپرست، خطاب‌کننده، مخاطب، کالاها، هدف، محل، مقصد مسافرت و غیره) تعداد ۲۵ "زمینه کار" مورد استفاده قرار گرفته‌اند. بدیهی است که در این ساختار، برخی گزینشهای دلخواهانه و خودسرانه نیز انجام گرفته است. من کوشیده‌ام با استفاده از یک

"زمینه فشرده" آثار احتمالی تحریف ساز دسته‌بندی عناصر متن را خنثی و بی‌اثر سازم. اینها عبارتند از ترجمه استاندارد کل متن، استفاده از واژه‌ها و اصطلاحات فنی ذی‌ربط، هجی‌کردنهای ناهنجار و نحو [یا سینتاکس] غیرعادی. همه اطلاعات موجود در پایگاه داده‌ها رامی‌شدبه‌طرق‌گوناگون از نو سازماندهی کرد و در آنها دستکاری و تصرف‌نمود.[۱۸۶]

بایگانی بارویی دارای گروهی متن است که با عنوان "روزانه‌نگار" شناخته شده‌اند (نک. بندهای ۲ـ۲ـ۵ و ۲ـ۵ـ۱ بعد). اینها حاوی فقرات متعدد مجزایی درباره فعالیتها یا داد و گرفت‌های متمایز هستند. این‌گونه فعالیتها یا داد و ستدها به‌عنوان گزارشهایی جداگانه در پایگاه داده‌ها گنجانده شده‌اند. بنابراین پایگاه داده‌ها عملاً نه حاوی ۴۸۴۵ بلکه دارای ۵۶۲۳ "فایل" است.

در سامان‌دهی و رفتار با مجموعه بزرگی مدارک مانند بایگانی بارویی، وقوع خطاها اجتناب‌ناپذیر است. من کوشیده‌ام هر بار که مجموعه‌ای از اسناد را برای بحث خاصی برمی‌گزینم، با بازبینی و بررسی مجدد متون و نیز به یاری دو ابزار بسیار معتبر، این خطر را به حداقل کاهش دهم. این دو ابزار عبارتند از (۱) استفاده دقیق از فرهنگ واژه‌های هلوک از کلیه متونی که ویرایش کرده و چاپ نشده‌اند؛ و (۲) مجموعه نامهای جغرافیایی منابع ایلامی که فرانسوا والا تهیه کرده است (۱۹۹۳a) و مأخذهای کامل همه اسامی محلها در متون بارویی چاپ شده و نشده را دربردارد.

وجود یک پایگاه داده‌ها [database] ابزار اجتناب‌ناپذیری برای کار با بایگانی بارویی است، اما به هر روی چیزی بیش از یک گام نخست نیست. این ابزار برای گردآوری متونی که ویژگیهای مشترک دارند و نشان دادن‌الگوها و ارتباطات یا کشف نابهنجاریها بسیار سودمند است. با این حال، چالش واقعی به‌جای خود باقی است و آن ترجمه و تفسیر کند و تکه‌تکه متون منفرد و ارزیابی جایگاهی است که آنها در مجموعه بزرگتر بایگانی دارند.

۲ـ۱ـ۶. بایگانی‌های گم‌شده ـ دراین‌جا ذکر یک نکته اندیشه برانگیز لازم به‌نظر می‌رسد: بایگانی بارویی حتی اگر همه آن انتشار یابد، باز فقط معرف بخشی از اسناد مربوط به اداره "اقتصاد تخت جمشید" است. نخست آن که بخشهای مهم کاملاً یا عملاً غایب‌اند. هیچ اشاره‌ای به پرداخت دستمزدها با سکه نقره، نظیر "بایگانی خزانه" (۴۹۲ تا ۴۵۸ ق.م)

---

۱۸۶. من بنا به مقاصد سازماندهی، به هر لوحه و هر مُهر یک شماره چهار رقمی در پایگاه داده‌ها داده‌ام (مثلاً "PF 0033" نه "PF 33"). در این بررسی این شماره‌ها حفظ شده‌اند.

وجود ندارد[۱۸۷]. گواین که هیچ دلیل ما قبل تجربی نداریم که این‌گونه پرداختها در اوایل و اواسط دوره پادشاهی داریوش را منتفی بدانیم و رد کنیم، بخصوص از زمانی که شاخصهای احتمالی در مورد وجود یک بازار نقره در دست است (نک. مأخذها در 150 ❦). همچنین تقریباً هیچ اشاره‌ای به ابزارهای کار، لباس و کفش که باید در اختیار کارگران وابسته یا "کورتَش" گذاشته می‌شده وجود ندارد[۱۸۸]. در واقع به فعالیتهای واقعی کورتش‌ها غالباً چندان اهمیتی داده نشده و بی‌گمان مسئله مورد توجه اصلی بایگانی نبوده‌اند. اسناد مربوط به کار نظیر اسامی کارگران در خدمت که احتمالاً بر روی صفحه‌های موم دار نوشته می‌شده در دسترس ما طبعاً قرار ندارند. (نک. بند ۲ـ۵ـ۴).

اشاره به کالاها محدود است به فرآورده‌های تولیدی محلی و پرورش حیوانات یا دست کم نگهداری آنان در اسارت. این موضوع گردآوری محصولات وحشی مانند قارچ، گیاه‌دنبلان و بلوط، و نمک و نیز مثلاً ماهی تازه و خشک را منتفی می‌سازد (نک. هنکلمن [زیر چاپ 1] بند ۲ـ۴). در اینجا نیز به‌نظر می‌رسد فقدان گزارش بیشتر مسئله خودداری و بی‌اهمیتی است تا نتیجه فقدان واقعی عوامل سازمانده عایدات حاصل از شکار، ماهیگیری و گردآوری خوراک. همین نکته عمدتاً در مورد اسناد مربوط به دامداری نیز صدق می‌کند. گوسفند، بز و اردک به‌صورت پرورش شراکتی یا سیستم واگذاری امانی نگهداری و پرورده می‌شدند[۱۸۹]، اما هیچ‌گونه سندی از این سیستم که انتظار می‌رود وجود ندارد. صورتها یا سیاهه‌هایی سالانه از گله‌های واگذاری به چوپانان منفرد وجود دارد، اما غیر از چند مورد اندک نامطمئن، هیچ‌گونه قرارداد واقعی یا پرونده‌ای درباره محصول ثانوی نظیر تخم‌مرغ، فرآورده‌های لبنی، مو و پشم گوسفند و بز، که بی‌گمان چوپانان و گله‌داران موظف بوده‌اند درصد ثابتی از آنها را به‌عوامل و

---

۱۸۷. جورج کامرون ۱۳۹ لوحه خزانه را در سالهای ۱۹۴۸، ۱۹۵۸ و ۱۹۶۵ انتشار داده است. نیز بنگرید به مقابله‌های هلوک در ۱۹۶۰. اینها بخشی از ۷۵۳ لوحه و قطعه مکشوفه هستند که بسیاری از آنها قابل خواندن نیستند (کامرون، ۱۹۴۸، ص ۱۹)، و نیز ۱۹۸ "برچسب" مُهری بدون نوشته که برخی از آنها شبیه به لوحه‌های نانوشته بایگانی بارویی می‌باشند (نک. بررسی درگریسون و روت، ۲۰۰۱، صص ۴ـ۳۳).

۱۸۸. هلوک (۱۹۷۳b، ص ۳۲۱) محتاطانه و با تردید PF 0335 را فهرستی از ابزارها ترجمه و تعبیر کرده است، اما احتمالاً می‌توان آن را فهرستی از هدایا تلقی کرد. به هر روی این متن استثنائاً و تصادفاً به بایگانی بارویی راه یافته است (نک. نیز بند ۲ـ۶ـ۱ پانوشت ۳۵۶ بعد). در مورد لباس‌ها: بنگرید به ۱۶۵ ✪، ۱۴۷ و ۱۶۴ ❦ و نک. هلوک، ۱۹۷۳b، ص ۳۲۳.

189. Cf. §§ 6.6.3.1-2 below and Henkelman [forthc. 1] App. s.v. *basbas*.

مأموران تحویل دهند، مشاهده نمی‌شود. به پنیر و روغن حیوانی چند بار اندک برخورد می‌شود، اما فقط در زمینه‌های مربوط به دربار (همان، مدخل‌های banura و GIŠIMEŠ)؛ پشم گویا مطلقاً غایب است. این خلأ آخر بخصوص دلسردکننده است چون مقادیر پشم دهها هزار گوسفند که در لوحه‌ها ذکر شده‌اند بایستی بسیار عظیم بوده باشد؛ بی‌گمان تولید پشم یکی از مهمترین ستونهای اقتصاد تخت جمشید را تشکیل می‌داده است[۱۹۰].

نه‌تنها از برخی بخش‌ها اثری نیست، بلکه از برخی سطوح جریان اداری نیز نشانی مشاهده نمی‌شود. از بایگانی مدیر و جانشین او (نک. بند ۲ـ۵ـ۱ بعد) که در آن سفارش نامه‌ها به زبان آرامی (و براساس آن سفارش نامه‌های ایلامی) نگهداری می‌شدند خبری نیست، چنان که احتمالاً مکاتباتی میان مقامات بلند پایه در مورد هزینه سفرهای صادره و رسیدهای دریافتی از مسافران جاده شاهی برقرار بوده که در این بایگانی وجود ندارد (نک. بند ۲ـ۵ـ۴ بعد). مجموعه‌ای که تازگی کشف شده و شبیه به چنین بایگانی در سطح "بالا" است، مجموعه اسناد آرامی در باکتریای [بلخ] زمان هخامنشی و مربوط به سالهای ۳۵۳ تا ۳۲۴ ق.م. است که در آن آثاری از آنچه در تخت جمشید نمی‌بینیم مشاهده می‌شود[۱۹۱].

یک فقدان دیگر، بایگانی درباری واقعی است، گو این که هنگام بازدیدهای سلطنتی نشانه‌هایی از تعامل سازمان اداری دربار با دستگاه اداری بارویی مشاهده می‌کنیم (هنکلمن [زیر چاپ 1]). این سازمان اداری درباری بی‌تردید بسیار گسترده بوده و احتمالاً مقادیر قابل توجهی حیوان و کالا در اختیار داشته که بی‌گمان همگی جدا از اقتصاد

---

۱۹۰. درباره نبود پشم در بایگانی‌های بارویی نیز بنگرید به هلوک، (۱۹۷۳b، ص ۳۲۳)، کُخ، (۱۹۸۳، ص ۲۲) و (بریان، ۱۹۸۲c، صص ۹ـ۳۴۷). می‌توان فرض کرد که مقادیر (فزاینده؟) پرداخت‌های سکه نقره که اسناد آنها در "الواح خزانه" وجود دارد با یک درآمد ثابت و دائمی از طریق بازار فروش پشمهای اضافی تأمین می‌شده است. جورسا (۲۰۰۸، نتیجه‌گیری ۲) اخیراً فرضیه مشابهی را برای توضیح پرداخت‌های دستمزد به‌صورت سکه نقره به کارکنان معبد "اِنّا" در اوروک مطرح کرده و صریحاً به ارتباط احتمالی آن با مدل تخت جمشید تأکید ورزیده است.

۱۹۱. نک. ناوه و شاکد [زیر چاپ] و نیز بررسیهای شائول شاکد (۲۰۰۴) و بریان [زیر چاپ ۲]. این مجموعه حاوی پیش‌نویس (برروی چرم) نامه‌هایی است که "اَخ وَ مزدا" به زیردست خود "بَگَ وَنت" درباره موضوع‌های مختلف اداری فرستاده است. همچنین حاوی نامه‌های دیگر و فهرستهایی است از واگذاریها و تخصیصهای مختلف برای هدفها و برچسب‌های گوناگون. دسته چهارم گروه متون پیش پا افتاده‌تری است که ویراستاران آنها را چوب خط‌های حساب توصیف کرده‌اند که برروی میله‌های چوبی نوشته شده‌اند. روی‌هم رفته اسناد بلخ گواهی هستند بر روشهای اداری و از اصطلاحاتی استفاده می‌کنند که در نهایت شگفتی غالباً در اسناد تخت جمشید به‌کار نرفته‌اند. بنابراین بررسی تطبیقی آنها بی‌گمان بینشهای تازه‌ای درباره چگونگی کار دستگاه اداری تخت جمشید به ما خواهد بخشید.

تخت‌جمشید نبوده‌اند. این سازمان یکی از وظایفش مسلماً تنظیم و سامان‌دهی توزیع مجدد عظیم مواد خوراکی از طریق سفره شاهانه بوده است. همچنین فقط ردپاهایی از بایگانی‌های متعلق به دو بانوی درباری، ایردابامَا و ایرتاشتونا، پیدا می‌کنیم که از لحاظ اقتصادی نیرومند بوده‌اند و "سفره" خاص خویش را داشته‌اند همراه با کارکنان حرفه‌ای خود برای اداره املاک، نیروی کار و دارایی‌های دیگر ایشان (همان). و سرانجام به احتمال بسیار زیاد، فارسِ زمان هخامنشی دارای پرستشگاههایی با اهمیت اقتصادی بوده است (نک. پیوست ۳ بعد) که گزارشهای خود را نگهداری می‌کرده‌اند. با این حال مشاهده این‌گونه نهادها از دریچه اسناد بایگانی تخت جمشید تقریباً ناممکن است.

www.tabarestan.info

۲ـ۲ دیوان سالاری چند زبانه تخت جمشید

بیشتر متنهای بارویی تخت جمشید به ایلامی هخامنشی نوشته شده‌اند (بند ۲ـ۲ـ۱). اینها همان متونی هستند که در بررسی کنونی مورد استفاده ما بوده‌اند. با این حال بی‌سود نیست اگر بررسی کوتاهی درباره دیگر شیوه‌های ارتباطی مورد استفاده در دیوان سالاری داشته باشیم (بندهای ۲ـ۲ـ۲ تا ۵).

۲ـ۲ـ۱. متن‌های ایلامی ـ لوحه‌هایی که به ایلامی هخامنشی نوشته شده‌اند بزرگترین مجموعه هر نوع زبان ایلامی را تشکیل می‌دهند و معدن طلایی هستند برای مطالعات واژگان، ریخت‌شناسی و نحو زبان[۱۹۲]. ایلام شناسان، از جمله خود من، با گفتن این که زبان ایلامی زبانی خاص و به دشواری قابل نفوذ است در واقع سهل‌انگاری به خرج

---

۱۹۲. تازه‌ترین پژوهش دستور زبان ایلامی با پا نوشت‌های فراوان درباره ایلامی هخامنشی، پژوهش استالپر (۲۰۰۴a) است. دستور زبان پژوهی‌های قدیمی‌تر توسط لابا (۱۹۵۱) راینر (۱۹۶۹)، گریلو - سوسینی (۱۹۸۷) [تجدید چاپ کارگریلو، ۲۰۰۸ پس از اتمام دستنویس کتاب حاضر انتشار یافت]؛ نک. نیز ۱۹۹۸) و خاچیکیان (۱۹۹۸). همچنین نگاه کنید به پژوهش کوتاه کربرنیک (۲۰۰۵). پَپر (۱۹۵۵) پژوهشی را صرف نظام آوایی و ریخت‌شناسی ایلامی هخامنشی کتیبه‌ای کرده است. تا امروز پژوهشی گسترده درباره کل ایلامی هخامنشی از جمله اسناد و گواهیهای به‌دست آمده از لوحه‌های بارویی و خزانه، انجام نشده است، ولی تحلیل الیزابت تاکر از نظام صرف افعال (۱۹۹۸) مهمترین سهم را در این عرصه دارد. نیز بنگرید به هلوک، ۱۹۶۹، ص ۱۲ـ۸ در مورد واژگان بنگرید به فرهنگ واژه‌های ایلامی Elamisches Worterbuch تألیف والتر هینتس و هایدماری کخ (۱۹۸۷) که به‌عنوان گنجینه‌ای تقریباً کامل از کلمات و واژه‌های ایلامی و نامهای خاص همه دوره‌ها وجودش اجتناب‌ناپذیر است اما با ترجمه‌ها و تفسیرهای آن باید با احتیاط برخورد کرد (نک. ملاحظات زادوک، ۱۹۹۱، ص ۲۲۶). نامگان‌شناسی ایلامی توسط زادوک بررسی شده است (۱۹۸۴a؛ نک. ۱۹۸۳a و ۱۹۹۱)؛ ساخت هجایی ایلامی را اِستو معرفی کرده است (۱۹۹۲).

می‌دهند - نظری که پژواک گسترده‌ای فراتر از مرزهای این تخصص کوچک دارد. با وجود این، در حالی که برخی متنهای ایلامی حتی برای هوشمندترین پژوهندگان به راستی گیج کننده‌اند ("نامه‌های نینو" به زبان نوایلامی بهترین نمونه در این زمینه‌اند)، اکثریت عظیم متنهای بارویی عملاً به‌خوبی فهمیده شده‌اند. ریچارد هلوک که در موارد دیگر می‌پذیرفت که درباره برخی پیچیدگی‌ها نظیر استفاده از مهر در بایگانی کاملاً گیج شده است، صریحاً گفته که "ایلامی زبان ساده‌ای است" (۱۹۶۲، ص ۵۶). این سخن، دست کم درباره ویژگی زبانی که حدود ۲۵۰۰ سال پیش در تخت جمشید مورد استفاده بوده است کاملاً حقیقت دارد. این زبان و ساختار هجایی آن حتی برای یک سخنگوی غیر بومی آن زمان چندان مشکلی ایجاد نمی‌کرده تا به ساخت هجایی کاهش یافته آن غلبه کند (۱۳۱ نشانه به نظر اِستِو، ۱۹۹۲، ص ۱۱) و جملاتی ساده و کوتاه بسازد که حدود ۹۰ درصد (یا بیشتر) متنهای ایلامی بارویی را تشکیل می‌دهد. همچنین یادگرفتن و تسلط یافتن بر واژگان محدود به کار رفته در اسناد اداری ایلامی هخامنشی بی‌گمان کار نسبتاً آسانی بوده است. اما از نظر ما وضع کمی تفاوت دارد: ساختار بیشتر متون کمابیش روشن است، اما در مورد واژگان هنوز مشکل داریم و تناقضهایی ظاهری به‌چشم می‌خورد. از بخت خوش، مجموعه مدارک آنقدر بزرگ و متنوع هستند که بتوانیم سرانجام مشکلات عمده را حل کنیم. این که تاکنون این اتفاق رخ نداده است، به نظر من مربوط به ماهیت نفوذناپذیر زبان ایلامی نیست بلکه بیشتر ناشی از توجه اندک به بایگانی تخت جمشید تاکنون است.

زبان ایلامی هخامنشی، چه به‌صورت کتیبه‌ای و چه اداری، دارای تعداد بسیار زیادی کلمات به‌وام گرفته شده از زبان پارسی باستان است. هر کاتب یا دبیری از این واژه‌های قرضی استفاده نمی‌کرد؛ برخی ظاهراً واژه‌های صرفاً ایلامی را ترجیح می‌داده‌اند. انتخاب واژه‌های پارسی باستان یا ایلامی، که گمان می‌رود کورکورانه و بی‌هدف به یکسان انجام می‌شده، شاید معلول خاستگاههای متفاوت دبیران بارویی بوده باشد. هلوک معتقد بود که استفاده از اسامی ماههای ایلامی به جای پارسی محدود به غربی‌ترین ناحیه تحت پوشش بایگانی یعنی منطقه فهلیان بوده است (۱۹۷۸، ص ۱۱۴). نامهای ماههای پارسی باستان نیز در متون مربوط به فهلیان به‌کار می‌رفتند، اما برعکس، اسامی ماههای ایلامی در متون مربوط به مناطق دیگر دیده نمی‌شوند. نکته پرمعنای دیگر آن است که اسامی ماههای ایلامی در روزانه‌نگارها و صورت حسابها، یعنی در متنهایی که در تخت جمشید و به شکل یادداشتهایی ساده در محل نوشته شده و به‌طور ادواری به مرکز فرستاده می‌شدند، نیز هرگز دیده نمی‌شوند (بند ۲-۵-۱ بعد).

www.tabarestan.info کتابخانه آزاد تبرستان

تفاوت دیگر مربوط به ریخت‌شناسی و نحو است. برخی دبیران در مقایسه با دیگر همکاران خود، به زبانی "درست"تر یا به‌صورت خنثی که نزدیکتر به زبانهای نوایلامی و ایلامی میانه است می‌نوشتند. تفاوتها شاید چندان بزرگ نباشند اما قابل توجه‌اند. یک نمونه توزیع ترکیبها یا آرایشهای جمله‌ای گوناگونی است که صفت یا توصیفی را بیان می‌کنند که تحلیل سیستمی آنها می‌تواند از منظر اجتماعی - زبان شناختی بسیار جالب باشد[۱۹۳]. نکته مشابهی درباره استفاده از پسوند جنس صدق

www.tabarestan.info

۱۹۳. ساخت یا ترکیب توصیفی "کلاسیک" یعنی rectum-regens با پسوند جنس دوم وابسته به خانواده سلطنتی (؟) در زبان ایلامی هخامنشی نادر است و تنها با ضمایر شخصی می‌آید، مانند DIŠli-ba-ru-ri,[liba.r.u.r] "خدمتگزار من" (مثلاً در DBe [روایت ایلامی کتیبه بیستون] ستون ۱۴.II). در متون بارویی با HALnu-ka4-mi mu-ši-in (PF 2084) روبه‌رو می‌شویم که شاید بتوان آن را به‌عنوان [muši.n nuka.m] "صورت حساب ما" تحلیل کرد. گرچه nukami در عین حال معرّف یک شکل ملکی یا صفت ملکی تعمیم‌یافته است (شبیه به appini). در غیر این صورت از این ترکیب می‌توان برای بیان روابط صفتی استفاده کرد، مانند در SALša-ad-du-⌈uk⌉-ka4 AŠzap-pi-ra، "شَدّوکَ (زنِ) زاپیایی" (PF 1790). از دو ترکیب رایج‌تر دیگر، یکی با زمینه مخلوط ایرانی ـ ایلامی است: regens-rectum با پسوند جنس دوم وابسته به rectum، مانند در SALir-ti-ri HALEŠŠANASAL pa!-ak-ri, [PN irti.r KING pak.r]، HALmar-du-nu-ia "همسر مردونیه، دختر شاه" به‌صورت تحت اللفظی: "مردونیه همسرش، شاه دخترش" (PFa 05). مثال دیگر ⌈HAL⌉a-na-ak-Ka4...HALli-bar-ri-ri , -[PN liba.r.r] است یعنی "خدمتگزارِ اَنَ کَ" (NN 0472). همان‌طور که راینر متذکر شده (۱۹۶۰ صص ۴ـ۲۲۳) ترتیب regens-rectum در این ترکیب شباهت روشنی با نحو پارسی باستان در ترکیب‌هایی نظیر pitā ṛš āmahyā یعنی "پدر آرشام" دارد (DBp 1.5). ترتیب معکوس نیز گاه در ایلامی میانه وجود دارد (استالپر، ۲۰۰۴a ص ۸۶)، اما رواج و محبوبیت آن در ایلامی هخامنشی شاید به راستی معلول نفوذ ایران باشد. از سوی دیگر - و نکته‌ای که راینر متذکر نشده است - استفاده واقعی از یک پسوند جنس دوم و جایگاه این پسوند در پایان، به‌عوض حالت مضافٌ‌الیهی در آغاز، نمایانگر ماهیت اساساً ایلامی ترکیب است. این نکته در مورد ترکیب صفتی دوم که پیوسته در ایلامی هخامنشی به‌کار می‌رفت کمتر صادق بود زیرا از پسوند توصیفی تعمیم یافته na- استفاده می‌کرد مانند SALKur-taš AŠtaš-pa-ak-na یا DIŠpir-ti-ia DUMU Ku-ráš-na (DBbe) یعنی "بردیا، پسر کوروش" "کارگرانِ مونتِ محل تَشپَک" (PF 1019). گو این‌که na- نیز به‌طور پراکنده در ایلامی میانه تأیید شده (برای بیان روابط صفتی)، و گرچه به‌نظم rectum-regens برمی‌گردیم، ترکیب na- پایانی که برای جان‌دار و بی‌جان و مفرد و جمع یکسان به‌کار می‌رود، عملاً از سیستم پسوندهای جنس دور نشد. بی‌گمان این برای یک ایرانی زبان به ترکیب اضافی یا مضاف‌الیهی پارسی باستان شباهت داشت و بنابراین راه "آسانی" برای بیان توصیفی بود. برعکس، استفاده از ترکیب نخست، با پسوند جنسی دوم، چه بسا "دشوار" بود. این شاید توضیحی باشد برای استفاده گهگاهی از این پسوند... همچنین ترکیب با na- می‌تواند گاه نظمی معکوس regens-rectum داشته باشد (استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۸۷). همه این تفاوتها و تغییرات مؤید این فرض نیست که یک پس زمینه قومی-فرهنگی درمورددبیران وجودداشته است (دبیران تبعیدی‌ازشوش یاایلام‌که "از زمانی که کوروش شاه ایلام بودزنده‌مانده‌بودند"[گوسنس ۱۹۴۹، ۴۰])، البته‌غیراز«مدرسه دبیری هومبان» (گرشویچ، ۱۹۷۹، ص ۱۳۲).

www.tabarestan.info

شکل ۲ـ۵ و ۲ـ۶. روی لوحه PF 782 با نام ماه ایرانی پارسی باستان، و PF 0783 با اسامی ماههای ایلامی (عکسهای PFAP).

می‌کند[۱۹۴]. افزون بر این، در استفاده (یا عدم استفاده) از واژه نمادها و شکلها در رسم‌الخط، تفاوتهایی وجود دارد. برخی رسم‌الخط‌ها شباهت بیشتری به خطوط نوایلامی پسین در متنهای ارگ شوش دارند.[۱۹۵] به‌ویژه متن‌های مربوط به منطقه فهلیان و استفاده از اسامی ماههای ایلامی (نک. بند ۲ـ۳ـ۵) می‌توانند از این نظر شاخص باشند. بسنجید مثلاً با PF 0782 , PFS 0783 که هر دو رسیدهایی هستند از سهمیه‌های دریافتی توسط مقامات (شکلهای ۵ـ۲ و ۶ـ۲).[۱۹۶]

مشاهدات فوق برداشتهای اولیه‌ای هستند که به شرح و تفسیر بیشتری نیاز دارند. با این حال، فعلاً شاید بتوان با اطمینان نتیجه گرفت که متنهای ایلامی، معرفتی یکدست و همگن از خط و زبان ایلامی را منعکس نمی‌سازند. این به معنای چالشی جدّی برای این دیدگاه ساده انگارانه است که گویا همه کاتبان یا دبیران بارویی خاستگاه ایلامی داشته یا حتی از شوش تبعید شده‌اند تا در پایتخت جدید کار کنند.

---

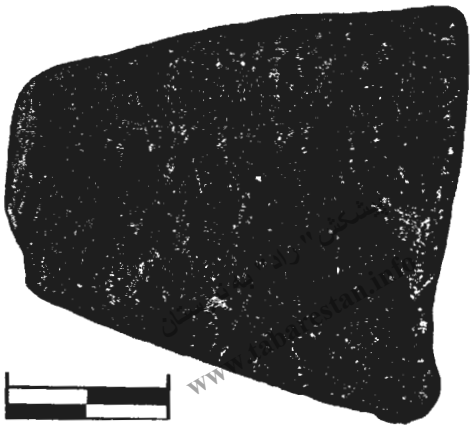
۱۹۴. توجه کنید به جایگزینی گهگاهی lakip یعنی "فرستادید" (دوم شخص جمع) توسط lak(i) (که مفرد است) و در اینجا فاعل جمع است و p– لازم دارد (مثلاً:

"23 HAL-*kur-taš mar-ri-ip* AŠ*šu-*⌈*šá*⌉*-ar-mar* AŠ!*ba-ir-*⌈šá-an⌉ *la-ak*"

یعنی "۲۳ کورتش صنعتگر از شوش به تخت جمشید فرستاده شده است" در NN 0327).

۱۹۵. این را برای اولین بار چارلز جونز (مکاتبه خصوصی) به من تذکر داد.

۱۹۶. مثال خوب دیگر PF 1001 (اسامی ماههای ایلامی) است که می‌تواند با PF 1002 (اسامی ماههای پارسی باستان) مقایسه شود. هر دو متن مربوط به سهمیه‌های جو برای لوکیان‌ها هستند.



شکل ۲ـ۷: PFAT 027 در آتسونی، ۲۰۰۸.

۲ـ۲ـ۲. متن‌های آرامی ـ متنهای آرامی از سه نوع هستند: لوحه‌ها، برچسبها و کتیبه روی مُهرها. منطقاً دسته چهارمی هم وجود داشته که اکنون مفقود شده است.

لوحه‌های گِلی تک زبانی با متون آرامی، یا با مرکب نوشته شده‌اند و / یا با قلم سرخی روی الواح گِلی نقر شده‌اند. برخی لوحه‌ها از گِل شیری رنگ ساخته شده (یا با لعاب شیری رنگ پوشیده شده‌اند) تا احتمالاً بدین ترتیب خوانا بودن آسان شود (نک. بند ۲ـ۲ـ۵ پانوشت ۲۳۹). همچنین آنها را هرمی یا مثلثی توصیف کرده‌اند که شبیه به اسناد یادداشت مانندِ زبان‌شکلِ ایلامی و سفارش نامه‌ها بوده‌اند اما به‌طور کلی کمی کوچکتر (شکل ۲ـ۷).

ریموند باومن ۵۰۱ قطعه از این متون را بررسی و ویرایش کرده که هنوز به‌صورت دستنویس منتشر نشده است و شاید به این تعداد بتوان دویست عدد دیگر را نیز افزود[۱۹۷]. بررسی مقدماتی این مجموعه اخیراً توسط ویراستار کنونی آنها آنالیزا آتسونی (۲۰۰۸) معرفی شده‌اند که یافته‌های او را در اینجا به کوتاهی ذکر می‌کنیم.

بیشتر متون آرامی در امتداد محور طولی روی لوحه، نظیر متون ایلامی روی لوحه‌های زبان‌شکل، نوشته شده‌اند، اما در تعدادی هم در امتداد محور کوتاه (شبیه به لبه چپ صاف شده) نوشته شده‌اند. تاریخ آنها، مانند متون ایلامی، مربوط به سالهای ۱۳ تا ۲۸ پادشاهی داریوش یکم است (نک. بند ۲ـ۳ـ۵ بعد)، و مربوط به حوزه مشابهی هستند یعنی: جابه‌جایی مواد خوراکی مانند شراب، روغن و غله. عملیات ساده‌ای مانند رسیدهای سهمیه‌ها (ptp)، رسیدهای علوفه برای اسبها و الاغها، حمل و نقل کالا و کنار نهادن بذر که در گل نبشته‌های ایلامی فراگیرند در گل نبشته‌های آرامی تکرار می‌شوند. منتهی محتوای گروه اخیر متون غالباً حتی کوتاه‌تر و فشرده‌ترند. کالاهای جابه‌جا شده یا

---

۱۹۷. بنابر برآورد جونز و استالپر (۲۰۰۸ بند۴) در مجموع بین ۶۵۰ تا ۷۰۰ لوحه آرامی تک زبانی وجود دارد. نک. نیز جونز، ۱۹۹۰؛ گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۶ با پانوشت ۱۳.

توزیع شده به عنوان مواجب و سهمیه به ندرت توضیحی درباره‌شان، مانند کمّیت، داده می‌شود. آتسونی (۲۰۰۸، بند ۲) نمونه‌ای را در PFAT 003 ذکر می‌کند که از شدت کوتاهی چنین است "Zr' bšnt x"، "بذر برای سال x" که در آن از روی نوع مهر می‌توان دریافت مربوط به چه مقامی بوده و نوع داد و گرفت چه بوده است ولی از مقدار بذر کمترین نشانی نیست. لوحه‌های PFAT 252 (Kmryn3 = ۳ کاهن) و PFAT 390 ('Kmry = "کاهنان") از آنها نیز موجزتر و فشرده‌تر به‌نظر می‌رسند. این‌گونه متون مسلماً این امکان را فراهم می‌ساختند که برخی از متون آرامی پشت سر هم یا هم‌زمان با اسناد دیگر مورد استفاده قرار گیرند.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

برعکس، مجموعه آرامی در عین حال شامل متون مسافرتی هستند که گزارشهای کامل اداری به‌نظر می‌رسند (نک. بند ۲ـ۵ـ۵ـ۲) و بسیار به اسناد مسافرتی ایلامی نزدیک‌اند، مثلاً از لحاظ تأکید بر این که مسافران از نزد پارناکا، مدیر اقتصاد تخت جمشید، به نزد شاه در حال حرکت بوده‌اند (آتسونی، بند ۳).

به‌طور کلی، به روشنی پیداست که لوحه‌های آرامی به‌خوبی قابل مقایسه هستند با برخی گروههای اسناد یادداشت گونه ایلامی و برچسبها، اما گمان نمی‌رود شامل سفارش‌نامه‌ها، نامه‌ها، روزانه‌نگارها و صورت حسابها نیز بشوند. جنبه فراگیر دیگر گروه اصطلاحات به‌کار رفته در آنهاست که غالباً همانند اصطلاحات گِل نبشته‌های ایلامی است. مثلاً بسنجید فرمول معرفی کردن برخی افراد را با هم: PN šmh*، "PN نامش" در آرامی و PN hiše، "PN نامش" در ایلامی (که بدون شک هر دو انگ و اثر PN nāma ی پارسی باستان را با خود دارند). واژه 'lym آرامی شاید هم به معنای "بچه" است و هم "پادوی زیردست" (آتسونی، ۲۰۰۸، بند ۴) مانند واژه ایلامی Puhu ("=بچه، پسر، نوکر، غلام"). در مقایسه با فرمول ایلامی HALEŠŠANA-na-ma یعنی "طبق سند مُهر شدهٔ شاه" فرمول آرامی 'bḥtm mlk (تحت اللفظی = "با مُهرِ شاه" [PFAT 095]؛ نک. آتسونی، ۲۰۰۸، بند ۴) نیز قابل درک می‌شود (نک. بند ۲ـ۵ـ۵ـ۱ بعد)[۱۹۸].

لوحه‌های آرامی نظیر الواح ایلامی، دارای یک یا چند اثر مُهر و سوراخهایی برای عبور ریسمان در هر یک از سطوح لبه چپ صاف شده خود هستند. به‌نظر می‌رسد که لوحه‌ها پیش از نوشته شدن مُهر خورده‌اند (آتسونی، ۲۰۰۸، بند ۱). مُهرهای به‌کار رفته

---

*. PN [Personal name] یعنی نام شخصی – م.

۱۹۸. همچنین آرامی PN (šmh) Knwth ~ ایلامی PN (ak) akkayaše یعنی "PN و همکارانش".

برروی الواح آرامی فعلاً در حال آماده شدن برای انتشار توسط بانو اِلسپت دوسین بر هستند. از اولین بررسی او (۲۰۰۸) چنین برمی‌آید که الگوهای مهرزنی مشترکی با الواح ایلامی، نظیر تشریفات تک مُهر و پادمُهر (نک. بندهای ۲ـ۴ـ۲ـ۱ و ۲ـ۴ـ۲ـ۲) در الواح آرامی نیز پیوسته انجام می‌شده است. تعدادی "مهرهای جابه‌جایی" هم در لوحه‌های ایلامی و هم آرامی دیده می‌شوند؛ برخی از این مهرها بر روی لوحه‌های نانوشته نیز وجود دارند (نک. گریسون ۲۰۰۸ بند ۸ و بند ۲ـ۵ـ۵ـ۲)[۱۹۹].

www.tabarestan.info

لوحه‌های آرامی تک‌زبانه مخلوط با لوحه‌های ایلامی در باروی تخت جمشید پیدا شده‌اند.[۲۰۰] این نکته همراه با مشاهده این که متن‌های آرامی شکلی شبیه به متن‌های ایلامی زبان‌شکل دارند، و حاوی تعدادی اسم خاص هستند که در متون ایلامی هم وجود دارند و در تعدادی از مُهرها و الگوهای مُهرزنی با لوحه‌هایی ایلامی وجه مشترک دارند، روشن می‌سازد که هر دو گروه بخشی از یک صنعت باستانی در بایگانی بارویی می‌باشند (نک. استالپر، ۱۹۸۴، ص ۳۰۴). به محض آن که لوحه‌های آرامی و آثار مُهرهای روی آنها منتشر شوند، روشن کردن رابطه (بی‌گمان پیچیده) آنها با متون ایلامی ممکن خواهد شد.

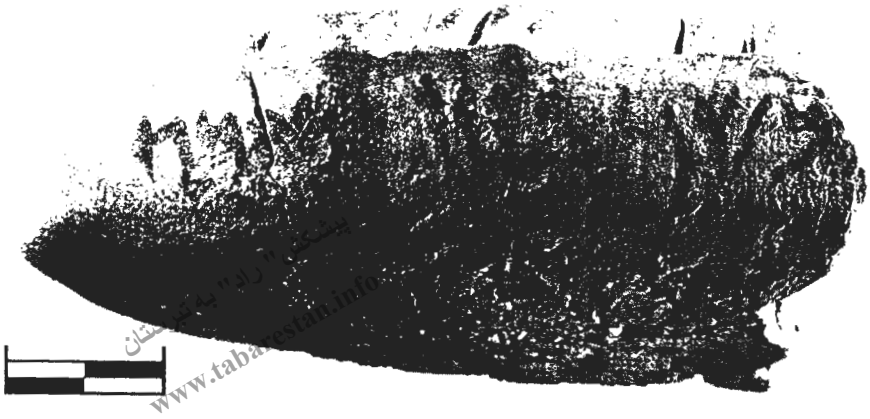
نوع دوم متون آرامی "یادداشتها" (یا "پشت‌نویسی‌ها")یی است که با مرکب روی برخی متون ایلامی نوشته شده و قابل قیاس است با یادداشتهای آرامی بر لوحه‌های نوآشوری و نوبابلی[۲۰۱]. باومن در همان دستنویسی که قبلاً ذکر کردیم، ۸۳ عدد از آنها را مطالعه کرده، اما تعداد کل یادداشتهای آرامی شناخته شده از آن تاریخ دست کم بالغ بر ۱۱۰ عدد است (شکل ۲ـ۸).

---

۱۹۹. مهرهای جابه‌جایی بین لوحه‌های آرامی و ایلامی تأیید شده تاکنون به قرار زیرند:
PFS 0048, PFS 0070s, PFS 0075, PFS 0078, PFS 0095, PFS 0142, PFS 0213, PFS 0518s, PFS 1090, PFS 1312s. PFS 0048, PFS 0075, PFS 0078, PFS 0095 و PFS 1312s
نیز برروی لوحه‌های نانوشته (نک. بندهای ۲ـ۲ـ۴ـ۱ و ۲ـ۵ـ۵ـ۲ بعد). مهرهای جابه‌جایی بین آرامی و نانوشته: PFUTS 0079، PFUTS 0101، PFUTS 0108، PFUTS 0109s.

۲۰۰. هلوک، ۱۹۷۳b، ص ۳۲۰. ارنست هرتسفلد به‌طور خصوصی به ر.ا. باومن گفته است که متنهای آرامی "در میان متنهای ایلامی پیدا شده‌اند" و به‌نظر می‌رسد که آنها بایستی ابزاری قدیمی برای بایگانی کردن بوده‌اند (باومن، دستنویس). فریدریش کرفتر در دفتر خاطرات روزانه خود (۱۷ ژوئن ۱۹۳۳) نوشته است که او و گروهش لوحه‌هایی به خط آرامی یافته‌اند که با مرکب و حکاکی نوشته شده و در میان لوحه‌های کشف شده در شمال شرق بارو قرار داشته‌اند.

۲۰۱. درباره یادداشتهای نوآشوری و نوبابلی بنگرید به زادوک، ۲۰۰۳، صص ۷۸ـ۵۵۸، اولسنر، ۲۰۰۶ و ژوئانس [زیر چاپ].



شکل ۲ـ۸ بخشی از یادداشت آرامی برروی PF 0855 (باومن به نقل از هلوک، ۱۹۶۹، ص ۲۴۶) bšnt 23 byrḥ "در سال ۲۳، در ماهِ ..."

برخی (و نه همه) از یادداشتهای آرامی در کتاب الواح ایلامی هلوک (۱۹۶۹) ذکر شده‌اند. برخی از این یادداشتهای کوچک احتمالاً به قصد آسان کردن دسته‌بندی، بایگانی کردن و بازیافتن لوحه‌های ایلامی نوشته شده‌اند: آنها صرفاً کلید واژه‌ها یا عناوین "سرصفحه" هستند؛ نظیر twr kbr "یک گاو تنومند" (روی PF 0692) و mgwš "مُغ" (روی PF 1798) یا در بیشتر اوقات یک تاریخ فرمولی مانند 23 byrḥ b "در سال ۲۳، در ماه AB" (روی PF 1816)[۲۰۲]. یادداشتهای دیگر خلاصه‌های مشروح‌تری هستند (تا حد هفت سطر) از محتویات متون ایلامی و احتمالاً برای مقاصد دیگری غیر از بایگانی و بازیابی بوده‌اند[۲۰۳]. گاه در یک یادداشت یک نام خاص ذکر می‌شود که در متن ایلامی

---

۲۰۲. هلوک پیوسته از یادداشتهای روی لوحه‌های ایلامی منتشره توسط خودش در ۱۹۶۹ یاد می‌کند، اما همیشه به ترجمه باومن اشاره یا از او نقل قول نمی‌کند (نک. نیز هلوک، ۱۹۶۹، ص ۸۲).

۲۰۳. یادداشتهای آرامی، نظیر لوحه‌های آرامی تک زبانه، در این مرحله چندان چیزی به موضوع مورد بحث ما در این پژوهش نمی‌افزایند به این دلیل ساده که غالباً خواندن آنها دشوار است و ما نیز از محتوای اصلی و کارکرد آنها چیزی نمی‌دانیم. تاجایی که من می‌دانم فقط PF 0761 (قرائت htwr باومن در ۱ـ۱ به‌نظر ناممکن می‌رسد [مکاتبه شخصی با ا. آتسونی])، PF 1798 (mgwš "مُغ")، PF 1077 (عمدتاً ناخوانا) و NN 2589 (تاریخ و شاید کلمه‌ای ناخوانا) از نوع متنهای یادداشتی مربوط به فعالیت مذهبی هستند که یادداشتهایی آرامی دارند. این یادداشتها، تا جایی که فعلاً می‌توان داوری کرد، به‌نظر نمی‌رسد چیزی به آگاهی ما در مورد بحثی که در پیش داریم بیفزایند.

ذکر نشده است؛ این‌گونه اطلاعات بی‌گمان منطقاً منبع متفاوتی داشته‌اند[۲۰۴].

شایان تأکید است که این که یادداشتها توسط (برخی از) کاتبانی نوشته شده باشند که در عین حال لوحه‌های ایلامی را می‌نوشته‌اند به هیچ‌وجه منتفی نیست (گرچه باور کردنش دشوار است)[۲۰۵]. این از هجی کردن و املای برخی نامهای خاص پیداست که نمایانگر نفوذ ایلامی هستند (تاورنیه، ۲۰۰۸، بند ۳ـ۴). مورد کمیابی از نفوذ آشکار متقابل ایلامی - آرامی که دو زبانه بودن را نیز القا می‌کند، در PF 2072 وجود دارد که در آن جمع کل محاسبه شده در متن ایلامی به زبان آرامی تکرار شده و سپس با پاک کردن اعداد قبلی در متن ایلامی تصحیح شده است (نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۶۴۴)[۲۰۶]. مواردی هم از یک یادداشت آرامی وجود دارد که فرد دیگری برروی یک لوحه آرامی تک زبانه نوشته است (مکاتبه شخصی با آتسونی).

در ضمن بخشی از متن ایلامی نیزگاه به‌عنوان یک خط شاخص یا نشانه عمل می‌کند که احتمالاً برای هدفهای بایگانی کردن مورد استفاده بوده است. مثال روشن آن PF 1943 یک متن روزانه‌نگار است. در لبه چپ این لوحه (III. 41-2) اطلاعات خلاصه‌ای (که قبلاً در II. 39-40 داده شده بود) تکرار می‌شود که آشکارا به این دلیل بوده که فرض می‌شده لبه چپ در هنگام روی هم قرار دادن و انبار کردن لوحه‌ها، بیرون و مرئی خواهد ماند. همچنین تکرار تاریخ در متون آرامی PFAT 004 و PFAT 046 در یک طرف هر لوحه شاید برای بایگانی کردن مفید بوده است (آتسونی، ۲۰۰۸، بند ۱).

نوع سوم متون آرامی، مُهرهای کتیبه‌دار آرامی است که از آثار برجا مانده مُهرها بر روی لوحه‌های آرامی، ایلامی و نانوشته با آنها آشنا هستیم (نک. بند ۲ـ۲ـ۴ـ۲ بعد).

---

204. An example in cited by Delaunay 1976: 24-5; more cases are found is Bowman's ms.

۲۰۵. نک. استفاده از خط الفبایی و هجایی توسط کاتبان اوگاریت (وان‌سولت، ۱۹۹۵، ص ۶ـ۱۸۳).

۲۰۶. یک متن کوچک به اصطلاح "برچسب" (NN 1604) در میان متون ایلامی منتشر نشده وجود دارد که فقط دارای یک سطر ایلامی ("در سال بیست و هفتم") و ۵ سطر آرامی در پشت لوحه است. هلوک با شگفتی آشکاری می‌نویسد "خط میخی به آرامی تفسیر شده است!" این امکان هم هست که متن آرامی (که حاوی یک نام شخصی و کلمه‌ای برای سهمیه است) شرحی باشد از متن ایلامی مبتنی بر لوحه‌های انبار شده (در خمره‌ای یا سبدی) که احتمالاً برچسبی به آن متصل بوده است. یادداشت آرامی روی PF 2059 نیز به‌نظر می‌رسد حاوی اطلاعات بیشتری از لوحه ایلامی که بر آن نوشته شده، بوده است (نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۶۳۷). نیز بسنجید با لوئیس (۱۹۹۴، ص ۲۸) که مورد جالب لوحه‌هایی را متذکر می‌شود که تأمین کننده کالا "هاتاریانوش" است؛ دست کم ۹ عدد از ۲۳ عدد این‌گونه لوحه‌ها دارای یادداشتهای آرامی نسبتاً طولانی هستند.

سرانجام می‌توان فرض کرد که دسته چهارمی از نوشته‌های آرامی وجود داشته‌اند که البته از لحاظ فیزیکی تأیید نشده‌اند و آن: متون آرامی برروی پوست بوده است چون در ۲۶ متن ایلامی به اشاره به "کاتبان بابلی چرم (نویس)" یا "کاتبان چرم (نویس)" برخورد می‌کنیم[۲۰۷]. این که چه نوع اسنادی توسط این کاتبان تولید می‌شده که مسلماً به آرامی می‌نوشته‌اند، درست روشن نیست و در مورد آن اختلاف نظر وجود دارد، شاید یکی از مسئولیتهای آنان تهیه dumme یعنی "سفارش" به زبان آرامی بوده که زیر سفارشنامه ایلامی صادره از سوی مدیر یا جانشین او در آن مقام پیوست می‌شده است (نک. بند ۲ـ۵ـ۵ـ۱).[۲۰۸]

www.tabarestan.info

۲ـ۲ـ۳. متن‌های اَکَدی، یونانی، فریقیه‌ای (؟) و پارسی باستان ـ در یافته‌های بارویی تعداد اندکی متون نامتعارف از نظر خط و زبان وجود دارد[۲۰۹]. اولین آنها یک سند قانونی خصوصی است (Fort. 11786) که به اَکَدی در پارسو (تخت جمشید) نوشته شده و تاریخ آن [x]//VIII/[y] (ماه هشتم از روز و سال نامعلوم) پادشاهی داریوش است. این متن را استالپر (۱۹۸۴b) انتشار داده و درباره محتوای احتمالی آن به تفصیل بحث کرده است.[۲۱۰] موضوع اصلی آن، یعنی فروش برده، با موضوعهای مرسوم متون بارویی تفاوت دارد، اما کاملاً یکتا نیست. داد و ستد مربوط به یک بردهٔ مؤنث از املاک سلطنتی در NN 2355:11-7 ذکر شده است (نک. 151-2 ❦ با پانوشت‌های ۲۹ و ۳۰).

---

207. The texts are: PF 1561, PF 1807, PF 1808, PF 1810, PF 1828, PF 1947: 21-2, 23-4, 25-6, 29-30, NN 0061, NN 1040, NN 1255, NN 1369, NN 1511, NN 1752, NN 1775, NN 2394, NN 2486: 30-1, 32-3, 51-2, 53-5, NN 2493: 22-3, 24-6, 46-8, 49-51 and NN 2529. On the Aramaic scribes see Hallock 1973b; Hinz 1971c: 308; Zadok 1976a: 70; Lewis 1977: 9-13; *idem* 1994: 24-8; Stolper 1984b: 304-6; Giovinazzo 1989c: 202-3; Vallat 1994a: 268-9; Briant 1996: 435, 438; ❂ 136 fn. 60; Tavernier 2008.

۲۰۸. نک. نیز نظر هلوک ۱۹۷۳b ص ۳۲۲ (سهمیه‌های کارگران فعال در خود تخت جمشید که بر روی پوست گزارش شده است). درباره رابطه میان اسناد حفظ نشده آرامی و لوحه‌های فراوان آرامی بنگرید به بند ۲ـ۵ـ۳ و ۲ـ۵ـ۵ـ۱ بعد).

۲۰۹. برخی متون نامتعارف مشابه در بابلیه زمان هخامنشی کشف شده‌اند: یک متن میخی (فروش یک برده) از بابل (به تاریخ سال ۲۳ پادشاهی اردشیر یکم یا دوم) شامل یک سطر متنی که آن را خط براهمی تعبیر کرده‌اند – که البته برداشتهای دیگری هم وجود دارد (بوبرینسکوی، ۱۹۳۶) یا شکل اولیه اعداد "عربی" (توری، ۱۹۳۶)؛ نک. فالک، ۱۹۹۳، صص ۱۹ـ۱۱۷ با کتابنامه. لوحه‌هایی به خط عربستان جنوبی در نیپور کشف شده‌اند (بیگز، ۱۹۶۵). درباره این متون و بافتهای چند زبانی و چند قومی آنها بنگرید ژوئانس [زیر چاپ].

210. See also Stolper & Tavernier 2007: 2, fig. 1, Kuhrt 2007b: II 762 and § 4.4.2 below.

دومین مورد نادر در میان لوحه‌های بارویی، متن کوتاهی است به زبان و خط یونانی (Fort. 1771) که "OINO |Σ ΔYO| II |MAPIC| TEBHT" یعنی "۲ ماریش، ۲، شراب، ماه دهم (اَکَدی)"[۲۱۱]. یکی از مهرهای زده شده بر روی لوحه با عنوان PFS 0041 شناسایی شده است (گریسون و روت، ۲۰۰۱ ص، ۶)، که در روی گل نبشته‌های ایلامی که معمولاً رسید دریافت شراب هستند نیز مشاهده می‌شود. بنابراین لوحه یونانی شاید یک عنصر بیگانه در میانه لوحه‌های بارویی نباشد. توجه داشته باشید که اسامی ماههای اکدی / آرامی در متون آرامی بارویی و یادداشت‌های آرامی بارویی نیز به‌کار رفته‌اند (نک. استالپر، ۱۹۸۴b، ص ۳۰۴). مُهرها و عدد "۲" در متن یونانی احتمالاً بیان کننده اطلاعات بسیار مهمی هستند.

سوم، لوحه‌ای است (A 29797) با هفت سطر و به احتمال زیاد فریقیه‌ای (بریکسه، ۲۰۰۴، صص ۲۶ـ۱۱۸). متن شکسته‌تر از آن است که قابل ترجمه باشد، اما به‌نظر می‌رسد اقتصادی است (همان). سطر آخر حاوی نام دهمین ماه پارسی است (کامرون، ۱۹۷۳، صص ۳ـ۵۲) که این احتمال را تقویت می‌کند که این متن نیز به طریقی به بایگانی بارویی به‌طور کلی مربوط می‌شود[۲۱۲].

چهارم، و عجیب‌تر از همه، لوحه‌ای است به خط میخی و زبان پارسی باستان (fort. 1208-101). این لوحه اخیراً توسط متیواستالپر شناسایی و در استالپر و تاورنیه (۲۰۰۷) به چاپ رسیده است[۲۱۳]. تاکنون چنین فرض می‌شد که خط و زبان پارسی باستان فقط برای مقاصد آبرومندانه و اعتبار آفرین، مانند کتیبه‌های سلطنتی به‌کار می‌رفته است[۲۱۴]. لوحه زبان‌شکل است و در هر طرف لبه چپ صاف شده خود سوراخهایی

---

211. Text first published by Hallock (1969: 2); cf. Lewis 1977: 12-3; Balcer 1979: 279-80; Schmitt 1989: 303-5; Canali de Rossi 2004: 133 (*non vidi*); Stolper & Tavernier 2007: 3-4, 24-5, figs. 2-3, 11; Rollinger [forthc.] Compare the Athenian tetradrachm used as a seal on an Elamite text (PF 2053) and on an uninscribed tablet: C.G. Starr 1976; Root 1988. Jones 1990 mentions the impression of an earring on an uninscribed tablet.

۲۱۲. این متن اولین بار توسط فریدریش (۱۹۶۵) منتشر شد و پس از ویرایش مجدد توسط هاس، ۱۹۶۶، ص ۷ـ۱۷۶ و بریکسه ۲۰۰۴، ص ۲۶ـ۱۱۸ (با مآخذ بیشتر) انتشار یافت. عکسهایی از آن در استالپر و تاورنیه ۲۰۰۷ ص ۵ شکل ۴ نیز وجود دارد. برای ملاحظه نظری درباره پیشینه این لوحه بنگرید به هنکلمن و استالپر (در دست انتشار) بند ۳. همچنین بسنجید با کتیبه‌ای روی مهر به خط یونانی اما به زبانی نامعلوم برروی مُهر *PFS 0284 (نک. گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۳ـ۱۹۲).

۲۱۳. توجه داشته باشید که یک متن متعارف پنجم نیز وجود دارد (Fort. 4797) که اولین بار جونز به آن اشاره کرده است (۱۹۹۰). تصویر لوحه در استالپر و تاورنیه ۲۰۰۷ ص ۵ شکل ۵ آمده است.

۲۱۴. به نظر استالپر و تاورنیه، ۲۰۰۷، ص ۲۲ "شگفتی این مورد تقریباً طنزآمیز آن است که مدرکی است ←

برای عبور ریسمان دارد، درست مانند بیشتر یادداشتهای ایلامی (بند ۲ـ۲ـ۵ بعد).[۲۱۵] متن مسلماً اقتصادی است اما بدبختانه هنوز عمدتاً غیرقابل فهم است. با این حال به‌نظر می‌رسد که در آن دو نام محل و یک نام شخصی وجود دارند که مشابه آنها را در متون ایلامی نیز دیده‌ایم: تَمَّرَشَن، کَریکدَ و شِدّا (استالپر و تاورنیه، ۲۰۰۷، ص ۱۴). کَریکدَ و شِدَّ در واقع در PF 0573 با هم آمده‌اند.

گروههای کارگری از مناطق گوناگون امپراتوری ایران گرد آمده و در تخت جمشید و پیرامون آن کار می‌کرده‌اند. استالپر عقیده دارد که برچسبهای قومی ("کاپادوکی‌ها"، "مصری‌ها"، "بابلیان" و جز آن) معمولاً برای شناسایی آنان به‌کار می‌رفتند اما نوعی پایگاه قانونی را نیز منعکس می‌ساختند (۱۹۸۴b، ص ۳۱۰). جالب به‌نظر می‌رسد که چهار یا پنج متن غیر ایلامی و غیر آرامی مجموعه بارویی تخت جمشید را به بافت احتمالی آن مرتبط سازیم. به هر روی تا زمانی که گستره و دامنه بایگانی بارویی کاملاً برای ما روشن نشده است، این متنها را نباید به آسانی به بایگانی دیگری غیر از آن منتسب کرد. بلکه بهتر است همراه با دیویدلوئیس نتیجه بگیریم که دستگاه اداری تخت جمشید "حتی در سطح خط، یک پدیده زبان شناختی پیچیده" بوده است (۱۹۹۴، ص ۲۱).

۲ـ۲ـ۴. رسانه غیر متنی (۱): آثار مهرها ـ اکثریت عظیم لوحه‌های گلی ایلامی، آرامی و نانوشتهٔ مکشوف در "باروی تخت جمشید" دارای یک یا چند اثر مُهر استوانه‌ای یا کوبیدنی (۸۷ درصد به گفته مارگارت روت، ۲۰۰۸، بند ۲ـ۷) هستند. تازه‌ترین برآورد براساس فقط متنهای ایلامی انتشار یافته، تعداد ۱۱۴۸ مُهر خوانا است (گریسون، ۲۰۰۸ بند ۷ـ۱). آثار برخی مُهرها بر روی بیش از یک قطعه لوحه با مؤلفه‌های سه‌گانه بایگانی پیدا شده‌اند، و این مؤید آن است "که هر سه مؤلفه بخشی از یک دست ساخت واحدند". (جونز و استالپر، ۲۰۰۸، بند ۲ـ۱).

اثر مُهرها لایه زبانی دیگری بر فرآیند رسانه‌ای می‌افزاید[۲۱۶]. نقش این مُهرها حاوی

← در این‌باره که زبان فرمانروایان در سرزمین خودشان برای امور عادی نیز نوشته می‌شده است."

۲۱۵. اثر مُهر روی لوحه هنوز شناسایی نشده است.

۲۱۶. همان‌طور که جونز و استالپر می‌گویند این یک جنبه بخصوص خوب بررسی بایگانی بارویی است که "متن‌ها و نقش مُهرها هیچ‌گاه به عنوان اقلامی جدا در بررسی تاریخ متن و تاریخ هنر جداگانه درنظر گرفته نشده‌اند، بلکه همواره آنها را بخشهایی از یک سیستم واحد اطلاعاتی که پیوند نزدیکی با هم دارند، مطالعه کرده‌اند" (جونز و استالپر ۲۰۰۸ بند ۱).

اطلاعاتی درباره، مثلاً دریافت‌کننده و عرضه‌کننده برخی کالاها، مسئول رسمی یا مقام مسئول، "دفتر" یا ناحیه درگیر در این داد و گرفت است. این نقش مُهرها به معنای دقیق کلمه بی‌گمان در خدمت هدفهایی چون شناسایی، تأیید صحت و اثبات و رسیدگی بوده‌اند. گامی فراتر از این مشاهده کلی نهادن، همچنان دشوار است. یکی از جنبه‌های "زبانِ مُهری" که روشن شده، آن است که مُهر برروی لیه چپ لوحه‌های ایلامی زبان-شکل منظم نقش می‌شده و این کار با جریان اداری ارتباط خاصی داشته است. این امر و دیگر الگوهای استفاده از مُهر در بند ۲ـ۴ـ۲ بعد معرفی خواهند شد.

www.tabarestan.info تبرستان

مُهرها در تخت جمشید اهمیت داشتند. مارگارت روت در بررسی تازه‌ای (۲۰۰۸) استدلال می‌کند که فقدان واقعی جایگزین‌های مُهر (آثار ناخن، لبه‌های لباس، سکه‌ها، گوشواره‌ها و غیره) و مُهرهای با "ساخت غیر حرفه‌ای" همراه با استفاده فراگیر از مُهرهای استوانه‌ای و کوبیدنی حتی توسط مسافران بیگانه‌ای که وارد منطقه می‌شدند بر روی لوحه‌های زبان شکل، یک خصوصیت بارز مهم و غالباً حیرت‌انگیز دستگاه اداری بارویی است و بی‌گمان صفتی است که مجموعه "تخت جمشید" را از بسیاری دیگر از محیطهای اداری خاور نزدیک متمایز می‌سازد. به علاوه، فقدان عملی نام صاحب مُهر همراه با شرایطی که غالباً کتیبه‌های روی مُهرها هنگام غلتاندن مُهر به‌خوبی نقش نمی‌شدند (نک. بند ۲ـ۲ـ۴ـ۲) حاکی از آن است که خود تصویر روی مُهر به معنای دقیق کلمه اهمیت داشته و القاگر و منتقل کننده اطلاعات لازم اداری بوده است[۲۱۷].

---

۲۱۷. بنا به فرض روت (۲۰۰۸، بند ۲ـ۵) البته شرح نامها در مُهرها بکلی غایب نیست ولی نادر است. PF 1318 رسیدی است برای سهمیه‌های مسافرتی جهت یک گروه مسافر به رهبری "اَبَّ تِمه". متن اصلی در پشت لوحه با فرمول مربوط به تاریخ در II.11-2 پایان می‌یابد. آنگاه یک فضای چهار سطری برای مُهر زدن خالی گذاشته شده است که در پی آن دو سطر دیگر برای یک کتیبه کوچک وجود دارد.

HAL*iš-ba-ra-mi-iš-du-ma pár-ri-iš-da-ma-še hal-mi* HAL KI+ MIN *ha-ri-ka*$_4$, "Išbaramišduma (is) his elite guide. the *halmi* (of) the same (i.e.I.) has been impressed." The seal impressed on the reverse is PFS 0049, known to be Išbaramišduma's (cf. PF 0686, PF 0785, PF 1316, etc.; tablets with PFS 0049 are often pre-sealed, cf. Garrison & Root 2001: 95-6). A less clear example in NN 0896, a receipt of *tarmu* (emmer) by the brewer Iršena. The texts ends with (11.8-10, edge and reverse): AŠ⌈*hal*⌉*-mi hi* HAL*ba-*⌈*ku*⌉*-un-da-ha-ráš-da,* "this seal Bakunda impressed," followed by an unidentified seal impression. A recently edited text (Fort. 1402-101) has an impression of PFS 1155 on the left edge, with one line of Elamite running alongside it, stating AŠ*hal-mi* HAL*ú-iš-šu-iš-na-ka*$_4$*-na-na,* "seal of Uššušnaka" (pers. comm. M.W. Stolper 21/3/2008).

شکل ۲ـ۹: طرح دستی مُهر *PFS 0016 با کتیبه "مُهر پارناکا پسر آرشام" توسط م. ب. گریسون.

شکل ۲ـ۱۰ طرح دستی مُهر *PFS 0077 با کتیبهٔ "شِرَش دختر هوبان -آفی".
کار م. ب. گریسون

زبان نقش مُهرها به فرآیندهای اداری شناسایی، تأیید صحت و رسیدگی محدود نمی‌شود. مُهرهای به‌کار رفته توسط مدیران، گنجینه حکاکی بسیار پرباری با انواع گوناگون و گسترده سبکها و تصویرسازیها را تشکیل می‌دهند (شکلهای ۲ـ۹ و ۲ـ۱۰)؛ به قول روت "انفجار تنوع تصویر حیرت‌انگیز و بهت‌آور است" (روت، ۲۰۰۸، بند ۲ـ۴). این گنجینه، به نوبه خود، از لحاظ بافت اجتماعی نیز کاملاً افشاگرانه و روشنگرانه است: طرحی کلی از دارندگان مُهر و گروههای مُهردار با گزینه‌ها و ذوق و سلیقه‌های شخصی را به نمایش می‌گذارد که در واقع "تاریخچه اجتماعی کوتاهی است از هنر" (گریسون، ۱۹۹۱

ص ۲؛ سال ۲۰۰۰ صص ۶-۱۲۵ و ۵-۱۵۱)[۲۱۸]. همچنین مُهرهای تخت جمشید شاید بیش از هر مجموعه دیگر هنر هخامنشی، تأیید کننده دامنهٔ گسترده و فرهنگ‌پذیری متقابل ظریف و پیچیده‌ای هستند[۲۱۹] (روت، ۱۹۹۷، ص ۲۳۶؛ نک. بند ۱-۵-۳ قبل).

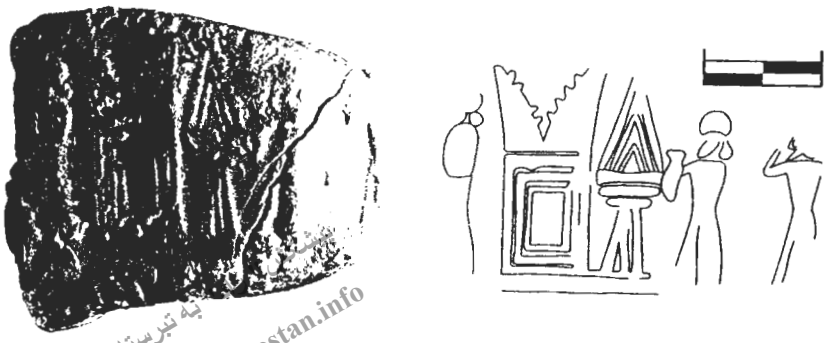
---

۲۱۸. بسنجید با تصویر تحریک‌آمیزی که گریسون و روت (۲۰۰۱، ص ۲۱) با توصیف خود از این جنبه از حکاکی تخت جمشید ترسیم می‌کنند: "نماهای نقش مُهرها برروی لوحه‌ها شبیه به علایم نشستن بر پشت یک میز بزرگ ضیافت هستند که ما را از تاریخ ضیافت آگاه می‌کنند و در عین حال اشاراتی به هدف این ضیافت دارند که می‌تواند به بازسازی کوتاه و بسیار گزینشی تاریخچه کوتاه زیستی درباره فهرست مهمانان کمک کند و حتی تصور درستی درباره نوع خوراکها و نوشابه‌هایی که آنها دوست دارند، ارائه دهد. خود مُهرها (وقتی با این نماها مستند شده‌اند) غالباً صدا و سخن مهمانان و شور و اشتیاق نمادین و زیبا شناختی آنان و پیوندهای فرهنگی‌شان را به گوش ما می‌رسانند."

۲۱۹. مجموعه مُهرهای تخت جمشید، مانند متون ایلامی، به برکت اندازه‌ها و تنوع خود، توانایی بالقوه عظیمی دارند. این مجموعه با یک پروژه سه بخشی که توسط مارک گریسون و مارگارت روت تهیه شده اکنون به تدریج در دسترس ما قرار می‌گیرد. بخش یکم در دو جلد انتشار یافته است (تصاویر نبرد قهرمانانه، ۲۰۰۱) که شامل انتشار و بحث درباره ۳۱۲ مهر (براساس ۱۹۷۰ اثر مهر) است. هر یک از این مهرها از لحاظ سبک و مضمون، کتیبه‌های مهری (که چارلز جونز خوانده است)، الگوهای محل مهر زدن، تعداد وقوع و انتساب (در حد ممکن) تحلیل شده‌اند؛ کتابنامه کاملی هم برای هر مهر پیوست است. آنها قبلاً "پروژه مهرهای تخت جمشید" را با تطبیق و هماهنگ‌سازی شماره لوحه‌ها و شماره مهرها آغاز کردند (جلد نهم تاریخ هخامنشی دانشگاه خرونینگن، ۱۹۹۶/۹۸) که داده‌های مربوط به آنها در یک پایگاه داده‌ها که برای این پژوهش ایجاد شده بود ذخیره شد (نک. بند ۲-۱-۵ قبل). علاوه بر این، هر دوی آنها زنجیره‌ای دامنه‌دار از جنبه‌های مختلف مهرهای تخت جمشید را انتشار دادند. منتخبی از مأخذها عبارتند از:

Garrison 1988 (systematic inventory and discussion of the ` heroic encounter' seals on PFT and PTT); *idem* 1991 (elite seals); *idem* 1995 (YBC 16813); *idem* 1996a (PFS 0007* on MDP 11 308); *idem* 1996b (attribution to individual artists); *idem* 1998 (replacement seals; PFS 1567* and PTS 14*); *idem* 2000 (` heroic combat' seals, archer seals, cultic imagery and chariots); *idem* 2002 (` Neo-Elamite' glyptic style; seals with Elamite inscriptions); *idem* 2008 (seals on the uninscribed Fortification tablets); *idem* [forthc. 1] (PFS 0093*); *idem* [forthc. 2] (religious scenes); *idem* [forthc. 3] (fire altars); *idem* [forthc. 4] (seals of Ziššawiš); Garrison & Dion 1999 (seal of Ariyāramna); Root 1988 (Athenian tetradrachm [PFS 1616s] on PF 2053 and Fort. 5114 [cf. C.G. Starr 1976]); *idem* 1989 (Persian archer coin [PFS 1393s] impressed on PF 1495); *idem* 1991 (` Graeco-Persian' seals); *idem* 1996 (preponderance of cylinder seals, perhaps as continuity of Elamite glyptic traditions); *idem* 1997 (intercultural receptivity); *idem* 1998 (Babylonian and non-Babylonian pyramidal stamp seals); *idem* 1999 (Pasargadae cylinder seal); *idem* 2002 (animals); *idem* 2003a (PFS 0038 [Irtaštuna]); *idem* 2003b (Babylonian-type seals); *idem* 2008 (seal practice and sealing protocols).

با توجه به این انتشارات غنی و پربار درباره مُهرهای بارویی تخت جمشید، جای حیرت بسیار دارد که ←



www.tabarestan.info تبرستان

شکل ۲ـ۱۱ PFUTS 0066 برروی PFUT 0858-102 و طرح دستی نقش PFUTS 0066 توسط گریسون.

۲ـ۲ـ۴ـ۱. لوحه‌های نانوشته ـ اهمیت آثار مُهرها برروی لوحه‌های نانوشته به عنوان رسانه‌ای اضافی، حاکی از آن است که چهار یا پنج هزار لوحه نانوشته (که از آنها با عناوین "برچسب"، "یادداشت" یا "گِل مُهرها" نیز یاد شده) با یک یا چند اثر مُهر بر روی خود، بخش جدایی‌ناپذیر بایگانی بارویی را تشکیل می‌دهند (شکل ۲ـ۱۱). وجود تعدادی مُهر، که از آنها با عنوان "مُهرهای جابه‌جایی" یاد شده (گریسون، ۲۰۰۸) و هم در لوحه‌های نوشته وجود دارند و هم نانوشته، این مفهوم را تقویت می‌کند. همچنین تعدادی لوحه نانوشته ایلامی و آرامی به‌طور مخلوط توسط باستان‌شناس حفار کشف شده است.[۲۲۰] این لوحه‌های بدون نوشته که عمدتاً انتشار نیافته‌اند، اخیراً برای اولین بار توسط گریسون و براساس نمونه‌گیری شامل ۱۱۰ لوحه مورد بررسی قرار گرفته‌اند[۲۲۱].

← خانم کخ (۲۰۰۵c، ص ۲۷۱) از کمبود پژوهش در این زمینه گلایه کرده است! از جمله دیگر پژوهش‌ها درباره هنر کنده‌کاری هخامنشی، می‌توان به بررسی اثر مُهرهای داسکولیون برروی "گِل مُهرها" [bullae] توسط بانو دنیز کاپتان (۲۰۰۲ که در جلد دوازدهم [دفترهای یک و دو] همین مجموعه تاریخ هخامنشی به فارسی منتشر شد) اشاره کرد.

۲۲۰. که این از محتویات مخلوط جعبه‌هایی که کاوشگر جزء اشیای بارویی انبار کرده، پیداست.

۲۲۱. نک. نیز مشاهدات اولیه روت، ۱۹۹۶، صص ۱۴ـ۱۱. درباره لوحه‌های نانوشته مشابه و نیز برچسبها و گِل مُهرهای کشف شده در جاها و دوره‌های دیگر (از جمله از "خزانه تخت جمشید") بنگرید به گریسون وروت، ۲۰۰۱، صص ۳۹ـ۳۳ و هنکلمن، جونز و استالپر، ۲۰۰۴، صص ۵۱ـ۳۸ (با کتابنامه). درباره گِل مهرهای پارسی یا ایرانی کشف شده در داسکولیون (ارگیلی)، بنگرید به کاپتان، ۲۰۰۲، به‌ویژه دفتر یکم، صص ۷ـ۲۴ (جلد ۱۲ همین مجموعه تاریخ هخامنشی خرونینگن در ۲ دفتر). درباره کارکرد احتمالی "برچسب‌ها" همراه با آثار مُهرها (و یک متن کوتاه ؟) در دستگاه اداری بابلیه قدیم. نک. فرهنگ ←

لوحه‌های نانوشته، همانند لوحه‌های بارویی ایلامی، به شکلهای متفاوتی هستند که احتمالاً با تشریفات اداری متفاوتی مطابقت می‌کنند (نک. بند ۲ـ۲ـ۵؛ نیز بنگرید به جونز و استالپر ۲۰۰۸، بند ۲ـ۳). رایجترین آنها لوحه‌های هرمی شکل و زبان شکل در اندازه‌های گوناگون هستند و در کنار آنها معدودی نظیر لوحه هرمی باریک با اثر مُهری که نام شاه را دارد PFUTS 0018* نیز دیده می‌شود (گریسون، ۲۰۰۸، بندهای ۵ و ۶ـ۱). اکثر لوحه‌های نانوشته، مانند لوحه‌های آرامی و بیشتر لوحه‌های ایلامی، در طرف لبه چپ مسطح خود دارای سوراخی برای عبور ریسمان هستند. گریسون همچنین به‌وجود یک لوحه مخروطی شکل "با سوراخ ریسمان در امتداد طولی لوحه" اشاره می‌کند، که این نوع نیز در میان لوحه‌های ایلامی وجود دارد، هرچند که در نوع اخیر لوحه معمولاً مهر نشده است (نک. بند ۲ـ۲ـ۵).

www.tabarestan.info پیشکش دوستدار تبرستان

در نمونه‌های مورد بررسی گریسون، ۱۴۰ نمونه دارای مُهر روشن و خوانا بوده‌اند که ۱۷ عدد آنها مُهرهای انتقال یا جابه‌جایی هستند که نظیر آنها در لوحه‌های ایلامی نیز وجود دارد[۲۲۲]. این مُهرها با تشریفاتی مطابقت می‌کنند که بسیار به مُهرهای به‌کار رفته در لوحه‌های ایلامی شباهت دارند، به‌ویژه به تشریفات تک مُهری یا پاد مهری (نک. بندهای ۲ـ۴ـ۲ـ۱ و ۲). علاوه بر این، دارندگان مُهرهای جابه‌جایی معمولاً طبق همان تشریفات لوحه‌های ایلامی و لوحه‌های نانوشته را مُهر می‌کرده‌اند. نکته عجیبتر از همه آن است که تشریفات گوناگون انجام شده کمابیش دارای همان درصدهای لوحه‌های ایلامی و نانوشته است (گریسون، ۲۰۰۸، بندهای ۶ـ۱ تا ۶ـ۳)، و این بار دیگر نشان می‌دهد که هر دو گروه سند عملیات اداری و دیوان سالاری مشابهی را منعکس می‌سازند.

با هر دلیل ناچاریم موافق با نظر گریسون و روت (۲۰۰۱، ص ۳) باشیم که لوحه‌های نانوشته را باید اسنادی تلقی کنیم که بخش مهمی از فرآیند ارتباطی و رسانه‌ای بایگانی بارویی را تشکیل می‌داده‌اند، گو این که کارکردهای دقیق آنها و معانی ضمنی درست منزلت اسنادی آنها هنوز بر ما روشن نیستند و محل بحث و اختلافند. درباره چند اظهار نظر مناسب بعداً سخن خواهیم گفت (بند ۲ـ۵ـ۵ـ۲)

۲ـ۲ـ۴ـ۲. نوشته‌های روی مهرها ـ یک جنبه جالب توجه دیگر از مهرهای تخت جمشید، برتری نوشته‌های ایلامی در کتیبه‌های مُهری است. برآورد مقدماتی گریسون

← CAD Z 2 86-7 مدخل ze'pu 1.

222. PFS 0024, PFS 0048, PFS 0075, PFS 0078, PFS 0095, PFS 0142, PFS 0168, PFS 0189, PFS 0520, PFS 0535*, PFS 0625s, PFS 0793s, PFS 0883*, PFS 0885, PFS 0944, PFS 1058 and PFS 1312s. On PFS 0075 see also Garrison [forthc. 3].

(۲۰۰۲، صص ۱ـ۷۰) نشان می‌دهد که در میان ۹۴ مُهر کتیبه‌دار، ۵۰ کتیبه تک زبانه ایلامی وجود دارد[۲۲۳]. مُهرهای دیگر یا آرامی تک زبانه‌اند، یا اکدی تک زبانه‌اند، یا کتیبه‌هایی با خط یا زبان ناشناخته، یا سه زبانه (پارسی، اکدی و ایلامی) هستند. بدین ترتیب، کتیبه‌های روی مُهرها فقط از نظر معرفی صاحب مُهر (یا مافوق فرد استفاده کننده از مهر) جالب نیستند، بلکه از نظر نمایان منزلت ایلامی به‌عنوان زبان برتر و مرجح در میان دارندگان مُهرها در دیوان سالاری تخت جمشید نیز جالب‌اند. نکته اخیر شاید در چارچوب یک بایگانی بزرگ ایلامی بدیهی به‌نظر برسد، اما در چارچوب نظریه‌هایی نمی‌گنجد که ادعا می‌کنند متنهای ایلامی توسط پارسی زبانهایی نوشته شده‌اند که به پارسی سخن می‌گفته‌اند ولی "ایلامی‌نویس" بوده‌اند (گرشویچ، ۱۹۷۹) یا می‌گویند اینها رونوشتهای کورکورانه نسخه‌های اصیل آرامی بوده‌اند (والا، ۱۹۹۴a، صص ۷۰ـ۲۶۷؛ ۱۹۹۷b). این موضوع با مشاهدات مارگارت روت ابعاد تازه‌ای یافته است که عقیده دارد برخلاف محیطهای اداری دیگر (مانند اسناد اور III) "غالباً یک کتیبهٔ مُهری در روی لوحه PFT_S هنگام غلتاندن مُهر برروی لوحه نقش نمی‌شد" و به این نتیجه می‌رسد که کتیبه‌های روی مُهرها "ظاهراً نقشی در رسیدگی به صحّت مُهر نداشته‌اند[۲۲۴]." این بدان معناست که علاقه به زبان ایلامی در کتیبه‌های روی مُهرها را نمی‌توان فقط با این فرضیه توضیح داد که کتیبه‌ها به قصد خوانده شدن توسط کاتبان "ایلامی" و کارمندان سطح پایین دفتری نوشته شده‌اند نه توسط کارمندان رده‌های میانه یا بالاتر دیوان سالاری که زبانشان آرامی یا پارسی باستان بوده است[۲۲۵]. روی‌هم رفته، به‌نظر می‌رسد فرضیه وجود طبقه‌ای "ایلامی نویس" در تقابل با تصمیم‌گیران پارسی زبان اکنون ضعیفتر شده است (نک. بند ۲ـ۲ـ۱ قبل و بند ۴ـ۴ـ۳ بعد).

۲ـ۲ـ۴ـ۳. مُهرهای با تصاویر مذهبی ـ شمایل نگاری هخامنشی و به‌ویژه گنجینه کنده‌کاری آن، منبع مهم ولی هنوز پیچیده‌ای برای درک باورهای دینی و اعمال و آیینهای مذهبی آن دوره است. پژوهش پیشگام موری بر روی تعداد محدودی مُهر (۱۹۷۹) بسیاری از مضامین و نقشمایه‌هایی را آشکار کرد که ارتباط زیادی با موضوع این

---

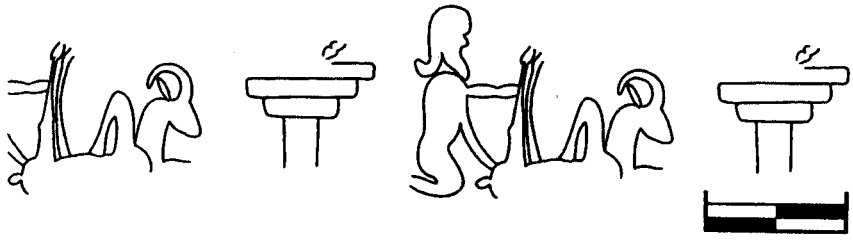
۲۲۳. تعداد ۳۶ مُهر کتیبه‌دار در گریسون و روت (۲۰۰۱) انتشار یافته است: ۱۶ ایلامی، ۸ آرامی، ۲ اکدی و ۲ عدد سه زبانه (پارسی باستان، ایلامی و اکدی)، ۷ عدد به یک خط میخی غیرقابل شناسایی، و یکی با حروف یونانی (نک. همان‌ص ۹ـ۷). نک. گریسون (در دست انتشار) درباره برخی از کتیبه‌های مُهری آرامی.

224. Root 1996: 22; cf. Garrison & Rott 2001: 13, 31 and Root 2008 § 2.12.

225. See also Garrison 2000: 127-9 with fn. 36 on the questions raised by the inscriptions.

تک‌نگاری ما دارند: مهمانی‌ها یا ولیمه‌های مذهبی، آتشدانها یا محرابهای آتش، قربانی حیوانات، شراب افشانی‌ها، انواع گوناگون مناصب روحانی و ایزد بانوی مشهور "ایشتار مانند" که بر پشت شیری ایستاده است (آناهیتا-نانایا؟). به محض آن که مُهرهای تخت جمشید با صحنه‌های مذهبی خود در دسترس قرار گیرد (در بخش دوم "پروژه مُهرهای تخت جمشید") واقعیت چگونگی چشم‌انداز مذهبی پیچیدهٔ مرکز شاهنشاهی هخامنشی روشن‌تر خواهد شد[۲۲۶]. منتهی گروه دیگری از مُهرهایی که تصاویر مذهبی دارند در روی لوحه‌های گلی نانوشته کشف شده‌اند (بند ۲-۲-۴-۱)؛ برآورد مقدماتی گریسون از این مهرها شامل بحثی درباره PFUTS 0111 است که نشان می‌دهد در کنار یک آتشدان یا محراب آتش پلکانی یک جانور را دارند قربانی می‌کنند (شکل ۲-۱۲)[۲۲۷].

تصویرسازی کنده‌کاری تخت جمشید از مضامین روحانی و ایزدی و مذهبی اخیراً در پژوهش پربار گریسون (در دست انتشار ۲) مورد بررسی قرار گرفته است. گنجینه تخت جمشید به تنهایی انواع گیج‌کننده‌ای از اشکال نیمه ایزدی و شبه ایزدی، Mischwesen و نمادها را به نمایش می‌گذارد. همان‌طور که تحلیل گریسون نشان می‌دهد "نمایش و ترسیم و تجسم ایزدی و روحانی در اوایل دوره هخامنشی، عمیقاً از تصویرسازی سنتی آشوری- بابلی و ایلامی تأثیر پذیرفته بود". این ما را به این نتیجه اجتناب‌ناپذیر می‌کشاند که در پژوهشهای آینده درباره دین ایران باستان نه نوشته‌های دور و مبهم زرتشتی بلکه این مجموعه‌ها باید در صف مقدم قرار گیرند. در عین حال به اندازه کافی روشن است که تنوع عظیم سنتهای حکاکی مرکز هخامنشی، همانند خود متنهای بارویی، به



شکل ۲-۱۲: طرح دستی مرکب PFUTS 0111 توسط م. گریسون.

---

۲۲۶. گزیده‌ای از مُهرهای بارویی با صحنه‌های مذهبی را در گریسون، ۲۰۰۰، ص ۴-۱۴۲، همان [زیر چاپ، ۳] (آتشدان‌ها) و روت، ۲۰۰۳b (صحنه‌های پرستش بابلی مانند) می‌توان یافت.

227. Garrison 2008 § 7.2 and figs. 48-51. See also *idem* [forthc, 3], where PFUTS 0111 is discussed in the contexts of glyptic representations of 'fire altars.'

راستی تقسیم بندیهای خالص و خشک نظیر دوپارگی و دوگانگی ادعایی میان آیینهای مزدا کیشی و زرتشت باوری از یک سو و مذاهب بت پرستی / ایلامی از سوی دیگر را واقعاً به چالش می‌کشند (نک. بند ۱ـ۶ قبل). عقیده گریسون نیز همین است ([در دست انتشار ۲ و۳]) که با اشاره به روایت اولیه پژوهش کنونی (هنکلمن، ۲۰۰۶b) می‌نویسد:

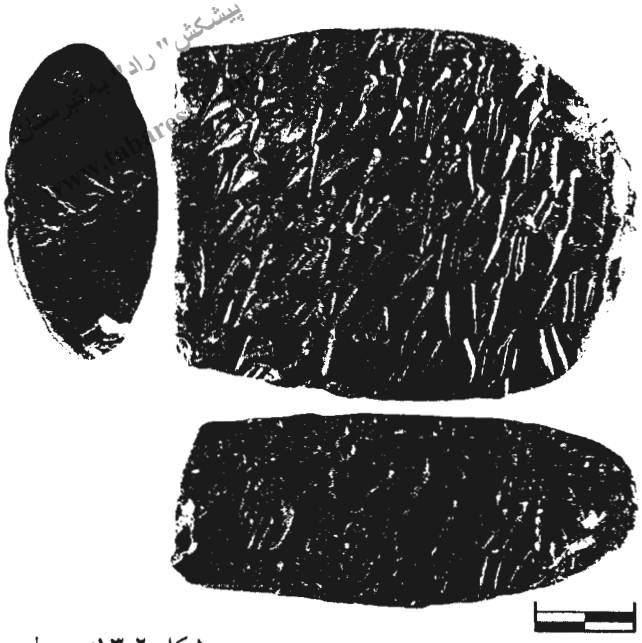
> وجود این تصویرگری ظاهراً مکمل مدارک و متون مستند بابگانی بارویی است و نمایانگر وجود مجموعه گسترده‌ای از ایزدانی است که پرستش آنها مورد حمایت دولت قرار داشته است. هر دوی این مدارک متنی و تصویری، تضاد مستقیم دارند با دو مفهوم فراگیرتر و پذیرفته شده‌تر درباره تصویرگری مذهبی و ایران هخامنشی: نخست این که (از زاویه دید هرودوتی) ایرانیان ایزدانی به شکل آدمی را تصویرسازی نمی‌کرده‌اند؛ و دوم آن که اعتقاد مذهبی رایج و غالب زرتشتی (با چشم انداز "اوستایی") بوده است.

www.tabarestan.info

از این دیدگاه من نمی‌توانم با اعتراف مارک گریسون در مورد تصویرگری مذهبی مُهرها موافق نباشم: "کشش و اشتیاق مقاومت‌ناپذیری برانگیخته می‌شود ... تا این شکلها و موجودات روحانی را با اسامی ایزدان حفظ شده در متون باقی مانده مرتبط سازد" (۱۹۹۶b، ص ۳۱). با این حال، حتی یک تلاش مقدماتی برای مواجهه دادن داده‌های شمایل‌نگاری با داده‌های متنی، تجربه‌ای اندیشه‌برانگیز و هشیار کننده است. بخصوص عدم اطمینان و قطعیتی که هنوز درباره شمایل بسیاری از ایزدان نام برده شده در متون بارویی وجود دارد، مانع از فرضیه‌سازیهای شتابزده نسنجیده می‌شود و حکایت از آن دارد که جهش از شمایل‌نگاری به معناشناسیهای مذهبی هنوز "تلاشی پرمخاطره" است (گریسون [زیر چاپ ۲])، افزون بر این، رابطه میان تصویر و متن، مانند همیشه، یک رابطه خطی و تک بُعدی و سرراست نیست. دست کم یک تفاوت منظر واپیچیده و کج و معوج وجود دارد: در حالی که تصاویر مُهرها عمدتاً متمرکز بر عمل پرستش، نماد نمایش روحانی یا نشان دادن نذر و قربانی و فدیه هستند، متون به تدارک ملزومات مادی و فراهم آوردن لوازم و اسباب دنیوی برای فعالیت مذهبی توجه دارند. همه اینها طبعاً بدان معنا نیست که پژوهش درباره روابط میان متن و تصویر نباید دنبال شود، اما این فرآیند ناگزیربا خواندن کند و به آهستگی انجام می‌گیرد - به علاوه، فرآیندی که فراتر از حدود این بررسی و صلاحیت مؤلف است.

۲ـ۲ـ۵. رسانه غیر متنی (۲): شکلهای لوحه‌ها ـ هلوک به عنوان یک پایه مقدماتی برای طبقه بندی متنهای بارویی ایلامی، آنها را به ۳۲ دسته (A تا W) تقسیم کرده است. برخی از این دسته‌ها با اندازه‌ها و شکلهای ویژه لوحه مطابقت دارند. با این حال، منظمترین

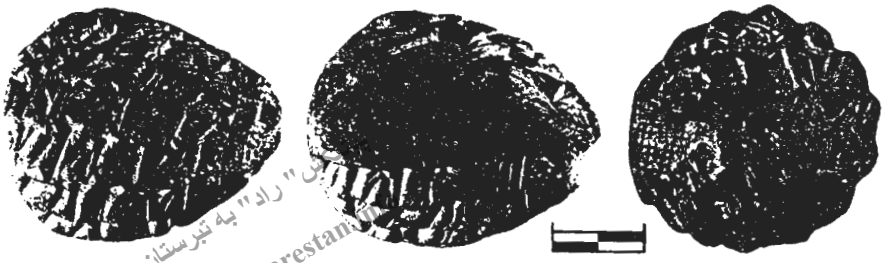
شکل در زنجیره کلی دسته‌های متنی (A تا S) یافت می‌شوند که می‌توان همگی را یادداشت‌هایی ساده توصیف کرد که معاملات یگانه‌ای را گزارش می‌دهند.[۲۲۸] لوحه‌هایی که این‌گونه متن‌ها را دارند کمابیش زبان شکل و کوچک (عمدتاً ۳ تا ۵ سانتی‌متر پهنا) هستند که سطور متن در امتداد محور طولی از لبه چپ مسطح تا لبه راست گرد یا نوک‌دار نوشته شده‌اند (نک. شکل ۲ـ۱۳)[۲۲۹].



شکل ۲ـ۱۳: روی لوحه PF 0744، لبه چپ، لبه پایین (عکس‌ها از PFAP)

۲۲۸. اصطلاح «یادداشت» [memorandum] به عنوان یک دسته متن در بایگانی‌های بارویی و خزانه اولین بار توسط کامرون (۱۹۴۸، ص ۲۵) ابداع شد.

۲۲۹. از لحاظ کارکرد، یادداشتهای زبان شکل مطابقت دارند با «رسیدهای معاملاتی منفرد» بالش شکل کوچک در بایگانی‌های نوبابلی بنابه توصیف جورسا، ۲۰۰۴، صص ۱ـ۱۵۰ (همین مؤلف برای یک متن متفاوت نیز از اصطلاح «یادداشت» استفاده کرده است: همان، ص ۴ـ۱۵۳). از لحاظ شکل به رسیدها یا برچسب‌های زبان شکل شبیه هستند (نک. رادنر، ۲۰۰۸، بند ۲). شکل یادداشتها شاید مهم و پرمعناست: بسنجید با واژه‌های titme "زبان" و tit "گزارش" (نک. فرهنگ EW مدخل‌های ti-ut 1-2 و ti-ut-me). با این حال به‌نظر نمی‌رسد که tit اصطلاحی فنی برای یک یادداشت باشد؛ در PF 2071 آشکارا منظور "نامه" است. همچنین فعالیت tiddahuttip به درستی توسط کخ "گزارش نویسان، سرپرستان، بازرسان" ترجمه شده است (۱۹۸۳، صص ۱ـ۳۰ و پانوشت ۷ـ۷۶؛ نک. فرهنگ EW مدخل ti-ud-da.hh.hu-ut-ti-ib-ba)، که به معنای یادداشت نیست. معادل اسم عام آن در پارسی باستان -didāka* است (ایلامی titikaš؛ اکدی didakku)؛ نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، صص ۲۰ـ۴۱۹.



www.tabarestan.info این " راد " به تبرستان

شکل ۲ـ۱۴: لوحه PF 1353، (عکس از PFAP)

شمار اندکی از متنهای یادداشت گونه، شکلهای متفاوتی دارند: مخروطی، بیضوی یا تخم مرغی، عدسی یا مستطیل. یک جنبه خاص این‌گونه متنها، همان‌طور که هلوک (۱۹۶۹، ص ۷۸) و روت (۱۹۹۶، ص ۱۱) متذکر شده‌اند آن است که تقریباً هیچ یک مهر ندارند.[۲۳۰] و برعکس اینها، عملاً همه یادداشتهای زبان شکل منظم دارای یک یا دو اثر مهر هستند (نک. همان، ص ۱۰؛ بند ۲ـ۴ـ۲ بعد).[۲۳۱] ویژگی شایان توجه دیگر آن است که تعدادی از لوحه‌هایی که اشکال نامنظم دارند دارای یک سوراخ (اغلب در بالای لوحه‌های مخروطی شکل) هستند به‌جای دو سوراخی که در لوحه‌های دارای شکل منظم در دو طرف لبه چپ وجود دارد (شکل ۲ـ۱۴). متون مربوط به سهمیه‌های مسافرتی آرد / جو صادره از سوی "پیراتامکا" در ایستگاه فرعی کناره جاده‌ای "اوزیکورَش" را شاید بتوان به عنوان نمونه ذکر کرد.[۲۳۲] هیچ یک از آنها مهر نشده‌اند و همگی (تا جایی که من توانسته‌ام بررسی کنم) شکلهای نامنظمی (اکثراً تخم‌مرغی / بیضوی) دارند و دارای یک سوراخ هستند. روشن نیست چرا بخصوص "پیراتامکا" هرگز اسناد سهمیه‌های مسافرتی را مهر نکرده است (حال آن که انواع دیگر اسناد را مهر کرده است). آیا او در واقع این‌گونه

---

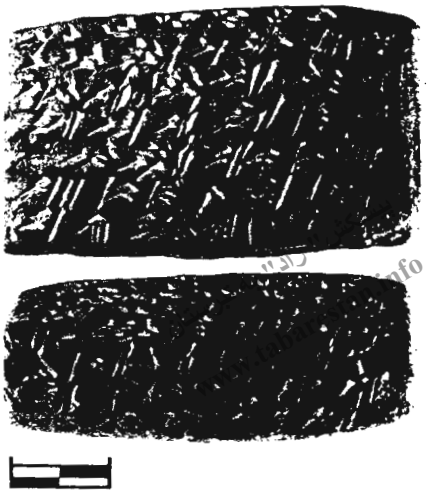
۲۳۰. من ۶ مورد از ۱۲۷ یادداشت با اشکال نامنظم یافته‌ام. نک. نیز روت، ۲۰۰۸، بند ۲ـ۷.

۲۳۱. تاکنون فقط ۶ یادداشت با شکل منظم ولی بدون مهر شناسایی شده است.

232. The texts are: PF 1411, PF 1412, PF 1413, PF 1414, PF 1415, PF 1416, PF 1417, PF 1418, PF 1419, PF 1420, PF 1421, PF 1422, PF 1423, PF 1424, PF 1425, PF 1426, PF 1427, PF 1428, PF 1429, PF 1430, PF 1433, PF 1434, PF 1435, PF 1436, PF 2051, NN 0086, NN 0381, NN 1092, NN 1191, NN 1192, NN 1252, NN 1305, NN 1037, NN 1518, NN 1630, NN 1633, NN 1636, NN 1746, NN 1804, NN 1824, NN 2034, NN 2323, NN 2407, NN 2416, Fort. 6181, Fort. 6830 and Fort. 6833. On Uzikurraš see Arfaʾī 1999: 40. Hallock (1977: 132) also notes the case of the "sigillophobe" Pirratamka.

اسناد را مُهر می‌کرده و این اسناد مهر نشده فقط رونوشت آنها هستند؟[۲۳۳]

دسته دوم متن / شکل، نامه‌ها (دسته T) هستند. بیشتر آنها، نظیر اکثر یادداشتها، زبان شکل‌اند، اما روی‌هم رفته کمی بزرگتر (۴ تا ۷ سانتی‌متر پهنا). اسناد زبان شکل، مجوزند و بنابراین باید آنها را دستور نامه نامید. اقلیتی حدود ۲۰ درصد نامه‌ها شکل مستطیل دارند (شکل ۲ـ۱۵). همان‌طور که هلوک متذکر شده، بیشتر این نامه‌های مستطیل به مسائل و مشکلات اداری مربوط می‌شوند؛ و ممکن است روی لوحه



شکل ۲ـ۱۵: روی لوحه PF 1859 و لبه بالایی آن.

---

۲۳۳. مشاهده اَپرگیس (۱۹۹۷a، ص ۱۹) که لوحه‌های دارای اشکال نامتعارف مربوط به سهمیه‌های مسافرتی بندرت به ماههای ایلامی تاریخ‌گذاری شده‌اند، مؤید این فرض هستند. تنها یکی از این گونه متنها (PF 1569) به ماه ایلامی تاریخ‌گذاری شده است. در میان یادداشتهایی که شکل منظم دارند و درباره سهمیه‌های مسافرتی هستند، حدود ۲۴ درصد اسامی ماههای ایلامی دارند. چنان‌که قبلاً گفته شد (بند ۲ـ۲ـ۱) اسامی ماههای ایلامی عمدتاً محدود به لوحه‌های منطقه فهلیان است. آنها در لوحه‌های روزانه‌نگار و صورت حساب، یعنی اسنادی که در تخت جمشید تنظیم شده‌اند، بکلی غایب‌اند. آنها همچنین در یادداشتهای با شکل نامنظم و مُهر نشده عملاً وجود ندارند و این احتمالاً نشانه آن است که کپی کردن یا رونویسی از آنها نیز در تخت جمشید انجام گرفته است. در این زمینه توجه داشته باشید که ۱۷ متن دارای Sapsap (رونوشت) و ۷ متن لوحه مخروطی بدون مهر هستند. ترجمه کخ (۱۹۹۰، ص ۲۱۸) از عبارت مناسب در PF 0531 ^{AŠ}sa-ap-KI+ MIN ap-pa ^{HAL}man-za-na-na su-ku-ka$_4$ شاید جالب به‌نظر برسد، اما از لحاظ دستوری ناممکن است. معنای عبارت تقریباً چنین است: "[غله] (طبق) رونوشتِ مانزانا انتقال داده شد". در PF 591 (نک. NN 0864 ، NN 0976)

^{AŠ}sa-ap-KI+ MIN hu-be-ma ap-pa ^{HAL}man-za-na-na zi-ku-ka$_4$ یعنی "طبق آن رونوشت مانزانا انتقال داده شد" به‌نظر می‌رسد مؤید نظر بالا باشد. توجه داشته باشید که هر یک از هفت متن مهر نشده با sapsap [= رونوشت] نام مانزانا را ذکر می‌کند که در جای دیگری وجود ندارد و این نمایانگر ساختار اداری بسیار ویژه‌ای است. سرانجام، این تصور که لوحه‌ها از آن‌رو مهر نمی‌شده‌اند که مقامات مسئول "es wohl nicht nötig [fand] sein Siegel und das des Empfängers zur Bestätigung der Lieferung auf die Tafel zu setzen" (زایبرت، ۲۰۰۲، ص ۱۵) می‌تواند لغزش بعیدی در تشریفات اداری بوده باشد و هیچ راه حلی برای وجود چنین اسنادی به‌شمار نمی‌رود.

مستطیل نوشته شده باشند "به این دلیل که به دست کسانی می‌رسیده‌اند که به مسائل صورت حسابها و روزانه‌نگارها مربوط می‌شده‌اند که همیشه بر لوحه‌های مستطیل می‌نوشته‌اند" (۱۹۷۸، ص ۱۱۳). این اسناد مستطیلی، بر خلاف دستور نامه‌های زبان شکل، نامه‌های واقعی هستند[۲۳۴]. به‌نظر می‌رسد که همه نامه‌ها چه زبان شکل و چه مستطیلی، مُهر شده‌اند[۲۳۵].

پیشکش "رازی" به تبرستان www.tabarestan.info

روزانه‌نگارها (V) و صورت حساب‌ها (W) متونی (عمدتاً) مبتنی بر اطلاعات به‌دست آمده از متون یادداشت گونه هستند. آنها همیشه مستطیل‌اند. متنهی متقابلاً از لحاظ اندازه، جهت و نسبت بین پهنا و بلندی با هم تفاوت دارند. یک اندازه استاندارد موزون و خوش ساخت برای روزانه نگارها وجود دارد که عبارت است از ۹ تا ۱۲ سانتی‌متر پهنا و ۷ تا ۱۰ سانتی‌متر بلندی (شکل ۲ـ۱۶)، اما البته تفاوتهای قابل ملاحظه‌ای هم وجود دارد. برخی روزانه‌نگارها بسیار بزرگند (اندازه PF 1947 حدود ۲۵×۲۲ سانتی‌متر)، و برخی دیگر از اندازه معمول کوچکترند. با وجود این، صرفنظر از اندازه، اکثریت بزرگ موارد نزدیک به نسبتی هستند که از $\frac{۱۰}{۷}$ تا $\frac{۱۰}{۹}$ ($\frac{\text{پهنا}}{\text{بلندی}}$) در نوسان‌اند و همین صفت بیشتر روزانه‌نگارها را به آسانی قابل شناختن می‌کند. جنبه فراگیر دیگر، ترکیب و آرایش متن است که معمولاً در سمت چپ آن حاشیه‌ای مفصل (که با یک خط عمودی جدا شده) برای ذکر مقادیر فهرست شده وجود دارد. بیشتر روزانه‌نگارها خط کشی شده‌اند که این کار با فشار دادن یک شیء مستطیلی صاف (چیزی مانند قلم استنسیل؟) بر سطح گِل انجام می‌شده است. اینها معمولاً دستخط بهتری از یادداشتها دارند؛ و بعضی روزانه‌نگارها براستی شاهکارند.

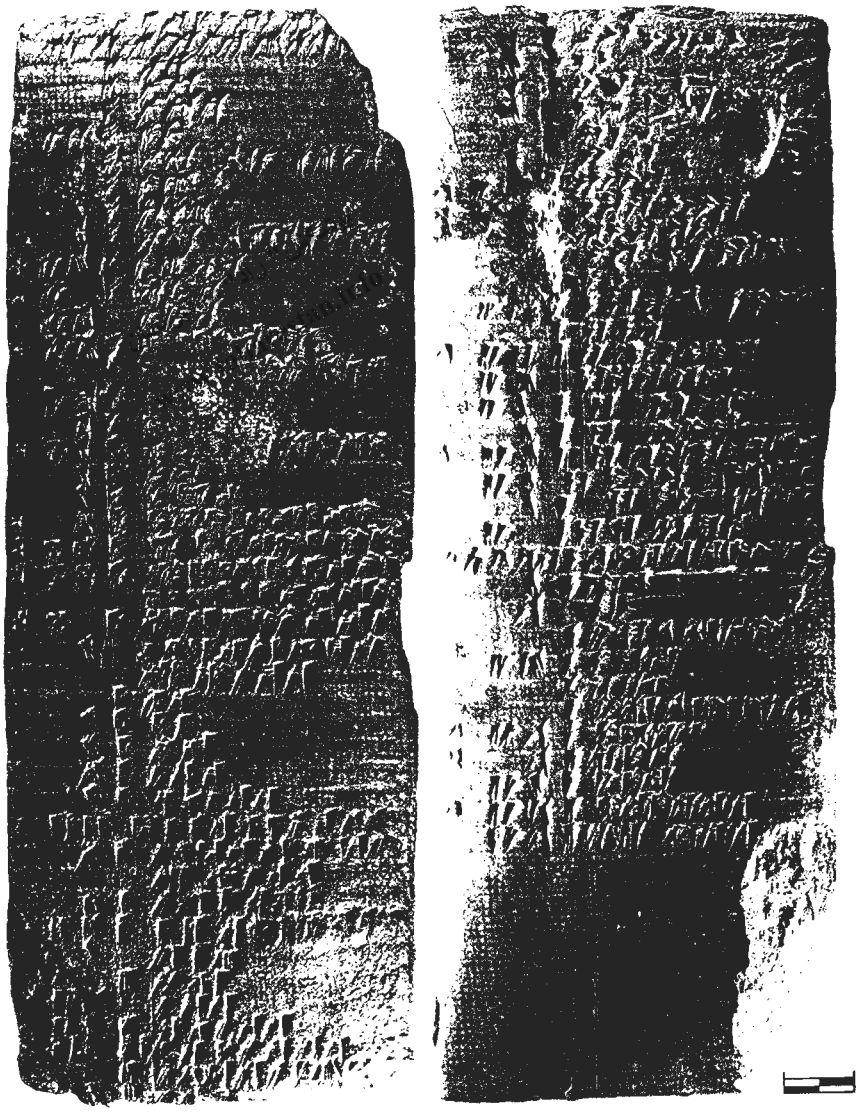
شکلهای بلند و باریک یا دراز مخصوص متنهای صورت حسابی (w) است. اخیراً ماریا بروسیوس گروههای گوناگونی از این متنها را بررسی کرده است، نظیر حساب دامهای ممتاز برروی لوحه‌های مستطیل (اندازه متوسط ۵/۵×۱۲ سانتی‌متر) با جهت‌گیری عمودی (توصیف) و یک آرایش و طرح کلی که مبتنی است بر بخشهای آشکارا جدا شده

---

۲۳۴. دستور نامه‌ها و نامه‌های واقعی در بایگانی‌های بنیادین نوبابلی نیز شکل و اندازه متمایزی دارند (جورسا، ۲۰۰۴، ص ۱۵۳).

۲۳۵. در موارد اندکی لبه چپ شکسته و اثر مهر را از بین برده است. هیچ موردی از نامه‌هایی که شکسته نباشند و مهر نداشته باشند وجود ندارد. (نک. نیز روت، ۲۰۰۸، بند ۲ـ۸).

شکل ۲ـ۱۶: لوحه روزانه‌نگار PF 1955، روی لوحه، لبه‌های چپ و راست و پایین، پشت لوحه؛ توجه کنید به برچسب آرامی پشت لوحه.



شکل ۲ـ۱۷: رو و پشت لوحه PF 2009، یک صورت حساب دامها (عکس از PFAP).

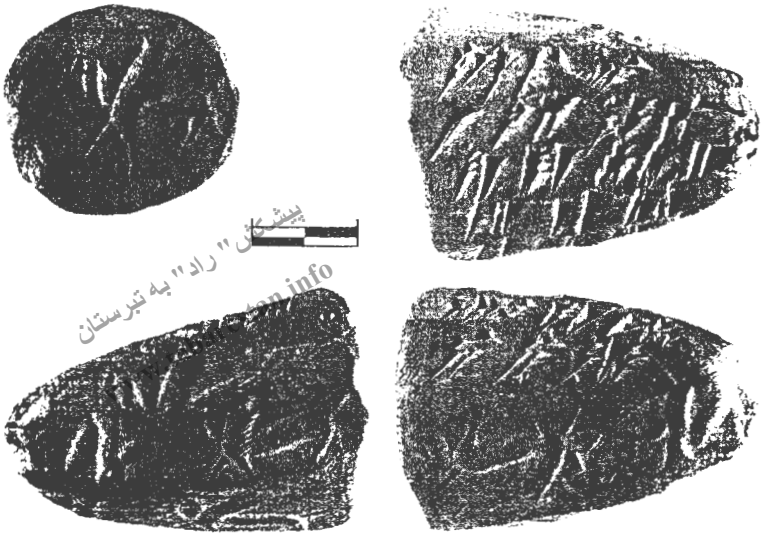
از هم در ادامه متن و یک جدول‌بندی با ستونها (۲۰۰۳، صص ۷۰ـ۲۶۷؛ نک. شکل ۲ـ۱۷). گروه چشمگیر دیگر، گروه حسابهای کوتاه غله است که اساساً شکل "sut کردن" دارد (همان، ص ۲۷۳). منظور از "sut کردن" مبادله کالای اضافی، نظیر حیوانات بارکش، با کالاهای

شکل ۲ـ۱۸: صورت حساب شراب در لوحه PF 2002، روی لوحه، لبه پایین و پشت لوحه.

دیگر است. لوحه‌های این گروه کوچکند (اندازه متوسط ۵/۵ × ۲/۵ سانتی متر) و گرایش (نمای) افقی دارند. وجه مشخصه آنها از مثلاً حسابهای شراب با همین اندازه، مانند آنچه در اینجا نشان داده شده است (شکل ۲ـ۱۸) آن است که شکل استوانه‌ای صاف شده دارند (مستطیل‌اند ولی در مقطع طولی بیضی می‌شوند). به علت شکل متمایزشان، یک بایگان می‌توانست ظرف چند دقیقه متن‌های مورد نظر خود در مورد مثلاً مبادله غله را پیدا کند. روزانه نگارها و صورت حسابها همیشه مهر شده نیستند و حدود یک سوم آنها فاقد اثر مهر هستند[۲۳۶].

---

۲۳۶. نک. 149-50 ❦. شاید روش مشابهی در یک سند آرامی مکشوف در باکتریای [بلخ] زمان هخامنشی (B4) وجود داشته که اشاره می‌کند به مبادله اُرد در برابر یک الاغ (ناوه و شاکد [زیر چاپ] صص ۳۰، ۵ـ۱۵۴).

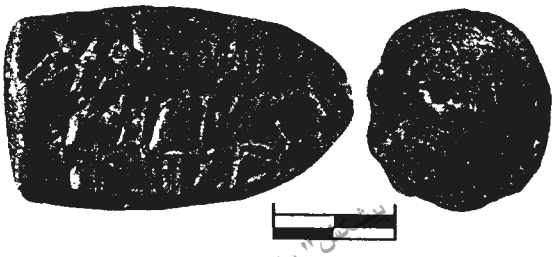


شکل ۲ـ۱۹: لوحه PF 1866، "اجازه بده داپیروکباما و اومایا این آرد را به کائوپیریش تحویل دهند!" – نک. بند ۲ـ۵ـ۴.

همبستگی میان شکل لوحه و متن آن در یک گروه ناهمگن پنجم مشهور به "برچسبها" نیز وجود دارد (U: شکلهای ۲ـ۱۹ و ۲ـ ۲۰). این لوحه‌ها دارای جملاتی بسیار کوتاه یا فقط چند کلمه کلیدی هستند. حدود دو سوم آنها مهر ندارند.[۲۳۷] به‌نظر می‌رسد که بسیاری از برچسبها کارکرد برچسب پرونده را داشته‌اند؛ نظیر "کنجد در سال ۲۱" (PF 1895)، "۱۴ سند مهر شده از باتی‌کمیش" (PF 1916)، "هیتی پل" (PF 1937) یا "این (ها) حساب(های) ایردامیشا است (هستند)، سال ۲۴" (PF 1927). اینها یا به سبدها یا خمره‌هایی چسبانده شده و در روی تاقچه‌هایی به منظور انبار کردن لوحه‌ها گذاشته می‌شدند، یا، به‌نظر جونز (۱۹۹۰) به کیسه‌هایی چرمی متصل می‌شدند که در آنها یادداشتهای یک منطقه خاص یا یک عرضه‌کننده ویژه جمع‌آوری و گذاشته شده و به تخت جمشید انتقال می‌یافتند. برچسبها کوچکند (معمولاً دارای ۲ تا ۳ سانتی‌متر پهنا) و گرچه شکلهای مختلف دارند (اما عمدتاً مخروطی یا بیضوی هستند) به آسانی قابل شناسایی‌اند.

---

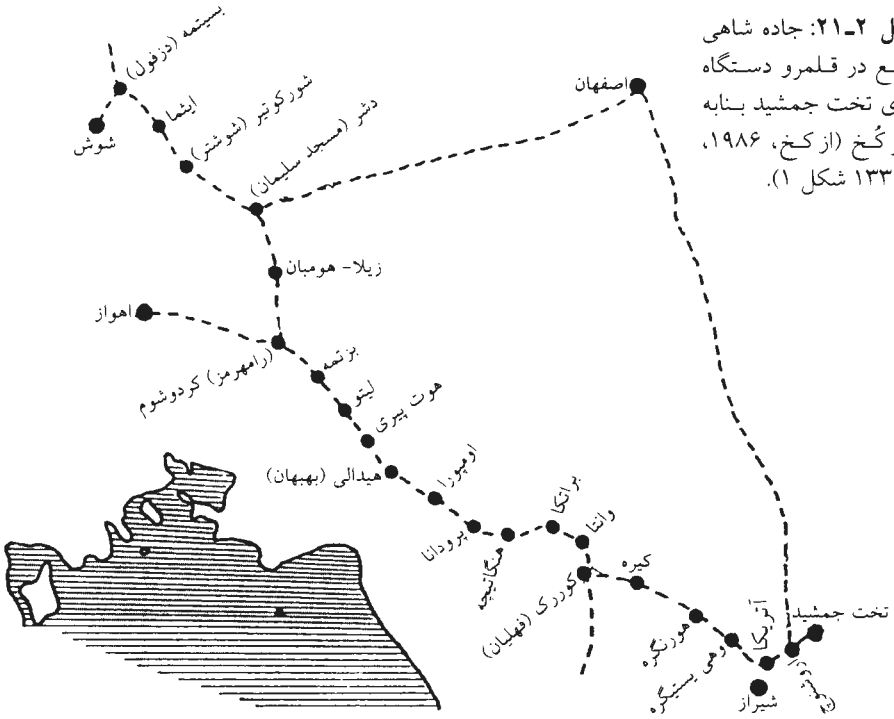
۲۳۷. حدود ۱۵۰ برچسب وجود دارد که تقریبا صد تای آنها بدون مهر هستند (نک. نیز روت، ۱۹۹۶، ص ۱۱). توجه داشته باشید که بیشتر برچسبهای مهر نشده تاریخ دارند، و بیشتر مهر شده‌ها تاریخ ندارند.



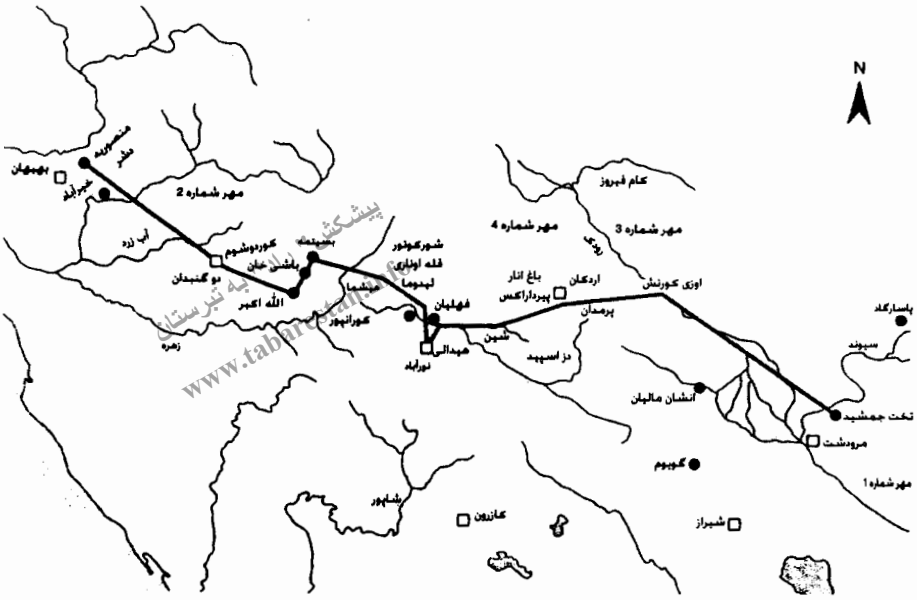
شکل ۲ـ۲۰: لوحه PF 1884، "جـو، رَشـینوزن، سـال ۲۲" (عکس از PFAP).

www.tabarestan.info

برخی گروههای ویژه را می‌توان شناسایی کرد، مانند چهار متنی که با tuppi hi "این لوحه‌ها" شروع می‌شوند (NN 1940 , NN 1098 , NN 0799, NN 0746). سه‌تای اول این متنها شکلهای بسیار مشخصی دارند: آنها گلوله‌های گِلی مدور هستند (با قطر حدود ۲/۵ سانتی‌متر) که روی آنها محدب و نوشته شده است و پشت آنها مسطح، که در دو مورد آثار ریسمان یا طناب و پارچه بر آنها قابل تشخیص است (NN 1098, NN 799). آثار ریسمان مؤید این نظریه است که برخی برچسب‌ها به کیسه‌هایی بسته می‌شدند که در آنها اسنادی بودند که برای ممیزی به تخت جمشید ارسال می‌گشتند (نک. بند ۲ـ۵ـ۲ با شکلهای ۲ـ۲۱



شکل ۲ـ۲۱: جاده شاهی واقع در قلمرو دستگاه اداری تخت جمشید بنابه نظر کُخ (از کخ، ۱۹۸۶، ص ۱۳۳ شکل ۱).



شکل ۲ـ۲۲: جاده شاهی واقع در قلمرو دستگاه اداری تخت جمشید بنا به نظر عبدالمجید ارفعی (از ارفعی ۱۹۹۹ ص ۴۵ شکل ۱)

و ۲ـ۲۲). یک گروه غیر عادی از "برچسبها" (فرمانها) گروه لوحه‌های با متون کوتاه و حاوی کلمه lišni است یعنی "اجازه بده (PN) تحویل دهد" (شکل ۲ـ۱۹) و این نیز احتمالاً به کیسه‌هایی متصل می‌شده که در آنها لوحه‌های مربوط به ارسال مقادیری کالا برای گروههای کارگر در ناحیه‌ای معین وجود داشته است (نک. بند ۲ـ۵ـ۴).

از بررسی بالا روشن می‌شود که مدیریت گزارشی اعمال شده توسط دستگاه اداری تخت جمشید به مسائلی فراتر از اشارات "درون متنی" می‌پرداخته است[۲۳۸]. "برچسبها" و "یادداشتهای برچسبی" متنها و گروههای متون را دسته‌بندی می‌کرده‌اند و بدین ترتیب کار بایگانی و سپس بازیابی دوباره اسناد را تسهیل می‌نموده‌اند. آثار مهرها برای شناسایی طرفین درگیر مورد استفاده قرار می‌گرفتند، و شکل لوحه‌ها در شناسایی و گردآوری برخی گروههای متون کمک کننده بوده‌اند. با مطالعه این ابزارها، دریافت ما از بایگانی رفته رفته تغییر می‌کند و از انگاشت انبوهی درهم و برهم از اسنادی غیرقابل

۲۳۸. نک. جونز، ۱۹۹۰، "ممکن نیست ... که مقامات اداری لوحه‌ها را از روی شکل آنها شناسایی می‌کرده‌اند."

تشخیص و بررسی به یک سیستم کاملاً منظم و سامان‌مند و کاملاً قابل کنترل تبدیل می‌گردد که احتمالاً در خدمت هدفهایی بوده که برای آنها طراحی شده بوده تا به رضایت‌بخش‌ترین و مؤثرترین شیوه انجام گیرد[۲۳۹].

۲ـ۳. گستره زمینی و زمانی

پیشکش "رایانه تبرستان" www.tabarestan.info

۲ـ۳ـ۱. سرزمین- محدوده سرزمینی یا مرزهای اراضی اقتصادِ تخت جمشید یکی از جنبه‌هایی بوده که در متون بارویی امری بدیهی و مسلّم که نیازی به ذکر نداشته، انگاشته می‌شده و بنابراین اکنون برای ما روشن نیست. با گفتن این سخن، این نیز راست است که همه دانشجویان بایگانی اتفاق نظر دارند که سرزمین تحت پوشش دستگاه اداری تخت جمشید بسیار گسترده بوده و بخش بسیار بزرگتری از استان فارس امروزی را شامل می‌شده است (نک. شکل ۲ـ۱ در ص ۱۱۹)[۲۴۰].

اختلاف برانگیزترین ناحیه، حدّ غربی سرزمین است. یک دیدگاه نه تنها استان امروزی فارس بلکه در عین حال بیشتر استان خوزستان یا دست کم مسیر جاده شاهی از

---

۲۳۹. در حاشیه فقط گذرا متذکر می‌شوم که بنا به گفته باومن برخی از لوحه‌های بارویی آرامی هنگامی که او آنها را بررسی می‌کرده، رنگهای درخشانی مانند "سرخ شرابی" و "زردِ قناری" داشته‌اند (دستنویس، صص ۳۴ـ۳۳). استفاده (عمدی) از گِلهای معدنی متفاوت شاید مسئول این تفاوت رنگها باشد، همچنان که امکان دارد واکنش‌های شیمیایی با خاکی که لوحه‌ها در آنجا کشف شده‌اند موجب این امر شده باشد. با این حال باومن اصرار می‌ورزد که "این‌گونه رنگهای تابناک و درخشان نظیر زرد قناری، رُز صورتی، سرخ شرابی و سبز نشانه آن است که از این رنگها آگاهانه و عمداً استفاده شده است" (همان، ص ۳۵) و این مشاهده جونز از پیشینهٔ نوآشوری را نقل قول می‌کند که "به‌نظر می‌رسد که حداقل یک لوحه مصنوعاً رنگ شده بود تا برنزی شود و غالباً از رنگمایه‌ای بهره می‌گرفتند تا شاید بر اثر نوشته بیفزایند" (جونز، ۱۹۰۱، ص ۲۷). وارسی حدود صد لوحه آرامی در نوامبر ۲۰۰۵ نشان داد که هیچ اثری از لوحه‌های با رنگ درخشان یا ردی از رنگ‌دانه‌ها یا رنگمایه‌های ناپایدار شیمیایی (نظیر آنچه در نقش برجسته‌ها به کار می‌رفته؛ نک. تیلیا، ۱۹۷۸، صص ۶۹ـ۳۱) وجود ندارد. این احساس با کار آتسونی بر روی لوحه‌ها تقویت‌شد (۲۰۰۸ بند ۱ و ارتباط خصوصی). به‌طور کلی، لوحه‌های نانوشته و آرامی و ایلامی دارای رنگ مات قهوه‌ای مایل به خاکستری هستند، گرچه در مورد گل خشک انتظار رنگهای دیگری از قهوه‌ای کم‌رنگ یا شیری تا قهوه‌ای سرخ و قهوه‌ای تیره و سیاه نیز می‌رود. با وجود این، این نیز حقیقت دارد که به‌ویژه در میان متنهای آرامی، تعدادی از لوحه‌ها از گل شیری رنگ بسیار روشن با بافت صابونی ساخته شده بوده‌اند. این گِل، که احتمالاً یا بسیار پالایش شده یا از معدن خاصی بوده، شاید در متنهای آرامی به‌کار رفته تا تضاد میان زمینه و مرکب سیاه را تشدید کند.

۲۴۰. بنابراین، لازم است تا بایگانی بارویی با اسناد باکتریایی متعلق به پایان دوره هخامنشی که آنها نیز وابسته به دستگاه اداری سرزمینی دارای صدها کیلومتر وسعت بوده‌اند مقایسه شود (نک. ناوه و شاکد [در دست انتشار] صص ۷ـ۱۶ و ۵ـ۲۴).

حاشیه غربی ارتفاعات تا شهر شوش را ناحیه زیر پوشش یا قلمرو مدیران تخت جمشید می‌داند (نک. شکل ۲ـ۲۱). نظر اولیه هلوک این بود و نظر هینتس و کخ نیز همین است[۲۴۱]. با این همه هلوک در پاسخ به پژوهش توپوگرافیک به مدیریت عبدالمجید ارفعی (که در ارفعی، ۱۹۹۹ خلاصه‌ای از آن بیان شده؛ نک. شکل ۲ـ۲۲) نظر خود را تغییر داده است. هلوک در دو بررسی آخر خود سرزمین کوچکتری را فرض کرد که به بخش بزرگتری از استان فارس امروزی محدود می‌شد (۱۹۷۷، ص ۱۲۹، ۱۳۱؛ ۱۹۷۸، ص ۱۰۹). این نظر را آپرگیس (۱۹۹۷a؛ ۱۹۹۹، صص ۴ـ۱۵۳) و موقتاً توپلین (۱۹۹۸، صص ۸ـ۱۰۴) نیز پذیرفته‌اند[۲۴۲].

پیشکش به آزاد اندیشه تبرستان www.tabarestan.info

استدلال منفی عمده و مهم علیه نظریه یک سرزمین بزرگتر آن است که شوش خود یک پایتخت مهم هخامنشی بوده و هیچ دلیل قانع کننده‌ای وجود ندارد که خود سرزمین زیر پوشش خویش را اداره نمی‌کرده است[۲۴۳]. در واقع مدارک مستقیم و غیر مستقیمی

---

241. See Hallock 1959b; *idem* 1969: 1; *idem* 1985: 589 [first published in 1971]; Hinz 1961b: 250-1; Koch 1986; *idem* 1987: 240-1; *idem* 1990: 302, 307.

۲۴۲. محل هیدالی نقش خاصی در این مباحثه دارد؛ نک. پیوست ۷ـ۲ بعد.

۲۴۳. در متنهای بارویی پیوسته نام شوش ذکر می‌شود اما اکثراً به عنوان مقصد یا مبدأ مسافران است. تعداد ۱۵ سند وجود دارد که گزارش تحویل کالا به شوش است (نک. نیز پاتس، ۱۹۹۹a، ص ۳۲۳). NN2523 نامه‌ای است از «ایرتَشتونا» (آرتیستونه) که ظاهراً از شوش فرستاده شده است. NN 1040 و NN 1775 دستورنامه‌هایی هستند از پارناکا درباره کاتبان زیر دست خودش؛ گفته شده که دستور نامه‌ها باید در شوش تحویل داده شوند. تمام اسناد بالا را می‌توان با این فرض توضیح داد که تماسها و مبادلات منظمی میان دو دستگاه اداری شوش و تخت جمشید وجود داشته است (نک. نیز بریان [زیر چاپ ۱] بند ۳). سه متن از ویژگی بسیار خاصی برخوردارند: یک رسید برای شراب مصرفی ایردابامه، بانوی درباری، در شوش PF 0737؛ نک. گریسون، ۱۹۹۶a، صص ۳ـ۲۲ و پانوشت ۷۵) و دو رسید جو برای مصرف پرندگان ایضاً در شوش (PF 1752 , PF 1753). براساس استفاده از مُهرِ PFS 0074 (که در دو لوحه اخیر به‌کار رفته)، متنهای دیگر مربوط به پرندگان نیز ممکن است وابسته به همین محل بوده باشند (NN 0969 و NN 0829 , PF 1754, PF 1755, PF 1756, NN 0033, NN 0335, NN 0337). این‌که این فعالیتها در شوش منظماً و پیوسته از تخت جمشید اداره می‌شده‌اند نوعی مبالغه ناشی از ساده انگاری است: متنهای فوق درباره علوفه برای پرندگان شاید عملاً خاستگاهش سازمان اداری شوش بوده که به‌نحوی پایان کارشان به بایگانی بارویی کشیده است. این توضیح می‌تواند احتمالاً مبتنی بر وجود شرایط دربار هخامنشی باشد که دستگاه اداری خاص خود را داشت که همراه شاه هنگام مسافرت او به اقامتگاهی دیگر حرکت می‌کرد. از اینجا شاید بتوان توضیح داد که مثلاً چرا اثر مُهر *PFS 0007 بر روی MDP 11 308 که در شوش پیدا شده وجود دارد، همچنین درباره تعدادی از متون مربوط به مواد خوراکی مصرف شده "در پیشگاه" شاه که در بایگانی بارویی وجود دارد نیز همین استدلال صدق می‌کند. سازمان اداری دربار به محض رسیدن به شوش یا تخت جمشید و غیره، بلافاصله با دستگاه اداری محل درهم می‌آمیخته و موقتاً به تشریفات اداری در هم بافته شده و مبادلات برخی اسناد افزوده می‌گشته است. مثلاً رسید مواد خوراکی برای سفره ←

در مورد وجود یک بایگانی هخامنشی برای متون ایلامی در شوش وجود دارد[۲۴۴]. دوم آن که، دشت شوشیان [= خوزستان] با تخت جمشید فاصله زیادی دارد. "حداقلِ" وسعت سرزمین، فقط از غرب بهبهان تا نیریز (به خط مستقیم) ۴۴۰ کیلومتر فاصله دارد. این از نظر کارکنان و خطوط ارتباطی لازم برای کنترل، پهنه وسیعی محسوب می‌شود؛ بنابراین افزودن ۲۴۰ کیلومتر دیگر در جهت شوش می‌تواند بسیار مشکل‌ساز باشد. سوم آن که هیچ سازگاری قانع کننده‌ای میان شهرکهای نام برده در متون بارویی و شهرکهای شناخته شده از منابع ایلامی میانه، نو ایلامی و آشوری، یا از کتاب جغرافیای بطلمیوس که در مرکز یا غرب خوزستان واقع شده بوده‌اند، وجود ندارد. البته نام تعدادی محل در هر گروه منابع دیده می‌شود، اما تا جایی که می‌توان محل اینجاها را در روی نقشه مشخص کرد، همگی همیشه در شرق خوزستان یا حتی قسمت‌های شرقی‌تر قرار داشته‌اند و دارند[۲۴۵]. و سرانجام اینکه، بایگانی بارویی تخت جمشید یک بایگانی

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

← شاهانه که در روی یک یادداشت معمولی نوشته شده اما یک مقام درباری آن را مُهر کرده (نظیر همان کسی که مهر *PFS 0007 را در اختیار داشته) به‌همین عرصه تعلق دارد. به‌همین‌گونه می‌توان توضیح داد که چرا یک رسید مربوط به سفره یک بانوی درباری (ایرداباما) در شوش، کارش به بایگانی تخت جمشید کشیده است: سند تهیه شده و سپس ایرداباما آن را مُهر کرده است اما به‌جای این که به‌دست مسئولان اداری شوش برسد به دست مدیران محلی در تخت جمشید رسیده است. در مورد متون پرندگان نیز شاید بتوان توضیح مشابهی داد، بخصوص مرغ و خروسهایی که ظاهراً برای سفره شاه بوده‌اند یا سفره ایرداباما و ایرتاشتونا. نک. هنکلمن [زیر چاپ ۱] بندهای ۱، ۲ـ۵، ۳، ۴).

۲۴۴. مدارک مستقیم عبارتند از دو نوع سند: یک لوحه ایلامی نوع بارویی (MDP 11 308؛ نک. بند ۲ـ۱ـ۳ با پانوشت ۱۷۷ قبل)، و دومی یک لوحه ایلامی احتمالاً ایضاً هخامنشی (MDP 28 468 نک. همان)، و یک سلسله لوحه‌ها، برچسب‌ها یا گِل مُهرهای نانوشته (آمیه، ۱۹۷۲، ج I ص ۷ـ۲۸۴ شماره‌های ۳ـ۲۲۰۲ و ۳۱ـ۲۲۲۶؛ ج II تصاویر ۹۱ـ۱۸۹). گوسنس در ۱۹۴۹ ارتباط اولین لوحه اداری را دریافته بود (گوسنس ۱۹۴۹ ص ۳۸). درباره گِل مُهر بنگرید به بوشارلا، ۱۹۹۰، ص ۱۵۵؛ گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۳۵. مدارک مستقیم دیگر از لوحه‌های بارویی هستند که تحویل‌های در شوش را گزارش می‌دهند و بنابراین پیداست که در همان محل تنظیم شده بوده‌اند (نک. پانوشت ۲۴۳ قبل؛ نیز نک. بریان [زیر چاپ I] بند ۳). مدارک غیر مستقیم عبارتند از اشارات نوبابلیان به بازار و بندر شوش، سهمیه‌های اختصاص داده شده برای مسافرت از شوش به بابل (نک. بریان، نقل قول، بندهای ۳ و ۴) و کارگران اعزامی به شوش برای کار در آنجا که بدون شک در سیستم اداری محلی گنجانده می‌شدند ولو اینکه با سرپرستان خود سفر کرده بودند (درباره این گروههای کارگری اکنون بنگرید به waerzeggers [در دست انتشار]).

۲۴۵. هیچ‌یک از جاهایی که بطلمیوس در «شوشیان» [خوزستان] فهرست می‌کند تاکنون به‌عنوان نام محل در متنهای بارویی مشاهده نشده‌اند، بلکه برعکس حداقل ۱۳ نام محل در «پارس» فهرست شده‌اند که در لوحه‌ها وجود دارند (متسلر، ۱۹۷۷؛ add Kurra = kóppα در جغرافیا VI، ۴، ۶). نام سه محل را شاید بتوان جزء نامهای جغرافیایی ذکر شده در ارتباط با هشت لشکر کشی آشور بانیپال به ایلام شناسایی کرد ←

کاملاً منطقه‌ای است که بر علایق و منافع مادّی و محلی تمرکز یافته است. کار دفتری

← (منشورهای A V.113-7 ~ F IV. 55-9؛ نک. آینار، ۱۹۵۷، ص ۱ـ۵۰؛ بورگر، ۱۹۹۶، صص ۵۱، ۲۴۰)؛ این محلها احتمالاً در امتداد خط شمال غربی - جنوب شرقی قرار دارند. اول **دَشر** [Dašer = مسجد سلیمان] که به‌نظر می‌رسد غربی‌ترین شهرک عمده در قلمرو اداری تخت جمشید بوده باشد و شاید همان (ناحیه) «تَسَرّه» آشور بانیپال بنا به‌فرض فرهنگ آلمانی EW مدخل *tah-ha-sar-ú-a*, h. *da-še-ir* .LÚ و والا (۱۹۹۳a، صص cxliv و 54-5) باشد. نک. زادوک، ۱۹۸۱/۲، ص ۱۳۶ پانوشت ۲۰ درباره Dahhašarua (نک. نیز پاتس، ۲۰۰۸ بند ۶ درباره Tašu/en). هوهنر [Huhnur] نام محل بعدی ذکر شده در متن آشوری است. این شهرک که همان **هونر** [Hunar] هخامنشی است اکنون در «تپه بورمی» در دشت رامهرمز شناسایی شده است (نصرآبادی، ۲۰۰۵؛ نک. هنکلمن، ۲۰۰۷b، پاتس همان و همان جا). چون سالنامه‌های آشور بانیپال هوهنر را «در مرز **هیدالی**» ذکر کرده‌اند و در «کتیبه‌های سناخریب» گفته شده که خود هیدالی «در کوهستانهای دور» و «در میانه کوهها» قرار دارد (لوکن بیل، ۱۹۲۴، ص ۱ـ۴۰، V، ۵ـ۴، ۸۸، ۹۰؛ نک. استالپر، ۲۰۰۴b)، این شهرک بایستی در جایی در شرق هوهنر/ هونر قرار می‌داشته است (بنگرید به جدیدترین کار پاتس، ۲۰۰۵a، ص ۵ـ۱۷۳ و ۲۰۰۸، بند ۶ مدخل Hidali؛ نک. هینتس، ۱۹۷۲/۷۵b؛ دوشن، ۱۹۸۶). سوم بَشیمه [Bašime]ی آشور بانیپال که احتمالاً در ساحل شمال شرقی خلیج فارس قرار داشته (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۳۶؛ پاتس، ۲۰۰۸ بند ۶)، و می‌توان آن را با «بَسیتمه» [Bessitme] هخامنشی قیاس کرد. تعجب ندارد که نامهای قومی - مکانی گوناگون هم در بایگانی ارگ شوش یافت شده‌اند وهم در لوحه‌های بارویی: متنهای نوایلامی ۱۴ بار از اصطلاح Parsip (یعنی «اهالی پارسه») یاد می‌کنند و به جاهایی در ارتفاعات غربی مانند هیدالی و هوهنر اشاره می‌نمایند (نک. بند ۱ـ۴ـ۲ پانوشت ۲۹، و بند ۱ـ۵ـ۱ قبل). اسامی جاهای دیگری که در هر دو بایگانی آمده‌اند را شاید بتوان از همان منطقه یا کمی بیشتر به سمت شرق دانست (نک. مأخذهای والا، ۱۹۹۳a و مدخلهای ذی‌ربط): **ایاپیر** (Ayapir = ایذه)، **بَکورَن** [Bakurran] (آشکارا در منطقه «کام فیروز»؛ نک PF1857 [نک. NN2066 با PFS 0003]، دُولَی [DUl(l)i] (که اما شاید نام جغرافیایی نباشد؛ نک. فرهنگ EW مدخلهای *tu4-ul-li-in* و *du-li-ib-be*.h)، **هَرکوپی** (منطقه فهلیان، نک. NN 1277 با *PFS 0004)، **کوردوشوم** [Kurdušum] (همان، در پیوند با Harkupi در PF 1950 و با دَشر [Dašer] در NN 0802)، **رَکّن** [Rakkan] (منطقه تخت جمشید؛ نک. مثلاً PF 0906 و PF 1136 با *PFS 0001 و نک. سامنر، ۱۹۸۶، صص ۵ـ۲۳؛ هنکلمن ۲۰۰۷a؛ تاورنیه [زیر چاپ ۲] ۲ـ۱ـ۲ـ۲)، **شَلَ** [Šala] (منطقه تخت جمشید؛ نک. مثلاً PF 0943 با *PFS 0001) و **شولاغی** [Šullaggi] (احتمالاً = سلوکیه بر هدوفون واقع در «جانِ شین» [Ğān-e Šin] در جنوب شرقی خورستان؛ نک. بند ۶ـ۶-۶ پانوشت ۹۸۱ بعد). به این فهرست، دو نام محل ذکر شده توسط «اَتّ ـ همیتی ـ اینسوشنک» را شاید بتوان افزود: **بِسیتمه** [Bessitme] (EKI 86: 9, 11, 13)؛ درباره این محل بنگرید به پیوست ۷ـ۳ با پانوشت ۱۱۶۴ بعد) و **گی سَت** [Gisat] (EKI 86:2؛ نک. PBP rev. 1 , 25؛ در نزدیکی هیدالی، نک. بند ۴ـ۱ـ۴). سرانجام، **اَنشان** [Anšan] (= مالیان) که پیوسته در منابع ایلامی کهن و نیز در لوحه‌های بارویی نام برده شده است (نک. بند ۴ـ۴ـ۳ پانوشت ۸۱۷ بعد). همچنین منابع قدیمی‌تر از تورکیش [Turkiš] نام می‌برند (که برخی آن را همان **تیکرَش** [Tikraš] دانسته‌اند؛ نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۲۷۹ و بند ۴ـ۱ـ۵ با پانوشت ۷۳۶ بعد) و **کولّو** [Kullu] (فرهنگ EW مدخل ku-u-lu؛ والا، ۱۹۹۳a، ص ۱۴۳ [«احتمالاً در فلات ایران»]). درباره **شوش** بنگرید به پانوشتهای ۲۴۳ و ۲۴۴ قبل.

www.tabarestan.info تبرستان

یک نهاد اقتصادی بزرگ اما محدود است، نه کار کشور ایران. بنابراین نیازی نیست فرض کنیم که اقتدار مدیران اقتصاد تخت جمشید شامل نظارت و مدیریت بر بخشهای بزرگتر شَهربی ایلام هم می‌شده است؛ یعنی سرزمینی که نام آن به‌عنوان واحدی متمایز در تمام فهرستهای کشورهای کتیبه‌های سلطنتی برده شده است.

از جنبه مثبت، منطقاً به خوبی می‌دانیم که طول مسافت جاده‌های قدیمی از تخت جمشید تا بهبهان و از آنجا تا شوش چه اندازه بوده است. تخت جمشید و شوش به خط مستقیم پانصد کیلومتر با هم فاصله دارند، اما مسافت جاده قدیمی بسته به مسیرهای آن، ۷۵۰ یا ۸۵۰ کیلومتر بوده است[۲۴۶]. ارفعی در نقشه راه خود بیش از ده ایستگاه ندارد (۱۹۹۹، ص ۴۵)، اما در متن بررسی از تعداد بیشتری نام می‌برد[۲۴۷]. کخ ۲۱ ایستگاه دارد (۱۹۸۶) و اپرگیس که عقیده دارد بین تخت جمشید و شوش دو جاده شاهی وجود داشته، به‌ترتیب ۱۹ و ۲۲ ایستگاه را فرض می‌کند (۱۹۹۷a؛ ۱۹۹۹، صص ۴ـ۱۵۳)[۲۴۸]. برابر انگاریهای پیشنهادی هر یک از این پژوهندگان قابل بحث و خرده‌گیری است (نک. اخیراً پاتس، ۲۰۰۸)، ولی ما در این زمینه نیازی به نگرانی نداریم. فعلاً فرض من آن است که متون بارویی به مسیری از جاده شاهی مربوط می‌شوند که دارای ۲۰ ایستگاه فرعی و میان راهی بوده است. براساس آنچه هرودوت می‌گوید (۷، ۵۲، ۵۳)، فاصله متوسط میان ایستگاههای فرعی حدود ۲۱ تا ۲۴ کیلومتر (بسته به این که طول هر پاراسنگ [= فرسنگ] را چقدر حساب کنیم؛ نک. توپلین، ۱۹۹۸، ص ۱۰۲) بوده است که تقریباً برابر با فاصله ۲۶ کیلومتری میان دو ایستگاه فرعی هخامنشی در نزدیکی تخت جمشید است که کلایس (۱۹۸۱، به‌ویژه ص ۵۰) شناسایی کرده است.[۲۴۹] بنابراین یک رشته مرکب از بیست ایستگاه می‌توانسته یک فاصله ۴۲۰ تا ۵۲۰ کیلومتری را پوشش دهد. از این رو مسافر می‌توانسته ظرف بیست روز از تخت جمشید در جهت شمال غربی به منطقه

---

۲۴۶. نک. توپلین، ۱۹۹۸، ص ۱۰۴ در مورد طول جاده قدیم. درباره سیستم راه در ارتباط با لوحه‌های بارویی نک. نیز گراف، ۱۹۹۴؛ جووینا‌تسو، ۱۹۹۴a؛ بریان، ۱۹۹۶، صص ۷۶ـ۳۶۹، ۳ـ۹۵۲. برای بررسی مسیرهای پیشنهادی برای جاده شاهی از شوش تا تخت جمشید، نک. پاتس، ۲۰۰۸ (با کتابنامه).

۲۴۷. نک. هلوک، ۱۹۷۷، ص ۱۳۱ که فقط در منطقه فهلیان به‌وجود نه ایستگاه اعتقاد دارد.

۲۴۸. درباره تصور وجود دو شاخه راه در این مسیر جاده شاهی نک. نیز مصطفوی، ۱۹۶۷؛ هانسمن، ۱۹۷۲ ص ۲۰ـ۱۱۸؛ بریان، ۱۹۸۲a؛ اپرگیس، همان و همان جا؛ اسپک، ۲۰۰۲.

۲۴۹. اما، چنان که پاتس و روستایی، ۲۰۰۶، ص ۱۸۲ اظهار نظر کرده‌اند، مسافت گاه بیش از ۱۷ تا ۱۸ کیلومتر نیست.

بهبهان یا شاید رامهرمز برسد، اما بی‌گمان به شوش نمی‌رسیده است (نک. توپلین، همان، صص ۵ـ۱۰۴). این برداشت با مدارک یونانی نیز تطبیق می‌کند که برای مسافرت از شوش به تخت جمشید به ۲۸ تا ۳۸ روز اشاره کرده‌اند نه به بیست روز[۲۵۰].

یگانه راه برای پرهیز از این نتیجه‌گیری که خوزستان کم ارتفاع‌تر تحت پوشش و نظارت اداری تخت جمشید نبوده، فرض یک فاصله میانگین دوگانهٔ تقریبی ۳۷ تا ۴۳ کیلومتری میان ایستگاههای فرعی میان راهی است[۲۵۱]. برای یک پیک تندرو چنین فواصلی غیرممکن نیستند، اما برای بیشتر گروههای مسافرتی بعید به‌نظر می‌رسند. وجود فواصل طولانی‌تر نیز با مدارکی که در بالا برشمردیم تناقض دارند[۲۵۲].

کوتاه سخن، محتمل می‌نماید که مرز غربی سرزمین زیر پوشش مدیران تخت جمشید، جایی در ناحیه انتقالی از بلندی به دشت بوده است. خود خوزستان بنابراین از شوش اداره می‌شده است. عبدالمجید ارفعی (۱۹۹۹، ص ۳۴) رودخانه مارون را مرز طبیعی میان دو ناحیه اداری می‌داند و این نظر شاید درست باشد. توجه داشته باشید که برابرانگاری تقریباً درست اخیر "تپه بورمی" واقع در دشت رامهرمز با شهرکِ "هونر" زمان هخامنشی (نک. پانوشت ۲۴۵ قبل) تأیید استوارتری است بر نظریه فوق.

در ضمن، تعریف بالا از سرزمین تحت اداره تخت جمشید مستلزم آن است که محل مناطق

---

۲۵۰. توپلین (۱۹۹۸، ص ۱۰۲ پانوشت ۱۰۶) براساس گفته‌های دیودوروس XIX، ۲۱، ۲ («۲۴ روز از پاسی تیگریس تا پرسپولیس») و XVII، ۶۷، ۱ («۴ روز از شوش تا پاسی تیگریس»). ۲۸ روز را محاسبه می‌کند. استرابو، XV، ۳، ۱ می‌گوید فاصله از شوش تا پرسپولیس ۴۲۰۰ استاد است (یعنی برابر با ۱۴۰ پاراسنگ [فرسنگ] اگر ۳۰ استاد برابر با یک پاراسنگ باشد [هرودوت، V، ۵۳]). این کمابیش برابر با ۷۵۰ تا ۸۰۰ کیلومتر (بسته به طول یک استاد / پاراسنگ) یا یک سفر ۲۹ تا ۳۸ روزه می‌شود (بافرض متوسط حرکت روزانه ۲۱ تا ۲۶ کیلومتر [نک. قبل]).

۲۵۱. دیدگاه دیگر، یعنی فرض این که مسیر جاده شاهی تحت پوشش دستگاه اداری تخت جمشید بیش از بیست ایستگاه فرعی بوده، از لحاظ گواهی مدارک لوحه‌های بارویی ناپذیرفتنی است. اگر دیدگاهی پذیرفتنی باشد تعداد احتمالاً کمتر از بیست ایستگاه است نه بیشتر.

۲۵۲. کخ (۱۹۸۶، ص ۱۴۷) به نقشه کاروانسراهای شناخته شده ایران که توسط کلایس (۱۹۷۷) تهیه شده است، اشاره می‌کند. در جاده از بهبهان تا شیراز فقط ۹ کاروانسرا وجود دارد (گرچه از جاده‌ای که از طریق نورآباد و کازرون می‌گذرد ۱۴ تا مشاهده می‌شود) و کخ این را تأییدی می‌داند بر این نظر خودش که ۲۲ ایستگاه فرعی در سراسر مسیر از شوش تا تخت جمشید وجود داشته است. با این حال کلایس مسلماً ادعا نکرده که نقشه او بر اساس یک پژوهش کامل درباره کاروانسراها تهیه شده و جای برخی مسیرها در شبکه راههای کاروان رو در نقشه او خالی است. افزون بر این، سرعت حرکت در کاروانهایی که در قرون وسطی و اوایل عصر جدید مسافرت می‌کرده‌اند لزوماً برابر با کاروانهای باستانی نیست.

www.tabarestan.info تبرستان

نفوذ میان سرزمینهای پست و بلند را تغییر دهیم. در دوره نوایلامی دست کم تا زمان حملات آشور در دهه ۶۴۰، منطقه هیدالی [بهبهان] فرمانبردار قدرت شاه ایلام در شوش بود (هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۵ـ۱۸۴؛ همان، ۲۰۰۳d، صص ۵ـ۲۵۴)، اما در دوره هخامنشی از تخت جمشید اداره می‌شد. همین نکته در مورد شولاغی نیز صدق می‌کند که در دهه ۶۴۰ فرمانبردار شاه ایلام بوده (ABL 281، درباره آن بنگرید به بند ۱ـ۴ـ۳ قبل) اما در دوره هخامنشی از تخت جمشید اداره می‌شده است. این پدیده، که سزاوار بررسی طولانی‌تری است، شاید به معنای توسعه و تحول تدریجی فرهنگ پارسی در این ناحیه حیاتی است که بر بنیاد پیشینه‌های ایرانی و ایلامی ساخته شده و شکل گرفته است (نک. کارتر، ۱۹۹۴) . در این زمینه باید به یاد داشت که «پارسیپ» (اهالی پارسه) در هیدالی اصطلاحی است که در متن ارگ شوش (S 238) از دوره نوایلامی پسین به آن اشاره شده است[۲۵۳].

مرزهای شمالی، جنوبی و شرقی اقتصاد تخت جمشید کمتر مورد مجادله‌اند اما کمتر مشکل‌ساز نیستند. معمولاً فرض شده است که "نارەزاش" [Narezzaš] باستانی همان "نیریز" امروزی است و شرقی‌ترین شهر بزرگ در شبکه اقتصاد بایگانی بارویی بوده است[۲۵۴]. این فرض مسلماً از لحاظ حوضه‌های آبریز و سیستمهای آبی یعنی وجود دو رودخانه کُر و پولوار معنادار است که سراسر بخشهای مرکزی منطقه تحت پوشش بایگانی را آبیاری می‌کنند و هر دو به دریاچه طَشک می‌ریزند که به نوبه خود متصل به دریاچه بختگان است که در ساحل شرقی آن شهر نیریز قرار گرفته است. (نک. شکل ۲ـ۱ در ص ۱۱۹).

روشن نیست که اقتدار پارناکا از سمت شمال به‌سوی ماد تا کجا پیش می‌رفته است. شهر "کَبَّش" [kabbaš] در سر راه به ماد و ساگارتیا، بی‌گمان یکی از شمالی‌ترین و دورترین پایگاههای اقتصاد تخت جمشید بوده است. نام این شهر احتمالاً همان *Γα'βαι* (گَبای) یا

---

۲۵۳. متن عبارت است از رسید یک tukli که توسط فردی موسوم به ایشپوگورده (یک نام ایرانی؛ نک. مایرهوفر، ۱۹۷۱، ص ۱۶؛ تاورنیه [زیر چاپ ۲]، ۲-۲-۱-۶۵) «از زامپه‌گیری‌ها» (یعنی از پارسیپ یا «اهالی پارس» در S11 پشت لوحه سطور ۲ـ۱ و S94 پشت لوحه سطر ۱۳؛ درباره نام نک: استو ۱۹۸۸) در شهر هیدالی گرفته شده است (نک. کارتر، ۱۹۹۴، ص ۷۵، هنکلمن، ۲۰۰۳a، ص ۱۸۵ پانوشت ۱۰ و بند ۱ـ۵ـ۱ قبل).

۲۵۴. نک. ۳-۱۱۲ ✿ (با کتابنامه) که من در آنجا براساس شناسایی شباهت دو نام و مدارک مربوط به صنعت آهنگری در هر دو شهر نارە زاش [نَرەزَش] و نیریز، از نظر کامرون (۱۹۴۸، ص ۱۶۶) پیروی کرده‌ام. با این حال، همان‌طور که آملی‌کورت به من متذکر شد (ارتباط خصوصی)، متن مربوطه (PT 052) مدرکی کافی برای صنعت آهنگری نیست. در II 4-5 ، ^{GIŠ}ra-za-ka$_4$-ra (razakara = "تاک نشان") توسط کامرون iz-ra-za-ka$_4$-ra خوانده شده (و او آن را برابر با *Zradakara یعنی "زره‌ساز" یا "جنگ‌افزارساز" پارسی باستان انگاشته است؛ نک. گرشویچ، ۱۹۵۱، صص ۷ـ۱۳۶.

Gaba* است که نام باستانی اصفهان بوده است. روشن نیست که آیا «کَبَّش» تحت اداره تخت جمشید بوده است یا نه، اما مسلماً در درون قلمرو آن قرار داشته است.[۲۵۵] به نوشته استرابو (XV، ۳، ۳)، گبای "در بالا دست سرزمین پارس" محل یک کاخ شاه بوده است.

کاخ دیگری که در شهرک ساحلی Taokē [Τaο'kη = تائوکه] توسط استرابونام برده می‌شود شاید تصادفاً از سوی وی در کنار "گَبای" ذکر نشده باشد و این احتمالاً جنوبی‌ترین شهری است که در اسناد بایگانی از آن یاد شده است.[۲۵۶] این نام در زبان ایلامی «تَموکَن» [Tamukkan] گفته شده و به احتمال بسیار برابر بوده است با همان "تَهوکه" یا "تَحوکه" (تَحومَکً، تَحمَکً) در ساحل خلیج‌فارس که منابع معاصر بابلی از آن یاد کرده‌اند[۲۵۷]. با آن که پیوسته از "تَموکَّن" اسم برده می‌شود، اما وجود آن در درون قلمرو اقتصادی تخت جمشید اگر نگوییم بعید است باید بگوییم مسلم نیست. دو شهر با نام "تَموکَّن" (مطابق با دو "تائوکای" ذکر شده توسط بطلمیوس) وجود دارد[۲۵۸]. گرچه‌گاه تشخیص میان آن دو دشوار است، به‌نظر می‌رسد که تموکّنِ ساحلی فقط مقصد مسافرانی از نوع «کارگران» [کورتش] مصری، اسکودری، کاپادوکیه‌ای و لوقیه‌ای (شامل سنگ‌تراشان و نقاشان) بوده که برای ساختن مجتمع کاخهای هخامنشی در بُرازجان (نزدیک بوشهر؛ نک. بوشارلا، ۲۰۰۵، ص ۲۳۶) به آنجا فرستاده می‌شده‌اند، و چه بسا اینجا همان محل تموکن باستانی بوده است. اما تناقض در اینجاست که هیچ‌گونه رسیدی از سهمیه‌ها، یا پیش پرداختی از کالاها و غیره در اسناد وجود ندارد که بتوان با اطمینان آنها

---

۲۵۵. در مورد شناسایی و بحث درباره جایگاه «کَبَّش» در شبکه اداری، نک. هنکلمن، ۲۰۰۸.

۲۵۶. استرابو (همان) فهرستی از کاخهای سلطنتی شوش، تخت جمشید و پاسارگاد برمی‌شمارد و آنگاه از این دو کاخ در ادامه سخن در کنار یکدیگر سخن می‌گوید.

۲۵۷. نام شهر ایرانی «تَحومَکً» یادآور خط ایلامی «تَموکَّن» (در پارسی باستان Tauka*) از دیرباز جایی متفاوت انگاشته می‌شد (زادوک، ۱۹۷۶a، ص ۷۲؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، صص ۸-۳۹۷). با این حال توجه کنید به شکل ^{uru}ta<u>h</u>-u'-⌜ka$^{?ki}$⌝ در BM 32619:12′، که احتمالاً منظور شهر دیگری است که به‌عنوان Ta<u>h</u>(u)makka آن را می‌شناسند، اما این بار صریحاً از آن در کنار ساحل خلیج‌فارس نام برده شده است (وونش ۲۰۰۳، صص ۴-۱۱۲). در مورد این شناسایی و نیز استدلالهای بیشتری که تولینی [زیر چاپ] مطرح کرده و بحث کلی در هنکلمن، ۲۰۰۸، بنگرید به هنکلمن و استالپر [زیر چاپ] بند ۲ـ۳. در مورد منابع کلاسیک درباره "تائوکه" نیز نک. بعد پانوشت ۲۵۸ و هنکلمن، ۲۰۰۸.

۲۵۸. Taokē ساحلی: بطلمیوس، جغرافیا، VI ، ۴، ۲؛ نک. VI، ۴، ۳؛ VIII ، ۲۱، ۱۵؛ نک. والا، ۱۹۹۳a ص ۲۷۳ با کتابنامه، و بریان، ۱۹۹۶ صص ۸۰ـ۷۷۹. درباره taokē غیر ساحلی نک. بطلمیوس، جغرافیا VI ، ۴، ۷؛ نک. هلوک، ۱۹۷۸، ص ۱۱۵ و سامنر، ۱۹۸۶ ص ۲۳. در PF 1790 از «تموکن» به‌عنوان متعلق به ناحیهٔ "رانمسا" و در چارچوب سلسله شهرهای فهلیان نام برده شده (یعنی احتمالاً تموکن داخلی یا غیر ساحلی).

را به تموکّن ساحلی ارتباط داد. این شرایط شاید نشانه منزلت و جایگاه کل ناحیه تحت پوشش مناطق بوشهر و لارستان امروزی باشد که چه بسا خارج از نظارت مستقیم دستگاه اداری تخت جمشید قرار داشته‌اند[۲۵۹].

مساحت دقیق این سرزمین هر چه بوده، باید برحذر باشیم و آن را پیوستاری از اراضی زیرکشت که مستقیماً از تخت جمشید اداره می‌شده‌اند نینگاریم. آنچه در دست داریم سیستمی است از دره‌های حاصلخیز پهن یا باریک و دشتهایی کمی بزرگتر. لازم نیست بینگاریم که نهاد "بارویی" در هر شهر و روستایی حاضر و فعال بوده است. افزون بر این، به‌ویژه در منطقه فهلیان، باید عشایر و تیره‌های نیمه خود مختار اوکسی‌ها، الیمایی‌ها و شاید ایلات دیگر را درنظر داشته باشیم. بخشهایی از این تیره‌ها در دره‌ها زندگی می‌کردند، در حالی که بخش‌های ایلیاتی دیگر در نواحی بزرگ اراضی سرسبز و پرمرتع فراسوی این دره‌ها می‌زیستند.[۲۶۰] چنان‌که در جایی دیگر نیز استدلال کردم، این تیره‌ها چه بسا بخش "بیرونی" مهمی بودند که مأموران دستگاه اداری تخت جمشید می‌توانستند با آنها به بازرگانی یا داد و ستد کالاهای زاید خود بپردازند (نک. ۶۴-۱۵۹ ❦). از این ارتباط متقابل فقط می‌توان با اندکی دشواری از لوحه‌ها چیزی دریافت، اما چه بسا که پیوند و وابستگی متقابل جنبه‌ای بسیار حیاتی در ساخت اجتماعی - اقتصادی منطقه بوده است.

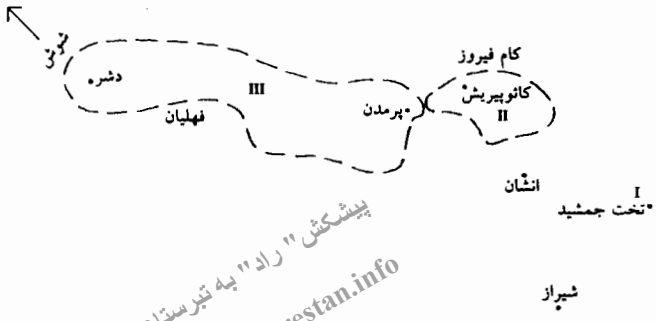
۲ـ۳ـ۲. مناطق ـ قلمرو یا ناحیه زیر پوشش مدیریت تخت جمشید به چند منطقه فرعی تقسیم می‌شد. تاکنون سه تا از این مناطق کمابیش بهتر شناخته شده‌اند چون مدیر منطقه‌ای آنها از یک "مهرِ منطقه‌ای" (نک. بند ۲ـ۴ـ۲ـ۲) بر لوحه‌های مربوط به یک سلسله شهرها و روستاهای سرزمین تحت حدود اختیارات قانونی خود استفاده می‌کرد (شکل ۲ـ۲۳).

مُهر *PFS 0001 که نخستین بار توسط کَرکیش (از سال ۱۵ تا ۱۹ سلطنت داریوش) و سپس توسط شودایائودا (از سال ۲۰ تا ۲۶ شاهی داریوش) مورد استفاده قرار گرفته است مربوط می‌شود به "منطقه تخت جمشید"؛ یعنی ناحیه وسیعی شامل نَرهزَش [narezzaš] (احتمالاً نیریز) مَته‌زیش [Matezziš] (در مجموعه تخت جمشید)، باتراکاتاش

---

۲۵۹. نیز بسنجید با مدارک منابع کلاسیک که اخیراً پاتس آنها راگردآوری و تفسیر کرده است و درباره جزایر خلیج‌فارس و هوپارخ‌های [فرمانداران] مستقر در آنهاست.

۲۶۰. درباره رابطه میان تیره اوکسی‌ها و دربار ایران بنگرید به بریان، ۱۹۸۲f، صص ۱۱۲ـ۵۷؛ همان ۱۹۹۶ صص ۴۶۹، ۵۳ـ۷۴۷، ۹ـ۱۰۴۸.



شکل ۲ـ۲۳: طرح هلوک از سه منطقه بارویی (از هلوک، ۱۹۷۷، ص ۱۲۹ شکل ۱).

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

(= پاسارگاد)، تیرازیش (= شیراز). مُهر دیگری که پیوسته و بارها توسط شودایائودا (که نامش بر کتیبه مُهر ذکر شده) در منطقه تخت جمشید به کار رفته، مُهر PFS 0032* است[۲۶۱].

اگر از تخت جمشید از کنار رود کُر به سمت شمال غرب برویم به منطقه کام فیروز می‌رسیم که در مقایسه با منطقه تخت جمشید آشکارا منطقه کوچکتری است. مُهر منطقه‌ای مورد استفاده در اینجا PFS 0003 است که از جمله مربوط می‌شود به شهرهای بزرگتر «کورَ» [Kurra] (شاید همان ko'ρρα در جغرافیای بطلمیوس VI، ۴، ۶) و کائوپیریش (احتمالاً در کام فیروز امروزی یا نزدیک آن). نمی‌دانیم استفاده کننده از مُهر PFS 0003 چه کسی بوده است. مهرِ منطقه‌ای دوم برای منطقه کام فیروز PFS 0030 است[۲۶۲].

منطقه سوم از روی نام رود فهلیان در غرب فارس، مشهور به "منطقه فهلیان" است، گو این که وسعت آن بیش از حوضه این رود به معنای دقیق می‌باشد. وجه مشخصه این سرزمین دره‌های طولانی و گاه باریکی است که از شمال غربی به جنوب شرقی امتداد دارند. چنان که از فحوای متون بارویی پیداست، جاده شاهی به سوی شوش که از درون برخی از همین دره‌ها می‌گذشته، آشکارا عامل مهمی بوده است. این منطقه در خاور از

---

261. PFS 0001* (fig.2.27 in § 2.4.2.2), PFS 0032* and the Persepolis region: Hinz 1971c: 283-4; Hallock 1977: 129-30; *idem* 1985: 595-6; Koch 1981b: 233-42; Sumner 1986: 18-20; Arfa'ī 1999: 35 (identifying PFS 0042 as the seal for a southern sub-region); Aperghis 1999: 183-5; Garrison 2000: 127-9; Garrison & Root 2001: 272-4 (PFS 0001*), 268-70 (PFS 0032*). Contrary to what Koch (2005b: 438) claims, it is not stated in Henkelman 2003a: 209 fn. 99 that PFS 0001* belongs to Miššabaduš, but rather that he is repeatedly found associated with texts sealed with PFS 0001*.

262. PFS 0003 and PFS 0030 and the Kāmfirūz region: Hallock 1977: 129, 131; *idem* 1985: 597; Sumner 1986: 20; Koch 1990: 290; Arfa'ī 1999: 35-6; Garrison & Root 2001: 409-10 (PFS 0030). Cf. Krawulski's characterisation of the modern Kāmfīrūz region as particularly fertile (1978: 189).

"پَرمَدَن" [Parmadan] آغاز می‌شود که بی‌گمان در دشت اردکان قرار داشته است. این منطقه به سوی باختر ناحیه ممسنی را دربرمی‌گیرد که در چند سال گذشته بررسیها و حفاریهای هیئت ایرانی - استرالیایی در آنجا انجام گرفته (پاتس و روستایی، ۲۰۰۶) و در دوره هخامنشی دست کم ۱۸ محل آن زیستگاه بوده است (پاتس، ۲۰۰۸ بند ۲). منطقه از اینجا به‌سوی غرب ادامه می‌یابد و از بهبهان امروزی نیز می‌گذرد و احتمالاً در تپه بورمی در نزدیکی رامهرمز (= هونر) یا کمی بیشتر به سوی شمال غرب پایان می‌پذیرد. مُهرِ منطقه‌ای مورد استفاده در اینجا *PFS 0004 بوده که یک مُهر موروثی اولیه پارسی بوده که توسط "ایرشنا" به‌کار می‌رفته است[۲۶۳]. مُهر *PFS 0002 مورد استفاده "ایرتوپیا" معمولاً مربوط به شهرهای غرب منطقه فهلیان بود و نیز شاید یک مُهر منطقه‌ای فرعی محسوب می‌شد[۲۶۴].

محدوده مناطق احتمالی دیگر کمتر مشخص شده است. هلوک یک منطقه شمالی را شناسایی کرده بود که محدوده آن را جاده به سوی ماد که از آن جا عبور می‌کرد تعیین می‌نمود (۱۹۷۸، ص ۱۰۹). با این حال با بررسی‌های دقیق‌تر چنین به نظر می‌رسد که دو دسته شهرک وجود داشته: یکی دسته زیر فهلیان در غرب شیراز و جنوب شرقی منطقه فهلیان، و دیگری دسته شهرکهای شمالی در امتداد جاده‌ای که به سوی ماد می‌رفته است (نک. پیوست ۶-۳، ۶ و ۷-۴ بعد)[۲۶۵]. احتمالاً جاده‌ای که از طریق "کَبَّش" (اصفهان؟) به طرف ماد می‌رفته و از طرف جنوب به "تَموکَّن" و خلیج فارس می‌رسیده، کلید درک هر دو دسته شهرها باشد.

اگر جاده شاهی به‌راستی عامل مسلط در این نواحی می‌بوده، فقدان مُهرهای منطقه‌ای قابل درک می‌شود (نک. قبل)[۲۶۶].

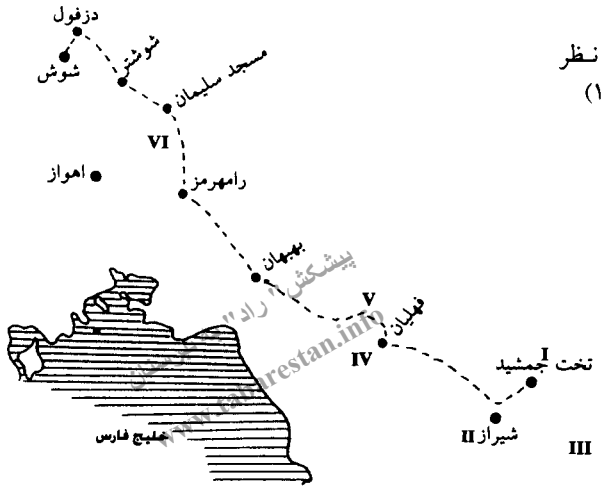
---

263. PFS 0004*/Fahlīyan: Hinz 1971c: 281; Hallock 1977: 129, 131; *idem* 1985: 596-7; Sumner 1986: 20; Koch 1990: 240-1; Arfa'ī 1999: 36; Aperghis 1999: 186; Garrison & Root 2001: 411-3. In a letter to Hallock (dd.25/1/1971) Hinz expressed his amazement about PFS 0004* and its inscription ("Huban-ahpi son of Šati-Huban"): "Unglaublich das Ir-še-na seinen Siegel von einem Elamer ererbt hat!" Cf. fig 2.28 in § 2.4.2.2.

264. On PFS 0002* see Hallock 1977: 131; Koch 1990: 241-2; Garrison 1991: 12-3; Arfa'ī 1999: 36; Aperghis 1999: 181-2; Garrison & Root 2001: 66-7.

۲۶۵. هلوک برخی از شهرهای نام برده شده در PF 2084 را مربوط به ماد می‌داند (۱۹۸۵ ص ۵۹۸)، اما عملاً به‌نظر می‌رسد که این شهرها در زیر دسته شهرهای فهلیان قرار داشته‌اند (پیوست ۶-۳ و ۷-۴).

۲۶۶. در جاده از تخت جمشید به ماد، شهرهای «آنزامانَاکَا» (NN 2041: 2-4, 5-7, 11-3)، «کَبَّش» ←



شکل ۲ـ۲۴: مناطق بارویی‌بنا به نظر کُخ (از کخ ۱۹۸۷ ص ۲۴۱ شکل ۱)

کخ با مجموع شش منطقه [به آلمانی Bezirke] از سیستمی بدیل استفاده می‌کند: (۱) تخت جمشید، (۲) شیراز، (۳) جنوب شرقی تخت جمشید، (۴) غرب تخت جمشید، (۵) شمال غربی تخت جمشید و (۶) ایلام (۱۹۸۷؛ ۱۹۹۰؛ نک. شکل ۲ـ۲۴ بالا). گرچه تقسیم‌بندی کخ همیشه مبتنی و سازگار با مُهرهای منطقه‌ای نیست (و بنابراین از برخی جنبه‌ها بحث‌برانگیز است) و گو این که فرض می‌شود که سرزمین تحت پوشش دستگاه اداری تخت جمشید سراسر جاده تا شوش را دربرمی‌گرفته است، اما اساساً همان سیستم هلوک است: شماره‌های ۱ تا ۴ عمدتاً منطبق با منطقه تخت جمشید هستند، شماره ۵ با منطقه کام فیروز انطباق‌دارد (اما کمی به طرف شمال غرب انتقال یافته) و شماره ۶ منطبق با منطقه فهلیان است (که کمی بیشتر تا خوزستان پیش رفته است). من در این بررسی بیشتر به مناطق هلوک ارجاع می‌دهم تا به کخ.

← (NN 2261: 4-8, 10-1)، «میشَه رَش» (NN 2290: 19-20, 21-2)، «مَرزینَه» (NN 2349: 1-3, 4-6, 7-9, 10-2, 13-5) و «هَروشنوزَن» (PFa 31: 13-6)؛ نک. هلوک، ۱۹۷۸ ص ۱۱۵) ایستگاههای میان راهی هستند. کَبُش (NN 2261:19-21, 26-9) و هروشنوزن (PFa 31:2-4) نیز ایستگاههایی هستند در جاده از تخت جمشید تا ساگارتیا، یعنی احتمالاً همان جاده. نکته جالب خاص در NN 2261:16-8 یک فقره ثبت شده روزانه به مسافران از ساگارتیا به کرمان است که در کَبُش توقف کرده‌اند. این نشان می‌دهد که محل کَبُش در شمال و در شمال شرقی منطقه فهلیان یا شمالی‌تر بوده است (نک. بند ۴-۴-۳ پانوشت ۸۱۶)، و مؤید برابر بودن این نام با «گِبای» یعنی نام باستانی اصفهان است (نک. هنکلمن، ۲۰۰۸). کسانی که از ساگارتیا به ایلام سفر می‌کرده و در «زنانا» جو دریافت کرده‌اند (NN 2040:4-6) احتمالاً از تخت جمشید می‌گذشته‌اند (آنها از شاه مجوز داشته‌اند). زنانا و شهرکهایی که مستقیماً در ارتباط با آن بوده‌اند احتمالاً در غرب تخت جمشید و در دسته زیر فهلیان قرار داشته‌اند (نک. پیوست ۷-۶ بعد). درباره تَموکُن بنگرید به هنکلمن، ۲۰۰۸ و بند ۲-۳-۱ قبل.

۲ـ۳ـ۳. زیر ساخت ـ حضور نهاد بارویی در سراسر نواحی روستایی، با هسته‌های فیزیکی در شبکه آن ملموس شده بود. در آنجاها "خزانه‌داریهای" محلی یا مراکز فعالیتهای پیشه‌وری (Kapnuški)[۲۶۷] مراکز دام‌پروری و دامداری (nutannuš)، قلعه‌ها و دژها (halmarriš)، انواع گوناگون انبارها (مثلاً balum، Kanti، ambaraš) ، مزارع مرغ‌داری و غیره وجود داشت، همچنین احتمالاً تسهیلاتی نیز برای مسافران وجود داشت، گرچه در بایگانی به اصطلاح خاصی برای "ایستگاه میان راهی یا فرعی" برخورد نمی‌کنیم[۲۶۸]. چشم‌انداز وجود مؤسسات بیشتر شامل کشتزارها (Partetaš) و املاک سلطنتی (appišdamanna, ulhi, irmatam) است. این‌گونه نهادها از پایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند و، از دیدگاه دستگاه اداری تخت جمشید، احتمالاً به قلمروی کمابیش خارجی تعلق داشتند[۲۶۹].

پرستشگاهها، دست کم در متون، کمیابند. مدارک ما به سه متن محدود می‌شود که با این حال یکی از آنها گزارش اختصاص ۹۴۰۵ کوارت شراب سفارشی برای پرستشگاه (^{Aš}zi-ia-an) در هکورتیش است (NN 2240). مقدار فراوان شراب جزء پانزده متن یادداشت گونه بالاترین میزان شراب است و این می‌تواند نشانه آن باشد که پرستشگاه یک نهاد اقتصادی با این ابعاد بوده است.[۲۷۰] روشن نیست که این مورد تا چه اندازه می‌تواند معرف تلقی شود. کمبود مدارک درباره پرستشگاهها بدان معنا نیست که آنها نادر یا از لحاظ اقتصادی بی‌اهمیت بوده‌اند، بلکه مسلماً بدان مفهوم است که آنها یا در اقتصاد تخت‌جمشید ادغام نشده‌اند یا در تماس منظم با آنها نبوده‌اند.

۲ـ۳ـ۴. موقعیت ارضی و طبیعی ـ با آن که از زمین و گستره‌ای که اقتصاد تخت جمشید در آن فعال بوده آگاه هستیم، اما تعیین محل بیشتر شهرها و شهرکها و هسته‌های جمعیتی

---

۲۶۷. محل کاوش شده‌ای توسط یک گروه ایرانی - ایتالیایی در ۲۰۰۵ در دره تنگِ بولاغی می‌توانسته نامزد مناسبی باشد. این محل (TB 76) در سراسر دوره هخامنشی مسکونی بوده و موضع استراتژیکی داشته است: نزدیک به شبکه آبراهه‌ها و قنات‌ها و مشرف بر دشت. خانه‌ای با ابعاد بزرگ در مجاورت یک حیاط وسیع، و ظروف انباری بزرگ در آنجا پیدا شده‌اند. افزون بر این، «پیدا شدن یک وزنه دستگاه ریسندگی و بافندگی، چند ابزار سنگی نظیر سنگ تیزکن‌های متعدد، و دو پایه استوانه‌ای با نشانه‌های آشکار بر این که بر سطح بالایی آنها کار می‌شده است، نمایانگر وجود زیستگاهی است که نوعی فعالیت صنعتی در آنجا انجام می‌شده است. وجود برخی زینت آلات، پیکانهای برنجی و قطعاتی از ظروف ساخته شده با مرمر رُخام‌نیز نشانه‌ای است از معیار و سطح زندگی در آن خانه» (عسکری شاوردی و کالی‌یری، ۲۰۰۶، ص ۶۷).

۲۶۸. کلایس (۱۹۸۱) بقایای دو ایستگاه میان راهی را توصیف می‌کند.

۲۶۹. نک. بریان، ۱۹۹۶، صص ۶۰-۴۵۸ و ۸-۴۷۵ (ونیز 3-151 ☙) درباره نهاد نیمه خارجی.

۲۷۰. درباره NN 2240 و متون دیگری که از یک ziyan «معبد» نام برده‌اند، نک. پیوست ۳ بعد.

دیگر در شبکه اداری بر روی نقشه جنوب غربی ایران همچنان دشوار است. از برابر-انگاریهای باتراکاتاش با پاسارگاد، پارس با تخت جمشید، اَنزان (اَنشان) با مالیان، ایاپیر با ایذه، تیرازیش با شیراز و اکنون هونر با رامهرمز و کَبَّش با اصفهان (نک. بند ۲-۳-۱) کمابیش اطمینان داریم، اما این فقط می‌تواند یک طرح کلی صِرف از مکان‌نگاری فارسِ زمان هخامنشی در اختیار ما قرار دهد (نک. شکل ۲-۱ در صفحه ۱۱۹). برای اصلاح و پیراستن این تصویر از سه استراتژی می‌توان استفاده کرد. یکی مقایسه اسامی محلهای باستانی با نامهای قرون وسطایی یا امروزی است. مثلاً کائوپیریش‌گاه برابر با گام فیروز امروزی، نارەزاش برابر با نیریز، بسیتمه برابر با باشت، اومپورانوس برابر با آنبوران در نزدیکی نورآباد کنونی دانسته شده‌اند[۲۷۱]. صرفنظر از عدم قطعیتهای ریشه شناختی واژه‌ها، مشکل اصلی این دیدگاه آن است که فرض را بر این می‌گذارد که اسامی جاها حفظ شده یا در طول زمان تکرار شده‌اند، حال آن که محل واقعی آنها تغییر کرده است. وقتی برابرانگاریهای پیشنهادی درباره معیارهای فوق سپس با استدلال‌های داخلی به‌دست آمده از بایگانی بارویی با هم ترکیب شدند تا محل اسامی جاهای دیگر تعیین شود، مشکلات ناچار افزایش یافتند. بنابراین، خرده‌گیری اخیر پاتس (۲۰۰۸) به برابر انگاریهای پیشنهادی درباره شهرها در منطقه فهلیان موجّه هستند، گو این که برخی استدلالهای مبتنی بر اطلاعات به‌دست آمده از لوحه‌ها نیز به خودی خود معتبرند.

دوم آن که، می‌توان اسامی جغرافیایی را با نامهای شناخته شده از منابع یونانی - رومی مقایسه کرد. گویاترین همانندیها عبارتند از همانندیهای میان لوحه‌ها و کتاب جغرافیای بطلمیوس، چون طول و عرضهای جغرافیایی مشخص شده در این اثر شاید بتواند چارچوبی نسبی برای ما فراهم سازد.[۲۷۲] در این خط پژوهشی بدیهی است که عدم قطعیتهای جدّی به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر بروز می‌کند.

سرانجام، گزینه سوم مربوط می‌شود به ارتباط دادن اطلاعات متنی با گزارش باستان شناختی، که گرچه هنوز علم دقیقی نیست، ولی لااقل دراینجا بختهای مربوط به بهبود در آینده واقع بینانه‌تر به‌نظر می‌رسد. ویلیام سامنر نخست کوشید با شناسایی سلسله مراتب شهرها در متون و پیوند دادن این شبکه با محلهای هخامنشی (زیستگاهها،

---

۲۷۱. نک. ارفعی، ۱۹۹۹ درباره این برابرانگاریها. رساله همین مؤلف با عنوان پیشینهٔ جغرافیایی لوحه‌های تخت جمشید (ارفعی، ۲۰۰۸) هنگامی به‌دست من رسید که دستنویس پژوهش کنونی در مرحله پایانی خود بود و بنابراین نتوانستم به تفصیل از آن نقل قول کنم.

272. See Metzler 1977. For a recent edition of the text see Humbach & Ziegler 1998.

عملیات آبیاری و غیره) بخشی از سیستم اسکان را بازسازی کند و آن را در بررسی خود به حوضه رود کُر پیوند دهد (سامنر، ۱۹۸۶؛ نک. گزارشهای بوشارلا، ۲۰۰۳b). دیگران برابرانگاریهایی برای موارد منفرد را پیشنهاد کردند، نظیر تعیین محل "لیدوما" در تپهٔ سورووان / جین جین / قلعهٔ کالی (در ۵ کیلومتری شمال غربی نورآباد)، که در آنجا یک "کوشک" سنگی و دیگر بقایای هخامنشی کشف شده بود (ارفعی، ۱۹۹۹، ص ۴۳).

این‌گونه "کوشک‌ها" در کاوشگاههای دیگر نیز کشف شده بودند: فَرمِشکان، برازجان و احتمالاً "تلِ مالیان"، لامرد، تپه پَهنو، تَلِ زُهک و فیروزآباد (نک. شکل ۲-۱ در ص ۱۱۹)[۲۷۳]. همان‌طور که بوشارلا می‌گوید، شاید این بناها در خدمت هدفهایی بیش از آن بوده‌اند که این واژه خیالی [کوشک] القا می‌کند: "بسیار محتمل است که «کوشک» فقط معرّف بخشی از آمایشی وسیعتر و پیچیده‌تر باشد" (۲۰۰۵، ص ۲۳۵؛ نک. ۴-۲۷۲).

این‌که "کوشک‌ها" چیزی بیش از کوشک بوده‌اند اکنون در مورد تپه سورووان / جین جین / قلعهٔ کالی با حفاریهای جدید هیئت ایرانی-استرالیایی در محل (در فوریه ۲۰۰۷) تأیید شده است (نک. پاتس و همکاران ۲۰۰۷ به‌ویژه صفحات ۸-۲۹۵). کاوشگران بر عظمت محل تأکید دارند و به قطعاتی از سرویس غذاخوری سنگی و یک کاسه بلور به عنوان شاخص مصرف نخبگان اشاره می‌کنند. در عین حال، وجود سنگهای آسیاب و مقادیر زیادی سفالینه معمولی از جمله "مقدار فراوانی قطعات خمره برای انبار کردن" نمایانگر کارکردهای اقتصادی است. یک نتیجه‌گیری ممکن می‌تواند آن باشد که این محل خانه یکی از نخبگان یا بزرگان و احتمالاً یکی از جاهایی بوده که در آن در "پیشگاه شاه" به صرف خوراک و نوشیدن باده می‌پرداخته‌اند، اما در عین حال می‌توانسته جایی باشد که در آن آذوقه و مواد خوراکی را انبار و کنسرو می‌کرده‌اند (آبجوسازی، عمل آوردن، آسیاب کردن و غیره). چنین محلی می‌توانسته در سراسر سال یک مرکز فعالیت بوده باشد[۲۷۴].

---

۲۷۳. نک. بوشارلا، ۲۰۰۵، صص ۶-۲۳۰ و ۴-۲۷۲ با ادبیات مربوطه. تهستون‌های پیدا شده در تپه پهنو (در نزدیکی تپه سورووان / جین جین) اولین بار در کنفرانس جهانِ ایران هخامنشی در لندن (۳۰/IX/۲۰۰۵) توسط کامرون پتری معرفی شدند. همان‌طور که پاتس (۲۰۰۸، بند ۶ مدخل لیدوما) به‌درستی متذکر شده، توجه داشته باشید که برابر انگاری جین‌جین با لیدوما به هیچ رو قطعی نیست. درباره کاوشگاه اکنون بنگرید به پاتس و همکاران، ۲۰۰۷. درباره «فَرمشکان» نیز نگاه کنید به مصطفوی، ۱۹۶۷؛ رزمجو، ۲۰۰۵b.

۲۷۴. نک. پاتس و همکاران، ۲۰۰۷ ص ۲۹۸، «ظرافت فوق‌العاده ظرفهای بلور و کیفیت بالای قطعات ظروف غذاخوری سنگی (...) سازگار با مصرف ولو ادواری مراجعان نخبه و سطح بالا و احتمالاً خاندان سلطنتی است. گرچه قسمت عمده سفالینه‌های کشف شده عالی و ظریف نبودند و بسیاری از خرده سفال‌ها به ظروف انباری با ابعاد بزرگ تعلق داشتند، ولی این‌گونه مواد انتظار می‌رفت در محلی باشند که ←

گواین که فقط حفاری و کاوشها در جاهای دیگر "کوشک"دار که قبلاً نام بردیم می‌تواند پاسخ قطعی را به ما بدهد، اما فعلاً می‌توان این امکان را درنظر داشت که کلیه این ساختارها دارای نوعی کارکرد اقتصادی می‌بوده‌اند. افزون بر این، چه بسا برخی از آنها محل هسته‌های اداری دائمی بوده‌اند: نیازها و وابستگی‌های نهاد بارویی مسئول ذخیره‌سازی محلی، توزیع مجدد و حسابداری.

پژوهش آینده درباره اینجاها و جاهای دیگر، به‌ویژه جاهایی که پیوسته در منطقه ممسنی موردحفاری‌وکاوش قرار داشته‌اند (نک. بند ۲-۳-۲ قبل) و دره تنگ بولاغی در نزدیکی پاسارگاد (نک. بد ۲-۳-۳ و پانوشت ۲۶۷ قبل) شاید سرانجام ما را قادر سازد تا به فراسوی مکان نگاری بالقوه‌لوحه‌های گلی قدم بگذاریم و چشم‌انداز واقعی اقتصاد تخت جمشید را مشاهده‌کنیم.

۲ـ۳ـ۵. زمان ـ مجموعه شناخته شده کل متنهای بارویی ایلامی تخت جمشید یک محدوده زمانی ۱۶ ساله از سال سیزدهم تا بیست و هشتم پادشاهی داریوش یکم را دربرمی‌گیرد. متنهای آرامی هم به همین محدوده زمانی تعلق دارند.[۲۷۵] هم در متنهای ایلامی و هم آرامی نوعاً از یک ماه یا یک رشته ماهها در طول یک سال خاص نام برده می‌شود ولی روز به ندرت مشخص می‌گردد.[۲۷۶] در فرمول بیان تاریخ، نام شاه هیچگاه ذکر نمی‌شد و درست از همین روست که گروه پیشکسوتی که در اواخردهه ۱۹۳۰ بر روی لوحه‌ها کار می‌کرد حدس زد که این متون مربوط به زمان پادشاهی اردشیر یکم

← تعداد زیادی خدمتکار یا کارگر کشاورز محلی و شاید شماری صنعتکار نیز در آنجا و احتمالاً در سراسر سال ساکن بوده‌اند. حضور این کارگران و کارمندان به هیچ‌رو با آمدن ادواری نخبگان برای بازرسی مغایرت نداشت که وجود ظرفهای گرانبهای بلور و سنگی و نیز اقامتگاههای مجلل روی‌هم رفته حاکی از آن است که این محلها یک مهمانسرا یا کاروانسرای کنار جاده برای مسافر عادی نبوده‌اند. ممکن است در آنجا یک انبار سلطنتی یا حتی یک مرکز توزیع برای پیکهای «عادی» در قلعه کالی یا در نزدیکی آن وجود می‌داشته، اما بنایی با آن تهستونهای زیبا و بزرگ و خوراکها و نوشابه‌هایی که در ظرفهای بلور سنگی عالی و ظریف مصرف می‌شده‌اند بازتاب وجود اقامتگاههای نخبگان و بزرگان در آنجاست نه نوعی انبار که بارها در متون بارویی تخت جمشید به آنها اشاره شده است.» نیز در مورد ارتباط اظهار شده با متون بارویی حاوی عبارت HAL ESŠANA tibba makka ("مصرف شده در پیشگاه شاه") بنگرید به همان مأخذ؛ هنکلمن [زیر چاپ ۱] بند ۶ به تفصیل درباره این ارتباط بحث کرده است.

۲۷۵. نک. آتسونی، ۲۰۰۸، بند ۱؛ باومن برای PFAT 001 زمان بسیار پسین داریوش سوم را پیشنهاد می‌کند، اما آتسونی (همان) نشان داده که این قرائت تا چه اندازه در معرض تردید شدید است.

۲۷۶. حدود ۵۰ مورد، بیشتر روزانه نگارها، صورت حسابها، دستور نامه‌ها و متون درباره جیره‌ها یا سهمیه‌های مسافرتی وجود دارد. با این حال در این دسته‌ها، روزی که داد و ستد انجام گرفته یا سند تنظیم شده به ندرت مشخص گشته است.

بوده است (پوبل، ۱۹۳۹)[۲۷۷]. این دیدگاه فقط هنگامی اصلاح شد که لوحه‌هایی که به فرمانهای داریوش اشاره می‌کردند، شناسایی شدند (کامرون، ۱۹۴۲؛ هلوک، ۱۹۴۲).

قدیمی‌ترین متن بارویی ایلامی تاریخ‌دار NN 1643 و مربوط به ماه یکم از سال ۱۳ داریوش (آوریل ۵۰۹ ق.م) است؛ و تاریخ جدیدترین متون (مثلاً PF 1212) مربوط می‌شود به ماه ۱۲ از سال ۲۸ داریوش (مارس / آوریل [اسفند / فروردین] سال ۴۹۳ ق.م). یک استثنای احتمالی NN 0001 است که متنی است حسابداری و مربوط به سالهای ۸ و ۹ (۵۱۴/۱۳ - ۵۱۳/۱۲ ق.م)[۲۷۸]، اما در آن گفته نشده که خود سند چه هنگامی تنظیم شده است. با وجود این، صرفنظر از این نکته، NN 0001 به هر روی نشان می‌دهد که مجموعه کشف شده فقط گزیده‌ای است از بایگانی اولیه و اصلی[۲۷۹]. بسیار محتمل است که دست کم از زمانی که بنای صفه تخت جمشید آغاز شده، یک بایگانی در آن جا شروع به کار کرده است[۲۸۰]. درباره دلایل احتمالی نگهداری اسناد گزیده سپس سخن خواهیم گفت (بند ۲-۷-۲ بعد).

در متون ایلامی بارویی از دو مجموعه نامهای ماههای موازی استفاده شده است: اسامی ماههای ایلامی و پارسی باستان (فهرست شده در هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۴)؛ اسامی ماههای اکدی (آرامی) در متون آرامی بارویی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. ماهها و سالهای تقویمی تخت جمشیدی که در سراسر این پژوهش نقل شده‌اند به وسیله جدول زیر به سالهای تقویم جولیانی تبدیل گشته‌اند (برگزیده‌ای انطباق یافته از پارکر و دوبراستاین، ۱۹۵۶، صص ۱ـ۳۰). جدول معادل جولیانی (با اعداد عربی) اولین روز ماه پارسی / ایلامی (اعداد رومی) را نشان می‌دهد. بنابراین مثلاً ماه چهارم [تیر] سال چهاردهم سلطنت بدین ترتیب آغاز و نوشته می‌شود ۷/۱۷ (یعنی ۱۷ جولای) ۵۰۸ ق.م.

---

۲۷۷. این که چرا نام شاه فرمانروا در تاریخ‌ها ذکر نشده با این فرض قابل توضیح است که طول عمر آگاهانه لوحه‌ها کوتاه بوده است (نک. متون نوایلامی ارگ شوش، و در این باره بنگرید به بند ۱-۲ قبل).

۲۷۸. این لوحه گرچه آسیب دیده است اما قرائت ^{AŠ}*be-*⌜*ul*⌝ *ap-pa* ⌜8⌝*-um-me-ma* در سطر یکم تقریباً مسلم است؛ در سطر ۳ قرائت ^{AŠ}*be-ul ap-pa* 9*-um-me-ma* کاملاً روشن است.

۲۷۹. چند گزارش معدود دیگر مربوط می‌شود به سال ۱۳ داریوش یا یک سال بعد، اما اشاره دارد به مازادها و غیره سالهای قبل (NN 1481, NN 0759, PF 2087).

۲۸۰. نک. اشمیت، (۱۹۵۳ص ۴۳): «این که هیچ لوحه‌ای متعلق به سالهای پیش‌تر کشف نشده است بدان معنا نیست که قبل از آن زمان دستگاه اداری سازمانی نداشته است. به نظر ما این فقط نشان می‌دهد که قبلاً بنایی اداری در صفه تخت جمشید ساخته نشده بوده است. بی‌گمان ستادهای موقتی برای امور اداری، انبارداری، اسکان کارگران و سربازان در حول و حوش آن محل در هنگام عملیات ساختمان‌سازی مستقر بوده‌اند.

www.tabarestan.info

جدول ۲ـ۳. تبدیل تاریخ‌های پارسی باستان / ایلامی به تاریخ‌های جولیانی

سال	جولیانی	I	II	III	IV	V	VI	VI^2	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XII^2
۱۳	۵۰۹-۸	۴/۱	۴/۳۰	۵/۳۰	۶/۲۸	۷/۲۸	۸/۲۷	/	۹/۲۶	۱۰/۲۵	۱۱/۲۴	۱۲/۲۳	۱/۲۲	۲/۲۰	۳/۲۱
۱۴	۵۰۸-۷	۴/۲۰	۵/۱۹	۶/۱۷	۷/۱۷	۸/۱۶	۹/۱۵	/	۱۰/۱۵	۱۱/۱۴	۱۲/۱۳	۱/۱۱	۲/۱۰	۳۱/۱۱	/
۱۵	۵۰۷-۶	۴/۹	۵/۸	۶/۷	۷/۶	۸/۵	۹/۴	/	۱۰/۴	۱۱/۳	۱۲/۲	۱/۱	۱/۳۰	۳/۱	/
۱۶	۵۰۶-۵	۳/۳۰	۴/۲۸	۵/۲۷	۶/۲۶	۷/۲۵	۸/۲۴	/	۹/۲۳	۱۰/۲۳	۱۱/۲۱	۱۲/۲۱	۱/۲۰	۲/۱۸	۳/۱۸
۱۷	۵۰۵-۴	۴/۱۷	۵/۱۶	۶/۱۴	۷/۱۴	۸/۱۲	۹/۱۱	/	۱۰/۱۱	۱۱/۹	۱۲/۹	۱/۸	۲/۶	۳/۸	/
۱۸	۵۰۴-۳	۴/۶	۵/۶	۶/۴	۷/۴	۸/۲	۹/۱	/	۹/۳۰	۱۰/۳۰	۱۱/۲۸	۱۲/۲۸	۱/۲۶	۲/۲۵	/
۱۹	۵۰۳-۲	۳/۲۷	۴/۲۵	۵/۲۵	۶/۲۳	۷/۲۳	۸/۲۱	۹/۲۰	۱۰/۱۹	۱۱/۱۸	۱۲/۱۷	۱/۱۵	۲/۱۴	۳/۱۶	/
۲۰	۵۰۲/۱	۴/۱۴	۵/۱۴	۶/۱۳	۷/۱۲	۸/۱۱	۹/۹	/	۱۰/۹	۱۱/۷	۱۲/۶	۱/۵	۲/۳	۳/۴	/
۲۱	۵۰۱-۵۰۰	۴/۲	۵/۲	۶/۱	۶/۳۰	۷/۳۰	۸/۲۹	/	۹/۲۷	۱۰/۲۷	۱۱/۲۵	۱۲/۲۴	۱/۲۳	۲/۲۱	/
۲۲	۵۰۰-۴۹۹	۳/۲۳	۴/۲۱	۵/۲۱	۶/۱۹	۷/۱۹	۸/۱۸	/	۹/۱۷	۱۰/۱۶	۱۱/۱۵	۱۲/۱۴	۱/۱۲	۲/۱۱	۳/۱۲
۲۳	۴۹۹-۸	۴/۱۱	۵/۱۰	۶/۹	۷/۸	۸/۷	۹/۶	/	۱۰/۵	۱۱/۴	۱۲/۳	۱/۲	۱/۳۱	۳/۲	/
۲۴	۴۹۸-۷	۳/۳۱	۴/۳۰	۵/۲۹	۶/۲۷	۷/۲۷	۸/۲۶	/	۹/۲۴	۱۰/۲۴	۱۱/۲۳	۱۲/۲۲	۱/۲۱	۲/۲۰	۳/۲۰
۲۵	۴۹۷-۶	۴/۱۸	۵/۱۸	۶/۱۶	۷/۱۵	۸/۱۴	۹/۱۲	/	۱۰/۱۲	۱۱/۱۱	۱۲/۱۰	۱/۹	۲/۸	۳/۹	/
۲۶	۴۹۶-۵	۴/۸	۵/۷	۶/۶	۷/۵	۸/۳	۹/۲	/	۱۰/۲	۱۰/۳۱	۱۱/۲۹	۱۲/۲۹	۱/۲۸	۲/۲۶	/
۲۷	۴۹۵-۴	۳/۲۸	۴/۲۷	۵/۲۶	۶/۲۵	۷/۲۴	۸/۲۲	/	۹/۲۱	۱۰/۲۰	۱۱/۹	۱۲/۱۸	۱/۱۷	۲/۱۶	۳/۱۷
۲۸	۴۹۴-۳	۴/۱۶	۵/۱۶	۶/۱۴	۷/۱۴	۸/۱۲	۹/۱۰	/	۱۰/۱۰	۱۱/۸	۱۲/۸	۱/۶	۲/۵	۳/۶	/

پیشکش "گروه تبرستان" www.tabarestan.info

تعدادی از سالهای درون طول عمر بایگانی پس از شش یا دوازده ماه دارای ماههای کبیسه بوده‌اند (که در جدول بالا با نشانه VI^2 و XII^2 نشان داده شده است). ماه کبیسه سال ۱۳ پادشاهی داریوش هنوز در بایگانی تأیید نشده است اما در اسناد بابلی معاصر با آن وجود دارد. سیستم کبیسه کردن به کار رفته در تخت جمشید به پیروی از سیستم بابلستان هخامنشی است (دوره "متونیک" [= دوره ۱۹ ساله پیدایش ماه نو درست در همان روز ظهور ۱۹ سال پیش - م])، اما به‌نظر می‌رسد گاه بی‌نظمی‌هایی نیز داشته است (بحث در بند ۳-۷-۲-۲ پانوشت ۶۴۸ بعد)[۲۸۱].

---

۲۸۱. گاه متنی مربوط به یک سلسله ماه شامل اولین و آخرین ماه می‌شود (مثلاً در PF 0757 ماههای VI، VII، VIII، IX، X، XI، XII، I، II، III، IV، V)، و این بدان معناست که این دوره بخشی از دو سال را←

۲ـ۴. اصول اداره

۲ـ۴ـ۱. جداکننده‌های عمده ـ سه معیار عمده وجود دارد که براساس آنها اطلاعات متون بارویی دسته‌بندی شده است: سال، جنس یا کالا، و ناحیه. این معیارها بازتاب طرح کلی نهادین اقتصاد تخت جمشید و روش حسابداری آن هستند.

۲ـ۴ـ۱ـ۱. سال اداری ـ معیار یکم از سه معیار، از همه روشن‌تر است: چون مواد غذایی به ندرت برای دوره‌هایی بیش از یک سال توزیع می‌شدند. همچنین چرخه گزارش دهی، ممیزی و نوشتن روزانه نگارها براساس سالانه تکرار می‌شد. روزانه‌نگارها نوعاً به یک سال مربوط می‌شوند. هرگاه چند سال در یک روزانه‌نگار گنجانده شوند، به بخشهای جداگانه به جمعهای انفرادی جزء و سطور نتیجه‌گیری جداگانه تقسیم می‌گردند. حسابها، یعنی فرآورده‌های نهایی در سطح داده‌هایی که در اختیار داریم، منظماً به سالهای متعدد مربوط می‌شوند (مثلاً شش سال در NN 2207) و نشانه‌هایی وجود دارد که برخی از دسته‌های حسابها برای یک دوره سه ساله تهیه شده‌اند. با این حال، حسابها مبتنی هستند براسناد سالانه و، همانند روزانه‌نگارها، سالهای منفرد همیشه در بخشهای جداگانه ذکر شده‌اند.

۲ـ۴ـ۱ـ۲. دوایر مربوط به کالا ـ جداکننده عمده دوم، نوع جنس است. دوایر ویژه‌ای مربوط به رسید، انبارکردن و توزیع شراب، آبجو، میوه، غله، دام و ماکیان وجود داشتند که هینتس (۱۹۷۱c، صص ۹۷ـ۳۸۵) به تفصیل مورد بحث قرار داده است. اگر یک گروه کاری فعال در یک شهر معین خواهان سهمیه‌های جو و آبجو می‌شد، دو سند یادداشت گونه جداگانه برای گزارش تخصیص تهیه می‌شد. مقامات متفاوتی اسناد را مُهر می‌کردند و این بعداً در روزانه‌نگارها و حسابهای جداگانه‌ای ثبت می‌شد.

۲ـ۴ـ۱ـ۳. نواحی ـ سرانجام آن که، اقتصاد تخت جمشید با یک سیستم پیچیده‌ای که به‌طور منطقه‌ای و براساس حوزه اختیارات ناحیه‌ای و به‌طور سلسله مراتبی سازماندهی

← شامل شده است. در این‌گونه موارد فقط یک سال ذکر شده است (در PF 0757 این سال ۱۷ پادشاهی داریوش است)، یعنی یکی از دو سالی که ماه آخر فهرست شده در فوق به آن تعلق دارد. این امر در NN 0221 پدید می‌آید که در آن، دوره ماههای "X، XI، XII، XII^2 و I سال ۲۳ داریوش" در ماه ۱۲ دوم کبیسه نشده اما در سال ۲۲ پادشاهی او شده است، و تاریخ متن را لزوماً باید "داریوش سال ۲۲ و ۲۳" قرائت کرد. من در سراسر این کتاب از همین اصل پیروی کرده و فرض کرده‌ام هر جا فقط یکی از دو سال ذکر شده باشد، همیشه دومی درست است.

شده بود، تقسیم می‌گشت. این سیستم از توزیع مُهرها، اسامی محلها و اسامی اشخاص پیداست. روی‌هم رفته سازمان داد و گرفتهای گزارش شده در لوحه‌ها توسط دو شاخه مکمل حکومتی یعنی "انبارداری و عرضه" و "تدارکات و سهمیه‌بندی" اداره و اجرا می‌شد[۲۸۲]. در هر دو شاخه، سطح قدرت از مدیر کل و اداره مرکزی در تخت جمشید پایین می‌آمد و به سه منطقه (و شاید شاخه‌های دیگر شهرکها) می‌رسید و از آنجا به نواحی محلی بزرگتر و کوچکتر به مرکزیت شهرکهایی بزرگتر که خود اقماری از روستاها و کلبه‌ها را شامل می‌شدند، پخش می‌شد. در بخش اعظم دوره تحت پوشش بایگانی بارویی، پارناکا به عنوان مدیر کل عمل می‌کرد؛ سَلَف او احتمالاً "ایردومرتیه" (اَرتَ وَردیا) و سرانجام جانشین او "آبازانا" (آسپاچانا، آسپاتینس)[۲۸۳] بوده است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

---

۲۸۲. برای بحثی مشروح درباره اصل سازمانی بنگرید به اپرگیس، ۱۹۹۹، صص ۸۸-۱۵۸. اپرگیس (همان، ص ۱۹۲) نتیجه می‌گیرد که سیستم همکاری سازمانی شاخه‌های اداری قابل مقایسه است با آنچه امروز در اصطلاح بازرگانی مدرن به آن "مدیریت ماتریس" می‌گویند.

۲۸۳. اولین بار که با پارناکا روبه‌رو می‌شویم سال ۱۵ پادشاهی داریوش است (NN 2164) و واپسین مشاهده مستقیم او در III/25 [ماه سوم از سال ۲۵ پادشاهی داریوش] است (مثلاً در NN 0233؛ بعداً شاید به نحو معناداری از او به‌عنوان کسی که گروهی کارگر را به کارگمارده در دستورنامه‌ای از سوی زیشاویش PF 1828 مربوط به X-XI/25 نام برده می‌شود). نام "پارناکا" (HAL^{p}ar-na-ik) که پاینامش Šamakara (شاید Savakara* به معنای "سودساز"؛ مکاتبه شخصی با ژ. تاورنیه) بود و در هیرکانیا [گرگان] استقرار داشت (NN 2512 به تاریخ VII/28)، یا اشاره به فرد دیگری است یا یک تغییر شغل اساسی را نشان می‌دهد؛ به هر روی این ثابت نمی‌کند که پارناکا با سمت مدیر کل در این زمان هنوز مشغول به کار بوده است. همچنین PT 004 (بی‌تاریخ) که از یک پارناکا در میان دریافت‌کنندگان سکه نقره یاد می‌کند نشان می‌دهد که منظور همان پارناکا نیست و ثابت نمی‌کند که او هنوز مدیر کل بوده است (افراد دیگر موجود در فهرست مبالغ بیشتری نقره می‌گیرند؛ نک. نیز هلوک، ۱۹۸۵، ص ۵۸۹ پانوشت ۱). موضوع متصدی قبلی شغل پارناکا و نیز جانشین بعدی او هنوز حل نشده است. آشبازانا از IV/۲۸ مدیر کل بوده است (PF 1853, NN 1359)، اما روشن نیست که طی دو سال قبل از آن چه روی داده است. شرح حال مختصر "ایردومَرتیه" به‌طور کلی اشاعه یافته است. نشانه‌هایی - و نه مدارک قابل استنادی- هست که او تا سال ۱۵ پادشاهی داریوش به‌عنوان مدیر عمل می‌کرده است. ظهور مجدد نام او، اکنون در زمرهٔ دریافت کنندگان جیره شراب یا تقدیمی‌های فراوان در X/26 (PF 0689، PF 0690، NN 1127، NN 1983) شاید نشانه آن باشد که وی دوباره به سمت مدیر کل گماشته شده، گو این که در این بازه اطمینانی وجود ندارد. نک. 6-123 ✿ با کتابنامه (و گریسون [زیر چاپ ۴])؛ در همان بررسی استدلال شده که "آشبازانا" همان "آسپاچانا"ی نام برده شده در شرح تصویر نقش برجسته (DNd) گور داریوش در نقش رستم است که با عنوان ایلامی *lipte Kuktira* ی شاه، یا به پارسی باستان *vaçabara* یعنی "جامه‌دار" شاه یا "رئیس تشریفات" از او یاد شده است (نک. نیز بندهای ۳-۴-۵-۶ و ۳-۷-۲-۳ و پانوشت ۶۵۳ و ۴-۱-۵ و ۴-۴-۲). برابر این لقب در زبان اکدی ustarbaru (<*vastrabara**، شکل "مادی" *vaçabara*) است، لقبی که در مورد مقاماتی که به‌عنوان عامل ←

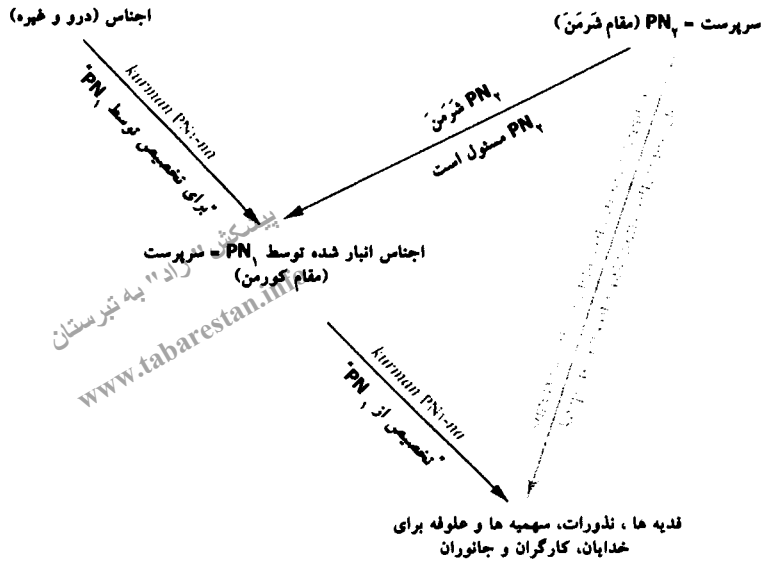
یک شهر عادی دارای یک و یا گاه چندین مقام مسئول برای عرضه شراب یا آبجو، و یک (یا چندین) مقام مسئول برای عرضه غله و آرد بود. اجناس و مواد خوراکی از زمان دروی سال نو یا از ذخایر و انبارهای دیگری پیوسته در اختیار عرضه‌کنندگان گذاشته می‌شدند، فعالیت داد و ستدی که همیشه با عبارت *kurman* PN-*na*، "برای تخصیص توسط PN [= فلان‌کس]" بیان می‌شد[۲۸۴]. در بیشتر اوقات عیناً همین عبارت وقتی به کار می‌رفت که اجناس تحویل افراد یا گروهها می‌شدند که در این مورد به معنای "تخصیص از فلان‌کس" بود. بدین‌سان مقامات عرضه کننده، مسئول انبار کردن و به جریان انداختن و توزیع کلی اجناس بودند، اما نه آن که مثلاً در تغذیه نیروی کار به معنای دقیق دخالتی داشته باشند. مسئول این کار نمایندگان شاخه دوم حکومت بودند، که به آنها با اصطلاحات Šaramanna و damanna اشاره می‌کردند[۲۸۵]. آنان تقریباً تدارکاتچی‌هایی

www.tabarestan.info تبرستان به تبرستان

← شاه در سطوح گوناگون، از مدیر ساده املاک تا افرادی که "سرایی" خاص خود داشته‌اند کاملاً تأیید شده است. احتمال دارد که بیان رسمی مقام "آسپاجانا / آشبازانا" و در نتیجه عنوان پارناکا، لقب "واچابارای شاه" بوده است.

۲۸۴. گرچه تاکنون به‌طور کلی SAL در کلمه را برای تخصیص به عنوان min (*kur-min*) ترجمه می‌کردند، اما به راستی این کار هیچ اساسی ندارد. با توجه به هجی و املاهای گوناگون *kur-man*، و با توجه به شکلهای تصریفی مکرر فعل *kurma-* (*kur-ma-ak*، *kur-ma-áš*، *kur-ma-i'š*، *kur-ma-ka₄*، *kur-ma-u-ut*)، بهتر است (چنان که قبلاً استو، ۱۹۹۲، ص ۱۶۳ نظر داده است) آن را *kur-mán* بخوانیم. شکلهای *kur-me* (PF 0285، PF 0417، PF 2046) و *kur-mi* (PF 0248) بسیار نادرند و احتمالاً بازتاب / *kurm* / هستند. قرائت یگانه شکل *kur-me-*[*in*?] (NN 1346) مسلم نیست، اگر درست باشد، شاید بازتاب / *Kurmen* / یا / *Kurmn* / باشد.

۲۸۵. معنای دقیق "شَرَمَنَّ" [Šaramanna] و "دَمَنَّ" [damanna] را به دشواری می‌توان تعیین کرد. کامرون (۱۹۴۸، ص ۱-۵۰) Šaramanna (PN) را یک صرف سوم شخص وجه مجهول اسم فعل یا وجه مصدر همراه با مُعین ma- دانسته که عملی را در آینده بیان می‌کند، مثلاً در *tal-li-ma-na* [^{AŠ}DUB]^{MEŠ} *še-ra* ^{Diš}u' (XV$_e$ 23-4)، "یعنی "فرمان دادم کتیبه نوشته شود" (کتیبه خشایارشا در وان روایت ایلامی سطور ۴-۲۳). با این حال کامرون سرانجام "PN [فلان‌کس] مسئول است" را به‌عنوان ترجمه موقت پذیرفت. هلوک (۱۹۶۵b؛ نک. ۱۹۶۹، ص ۷۵۴) این شکل را صرف سوم شخص (وجه وصفی) "مصدری" دانست و براساس شکل Šara در DB$_e$ II.58 [روایت ایلامی کتیبه بیستون ستون ۲ سطر ۵۸] - در متنی که مستلزم "من بریدم" است - و در مقایسه با اَکَدی parāsu که در عین حال به معنای "بریدن" و "تقسیم کردن" است، معنای "PN در حال تقسیم" را پیشنهاد کرد (نک. q.v. CAD P 165-71). سپس استالپر با تحلیل عبارت *parāsu ša* ^{lu}'*šarnuppu* در ABL 281 به‌عنوان "تقسیم [یا تخصیص] به *šarnuppu*" کلمه اخیر را یک واژه قرضی از *šarnup** ایلامی دانست یعنی [*šara.nu.p*] "اشخاص موظف به تقسیم" موضع هلوک را بهبود بخشید (۱۹۷۸a ص ۵-۲۶۴؛ نک. بند ۱-۴-۳). هینتس راه حل کاملاً متفاوتی را برگزید و *šaramanna* را هم ریشه با *šara* دانست که فریدریش (۱۹۴۹، ←



شکل ۲ـ۲۵: کورمن و شَرَمَنَّ.

بودند که به دستور ایشان اجناس (از هر نوع) ممکن بود به عنوان سهمیه‌های افراد، نیروهای کارگری و حیوانات "تحت مسئولیت آنان" یا "تعیین شده توسط آنان" یا قطع و لغو شوند یا از انبارهای عرضه‌کنندگان ترخیص گردند (ترجمه‌های موقت Šaramanna و damanna که در سراسر این کتاب مورد استفاده قرار گرفته‌اند). به‌نظر می‌رسد وظیفه آنان چیزی شبیه به وظیفه یک ptpkn (-Piθfakāna*) یعنی "مقام مسئول تهیه سهمیه‌ها" بوده است[۲۸۶].

در یک سطح بالاتر، مدیران منطقه‌ای با وظیفه‌ای مشابه با وظیفه مقامهای "شَرَمَن" و "دَمَن" وجود داشتند و گاه به‌عنوان "کوردَبَتیش" [Kurdabattiš] یعنی "رئیس کارگران"

←ص ۲۹–۱۵) آن را unten [زیرین] معنا کرده بود. به هر روی سازگار کردن این دیدگاههای گوناگون عمل غیر ممکنی نیست: کامرون بدون شک حق داشت که *šaramanna* را اسم فعل یا وجه مصدری درنظر گیرد ضمن آن که معنای "تقسیم کردن" از سوی هلوک برای – *šara* نیز متقاعد کننده به نظر می‌رسید. به هر روی تلاش برای معنا کردن PN *šarara* به‌عنوان "زیر PN" یعنی "تحت مسئولیت PN [فلان‌کس]" درست به‌نظر می‌رسد. برخی کاتبان شاید عبارت را به همین عنوان درک کرده‌اند، بویژه چون مقام *šaramanna* عملاً "در هر ناحیه مسئول فهرستها و جیره‌های گروهی از کارگران، حیوانات و غیره بوده است" (نک. نیز فرهنگ *EW* مدخل *da-man-na* و لوئیس، ۱۹۹۴، ص ۲۳ پانوشت ۳۷).

286. See Naveh & Shaked [forthc.] 209 (also Shaked 2004: 38). *ptpkn* officials collect commodities for distribution to servants (*ibid.* C4:10, 25; see also C1:47).

منصوب می‌شدند.[۲۸۷] آنان را می‌توان از کاربرد "مُهرهای منطقه‌ای" شناخت یعنی مُهرهایی که در ارتباط با مکانهایی در سراسر یک ناحیه بزرگتر مورد استفاده قرار می‌گرفتند (نک. بند ۲-۳-۲ قبل). منطقاً آنها و مقامات "شَرَمَنَّ" زیردستشان مسئول نگهداری فهرستهای اسامی کارگران[۲۸۸] و سازماندهی و سرپرستی کار انجام شده توسط آنها نیز بودند، اما این از آن‌گونه اطلاعاتی نیست که در متون بارویی گزارش شده باشد.

۲-۴-۲. تشریفات مهر زدن - یکی از آگاهی بخش‌ترین و نیز یکی از پیچیده‌ترین جنبه‌های دیوان سالای تخت جمشید، چگونگی استفاده از مهر و تشریفات مربوط به آن است[۲۸۹]. با توجه به مقادیر فراوان متنهای در دست، مُهرها اغلب اولین شاخصهای یک الگو محسوب می‌شوند. با وجود این، رمزگشایی از این الگو همیشه کار آسان و سرراستی نیست. دو دلیل برای این امر وجود دارد: یکی آن که ما نمی‌توانیم همه اطلاعات مندرج در مُهرها را بخوانیم، و دیگر آن که هنوز تاکنون سازوکارهای در پس این تشریفات گوناگون مُهرزنی را کاملاً درک نکرده‌ایم.

۲-۴-۲-۱. مُهر متقابل - "عادی‌ترین و قابل درک‌ترین کاربرد" (هلوک، ۱۹۷۷، ص ۱۲۷) مهر متقابل، درگیر کردن دو طرف عرضه کننده و دریافت کننده است. دومی غالباً یک مسافر یا یک راهنمای گروه مسافرتی است که برای خود و / یا مردان و زنان گروه خویش، از یک مقام عرضه‌کننده در یک ایستگاه در جاده‌های شاهی مواد غذایی دریافت می‌کند. این داد و گرفت در یک لوحه گلی کوچک ثبت شده و با اثر دو مهر بر آن رسمیت یافته است: یکی عرضه کننده مواد خوراکی که مُهر خود ("مُهر عرضه‌کننده") را بر لبهٔ چپ مسطح لوحهٔ زبان‌شکل می‌زند، و آنگاه دریافت کننده مهر شخصی خود را بر پشت

---

۲۸۷. این انتصاب در مورد مدیران منطقه‌ای «کَرکیش» و «شودایائودا» (هر دو در *PFS 0001) و «ایرشنا» (*PFS 0004) و نیز در مورد دیگر مقامات «شَرمَن / دَمَن» که رتبه و استفاده‌شان از مُهر چندان روشن نیست: میش پَرمَ (مثلاً PF 0158)، بَکَ دَدَّ (مثلاً PF 0159)، زیماکا (NN 0161، NN 1847) و دَتوکَ (NN 0161)، مورد استفاده قرار گرفته است. نک. بریان، ۱۹۹۶، صص ۴۰-۴۳۹.

۲۸۸. توجه داشته باشید که در اقتصاد تخت جمشید در این‌گونه اسناد همه مردان، زنان، و کودکان فهرست می‌شدند. جیره‌های کارگران (یا "کورتش") نوعاً اساسی و همیشه انفرادی بود و بی‌گمان به قصد سیر کردن شکم کل یک خانواده نبود (برخلاف شیوه هم زمان در شهرهای سیپار و اوروک در بابل؛ نک. جورسا، ۲۰۰۸)

289. On the sealing protocols see Hinz 1971c: 272-3, 298-301; Hallock 1977; Garrison 1988: 167-70; Jones 1990; Lewis 1994: 29-31; Root 1996: 12-5; Garrison & Root 1996/98: 8-11, 15-6; *idem* 2001: 11-3 and *passim* (the commentaries on the sealing protocols of individual seals are a very useful tool); Aperghis 1998: 55-6; *idem* 1999; Vallat 1997d.

لوحه یا هر جای مناسب دیگری نقش می‌کند و بدین‌گونه دریافت را تأیید می‌نماید. مُهرِ لبه چپ از نظر مقاصد اداری و بایگانی اهمیت داشت. در تشریفات مُهرزنی متقابل، مهرها یا پیوسته بر لبه چپ نقش می‌شدند، یا منحصراً در طرفهای دیگر لوحه؛ استثناهای این قاعده نادرند. مهرهای لبه چپ احتمالاً کارکردشان به منزله نخستین گام در شناسایی و طبقه‌بندی پیامهای موجود در یک لوحه بود. قرائت متن ثبت شده بر روی لوحه احتمالاً همیشه ضرورت نداشت.

پیشکش "رادیو به تبرستان" www.tabarestan.info

تشریفات مُهرزنی متقابل محدود به لوحه‌های ایلامی نیست، بلکه در لوحه‌های نانوشته و لوحه‌های آرامی نیز وجود دارد (گریسون، ۲۰۰۸، بند ۶-۲؛ دوسین بره، ۲۰۰۸ بند ۱؛ نک. بندهای ۲-۲-۲ و ۲-۲-۴-۱ قبل)، و آشکارا دارای همان تشریفات تمایز میان مُهرهای خاص لبه چپ و مهرهای مخصوص سطوح دیگر می‌باشد (نک. بند ۲-۵-۵-۲ بعد).

درباره تشریفاتی که در بالا توصیف شد پیچیدگی و دشواریهایی وجود دارد. یک مُهر عرضه کننده ممکن است همزمان توسط بیش از یک عرضه کننده ("مُهر اداری") یا متوالیاً توسط یک مقام و جانشین یا قائم مقام او مورد استفاده قرار گرفته باشد. برعکس، بویژه عرضه‌کنندگان بلند پایه و دیگر مقامات ممکن بود از مُهرهای متعددی استفاده کنند که گاه به بخشهای متفاوتی از مسئولیت شغلی آنان مربوط می‌شد. مُهرها ممکن بود گاه با یک مُهر (دقیق) بدلی از مُهر اصلی ("مُهرهای بَدَل") جایگزین گردند. ادارات یا دفاتر نیز معمولاً بیش از یک مهر داشتند که گاه عملاً المثنای دقیق مُهر اصلی بود[۲۹۰].

گونه‌ای از تشریفات مهرزنی متقابل عبارت است از اثر مهر عرضه‌کننده بر لبه چپ لوحه و مهرِ یک "شَرَمَن" یا "دَمَنَ" بر پشت یا سطح دیگری از لوحه. مقامهای "شَرَمَنَّ" یا "دَرَمَنَّ" نوعی مدیران کار و سهمیه یا جیره بودند که در یک ناحیه خاص مسئولیت نیروی کار را بر عهده داشتند (نک. بند ۲-۴-۱-۳ قبل). چنان که اپرگیس در بحث خود درباره این موضوع به درستی متذکر می‌شود (۱۹۹۸، ص ۶-۵۵؛ ۱۹۹۹، صص ۸۸-۱۵۸)، مُهرهای مقامات شَرَمَنَ و دَمَنَّ تحویل اجناس به یک انبار را تأیید می‌کرد (که بدین ترتیب در اختیارش قرار گرفته یا از انباری از سوی گروهی از کارگران توسط وی دریافت شده است). اغلب اوقات فرض بر این بود که خود مُهر اطلاعات کامل را دارد و نیازی به ذکر نام مقام شَرَمَنَ یا دَمَنَ احساس نمی‌شد.

در متون مربوط به اجناسی برای کاربردهای مذهبی، از هر دو نوع تشریفات مهرزنی

---

290. On duplicate and replacement seals, see Garrison & Root 1996/98: 9; Garrison 1998.

متقابل استفاده می‌شد. مُهرِ PFS 0044 توسط یک مقام شَرَمَنّ ناشناس[۲۹۱] مورد استفاده قرار گرفته و بر پشت لوحه PF 0367 و لبه پایین لوحه PF 0765 نقش شده است. هر دو متن رسید هستند (یکی جو و دیگری آرد) که عرضه‌کننده "کولیلی" نام داشته و لبه چپ هر لوحه را با مهر شخصی خود مهر کرده است (PFS 0134). متنها دریافت کننده‌های متفاوتی دارند: "اومَرتیه" که از آرد برای نذورات "لَن" استفاده کرده، و "کیتین‌دو" که جو را برای مبادله با حیوانات قربانی "برای خدایان" مورد استفاده قرار داده است. روحانیون دریافت کننده، مُهر خود را برروی این لوحه‌ها نزده‌اند: رسید از طریق مُهرِ $PFS\ 0044_s$ که مُهرِ مقامی بوده که این روحانیون تحت مسئولیت وی عمل می‌کرده‌اند قابل شناسایی بوده است. نمونه دوم مُهر PFS 0061 است که یک مُهر عرضه‌کننده است که مورد استفاده "اومیا" و "باباکا" برای تخصیص‌های گوناگون غله و یک بار نیز برای واگذاری آبجو مورد استفاده "کورابادّا" قرار گرفته است. این مُهر را روی لوحه‌های PF 0377 و NN 1885 می‌یابیم که هر دو رسیدهایی (برای tarmu و آبجو) هستند که دریافت‌کننده "تیاما" نام داشته و "برای خدایان" دریافت کرده است. "تیاما" را که از مهر شخصی خود (PFS 0091) استفاده کرده است، از متون دیگری هم می‌شناسیم که بر پشت هر لوحه به عنوان رسید مهر زده است.

۲ـ۴ـ۲ـ۲. متون تک مُهری ـ نوع دوم تشریفات نقش کردن یک مُهر بر لوحه است. این تشریفات، نظیر مُهر زدن متقابل، هم در لوحه‌های ایلامی دیده می‌شود و هم در لوحه‌های آرامی و لوحه‌های نانوشته (نک. گریسون، ۲۰۰۸، بند ۶-۱؛ دوسین بره، ۲۰۰۸ بند ۱).

در میان متون ایلامی (و منطقاً لوحه‌های نانوشته) انواع فرعی گوناگونی وجود دارد که مشترکاً دارای مُهرهایی هستند که معرف یک مقام بسیار بلند پایه است و به یک نوع کالا نیز (نظیر مُهرهای عرضه‌کننده) محدود نشده است. اولین نوع فرعی، نوع مُهرهایی است که اعضای خاندان سلطنتی یا مأموران آنها در املاک سلطنتی مورد استفاده قرار می‌دادند. همان‌طور که هلوک متذکر شده (۱۹۷۷، صص ۸-۱۲۷) این‌گونه مُهرها اغلب تنها هستند، ولو این که روی متونی باشند که رسید تشخیص داده شده‌اند، و فرض بر آن

---

۲۹۱. لوحه PF 1102 از "اوشتانا" به عنوان مقام شَرَمَنّ نام می‌برد. مُهر پشت لوحه قبلاً به‌عنوان $PFS\ 0044_s$ قرائت شده است (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۳۲۰؛ گریسون و روت، ۱۹۹۶/۸ ص ۵۳؛ روت، ۱۹۹۸، ص ۲۷۱) که موجب شناسایی این مهر (در این باره نک. روت همان و همان‌جا) به عنوان مهر "اوشتانا" شده است (آپرگیس، ۱۹۹۹، ص ۱۷۶). مقابله اخیر گریسون اکنون روشن ساخته که مُهرِ $PFS\ 1693_s$ بر روی لوحه PFS 1102 نقش شده بوده (ارتباط شخصی) و بدین ترتیب پیوند مستقیم میان اوشتانا و $PFS\ 0044_s$ قطع شده است.

شکل ۲ـ۲۶: طراحی دستی مرکب از مُهر PFS 0038، مهر ایرتشتونُ، توسط گریسون.

است که علت این امر مقام بسیار بالای گیرنده بوده که وجود اثر مُهر عرضه‌کننده را از لحاظ اداری زائد می‌ساخته است.[۲۹۲] نمونه‌ها عبارتند از مُهر PFS 0038 که مُهر شخصی ایرتشتونا، بانوی درباری (همان آرتیستونه؛ شکل ۲-۲۶) بوده، مُهر *PFS 0036 که مهرِ مباشر بانوی درباری "ایردابـاما" است، و مـهر *PFS 0093 کـه مـنحصراً بـرروی مـتون اختصاص دام برای مصرف در دربار مورد استفاده قرار می‌گرفته است[۲۹۳].

پارناکا که اداره‌کننده کـل دسـتگاه اداری بـارویی بـود نـیز هـنگامی کـه مُـهر خـود (*PFS 0009؛ *PFS 0016) [شکل ۲ـ۹ در بند ۲-۲-۴] می‌زد دیگر نیازی به مُـهرزنی مـتقابل نبود. این نکته در مورد مقامات بلند پایه دیگر (اما نه همه) و نخبگان نیز صدق می‌کرد؛ نظیر زیشاویش که نماینده پارناکا بود (*PFS 0083؛ *PFS 0011)[۲۹۴].

نوع فرعی سوم تشریفات تک مهری مربوط می‌شود به مهرهای مـعرف اخـتیارات قانونی منطقه‌ای. چنان که دیدیم (بند ۲-۳-۲)، مهر *PFS 0001 (شکل ۲-۲۷) در جاهای بسیاری در منطقه تخت جمشید مشاهده می‌شود، مهرِ PFS 0003 مربوط است به منطقه

---

292. See Hinz 1971c: 298-301: Garrison 1991 (also on the seals of Parnakka and other members of the administrative elite); Aperghis 1999: 164; Garrison & Root 2001: 11-2.

293. PFS 0038: Garrison & Root 2001: 83-5 (with bibliography). PFS 0036*: *ibid*. 71-2 (*idem*). PFS 0093*: de Miroschedji 1985: 285-7; Garrison 1991: 3-7, 14-5; *idem* 1996a: 29-31; *idem* [forthc.1]; Garrison & Root 1996/98: 6-7, figs. 2a-c (with bibliography); Vallat 1996a: 392; Henkelman 2003a: 190 fn. 32, 193-4; *idem* [forthc.1] § 2.5; Waters [forthc.] (stressing the importance of the broken-bow motif on the seal). See fig. 1.9 in § 1.5.3 above.

294. Seals: Garrison [forthc.4], with bibliography.

شکل ۲ـ۲۷: طراحی دستی مرکب از مُهر *PFS 0001 (منطقه تخت جمشید) توسط گریسون.

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

کام فیروز و مُهر *PFS 0004 (شکل ۲-۲۸) مربوط به منطقه فهلیان است. این مهرهای منطقه‌ای نیز طبعاً نیازی به مهرزنی متقابل نداشتند. جالب اینجاست که مهرهای منطقه‌ای گرچه بسیار مورد استفاده قرار می‌گرفتند، ولی دامنه بسیار متمرکزی داشتند: آنها در حدود ۸۵ درصد موارد بر روی رسیدهای جیره غذایی برای افراد، حیوانات و (بیشتر) گروههای کارگری نقش شده‌اند[۲۹۵]. استفاده از مهرهای منطقه‌ای روی متنهای مربوط به فعالیتهای مذهبی فقط به سه مورد محدود شده است[۲۹۶]. جیره‌های مسافران

شکل ۲ـ۲۸: طراحی دستی مرکب از مهر *PFS 0004 (منطقه فهلیان) توسط گریسون.

---

۲۹۵. این درصد مبتنی بر ۳۷۶ متن اعم از مُهرهای *PFS 0001 ، PFS 0003 یا *PFS 0004 است. تعداد ۳۱۹ متن را می‌توان جزء متون سهمیه محسوب کرد. البته من برخی از متون غیر قطعی را کنار گذاشتم. نتیجه‌ای که هلوک (۱۹۷۷، ص ۱۲۹) به آن رسیده بود به ۹۰ درصد می‌رسید.

۲۹۶. لوحه‌های PF 0742 ، PF 0743 و PF 0744 (و هر سه با مُهر PFS 0003). مورد دیگر تشریفات تک مُهری متعلق است به لوحه یادداشت گونه مربوط به فعالیت مذهبی در PF 0375 که آثاری از مُهر *PFS 0181 را برخود دارد (مقابله م. گریسون؛ ارتباط شخصی). این مهر احتمالاً به "زینینی" تعلق دارد (نک. PF 0106 ، PF 0496). احتمالاً مهر همین "زینینی" در کنار مهر PFS 0603 در لوحه PF 354 (جو برای ناپیریشا) قرار گرفته و این مُهر نیز در تشریفات تک مهری نیز به‌کار رفته و حاکی از آن است که زینینی مقام کمابیش بلندی داشته است.

آشکارا از متن‌هایی که این مُهر را دارند غایبند ـ ظاهراً جاده شاهی مسئولیت جداگانه‌ای بوده است[۲۹۷].

تعدادی از مُهرها هم وجود دارند که بیشتر، یا منحصراً، بر صورت حسابها و روزانه‌نگارها پدیدار می‌شوند. برخی از این "مُهرهای حسابداری" همیشه تنها هستند، نظیر مُهر PFS 0120، اما مهرهای دیگرگاه تک و گاه جفت ظاهر می‌شوند (*PFS 0027؛ *PFS 0108). مُهرهای حسابداری احتمالاً مورد استفاده حسابرس‌ها و ممیزها و کارکنان زیردست آنها بوده‌اند[۲۹۸].

www.tabarestan.info پیشکش به تبرستان

نوع فرعی پنجم و آخر از تشریفات تک مُهری، مربوط به دستورنامه‌ها است. این اسناد منطقاً فقط توسط فرستنده یا منشی او مُهر می‌شدند[۲۹۹]. با این حال اجرای تشریفات تک مُهری در اینجا نیز پرمعناست، چون دستورنامه‌ها ظاهراً امتیاز ویژه و خاص اعضای خاندان سلطنتی و مقامات بلند پایه‌ای نظیر پارناکا و زیشاویش بودند. مُهرهای نقش شده بر آنها گویای همین اقتدار است. از راه قیاس، آن نوع "برچسب که از اصطلاح lišni" بگذار [فلان‌کس] تحویل دهد "که عملاً دستوری است موجز، فقط یک مهر دارد (نک. بند ۲-۴-۵ بعد).

۲ـ۴ـ۲ـ۳. متون چند مُهری ـ یک تشریفات مُهرزنی وجود دارد که دارای شش اثر مُهر متفاوت است. این را در متون مربوط به سپردن یا واگذار کردن اجناس می‌بینیم ("جو به حساب فلان‌کس گذاشته شده است"). همان‌طور که هلوک به‌درستی متذکر می‌شود، استفاده از مثلاً چهار مُهر نشان می‌دهد که چهار حوزه اختیارات در این کار درگیر بوده‌اند (۱۹۷۷، ص ۱۳۲)، اما این که این روش عملاً چگونه کار می‌کرده هنوز روشن نشده

---

۲۹۷. یک متن، PF 1333، وجود دارد (که با *PFS 0004 مهر شده) و هلوک آن را یک متن مسافرتی (دسته Q) دانسته است. با وجود این، مقدار کلان ۳۹ کوارت آرد، بالاتر از میزانی است که برای سهمیه یک سفر لازم باشد. همچنین "ایریشتی مانکا"، مقام عرضه‌کننده، در هیچ یک از بیست متن دیگری که نام وی را دارد، جیره مسافرتی تهیه نکرده است. نکته نه چندان بی‌اهمیت دیگر آن است که هیچ halmi یعنی "سند مهر شده" مورد اشاره قرار نگرفته است (حدود ۸۶ درصد اسناد درباره مسافران به یک halmi اشاره دارند). بنابراین من رغبتی ندارم تا PF 1333 را سندی مربوط به جیره‌های مسافرتی بدانم. عبارت AŠ[ku]-tin-na-a-ku iz-zi-man-ra عملاً می‌توانسته اشاره‌ای باشد به آرد دریافت شده: "او آن را در کوتینکو توزیع خواهد کرد" (نک. اصطلاح رایج *araš izzimak* "در انبار توزیع می‌شود [شده است]").

۲۹۸. در مورد مهرهای حسابداری بنگرید به اپرگیس، ۱۹۹۹، صص ۳ـ۱۶۲.

۲۹۹. لوحه‌های PF 1850، PF 1851 و PF 2578 نامه‌هایی هستند با دو فرستنده (مامانوش و کانزازا؛ تصریح شده در PF 1850) و بنابراین دو مُهر (PFS 0020، PFS 0053) دارند.

است[۳۰۰]. امکان دارد که یک تشریفات سه مُهری را باید الگوی مُهرزنی متمایزی تعریف کنیم: لوحه‌های با سه مُهر متفاوت - با ترکیبات مکرر مُهرها - در میان اسناد نانوشته و اسناد ایلامی پیدا شده‌اند (نک.گریسون، ۲۰۰۸، صص ۲۰-۱۷). لوحه‌های مربوط به فعالیت‌های مذهبی به ندرت بیش از دو مهر دارند: فقط دو متن سه مُهری در نمونه‌های موجود شناخته شده‌اند[۳۰۱].

پیشکش " راد " طبرستان
www.tabarestan.info

۲ـ۴ـ۲ـ۴. متون قبلاً مُهرخورده؟ ـ یک مسئله کنجکاوی برانگیز زمان مُهر زدن است. گریسون و روت (۲۰۰۱، ص ۳۰؛ نک. روت، ۱۹۹۶، ص ۲۱، شکل ۲/۵) عقیده دارند که لوحه‌ها پیش از نوشته شدن مهر می‌خورده‌اند:

> کاملاً روشن است که لوحه‌های دارای نوشته پیش از آن که متن بر روی آنها نوشته شود مُهر خورده‌اند. بارها مشاهده شده که سطح درنظر گرفته شده برای کتیبه مورد تجاوز قلمرو اثر مهر قرار گرفته و سپس حروف میخی را برروی تصویر مُهر حک کرده‌اند.

این پدیده ممکن است گیج‌کننده به‌نظر برسد چون ظاهراً با کاربرد اثر مُهر به منظور صدور مجوز، یا تأیید و تصدیق مغایرت دارد؛ مُهر کردن یک لوحه نانوشته مثل امضا کردن یک چک سفید است. با این حال، بنا به توضیح گریسون و روت (همان، ص ۳۱) متن را احتمالاً بی‌درنگ پس از مُهر زدن و در حضور دارنده مُهر می‌نوشته‌اند. این اظهار نظر شاید به راستی بخشی از یک راه حل برای مسئله باشد، اما برای درک مسئله از نظر اداری به اطلاعات بیشتری نیاز است که چرا مقامات می‌خواسته یا می‌توانسته‌اند اجازه مهر زدن قبلی را بدهند. این عمل تا چه اندازه عمومیت داشته است؟ آیا این عمل در مورد گروههای خاصی از متون انجام می‌گرفته است؟ آیا این عمل در مورد مهرهای لبه چپ به همان اندازه مهرهای غیر لبه چپ اعمال می‌شده است؟[۳۰۲]

---

300. See Hallock 1977: 132 and Aperghis 1999: 188-9 for suggestions.

301. These are PF 0741 (receipt of flour by Dayurisa for a *lan* offering) and PF 0773 (receipt of wine by Narišanka for *lan* and Mariraš). Neither the seals impressed on PF 0741 (PFS 0864, PFS 0865, •PFS 0866) nor those on PF 0773 (PFS 0900s, PFS 0901, •PFS 0902) have as yet been identified elsewhere.

۳۰۲. هلوک (۱۹۶۹) قبلاً از ۱۸ لوحه نام برده که در آنها دو یا سه سطر در وسط متن سفید گذاشته شده و برای اثر مهر مورد استفاده قرار گرفته‌اند. در مجموع این موارد، متن در وسط یک کلمه متوقف می‌شود و پس از اثر مهر ادامه می‌یابد (PF 1284 , PF 1327 , PF 1438)، و این نمایانگر آن است که لوحه اول مهر خورده بوده است. موارد دیگر ذکر شده توسط هلوک عبارتند از: PF 0826، PF 1046، PF 1061، ←

شکـــل ۲ـ۲۹: پشت لوحـه PF 1780 با اثر مهر PFS 1560 که کمی توسط متن زدوده شده است (عکس PFAP).

به هر روی، متون بارویی ایلامی یگانه لوحه‌هایی نیستند کـه گـزارش شـده قـبلاً مُـهر خورده‌اند. باومن (دستنویس، ص ۴۲) همین نظر را در مورد لوحه‌های بارویی آرامی نیز دارد و آتسونی هم نظر او را تأیید کرده است (۲۰۰۸، بـند ۸). در بایگانی بین‌النهرین نیز هـمین پدیده مشاهده شده است. مثلاً هربورت (۱۹۹۲، صـص ۳۷ و ۴۱) از انـدازه‌هـای مـختلف "فضای مسلط مُهر" در اسناد بازرگانی نوآشوری سخن می‌گوید با این فرض که آنها قبلاً مهر خورده‌اند. روی این لوحه‌ها نیز، متن‌گاه به تصویر مُهر تجاوز کرده است. مشابه این عمل را می‌توان در قراردادهای فروش زمین نوبابلی مشاهده کرد که بیکرو وونش (۲۰۰۱، ص ۲۰۴) درباره‌اش بحث کرده‌اند.

۲ـ۵. روش اداره

۲ـ۵ـ۱. اداره امور عادی ـ درباره اصول داده‌هایی که در درون دستگاه اداری بـاروی تخت جمشید جریان داشته است توافقی عمومی و گسترده وجود دارد (نک. جونز و استالپر، ۲۰۰۸، بند۳). بیشتر مفسران، به اسـتثنای والا (نک. بـند ۲-۵-۳ بـعد)، پـذیرفته‌انـد کـه اسـناد

→ PF 1251، PF 1297، PF 1318، PF 1322، PF 1330، PF 1381، PF 1495، PF 1527، PF 1529، PF 1542، PF 1579، PF 1780. جالب است که غیر از دو لوحه (PF 1061, PF 1046) بقیه ۱۸ لوحه یعنی ۱۶ لوحه مربوط به مسافرت هستند.

یادداشت گونه در محل، یعنی در انبارها یا مراکز اداری منطقه‌ای نوشته و مُهر می‌شده‌اند و از آنجا گردآوری شده و به تخت جمشید فرستاده می‌شدند و در آنجا بازرسی می‌گشتند و آنگاه خلاصه‌ای از آنها در روزانه‌نگارها و صورت حسابها ثبت می‌شد[۳۰۳].

مثلاً یک عرضه‌کننده غله، از انبار جو خود، آنچه را که از سال اداری قبل کنار گذاشته و انبار کرده بود و آنچه را که به‌عنوان محصول دروی سال جدید داشت، مقدار لازم جو را میان مسافران، نیروهای کار و افراد توزیع می‌کرد. او این کار را در پاسخ به Viatica [= هزینه‌های سفر] مهر شده‌ای که مسافران به همراه داشتند، یا دستورات شفاهی یا مکتوب مقامات شَرَمَنَّ و دَمَنَّ، و گاه دستور نامه‌هایی که از سلسله مراتب بالاتر می‌رسید انجام می‌داد. در هر مورد یک سند حاوی گزارش پرداخت جو و رسید آن، شاید همراه با رونوشتی برای دریافت کننده، نوشته می‌شد. سند اصلی یا طبق تشریفات مُهر متقابل یا تک مُهری، مُهر می‌شد. درواکنش به افزایش و زیادی و یا برعکس کمبود محصول جو در محل، ممکن بود جو در سراسر سال از انبارهای دیگری فرستاده یا دریافت شود. آنگاه اگر مقام عرضه‌کننده در پایان سال باز مازاد محصول داشت، می‌توانست تاجایی که مقدور بود آن را کاهش دهد یعنی به مبادله آن با محصولات دیگر و بخصوص فرآورده‌های درازعمر نظیر حیوانات بارکش بپردازد (که بدین ترتیب بر دارایی‌های آن مؤسسه افزوده می‌شد).

سرانجام، اسناد یادداشت گونه، شاید پس از اولین حسابرسی در محل، گردآوری می‌شدند. احتمالاً حسابداران سیّار برآوردهای خود از درآمد، هزینه و مازاد خالص انبارهای انفرادی را می‌نوشته‌اند (نک. کخ، ۱۹۹۰، صص ۳-۲۲۰؛ بروسیوس، ۲۰۰۳ صص ۸-۲۷۴) و / یا مدرکی از مقامات شَرَمَنَّ و دَمَنَّ می‌گرفته‌اند. این اطلاعات همراه با یادداشتها برای تشکیل پرونده و بایگانی (به کمک برچسبهای آرامی نک. بندهای ۲-۲-۲ و ۲-۲-۵) به

---

۳۰۳. هلوک، ۱۹۷۳b، ص ۳۲۰ ("بیشتر [متون ایلامی؛ WH] در جایی دیگر نوشته می‌شدند و برای اهداف حسابداری و حسابرسی به تخت جمشید ارسال می‌گشتند")؛ همان به نقل از ج.ج. استار، ۱۹۷۶، صص ۱-۲۰۰؛ همان، ۱۹۷۷، ص ۱۳۲ (نک. بند ۲-۵-۲ بعد)؛ همان، ۱۹۸۵، صص ۵۸۹ و ۶۰۷؛ کُخ، ۱۹۸۶، صص ۵-۱۳۴؛ همان، ۱۹۹۰ صص ۲۳-۲۱۷؛ جونز و استالپر ۱۹۸۶ ص ۲۴۸؛ جونز به نقل از گریسون ۱۹۸۸ صص ۲-۱۸۱؛ همان، ۱۹۹۰؛ گریسون و روت، ۲۰۰۱ ص ۱-۳۰؛ بروسیوس، ۲۰۰۳، ص ۷-۲۶۶، ۸۱-۲۷۸. لوئیس (۱۹۹۴، ص ۲۴) عقیده دارد که حتی روزانه‌نگارها و صورت حسابها در محل تهیه می‌شدند، اما به‌نظر می‌رسد که در مورد نقش مراکز توزیع محلی مبالغه شده و نقش مقامات و مراجع مرکزی در جریان حسابرسی نادیده گرفته شده است. به‌علاوه، همان‌طور که جونز (نقل‌قول از گریسون، ۱۹۸۸، ص ۲-۱۸۱) می‌گوید، روزانه‌نگارها بزرگتر و نازکتر و شکننده‌تر از اسناد یادداشت گونه هستند و بنابراین برای انتقال به تخت جمشید مناسب نبوده‌اند.

تخت‌جمشید فرستاده می‌شدند و پس از رسیدگی توسط حسابدارها و حسابرسها در روزانه‌نگارها و صورت حسابها ثبت می‌گشتند. روزانه‌نگارها نوعاً اطلاعات درباره یک ناحیه معین را گرد می‌آورند. آنها معرّف فهرستی حداکثر تا ۴۲ قلم هستند (PF 1947) که از یادداشتها گرفته شده و با نظم کمابیش ثابتی ثبت شده‌اند. فعالیتهای مذهبی تقریباً همیشه در رأس فهرست قرار دارند و سپس غالباً اقلام مربوط به املاک سلطنتی می‌آیند و پس از آن اقلام دیگر قرار می‌گیرند. برخی اقلام مبتنی بر دستور نامه‌ها هستند و به‌نظر می‌رسد که به این اسناد هنگامی اشاره می‌شده که یک قلم حاوی عبارت "طبق سند مُهر شده [halmi] از PN [= فلان‌کس]" باشد (نک. بندهای ۲-۵-۴ و ۲-۵-۵).[۳۰۴] در پایان روزانه‌نگار اطلاعات خلاصه‌ای (شامل نام مقامات ذی‌ربط) می‌آمده و همیشه تاریخ تنظیم، شماره لوحه (در صورت ردیف‌بودن) و نام مقام شَـرَمَنَّ ذکر می‌شده است. از لحاظ دانش بایگانی، روزانه‌نگارها متعلق به طبقه‌ای از اسناد هستند که به آنها "دفاتر ثبت" می‌گویند، یعنی دفترهایی حاوی رونوشتهای یک سلسله اسناد اصلی مستقل ولی مربوط به هم (نک. موللر، فایت و فروین، ۱۹۲۰، ص ۱۴۱).

شایان تأکید است که موقعیتی که در آن معامله معیّنی در یک یادداشت شناخته شده ثبت شود و در یک قلم شناخته شده روزانه‌نگار بازگو گردد، فوق‌العاده نادر است.[۳۰۵] از لحاظ علم آمار نامحتمل است که این موقعیت معلول ناقص بودن نمونه در دسترس بوده باشد. از این می‌توان دو نتیجه گرفت. نخست آن که یادداشتها به احتمال زیاد دور انداخته شده‌اند و پس از استفاده از گِل آنها دوباره استفاده شده است. دوم آن که یادداشتهایی که داریم احتمالاً هرگز در روزانه‌نگارها ثبت نمی‌شده‌اند (نک. بند ۲-۷-۲ بعد).

صورت حسابها، دست کم تا جایی که می‌توانیم ردّشان را بگیریم، معرّف مرحله پایانی در فرآیند حسابداری هستند. آنها بعضاً براساس اطلاعات مربوط به بستانکار و بدهکار به‌دست آمده از روزانه‌نگارها و بعضاً از داده‌های مستقل تألیف می‌شدند و این داده‌ها نیز

---

۳۰۴. گاه روزانه‌نگارها حاوی یادداشتهایی درباره فقدان یک سند مهر شده در مورد معامله‌ای خاص هستند. در پایان NN 0548 این یادداشت طعنه‌آمیز افزوده شده که حسابهای مربوط به محلی موسوم به "داکامانوش" توسط "پارنادادا" نامی، که احتمالاً حسابدار یا حسابرس بوده و هنگام انجام کار ناگهان مرده است برداشته شده، و "لوحه‌ها و سندهای مهر شده او موجود نیستند!"

۳۰۵. هلوک (۱۹۷۸، ص ۱۱۳ و پانوشت ۱۲) فقط سه مورد را فهرست کرده است (PF 1944=PF 1223 سطور ۳۶-۳۲؛ PF 0989 = NN 2342 سطور ۱۷-۱۱ و PF 0306 = PF 1957 سطور ۴-۲. او PFa 29 را برای انتشار برگزیده (همان، صص ۳۰-۱۲۷) دقیقاً از آن‌رو که روزانه‌نگار حاوی ده قلم است که در یادداشتهای شناخته شده‌ای بازگو شده و بنابراین کاملاً استثنایی است.

توسط حسابرسهای سیّار در انبارهای محلی، ایستگاههای دامداری و غیره و شاید از اطلاعات دست اول کسب شده از اسنادی که مقامات شَرَمَنّ و دَمَنّ نگهداری می‌کرده‌اند، جمع‌آوری می‌گشتند. برخی از این داده‌ها احتمالاً روی صفحات پوشیده از موم نوشته می‌شدند. صورت حسابها، نظیر روزانه‌نگارها، طبق نظم استانداردی با تشریفاتی گوناگون برای انواع متفاوت حسابها تنظیم می‌شدند (نک. بروسیوس ۲۰۰۳). حسابهای مربوط به بیش از یک سال کاملاً منظم‌اند و این حاکی از آن است که بخشهایی از صورت حسابها در یک چرخه دو ساله یا سه ساله تنظیم می‌شده‌اند[۳۰۶]. جریان اداری با بایگانی روزانه‌نگارها و صورت حسابها و باز به یاری برچسبهای آرامی و نیز البته به‌شکل لوحه و سطور خلاصه‌ای به زبان ایلامی به پایان می‌رسید (نک. بندهای ۲-۲-۲ و ۲-۲-۵ قبل).

کارکرد حسابها شاید نشان دادن و موجّه نمودن جریانهای کالاها نبود (یا فقط نبود)، بلکه بیشتر زیر نظر داشتن کار مدیران بود. جونز و استالپر (۲۰۰۸، بند ۵) استدلالهایی در این زمینه پیش می‌نهند و می‌گویند یک دوره آشکار ۱۰ یا ۱۲ ساله نگهداری حسابها و تلاش مورد نیاز برای انجام این حسابها در تخت جمشید (و نه در هر محل) نمایانگر دریافت و برداشتی نیرومند از مفهوم رسیدگی و نظارت متمرکز بود. و از اینجا موقتاً نتیجه‌گیری شده که انگیزه اصلی این کار چه بسا سیاسی بوده است: "پاسخ به نیاز در هم بافتن یا ایجاد بافتی با پیوندی استوار از یک سیستم منطقه‌ای دژها و قلعه‌ها، انبارها، املاک و روستاها در شبکه‌ای تحت نظارت کاخ شاهی - سیستمی که مسلماً پیش از پادشاهی داریوش و حتی احتمالاً پیش از گسترش نظام امپراتوری هخامنشی نیز وجود داشته است".

مدل فوق تا اندازه بسیار زیادی بدیهی می‌نماید، منتهی باز موضوعهایی مورد اختلاف و مشکل ساز باقی می‌ماند. در بخشهای بعد به این موضوعها خواهیم پرداخت.

۲ـ۵ـ۲. شناسایی گروههای متن ـ اگر عرضه‌کننده پیوسته و منظماً مهر شخصی یا اداری خود را بر لبه چپ لوحه‌های یادداشت گونه می‌زد، این اسناد می‌توانستند به آسانی گردآوری و به‌طور جداگانه در جریان کار اداری نگهداری و بایگانی شوند. اما اگر لوحه‌ها فقط مهر منطقه‌ای خورده بودند (تشریفات تک مهری) تکلیف چه بود و چه می‌بایستی کرد؟ هلوک عقیده داشت که در مورد تشریفات تک مهری، اعم از مُهرهای متعلق به اعضاء عوامل خاندان سلطنتی یا مهرهای منطقه‌ای، متنهای یادداشت گونه

---

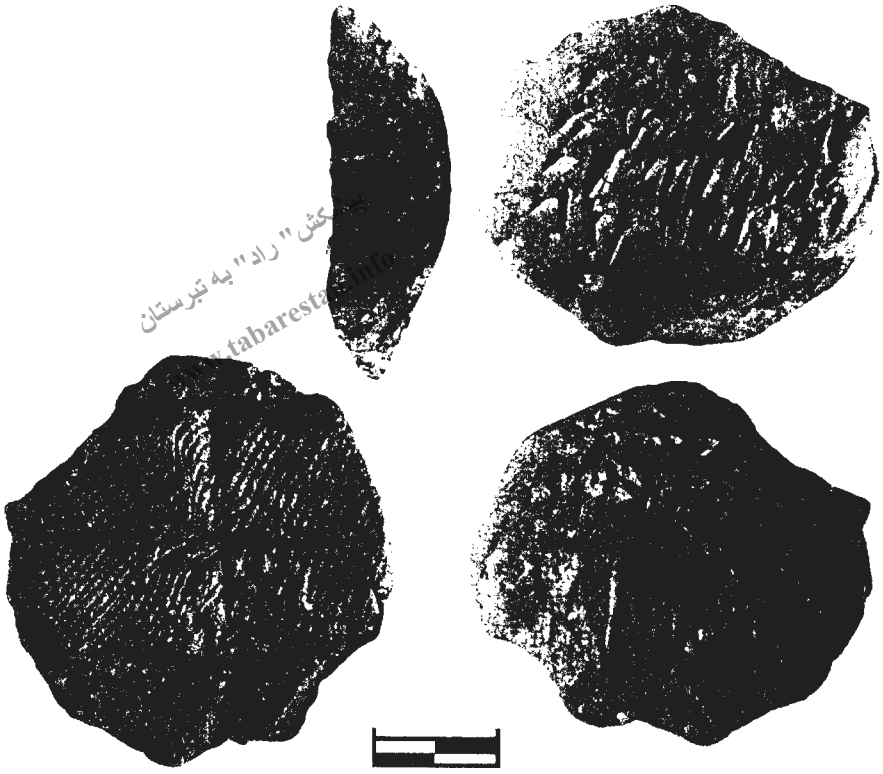
۳۰۶. حسابهای مربوط به عملیات در یک دوره سه ساله سالهای ۱۵ تا ۱۷ پادشاهی داریوش به خوبی نشان داده شده‌اند: تعداد آنها ۳۵ مورد یا حدود ۱۵ درصد کل صورت حسابهاست.

به‌طور متمرکز در تخت جمشید و "پس از انجام عمل تحویلها و براساس اطلاعات کسب شده از تحویل‌دهندگان" نوشته می‌شده‌اند (۱۹۷۷ ص ۱۲۸، نک همان، ص ۱۳۰؛ ۱۹۸۵، ص ۵۹۶). شایان تأکید است که هلوک در عین حال عقیده داشت که لوحه‌های مهر خورده براساس تشریفات مهر متقابل در محل نوشته شده و به تخت جمشید ارسال می‌گشته‌اند (نک. بند ۲-۵-۱ پانوشت ۳۰۳ قبل).

همان‌گونه که جونز متذکر شده است، به راستی نهایت زودباوری و ساده لوحی است اگر بینگاریم که اطلاعات شفاهی می‌توانسته‌اند منبع منظمی برای لوحه‌های تک مُهری بوده باشند: اصولاً هدف کل بایگانی بارویی فراهم کردن اسناد معتبر و قابل اعتماد برای حسابرسی و رسیدگی بوده است (جونز، ۱۹۹۰)[۳۰۷]. راه حلی که جونز پیشنهاد می‌کند آن است که لوحه‌ها را در یک واحد محلی، مثلاً یک انبار غله، جمع‌آوری می‌کرده‌اند و آنگاه آنها را پیش از دسته‌بندی در کیسه‌ای چرمی یا پارچه‌ای می‌گذاشته و سر کیسه را با طناب محکم می‌بسته‌اند و قطعه کوچکی گِل مهر شده به آن متصل می‌کرده‌اند (همان؛ نک. روت، ۱۹۹۶، ص ۱۴). چه بسا برخی اشیایی که هلوک آنها را "برچسب" دانسته عملاً گلهای کوچک مهر شده بوده‌اند: اینان شکل خاصی (گرد و گلوله مانند) دارند، و برخی در پشت خود دارای طناب و انگ ساخت هستند (که این را نباید با ریسمانهای موجود در بیشتر لوحه‌ها اشتباه کنیم) که مهر کتیبه‌داری برروی آنها نقش شده همراه با متن کوتاهی که با tuppi hi شروع می‌شود "این لوحه‌های [مربوط به] ... " و آنگاه در پی، نام جنس، محل، سال و گاه عرضه‌کننده ذکر می‌شود (نک. بند ۲-۲-۵). این‌گونه برچسبهای دایره‌ای شکل بسیار نادرند و علت احتمالاً آن است که بیشتر آنها پس از باز کردن کیسه‌ها در تخت جمشید از بین رفته‌اند. با وجود این، گرچه این برچسبها بسیار ناچیزند اما شاید بتوانند معمای متنهای تک مُهری را حل کنند: اطلاعات منتقل شده توسط (۱) گروه‌بندی لوحه‌ها در یک کیسه واحد، (۲) اثر مهر برروی برچسب و (۳) متن روی برچسب که راهنمای دقیقی است برای حسابداران و حسابرسان در تخت‌جمشید که باید به‌عنوان یک گروه از لوحه‌ها با هر دسته چه‌اقدامی بکنند و به چه واحد اداری مرتبط سازند. بنابراین، لوحه‌ها دیگر نیازی به دسته‌بندی مجدد هنگام تحویل در تخت جمشید ندارند. بلکه آماده برای اقدام اداری بی‌درنگ و ثبت در روزانه‌نگارها یا بایگانی (در کیسه یا محل دیگری) هستند.

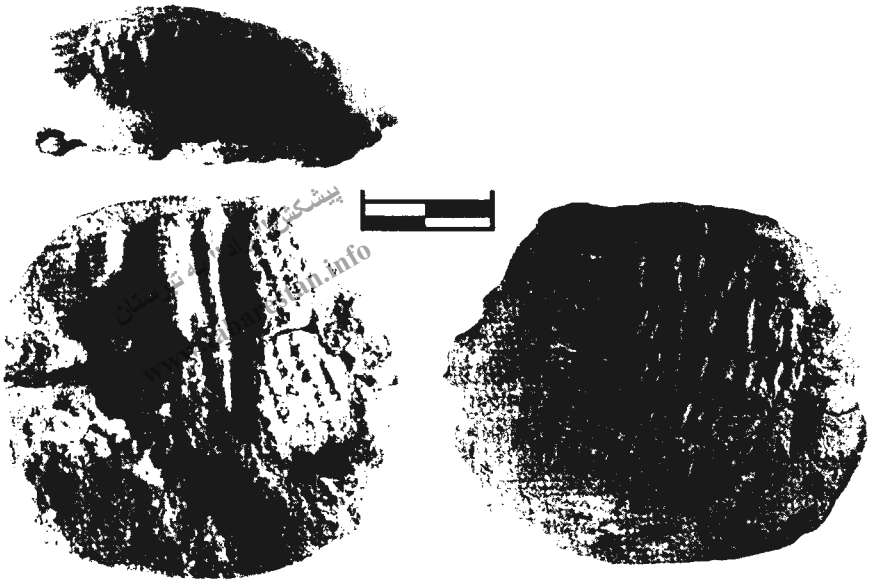
---

۳۰۷. همچنین بنگرید به شکاکیتی که لوئیس (۱۹۹۴، ص ۳۰) ابراز داشته است.



شکل ۲ـ ۳۰: NN 799 (عکس PFAP).

اما آنچه در بالا گفته شد مسئله دیگر مربوط به استفاده از مهرهای منطقه‌ای را حل نمی‌کند. با توجه به این واقعیت که این مهرها به کل یک سلسله شهر و شهرک در درون منطقه دارنده مهر مربوط می‌شوند، این پرسش پیش می‌آید که آیا مهرها، سیّار بوده و سفر می‌کرده‌اند یا لوحه‌ها از مرکزی متعلق به یک دفتر ناحیه‌ای صادر شده‌اند. امکان اول غیر عملی به‌نظر می‌رسد (نک. اپرگیس، ۱۹۹۹، ص ۱۸۶). بلکه شاید باید بینگاریم که یک مدیر منطقه‌ای فهرستها یا سیاهه‌هایی به روز شده (احتمالاً برروی صفحه‌های مومی خاص نوشتن) از اسامی گروههای کاری و افراد زیردست خود در اختیار داشته است. او براساس این اطلاعات دستورهای لازم را به یک عرضه‌کننده صادر می‌کرده است. به محض آن که اجناس خواسته شده آماده می‌گردید، دبیران یا کاتبان مدیر منطقه‌ای، رسیدی را نوشته و مهر کرده و برای همان عرضه‌کننده می‌فرستادند. عرضه کننده نیز به



شکل ۲ـ۳۱: NN 1098 (عکس PFAP).

نوبه خود رسید را به‌عنوان مدرکی دال بر این که جنس را تحویل داده نگاه می‌داشت ولی سرانجام آن را به فردی که مأمور جمع‌آوری اسناد یادداشت گونه مربوط به تسهیلات انباری بود تحویل می‌داد.

۲ـ۵ـ۳. مدل جایگزین ـ چنان که قبلاً گفته شد (بند ۲-۵-۱) والا این اندیشه را که لوحه‌های یادداشت گونه در محل نوشته و مهر می‌شده و سپس برای ثبت در روزانه‌نگارها و صورت حسابها به تخت جمشید ارسال می‌شده‌اند رد کرده است (۱۹۹۷d؛ نک. ۱۹۹۴a، صص، ۷۱-۲۶۷). والا عقیده دارد که **همه** یادداشتها رونوشتی بوده‌اند از اسناد آرامی که در تخت جمشید نوشته می‌شده‌اند و این که صرفاً به منظور شناسایی و بایگانی کردن مُهر می‌شده‌اند. این نظریه جسورانه مبتنی است بر تفسیرهای متفاوت از علامت شناسایی دستورنامه‌ها و این مشاهده که تقریباً همه دستور نامه‌ها دارای سوراخهایی برای عبور ریسمان در هر دو سوی لبه چپ سطح خود هستند.

درباره شناسه‌های [Colophons] دستورنامه‌ها بعداً سخن خواهیم گفت (بند ۲-۵-۵-۱)؛ در حال حاضر فقط کافی است بگوییم که آنها همیشه حاوی این عبارت هستند: PN_1 *dumme* PN_2-*ikkamar dušda* ... *talliš*. والا (۱۹۹۴a، ص ۲۷۰؛ ۱۹۹۷d، ص ۱۷۱) این عبارت را

چنین ترجمه کرده است:

> NP_1 [= فلان شخص اول] ثبت کرد [= نوشت] [به زبان ایلامی روی لوحه گلی]... (پس از) آن که المثنای آن را [=dumme به آرامی و halmi به ایلامی] از NP_2 [= فلان شخص دوم] دریافت کرد.

به عبارت دیگر او فرض می‌کند که یک دستورنامه مُهر شده (halmi؛ نک. بند ۲-۵-۵-۱ بعد) به زبان آرامی صادر می‌شده که رونوشت آن (dumme؛ نک. همان) نزد یک کاتب ایلامی فرستاده می‌شده و آنگاه وی این سند را به ایلامی ترجمه می‌کرده است. والا سپس می‌افزاید که سند ایلامی را با ریسمانی که از لوحه گلی بیرون زده بوده به رونوشت آرامی می‌بسته‌اند.[۳۰۸] خلاصه، دستور نامه ایلامی رونوشتی بوده است از یک رونوشت و کاربرد آن فقط استفاده داخلی در دستگاه اداری بوده است. والا در مورد مهرهای زده شده بر دستور نامه‌های بدلی نیز می‌گوید: "یگانه دلیل منطقی" (۱۹۹۷d، ص ۱۷۲) آسان کردن مراجعه به اسناد در درون بایگانی بوده است. همه اینها پاسخی است به این پرسش که این اسناد کجا نوشته شده‌اند: در تخت جمشید به این نتیجه رسیدند که نه تنها دستورنامه‌ها بلکه همه اسناد یادداشت گونه را نیز نگهدارند (همان ص ۱۷۳)[۳۰۹]:

> بدین‌گونه، اگر اکثر نامه‌ها در تخت جمشید نوشته شده باشند، می‌توان تصور کرد که همه لوحه‌های بیضی صاف شده و دارای ریسمان و اثر مُهر [یعنی عملاً همه اسناد یادداشت گونه؛ و. هنکلمن] نیز در آنجا ساخته و نوشته شده‌اند. احتمالاً کاتبان ایلامی از روی اسناد روی پوست که از انبارهای مختلف می‌رسیده است بایگانی‌های لوحه‌های گلی را ساخته و تشکیل داده‌اند.

سخن بالا بدان معناست که ۹۳ درصد از ۴۸۴۵ لوحه بارویی در نمونه موجود ما

---

۳۰۸. کامرون در مورد لوحه‌های خزانه چنین اندیشه‌ای داشت با این تفاوت که فرض می‌کرد یک نسخه اصل آرامی به لوحه گلی زده می‌شده است (۱۹۴۸، صص ۴-۵۳). آلتهایم سالها پیش مشکلات بزرگ مربوط به نظر کامرون را یادآور شده است (۱۹۵۳، صص ۹-۱۸۸).

۳۰۹. والا (۱۹۹۷d، ص ۲-۱۷۱) می‌گوید هلوک درباره نظر خود نسبت به محلی که متنها در آنجا نوشته می‌شده‌اند تردید کرد و آن را تغییر داد. با این حال این برداشتی است نادرست از آنچه هلوک می‌خواسته بگوید. در واقع او همیشه می‌انگاشت که اسناد منظم یادداشت گونه با دو مُهر (تشریفات دومُهری) در محل نوشته می‌شده‌اند و سپس به تخت جمشید برده می‌شده‌اند (۱۹۷۷ ص ۱۳۷؛ ۱۹۸۵، ص ۵۸۹ و ۶۰۷). او فقط در مورد متون تک مُهری بود که امکان نوشته شدنشان (به‌عنوان نسخه اصلی و نه رونوشت!) در تخت جمشید را مطرح کرد (۱۹۷۷ ص ۱۲۸ و ۱۳۰؛ ۱۹۸۵، ص ۵۹۶). چنان که دیدیم بدیل ضعیفی برای متون تک مهری وجود دارد (نک. بند ۲-۵-۲).

رونوشتهایی از رونوشتها هستند و ۱۱۴۸ مُهر شناسایی شده برروی آنها نیز (گریسون و روت، ۲۰۰۱ ص ۷) در تخت جمشید نگهداری می‌شده و فقط به درد بایگانی کردن می‌خورده‌اند. همچنین بدان مفهوم است که زبان ایلامی هیچ‌گونه منزلت مستقلی در دستگاه اداری نداشته بلکه فقط برای ترجمه اسناد آرامی به‌کار می‌آمده است. این که مقامات ایرانی تا این اندازه بیهوده در فکر ایجاد یک بایگانی به زبان ایلامی بوده باشند حتی خود والا را نیز متحیر کرده است (همان):

> هخامنشیان برای ارضای نیازهای وسواس گونه دستگاه اداری خود، نظام بایگانی یکتایی را ایجاد کردند که حتی برای خودشان هم فایده‌ای نداشت و از این‌رو احتمالاً به دلیل پیچیدگی فوق‌العاده زیادش آن را کنار گذاشتند.

www.tabarestan.info

استدلالهای علیه نظریه والا - صرفنظر از این که واقعیت پیچیدگی‌ها و ظرافتهای اعمال دستگاه اداری هخامنشیان سزاوار آنند که جدّی‌تر گرفته شوند - بسیار فراوان‌اند (نک. 107 ✿). نخست آن که، اگر همه داد و گرفتها و فعالیتها دستوری بوده و به زبان آرامی گزارش شده‌اند، و اگر رونوشتهای این اسناد را در تخت جمشید بایگانی می‌کرده‌اند، طبعاً نیازی به رونوشت برداری دوباره از هر چیز به زبان ایلامی و با این همه دقت نبوده است. دوم آن که، شاید والا حق دارد که می‌گوید برخی مُهرها شخصی نبوده‌اند بلکه به یک "دفتر" تعلق داشته‌اند. با این حال این درست نیست بگوییم که از آنها برای گواهی صحت یا تأیید استفاده نمی‌شده است. به‌علاوه، طرحی که والا ترسیم می‌کند اجازه نمی‌دهد دفتری را دارای قدرت اجرایی بدانیم آن هم فقط برای گروهی دفتردار که کارشان رونویسی قسمتهای خاصی از اسناد است.

این اندیشه که حداقل ۱۱۴۸ مهر در تخت جمشید نگهداری می‌شده‌اند تا فقط برای بایگانی کردن مورد استفاده قرار گیرند بسیار بسیار بعید است، چون مستلزم وجود "رونوشت نویسانی" است که با سبدهای پر از مُهر - که ظاهراً برای آنها و به سبکهای گوناگون توسط هنرمندان مختلف کارگاههای متفاوت حکاکی شده - به این سو و آن‌سو روند تا این مهرها را با تشریفات مهرزنی فوق‌العاده پیچیده‌ای مورد استفاده قرار دهند. چنین سیستمی نه تنها نظام بایگانی را آسان نمی‌سازد بلکه فقط بر سنگینی بار آن می‌افزاید[۳۱۰]. همچنین این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که چرا یادداشتهای بدون اشکال

---

۳۱۰. همچنین غیرقابل توضیح است که چگونه مهر *PFS 0007 توانسته بر MDP 11 308 یعنی یک لوحه ایلامی بارویی‌گونه متعلق به شوش نقش شود (نک. گریسون، ۱۹۹۶a).

منظم و متعارف مهر نخورده‌اند (بند ۲-۲-۵) و چرا برخی از اسناد ایلامی به کیسه‌های حمل‌کننده خود گره زده شده‌اند (بند ۲-۵-۲)، یا چرا هزاران لوحه مهر شده ولی نانوشته وجود دارد. به علاوه، مهر روی لبه چپ لوحه‌ها که به اقرار خود والا برای شناسایی بخصوص اهمیت داشته، اگر یک طومار پوستی به سطح آن گره زده می‌شده دیگر قابل رؤیت نبوده است.

پیشکش "دارالمعرفه تبرستان" www.tabarestan.info

درست است که سوراخهای عبور ریسمان مسئله گیج‌کننده‌ای هستند، اما فرض وجود کتیبه‌های اصیل آرامی، یگانه و مسلماً بهترین راه حل این مسئله نیست (نک. بندهای ۲-۵-۵-۱ و ۲-۵-۵-۲ بعد). اگر عملاً همه متون ایلامی رونوشتهای متون آرامی باشند، باید انتظار وجود مقادیر فراوانی وام واژه‌های آرامی را داشته باشیم[۳۱۱]. البته واژه‌های قرضی اکدی وجود دارند، مانند basbas (paspasu = "اردک")، šukurrum (همان = "نیزه، پیکان") و Paru (parû = "قاطر")، اما اولاً تعداد آنها محدود است و ثانیاً لزوماً از طریق آرامی گرفته نشده‌اند. این گونه کلمات غالباً از واژه‌های قرضی پیش از هخامنشی هستند: Šukurrum و Paru را قبلاً در متنهای ارگ نوایلامی شوش دیده‌ایم و احتمالاً مستقیماً از اکدی گرفته شده‌اند. اعتراض دیگر آن است که عجیب می‌نماید که چرا پس از ترجمه از آرامی باید برچسبهای آرامی به متون ایلامی زده شده باشند که نشده‌اند(زیرا فرض شده که اینها به طومارهای آرامی متصل بوده‌اند)، و غیر قابل توضیح است که چرا لوحه‌های گلی نوشته شده به زبان آرامی نیز دارای سوراخ عبور ریسمان هستند: آیا این اسناد رونوشتهایی بوده‌اند از رونوشتهای آرامی، یا رونوشتهایی بوده از رونوشتهای ایلامی رونوشت‌های آرامی؟

۲ـ۵ـ۴. اسناد تجویزی و توصیفی ـ گرچه مدل والا از نظام اداری تخت جمشید متقاعدکننده نیست، اما به درستی پرسش شأن صدور دستورنامه‌ها را پیش می‌نهد. بیشتر اسناد ما توصیفی هستند و پس از انجام معامله یا فعالیت نوشته شده‌اند. آنچه در دست داریم رسیدها و دیگر انواع یادداشتهایی است که صحت و اعتبار رسید، توزیع، برداشت یا مبادله اجناس را مستند و تأیید می‌کنند و نیز روزانه‌نگارها و حسابهای مبتنی بر آنهاست. از سوی دیگر، کار دفتری مورد نیاز برای حفظ جریان امور عمدتاً وجود ندارد و این در واقع علت بسیاری از پرسشهایی است که ما خود را با آنها روبه‌رو می‌یابیم.

---

۳۱۱. همچنین آلتهایم فرضیه کامرون در مورد وجود لوحه‌های اصلی آرامی در پس لوحه‌های ایلامی خزانه را بعید می‌شمارد، و یکی از استدلالهای متعدد او کمبود وام واژه‌های آرامی است (۱۹۵۳، صص ۹-۱۸۸).

سه نوع سند تجویزی وجود دارد، و شاید نیز یک‌نوع چهارم که تاکنون شناخته نشده بود. یک دسته تخته‌های پوشیده از موم برای نوشتن هستند که بر روی آنها فهرستهای جاری کارگران و کارشناسان، سن آنها، و شرح مختصری از جیره یا سهمیه یا سیاهه‌هایی از فعالیتهای منظم و آرایش گروههای کار نوشته و نگهداری می‌شده است.[۳۱۲] دیگر فعالیتهای منظم و همیشگی نظیر فدیه‌ها و نذورات ماهانه نیز با همین مقررات دائمی سازمان داده می‌شدند. دسته دوم مسافرانی هستند با مأموریت رسمی و سند مجوزی که به آنها halmi ("مُهر" یا "سند مُهر شده") یا miyatukkaš (پارسی باستان = viyātika، "viaticum" [= خرج سفر]) می‌گفتند[۳۱۳]. یکی از این گونه اسناد به زبان آرامی نامه مشهور آرشام (AD6)، شَهربِ مصر، است که به مقامات عرضه‌کننده در طول جاده شاهی دستور می‌دهد جیره یا سهمیه در اختیار مأمور او بگذارند[۳۱۴]. مسافران بایستی این سند مهر شده خرج سفر [viaticum] خود را در طول سفر همراه داشته باشند (شاید پس از سفر باید آن را تحویل می‌دادند). سوم آن که مقامات تخت جمشید می‌توانستند دستور نامه‌هایی در پاسخ به اوضاع و درخواستهایی که به معنای گسترده کلمه نامتعارف بودند صادر کنند، نظیر تخصیصهای تصادفی، عملیات ویژه، هدایا و غیره (نک. هلوک، ۱۹۶۷، ص ۷).

از سه گونه سند تجویزی که در بالا نام بردیم، فقط دستور نامه‌ها باقی مانده‌اند. بیشتر آنها، حدود ۶۰ درصد، توسط مدیر کل اداری، پارناکا، یا جانشین او، زیشاویش صادر شده‌اند. فرستندگان دیگر، از جمله زنان درباری مانند ایرداباما و ایرتشتونا، همگی یا از

---

۳۱۲. در مورد استفاده از این‌گونه تخته‌های نوشتن‌توسط ایرانیان بنگرید به بریان، ۱۹۹۲a (تفسیر درباره آثلیانوس، تاریخ‌های گوناگون XIV.12). درباره کاربرد آنها دربابلیه هخامنشی بنگرید به سان نیکولو، ۱۹۴۸؛ مک گینیس، ۲۰۰۲؛ استالپر، ۲۰۰۳؛ جورسا، ۲۰۰۴، صص ۸ـ۱۷۰.

۳۱۳. شاید مجوز سفری که مسافر با خود داشت فقط از سوی شاه، شهرب یا مقام دیگری که او را به این مأموریت رسمی‌فرستاده بود امضاء یا مهر نمی‌شد، بلکه مُهر خود مأمور مسافر را نیز داشت. ترکیب یا با هم بودن دو اثر مُهر احتمالاً در درون نظام اداری به مُهر مأمور سیّار مشروعیت می‌بخشید و او را قادر می‌کرد تا رسید آذوقه‌های دریافتی در هر ایستگاه میان راهی را امضاء کند. این امر مخاطره تقلب را کاهش می‌داد چون هیچ دزدی نمی‌توانست یک سند مُهر شده [viaticum] سرقت شده را مورد استفاده قرار دهد مگر آن که مهر را نیز دزدیده باشد. در عین حال این روش توضیح می‌دهد که چگونه عرضه‌کنندگان و مدیران اداری تخت جمشید به‌طور کلی با صدها مهر «بیگانه» که وارد منطقه تحت پوشش آنها می‌شده‌اند رفتار می‌کرده‌اند. روت (۲۰۰۸، بند ۲-۱۳) عقیده دارد که مسافران بایستی نقش مهرهای خود را ثبت می‌کرده‌اند که در تخت جمشید نگهداری می‌شده، اما این امر می‌توانسته فقط برای مسافران از راه رسیده مؤثر باشد نه مسافرانی که از آنجا بیرون می‌رفته‌اند.

314. Text: Porten & Yardeni 1986: 114-5. See Lewis 1977: 5-6; Briant 1996: 377-80.

www.tabarestan.info تبرستان

مقامات بسیار بلند پایه بوده‌اند یا عضو طبقه نخبگان جامعه (نک. بند ۲-۴-۲-۲ قبل). این را شاید بتوان معلول این امر دانست که برخی از نامه‌ها به سبکی پیچیده‌تر یا حتی پرگویانه‌تر نوشته شده‌اند که تضاد آشکاری دارد با سبک موجز بیشتر متون یادداشت‌گونه[۳۱۵]. مخاطب غالباً یا یک رئیس دایره است (مانند "هاره‌نا" رئیس دامداری)، یا یک مدیر منطقه‌ای است (امثال شودایائودا، ایرشنا، ایرتوپیا). یک نمونه از عملیات "غیر متعارف" تخصیص ۲ هزار کوارت شراب برای ایرتشتونا است (PF 1795).

پرسش آن است که دستور نامه‌ها، تا جایی که در اختیار داریم، چه نقش کارکردی می‌توانسته‌اند ایفا کنند. والا آنها را رونوشتهایی برای بایگانی می‌داند که در تخت جمشید نوشته و بایگانی می‌شده‌اند؛ یعنی اسنادی که هرگز عملاً در نهاد اداری به جریان نمی‌افتاده‌اند. هلوک نیز همین نظر را داشت، اما آن را به عنوان تلاشی که "به دشواری می‌شود توجیه کرد" رد می‌نمود (۱۹۶۹، ص ۵۲). او استدلال می‌کرد که فرستنده می‌توانسته گزارشی از دستورهای خود را به شکل نشانه‌گذاریهای کوتاه در نزد خود نگهدارد نه آن که رونوشت کاملی از آنها تهیه کند. به هر روی بسیار بغرنج به نظر می‌رسد که پارناکا یا هر مقام رسمی دیگر می‌خواسته با مهر خود بر یک رونوشت صحّه بگذارد و بدین ترتیب به آن قدرتی قانونی ببخشد که برای یک المثنای بایگانی انتظار نمی‌رود. برعکس، اگر نامه‌ها اصیل باشند، در نظر نخست عجیب می‌نماید که در تخت جمشید کشف شده‌اند. برای والا این استدلال اصلی و اولیه برای ادعای اوست که نامه‌ها رونوشت بوده‌اند. با این حال همان قدر امکان دارد که نامه‌ها به راستی برای گیرندگان ارسال می‌شده‌اند و آنگاه پس از اجرای دستور، گیرنده سند خود را به‌عنوان تأییدی بر اجرای فرمان به آن می‌افزوده است. هلوک فرض کرده که این سند دوم یک لوحه دوم بوده گرچه لزومی نداشته است. همان‌طور که جونز گمان می‌کند (۱۹۹۰) شاید دستور نامه را نیز همراه با رسیدهای متعارف در سبدهای مهر شده می‌گذاشته و به تخت جمشید می‌فرستاده‌اند. در این مورد یگانه سند اضافی برچسب مهر شده به کیسه چرمی است، وگرنه، و شاید به احتمال بیشتر، یک برچسب گلی درست کرده و دور سیمی که از لوحه دستور نامه بیرون زده بوده می‌چسبانده و بر آن مهر (یا مهرهای)

---

۳۱۵. یک نمونه عالی Fort. 6764، یعنی نامه مشهور درباره دامداری برای ایرتشتونا است (نک. کامرون، ۱۹۴۲ و هلوک، ۱۹۶۹ ص ۵۲).

مقام مسئول (عرضه‌کننده یا مقام شَرَمَنَّ) را می‌زده‌اند[۳۱۶]. چنین شیوه‌ای لوحه گلی را از همان امتیاز یک طومار پوستی که به زبان آرامی نوشته شده باشد، برخوردار می‌سازد؛ یعنی امکان افزودن اطلاعات. در هر مورد (گنجاندن در یک کیسه چرمی مُهر خورده یا افزودن یک برچسب گلی)، دستورنامه در پایان کار از یک سند تجویزی به یک سند توصیفی تبدیل می‌شود و به محض آن که به تخت جمشید رسید نیز با آن مانند یک رسید رفتار می‌شود که قابل خلاصه شدن به عنوان یک قلم در یک روزانه‌نگار است[۳۱۷]. این راه حل در عین حال این واقعیت را در نظر دارد که دستورنامه‌ها (برخلاف نامه‌های واقعی که مستطیل شکل هستند) زبان شکل می‌باشند، درست همانند اسناد یادداشت گونه معمولی (نک. بند ۲-۲-۵).

چنان‌که در بالا گفته شد، دستور نامه‌های نگهداری شده به مواردی اشاره دارند که همگی به نحوی نامنظم یا غیرمتعارف‌اند. روش مربوط به دستورهای منظم‌تر و عادی عمدتاً برما پوشیده است، اما نظری کوتاه می‌توان به سلسله اسنادی انداخت که تاکنون از توجه ما دور مانده‌اند. این متون، یعنی دسته چهارم متون تجویزی، همگی دارای فرمول "لیشنی" (lišni یعنی "بگذار تحویل دهد") هستند. هلوک آنها را به‌عنوان "برچسب" طبقه‌بندی کرده، اما آنها عملاً دستورهایی کوتاه و موجزند. تعداد ۲۷ لوحه lišni وجود دارد که همگی مخروطی شکلند و به تحویل جو یا آرد مربوط می‌شوند و یا با مهر PFS 0003 مُهر شده‌اند یا با PFS 0030[۳۱۸]. در میان متنها تعدادی شبه‌المثنی وجود

---

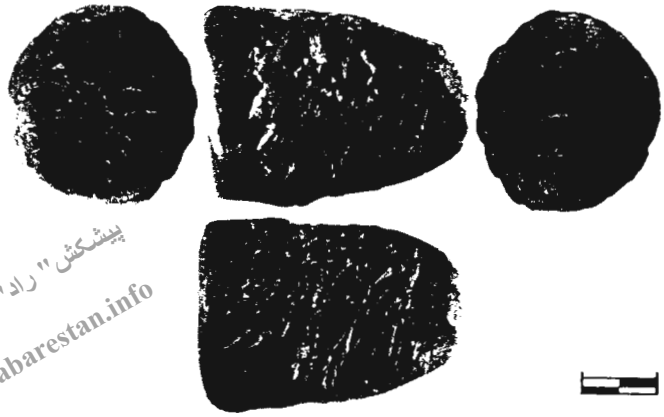
۳۱۶. این اندیشه جذاب را هینتس در مورد دستور نامه‌های «بایگانی خزانه» مطرح کرد (۱۹۷۱C ص ۲۷۲). هینتس فرض می‌کند که دو ریسمان مفقود شده از ته لوحه بیرون آمده بودند ولی گره آنها گویا بیشتر در درون لوحه زده می‌شد به‌طوری که بخش بیرونی ریسمان به‌صورت رها شده ادامه داشت (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۷؛ نک. روت، ۱۹۹۶، ص ۱۲).

۳۱۷. یا بنا به اصطلاحی که جونز و استالپر (۲۰۰۸، بند ۲-۱) به کار برده‌اند، دستور نامه‌ها به‌عنوان اسناد «پیش آغازین» نوشته شده‌اند که «بر اعمالی پیشی می‌گیرند و اجازه می‌دهند که گزارشهای اولیه را تولید کنند» اما پس از اجرای دستور به عنوان گزارشهای اولیه، نظیر یادداشتهای عادی نگهداری می‌شوند که سندی هستند از معامله‌ای ویژه.

۳۱۸. لوحه‌های زیر نیز شاید مربوط باشند:

PF 1862, PF 1863, PF 1864, PF 1865, PF 1866 (fig. 2.19), PF 1867, PF 1868, PF 1869, PF 1870, PF 1871, PF 1872, PF 1873, PF 1874, PF 1875, PF 1876, NN 1233, NN 1323, NN 1340, NN 1791, NN 1792, NN1793, NN1794, NN1795, NN1916, NN2429, NN2437, NN2461. NN 1592 (with PFS 0003).

متن می‌گوید که "اولاً بازیش" جو را دریافت و آسیاب کرده و سپس ادامه می‌دهد که gal baktiyapna lišni یعنی "بگذار آن را به‌عنوان سهمیه به مردم با کتیش تحویل دهد". درباره متون lišni نک. نیز جونز و استالپر، ۱۹۸۶، ص ۲۵۲.



ŠE. ⌈BAR^{MEŠ} *hi*⌉HAL
ma-⌈*za-man*⌉*-na*
a-ak^{HAL}*bad-du-*
iš li-iš-ni
^{AŠ}*ka*$_4$*-u-pir-ri-*⌈*iš*⌉*-mar*
«بگذار مازامانًا و بَدوشن
این جو از کائوپیریش را
تحویل دهند!»

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

شکل ۲-۳۲: PF 1873 (عکس PFAP).

دارد[۳۱۹]. یک نمونه PF 1873 (المثنی = NN 1916) است. (شکل ۲-۳۲ بالا).

در همه متون lišni (یکی از) مخاطب(ها) فردی است که به‌عنوان عرضه‌کننده شناخته می‌شود؛ در مورد بالا این فرد "مازامانًا" نام دارد. نام محل ذکر شده یعنی "کائوپیریش" منطقاً بایستی محل انبار و تسهیلات انبار کردن جو باشد که به راستی در مورد کائوپیریش نیز صادق است (نک. مثلاً PF 0743). محل (یا شخصی) که غله به او یا در آنجا تحویل شده در هیچ متنی - شاید به استثنای PF 1869[۳۲۰] - فاش نشده است. جزئیات دیگر مانند هدف یا مقدار جنس نیز بیان نشده‌اند و این امر امکان آن را که متون lišni را به کانتینرهای غله وابسته سازیم منتفی می‌سازد. بلکه شاید بتوان آنها را به اسناد یا به کیسه‌های سندداری مربوط دانست که مقادیر غله، رسید(ها)، محل، زمان یا دوره زمانی تحویل و، در مورد گروه کار، میزانها یا مقیاسهای سهمیه در آنها فهرست شده است (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۵۴). در واقع اینها احتمالاً دستورهایی بوده‌اند فرستاده شده از سوی مدیر محلی به ایستگاههای عرضه محلی (نک. بند ۲-۵-۲ قبل)؛ هر دو مهر مورد

---

۳۱۹. همین متن در روی چهار لوحه lišni تکرار شده است: NN 1792، NN 1793، NN 1794، NN1795.

۳۲۰. قرائت این متن چنین است: [بگذار PNN این جو را تحویل دهد]mazzimazzikkamar ŠE.BAR^{MEŠ}appa mazzimazzi (است)" (۱۹۶۹، ص ۵۱۳). هلوک ترجمه کرده: "بگذار... این جو را در کائوپیریش تحویل دهد، جویی که از mazzimazzi در کائوپیریش (است)." اما ترجمه جذاب‌تر به نظر می‌رسد چنین باشد: "بگذار PNN این جو را تحویل دهد؛ (این) جو از mazzimazzi شاید به معنای "برداشت" باشد (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۲۹؛ فرهنگ EW مدخل مربوطه نوشته "bestand" یعنی "ذخیره شده و انبار شده"، و بنابراین می‌تواند نشانه قسمت خاصی از جو انبار شده در کائوپیریش باشد.

استفاده در روی لوحه‌های lišni، مُهرهای PFS 0003 و PFS 0030 مهرهای محلی منطقه کام فیروز هستند (نک. بند ۲-۳-۲ قبل). روند کار را شاید بتوان به ترتیب زیر خلاصه کرد: مدیر منطقه‌ای براساس فهرستهای سهمیه یا جیره‌هایی که در اختیار داشته اسنادی حاوی فهرست جو یا آرد خواسته شده، هدف آن و دریافت‌کنندگان آینده صادر می‌کرده و آنها را همراه با متن lišni و اثر مهر خود به ایستگاه عرضه می‌فرستاده است. در آنجا جو مورد تقاضا داده می‌شده و پس از آن رسیدها طبق تشریفات، تک مُهری توسط مدیر منطقه‌ای نوشته و مهر می‌شدند. عرضه‌کننده این رسیدها را نزد خود نگاه می‌داشته و سرانجام همه را در کیسه‌ای مهر شده جمع می‌کرده و به تخت جمشید می‌فرستاده است[۳۲۱]. در اینجا بار دیگر رعایت احتیاط هشدار دهنده است، چون نمی‌توان ثابت کرد که اسناد به راستی معرف چه گروه شناخته شده از اسناد lišni هستند. المثناهای متعدد نشان می‌دهند که این گونه متنها پدیده‌ای منظم و ثابت در منطقه کام فیروز بوده‌اند، اما این نکته درباره مناطق دیگر لزوماً صادق نیست. مشکل دیگر وجود متنها در تخت جمشید است. منطقی به نظر می‌رسد که اسناد lišni معمولاً به تنهایی یا همراه با یادداشتها نباید به تخت جمشید فرستاده می‌شده‌اند.

۲ـ۵ـ۵. شناسه‌ها، ریسمان‌ها و طومارها ـ چنان که پیشتر گفته شد (بند ۲-۵-۳) شناسه‌های دستورنامه‌ها استدلال عمده‌ای را تشکیل می‌دهند که والا برای اثبات درستی نظریه خود درباره گردش اسناد از آن بهره می‌گیرد. درباره این موضوع با تفصیل بیشتر در بخش بعدی (بند ۲-۵-۵-۱) بحث خواهیم کرد. علاوه بر این، راه حلهای جایگزینی برای استفاده از ریسمانهای گره زده گنجانده شده درون گِل لوحه‌هایی که عملاً همگی زبان شکل هستند پیشنهاد خواهد شد (بند ۲-۵-۵-۲). آنگاه بررسی خود درباره اعمال و رویه‌های اداری را با چند ملاحظه درباره نقش زبان آرامی پایان خواهیم داد (بند ۲-۵-۵-۳).

۲ـ۵ـ۵ـ۱. شناسه‌ها ـ بیش از نیمی از دستورنامه‌ها (حدود ۶۰ درصد) توسط پارناکا یا زیشاویش، به ترتیب مدیر و معاون مدیر سازمان اداری تخت جمشید، صادر شده‌اند. این نامه‌ها، غیر از فقط چند استثناء، یگانه دستورنامه‌هایی هستند با شناسه‌ای "طولانی" که در آن از کاتب و نیز مقام یا مقامات ذی‌ربط با دستور داده شده نام برده شده

---

۳۲۱. چند همانندی میان متون lišni و رسیدها وجود دارد. مثلاً مقایسه کنید PF 1873 را (که در بالا نقل شده) با PF 2039 که می‌گوید "جو، تخصیص از مازامانّا از کائوپیریش" که توسط کارگران اهل کاپادوکیه دریافت شده بود.

است. استثناءها عبارتند از نامه‌های "ایردومَرتیه" و "آشبازانا" که احتمالاً هر دو خود دارای مقام مدیر کلی (به‌ترتیب پیش و پس از پارناکا؛ نک. ۲-۴-۱-۳ قبل) بوده‌اند. پس منطقاً می‌توان‌نتیجه گرفت که دستورنامه‌های دارای شناسه‌های "طولانی" محدود به سلسله مراتب داخلی اداری بوده‌اند. به عنوان مثال، نامه‌هایی را که ایرتشتونا (آرتیستونه) بانوی درباری یا رؤسای دوایر- مانند هارهنا رئیس دامداری- می‌فرستادند ظاهراً نیازی به استفاده از روش شناسه‌های طولانی نداشتند.

www.tabarestan.info

شناسه‌های طولانی در چند دسته معدود اسناد یادداشت گونه نیز وجود داشتند که عمدتاً عبارت بودند از صورت ریز دامها (به عنوان مالیات) و رسیدهای سهمیه و جیره صادره از سوی پارناکا، زیشاویش، ایردومرتیه و آشبازانا. درگیر بودن دائمی این چهار مقام در این امور را می‌توان از کاربرد همیشگی مهرهایشان دریافت[۳۲۲]. این مؤید این مفهوم است که متون دارای شناسه‌های دراز از قسمت بسیار محدود اداری، یعنی دفاتر مدیر کل و معاون او می‌آمده‌اند.

سه عنصر وجود دارد که احتمالاً در یک شناسه بلند یا کوتاه گنجانده می‌شده است. یکی عبارت همیشگی PN_1 talliš(da) ("PN_1 نوشت") یا گاه عبارت مبسوطتر halmi hi PN_1 talliš(da) ("PN_1 این سند مُهر شده را نوشت")[۳۲۳]. در ۲۹ مورد این سازنده یک شناسه (کوتاه) کلی است. در ۱۸۱ مورد باقی مانده، شناسه (بلند) به یکی از انواع زیر تعلق دارد:

(الف) PN_1 talliš (da), battikamaš (še) PN_2(liš(da)

PN_1 [فلان‌کس یکم] نوشت؛ PN_2 [فلان‌کس دوم] باتی کاماشِ (آن‌را) تحویل داد.

(ب) PN_1 talliš (da), dumme PN_2 - ikkimar duš(da)

PN_1 نوشت؛ او dumme [دومه] را از PN_2 دریافت کرد.

(ج) PN_1 talliš(da), battikamaš(še) PN_2 liš(da), dumme PN_3-ikkimar duš(da)

PN_1 نوشت؛ PN_2 باتی‌کاماشِ آن را تحویل داد؛ او (PN_1=) دومه را از PN_3 دریافت کرد.

---

322. PFS 0009* and PFS 0016* are used by Parnakka, PFS 0011* and PFS 0083* by Ziššawiš, PFS 0071* by Irdumartiya and PFS 1567* by Ašbazana. The only exception is PF 0317 (PFS 0079); see Hallock 1969: 52. On the seals see Garrison 1998: 117-22 (PFS 1567*), 126-8 (PFS 0011*, PFS 0083*); *idem* 2000: 141 (PFS 0011*), *idem* [forthc. 3] (PFS 0011*), *idem* [forthc. 4] (PFS 0011*, PFS 0083*, PFS 0071*); Garrison & Root 2001: 92-4 (PFS 0016*, with references), 404-6 (PFS 0009*, *idem*).

323. NN 0863, NN 1615, NN 1727 and NN 2061.

واژه باتی‌کاماش [battikamaš] (پارسی باستان = -Patigāma*) به معنای "پیام" یا "دستور" است[۳۲۴]. در یک مورد به نظر می‌رسد عبارت battikamaš(še) PN liš(da) جای خود را به hi tubaka PN turnaš داده است، یعنی "PN دراین باره می‌دانست" (PF 1790)، فرمول مشهوری از متون اداری آرامی مربوط به مصر و باکتریای زمان هخامنشی[۳۲۵]. اگر این دو فرمول به راستی کمابیش برابر باشند، بدان معناست فردی که battikamaš را تحویل می‌دهد "از دستور آگاه است" یعنی مقامی که سرپرستی انجام آن را دارد.

توضیح واژه dumme [دومه] ایلامی دشوارتر است؛ ترجمه‌هایی که از آن شده از "توصیه، دستور، گزارش" تا "رونوشت برداری، دو نسخه نویسی، طرح و پیش‌نویس اولیه‌نویسی" فرق می‌کنند[۳۲۶]. لوئیس عقیده دارد که این کلمه واژه قرضی tʾm آرامی یا tḗmu اکدی به معنای "دستور، گزارش" است (۱۹۷۷، ص ۱-۱۰، پانوشت ۳۸). این نظر در نگاه نخست جذاب می‌نماید چون tʾm پیوسته در دستور نامه‌های آرامی دوره هخامنشی نظیر نامه آرشام که قبلاً اشاره شد (بند ۲-۵-۴ قبل) دیده می‌شود. با این حال همان‌طور که استالپر می‌گوید، با توجه به حرف صدادار/U/ در dumme، این نظر مشکل‌ساز است (۱۹۸۴b، ص ۳۰۵، پانوشت ۱۷). مسئله در حال حاضر حل نشده باقی مانده، گو این که در روایات اکدی کتیبه‌های سلطنتی توضیحی برای آن پیدا می‌شود[۳۲۷]. به هر روی و

---

324. See Henning *apud* Gershevitch 1951: 142 fn. 1; Hallock 1969: 51, 743; Hinz 1971c: 310 ("Relatio, Beurkundigungsbefehl"); *idem* 1975a: 186; Tavernier 2007a: 410 [4.4.3.13]. Note that EW s.v. *bat-ti-qa-maš-še* (followed by Tavernier 2007: 461 [4.4.21.1]) reconstructs ***patigāma-šai,* with the Old Persian possessive rather than the Elamite possessive *-e*. Tavernier 2008 § 3.2 argues that an equivalent of the formula with *battikamaš* is a formula with PN *šeraš*, "PN ordered". The latter indeed occurs in the same position in some letter orders from the Treasury archive (PT 006, PT 007, PT 008), but seems to refer to very specific, different contexts in the Fortification archive.

۳۲۵. درباره اهمیت PF 1790 نک. هینتس، ۱۹۷۱، ص ۱-۳۱۰ و لوئیس، ۱۹۷۷، ص ۱۰ پانوشت ۳۸. برای بحث کامل با مآخذ نک. تاورنیه، ۲۰۰۸، بند ۳-۲ (از جمله مدارک دموتیک: نک. اکنون S.H5 DP-434 از سَقّره که مورد بحث اسمیت [زیر چاپ] قرار گرفته است.) درباره باکتریا [بلخ] نک. ناوه و شاکد [زیر چاپ] صص ۴-۲۳ و جاهای دیگر.

۳۲۶. کامرون (۱۹۴۸، صص ۴-۸۳) "رسید" را (از -du "دریافت کردن") پذیرفته است. ولی با توجه به محتوای متن این کلمه نمی‌تواند چنین معنایی داشته باشد همان‌طور که هلوک گفته است (۱۹۶۹، ص ۵۱). هلوک در عوض معانی "رونوشت برداری، دونسخه‌نویسی و طرح اولیه‌نویسی" را پیشنهاد می‌کند. توجه داشته باشید که هلوک (همان) و والا (۱۹۹۴a، ص ۲۷۰) dumme را یک اسم (dum) همراه با صفت ملکی e- می‌دانستند یعنی [dum.e]. والا ترجمه می‌کند" المثنای آن "(نک. بند ۲-۵-۳ قبل)".

۳۲۷. شاید dumme یک واژه قرضی مبتنی بر tuʾumu اکدی باشد که شکلهای مختلف آن فقط در روایات ←

گیریم که چنین باشد، به‌نظر می‌رسد که "دستور" بهترین یا محتمل‌ترین ترجمه dumme می‌تواند باشد. این واژه در یگانه متنی غیر از یک شناسه که دیده شده (با املای du-me) در لوحه PFa 30 است. در اینجا معنای "پیش‌نویس یا طرح اولیه" غیرممکن است، "رونوشت" امکان دارد ولی احتمال آن کمتر است، و در عوض معنای "دستور" (آرامی) ترجیح دارد[۳۲۸].

کاملاً روشن است که برای درک پیام ذکر هر دو واژه battikamaš و dumme لازم نبوده است؛ تنها ۳۷ متن شناسه نوع "ج" را دارند، در برابر ۷۵ متن برای "الف" و ۶۹ متن برای "ب". این همچنین توضیح می‌دهد که چرا فرمول battikamaš در زمان پادشاهی خشایارشا ناپدید شده است چنان که از شناسه‌های دستورنامه‌ها در بایگانی خزانه پیداست (نک. تاورنیه، ۲۰۰۸، بند ۳-۲).

هلوک براساس این واقعیت که مأموران تحویل دهنده battikamaš یا صادرکننده dumme پیوسته وابسته به مدیر کل یا معاون او بوده‌اند، حدس زده است که شناسه‌های انواع (الف) تا (ج) همگی اشاره به تهیه دستورنامه ایلامی دارند نه تحویل آن به مخاطب و گیرنده‌نامه (۱۹۶۹، صص ۲-۵۱)[۳۲۹]. سرنخ دوم برای درک و فهم شناسه آن است که حدود نیمی از افراد صادرکننده dumme اسامی بابلی یا سامی غربی دارند[۳۳۰]. این نشان می‌دهد که ما با "کاتبان بابلی که برروی چرم می‌نوشته‌اند سروکار داریم" و این توصیفی

←اکدی کتیبه‌های سلطنتی هخامنشی وجود دارد. از فحوای مطالبی که در آنها پدیدار شده است معنای "دستور دادن، فرمان دادن" را می‌توان برداشت کرد (framāna-، "فرماندهی" در DNa_p سطر ۵۷). فعل آن که ظاهراً یک خصوصیت "اکدی ایرانی" دارد به نوبه خود هم ریشه است با فعل t̩êmu. اگر این نظر درست باشد، این راه حل می‌تواند مشکلات آواشناختی پیشنهاد لوئیس را حل کند.

۳۲۸. سطور آرامی PFa 30 چنین خوانده شده است:

8_3HAL *am-ba-du-iš hi-še* 4HAL *ak-ka-ia-še* SI.KAK^{MEŠ} *ku-ti-ip* ^{AŠ}*da-at-ti-iš-ma-ráš-be ir-ba-en la-ki-*^{9} *ip*^{AŠ} *da-ti-iš*^{AŠ} *ra-mi-te-be mu-ša-iš me-ni* **du-me-ma** *ši-nu-ip* ^{AŠ}*ha-da-ráš za-ti-iš ku-iš* ^{HAL}EŠŠANA ^{10}*ši-nu-ik hu-pi-be gal du-iš* 6 *na-an.*

من این سطور را چنین ترجمه می‌کنم: "۳۰[۸] (کوارت شراب) آمبادوش نام (و) چهار نفر همراهش، نیزه‌داران، حسابداران راه (بازرسان)، (که)[۹-۸] قبلاً فرستاده شده بودند، (که)[۹] جاده را (در) رامی‌تِبه بازرسی کردند (و) سپس طبق دستور (A ی) خودش به هَدَرش آمدند[۱۰-۹] (و) تا آمدن شاه منتظر ماندند،[۱۰] آنها را به عنوان سهمیه (طی) ۶ روز دریافت کردند." نک. نیز فرهنگ EW مدخل du-me-ma.

۳۲۹. هینتس (۱۹۷۱c، ص ۱۱-۳۰۸) این نظر را پذیرفته است؛ فرهنگ EW مدخل *du-me*، *bat-ti-qa-maš-še*؛ لوئیس ۱۹۷۷ صص ۱۲-۱۰؛ استالپر، ۱۹۸۴b، صص ۶-۳۰۵.

۳۳۰. استالپر، ۱۹۸۴b، صص ۶-۳۰۵ با پانوشت ۲۰. داندامایف (b ۱۹۷۲، صص ۱۷ و ۲۶) قبلاً اهمیت این‌نامها را یادآور شده بود. نک. نیز، تاورنیه، ۲۰۰۸ بند ۳-۲ که نامهای بابلی / سامی غربی زیر را فهرست کرده است: آپلایا، باریک - تَمش، بِل - ایدین، بِل - ایتَنو، ایتّی - بِل، لَقیپ، نَنا - ایدین، ریبایا، و تَعلایا.

است که در متون بارویی برای کاتبان آرامی‌نویس به کار رفته است (نک. بند ۲-۲-۲ قبل).

یک شق محتمل براساس فرضیات بالا آن است که دفتر مدیر کل و معاون او دستوری را به‌نام پارناکا یا زیشاویش صادر می‌کرده است. یکی از کارکنان این دفتر مأمور این کار می‌شده و دستور را به یک کاتب "بابلی" ابلاغ می‌کرده و فرد اخیر نیز دستور را به آرامی می‌نوشته است[۳۳۱]. این دستور که احتمالاً در بایگانی مدیر (یا معاون او) نگهداری می‌شده، به کاتب دومی ابلاغ می‌شده تا متن ایلامی آن را تهیه کند. در این شق، واژه‌های battikamaš و dumme توصیف کننده جنبه‌های متفاوت یک اصل هستند: dumme دلالت دارد بر سند فیزیکی، حال آن که battikamaš اشاره‌ای است به دستور گزارش شده برروی آن[۳۳۲]. پس از آن که متن ایلامی تهیه و با مُهر مدیر، مُهر می‌شده است، آن را برای مخاطب (یا شاید در مواردی برای گیرنده‌ای که باید آن را به مخاطب نشان می‌داده) ارسال می‌کرده‌اند. سرانجام، پس از اجرای دستور، لوحه به‌عنوان رسید به تخت جمشید بازگردانده می‌شده است (نک. بند ۲-۵-۴).

متون اداری آرامی مشابه که از مصر زمان هخامنشیان به‌دست آمده، معمولاً نام کاتب و نام مأمور رسمی اجرای دستور با استفاده از فرمول PN *yd*ʿ*t*ʿ*m*ʿ*znh* یعنی "PN آگاه از دستور است" در آن نوشته شده است، چنان که اخیراً تاورنیه بازگو کرده، این بازتابی است از یک شق یا سناریوی مشابه: مقام مسئول اجرای دستور، مثلاً مقام بلند پایه‌ای چون آرشام، دستور را به یک کاتب آرامی ابلاغ می‌کرده و او آن را به زبان آرامی می‌نوشته است[۳۳۳]. فرمول مورد استفاده تا حدی مطابقت دارد با فرمول battikamaš و dumme در شناسه‌های

---

۳۳۱. تاورنیه (۲۰۰۸، بند ۳-۲) تأکید دارد که‌دستور اولیه به زبان پارسی باستان بوده که توسط پارناکا یا زیشاویش دیکته می‌شده است. با این حال، با توجه به محتوای پیچیدهٔ بسیاری از دستورنامه‌ها، محتمل‌تر به‌نظر می‌رسد که مدیر کل یا معاون او دستورات کلی را ابلاغ می‌کرده‌اند یا برخی پرونده‌ها را در اختیار کارمند زیر دست خود می‌نهاده‌اند و آنگاه او که به فهرستها و دیگر اسناد لازم برای تهیه دستور دقیق دسترسی داشته، دستور را ابلاغ می‌نموده است. این که‌دستورنامه‌ها با فرمول "به PN می‌گویند، پارناکا / زیشاویش چنین گفته است" شروع می‌شده است نمایانگر اقتدار مدیر کل و معاون او بوده است نه این که خود او لزوماً کل متن را دیکته کرده باشد.

۳۳۲. هینتس battikamaš و فرد ابلاغ کننده آن را "relatio" [گزارش] و "relator" [گزارش‌دهنده] توصیف کرده است (۱۹۷۱c، ص ۳۱۰). اصطلاح -patigāma* یک بار به‌صورت 'ptgm در سند A1:4 درمیان اسناد کشف شده در باکتریا مشاهده شده است. (ناوه و شاکد [زیر چاپ] صص ۵۵، ۷۳).

۳۳۳. تاورنیه، ۲۰۰۸ بند ۳-۲. نیز بنگرید به ناوه و شاکد [زیر چاپ] صص ۴-۲۳ درباره شناسه‌ها در اسناد آرامی باکتریای زمان هخامنشی که در آنها، طبق توضیح نویسندگان، کاتب و مقام "آگاه از دستور" غالباً یک فرد بوده‌اند.

ایـلامی: ṭʿm قـابل قـیاس است بـا dumme، حـال آن کـه PN battikamaš (še) PN liš(da) یعنی "PN دستور را ابلاغ کرد" معادل "PN از دستور آگاه است" می‌باشد. تفاوت در این است که در اسناد آرامی فقط نام کاتب ذکر می‌شده، حال آن که شناسه‌های ایلامی دارای دو نام بوده‌اند: مقام صادرکننده dumme و کاتبی که در پایان دستورنامه ایـلامی را مـی‌نوشته است. همان‌گونه که تاورنیه به درستی می‌گوید، این تفاوتها به علت وجود زبانهای بسیار مختلف، در مورد دستورنامه‌های بایگانی بارویی به آسانی قابل توضیح است (تاورنیه، همان، و نیز بحثی از یک نمونه که کاتبی به زبان دموتیک [یونانی عوامانه مصری] در آن شرکت داشته است).

یک عنصر چهارم را نیز شاید بتوان در اینجا معرفی کرد: چنان که قبلاً گفته شد، یک halmi گاه در کنار نام کاتب، و واژه‌های battikamaš و dumme ذکر می‌شود. واژه halmi از لحاظ لغوی به معنای "مُهر" است، چنان که کتیبه‌های روی مهرها با کلمه halmi شروع می‌شود، و در دونامه پارناکا توضیح داده است که مهر قبلی او مفقود شده و مهر تازه‌ای به جایش استفاده می‌شود (PF 2067 و PF 2068)[۳۳۴]. به معنای گسترده‌تر، یک halmi را می‌توان یک "سند مُهر شده" دانست. سند مُهر شده یا هزینه سفری [viatica] که مسافران در جاده شاهی با خود حمل می‌کردند halmi نامیده می‌شد (نک. بند ۲-۵-۴ قبل). این‌گونه، اسناد مهر شده غالباً به‌صورت طومارهای پوستی به زبان آرامی بودند با یک گل مُهرِ یا گُوی گِلی [bulla] مهر شده، اما لوحه‌های گِلی مُهر شده را نیز به عنوان halmi می‌شناختند. از آنجا که halmiها فقط توسط مقاماتی که قدرت اجرایی داشتند صادر می‌شدند، ایـن واژه در عین حال به "مجوز" نیز تـرجـمه شـده است. اکـنون تـعدادی از دسـتورنامه‌ها می‌گویند halmi hi lika "این سند مهر شده (یا مجوز) تحویل داده شده". قبل از این جمله غالباً تاریخ تحویل ذکر می‌شود. به نظر من، عبارت halmi فقط می‌تواند بدان معنا باشد که سندی که در دست داریم خود مجوز است - نه رونوشت آن - و این که این سند ایلامی عملاً به مخاطب تحویل داده شده است.

---

۳۳۴. کتیبه‌های روی مهرها با واژه halmi در *PFS 0081، *PFS 0261 و *PFS 0389 دیده شده است؛ نک گریسون ۲۰۰۶، ص ۷۱ (با مآخذ). غیر از PF 2067 و PF 2068، به نظر می‌رسد که برخی از متون دیگر به اثر یک مهر نیز اشاره کرده‌اند. PF 1988 با این جمله پایان می‌یابد:
halmi inni haraš ... PN، "PN مُهر نزد". در پایان NN 0896 نوشته شده halmi hi PN harašda یعنی "این مـهر را PN زد" (نک. بـند ۲-۲-۴ پـانوشت ۲۱۷). در NN 0394 کـه شکسـته است مـی‌خوانـیم کـه ⌈za?⌉-iš-šá? hal-mi ha-ra-⌈iš⌉ یعنی "او zaššaʔ مهر زد" (ر. اشمیت [در نامه مورخ 20/XII/۲۰۰۷] به من اطلاع می‌دهد که رابطه‌ای میان zaššaʔ با -Caθru* پارسی باستان به معنای "چهار" بعید است، به رغم آن که zaššuma برابر -Caçu(š)va* به معنای "چهارم" است).

دلایلی برای اثبات این که لوحه گلی halmi خود در گردش بوده وجود دارد. مثلاً پارناکا دستورنامه‌هایی در مورد این که جیره‌های ماهانه به "زیترینا" داده شوند صادر کرده است. دو قلم روزانه‌نگار اشاره‌ای است به این گونه halmiها توسط پارناکا که طبق آن اجناسی به همین زیترینا داده شده‌اند[۳۳۵]. مورد دیگر مربوط می‌شد به tiddabattišbe ("فرماندهان دژ"، "پاسداران دژ") درتخت جمشید که جیره‌هایشان براساس دستورنامه‌های پارناکا توزیع شده و سپس گزیده‌ای از آنها در روزانه‌نگارها فهرست شده است[۳۳۶]. مثال سوم مربوط می‌شود به زیشاویش که دستورنامه‌هایی درباره جیره‌هایی برای غله انباری بابلیان در بَرنیش صادر کرده است؛ همچنین فقره‌ای در یک روزانه‌نگار داریم که به این گونه halmi اشاره می‌کند[۳۳۷]. خلاصه کلام، دستور نامه‌ها باید توسط گیرندگان یا مخاطبان نگهداری می‌شدند و سپس به‌طور ادواری گردآوری می‌گشتند و همگی برای حسابداری و حسابرسی در تخت جمشید گرد می‌آمدند.

مورد اسناد یادداشت گونه با شناسه‌های بلند اندکی فرق می‌کند، چون این اسناد ارسال نمی‌شدند بلکه در محل تهیه می‌گشتند. برای درک این نکته باید به یاد داشته باشیم که پارناکا و زیشاویش به‌طور منظم در سراسر سرزمین تحت قلمرو خود سفر می‌کردند.

---

335. PF 1788 (letter order, 60 qts. of wine, III/17), PF 1789 (*idem,* II/18), NN 2493:12-4 (journal entry, 360 qts. of wine III-IV, VII-X/19), NN 0644 (letter order, 9 head of sheep/goats, III-V/20), NN 2071: 16-9 (journal-entry, 120 qts. of wine, III-IV/20),

این که اینها با هم دقیقاً مطابقت ندارند منطقی است چون دستور نامه‌ها دور انداخته شده‌اند و بازیافت آنها را در بازگویی یک روزانه‌نگار می‌بینیم (نک. بند ۲-۵-۱ قبل).

336. NN 0425 (letter order, 580 qts. of wine for 9 men, II-III/18?), NN 1100 (*idem*, 250 qts. of wine for 8 men, V/18?), NN 1202 (*idem,* 290 qts. of wine for 9 men VIII/18), NN 0458 (*idem*, 250 qts. of wine for 8 men, IV/19), NN 2071:1-5 (journal entry, 290 qts. of wine for 9 men, II/20), NN 2071:10-5 (*idem*, 290 qts. of wine for 9 men, III/20). On *tiddabattišbe* (< OPers. ***didāpatiš,* "commander of the fortress") see Tavernier 2007a: 419 [4.4.7.32]; the Elamite equivalent is *halmarraš nuškip* (e.g., PF 1812).

337. NN 1036 (letter order, [x] qts. of barley for [x] workers, [x]/[x]), PF 1811 (letter order,185 qts. of wine for 37 workers, VII/16), Fort. 2008-101:1-4 (journal entry, [x] qts. of barley? for 156 workers, I-II/[22?]), Fort. 2008-101:9-12 (*idem* for 122 workers, III-V/22), Fort. 2008-101: 13-5 (*idem* for 24 workers, IV-V/[22?]), Fort. 2008-101:19-22 (*idem* for 164 workers, VI-VII/[22]), Fort. 2008-101:23-5 (*idem* for 178 workers, [x]/22), Fort. 2008-101:31-3 (*idem* for 19 workers, I-II/22), PF 1821 (letter order, 2,240 qts. of barley for 124 workers, III/23), PF 1822 (letter order, 3,355 qts. of barley for 158 workers, XI/23), NN 1839 (letter order, 3, 310 qts. of barley for 161 workers, VII/25).

ممکن بود در یک محل معین، خود یا کارمندشان دستورهایی در مورد تخصیص دستمزدهای روزانه‌شان صادر کند. پس از انجام این کارها، متنی به عنوان پذیرش رسید تهیه می‌شد. در این متن احتمالاً شناسه‌ای وجود داشت که تاریخ "تحویل این halmi" را بیان می‌کرد و بر این لوحه پارناکا یا زیشاویش نیز مُهر خود را می‌زدند. آن‌گاه سند به مقام مسئول عرضه داده می‌شد،[۳۳۸] که احتمالاً آن را به عنوان رسید مجوز نزد خود نگاه می‌داشت تا این که جمع‌آوری و برای اقدام به تخت جمشید فرستاده شود[۳۳۹].

شایان تأکید است که سناریوی فوق با دستوراتی به آرامی که اسنادی ایلامی نیز باشناسه‌های طولانی آنها را تصدیق کنند، محدود است به بالاترین مقامات اداری و تنها ۵ درصد متون بارویی را تشکیل می‌دهند. فقدان دائمی شناسه‌های بلند در نامه‌های افراد دیگر (زنان درباری، رؤسای دوایر) به احتمال بسیار زیاد نشانه آن است که این نامه‌ها به شیوه‌هایی بسیار کمتر پیچیده و به بیشترین احتمال مستقیماً به زبان ایلامی تهیه می‌شدند. گویا این نکته درباره اکثریت عظیم‌لوحه‌های بارویی صادق باشد که هیچ شناسه‌ای (کوتاه یا بلند) ندارند تا آنها را به دفتر مدیر کل مرتبط سازد.

چنان که دیدیم (بند ۲-۵-۳ قبل)، والا درباره دستور نامه‌ها و اسناد - یادداشت‌ها به‌طور کلی نظر دیگری دارد. او می‌پذیرد که battikamaš و dumme مراحلی بودند در فرآیند ایجاد یک دستور نامه ایلامی، اما dumme را "المثنی" یعنی رونوشت نسخه اصلی دستور نامه آرامی ترجمه می‌کند و آن نسخه اصلی آرامی را هم halmi می‌داند. dumme به نظر او به ایلامی ترجمه می‌شده و سپس هر دو سند به هم بسته و انبار می‌گشته‌اند حال آن که نسخه اصلی نزد گیرنده می‌مانده است (۱۹۹۴a، صص ۷۱-۲۶۷؛ ۱۹۹۷). سخنان بالا را به دشواری می‌توان پذیرفت، بخصوص که عبارت halmi hi lika "این سند مهر شده / مجوز تحویل شد" پیوسته در دستورنامه‌ها و متون دیگر با شناسه‌ها به کار رفته است[۳۴۰].

---

۳۳۸. یک مورد جالب PF 0666 است: "۱۸۰ کوارت آرد، تخصیصی از زینی‌زا، پارناکا به‌عنوان سهمیه دریافت کرد در ماه سوم از سال ۲۲ [پادشاهی] در (دهکده) دَندک ران. پوک‌تزا این (سند) را نوشت، مانوندا دستور را ابلاغ کرد؛ این halmi در هیدالی تحویل داده شد." هیدالی احتمالاً نزدیکترین مرکز اداری به روستای دَندک ران بوده است، و این به خوبی تحویل رسید مهر شده در آن محل را نشان می‌دهد.

۳۳۹. توجه داشته باشید که تعدادی برچسب با اشاره به halmi وجود دارد، نک بند ۲-۵-۵-۲ پانوشت ۳۴۴ بعد.

۳۴۰. خود والا ناچار پذیرفته (۱۹۹۴a، ص ۲۷۰، پانوشت ۶۳) که پس از واژه halmi غالباً hi یعنی "این" می‌آید. من نمی‌دانم چگونه می‌توان این سخن را با فرضیه او آشتی داد که این اسناد رونوشت بوده‌اند. ما باید برای دبیران یا کاتبان تخت جمشید حداقل میزان هوش را قایل باشیم. اگر آنها رونوشت‌ها را بایگانی ←

افزون بر این، مدرکی که در بالا به آن استناد شده نشان می‌دهد که یک (لوحه گلی) halmi بوده است که گزینه‌ای از آن در روزانه‌نگار ثبت شده است (نه dumme) و کلمه halmi در این چارچوب اشاره‌ای است به دستور نامه‌ها و یادداشتهای ایلامی با شناسه‌های بلند. گذشته از اینها و دیگر خرده‌گیریهایی که بر نظر والا وارد است، این پرسش هم پیش می‌آید که اصولاً فایده روش پیشنهادی والا از لحاظ مسئولیت و پاسخ‌دهی و نظارت چه می‌توانسته باشد. لوحه ایلامی به عنوان یک رونوشت دقیق برای بایگانی از متن آرامی، در فرآیند کار اداری یک بازبینی و کنترل فوق‌العاده محسوب نمی‌شود[۳۴۱]. اگر فرض کنیم که لوحه ایلامی به عنوان یک دستورنامه فرستاده شده و سپس به عنوان یک رسید به تخت‌جمشید برگشته و در آنجا به نسخه اصلی آرامی متصل شده است، باز نکته بالا صادق است. به‌علاوه می‌توان تصور کرد که دفتر مدیر کل، گزارشی از دستورات خود را با بایگانی کردن dumma آرامی‌نگه می‌داشته است. این بایگانی دفتر مدیر کل می‌توانسته به عنوان مدرکی مستقل در هنگام بازبینی اطلاعات و دستورها و یادداشتهای عادی در روزانه نگارها و صورت حسابها سودمند باشد.

حتی اگر این مورد بعید را بپذیریم که دستورنامه‌ها و متون دیگر شناسه‌دار به طومارهای پوستی آرامی بسته می‌شده‌اند، این مسلماً بدان معنا نیست که همه متون یادداشت گونه به چنین طومارهایی بسته می‌شده‌اند. به نظر من باید به سادگی بپذیریم که هر جا شناسه بلند (یا هر سر نخ دیگری) در مورد وجود یک نسخه اصلی آرامی در دست نیست، پس هیچ نسخه اصیل آرامی نیز در کار نبوده است. همه اسنادی که مبتنی بر دستورات مستقیم از دفتر مدیر کل یا معاون او نیستند (یعنی ۹۵ درصد نمونه‌های ویرایش شده ما) ظاهراً مستقیماً به ایلامی نوشته شده بوده‌اند.

۲ـ۵ـ۵ـ۲. ریسمان‌ها ـ بحث درباره آثار جانبی شناسه‌های (بلند)، ما را به مسئله بغرنج سوراخهای عبور ریسمان برمی‌گرداند. این که عملاً همه لوحه‌های گلی (غیر از روزانه‌نگارها و حسابها) در حول تکه‌ای ریسمان شکل گرفته‌اند، اگر برای بسته شدن به نسخه‌های اصیل آرامی نبوده پس به چه منظور بوده است؟ تا جایی که من توانسته‌ام دریابم، سه پاسخ محتمل وجود دارد. اولی آن است که ریسمان‌ها اصلاً کارکردی نداشته‌اند،

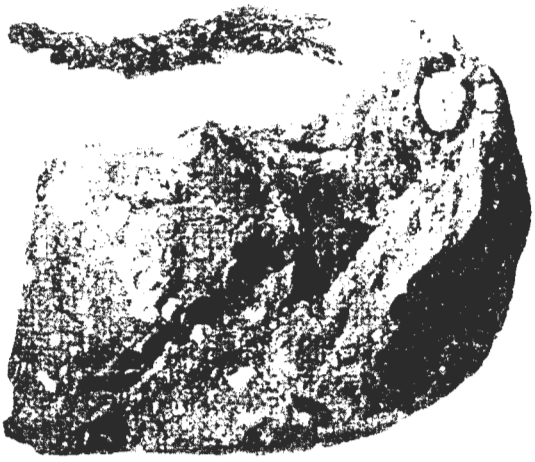
← می‌کرده‌اند باید می‌نوشته‌اند "مجوز" نه "این مجوز".

۳۴۱. بسنجید با شکاکیت هینتس نسبت به نظریه کامرون در مورد لوحه‌های خزانه (۱۹۷۱c، ص ۲۷۲، پانوشت ۳۹).

بلکه فقط گویای روشی برای درست کردن لوحه‌های گِلی بوده‌اند[۳۴۲]. با این حال این پاسخ چندان محتمل نیست، چون اولاً ریسمان‌ها را به دشواری می‌توان ابزاری برای شکل‌گیری واقعی لوحه دانست، و ثانیاً این کار سابقه‌ای در ایران و بین‌النهرین نداشته است. به‌علاوه هیچ قابل توضیح نیست که چرا مثلاً این کار را در مورد متون کوچکتر حسابداری براساس همین اصل انجام نداده‌اند و چرا لوحه‌های با اشکال بی‌نظم غالباً دارای یک سوراخ ریسمان در سطح خود هستند نه در لبه چپ.

امکان دوم آن است که از ریسمانها برای آویختن لوحه‌ها از میله‌های چوبی استفاده می‌شده و این یک روش بایگانی بوده که امکان می‌داده تا مهر روی لبه چپ لوحه‌ها برای بایگان قابل دیدن باشد و کار مراجعه او را آسان‌تر سازد[۳۴۳]. با این همه، گرچه این عمل بکلی بعید نیست، اما نه هیچ مدرکی از تخت جمشید (نظیر وجود سوراخهایی در دیوارهای اتاق‌های بایگانی) داریم، و نه هیچ سابقه‌ای از دوران کهن که بتواند مؤید این فرضیه باشد. به‌علاوه، خرده سفالهای پیدا شده درکنار لوحه‌های بارویی بیشتر نمایانگر آن است که لوحه‌های کوچک را در خمره‌ها نگاه می‌داشته و انبار می‌کرده‌اند که روش مرسوم و مشترکی در سراسر خاور نزدیک باستان بوده است (نک. بند ۲-۶-۳ زیر H).

احتمالاً معتبرترین توضیح برای گنجاندن یک تکه ریسمان که انتهای داخلی آن گره زده شده در درون لوحه‌های زبان شکل ایلامی، آرامی و نانوشته، وسیله‌ای بوده برای افزایش کارکرد لوحه گِلی از طریق ایجاد امکان افزودن



شکل ۲-۳۳: یک لوحه بارویی شکسته با اثر ریسمان و تکه‌ای ریسمان (بزرگ شده). (عکس از کامرون، ۱۹۴۸ تصویر ۴۶)

342. Jones *apud* Garrison 1988: 182; Johns 1901:19.

۳۴۳. کامرون، ۱۹۴۸، صص ۳۱-۲۵ (اما با ترجیح این‌نظریه که لوحه‌ها محدود به اسناد آرامی بوده‌اند)؛ هینتس ۱۹۷۱c ص ۲۷۲ (متن‌ها به لوحه‌های نانوشته بسته می‌شدند و از میله‌های چوبی آویزان می‌گشتند)؛ والا ۱۹۹۷d (لوحه‌ها و طومارهای آرامی به هم بسته می‌شدند و از میله‌های افقی آویخته می‌گشتند). نک. ملاحظات مارگارت روت ۱۹۹۶ ص ۱۲.

به اطلاعات آن. این فرضیه نه بدان معناست که ریسمان‌ها همیشه مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند، و نه آن که همواره برای افزودن همان نوع اطلاعات و طبق همان تشریفات کاربرد داشته‌اند.

هلوک انگاشت که برچسبهای ایلامی که با عبارت halmi hi ("این halmi [ی مربوط به...] است)" شروع می‌شوند به‌وسیله ریسمان به روزانه‌نگارها و صورت حسابها بسته می‌شده‌اند[۳۴۴]. در واقع این عمل عمومیت بیشتری داشته و چه بسا گروه بزرگ لوحه‌های نانوشته مهر شده را دربر می‌گرفته که بخش اعظم کل یافته‌های باروپی را تشکیل می‌دهند (نک. بندهای ۲-۱-۴ و ۲-۲-۴-۱ قبل). نظیر یادداشتها در دستورنامه‌های ایلامی زبان‌شکل، اکثریت بزرگی از لوحه‌های نانوشته نیز در هر سوی لبه چپ مسطح خود دارای سوراخ عبور ریسمان هستند. در برابر حدود ۷۵۰۰ یادداشت و دستورنامه ایلامی زبان شکل، شاید حدود ۴۷۰۰ لوحه نانوشته وجود دارد. در چارچوب کلی بایگانی بارویی، شرایط این دو مجموعه با سوراخهای ریسمان از لحاظ اندازه مشابه است و مهم به نظر می‌رسد و چه بسا حاکی از آن باشد که لوحه‌های نانوشته و ایلامی نیز به‌وسیله ریسمان به هم بسته می‌شده‌اند. می‌توان تصور کرد که یک ریسمان دوم به درون گره یاحلقه ریسمان اول بیرون آمده از لوحه ایلامی فشار داده می‌شده و لوحه دوم درحول گره ریسمان آن شکل می‌گرفته و آنگاه مهرهای اضافی را بر روی آن می‌فشرده‌اند.

متأسفانه فرضیه بالا (که در اصل توسط هنکلمن، ۲۰۰۶b، صص ۶-۹۴ مطرح شده) اگر هم قابل اثبات باشد فقط با شواهد و قرائن چنین چیزی امکان دارد. به‌علاوه، یکدستی و یکپارچگی زیاده از حدی برای سلسله فراوان الگوهای ممکن در چگونگی استفاده از ریسمان در لوحه‌های ایلامی و نانوشته (و آرامی) قایل است. ارزیابی اخیر گریسون از مجموعه نانوشته‌ها (سال ۲۰۰۸) روشن می‌سازد که تشریفات مهرزنی بر این لوحه‌ها بسیار

---

۳۴۴. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۵۴؛ نک. روت، ۱۹۹۶، ص ۳-۱۲ و گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۳۰. بسنجید با نظریه مشابه هینتس در مورد لوحه‌های خزانه (۱۹۷۱c، ص ۳-۲۷۲؛ نک. بند ۲-۵-۴ پانوشت ۳۱۶ قبل). برچسبهایی که هلوک به آنها اشاره می‌کند اکثراً مهر نشده هستند. یک‌نمونه PF 1906 است: "این(ها) سند(های) مهر شده جو در نوکشاما است (هستند)، در سال ۲۲ [پادشاهی داریوش]، تخصیص(های) ایردامیشا". این‌گونه برچسب‌ها یا احتمالاً در روی کیسه‌های حاوی اسنادی که به تخت جمشید ارسال می‌شده‌اند مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند یا برای هدفهای بایگانی کردن در تخت جمشید. حداقل یک برچسب halmi مهر خورده و دارای اثر یک ریسمان گره‌دار بر پشت خویش است (جونز و استالپر [دستنویس] در تفسیر NN 0567). نیز بنگرید به هنکلمن، جونز و استالپر، ۲۰۰۴، صص ۸-۴۵ درباره کارکردهای احتمالی لوحه‌های نانوشته در تخت جمشید و جاهای دیگر.

شبیه تشریفات مهرزنی روی لوحه‌های ایلامی و زبان شکل است (و از نظر درصد نیز به هم نزدیکند). با وجود این در عین حال متوجه شده که فقط ۱۷ مهر زده شده بر لوحه‌های ایلامی بر روی لوحه‌های نانوشته تکرار شده‌اند، و این مهرهای جابه‌جایی جزء مهرهای مهم مدیر کل و معاون او و مدیران منطقه‌ای نیستند. این گریسون را به این نتیجه کشانده که لوحه‌های نانوشته بیشتر معرّف جریانی موازی با داده‌های اداری هستند تا جریانی وابسته و این که لوحه‌های نانوشته را باید به مثابه مجموعه‌ای دید که مکمل متون ایلامی نیستند، بلکه در کنار آنها قرار دارند. از این‌رو گریسون (همان، بند ۸) نوشت:

> در حال حاضر، این [...] مشاهدات باعث شده تا من از این نظر که لوحه‌های نانوشته کارکردی هم‌ردیف و همزمان با متون ایلامی داشته‌اند دور شوم، چه به عنوان برچسبهای متصل به کیسه‌های متون ایلامی، چه برچسبهایی متصل به خود لوحه‌های ایلامی، یا لوحه‌هایی که قرار بوده بر آنها متون ایلامی بنویسند (اما عملاً نانوشته مانده‌اند). لوحه‌های نانوشته ظاهراً معرّف گزارش نوعی فعالیت هستند که، بنا به عللی که بر ما روشن نیست، نیازی به متن نداشته‌اند.

www.tabarestan.info

تردیدی نیست که مسئله ریسمانها در لوحه‌های ایلامی و نانوشته و آرامی، برای مدتی در آینده برای محققان کماکان لاینحل خواهد ماند. با این همه من همچنان اعتقاد دارم که لوحه‌های نانوشته دست کم بخشی از راه حل هستند. سر نخ‌هایی که آنها به ما می‌دهند در درجه اول از شأن سندیّت آنهاست و این که چرا به‌طور پراکنده در میان الواح ایلامی و آرامی پیدا شده‌اند، و در درجه دوم از مدارک متنی و بافت مُهرهای جابه‌جایی سرچشمه می‌گیرد.

چنان‌که پیش از این گفته شد (بند ۲-۲) بایگانی بارویی نمودار پدیده پیچیده و چند زبانه‌ای است که نقوش مهرهای روی آن و شکلهای لوحه را باید به مثابه "زبانهایی" تلقی کرد که در کنار و در ترکیب با زبانهای ایلامی و آرامی کاربرد داشته‌اند. راه دیگر بیان این زبان شاید معرفی بایگانی به مثابه یک سیستم منطقی است که داده‌های تکرار نشدنی را با تکرار شدنی درهم می‌آمیزد. داده‌های تکرار نشدنی آنهایی هستند که در گفته‌های تجویزی و توصیفی درباره فعالیتهای انجام شده در درون اقتصاد تخت جمشید یافت می‌شوند. این داده‌ها بدین معنا یکتا هستند که به دوره‌ای معین، محلی معین و مقداری خاص از کالایی معین مربوط می‌شوند که ترکیب آنها در زمان و مکان قابل تکرار نیست. در بایگانی بارویی این‌گونه گفته‌ها به زبانهای ایلامی و آرامی بیان شده‌اند. با این حال مستندسازی به تنهایی کافی نیست: داده‌های تکرار نشدنی باید در یک نظام

ساختاری و به منظور بررسی، کنترل و حسابرسی سازمان می‌یافتند. این دسته‌بندی همراه با گفته‌هایی درباره فعالیتهایی یکتا و با برچسب‌هایی از داده‌های تکرار شدنی، یعنی شکل و قطع لوحه، آثار مهر و تشریفات مهرزنی انجام گرفته است. این معیارهای صوری به این گونه دسته‌ها به عنوان نوع عمل، چارچوب اداری، شأن سندیّت ،هویّت‌ها و صلاحیت‌های قانونی اشاره دارند. کل بایگانی را می‌توان به ماشینی تشبیه کرد که یک جریان دائمی از داده‌های ثابت را از طریق برچسب‌زنی بر آنها برطبق دسته‌های ثابت و با استفاده از شکلهای اسناد و مُهرهای گوناگون به‌عنوان ابزار آن سازمان می‌دهد. در این مدل، لوحه ایلامی یا آرامی زبان‌شکل و مُهر شده، کوچکترین عنصر خودکفای کارکردی است، چون از یک سو فعالیتی یکتا و یگانه را مستند می‌سازد و از سوی دیگر و همزمان، آن را درون یک شبکه بزرگتر اداری سازماندهی می‌کند که تأییدهای صلاحیت‌اداری و قضایی ذی‌ربط یکی از آنهاست. به عبارت دیگرلوحه ایلامی یا آرامی زبان شکل یک گزارش اداری به معنای کامل کلمه است یعنی تمام وظایف زیر را انجام می‌دهد؛ مستند کردن یک فعالیت، ایفای نقش مدرکی به عنوان مجوز قانونی این معامله یا فعالیت، و انتقال و اداره آن با همین معنا در درون یک نظام اداری و بایگانی.

برعکس، لوحه‌های نانوشته نمی‌توانند بدین عنوان نمایانگر اسناد خودکفایی باشند. اینها ممکن است به‌عنوان مدرکی قانونی به‌کار آیند، اما به خودی خود گزارش اداری نیستند. اینها اسنادی هستند وابسته چون فقط حامل داده‌های تکرار شدنی هستند که از طریق شکل لوحه، آثار مُهر و تشریفات مُهرزنی بیان می‌شوند. این ویژگی‌ها شاید برای توصیف نوع بسیار خاصی فعالیت و نیز طرفین معامله و کسانی که از صلاحیتهای قانونی برخوردارند کافی باشند، اما به خودی‌خود یک فعالیت یا داد و ستد غیر قابل تکرار و غیر قابل باز آفریدن را توصیف نمی‌کنند. این امر آشکارا از این واقعیت پیداست که لوحه‌های نانوشته متعددی را که در نمونه آماری ما گریسون تحلیل کرده است دارای همان مُهر یا مُهرهایی هستند که طبق تشریفات مُهرزنی یکسانی زده شده‌اند[۳۴۵]. بدون داده‌های اضافی درباره فعالیتهایی که به آنها مربوط می‌شود، هیچ‌گونه تمایزی نمی‌توان بین این لوحه‌ها تشخیص داد و در نتیجه آنان المثناهای بی‌معنایی باقی می‌مانند.

---

۳۴۵. مهر PFUTS 0003 تعداد پنج بار بر هر یک از لوحه‌های PFUT 0848-101، PFUT 0848-103 و PFUT 0849-101 (تشریفات مهرزنی یکسان) زده شده است. PFUT 0694-101 و PFUT 0695 102 هر دو بر $PFUTS\ 0089_s$، $PFUTS\ 0102_s$ و $PFUTS\ 0097_s$ زده شده‌اند (تشریفات مهرزنی چند باره یا سه باره). نک. گریسون، ۲۰۰۸.

اگر یک لوحه نانوشته از همان شأن سندیّتی برخوردار نباشد که یک لوحه ایلامی مهر خورده برخوردار است و توانسته تنها به عنوان یک "گزارش" هم ردیف و همزمان با اطلاعات دیگر کارکرد داشته باشد، می‌توانیم فرض کنیم که پیوندی با آن اطلاعات داشته است، حال خواه به یک کیسه یا خمره‌ای با مقدار معیّنی کالاهای انبار شده یا فرستاده شده متصل شده باشد (یعنی مرتبط با مقادیر فراوانی آرد و شراب و غیره که بیانگر اطلاعات اضافی هستند باشد)، یا متصل به یک طومار پوستی آرامی باشد یا به یک لوحه ایلامی یا آرامی.

www.tabarestan.info تبرستان

در قیاس، لوحه‌های ایلامی مهر نشده را نیز باید اسناد وابسته‌ای دانست. گو این که اشکال متمایز آنها (نک. بند ۲-۲-۵ قبل) هنوز می‌تواند بخشی از پارامترهای مورد نیاز برای دسته‌بندی درون سیستم را در اختیار ما بگذارد، اما آنها به علت فقدان مهر نمی‌توانند تأیید مقامات اداری ذی‌صلاح را در اختیار ما قرار دهند. آنها اسنادی هستند غیر مجاز یا غیر قانونی و از این رو نه گزارشهای کامل اداری محسوب می‌شوند و نه عناصر خودکفایی در سیستم اداری بایگانی.

چنان که پیش از این گفته شد، لوحه‌های نانوشته به‌صورت پراکنده در میان لوحه‌های ایلامی و آرامی پیدا شده‌اند. این نکته معانی ضمنی مهمی از لحاظ کارکرد و لوحه‌های نانوشته در بردارد. "بایگانی بارویی" و یافته‌های آن احتمالاً نمایانگر یک زباله‌دانی اسناد گِلی دور انداختنی نیست، بلکه یک بایگانی واقعی (منتهی غیر فعال یا واسطه) بوده که اسناد را به معنای دقیق کلمه انبار و بایگانی می‌کرده است (نک. بندهای ۲-۶ و ۲-۷ بعد). همچنین اتاقهایی که بایگانی در آنها کشف شده کوچکتر از آن بوده‌اند که بتوانند تعداد زیادی خمره یا کیسهٔ حاوی اجناس را در خود جای دهند. بر روی هم، این دو مشاهده حکایت از آن دارد که اولاً لوحه‌های مُهر نشده احتمالاً به قصد برچسب بودن به محموله‌های کالایی متصل نمی‌شده‌اند، و ثانیاً، لوحه‌های نانوشته را باید چیزهایی بدانیم که با اسناد مکتوب در بایگانی بارویی، اعم از لوحه‌های گلی یا طومارهای پوستی آرامی از بین رفته ارتباط داشته‌اند. گزینه اخیر چندان محتمل نیست. گو این که شکل لوحه‌های نانوشته و روشی که انتهای ریسمان از لوحه بیرون می‌زند به نظر می‌رسد برای بستن طومارهای پوستی نامناسب باشد (نک. هنکلمن، جونز و استالپر ۲۰۰۴، صص ۸-۴۷).

سرنخ مهم دوم از مهرهای جابه‌جایی که در روی لوحه‌های نانوشته زده شده‌اند به‌دست می‌آید. در اینجا بخصوص مُهرهای به کار رفته در لبه چپ یک لوحه در تشریفات

مُهرزنی متقابل از اهمیت برخوردار است. این‌گونه مُهرها معمولاً مهرهای عرضه‌کننده جنس هستند، حال آن که مُهر دوم (بر پشت لوحه یا هر جای دیگر) مهر دریافت کننده یا مقام "شَرَمَنَّ" است (نک. بند ۲-۴-۲-۱ قبل).

سه مهر وجود دارند که هم بر روی لوحه‌های ایلامی و هم نانوشته دیده می‌شوند و همیشه بر لبه چپ لوحه‌ها فشرده شده‌اند و در تشریفات مهرزنی متقابل نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند. این سه مهر عبارتند از PFS 0024، PFS 0048 و $PFS\ 0625_s$[۳۴۶]. این مهرها توسط مقامات عرضه‌کننده‌ای مورد استفاده قرار گرفته‌اند که اسامی‌شان - و نکته اساسی و حیاتی اینجاست - برروی لوحه‌های مُهرنخورده با متون یادداشت گونه ایلامی نیز به چشم می‌خورد. مثلاً "کاتوکّا" در ۹ متن ایلامی مُهر خورده با مهر PFS 0048 به عنوان عرضه‌کننده غله که جو و آرد در اختیار مسافران در جاده شوش می‌گذارد دیده شده است (مثلاً PF 1360، PF 1362 و NN 0385). اما نام این فرد در ۲۹ متن مُهر نخورده نیز (که ۲۸ مورد آن مربوط به جیره‌های مسافرتی است) باز به عنوان عرضه‌کننده غله در یک ایستگاه میان راهی وجود دارد (مثلاً PF 1345، PF 1355، NN 0302). اطلاعات درباره عرضه‌کنندگانی که از مهرهای جابه‌جایی استفاده کرده‌اند، مانند "کاتوکّا" را شاید بتوان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

جدول ۲-۴ عرضه‌کننده‌های به‌کار برنده مُهرهای جابه‌جایی در متون ایلامی مُهر شده و مُهر نشده.

عرضه‌کننده	مهر استفاده‌شده	تعداد استفاده از مهر	تعداد عدم استفاده از مهر
میرایائودا[۳۴۷]	PFS 0024	**۲۸ (۱۶ بار مسافرتی)**	**۵ (۳ بار مسافرتی)**
باکومیرا	PFS 0048	۹ (یک بار مسافرتی)	۷ (۷ بار مسافرتی)
کاتوکّا	PFS 0048	۹ (۹ بار مسافرتی)	۲۹ (۲۷ بار مسافرتی)
مائوزیش	$PFS\ 0625_s$	۲ (یک بار مسافرتی)	۵ (۵ بار مسافرتی)

۳۴۶. درباره PFS 0024 و PFS 0048 (که نخست توسط باکومیرا و سپس از سوی کاتوکّا مورد استفاده قرار گرفته‌اند) همچنین بنگرید به پیوست ۷-۵-۶ بعد (با مآخذ). توجه داشته باشید که PFS 0048 در لوحه‌های بارویی آرامی نیز دیده شده است (دوسین بِرِه، ۲۰۰۸، بند ۴). موردِ PFS 0095 (که این نیز در لوحه‌های آرامی تأیید شده) غیر متعارف و عجیب است. مهر برروی لبه چپ PFS 0855-104 در تشریفات مهرزنی متقابل پدیدار می‌شود. در میان لوحه‌های ایلامی PFS 0095 اکثراً به عنوان یک مهر لبه چپ نیز ظاهر می‌شود، اما یک بار بر لبه بالا نیز دیده شده است (PF 1029) وجود این مهر معمولاً مربوط است به عرضه‌کننده‌های انواع متفاوت میوه، غله، و آرد. نک. نیز گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۸-۹۷.

۳۴۷. من هیچ عکسی از Fort.1631 (میرایائودا، آرد برای مسافران) ندارم؛ متن در این‌جا گنجانده نشده است.

پیشکش زاینده تبرستان www.tabarestan.info

به‌نظر می‌رسد که متون ایلامی مُهر نشده پیوسته همراه با عرضه‌کنندگان دارندهٔ مُهرهای جابه‌جایی پدیدار می‌شوند: در برابر ۴۸ متن مُهر شده، ۴۶ متن مهر نشده در جدول ۲-۴ بالا وجود دارد. همچنین شمار بالای متون مربوط به مسافرت بویژه در میان متون مهر نشده شایان ذکر است: ۴۲ تا از ۴۶ تا (یعنی ۹۱٪). در میان کلیه یادداشتهای ایلامی موجود در نمونه، حدود پانصد لوحه مهر نشده وجود دارد[۳۴۸]، که حدود ۱۶۰ عدد آنها به مسافران و جانوران در حال سفر مربوط می‌شود (دسته‌های Q و S3 هلوک). اگر جور دیگر حساب کنیم، از حدود ۱۶۰ یادداشت مُهر نشده مربوط به مسافرت، ۴۲ عدد (۲۶ درصد) آنها از عرضه‌کننده‌ای یاد می‌کنند که مُهر او در میان لوحه‌های نانوشته وجود دارد. این مشاهده به خودی خود ارزشمند است، اما وقتی می‌بینیم که نمونه تحلیل شده ۱۱۰ لوحه نانوشته معرف فقط ۲ تا ۳ درصد کل این مجموعه می‌شود، مشاهده ما وزن بیشتری می‌یابد.

یک وضعیت اضافی وجود دارد که شاید به بحث ما در اینجا ارتباط پیدا کند: در میان لوحه‌های نانوشته تعداد مهرهای کوبیدنی نسبتاً زیادند: حدود ۲۹ درصد مُهرهای تحلیل شده در برابر فقط ۱۵ درصد در میان لوحه‌های ایلامی. با وجود این، همان‌طور که گریسون می‌گوید (۲۰۰۸، بند ۸) در میان متون مسافرتی ایلامی مهرهای کوبیدنی زیادترند. به نظر می‌رسد که در واقع تقریباً نیمی از مُهرهای کوبیدنی روی لوحه‌های ایلامی، به دریافت‌کنندگان جیره‌های مسافرتی تعلق دارند. این وضعیت انسان را، مانند گریسون (همان) به این اندیشه می‌اندازد که شمار بالای مهرهای کوبیدنی برروی لوحه‌های نانوشته، نشانه دیگری است از ارتباط با سیستم جاده شاهی.

روی هم رفته، سر نخهای فوق مرا به این باور می‌کشاند که لوحه‌های نانوشته اسناد وابسته‌ای هستند که احتمالاً برای کسب اطلاعات اضافی علاوه بر اسناد و گزارشهای مکتوب مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند. فرضیه مربوط به استفاده از ریسمان برای مرتبط کردن اسناد ایلامی و لوحه‌های نانوشته شاید نامشخص‌تر و کلی‌تر از آن باشد که بتواند کاربرد عملی داشته باشد. با وجود این من هنوز به ارتباط آنها، به‌ویژه در مورد مهرزنی متقابل، اعتقاد دارم. در جایی که این الگو در لوحه‌های نانوشته مشاهده می‌شود، مُهر

---

۳۴۸. این تعداد غیر از روزانه‌نگارها و صورت حسابهای مهر نشده است که احتمالاً سابقه‌ای متفاوت با اسناد یادداشت‌گونه مهر نشده دارند. توجه داشته باشید که روزانه‌نگارها و صورت حسابها دارای سوراخ ریسمان نیستند.

(جابه‌جایی) روی لبه چپ به عرضه‌کننده‌ای تعلق دارد که در لوحه‌های ایلامی پیوسته در لوحه‌های مهر نشده مشاهده می‌گردد. این لوحه‌ها دارای شکل متمایزی هستند و بیشتر مخروطی شکل‌اند. لوحه‌های مخروطی، بر خلاف لوحه‌های زبان شکل (با دو سوراخ ریسمان در هر طرف لبه چپ)، فقط یک سوراخ در نوک راست دارند. من براساس مدارک موجود مایلم این گونه یادداشتهای مهر نشده را مرتبط با یک لوحه نانوشته بدانم که بدین ترتیب واحدی یگانه را تشکیل می‌داده‌اند و همان منزلت یگانه هستند همگونی مانند لوحه‌های مُهر شده ایلامی و آرامی و زبان شکل را داشته‌اند: یعنی یک مجوز یا یک گزارش اداری[۳۴۹]. متن را به‌صورت چنین واحدی شاید بتوان گواهی یا مدرک غیر مجازی توصیف کرد که از طریق یک وابستگی مشروط، یعنی لوحه‌ای نانوشته، منزلتی قانونی کسب می‌کند.

تکرار می‌کنم که همه لوحه‌های نانوشته لزوماً در چنین عملی مورد استفاده قرار نمی‌گرفته‌اند، بلکه بی‌گمان باید به بررسی گروههای دیگر لوحه‌های ایلامی مهر نشده، مقامات ذکر شده در این متنها و مهرهایی که در جاهای دیگر به این مقامات مربوط می‌شده‌اند نیز پرداخت تا دید که آیا ارتباطات مشابهی با مجموعه‌ی لوحه‌های نانوشته وجود دارد یا نه[۳۵۰]. آن لوحه‌های آرامی که اسناد مستقل دانسته نشده‌اند (نک. ۲-۲-۲ قبل)

---

۳۴۹. شاید شکل زبانی یا هرمی لوحه‌های نانوشته در اینجا اهمیت می‌داشته است (نک. بند ۲-۲-۵ پانوشت ۲۲۹ قبل).

۳۵۰. در اینجا شاید بتوان به موارد اضافی معدودی به کوتاهی اشاره کرد. مُهر PFS 0142 (درباره آن بنگرید به روت، ۱۹۹۱، صص ۱-۲۰ و ۲۶) یک بار به‌عنوان مُهر متقابل در لبه چپ در لوحه‌های PFUT 0687-104 مورد استفاده قرار گرفته است. در میان لوحه‌های ایلامی، این مُهر در تشریفات مهرزنی متقابل تکرار می‌شود، اما با دو مهر دیگر نیز مشاهده می‌گردد و گاه برپشت لوحه زده شده است (نک. گریسون، ۲۰۰۸، بند ۶-۲). مهر PFS 0142 با آرد و غله دیده می‌شود، اما با nukdu (PF 1147) و با شراب (NN 2014) نیز مشاهده شده است.با وجود این، پیداست که دو تا از عرضه‌کنندگان هم ردیف (و شاید مستقیماً مرتبط با هم) در مهر PFS 0142 موسوم به میندوکا و پیراتامکا، مقاماتی هستند که‌در متون یادداشت گونه روی لوحه‌های مهر نخورده نیز وجود دارند. میندوکا در دو تا از این متون (که هر دو درباره جیره‌های مسافرتی هستند) دیده می‌شود، و پیراتامکا، همان "مُهرگریز" گرامی ما که قبلاً با او برخورد کردیم (بند ۲-۲-۵) در حدود ۴۷ متن مهر نخورده (همگی مربوط به مسافرت) حضور دارد. مهر PFS 0142 همچنین در روی لوحه‌های آرامی دیده می‌شود(دوسین بِرِه، ۲۰۰۸، بند ۴). مورد دیگر مهر PFS 0520 است که در تشریفات مهرزنی متقابل برروی لوحه‌های PFUT 0855-104 و PF 0246 دیده می‌شود که در مورد آخر مربوط است به یک عرضه‌کننده غله موسوم به "تورپیش" که در سه متن مهر نخورده از جمله یک سپرده tarmu (PF 0642) مشاهده شده است. سرانجام مهر PFS 0078 است که بر رو و بر پشت لوحه‌های PFUT 0696-101 در تشریفات مهرزنی متقابل (لبه چپ با $PFUTS\ 0132_s$ مهر خورده است) وجود دارد. ←

نیز باید وارد این معادله شوند[۳۵۱].

بحث فوق احتمالاً نمایانگر اهمیت وجود ریسمانها در لوحه‌های نوشته و نانوشته است. با آن که برای دستیابی به زمینه‌ای استوارتر به پژوهش بیشتری نیاز است، من فکر می‌کنم که دست کم این امکان را که لوحه‌ها در برخی موارد به‌وسیله ریسمان به‌هم بسته می‌شده‌اند به دشواری می‌توان انکار کرد. بنابراین فعلاً می‌پذیرم که گنجاندن ریسمان در درون لوحه‌های ایلامی، آرامی و لوحه‌های زبان شکل یا مخروطی شکل نانوشته، عمل معیاری بوده برای تقویت کارکرد لوحه گلی، هرگاه لازم می‌بوده، و نه همیشه، اطلاعات اضافی را به این وسیله می‌افزوده‌اند و می‌توانسته‌اند در هر لحظه اطلاعات را تغییر دهند. به عبارت دیگر، ریسمان همان امتیازی را از لحاظ دوباره‌نویسی به لوحه گلی می‌بخشیده که طومارهای پوستی داشته‌اند. همچنین می‌توان سنت پوششهای گلی مکتوب سنتی که دور لوحه‌های گلی را می‌پوشانده‌اند را سنجید؛ این‌گونه پوششها ممکن بود شکسته شوند و به‌جای آنها پوششهای تازه‌ای با اطلاعات تکمیلی جدید قرار دهند.

این که پیوند زدن اسناد به راستی در دستگاه اداری انجام می‌شده است در چهار سند دیده می‌شود که در آنها از شکلهای تصریفی فعل – rabba "پیوند زدن" استفاده شده و شیء مورد نظر یک لوحه گلی (haltap) یا یک سند مهر شده (halmi) بوده است. با این حال متأسفانه فحوای کلام مبهمتر از آن است که چندان کمکی به ما کند[۳۵۲].

← برعکس این مهردر لوحه‌های ایلامی همیشه در تشریفات تک مُهری مورد استفاده بوده است؛ به‌نظر می‌رسدکه به مقام "شَرَمَنَّ" کرکیش (PF 1043, PF 1042) تعلق دارد و بارها، گرچه نه همیشه، مرتبط با سهمیه‌های شراب برای گروههای کوچک کارگران "ایردابامَا" بانوی درباری بوده است (درباره این مهر نک. بروسیوس، ۱۹۹۴، صص ۱۴۱–۱۳۹ و هنکلمن [زیر چاپ ۱] بند ۳). کرکیش بار دیگر به‌عنوان مقام "شَرَمَنَّ" در شش متن بدون مهر درباره جیره شراب برای گروههای بزرگتر کارگری "کورتَش" دیده می‌شود. مهر PFS 0078 در لوحه‌های آرامی نیز دیده می‌شود، یک بار در تشریفات تک مهری (بررو، پشت و لبه چپ مسطح لوحه) و دوبار در تشریفات مهر متقابل (در پشت و روی لوحه)؛ نک. دوسین بره، ۲۰۰۸، بند ۴.

۳۵۱. یک مورد احتمالاً مربوط مورد مهر $PFS\ 0070_s$ یک مهر جابه‌جایی است که برروی لوحه آرامی PFAT 188 هم خورده است (دوسین بره، ۲۰۰۸، بند ۴ و ارتباط شخصی در تاریخ ۳۰/۴/۲۰۰۸). این مهر توسط یک عرضه‌کننده غله موسوم به داکّا مورد استفاده قرار گرفته است. نام همین داکّا برروی سه متن ایلامی بدون مهر (PF 0454، PF 0681، و NN 0952) دیده می‌شود.

۳۵۲. در لوحه PF 1954 گفته می‌شود halmi inni rabbaka "یک سند مهر نشده پیوند (با x) نبود"، اما درک متن دشوار است. همین نکته در مورد متن halmi[...] rabbaka در NN 1959:52-3 نیز صدق می‌کند. در دو متن دیگر، PF 0231 و NN 1871 آمده است haltap hi battiziknuše rabbaka ŠÁ-mi dak "این لوحه پیوست است با رونوشت آن و همراه (با آن) واگذار شد" (نک. نیز فرهنگ EW مدخل *h.hal-tap*). battizinuše (پارسی باستان = Paticagniš* "رونوشت" [گرشویچ به نقل از هلوک، ۱۹۶۹، ص ۶۷۷؛ ←

۲ـ۵ـ۵ـ۳ طومارها؟ ـ وقتی به نحوه کارکرد بایگانی می‌رسیم، معماهای بیشتری ظاهر می‌شوند. مثلاً با PF 0323 چه باید کرد که رسید آرد را اعلام می‌کند و آنگاه می‌افزاید $^{AŠ}KUŠ^{MEŠ}$sika یعنی "بر چرم گزارش شد"؟ چرا باید داد و ستد بر چرم یا پوست گزارش می‌شده، در چه زمانی این کار انجام می‌گرفته و تا چه اندازه این شیوه یکتا و ویژه بوده است؟[۳۵۳] مشکل اساسی در پس این‌گونه موارد آن است که هنوز نمی‌توانیم به راستی به عمق و میزان اهمیت کاربرد زبان آرامی در بایگانی پی ببریم[۳۵۴]. منطقاً مسلم است که بایگانی‌های مدیر کل و معاون او به زبان آرامی بوده‌اند، چنان که بسیاری از مجوز سفرهای مسافران نیز چنین بوده‌اند. اما چرا باید اسناد، لوحه‌ها و برچسبهای آرامی در درون بایگانی بارویی نیز به معنای دقیق وجود داشته باشند؟ و دیگر چنین اسناد بایگانی "داخلی" که روی پوست نوشته می‌شده‌اند، نظیر آنچه در PF 0323 اشاره شده، در کجا بوده‌اند[۳۵۵]. ظاهراً بین اسناد ایلامی و آرامی نوعی انتقال یا جابه‌جایی وجود داشته

www.tabarestan.info تبرستان

← هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۱۸۶]) و معادل ایلامی آن sapsap که به‌طور نامرتب در متون بارویی وجود دارد؛ از هیچ یک از متون لزوماً چنین برنمی‌آید که رونوشت (یا اصل) به زبان آرامی بوده است نه ایلامی. مدارک نیز نشان نمی‌دهند که رونوشت‌هایی از اسناد به‌طور کلی وجود داشته یا تهیه می‌شده است. در عوض شواهد حاکی از آن است که در شرایطی خاص یکی از مقامات نسخه اصلی را برای استفاده بیشتر در سلسله مراتب اداری نگاه می‌داشته است.

۳۵۳. بروسیوس (۲۰۰۳، ص ۲۸۰)، براساس این متن اعتقاد دارد که دو رونوشت از هر یادداشت در انبارها تهیه می‌شده که یکی از آنها بی‌گمان به زبان آرامی می‌بوده که به رسم استفاده محلی ارتباط داشته است. با این حال این متن نه تنها چون از یک سند پوستی یاد می‌کند، بلکه نیز چون از دو عرضه‌کننده متفاوت نام می‌برد، یک مورد کاملاً استثنایی است. بنابراین من تردید دارم که از آن وجود یک رسم عمومی را استنباط کنم.

354. Similarly Hallock 1969: 4, defining the question as "essentially unanswerable."

۳۵۵. یگانه دو مورد دیگری که من می‌توانستم بیابم عبارتند از PF 1986:31-2 و PFa 27 که در هر دوی آنها رابطه میان سند آرامی و ایلامی برایم کاملاً روشن نیست. PFa 27 نامه‌ای است از ایردابامَا به حسابدارانی در "شولاغی". متن چنین خوانده می‌شود: "روی لوحه سطر ۱"

^{DIŠ}*mu-iš-ši* ⌈*in*! *ziko*!-*ki*⌉[2] *ip*^{AŠ}*šu-ul-lak*!-*gi*-[3] *na ap tu*$_4$-*ru-iš*[4] ⌈SAL⌉ *ir-da-ba-ma na-an* KI+MIN[5] ⌈SAL⌉ *ú še-ra* ^{HAL}*pir-ma*-[6] ⌈*ak*?⌉-*šá mar-šá-bar-ra-na*[7] ⌈1?⌉ ME 50 ^{GIŠ}*kur-ri-ma*[8] ŠE.BAR^{MEŠ} ^{AŠ}*ul-hi*^{MEŠ} 9 SAL *ú-ni-na-ma-mar*[10] *ku-ut-te* ^{AŠ}*tup-pi*[11] KUŠ^{MEŠ}-⌈*na* x y⌉ low.edge 12 ^{AŠ} *ra*-⌈*ku*?-x *tu*-ba?⌉- rev.13 *ka*$_4$*bat-ti-ka*$_4$*-maš hu*-[14] *ud-da-man-ra* ^{HAL}*nu-mi* 15 ^{AŠ}*hal-mi zi-ia-iš-ša mu*-[16] *iš-ši-um-me hu-ut-taš.*

من این متن را چنین می‌فهمم: "سخن با حسابداران شولاغی، بانو ایردابامَا چنین گوید:" من برای پیرماکشا، افسر سررشته‌داری، ۱۵۰۰ کوارت جو از خانه‌ام فرمان دادم. او (؟) یک سند پوستی درباره راکو [...] (به‌عنوان) دستورالعمل تهیه خواهد کرد. شما سند(های) مهر شده را بازرسی کنید و حساب آن را گزارش ←

است. با وجود این، اشارات مستقیم و غیرمستقیم به‌این نکته تصادفی هستند و ظاهراً بیشتر به موارد ویژه مربوط می‌شوند تا اوضاع و احوالی همیشگی و منظم. بی‌گمان تهیه فهرستی علمی و روشمندانه از کلیه شناسه‌های ایلامی و اشارات به فرآیند دیوان سالاری همراه با پژوهش در برچسبها و لوحه‌های آرامی پرتو بیشتری به این موضوع خواهد افکند. با وجود این، در این ضمن دلایل بسیاری داریم تا از این موضع دفاع کنیم که در دستگاه اداری تخت جمشید اکثراً لوحه‌های ایلامی در گردش بوده‌اند و در عملیات مربوط به اداره و تهیه و توزیع مواد خوراکی بیشترین سهم را داشته‌اند و بایگانی بارویی نتیجه مستقیم همین عملیات است نه مجموعه‌ای از رونوشتهای رونوشت‌هایی دیگر.

www.tabarestan.info تبرستان

۲ـ۶ آیا لوحه‌های بارویی دور انداخته‌ها بوده‌اند؟

۲ـ۶ـ۱. بایگانی یا زباله‌دان؟ ـ از همان آغاز کشف لوحه‌های بارویی تردیدهایی در این‌باره که این یافته‌ها یک بایگانی واقعی بوده‌اند وجود داشت. کاوشگر و کاشف یعنی هرتسفلد فرض کرد که این اسناد "دیگر به درد نمی‌خورده‌اند" و بنابراین در قسمت "بارویی" آنها را در اتاق کوچکی گذاشته و دورشان دیوار کشیده‌اند" (۱۹۴۱، ص ۲۲۶)، اما آنها را مشتی زباله یا خاکریز ساختمانی نینگاشت. دستیار وی، کرفتر، با دقت بیشتری یادآور شد که لوحه‌ها در مکانی مخفی در نزدیکی پلکان برجی در دیوار بارویی به امانت گذاشته شده بوده‌اند (۱۹۷۹، ص ۲۳). برداشت اریک اشمیت، جانشین هرتسفلد، مبهم‌تر بود و فکر می‌کرد که لوحه‌ها در زمانی پس از سال ۴۹۴/۳ ق.م از بنای "خزانه" به اتاقهایی در بارو انتقال یافته‌اند" (اشمیت، ۱۹۵۳، ص ۴۱). شاید هلوک وقتی سطور زیر را می‌نوشته از فرضیات او الهام گرفته باشد (۱۹۷۳b، ص ۳۲۰).

> لوحه‌های بارویی تخت جمشید در محل اصلی نگهداری خود پیدا نشده‌اند، بلکه در دیوار بارویی کشف شدند که در آنجا به منظور پر کردن فضا مورد استفاده قرار گرفته بودند. بنابراین از لحاظ نظری این امکان وجود دارد که آنها دربرگیرنده همه انواع متون بایگانی اصلی نباشند یا به غلط نمایانگر کمیّات نسبی انواع گوناگون متن معرفی شوند.

← دهید!" (درباره این متن نک. نیز هنکلمن [زیر چاپ ۱] بند۳). درباره PF 1986 نک. هلوک، ۱۹۷۳b، ص ۳۲۲ با پانوشت ۱۴.

علاقه اصلی هلوک در مقاله سال ۱۹۷۳ او شناسایی و نقشه‌برداری از لوحه‌های بارویی تخت جمشید در چارچوب و با معیار متون دسته‌بندی شده و یافتن سرنخهایی از وجود بایگانی‌های دیگر در آنجا بود[۳۵۶]. نظر او درباره استفاده از لوحه‌ها به عنوان زباله‌های پرکردنی ساختمانی را احتمالاً دیگران تلاشی برای توضیح گزینشی بودن ظاهری یافته‌ها یا درک نادرست از گزارش هرتسفلد ("دیوارکشی به دورِ") تلقی کرده‌اند. همان‌طور که مارگارت روت استدلال می‌کند، داعیه‌های هلوک بازتاب یک مشاهده مستقل باستان شناختی نیستند و به‌نظر می‌رسد که طرح کلی معماری سیستم بارویی را بد تعبیر کرده و درست در نیافته است (۱۹۹۶، ص ۷). در واقع نشانه‌های مهم متعددی وجود دارد که لوحه‌ها در فضاهای پیش‌بینی شده برای بایگانی و انبار بایگانی شده‌اند و واحدی اداری را تشکیل می‌دهند ونه تنها دور نینداخته شده‌اند بلکه آگاهانه حفظ شده‌اند. بیشتر استدلالها پیش از این توسط جونز (۱۹۹۰) روت (۱۹۹۶، ص ۹-۶) و گریسون و روت (۲۰۰۱، ص ۹-۲۶) انجام گرفته است؛ و ما در زیر به مروری کوتاه از آنها (بند ۲-۶-۳) در کنار چند استدلال اضافی از سوی خود (بندهای ۲-۶-۲ و ۲-۶-۳ بخش‌های E، H، J) خواهیم پرداخت.

۲ـ۶ـ۲. شماره جعبه‌هاـ لوحه‌های گلی تخت جمشید پس از کشف در ۲۳۵۳ جعبه نهاده و بسته‌بندی شدند و به شیکاگو انتقال یافتند (نک. بندهای ۲-۱-۱ و ۲-۱-۲ قبل)[۳۵۷]. آرنو پوبل در این‌باره چنین می‌گوید (۱۹۳۸، صص ۴-۱۳۳، پانوشت ۱۳۲):

> لوحه‌های تخت جمشید در جعبه‌هایی که پشت سر هم شماره‌گذاری شده و هر یک حاوی حداقل یک و حداکثر تا بیش از بیست لوحه گلی بودند به "مؤسسه شرقی" رسیدند. در روی تقریباً ۲۲۰۰ جعبه اول، علاوه بر شماره جعبه، یک عدد یا گروهی از اعداد برای لوحه‌های درون هر جعبه تعیین و نوشته شده بود. با این حال لوحه‌ها منفرداً شماره‌گذاری نشده بودند. بنابراین مثلاً تعداد ۲۴ لوحه موجود در جعبه شماره ۶۳۱ فقط به‌صورت ۳۱۸۱-۳۱۵۷ در روی جعبه مشخص شده بود. درشماره‌های انفرادی

---

۳۵۶. هلوک PF 0335 را فهرستی از ابزارها انگاشت (۱۹۷۳b، صص ۳۲۱ و ۳۲۳) گرچه من به درستی این نظریه تردید دارم (چون ممکن است فهرستی از هدایا باشند)، اما این نکته درست است که در میان متون بارویی، اسناد مهر نخورده بی‌جا و بی‌ربط به‌نظر می‌رسند. در این‌باره اکنون نک. بازِلّو (زیر چاپ ۳).

۳۵۷. جعبه‌های اولیه اکنون جای خود را به جعبه‌های پلاستیکی داده‌اند. هر یک از اینها حاوی محتویات یک جعبه اولیه است؛ توصیفهایی از لوحه که شگفتا به زبان فرانسه است برروی جعبه‌های اولیه نوشته شده بوده که اکنون رونوشتی از آنها بر برچسبهای جدید وجود دارد. این توصیفها همچنین در یک فهرست‌نامه دستنویس ثبت شده‌اند.

مؤسسه در درون این‌گونه گروهها تاکنون تنها شماره لوحه‌هایی تعیین شده که به قصد مطالعه و بررسی برداشته شده‌اند.

برچسبهای روی جعبه‌های اصلی غیر از شماره جعبه و شماره لوحه، توصیف کوتاهی نیز از شکل لوحه‌های موجود در هر جعبه همراه با یک سلسله نشانه برای لوحه‌های زبان شکل، نانوشته و غیره وجود دارد[۳۵۸]. چون لوحه‌ها در تخت جمشید در جعبه‌ها گذاشته و بسته‌بندی شده‌اند، بعید می‌نماید که قبل از حمل آنها با کشتی جعبه‌ها باز شده باشند. السپت دوسین بِرِه اخیراً متذکر شده است که هرتسفلد علاقه فراوانی به بایگانی داشته و قبلاً انواع مُهرهای گوناگون و شکلهای لوحه‌ها را شناسایی کرده و لوحه‌های آرامی و نیز یگانه مهر فریقیه‌ای را جدا کرده بوده است (۲۰۰۵، ص ۶۱-۱۵۰). با این حال تقریباً مسلم است که او متنها را نخوانده و سازماندهی آنها براساس محتوایشان را انجام نداده بوده است[۳۵۹]. این یادآور آن است که وقتی هلوک برروی لوحه‌ها شروع به کار کرده آنها هنوز تمیز نشده بوده‌اند (نک. بند ۲-۱-۲ قبل). با این حال اگر می‌خواسته‌اند کار خواندن لوحه‌ها را در تخت جمشید آغاز کنند، زمان کافی برای شناسایی گروههای موضوعی در اختیار نداشته‌اند (نک. بند ۲-۱-۱ قبل). چنان که از خاطرات و یادداشتهای روزانه کرفتر برمی‌آید، در ژوئیه ۱۹۳۳ که کار حفاری و بیرون آوردن لوحه‌ها از دل خاک هنوز ادامه داشته، بسته‌بندی آنها در اوایل ماه اوت آغاز شده بوده است. به عبارت دیگر، نحوه توزیع متون براساس شماره ردیف جعبه‌ها در واقع بازتاب ترتیب کشف آنها بوده است. این مطابقت دارد با این مشاهده که قطعات حاصل از شکستگی‌های قدیم و متعلق به یک لوحه منظماً با هم و در کنار یکدیگر به‌طور متوالی در جعبه‌ها گذاشته و شماره‌گذاری شده‌اند[۳۶۰]. همچنین مطابقت دارد با احساس مسئولیت هرتسفلد

---

۳۵۸. برخی جعبه‌ها، و نه همه آنها، دارای شماره‌هایی (به رنگ آبی) در انتهای خود هستند. به نظر نمی‌رسد که این شماره‌ها به هیچ وجه با شماره جعبه‌ها مطابقت داشته باشند و برخلاف شماره جعبه‌ها بازتاب شرایط کشف نیستند.

۳۵۹. چارلز جونز به من می‌گوید که هلوک به‌طور خصوصی به وی گفته است تا جایی که می‌داند لوحه‌ها پیش و پس از گذاشته شدن در جعبه‌ها، ردیف نشده بوده‌اند.

۳۶۰. هلوک از این نکته آگاه بود؛ مثلاً او توجه دارد که یک تکه احتمالاً چسبانده نشده از NN 0760 که قطعه شکسته‌ای است از یک متن صورت حساب در جعبه ۶۲۷، در جعبه شماره ۶۲۸ پیدا شده است. جعبه‌هایی که دارای قطعات متعددی، غالباً از یک متن هستند، تعدادشان فراوان است ولی هلوک چون بهترین و سالم‌ترین لوحه‌ها را برای ویرایش برمی‌گزید، طبعاً تفسیری درباره این قطعات ندارد. موارد ←

برای حفظ و انتشار بایگانی به عنوان یک واحد یگانه (دوسین بره، همان، ص ۸ـ۱۵۷).

از لحاظ نظری، شماره‌های جعبه‌ها می‌توانند اطلاعاتی اساسی درباره سیستم پرونده‌سازی بایگانی بارویی در اختیار بگذارند. اما در واقعیت، تشخیص الگوهای توزیع لوحه‌ها در ۲۳۵۳ جعبه طبعاً کار آسانی نیست. شاید به‌همین دلیل بوده که هلوک شماره‌های جعبه‌ها را "دلخواهانه و خودسرانه" تلقی کرده است (۱۹۶۹، ص ۲) و در آثار خود درباره لوحه‌های بارویی این شماره‌ها را چاپ نکرده است[۳۶۱].

با این حال، گو این که تصویر به راستی مبهم و آشفته است، اما هنوز نشانه‌هایی از بقایای الگوهایی در شماره‌های جعبه‌ها وجود دارد. یک نمونه جعبه شماره ۳۷۷ است که در میان لوحه‌هایش به دو لوحه PFa ۲۲ و PFa 23 برخورد می‌کنیم. هر دو متن به یک گروه Šikak Kutip یعنی "نیزه‌داران" مربوط می‌شوند (نک. هنکلمن، ۲۰۰۲، ص ۱۷ـ۱۶) و مقدار برابری شراب را گزارش می‌دهند. عنوان "نیزه‌داران" یا Šikak Kutip در نمونه‌های ویرایشی ما در ۱۶ متن تأیید شده است. احتمالاً در متن‌های ویرایش نشده شمار بیشتری از این "نیزه‌داران" کشف خواهد شد، اما احتمالاً تعداد کل آنها چندان زیاد نخواهد بود. با توجه به تعداد کل حدود ۱۲ هزار متن ایلامی در ۲۳۵۳ جعبه، به دشواری می‌توان وجود دو متن بسیار مشابه یکدیگر درباره "نیزه‌داران" در یک جعبه را تصادفی دانست. و به‌همین ترتیب بسیار پرمعنا به‌نظر می‌رسد که در میان ۶۳ دستورنامه پارناکا، ۱۳ جفت (یعنی ۲۶ متن) در یک جعبه یا در جعبه‌هایی با شماره‌های متوالی گذاشته شده‌اند:

www.tabarestan.info

← دیگری که هلوک متذکر شده عبارتند از NN 1936 که در جعبه ۱۱۱۷ پیدا شده ولی قطعه‌ای از آن در جعبه ۱۱۱۸ است؛ NN 2040 در جعبه ۱۱۹۶ با قطعه‌ای در جعبه ۱۱۸۹؛ NN 1132 در جعبه ۸۳۰ با قطعه‌ای در همان جعبه که از لبه چپ پایین آن شکسته و به خطا به لوحه دیگری چسبانده شده است.

۳۶۱. با این حال هلوک فهرستی از شماره جعبه‌ها در همه آثار خود درباره لوحه‌های گلی تهیه و ارائه کرده است. افزون بر این، چنان که از برخی یادداشتهای او در دستنویس حرف‌نویسی‌های منتشر نشده پیداست، او رفته رفته از اهمیت شماره جعبه‌ها آگاه شده است. مثلاً او توجه کرده که نام هیتیکا در NN 1214 همان نام NN 1217 است که هر دو "در یک جعبه" قرار دارند.

جدول ۲-۵: دستورنامه‌های پارناکا در جعبه‌های واحد یا با شماره‌های متوالی

شماره‌های جعبه‌ها	دستور نامه‌هایی از سوی پارناکا		
۳۱۹	PF 1793 (به هارهنا)	+	NN 0037 (به باکادادا)
۳۸۵، ۳۸۶	NN 0425 (به اوشتانا)	+	NN 0426 (به اوشتانا)
۵۳۹	NN 0644 (به هارهنا)	+	Fort.2512 (به هارهنا)
۷۲۲	PF 1795 (به یاماک شداحامل شراب)	+	NN 0974 (به مارازا، همان)
۸۲۱	NN 1100 (به اوشتانا)	+	NN 1101 (به هارهنا)
۸۹۹، ۹۰۱	PF 1807 (به مارازا)	+	NN 1352 (به شودایائودا)
۹۱۶	PF 1788 (به داتاپارنا)	+	PF 1803 (به ماریاکا)
۹۶۴، ۹۶۵	NN 1509 (به یان [...] و [...] راکا)	+	NN 1511 (به مارازا)
۱۰۰۸، ۱۰۱۰	PF 1802 (به ایریشتی مانکا)	+	PF 1799 (به ایرشنا)
۱۰۳۱، ۱۰۳۳	PF 1791 (به هارهنا)	+	NN 1665 (به هارهنا)
۱۰۵۰	PF 1809 (به میدوش)	+	NN 1752 (به مارازا)
۱۰۶۲، ۱۰۶۳	NN 1775 (به ایرتوپیا)	+	Fort.6764 (به هارهنا)
۱۱۶۹	PF 1808 (به مارازا)		NN 0061 (به مارازا)

پیشکش "داد" به تبرستان www.tabarestan.info

با آن که دستورنامه‌ها کمی بزرگتر از یادداشتها هستند (نک. بند ۲-۲-۵) ولی بسیار به یکدیگر شباهت دارند. بنابراین احتمال نمی‌رود که کاوشگر دستور نامه‌های پارناکا را از روی شکل آنها تشخیص داده و مرتب کرده باشد. بلکه فراوانی این‌گونه اسناد در یک جعبه یا جعبه‌هایی با شماره‌های متوالی نشان می‌دهد که آنها در بایگانی اصلی با هم ردیف بوده و حتی شاید در یک کیسه یا خمره قرار داشته‌اند. نمونه‌های بیشتر در جدول ۲-۶ داده شده است؛ گزینش به هیچ رو جامع نیست.

سرانجام، باید به تمرکز چشمگیر متون روزانه‌نگار و صورت حساب در برخی گروه جعبه‌ها توجه کرد. نکته بسیار شایان ذکر تمرکز ۱۲۹ روزانه‌نگار و صورت حساب (بیش از یک سوم کل) در جعبه‌های ۱۴۴۵ تا ۱۴۹۲ است.[۳۶۲]

---

۳۶۲. در این جعبه‌ها تعداد بیشتری روزانه‌نگار و صورت حساب وجود دارد: ارقام داده شده فقط مربوط به لوحه‌های ویرایش شده‌اند. فهرست کاملتر همه لوحه‌ها و قطعات باقی‌مانده بدون شک شماره‌های صورت حسابها و روزانه‌نگارهای هر جعبه را اصلاح خواهد کرد، اما تردیدی نیست که تمرکز فوق‌العاده‌ای در برخی گروه جعبه‌ها وجود دارد.

جدول ۲-۶: متون مربوط به هم در یک جعبه یا جعبه‌های با شماره متوالی

شماره جعبه	متن‌ها	عناصر مشترک
۲	NN 0089, PF 0171	سپرده‌های tarmu(علوفه معروف به شعیر شیطان)، PFS 0008
۴۶، ۴۷، ۴۸	PF 1730, PF 1643 PF 1740 , PF 1739 NN 0097 , PF 1742 NN 0100 , NN 0099	تخصیص جو توسط مانوکّا برای پرندگان و اسبها.
۴۶، ۴۷	PF 0802 , PF 0801 PF 0800	تخصیص جو باکادادا، *PFS 0077، دریافت شده توسط مانوکّا
۲۶۹	NN 0335 , PF 1754 NN 0337	تخصیص غله توسط باکادادا برای پرندگان
۳۷۶	NN 0402 , NN 0401	تخصیص شراب برای کارکنان "آبَموش"
۳۹۴، ۳۹۵	NN 0442 , NN 0440	جو در انبارِ توشین، PFS 0794
۵۰۰	NN 0564 , NN 0563 NN 0565	تخصیص جو توسط هَشینا، مهرِ N 0025
۵۳۴، ۵۳۵	NN 0623 , PF 0551	تخصیص جو توسط امّاماردا در هیشما
۵۳۷	NN 0640 , NN 0638	تخصیص شراب برای کارکنانِ "آبَموش"
۵۴۹	NN 0666 , NN 0664 در هر دو متن از اصطلاح "daduya" "یک‌دهم" استفاده شده، جای دیگر فقط در PFS 1047	تخصیص آرد توسط کاتوکّا، PFS 0048
۵۵۵	NN 0684 , NN 0681	آرد برای مسافران، halmi صادره از سوی باکابانا
۶۷۵، ۶۷۶	NN 0803, NN 0802	آرد برای مسافران، halmi صادره از سوی باکابادوش، مهر PFS 1047
۶۹۰	PF 0953 , PF 0950	تخصیص جو از سوی باکاتاندوش برای کارگران در اوراندوش
۷۰۴	NN 0904, NN 0900, PFa19	رسید آرد و شراب توسط نیزه‌داران گوناگون
۸۲۴	NN 1110, NN 1108	تخصیص آرد توسط پیراتامکا به باساکا، مهر N 0061
۸۳۲	NN 1138 , PF 0760 NN 1141 , NN 1140	تخصیص شراب به یاشدا برای "لَن"

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

شماره جعبه	متن‌ها	عناصر مشترک
۸۳۸	PF 1305 , PF 1301	تخصیص آرد توسط باروشیاتیش برای مسافران
۸۸۸	NN 2322 , PF 1369	تخصیص آرد توسط میدوش برای مسافران، مهر PFS 1047
۸۹۵	NN 1333 , NN 1331	تخصیص جو توسط آنساش برای دامها، مهر PFS 1533
۸۹۸	PF 1734 , PF 0948	تخصیص غله توسط باکابادا، مهرهای *PFS 0032, PFS 0042
۹۲۷	PF 1118 , PF 1116	تخصیص شراب توسط باکانوش به مانیاکًا
۹۴۱	NN 1463 , NN 1460	تخصیص شراب توسط زاکاموکا به زیشاویش
۹۹۵	NN 1569 , PF 0656	تخصیص دام توسط هَربزًا به پارناکا
۱۰۳۲	NN 1661 , NN 1659	تخصیص آبجو توسط آنزادوش
۱۰۵۲، ۱۰۵۳	PF 1224 , NN 1712	تخصیص جو توسط آشباشوپتیش به شِدًا
۱۰۶۷	NN 1793 , NN 1792 NN 1795 , NN 1794	"اجازه بده مازامانًا این جو را تحویل دهد"
۱۰۶۷	Fort. 6833 , Fort. 6830	تخصیص آرد به مسافران
۱۰۶۷	, NN 1799 , NN 1796 Fort. 6832	تخصیص جو و آرد توسط باکابادا
۱۱۷۴	NN 2135 , NN 2131 NN 2136	تخصیص شراب توسط پارنیزًا
۱۱۸۲، ۱۱۸۳ و ۱۱۸۷	NN 1995 , NN 1990 NN 2008	تخصیص غله توسط باکابادا در تَموکَن
۱۱۸۹	PF 1122 , PF 1121	تخصیص شراب توسط کودوکا به مانوکًا
۱۵۰۷	NN 2423 , NN 2421	میوه شاهانه در راپی‌تًانا
۲۱۱۳، ۲۱۱۵	PF 0729 , PF 0263	تخصیص شراب توسط آشباش‌تیا
۲۱۲۸	PF 0636, PF 0461	تخصیص علوفه tarmu وجو توسط هاتاریانوش درهاکارتیش

ممکن است انسان شک کند که کاوشگر، لوحه‌های روزانه‌نگار و صورت حساب را به علت شکل متمایز آنها دست‌چین کرده است. اما چرا باید چنین کرده باشد؟ جعبه‌هایی که چنین متونی دارند اندازه‌شان فرق نمی‌کند و فقط حاوی تعداد کمتری لوحه هستند. من، با توجه به مشاهدات بالا و مدارکی که در جدولهای ۲-۵ و ۲-۶ نشان دادم، مایلم تمرکز روزانه‌نگارها و صورت حسابها را بار دیگر بازمانده سیستم ساماندهی و بایگانی اولیه و اصلی بدانم. در اینجا بهتر است به یاد بیاوریم که کرفتر در یادداشتهای روزانه خود متذکر شده بود که "beste Tabletten" [بهترین لوحه‌ها] "در بالای پلکان"

پیشکش "رایانه تبرستان" www.tabarestan.info

["oben auf der Treppe"] پیدا شده‌اند (نک. بند ۲-۱-۱ قبل)، و احتمالاً منظورش اندازه بزرگتر و جذاب‌تر لوحه‌های روزانه‌نگار و صورت حساب بوده است. اگر این سخن بدان معنا باشد که این‌گونه لوحه‌ها کمابیش جدا از یکدیگر پیدا شده‌اند، آنگاه توضیحی است برای تمرکز آنها در برخی جعبه‌ها.

می‌توانیم نتیجه بگیریم که نظم انبار کردن لوحه‌ها در جعبه‌ها توسط گروه هرتسفلد، به روشی ابتدایی و آشفته، در واقع بازتاب الگوهای سازماندهی و بایگانی اولیه بوده است. تعداد اسنادی که از لحاظ مضمونی به هم ارتباط دارند در جعبه‌هایی واحد یا با شماره‌بندی متوالی بیش از آن است که بتوان آن را به تصادف محض نسبت داد. من مایلم شماره جعبه‌ها را استدلالی بدانم در تأیید این فرض که "لوحه‌های بارویی" مشتی زباله نبوده‌اند بلکه به دقت در محلی که پیدا شده‌اند انبار شده بوده‌اند. این که الگوهای توزیعی روشنتر از آنچه هستند نیستند باید معلول فروریختن رفهایی باشد که لوحه‌ها روی آنها انبار شده بوده‌اند - اگر نگوییم فروریختن اشکوب دوم بنا (فرضی که هرتسفلد، ۱۹۴۱، ص ۲۲۶ کرده بود). براساس این مدرک منتفی نیست که سبدها یا محفظه‌ها یا صندوقچه‌های حاوی متونِ مضموناً مرتبط از جایی دیگر به دیوار بارویی آورده شده و در آن زباله‌وار ریخته شده‌اند. این تئوری دوم را نیز باید در مورد الگوهای باقی‌مانده که در بالا توصیف شد درنظر گرفت. با این حال، چنان که خواهیم دید، استدلال‌های بیشتر در تأیید فرضیه نخست هستند نه فرضیه اخیر (نک. بند ۲-۶-۳ بعد).

به هر روی، الگوهای باقی مانده در توزیع لوحه‌هایی که از لحاظ مضمونی به هم ارتباط دارند روشن و چشمگیر هستند، اما در عین حال نامنظمتر از آنند که به‌عنوان یک استدلال معتبر اولیه برای شناسایی گروه متنها بتوان بر آن تکیه کرد. در بهترین حالت شماره‌های یکسان یا متوالی جعبه‌ها را می‌توان در چنین شناسایی‌هایی به‌عنوان استدلالی اضافی و ثانوی درنظر داشت.

۲-۶-۳. اتاق‌های لوحه در سیستم بارویی- افزون بر مدارک مربوط به شماره جعبه‌ها، استدلالهای گوناگون دیگری در تأیید این فرض وجود دارد که لوحه‌های بارویی به آن ترتیبی که کشف شده‌اند حالت زباله نداشته‌اند بلکه بایگانی منظمی بوده‌اند.

A همان‌طور که مارگارت روت (۱۹۹۶ ص ۷؛ نک. گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۲۷) می‌گوید واژه "استحکامات" یا "بارو" غالباً موجب سوء تفاهم شده است. این که لوحه‌ها در قسمتی از بنا پیدا شده‌اند که بخشی از سیستم دفاعی بوده لزوماً بدان مفهوم

نیست که آنجا کارکرد زباله ساختمانی را برای پرکردن حفره‌ها داشته است. "باروی تخت جمشید" در اصل دیواری دوتایی با یک سیستم شبیه به پناهگاه توپ بسیار مجهز بوده است. همان‌طور که هرتسفلد در توضیح محل پیدا شدن لوحه‌ها به روشنی می‌گوید (نک.گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۲۵)، لوحه‌ها در فضاهای ساختمانی درون آن سیستم کشف شدند نه در خود دیوارها. تخلیه زباله‌وار لوحه‌های رها شده در فضاهایی که با هدف خاصی (اعم از اداری یا غیراداری) ساخته شده بوده‌اند، گمان نمی‌رود که هیچ معنایی می‌توانسته داشته باشد[۳۶۳].

پیشکش "رادان" به تبرستان www.tabarestan.info

B هرتسفلدگزارش داده‌که‌لوحه‌هارا "در اتاقک کوچکی نهاده و دورش را دیوار کشیده بوده‌اند" (نک بند ۲-۱-۱ قبل) که می‌تواند نشانه آن باشد که فقط انبار نشده بوده‌اند، بلکه عمداً مهر خورده بوده‌اند. توصیف کرفتر از محل کشف به‌عنوان "in einer verborgenen Nische" [یک تورفتگی دیوار یا تاقچهٔ مخفی] (همان) نیز شاید اشاره‌ای باشد به شرایطی که فضایی امن برای نهادن لوحه‌ها تهیه شده بوده است. رزمجو ضمن نقل‌گزارشهای شفاهی درباره یافته‌های بارویی، اخیراً تأیید کرده است که "در دوران باستان جلوی فضای لوحه‌ها را تیغه کشیده بوده‌اند." (۲۰۰۸، بند ۱)

C گرچه یافته‌های بارویی متشکل از دهها هزار شیء است، اما کل حجم گِل کاملاً ناچیز است چون بیشتر لوحه‌ها بسیار کوچکند. اگر همه آنها را کنار همدیگر بگذاریم احتمالاً از چند متر مکعب معدود تجاوز نمی‌کنند[۳۶۴]. جمع کردن لوحه‌های ظاهراً زاید و حمل آنها به دیوار بارویی برای استفاده به عنوان زباله، در قیاس با عظمت سیستم دفاعی آنجا اصلاً ارزشی نداشته است. در این صورت چه بسا بهتر می‌بوده از گل آنها برای دوباره ساختن لوحه‌های تازه استفاده می‌کردند که راه حلی اقتصادی‌تر بود و این زحمت را متحمل نمی‌شدند[۳۶۵].

---

۳۶۳. محل لوحه‌های هیتی‌ها در بُغازکوی ترکیه نیز وضع مشابهی دارد. در اینجا نیز تئوریهای مربوط به این که این لوحه‌ها برای پر کردن مواضع سیستم دفاعی مورد استفاده قرار گرفته‌اند غیر قابل دفاع هستند و درنتیجه، توزیع لوحه‌ها به همان ترتیبی که پیدا شده‌اند در اتاقهای گوناگون احتمالاً بازتاب نظم بایگانی اولیه آنهاست، چنان که آلورا (۱۹۸۸) به اثبات رسانده است (این آگاهی را مرهون تئوواندن‌هاوت هستم). روت (۱۹۹۶، ص ۷) یافته‌های بارویی تخت جمشید را با مهرهای بایگانی پیدا شده در اتاق‌هایی در سیستم دفاعی شهر Artaxata [آرتاکساتا] در ارمنستان دوره اشکانی مقایسه می‌کند.

۳۶۴. این آگاهی را مرهون چارلز جونز هستم (ارتباط خصوصی).

۳۶۵. درباره بررسی گِل پالایش شده و بازیافت لوحه‌های گلی بنگرید به فِور [Faivre]، ۱۹۹۵. فور (همان، ←

D کاوشها و حفاریهای ایرانیان در قسمت شمال شرقی صفه تخت جمشید (سالهای ۱۹۵۲/۵۳) به قول علی سامی وجود "دو حیاط و چندین اتاق برای استفاده حسابداران را" روشن ساخته است. بر اساس شکافهای دریچه مانند کوچکی که در وسط دیوارهای جدا کننده اتاقها وجود داشته و احتمالاً برای رد کردن اسناد برای کار بیشتر توسط حسابداران یا کاتبان در اتاق مجاور مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند، این اتاقها را بخصوص برای کار حسابداری تلقی کرده‌اند.[۳۶۶] علی سامی باستان شناس و حفار ایرانی با اطمینان از "دفتر گزارش" سخن گفته است (۱۹۵۴، ص ۷۸). گرچه شاهرخ رزمجو (۲۰۰۸، بند ۱) درباره فرضیه سامی ابراز تردید کرده است، اما ارتباط یافته‌ها به‌عنوان نشانه‌ای از فعالیتهای اداری در قسمت شمال شرقی صُفه تخت جمشید به‌جای خودباقی است.

E در میان یافته‌های بارویی تعداد ۱۰ شیء استوانه‌ای گلی وجود دارد که بر هیچ یک از آنها کتیبه یا اثر مُهری مشاهده نمی‌شود.[۳۶۷] به نظر می‌رسد که این قطعات یک اندازه را از میان قطعات طومار مانند بلند گلی به اندازه مساوی برش می‌داده‌اند. این قطعات استوانه‌ای گِلی را می‌توانستند کمی مسطح سازند و به لوحه‌های زبان شکل منظم تبدیل کنند. پس باز چنان که پیداست این بایگانی با همان شکل زمان کشف خود، بخشی از لوحه‌های دورانداخته شده نبوده بلکه یک واحد بایگانی منظمی بوده که اسناد سفید و آماده‌کاری نیز در

←ص ۳-۶۲) فقط دو وضعیت را یافته که در آنها از لوحه‌ها به‌عنوان زباله پرکردنی ساختمانی استفاده شده است: یکی وقتی که بایگانی دیگر به درد نمی‌خورده است و دومی هنگامی که فرآیند دستگاه اداری ناگهان متوقف شده است (مثلاً هنگام یک تهاجم از سوی دشمن). مورد تردید است که متون بایگانی تخت جمشید تبدیل به بایگانی منسوخ و به‌درد نخوری شده باشند (نک. به‌ویژه بند ۲-۷ بعد)؛ وضع پس از حمله دشمنانه نیز در مورد تخت جمشید منتفی است.

۳۶۶. به نوشته علی سامی (۱۹۵۴، ص ۷۹): "در بین هر جفت اتاق شکافهای دریچه مانندی به عرض ۱۰ سانتی‌متر ساخته شده بود که امکان می‌داد دو حسابدار یا دبیر ساکن در دو اتاق مجاور یکدیگر با هم کار و مشورت کنند. این شکافها به دریچه‌های کوچک میان دفترهای دولتی مرسوم امروزی و حجره‌های بانکها شباهت دارند به‌طوری که کارمندان می‌توانند با یکدیگر ارتباط داشته باشند". درباره گواهی علی سامی نیز بنگرید به گریسون و روت، ۱۹۹۱، ص ۸-۲۷. توجه داشته باشید که شکافهای ۱۰ سانتی‌متری به اندازه کافی بزرگ هستند که عملاً اجازه رد کردن همه متون PF را بدهند.

۳۶۷. این اشیاء در جعبه ۱۴۴۴ انبار شده‌اند. توصیف اولیه از این جعبه چنین است: "یک لوحه و ۱۰ قطعه گل خام (که شاید لوحه‌های ناتمام و نانوشته بوده‌اند)".

اختیار داشته است. این نکته در مورد لوحه‌های خالی بدون مُهر یا بدون متن که اخیراً گریسون شناسایی کرده است نیز صدق می‌کند (۲۰۰۸ بند ۶-۵).

F حداقل یک در ورودی خدماتی در شمال دیوار بارویی وجود داشته است. بارها اظهار نظر شده است که یک راه دسترسی در گوشه شمال شرقی دیوار بارویی، مستقیماً در کنار اتاقهایی که در آنها لوحه‌ها پیدا شده‌اند موجود بوده است[۳۶۸]. با این حال، کرفتر (۱۹۷۱، ص ۸۸) با اطمینان وجود هر در و دروازه‌ای در شمال شرقی را انکار کرده و می‌دانیم او کسی است که مستقیماً در کار حفاری در این قسمت صُفه کار می‌کرده است. به هر روی، همان‌طور که کلایس به تفصیل بحث کرده است، مسلماً یک راه ورودی در قسمت شمال غربی دیوار وجود داشته است[۳۶۹]. از این ورودی به آسانی می‌شده که به اتاق‌ها و راهروهای داخلی و نیز مجاور دیوار بارویی و نیز به اتاقهای شرقی صُفه دسترسی یافت بدون اجبار به وارد شدن به بخش آیینی و تشریفاتی کاخ مسکونی[۳۷۰]. همان‌طور که روت (۱۹۹۶ ص ۷) می‌گوید در مورد محل بایگانی‌ها که در مجاورت جاده‌ها یا دروازه‌ها باشند تا به ترابری اجناس دسترسی مستقیم داشته باشند سوابق خوبی وجود دارد (نک. وینهوف ۱۹۸۶ ص ۸؛ پِدرسِن ۱۹۹۸ ص ۲۴۲).

G چارلز جونز براساس مدارک عکاسی پراکنده از عملیات حفاری به این نتیجه رسیده که لوحه‌ها هنگامی که در ۱۹۳۳ کشف شده‌اند، به‌صورت افقی و گروههای هم اندازه به ردیف گذاشته شده بوده‌اند... او همچنین به مدرکی در مورد آتش سوزی میان ردیفهای لوحه‌ها (که در نامه‌ای از هرتسفلد ذکر شده) اشاره می‌کند که شاید نشانه سیستم انبارداری با رف‌ها و تاقچه‌ها یا سبدها

---

۳۶۸. جونز، ۱۹۹۰، "ترکیبی از اشارات ضمنی و غیرمستقیم در این مکاتبات [میان هرتسفلد و جیمز هنری بریستد؛ و هنکلمن]"، همراه با برخی مدارک تصادفی دیگر و مقدار اندکی عقل سلیم حداقل مرا متقاعد ساخته که محل کشف بایگانی در نقطه‌ای که صفه به کنار کوه می‌رسد، در مجاورت یک در ورودی خدماتی در صُفه قرار داشته است و این که "بایگانی بارویی" با این در ورودی ارتباط داشته است. نک. موسوی، ۱۹۹۲، ص ۲۰۹، "همچنین در گوشه شمال شرقی، جایی که صُفه به کوه متصل می‌شود، قسمتهای تراشیده شده کوه در قسمت بالای صُفه، نشانه وجود تسهیلاتی در آنجاست". نک. نیز روت، ۱۹۹۶، ص ۷، گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۲۸ و اشمیت، ۱۹۵۳، ص ۶۴ (مشکوک و مردد).

369. Kleiss 1992: 157-8; cf.Krefter 1971:88; Tilia 1978: 18, fig. 4; Mousavi 1992:208.

۳۷۰. وجود یک در ورودی احتمالی در گوشه شمال شرقی صفه (اشمیت، ۱۹۵۳، ص ۶۴؛ کرفتر، ۱۹۷۱، ص ۸۸) که از آنجا بتوان به اتاق‌های شمالی بارو رسید، توسط تیلیا (۱۹۷۸، ص ۱۷) رد شده است.

باشد[۳۷۱]. به نظر می‌رسد که اشاره به یک فقره در یادداشتهای روزانه کرفتر مؤید آن باشد که "بهترین لوحه‌ها" به‌طور جداگانه کشف شده‌اند (نک. بند ۲-۱-۱ قبل).

H گزارش رزمجو (۲۰۰۴b ص ۹؛ نک. همان ۲۰۰۸ بند ۱) در مورد تکه‌های سفالینه‌های شکسته که در میان قطعات بارویی در تهران وجود دارند، مؤید اشاره جونز و روت است که لوحه‌ها احتمالاً در درون محفظه‌هایی خمره مانند نگهداری می‌شده‌اند. برخی از خرده سفال‌ها هنوز به قطعات لوحه‌ها متصل بوده‌اند. همبستگی میان لوحه‌ها و خرده سفالها منطقی به‌نظر می‌رسد: یعنی گروههایی از لوحه‌های کوچکتر در خمره‌ها نگهداری می‌شده‌اند[۳۷۲]. امکان دیگر آن است که لوحه‌ها در همان اتاقی انبار شده بوده‌اند که خمره‌هایی حامل برخی اجناس دستگاه اداری نگهداری می‌شده‌اند، اما به علت سنّت قدیمی اتاقهای جداگانه برای انبار کردن لوحه‌ها و به‌ویژه فقدان فضا در دو اتاق دیوار بارویی، این فرض کمی بعید می‌نماید.

I همچنین در تأیید نظر جونز، دوگمانه زنی دیگر در سیستم بارویی در تخت جمشید به یافتن اشیاء اداری ساخته شده انجامیده است. اشمیت "تعدادی لوحه گلی نانوشته به همان شکل لوحه‌های "خزانه" با کتیبه‌های ایلامی" در مجتمع بارویی در سمت شرقی صُفه کشف کرده بود (۱۹۵۳، ص ۲۰۹، شکلهای ۸۲ و ۸۶؛ نک. ۱۹۵۷، صص ۵-۴). تجویدی تعداد ۲۵ گوی گلی یا گِل مُهر مدور کوچک یا برچسب و هر یک با یک اثر مُهر در یکی از برجهای شمال شرقی دیوار بارویی در کوهِ رحمت پیدا کرده است. در همان نزدیکی "بقایای یک ظرف سفالی شکسته که بی‌گمان در اصل حاوی ۵۲ اثر مُهر بوده"، کشف شده است. برخی از برچسبها دارای اثر مهری هستند که برروی بعضی از لوحه‌های خزانه نیز دیده شده است[۳۷۳].

J استدلال مورد استفاده هلوک مبنی بر این که از لوحه‌ها به عنوان زباله استفاده می‌شده است و بنابراین نمونه موجود و در دسترس کنونی ممکن است در

---

371. Jones 1990; see also Garrison 1988: 161; Root 1996: 8; Garrison & Root: 28.

۳۷۲. انبار کردن لوحه‌ها در خمره‌ها پدیده‌ای است کاملاً تأیید شده. نک. وینهوف، ۱۹۶۸، ص ۱۳؛ روت، ۱۹۹۶، ص ۸ با مآخذ.

373. Tadjvidi 1970: 187; *idem* 1976: 196-7, n° 140-48. See also Garrison & Root 2001: 34 Henkelman, Jones & Stolper 2004: 41-2.

www.tabarestan.info پیشکش دوستدار تبرستان

برگیرنده همه انواع اسناد بایگانی اصلی نباشد (نک. بند ۲-۶-۱) را اکنون به آسانی می‌توان وارونه کرد. دقیقاً به همان علت که محتویات متون بارویی بسیار منسجم و متمرکز بر موضوع اصلی است و موضوعات بی‌ربط مربوط به شاخه‌های دیگر بایگانی (نظیر PF 0335 که درباره‌اش بنگرید به بند ۲-۶-۱ و پانوشت ۳۵۶ قبل) در آن بسیار به ندرت دیده می‌شود، مؤید انبار کردن آنها به قصد بایگانی است که یکی از ویژگیهای اصلی یک بایگانی از لحاظ وحدت ارگانیک محسوب می‌شود (که با یک انبار ساده مغایرت دارد)[۳۷۴].

پیشکش "واد" به تبرستان www.tabarestan.info

هیچ یک از استدلالهای بالا به خودی خود برای رد فرض مربوط به یک بایگانی دورانداخته شده کافی نیستند. با این حال، ارزش روزافزون آنها قابل انکار نیست، حال آن که از سوی دیگر هیچ استدلال استواری در حمایت از این اندیشه که لوحه‌ها دورانداخته شده و / یا به عنوان زباله ساختمانی مورد استفاده قرار گرفته‌اند وجود ندارد. با توجه به فقدان گزارشهای دقیق حفاری، اظهار عقیده قطعی درباره این موضوع فراتر از دسترس ماست، اما ترجیح دارد با این فرض کار کنیم که لوحه‌های بارویی آگاهانه انبار شده‌اند نه آن که دور انداخته شده باشند، و آنچه هرتسفلد یافته یک بایگانی بوده است نه زباله‌دانی از اسناد زاید. افزون بر این به اندازه کافی محتمل می‌نماید که باروی شمال شرقی دنباله‌های شرق صفه تخت جمشید مورد استفاده فعالیتهای اداری بوده‌اند. و بنابراین راه ورودی مستقلی از طریق شکافی در باروی شمال غربی داشته‌اند. وجود دوفضای مُهرزنی برروی لوحه را احتمالاً باید به منزله بخشهایی از این مجتمع اداری بزرگتر تلقی کرد.

۲ـ۷ متون بارویی به مثابه یک بایگانی باستانی

۲ـ۷ـ۱. مرده یا زندهـ این فرض که لوحه‌های بارویی انبار شده بوده‌اند نه دور انداخته، و بنابر این یک بایگانی واقعی را تشکیل می‌داده‌اند، پرسش مهمی را بی‌پاسخ می‌گذارد. اگر می‌گوییم لوحه‌ها یک واحد اداری هستند که آگاهانه انبار شده بوده‌اند، بدان معناست که به تعریف بایگانی چنین پاسخ می‌دهند: "کل اسناد مکتوبی (...) که توسط یک تشکیلات اداری یا یکی از مقامات آن دریافت یا تولید می‌شوند، و تا جایی که این

---

۳۷۴. نک. موللر، فایت و فروین، ۱۹۲۰، صص ۶-۵، "هر بایگانی یک کل منسجم و یکپارچه و یک ارگانیزم زنده است که رشد می‌کند، شکل می‌گیرد و طبق اصول ثابتی تغییر شکل می‌دهد".

اسناد تحت سرپرستی و نظارت آن تشکیلات یا آن مقام باقی می‌مانند"[۳۷۵]. با این حال این که ما با یک بایگانی سروکار داریم به خودی خود چیزی درباره هدف آن در زمان بایگانی شدن به ما نمی‌گوید. علم امروزی بایگانی دو دسته اساسی را از هم متمایز می‌سازد. بایگانیهای "زنده" یا "در حال کار" و بایگانی‌های "تاریخی" یا "مرده"[۳۷۶]. تفاوتهای میان این دو دسته را شاید بتوان چنین تعریف کرد (واندن هاوت، ۲۰۰۵، ص ۲۸۱):

> یک بایگانی زنده آن چیزی است که هر دستگاه اداری در حال کار با امور جاری آن را می‌سازد و برای انجام کارکردهای اداری خود به آن نیاز دارد. پس از آن که اسناد ارتباط فوری خود را برای دستگاه اداری کنونی از دست دادند و غیر فعال شدند هم می‌توان آنها را دورانداخت و هم آنها را به جایی دیگر انتقال داد و از بایگانی "زنده" به بایگانی "تاریخی" تبدیل کرد.

اکنون در نظر نخست می‌توان انگاشت که گویی بایگانی بارویی معرف یک بایگانی "در حال کار" بوده که در زمان خاصی از حیات خود منجمد شده است. اسناد بسیار گوناگونی داریم از یادداشتهای ساده و دستور نامه‌ها گرفته تا روزانه‌نگارها و صورت حسابهای اداری متعلق به دسته‌های بسیار بالاتر. همه اینها احساس وجود یک دستگاه اداری و کارهای دفتری کاملی را که در حال کار کردن هستند القا می‌کنند. با این حال با

---

۳۷۵. تعریف موللر، فایت و فروین، ۱۹۲۰: من این نقل قول را از ترجمه انگلیسی بررسی واندن هاوت (۲۰۰۵، ص ۲۸۰) درباره ماهیت مجموعه لوحه‌های هاتوسا انجام دادم. به این واقعیت توجه داشته باشید که‌ناقص بودن یک مجموعه اسناد ماهیت بایگانی بودن آن را تغییر نمی‌دهد. موللر، فایت و فروین (همان) قاطعانه می‌گویند که حتی اندکی از اسناد باقی مانده از یک مجموعه در اصل بزرگتر باز یک بایگانی محسوب می‌شوند. نک. نیز جورسا، ۲۰۰۵، صص ۹-۵۷ (با مآخذ).

۳۷۶. همان‌طور که واندن هاوت (۲۰۰۵ ص ۲۸۲ پانوشت ۲۳) متذکر می‌شود، واژه "بایگانی تاریخی" در مورد مجموعه اسناد باستانی و قدیمی مشکل‌ساز است چون بنا به علل تاریخی یا تاریخ نگاری مفهوم ذخیره‌سازی را القا می‌کند. اصطلاح "بایگانی مرده" بی‌طرفانه‌تر به‌نظر می‌رسد چون امکان بی‌تفاوتی محض نسبت به دلیل نگهداری را باز می‌گذارد. این البته بخصوص در مورد بدنه یا مجموعه اقتصادی پیش پاافتاده‌ای نظیر لوحه‌های بارویی صدق می‌کند (گرچه من باور ندارم که این بایگانی به‌راستی "مرده" بوده باشد). از سوی دیگر، بایگانی‌های باستانی اقتصادی چه بسا حاوی عناصر واقعی تاریخی نیز هستند: یعنی اسناد قدیمی‌تر یا آنهایی که عطف به ماسبق می‌شوند ولی با امور جاری و کنونی یک تشکیلات اداری و موضوع بایگانی (های) آن ارتباط دارند (نک .موللر، فایت و فروین، ۱۹۲۰، صص ۸۰-۷۹). در این زمینه می‌توان به لوحه برنزی تخت جمشید متعلق به عصر نوایلامی پسین اشاره کرد که در خزانه تخت جمشید پیدا شده و در واقع در آن‌جا به‌عنوان یک شیء قدیمی‌نگهداری می‌شده و در عین حال با امور و حقوق و تعهدات جاری مربوط به پرستشگاه گیست و مدیران آن ارتباط داشته است (نک. بند ۴-۱-۴ بعد).

بررسی دقیقتر معلوم می‌شود که عدم توازن تقویمی بایگانی با فرض یک بایگانی در حال کار مغایرت دارد (نک. بند ۲-۷-۲ بعد). این عاملی است نمایانگر مرگ که از این لحاظ بایگانی بارویی را قابل قیاس با بایگانی "اِبابار" می‌سازد که جورسا (۲۰۰۴، صص ۹-۱۴۸ و ۷-۱۶۳) توصیف کرده است. از سوی دیگر دلایلی نیز وجود دارد که باور کنیم بایگانی به‌صورتی که انبار شده است بدون فعالیت و بی‌ربط تلقی نمی‌شده است ولو این که ظاهراً ربطی به امور جاری نداشته است. بنابراین اصطلاحات "مرده" یا حتی "تاریخی" شاید درست‌ترین واژه‌ها نباشند، و در عوض اصطلاحاتی نظیر "میانی"، "غیرفعال" یا اصطلاح رومانتیک‌تر "به‌خواب رفته" که در واقع همان معادل "غیرفعال" است، مناسبتر به‌نظر می‌رسد. یک "بایگانی میانی" شاید موقتاً به مجموعه‌ای از اسناد اطلاق شود که از یک بایگانی فعال در حال کار بیرون کشیده شده و کارکردهای اداری مستقیم خود را از دست داده است، اما در عین حال پیوندهای خود را به‌عنوان پیکره‌ای از مدارک با مدارک فعال موجود حفظ کرده است.

۲ـ۷ـ۲. ساختار تقویمی بایگانی ـ تاریخ لوحه‌های ایلامی بارویی مربوط می‌شود به سالهای ۱۳ تا ۲۸ پادشاهی داریوش (۵۰۹ تا ۴۹۴ ق.م) اما حدود ۴۶ درصد از ۴۰۹۱ تاریخ سال در ۳۸۵۳ لوحه تاریخ‌دار - چون برخی لوحه‌ها دارای تاریخ دو سال یا بیشترند - به سالهای ۲۲ و ۲۳ پادشاهی داریوش مربوط می‌شوند. بیش از ۶۴ درصد تاریخ‌های زیر به سالهای ۲۴-۲۱ تعلق دارند. سالهای اولیه پادشاهی او، یعنی از ۱۳ تا ۲۰ در نمونه‌های موجود کمتر ارائه شده‌اند (۲۶ درصد). کمتر از ۱۰ درصد تاریخها مربوط به چهار سال آخر بایگانی یعنی سالهای ۲۵ تا ۲۸ پادشاهی داریوش هستند. همچنین بااندکی تفاوت بخش عمده متون بارویی آرامی مربوط به سالهای ۲۳ تا ۲۵ هستند (آتسونی، ۲۰۰۸، بند ۱).

هلوک قبلاً متوجه توزیع تقویمی ناموزون متون ایلامی شده (۱۹۶۹، ص ۷۴) و حدس زده است که این پدیده "آشکارا بازتاب تغییرات در عملیات اقتصادی و روشهای حسابداری است". این اندیشه جذاب‌تر از نظری است که می‌گوید لوحه‌های سال دیگر در محل دیگری انباشته یا رها شده بوده‌اند. اگر درصدهای کل تاریخهای هر سال را مقایسه کنیم (a) با همه دستجات متون با درصدهای تاریخ‌دار و (b) با متون یادداشت‌گونه، (c) با دستورنامه‌ها، (d) با روزانه‌نگارها و (e) با صورت حسابها، آن گاه تصویر روشن‌تری به‌دست خواهد آمد:[۳۷۷]

---

۳۷۷. این جدول درصدهای مبتنی بر تعداد تاریخها در متون را به‌دست می‌دهد نه متون تاریخ‌دار به معنای ←

جدول ۲ـ۷. توزیع تاریخ‌های سال

سال	a همه‌متون		b یادداشتها		c دستورنامه‌ها		d روزانه‌نگارها		e صورتحسابها	
	٪۱۰۰ =	۴.۰۹۱	٪۱۰۰ =	۳.۴۰۴	٪۱۰۰ =	۱۴۷	٪۱۰۰ =	۱۰۸	٪۱۰۰ =	۳۵۲
۱۳	٪۰.۲۴	(۱۰)	٪۰.۱۲	(۴)	٪۰	(۰)	٪۰	(۰)	٪۱.۷۰	(۶)
۱۴	٪۰.۴۴	(۱۸)	٪۰.۲۴	(۸)	٪۰	(۰)	٪۱.۸۵	(۲)	٪۲.۲۷	(۸)
۱۵	٪۱.۸۶	(۷۶)	٪۰.۵۰	(۱۷)	٪۲.۷۲	(۴)	٪۴.۶۳	(۵)	٪۱۳.۶۴	(۴۸)
۱۶	٪۲.۳۵	(۹۶)	٪۱.۰۳	(۳۵)	٪۱.۳۶	(۲)	٪۳.۷۰	(۴)	٪۱۶.۱۹	(۵۷)
۱۷	٪۳.۴۷	(۱۴۲)	٪۱.۸۸	(۶۴)	٪۶.۱۲	(۹)	٪۵.۵۶	(۶)	٪۱۶.۷۶	(۵۹)
۱۸	٪۵.۹۲	(۲۴۲)	٪۴.۴۹	(۱۵۳)	٪۹.۵۲	(۱۴)	٪۱۳.۸۹	(۱۵)	٪۱۵.۹۱	(۵۶)
۱۹	٪۶.۰۴	(۲۴۷)	٪۴.۵۸	(۱۵۶)	٪۷.۴۸	(۱۱)	٪۱۵.۷۴	(۱۷)	٪۱۶.۱۹	(۵۷)
۲۰	٪۵.۸۲	(۲۳۸)	٪۴.۹۴	(۱۶۸)	٪۷.۴۸	(۱۱)	٪۱۸.۵۲	(۲۰)	٪۹.۰۹	(۳۲)
۲۱	٪۸.۰۲	(۳۲۸)	٪۵.۵۸	(۲۹۲)	٪۳.۴۰	(۵)	٪۱۳.۸۹	(۱۵)	٪۲.۸۴	(۱۰)
۲۲	٪۲۱.۷۱	(۸۸۸)	٪۲۴.۴۴	(۸۳۲)	٪۱۲.۹۰	(۱۹)	٪۱۳.۸۹	(۱۵)	٪۱.۹۹	(۷)
۲۳	٪۲۴.۳۴	(۹۹۵)	٪۲۷.۰۰	(۹۱۹)	٪۲۵.۸۵	(۳۸)	٪۵.۵۶	(۶)	٪۱.۴۲	(۵)
۲۴	٪۱۰.۱۷	(۴۱۶)	٪۱۱.۴۰	(۳۳۸)	٪۱۵.۶۵	(۲۳)	٪۰.۹۳	(۱)	٪۰.۲۸	(۱)
۲۵	٪۴.۳۳	(۱۷۷)	٪۴.۷۳	(۱۶۱)	٪۵.۴۴	(۸)	٪۰.۹۳	(۱)	٪۰.۸۵	(۳)
۲۶	٪۰.۵۶	(۲۳)	٪۰.۵۹	(۱۹)	٪۰.۶۸	(۱)	٪۰	(۰)	٪۰.۲۸	(۱)
۲۷	٪۱.۸۱	(۷۴)	٪۲.۰۳	(۶۹)	٪۰.۶۸	(۱)	٪۰.۹۳	(۱)	٪۰.۵۷	(۲)
۲۸	٪۲.۹۳	(۱۲۰)	٪۳.۵۰	(۱۱۹)	٪۰.۶۸	(۱)	٪۰	(۰)	٪۰	(۰)

پیشکش "رایحه تبرستان" www.tabarestan.info

مدارک ارائه شده در جدول ۲-۷ بالا نشان می‌دهد در حالی که یادداشتها (ستون b) به شدت در سالهای ۲۴-۲۱ متمرکز شده‌اند، بخش عمده روزانه‌نگارها (ستون d) مربوط به سالهای ۲۲-۱۸ و بخش اعظم صورت حسابها (ستون e) مربوط به سالهای ۲۰-۱۵

← دقیق را. دلیل این امر آن است که برخی متون، به‌ویژه صورت حسابها، تاریخشان به بیش از یک سال مربوط می‌شود. دراین گونه موارد هر دو سال را درنظر گرفته‌ایم تا از انتخاب خودسرانه پرهیز کرده باشیم. این کار تأثیری بر درصدها ندارد. من به منظور انسجام استدلال، برچسبها را کنار گذاشته‌ام، چون شأن و منزلت آنها در جریان امور اداری کاملاً روشن‌نیست و به‌نظر می‌رسد که گروه برچسبها شامل اسنادی از گونه‌هایی متفاوتند. برچسبها، نظیر یادداشتها در سالهای ۲۱ تا ۲۴ تمرکز یافته‌اند، اما ارقام کمی تفاوت دارند: به‌ترتیب ۲۰/۵۱ درصد، ۱۷/۹۵ درصد، ۲۴/۷۵ درصد، ۴/۲۷ درصد. متن صورت حسابی NN 0001 که سالهای ۸ و ۹ را ذکر می‌کند (نک. بند ۲-۳-۵ قبل) به علت عدم قطعیت معانی ضمنی خود کنار گذاشته شده است.

پادشاهی داریوش‌اند. دستور نامه‌ها (ستون c) موقعیت میانه‌ای دارند: تمرکزی در سالهای ۲۴-۲۲ مشاهده می‌شود، اما در سالهای ۲۰-۱۸ نیز حضور نسبتاً بالایی وجود دارد.

اگر فرض کنیم که اسناد یادداشت‌گونه به محض انتقال به دفاتر روزانه یا روزانه‌نگارها (نک. ۲-۵-۱ قبل) اهمیت خود را از دست داده و کنار گذاشته (بازیافت) می‌شده‌اند، در آن صورت درصدها قابل فهم می‌شوند. اگر فرض شود که صورت حسابها مرحله پایانی اداری بوده‌اند که روزانه‌نگارها را نیز زاید می‌کرده‌اند، ارقام باز هم منطقی‌تر به‌نظر می‌رسند. در این سناریو، در واقع باید انتظار داشت که تعداد صورت حسابها در سالهای اولیه بیشتر باشد و در پی آن دوره‌ای باشد که تعداد روزانه‌نگارها بسیار بیشتر شود و آنگاه به دوره‌ای برسیم که شمار یادداشتها بسیار زیاد باشد. چون گروه یادداشتها تازه‌اند و هنوز باید انتقال یابند و بنابراین حفظ شده‌اند.

در مورد سالهای ۲۸-۲۴، تصویر به این روشنی نیست، اما هنوز تفاوت چشمگیری در مورد درصد اسناد یادداشت گونه تاریخ گذاری شده مربوط به این دوره (۱۰/۸۵ درصد)، و درصد روزانه‌نگارها (۱/۸۶ درصد) و صورت حسابها (۱/۷۰ درصد) برای همان سالها وجود دارد. این بار دیگر نشان می‌دهد که اسناد یادداشت گونه برای انتقال و رسیدگی آینده در روزانه‌نگارها و صورت حسابها حفظ شده‌اند. این که ما این اسناد را داریم بدان معناست که حسابرسی نهایی هرگز انجام نگرفته است.

اسناد یادداشت گونه باقی مانده از سالهای اولیه (۲۰-۱۳ داریوش) احتمالاً بسیار گزینشی هستند. به‌ویژه متون تاریخ‌دار مربوط به چهار سال اول احتمالاً در اثر اشتباه حفظ شده‌اند. این که درصدهای نسبتاً بالایی از دستورنامه‌ها در مقایسه با اسناد یادداشت‌گونه از سالهای ۲۰-۱۷ داریوش حفظ شده‌اند، احتمالاً معلول موضوع خاص دستور نامه‌هاست که نگهداری از آنها را پر ارزش ساخته است (نک. دسته‌بندی دستور نامه‌های پارناکا در برخی جعبه‌ها؛ نک. بند ۲-۶-۲ جدول ۲-۵).

جورسا در تحلیل اخیر خود از بایگانی "اِبابار" در شهر سیپار، پدیده مشابهی را مشاهده کرده است: تراکم فزاینده اسناد در سالهای میانی بایگانی، همراه با کاهش اسناد مربوط به مراحل بالاتر حسابداری (فهرستها، حسابهای تراز) در سالهای بعد. او بر اساس این مدارک نتیجه می‌گیرد که بایگانی ابابار "مرده" است (جورسا، ۲۰۰۴، صص ۷-۱۶۴ و ۱۹۳).

گو این که این ممکن است موضوعی مربوط به اصطلاح‌شناسی باشد، اما به نظر می‌رسد که بایگانی بارویی را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه "مرده" دانست. اقلام

روزانه‌نگار بسیار به ندرت یادداشتهای فراوان را بازگو می‌کنند؛ یعنی بسیار کمتر از آنچه از لحاظ آماری در نمونه‌های موجود انتظار آن می‌رود. چنان که قبلاً گفته شد (بند ۲-۵-۱ قبل) این به احتمال بیشتر بدان معناست که یادداشتهای رسیدگی شده پس از انتقال به روزانه‌نگارها به‌طور عادی دور انداخته شده و بازیافت گشته‌اند. به عبارت دیگر، یادداشتهایی که در اختیار داریم به راستی دور انداخته شده نیستند بلکه عمدتاً اسناد رسیدگی نشده هستند. این گونه اسناد گذرا و ناپایدار به عنوان مشتی یادداشت به سرعت ارتباط فوری خود با امور جاری را از دست می‌دهند، اما در عین حال معرف مدارکی یکتا و مجاز هستند و بنابراین تا زمانی که به آنها رسیدگی نشده است اهمیت مستقل خود را حفظ می‌کنند. از این رو با توجه به این زمینه گمان نمی‌رود که اصطلاح "مرده" برای توصیف بایگانی بارویی مناسب باشد، بلکه واژه‌های "میانی" یا "غیرفعال" مرجح به‌نظر می‌رسند.

اما این که چرا به این یادداشتها هیچ‌گاه رسیدگی نشده روشن نیست: شاید مشکلی اداری یا واقعه‌ای دامنه‌دار کمی پس از سالهای ۲۳-۲۲ پادشاهی داریوش رخ داده که مانع از تکمیل چرخه‌اداری شده است. شاید پایان مدیریت پارناکا عاملی اصلی در این زمینه بوده است.

نام پارناکا پس از ماه سوم از سال ۲۵ داریوش در سندی مشاهده نمی‌شود (نک. بند ۲-۴-۱-۳ با پانوشت ۲۸۳ قبل). وضعیت یکی دو سال بعد روشن نیست، اما از ماه چهارم سال ۲۸ داریوش به‌نظر می‌رسد که وظیفه مدیریت اقتصاد تخت جمشید بر عهده آشبازانا قرار گرفته است (PF 1853). او این مقام را دست کم تا ماه هفتم سال سوم سلطنت خشایارشا حفظ کرده است و این نکته از بایگانی خزانه (PT 014) معلوم شده است. هیچ لوحه بارویی از ماه ۱۲ سال ۲۸ داریوش به بعد باقی نمانده است.

به‌علاوه، این مدرک به ما اجازه می‌دهد فرضیه زیر را مطرح کنیم: گمان می‌رود پس از سال ۲۳ داریوش یک مشکل اداری، احتمالاً چیزی مربوط به پایان کار پارناکا به عنوان مدیر کل در نیمه نخست سال ۲۵ داریوش رخ داده است. جانشین قطعی او آشبازانا بوده که مقام مدیریت کل را در نیمه اول سال ۲۸ داریوش به‌دست می‌آورد. در پایان سال اداری اول او، تصمیم گرفته شده که یادداشتهای رسیدگی نشده و روزانه‌نگارها، از رسیدگی‌شان به‌طور کلی چشم‌پوشی شود و از این رو بخش اعظم "بایگانی پارناکا" از بایگانی در حال کار یا "زنده" انتقال داده می‌شود و در دو اتاقک کوچک دیوار بارویی

پیشکش "آزاد" تبرستان www.tabarestan.info

انبار می‌گردد. جلوی این اتاقکها را تیغه می‌کشند تا از حفظ کامل این بایگانی "میانی" یا "غیرفعال" اطمینان یابند تا در صورت نیاز در دسترس باشند. تعداد محدودی از اسناد آن دو سال بین مدیریت پارناکا و آشبازانا، و نیز برخی از دیگر اسناد سال اول مدیریت آشبازانا نیز به همین ترتیب منتقل می‌شوند که احتمالاً علت آن یا این بوده که مورد رسیدگی قرارگرفته بوده‌اند یا چون آشبازانا می‌خواسته از سال دوم مدیریت خود شروع روشن و پاکیزه‌ای داشته باشد.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

سناریوی فوق منطقاً بدان مفهوم است که لوحه‌های بارویی در مکانهای مُهر شده‌ای در دیوار بارویی در سراسر بقیه دوره هخامنشی انبار شده بوده‌اند. اشکوبهای بالایی دیوار بارویی احتمالاً هنگام تهاجم اسکندر فروریخته‌اند و بدین ترتیب تا اندازه‌ای نظم و ترتیب لوحه‌ها را از بین برده‌اند، اما مجموعه به‌طور کلی ظاهراً سالم مانده و احتمالاً نه مقدونیان و نه هیچ کس دیگر تا سال ۱۹۳۳ میلادی آنها را ندیده بوده است.

نکته آخری هم هست که باید روشن شود. این فرضیه که پس از سال ۲۳ داریوش مشکلی اداری پیش آمده، بدان معنا نیست که دستگاه اداری دیگر خوب کار نمی‌کرده است. هلوک قبلاً وجود وقفه‌ای در فاصله زمانی میان تاریخی که برخی صورت حسابها نوشته شده بوده‌اند و سالهای اداری که به آنها مربوط می‌شده‌اند را متذکر شده بود (۱۹۷۷، ص ۱۳۲). این نکته بخصوص در مورد صورت حسابها با مهر PFS 0012a صدق می‌کند: این گونه اسناد در پنج مورد در سال ۲۰ یا ۲۱ نوشته شده‌اند ولی مربوط به سالهای ۱۵ تا ۱۷ هستند. این تأخیر شاید معلول نبود یا کمبود نیروی انسانی بوده و سرانجام به ازکار افتادگی سیستم در سال ۲۴ پادشاهی داریوش منجر شده است. با این حال یک وقفه قابل رؤیت که فقط در مورد پنج صورت حساب ذکر شده، یک پدیده منظم محسوب نمی‌شود. به‌طور معمول، وقتی در متونی دو تاریخ تألیف و سالهای مربوط به آن ذکر می‌شود، فقط وقفه‌ای یک یا به ندرت دو ساله میان این دو تاریخ وجود دارد. اگر از این زاویه بنگریم، رسیدگی دیررس به موارد سالهای ۱۵ تا ۱۷ توسط حسابدار یا دفتری که از مُهر PFS 0012a استفاده کرده است بیشتر نشانه پاکسازی چند سند و مورد باقی مانده و پرونده‌های قدیمی بایگانی است- یعنی نشانه آرامش و عملیات نظارتی- تا نشانه‌ای از این که سیستم گرفتار سنگینی کار اضافی شده باشد.[۳۷۸]

---

۳۷۸. شایان ذکر است که "بایگانی خزانه" که تاریخ اسناد آن از سال ۳۰ پادشاهی داریوش تا سال ۷ پادشاهی اردشیر (۴۹۲ تا ۴۵۸ ق.م) را دربر می‌گیرد، از لحاظ طول دوره بلندتر خود و این که لوحه‌هایی متعلق به ←

ما هنوز دور از آنیم که بتوانیم با یک مدل دقیق به توضیح همه روندهایی که در جدول ۲-۷ قبل به نمایش گذاشته شده است بپردازیم. اما یک نتیجه انکارناپذیر خود را بر ما تحمیل می‌کند و آن توزیع ناموزون تقویمی اسناد ماست که امکان شناسایی تحولات طی گذشت سالها را به‌طور جدی محدود می‌سازد. مثلاً اگر کسی بکوشد تا بخواهد از به اصطلاح جیره‌های مادران به نتیجه‌گیری‌های جمعیت شناختی بپردازد، ممکن است ناگهان با افزایش ناگهانی و حیرت‌آور میزان تولد در سالهای ۲۴-۲۱ مواجه شود. علت واقعی این افزایش فقط حفظ عمدی مقدار بسیار زیادی اسناد یادداشت گونه تاریخ‌گذاری شدهٔ مربوط به این سالهاست. به دلیل همین امر کار خطرناکی است که مثلاً بخواهیم از مقدار متون مسافرتی، مانند هینتس (۱۹۷۱c، صص ۲۰-۱۱۹)، به این نتیجه برسیم که دربار سلطنتی در تخت جمشید حضور داشته یا نداشته است.[۳۷۹] یگانه فرض مطمئن آن است که از سالهای ۲۳-۲۲ چشم‌انداز حداکثر را در اختیار داریم، حال آن که از داده‌های سالهای دیگر نداریم چون گزینشی‌تر هستند (نک. ملاحظات مشابهی از کخ، ۱۹۹۳b، صص ۶۲ و ۸۳).

۲ـ۷ـ۳. اندازه مجموعه اولیه ـ ساختمان تقویمی ناموزون نمونه موجود، در عوض یک

← پادشاهی سه شاه متفاوت را شامل می‌شود، بسیار با "بایگانی بارویی" تفاوت دارد، ضمن آن که در آن همان گونه تمرکز در متون تاریخ‌گذاری شده وجود دارد. حدود ۷۲ درصد متون تاریخ‌دار خزانه مربوط به سال ۲۰-۱۹ پادشاهی خشایارشا است. در این مورد مرگ شاه، که کمی پس از سال بیستم سلطنت او رخ داده است، شاید دلیلی برای حفظ این متون بوده است؛ شاید پس از مرگ شاه آنها را پرونده‌ای بسته یا بایگانی غیرفعال تلقی می‌کرده‌اند. با این حال، این توضیح در مورد تمرکز متون بارویی تاریخ‌دار در سالهای ۲۴-۲۱ داریوش کارگر نیست چون آن سالها بسیار پیش از مرگ داریوش بودند.

۳۷۹. درست که حدود ۸۱٪ این گونه متن‌ها در سالهای ۲۴-۲۱ متمرکز شده‌اند، اما این رقم اگر به‌طور کلی با ۷۱٪ اسناد یادداشت گونه تاریخ‌دار همان دوره مقایسه شود کمتر چشمگیر به‌نظر خواهد رسید. بنابراین، تمرکز متون مسافرتی در ۲۴-۲۱ داریوش عمدتاً معلول حفظ گزارشهای گزینشی است. هنگامی که هینتس این مقاله را می‌نوشت هیچ متن مسافرتی از سالهای ۲۶-۲۵ شناخته نشده بود؛ و از همین رو او توانست فرض کند که داریوش در این سالها از مصر دیدن کرده است. در این ضمن سه متن مسافرتی از سال ۲۵ داریوش شناخته شدند (NN 0716, NN 0692, NN 0461) و اینها خط استدلال هینتس را بی‌اعتبار کردند (نک. کخ ۱۹۹۳b ص ۸۳). درصدهای متون مسافرتی (دسته‌های Q و S3 هلوک؛ جمعاً ۵۵۲ متن) عبارتند از D13 [= داریوش سال ۱۳] = ۰٪؛ D14 = ۰٪؛ D15 = ۰٪؛ D16 = ۰٪؛ D17 = ۰٪؛ D18 = ۰/۱۸٪ (۱)؛ D19 = ۰/۵۴٪؛ (۳)؛ D20 = ۱/۰۹٪ (۶)؛ D21 = ۷/۲۵٪ (۴۰)؛ D22 = ۲۸/۸٪ (۱۵۵)؛ D23 = ۴۱/۴۹٪ (۲۲۹)؛ D24 = ۴/۳۵٪ (۲۴)؛ D25 = ۰/۵۴٪ (۳)؛ D26 = ۰٪؛ D27 = ۵/۰۷٪ (۲۸)؛ D28 = ۱۱/۴۱٪ (۶۳).

امتیاز غیر منتظره دارد، و آن امکان ارزیابی و برآورد اندازه اصلی و اولیه بایگانی بارویی است.

چنان که قبلاً گفته شد، سالهای ۲۲ و ۲۳ یک حداکثر چشم‌انداز از میزان کارهای دفتری جاری در دستگاه اداری را در اختیار ما می‌گذارد. منظور از واژه "حداکثر" را باید به معنایی نسبی درک کرد: چون حتی در مورد سال ۲۳-۲۲ پادشاهی داریوش نیز اسناد ما به هیچ رو کامل نیستند. در واقع حتی می‌توان این چشم‌انداز را وارونه کرد و گفت شمار متون تاریخ‌دار این سالها نمایانگر مقدار حداقل کارهای دفتری است که می‌توان برای هر یک از سالهای ذی‌ربط بایگانی حدس زد. براساس این مفهوم، می‌توان کوشید تا اندازه بایگانی اصلی را برآورد کرد. شایان تأکید است که کلیه فرض‌های زیر، به درجات گوناگون، دلخواهانه هستند. نتیجه نهایی را فقط یک برآورد باید تلقی کرد.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

در بند ۲-۱-۴ قبل، درباره برآورد اخیر استالپر از تعداد یافته‌های بارویی بین ۱۱۲۵۹ تا ۱۲۴۶۹ لوحه بحث کردیم. یکی از نتایج عمده‌ای که استالپر گرفته آن است که متون روزانه‌نگار و حسابداری در کل نمونه‌های ویرایش شده که ۴۸۴۵ متن هستند، نتوانسته‌اند به خوبی معرف باشند. ما در هر برآوردی از اندازه بایگانی اصلی، این عامل را باید درنظر بگیریم. در عین حال به‌نظر من توزیع تقویمی داخلی دو دسته مهم و اصلی یعنی یادداشتها و دستورنامه‌ها که برابر است با روزانه‌نگارها و حسابها، در میان نمونه‌های ویرایش شده و نشده نیز به‌همین گونه است.

تعداد یادداشتها و دستور نامه‌های ویرایش شده بالغ بر ۴۵۲۰ متن است، در حالی که جمع این گونه متون در کل یافته‌های بارویی بین ۸۳۳۱ تا ۸۷۰۷ لوحه برآورد شده است. این بدان معناست که می‌توانیم به نمونه‌های ویرایش شده هر سال معین حدود ۴۷ درصد بیفزاییم. چون تقریباً ۹۵۰ یادداشت و دستورنامه ویرایش شده به سال ۲۳ داریوش تعلق دارد، پس در کل نمونه‌ها باید حدود ۱۴۰۰ متن تاریخ‌دار مربوط به این سال وجود داشته باشد.

وضع در مورد روزانه‌نگارها و صورت حسابها چشمگیر است: تعداد ۳۲۵ متن ویرایش شده بوده‌اند، حال آن که ارزیابی‌های استالپر بالغ بر ۳۷۵۵-۲۹۲۳ متن است. بنابراین نمونه ویرایش شده فقط معرف حدود ۱۰ درصد جمع کل می‌شود. تعداد ۱۱ روزانه‌نگار و صورت حساب وجود دارد که مربوط به سال ۲۳ داریوش هستند (یعنی جزء اسناد مربوط به سال ۲۳ داریوش گنجانده نشده‌اند بلکه چند سال بعد نوشته شده‌اند). این بدان معناست که جمع کل یافته‌های بارویی احتمالاً دارای حدود ۱۱۰

روزانه‌نگار و صورت حساب تاریخ‌دار مربوط به سال ۲۳ بوده‌اند.

جمع برآورد شده حدود ۱۵۰۰ متن برای سال ۲۳ ناقص است چون فقط حدود ۷۵ درصد نمونه حرف‌نویسی شده تاریخ‌گذاری شده است. فرض دوم من آن است که توزیع تقویمی نمونه‌های تاریخ‌گذاری شده و نشده نیز باید در همین حدود باشد. این بدان معناست که حدود پانصد متن دیگر را نیز باید به مجموع متنهای نوشته شده در سال ۲۳ داریوش بیفزاییم.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

فرض سوم آن است که شمار کارهای دفتری باقی مانده، از سال ۱۳ تا ۲۸ داریوش کمابیش ثابت بوده است. معرف بودن ناموزون این سالها در نمونه‌های حفظ شده احتمالاً معلول حفظ گزینشی است (نک. بند ۲-۷-۲ قبل). این بدان مفهوم است که تعداد فرضی ۲ هزار متن نوشته شده در سال ۲۳ را احتمالاً باید ۱۶ برابر کنیم (شمار سالهای تحت پوشش بایگانی). در آن صورت جمع به‌دست آمده ۳۲ هزار متن خواهد بود.

فرض چهارم آن است که حتی برای سالهای ۲۳-۲۲، نمونه حفظ شده به شدت ناقص است و این نقص چه بسا بالغ بر ۵۰ یا ۶۰ درصد می‌شود. این امر از اسنادی مشهود است که به تخصیص‌های ماهانه برای همان میزان نیروی کار یا نوع عملیات مربوط می‌شوند. این گونه سلسله‌ها نوعاً بسیار ناقص‌اند. حتی در مورد استثنایی آرد و شراب ماهانه تخصیص داده شده برای یک نذر قربانی "لَن" که در سالهای ۲۴-۲۳ توسط "یَشدَ" [yašda] در "ماتزیش" انجام گرفته است، ما فقط ده سند از پرونده اصلی پنجاه سندی در اختیار داریم (نک. بند ۳-۵-۲ پانوشت ۵۳۷ بعد). از لحاظ آماری، می‌شد انتظار داشت که مجموعه ویرایش نشده رقم را تا بیست بالا ببرد، ولی این باز بدان معناست که ۳۰ متن (۶۰ درصد) از دست رفته تلقی شود. در موارد دیگر، متن‌های حفظ شده معرف حتی بخش کوچکتری از سلسله‌های فرضی اصلی هستند. معنای این آن است که جمع کل برآورد شده ۳۲ هزار لوحه زیاده از اندازه اندک است و احتمالاً معرف کمتر از نصف تعداد اصلی اسناد می‌باشد[۳۸۰].

روی‌هم رفته فرضهای فوق مرا به این نتیجه می‌رساند که تعداد اسنادی که عملاً در سالهای ۱۳ تا ۲۸ پادشاهی داریوش تولید شده‌اند، به رغم قطع موقت کار بایگانی، بالغ بر ۱۰۰ هزار یا بیشتر بوده‌اند.

---

۳۸۰. بخشی از لوحه‌های گم شده در واقع شاید جزء ۳۵ هزار قطعه شکسته موجود در تهران باشد (نک. رزمجو، ۲۰۰۴b و بند ۲-۱-۴ قبل)

بایگانی بارویی از لحاظ زمانی تنها نیمی از مدت پادشاهی داریوش را دربرمی‌گیرد. ازلحاظ نظری، تشکیلات اداری تخت جمشید بین سالهای ۵۲۲ تا ۴۸۶ ق.م. احتمالاً حدود ۲۰۰ هزار متن تولید کرده بوده است. این مقدار کلان البته **فقط** مربوط به توزیع مواد خوراکی است و چه بسا در کنار آن بایگانی‌های دیگری نیز وجود داشته‌اند. (نک. بند ۲-۱-۶ قبل).

درک این نکته مهم است که برآورد ۱۰۰ هزار (یا حتی ۲۰۰ هزار) متن مبتنی بر سال ۲۳ پادشاهی داریوش است که از آن سال تعداد زیادی سند یادداشت گونه باقی مانده است چون مورد رسیدگی بعدی قرار نگرفته بوده‌اند. طبعاً به همین اندازه یادداشت نیز نوشته شده بوده که رسیدگی شده و در صدها روزانه‌نگار و صورت حساب عمل شده بوده‌اند، و بدین ترتیب میزان اسناد تولید شده توسط دستگاه اداری ظرف یک سال را باز هم افزایش می‌دهند. با این حال، همه اینها بدان معنا نیست که بایگانی در هر زمان از لحاظ فیزیکی بیش از ۱۰۰ هزار سند را دربرمی‌گرفته است. چون یادداشتها پس از طی مراحل حسابرسی و انتقال به اسناد بعدی نابود و احتمالاً بازیافت می‌شده‌اند. بلکه درست برعکس، به یمن وجود کارمندان پارناکا و کارایی سازمان او، تنها قسمت کوچکی از تعداد اصلی متون در تخت جمشید کشف شده است. و این بدان معناست که دهها هزار متن که به‌دست حسابرسان رسیده‌اند کاملاً چرخه اداری را طی کرده‌اند و از بایگانی اصلی انتقال داده شده‌اند. با توجه به مدیریت و کار موفقیت‌آمیز درباره این سیل اسناد، چند لوحه عمل نشده از سالهای ۲۱ تا ۲۴ مسئله بزرگی محسوب نمی‌شود.

پیشکش "رند" به تبرستان www.tabarestan.info

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

فصل سوم

نذر قربانی لَن

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۳. مقدمه

در مطالعات مربوط به دین هخامنشیان براساس متون بارویی، منطقاً بیشترین توجه به سوی نذر قربانی لَن (^{AN}la-an) جلب شده است، چون این نذر بیش از هر نوع دیگری در متون بایگانی دیده می‌شود. واژه لَن در شکلهای گوناگون و فرمولهای متفاوت در ۸۱ متن (نک 1 ¶) یا حدود یک سوم متنهای مربوط به اختصاص کالا برای مراسم و آیینهای مذهبی، مورد تأیید قرار گرفته است. برای هیچ نذر قربانی یا هیچ ایزد دیگری که نامش ذکر شده باشد، تا این اندازه آذوقه و جنس به‌طور منظم اختصاص داده نشده است. این شاید توضیحی باشد بر این که چرا برخی کسان با شور و حرارت بسیار کوشیده‌اند تا لَن را به ایزدی خاص یا گروهی از ایزدان منتسب و مربوط سازند. موضعی که تاکنون بیش از همه مورد توجه قرار داشته آن است که لَن منحصراً مربوط به خدایی است که نامش در همه کتیبه‌های سلطنتی فراگیر است که جز اهورا مزدا (به ایلامی Uramasda) نیست. اگر چنین برداشتی درست یا احتمالاً درست باشد، این ارتباط می‌تواند به درک ما از دین هخامنشیان بسیار بیفزاید، چون لَن مستندترین نوع نذر قربانی است که توسط مجریانی روحانی با عناوین گوناگون و متعلق به مکانهایی متعدد در سراسر ناحیه تحت پوشش بایگانی بارویی تخت جمشید، یعنی قلب شاهنشاهی پارس انجام می‌گرفته است.

هرگونه تلاش برای درک قربانی لَن باید در درجه نخست مبتنی بر فحوای سخن متون بارویی باشد و از هرگونه مفاهیم پیش انگاشته درباره چگونگی و چیستی

دین هخامنشیان پرهیز شود. این ادعا که ایرانیان، یا دست کم فرمانروایان آنان، خود را زرتشتی می‌دانسته‌اند از دیرباز مورد اختلاف نظر بوده است و احتمالاً تا مدتها نیز چنین خواهد ماند، و علت آن است که هواداران این نظر خود درباره تعریفی از "دین زرتشت" در چارچوب دوره هخامنشی اتفاق نظر ندارند. در نتیجه، به دشواری می‌توان این نظر را به‌عنوان یک ابزار شناسایی کمکی برای یک بررسی عینی و سودمند از لوحه‌ها مورد استفاده قرار داد، و حتی این نظر خود به یک مانع تبدیل شده است. این استدلال که رواج و فراگیری لَن را تنها از طریق ارتباط آن با اهورامزدا می‌توان توضیح داد که ایزد برتر "دین دولتی" زرتشتی بوده، و این که پرونده لَن به نوبه خود تأییدی است بر نظر زرتشتی بودن هخامنشیان، بخصوص گمراه کننده است. اگر بخواهیم از این گونه استدلال‌هایی که همانند دور باطل عمل می‌کنند پرهیز کنیم باید از لوحه‌ها کار خود آغاز کنیم، فقط از لوحه‌ها. چنین رهیافتی نه تنها امکانپذیر است، بلکه آزمونی عینی و ارزشمند از داعیه زرتشتی بودن هخامنشیان خواهد بود.

روشن‌سازی ارزش (یا ارزشهای) معنا شناختی لَن با حداکثر دقت ممکن، نقطه آغازین منطقی بحث است. غیر از خود واژه لَن، ریشه -la و مشتقات lašda و laka در بخشهای بعدی (بندهای ۳-۱ تا ۳-۱-۵) مورد بررسی قرار خواهد گرفت. سپس زمینه‌های ذی‌ربط با آن را بررسی خواهیم کرد تا اهمیت مذهبی و اقتصادی لَن و کاربرد آن به‌عنوان واژه‌ای فنی در بایگانی بارویی مشخص و روشن گردد (بندهای ۳-۲ تا ۳-۵ و ۷). بخشی درباره پس زمینه ایلامی و قرابت فرهنگی لَن تکمیل کننده این فصل خواهد شد (بند ۳-۶).

۳-۱ تفسیرهای معنایی از لَن

بدون سنگ نبشته‌های سلطنتی هخامنشی، پی‌ریزی رشته ایلام‌شناسی به‌عنوان رشته‌ای مستقل غیرممکن بود. این متون سه زبانه نه تنها به پژوهندگانی مانند ادوین‌نوریس امکان دادند تا زبان ایلامی را دریابند و بخوانند (نوریس، ۱۸۵۵)، بلکه حتی امروز بیشتر آنچه را که مستقیم یا غیرمستقیم از مجموع واژگان ایلامی می‌دانیم از این متن‌ها به‌دست آورده‌ایم (تنها چند کتیبه اندک قدیمی‌تر دو زبانه اکدی- ایلامی، نظیر TZ 31/TZ 32، وجود دارد). بنابراین چندان شگفت نیست که یکی از کوچکترین کتیبه‌های بیستون (DBa_e) که در آن از واژه لَن استفاده شده، نقش مسلطی در بحث درباره ارزش معنایی

دقیق لَن ایفا کرده است -گو این که فقط همین یک بار کاربرد در مجموع کتیبه‌ها در برابر ۸۱ موردی قرار دارد که در بایگانی بارویی به چشم می‌خورد و نیز تعدادی از واژه‌های مربوط به آن در زبان ایلامی میانه.

تاکنون سه رویکرد متفاوت پذیرفته شده است. اولی عبارت بوده است از تحلیل لَن براساس فحوای DBa_e [= روایت ایلامی کتیبه بیستون] و نتیجه‌گیری از ترجمه واژه لَن در مواردی که در متون بارویی و جاهای دیگر آمده است (روش هینتس). رویکرد دوم مبتنی است بر فرض همانندی و هم‌شکلی تصادفی که به دو ترجمه متفاوت از لَن در DBa_e انجامیده و نیز عنایتی به لَن‌های تأیید شده در جاهای دیگر (روش کامرون و والا). رویکرد سوم - که در اینجا از آن هواداری می‌شود - می‌کوشد تا معنای لَن را از طریق متون بارویی دریابد و اثبات کند و آنگاه -گرچه محتاطانه - آن را در ترجمه لَن در DBa_e به‌کار گیرد (نک. بند ۳-۱-۴ بعد). به نظر من، از منظر روش‌شناختی، روش آخر از همه درست‌تر و منطقی‌تر و جذاب‌تر است و آنچه از مدارک فراوان و گوناگون "بارویی" برمی‌آید آن را تأیید می‌کند. از سوی دیگر DBa_e قرینه چندانی به‌دست نمی‌دهد و با قسمتهای همسان خود در روایت اَکَدی و پارسی باستان کتیبه بیستون مغایرت دارد و قابل ترجمه دقیق نیست.[۳۸۱] به علاوه فرض هم‌شکلی و همانندی (lan در DBa_e ≠ lan در PFT) فقط در صورتی منطقاً موجه و مجاز است که ما همه تلاشهای خود را برای فهم و توضیح لَن به عنوان یک واژه انجام داده و به نتیجه نرسیده باشیم.

۳-۱-۱. وجود ایزدی

۳-۱-۱-۱. کتیبه بیستون و لَن - فرهنگ EW (مدخل d. *la-an*) درباره "لَن" چنین می‌نویسد: از لحاظ لغوی "وجود ایزد نیک"، "انجام آیین مذهبی"، "قربانی کردن چیزی مشخص". این ترجمه و تفسیر در نهایت برمی‌گردد به ترجمه‌های هوزینگ از DBa (۱۹۱۰) که وقتی مدارک را مرور می‌کنیم می‌بینیم بر زمین سستی ایستاده است.

شکل لَن [la-an] بدون معرّف AN در روایت ایلامی کتیبه بیستون [BBa_e] در کتیبه‌ای که

---

۳۸۱. ترکیبات با lan و دیگر مشتقات فعلی ریشه -la از زبان ایلامی کهن به بعد شناخته شده است. این مدرک اهمیت فراوانی دارد چون پس زمینه ایلامی لن را بیان می‌کند نه ایرانی را (نک. بند ۳-۶ بعد)؛ اما با توجه به درک کنونی ما از متون ایلامی پیش از هخامنشی، این کمک مستقیمی برای یافتن معنای لن در DBa_e و در لوحه‌های بارویی نیست.

در سمت چپ تصویر داریوش شاه در بیستون کنده شده است (DBa_e 1-2) وجود دارد.
1 DIŠ*u*′ DIŠ *da-ri-ia-ma-u-iš* DIŠEŠŠANA DIŠ*mi-iš-da-áš-ba* DIŠ*šá-ak-ri* DIŠ*ha-ak-ka*$_4$*-mar-ru-iš-ši-* 2 *ia-ra* DIŠEŠŠANA DIŠ EŠŠANA-*na* DIŠ*u*′ **la-an** DIŠEŠŠANA DIŠ*pár-sip-ik-ki*[۳۸۲]

[۱] من داریوش شاه (هستم)، پسر ویشتاسپ، یک هخامنشی [۲] شاهِ شاهان، من (lan ?) شاه "برای" (در میان ؟) پارسیان.

www.tabarestan.info "تبرستان" راد "به تبرستان"

عبارتی که توجه ما را می‌جوید DIŠ*u*′ *la-an* DIŠEŠŠANA DIŠ*pár-sip-ik-ki* است. گرچه متن DBa_e بعداً در روایت ایلامی کتیبه بیستون (DB_e) گنجانده شده، اما جمله‌پردازی آن کمی تغییر کرده است. بدیل عبارت مربوطه چنین است: DIŠEŠŠANA AŠpar-sip-ik-ka$_4$ که با ترجمه تحت‌اللفظی می‌شود: "شاه برای ایرانیان [یا پارسیان]" (DB_e ۱.۱). این عبارت جدید هم کلمه اصلی و اولیه DIŠ*u*′ (= من) را ندارد و هم واژه اسرارآمیز la-an را فاقد است[۳۸۳]. درباره این فرض که کتیبه DBa_e قدیمی‌تر از DB_e است (نک. بعد) همه باستان‌شناسان و زبان شناسان تاریخی اتفاق نظر دارند.

گئورک هوزینگ، ایلام‌شناس آلمانی، اولین کسی بود که در سال ۱۹۱۰ درباره کلمه lan [لن] در DBa_e به بحث پرداخت، اما در آن زمان اصطلاح ANla-an به معنای "لنِ ایزدی" که در لوحه‌های تخت جمشید فراوان است هنوز شناخته شده نبود[۳۸۴]. درک و توضیح هوزینگ صرفاً از درکی مبتنی بر یک شَمِ قوی درباره DBa_e سرچشمه می‌گرفت "worin *lan* doch nur 'jetzt,' 'nunmehr' bedeuten kann" [در اینجا با این حال "لن" صرفاً به معنای "اکنون" و در "حال حاضر" است] (۱۹۱۰، ص ۱۴). بورک، شاگرد هوزینگ در ۱۹۱۲ این "اکنون" را قاطعانه تکرار کرد، و فریدریش نیز در ۱۹۴۹ چنین کرد، که البته

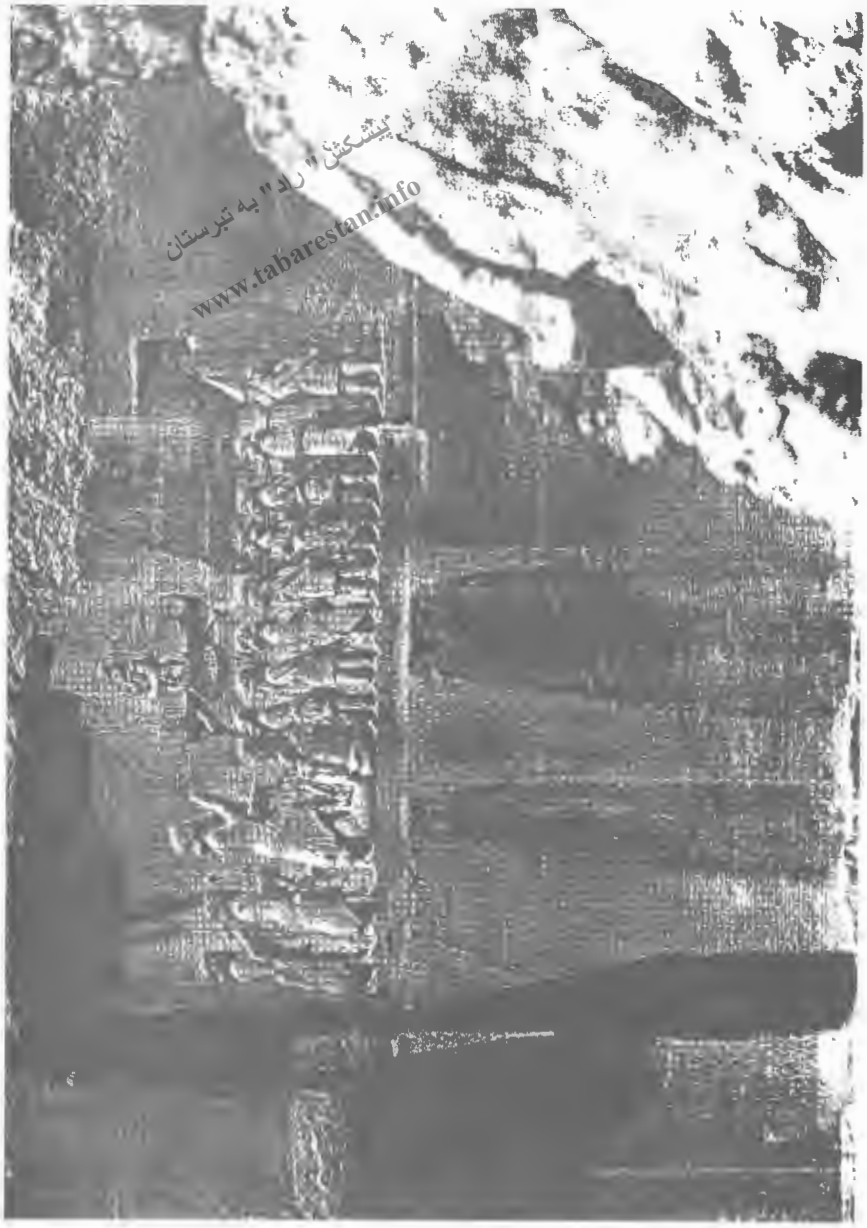
---

۳۸۲. من در قرائت ZIB به شکل Sip (نه Šip) در کلمه par-sip (نه par-šip) از والا (۱۹۸۷a) پیروی کرده‌ام.

۳۸۳. هر دو قسمت سالم به جا مانده‌اند و به روشنی قابل خواندن هستند؛ نه در حرف‌نویسی آنها می‌توان تردید کرد (و نه مانند نوریس، ۱۸۵۵، ص ۵۱ می‌توان انگاشت که DBa_e سطور ۱ و ۲ " رونوشتی اشتباه" بوده است).

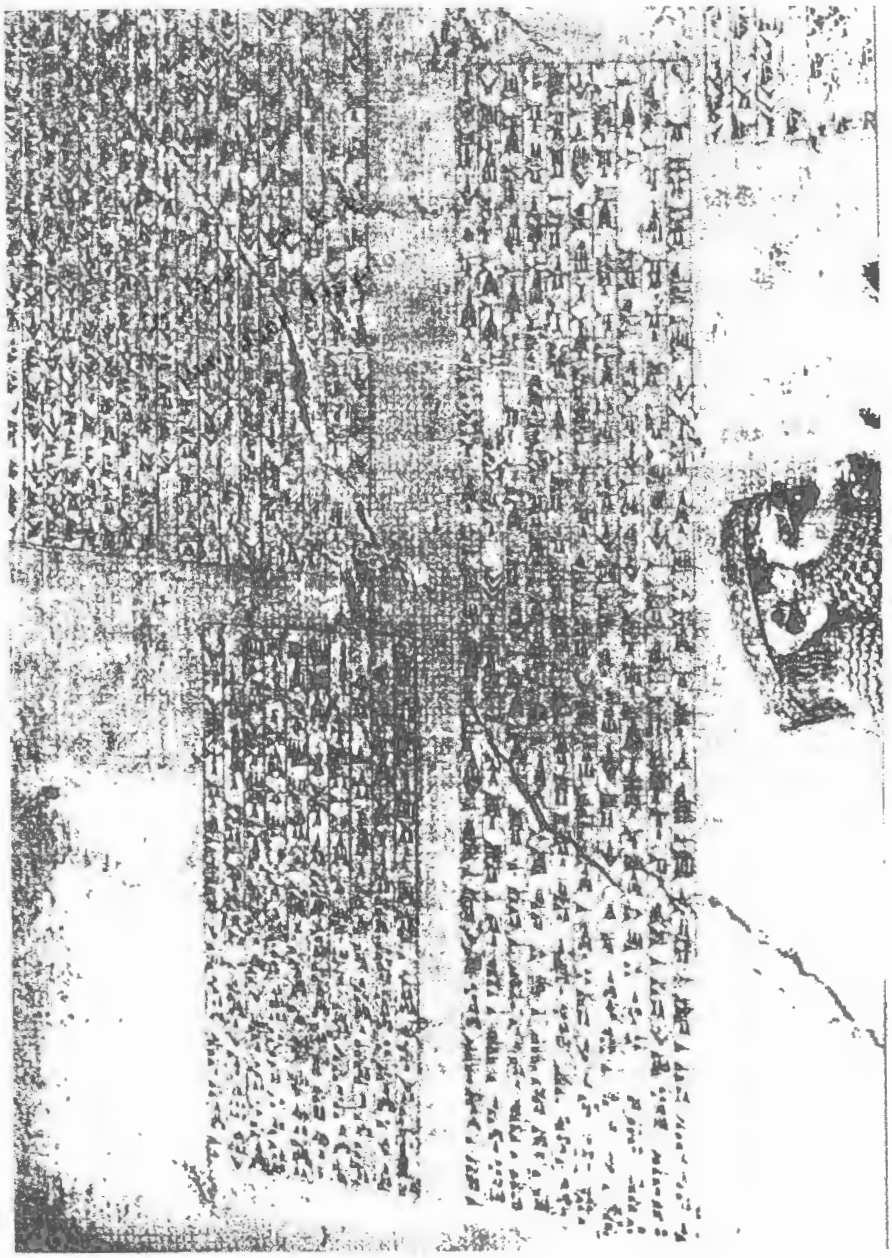
Text of DBa_e: Weißbach 1911: 74-7; DB_e: Grillot-Susini, Herrenschmidt & Malbran-Labat 1993: 20. Autograph copy: King & Thompson 1907: 93, 152. For the OPers. and Akk. versions see Schmitt 1991a: 27, 77; Von Voigtländer 1978: 11. The title "King 'to' the Persians" does not occur elsewhere in Elamite.

۳۸۴. این واژه اولین بار در ۱۹۳۸ توسط پوبل در رساله‌اش درباره Fort.3159 = PF 0758 شناخته شد (۱۹۳۸a)، صص ۴-۱۳۳ با پانوشت ۱۳)



پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

شکل ۳-۱: نقش برجسته و کتیبه‌های بیستون (عکس به لطف مؤسسه باستان‌شناسی آلمان)



شکل ۳-۱: کتیبه بیستون، روایت ایلامی (DBa، مستقیماً بالای سر داریوش، عکس، به لطف همان)

هیچ‌یک استدلالهایی اضافی در تأیید این نظر نداشتند[۳۸۵].

در سال ۱۹۵۰، هینتس با پذیرش معنای "Jetztzat Gegenwart" [حالا، اکنون] برای la-an (براساس DBa_e)، و ارتباط دادن مستقیم آن با ^{AN}la-an در متون بارویی بحث را یک گام پیشتر برد و آن را در این متون "[...] "göttliche Gegenwart' im Sinne von 'Kult, Andacht" [وجود ایزدی"، در معنای "پرستش، نیایش"] ترجمه کرد (a ۱۹۵۰، صص ۲۹۰ و ۲۹۲)[۳۸۶]. این دیدگاه در مقالات کنونی تکرار شد و در پایان در فرهنگ EW در مدخل ^{AN}la-an ذکر گردید[۳۸۷]. کُخ نیز از "وجود ایزدی" دفاع کرد، اما فرض را بر این نهاد که این مفهوم از "معنای اولیه ایلامی میانه" به "Kultopfer=1" [قربانی] در ایلامی هخامنشی توسعه یافته است، و بدین ترتیب متن هخامنشی (DBa_e) را که یگانه پایه برای "وجود ایزدی" بود نادیده گرفت[۳۸۸].

۳ـ۱ـ۱ـ۲. DBa_e در برابر DBe ـ ترجمه "اکنون" یا "در حال حاضر" برای lan در DBa_e اعتبار روز افزونی یافت که به نوبه خود در زمینه اهمیت معنایی از لحاظ تاریخی ترجمه شده بود. هینتس با اطمینان کتیبه را (در مقایسه با DB_e که lan از آن حذف شده بود) "das allereste, ungelenke Diktatdes Groβkönigs ..." [قبل از هر چیز نامناسب و نه درخورشأن شاه بزرگ] توصیف کرد که بدان معنا بود که عبارت "من اکنون در ایران شاه هستم" [تأکید

---

385. Bork 1912: 69-70 (rejecting Weiβbach 1911: 75 fn.b); Friedrich 1949: 18 fn.2.

۳۸۶. به [Bae] (۲۰۰۱، ص ۲۲۵) با کار برروی ترجمه و تفسیر هینتس و البته بدون ذکر هیچ یک از آثار او، برای la-an در DBa_e ترجمه "موجود، حاضر، متعلق به پرستش" را ارائه می‌کند ("من هستم شاه کنونی (یا پرستیدنی) در ایران"). او در لغت نامه خود (همان، ص ۳۱۰) در مدخل lan به ترجمه‌های کامرون و هلوک از ^{An}la-an در PFT ارجاع می‌دهد، گو این که این مؤلفان هوادار ارتباط آن با la-an در DBa_e نبوده‌اند. همچنین در ترجمه تطبیقی Bae از کتیبه، ترجمه la-an به عنوان یک صفت توضیح داده نمی‌شود.

387. Hinz 1950b: 349 (" 'göttliche Gegenwart' = 'Kultandacht' "); 1962a: 11 ("numinose Gegenwart, Kultweihe"); 1969: 25 ("ein Begriff aus der Welt des Numinosen, bedeutet '(göttliche) Anwesenheit, Gegenwart' "); 1970: 439 ("die numinose Gegenwart der Gottheit, zuweilen auch das Kultopfer," but cf. *ibid.* 427 fn. 1, relating the word to *lašta*, "er hat ... geopfert" [cf. below §3.1.3.2]; EW s.v. d.*la-an* ("wörtlich wohl *göttliche Gegenwart,* übertragen *religiöserKult*, konkret *Kultopfer* ").

۳۸۸. کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۴۲؛ همان، ۱۹۸۸a، ص ۳۹۵؛ همان، ۱۹۹۱، ص ۸۹؛ همان، ۱۹۹۲، ص ۲۷۷ (صریحتر از همه‌جا)؛ همان، ۱۹۹۵، ص ۱۹۶۶؛ و غیره. به‌طور کلی وزنی که در DBa_e به واژه lan داده شده به روشنی بیان نشده است، غیر از استثنای قابل ذکر اِستو ۱۹۶۷ ص ۹۸.

از هنکلمن] نشانه شتابزدگی و اعلام سرمستانه و شادمانه شاه درست پس از پیروزی نهایی او بوده است[۳۸۹]. دانشنامه ایرانیکا در مدخل خود درباره "بیستون" این نظر را پذیرفته است[۳۹۰]. گرچه تاکنون محققان نتوانسته‌اند استدلال‌های تازه‌ای به سود ترجمه "اکنون" بیفزایند، اما پیشنهاد الهام‌گونه هوزینگ به منزلتی دست یافت که حتی به‌نظر می‌رسید راه دیگری به روان داریوش بزرگ گشوده شده است.

پیشکش "راد" به بازرسان www.bareto.info

تعارض ادعایی میان DBa_e و DB_e به دشواری می‌تواند پایدار بماند. چنان که گفته شد، DBa_e در نخستین مرحله بنای یادمان بیستون کنده‌کاری شده بود[۳۹۱]. روایت ایلامی کتیبه اصلی (DB_e) در مرحله دوم به آن افزوده گشته بود؛ یعنی پس از حکاکی متون اکدی (DBa) و پارسی باستان (DBp) و روایت پارسی DBa (BBa_p؛ روایت اکدی وجود ندارد). اکنون جزئیات دقیق آن عموماً پذیرفته شده است و در اینجا نیازی به تکرار نیست[۳۹۲]؛ موضوع فقط بر سر ساماندهی دوباره محتویات DBa_e سطور ۲-۱ در DBa_e I سطور ۲-۱ است[۳۹۳]. ساختار تازه بند آغازین نیز هم در DB_p وجود دارد و هم در DBa_p، اما در DBa_a که عمدتاً با اولین کتیبه ایلامی مطابقت می‌کند وجود ندارد. تفاوتهای میان ساختار اصلی اولیه (I) و ساختار تجدید نظر شده (II) در جدول ۳-۱ زیر نشان داده شده است.

---

389. Hinz 1974a: 123 fn. 6, "Diese Fassung zeigt noch deutlich das allererste, ungelenke Diktat des Großkönigs. Bei der Anfertigung der großen Inschrift wurde dieser Absatz übernommen aber kanzleigerecht verbessert." *Idem* 1971b: 1029, "man fühlt die hochgemute Stimmung, die ihn damals bewegte." Borger & Hinz 1984: 422, "ich bin gegenwärtig König bei den Persern." Cf. EW S.V. *la-an* "wörtlich wohl *Gegenwart*, übertragen *derzeit, gegenwärtig*"

390. Schmitt 1990: 301 (but cf. the more reserved remarks by *idem* 1980: 112-3). Cf. Trümpelmann 1967: 286-7, "... die bedeutungsvolle Wendung 'ich bin gegenwärtig König in Parsa,' die sehr persönlich klingt und außerdem ganz danach, als habe Dareios eben erst die Herrschaft in der Persis gewonnen, ..." Cf. EW S.V. *la-an*.

۳۹۱. DBa_e در واقع قدیمی‌ترین کتیبه ایلامی هخامنشی است.

392. Cf. Trümpelmann 1967: 285-95; Luschey 1968: 90-4; Hinz 1968; Von Voigtländer 1978: 2-3; Borger 1982: 6-8; Schmitt 1990: 300-2; Wiesehöfer 1994: 36-9.

۳۹۳. ملاحظات زیر در مورد اولین نسخه DBa_e صدق می‌کند (بعدها بخشی از آن با نقش برجستهٔ اضافی اسکونخا از بین‌رفت) و جایگزین آن. هر دو متن مشابه‌اند، سطور آغازین هر دو روایتی بازسازی شده را نشان می‌دهد (نک. کامرون، ۱۹۶۰، ص ۶۰). والا ([زیر چاپ]) به خطا می‌انگارد که روایت قبلی DB_e همان عناوین DBa_e را داشته و بنابراین با روایت بعدی DB_e متفاوت بوده است.

جدول ۳-۱ DBa و DB تقسیم شده در چهارگوش‌های متون [a] و [b] و [c]

I.1 - ساختار تجدید نظر شده	I - ساختار اصلی	
DB_e I.1.2; DB_p 1.1-2; DBa_p 1-4	DBa I.1	DBa_e 1-2
[a] من (هستم) داریوش شاهِ بزرگ	[a] من (هستم) داریوش، شاه	[a] من (هستم)داریوش،شاه
[b] پسر ویشتاسپ، یک هخامنشی	[b] پسر ویشتاسپ، یک هخامنشی	[b] پسر ویشتاسپ، یک هخامنشی
[c] شاه شاهان، شاه برای / در میان پارسیان (ایلامی) / شاه در پارس (پارسی‌باستان)، شاه کشورها		
[b] پسرویشتاسپ، جانشین مشروع (ایلامی) / نوه آرشام (پارسی باستان) یک هخامنشی	[c] شاهِ شاهان، یک پارسی، شاهِ پارس	[c] شاه شاهان DIŠ*ú la-an* DIŠEŠŠANA DIŠ*pár-sip-ik-ki*

از جدول بالا بلافاصله روشن می‌شود که ساماندهی مجدد متن اساساً مبتنی بوده بر صورت معکوس بلوکهای متنی [b] و [c] روایت اصلی (DBa_e و DB_a = I). دومین جنبهٔ مشخص روایت تجدید نظر شده (DB_p , DB_e و DBa_p = II) توسعه یافتن القاب (افزودن "شاه کشورها") و تبارشناسی (افزودن "آرشام") است[۳۹۴]. تبارشناسی طولانی‌تر مسلماً قبلاً وجود داشته (پدر بزرگِ آرشام به‌طور ناگهانی اختراع نشده است)، اما فقط به‌طور کامل در DBa_e گزارش نشده بوده است. همچنین افزایش القاب سلطنتی لزوماً بدان معنا نیست که اینها القاب جدیدی هستند.

---

۳۹۴. من محتاطانه DIŠ*ir-šá-ma* DIŠ*ru-uh-hu-šá-ak-ri* در DB_e I.4-5 را "وارث مشروع آرشام" ترجمه کردم، نه "نوه آرشام" آن‌گونه که معمولاً براساس روایت پارسی باستان واکدی چنین می‌کنند (والا، ۱۹۷۷a ص ۸۲؛ همان، ۱۹۹۷، ص ۶۷؛ فرهنگ EW مدخل v.*ru-h-hu.šá-ak-ri*؛ گریلو، هِرِن اشمیت و مالبران - لابا، ۱۹۹۳، ص ۳۹؛ بِه ۲۰۰۱، صص ۷۷، ۳۲۰؛ اِستو، والا و گاش، ۲۰۰۲/۳ ص ۵۵۲؛ تاورنیه، ۲۰۰۳، ص ۲۰۲-۳). "نوه" برای ruhušak فقط مبتنی بر متن کنونی است (S 301 :۱۱ راه را برای تفسیرهای دیگر و متفاوت گشوده است). در ایلامی قدیم ruhušak "پسر شاه و خواهرش" یا "خواهرزاده" ترجمه شده است. اما این توافق کلی وجود دارد که این واژه عملاً به معنای "وارث مشروع" است. چون در زمان جلوس داریوش بر تخت آرشام هنوز زنده بود (DSz_e ۱۰-۱) "وارث مشروع" در DB_e ممکن به‌نظر می‌رسد. توجه داشته باشید که استفاده از ruhušak که طنین ایدئولوژی سلطنتی ایلامی دارد، در سطور آغازین کتیبه بیستون به خودی خود نکته جالبی است و باید در چارچوب فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی - ایرانی مورد بررسی قرار گیرد. درباره hakkamannuššiyara در DBa_e (برابر با hakkamannuššiya در DB_e) بنگرید به والا [زیر چاپ].

www.tabarestan.info

وارونه کردن بلوکهای [b] و [c] پس از توسعه تبارشناسی و القاب گاهی منطقی به‌نظر می‌رسد، چون به حفظ ساختاری متوازن و روشن یاری می‌رساند (در روایت II، همه القاب قبل از تبارشناسی قرار می‌گیرند). پس به‌نظر می‌رسد که ساماندهی مجدد عمدتاً امری مربوط به ماهیت سبک و احتمالاً معلول طرح بزرگتر و آراسته‌تر کتیبه طولانی DB_e بوده است. یگانه تفاوت واقعی وجود کلمه lan در DBa_e است. براساس وجود همین یک کلمه ادعا شده است که کتیبه اولیه بازتابنده نوعی تازگی یا حتی رویکرد شخصی است که در روایت رسمی‌تر دوم از بین رفته است.

پیشکش "رایانه به تبرستان" www.tabarestan.info

۳ـ۱ـ۱ـ۳. "اکنون" نه ـ در نظر نخست "nunmehr, Jetzt" [اکنون، حالا]ی هوزینگ به عنوان ترجمه lan امکانی منطقی به‌نظر می‌رسد که به فحوای متن بخشیده شده است ("من هستم\اکنون شاه..."). بااین حال، دلالت معنایی "اکنون" برای lan در کل مجموعه ایلامی یک امر کاملاً نادر و استثنایی است. ایلامی هخامنشی برای "اکنون" طبعاً از "هستم" استفاده می‌کند. در واژه‌نامه ایلامی هیچ گواهی در تأیید ترجمه "اکنون" برای لن در DBa_e وجود ندارد.

فقدان حمایت واژگانی به خودی خود اثبات نمی‌کند که ترجمه "اکنون" امری غیر ممکن است. با این همه، این گونه بیان جلوه فروشانه و یادمانی نظیر "من اکنون شاه ایرانیان هستم" تا اندازه‌ای با حالت بی‌زمان امور که در کتیبه‌های سلطنتی چیرگی دارد در تضاد است (نک. سانسیسی وردنبورخ ۱۹۹۹). این در واقع با حضور یکتای واژه هستم، "اکنون" در زبان ایلامی هخامنشی سلطنتی، یعنی در DB_e III.73 با ظرافت گنجانده شده که در آنجا برابر است با nūram، "اکنون" در روایت پارسی باستان (DB_p IV.53). این "اکنون" به معنای زمان حال گذرا و لحظه‌ای نیست، بلکه بیشتر خطابی تأکیدی به خوانندگان آینده است که وظیفه ابدی‌شان اشاعه پیام داریوش شاه است.[۳۹۵] شایان تأکید است که گرچه کتیبه بزرگ بیستون (DB) یک هسته تاریخی دارد، اما روایت آن با یک پیشگفتار و پسگفتار برنامه‌ریزی شده (بندهای ۹-۱ و ۶۴-۵۴) چارچوبی خاص یافته است که منعکس کننده مفهومی یگانه از پادشاهی جاودانه و بدون تغییر، بازتاب یک "زمان شاهنشاهی" است که در تمام کتیبه‌های بعدی هخامنشی نیز چیرگی دارد. کتیبهٔ اولیه

---

۳۹۵. این استفاده از "هستم" به عنوان یک شاخص زمانی یا تغییر کانون توجه، به گستردگی در بایگانی بارویی تأیید شده است. در بیشتر موارد نشانه انتقال از آن چیزی است که در گذشته رخ داده یا آغاز شده یا عملی که منطقاً باید در زمان حال رخ دهد یا خود به خود در اکنون نتیجه دهد. این بیشتر نقش یک شاخص کانونی و مرکزی را دارد تا عامل تعیین کننده زمان.

DBa_e که با مقدمه کتیبه اصلی مطابقت دارد و فاقد هسته تاریخی است، فقط مبتنی است بر القاب رسمی و تبارشناسی. از این زاویه، آسانی ظاهری تشخیص lan در DBa_e به عنوان بیان زمان لحظه‌ای ("اکنون") تعجب‌آور است. به‌نظر می‌رسد این خصوصیت DBa_e نشانه آن باشد که جنبه‌های سبک‌سازانه و ایدئولوژیکی کتیبه‌های هخامنشی در زمان تألیف این کتیبه هنوز کاملاً شکل نگرفته بوده است. با توجه به وجود نشانه‌های نیرومند یک سنت ادبی (چه شفاهی و پارسی باستانی و چه مکتوب و ایلامی) و گنجینه سبک‌دار کاملاً توسعه یافته کتیبه اصلی (DB_{e-p})، وجود متنی که فقط اندکی قدیمی‌تر از DBa_e است، منطقاً نمی‌تواند جدا از بقیه مجموعه کتیبه درنظر گرفته شود.

گرچه من استدلال قاطع و قانع‌کننده‌ای نمی‌بینم که توانسته باشد ترجمه و تفسیر la-an (DBa_e) را تحریف کند و درنتیجه ^{AN}la-an (PFT) را به "اکنون" دگرسان سازد، ولی ماهیت کتیبه‌های هخامنشی، از جمله DBa_e، و نیز فقدان حمایت لغوی به دشواری می‌تواند این راه حل را تأیید کند و بنابراین ناچاریم جویای امکانات دیگری باشیم.

۳-۱-۲ بودن

۳-۱-۲-۱. مشکلات بیشتر از لحاظ واژگان ـ وایسباخ در رساله خود درباره کتیبه‌های هخامنشی، برای عبارت: ^{DIŠ}*ú la-an* ^{DIŠ}EŠŠANA ^{DIŠ}*par-sip-ik-ki* ترجمه "من شاه در پارس هستم" را پیشنهاد کرد (۱۹۱۱، ص ۷۵، پانوشت "b"). والا نیز، گرچه با تردید، از او پیروی نمود[۳۹۶] ولی سپس نظرش را تغییر داد ([زیر چاپ]؛ نک. بند ۳-۱-۲-۲). بورک پیشنهاد وایسباخ را رد کرد و مدعی شد که lan نمی‌توانسته یک شکل فعل باشد (۱۹۱۲، صص ۷۰-۶۹)، و فریدریش (۱۹۴۹، ص ۱۸، پانوشت ۲) نیز رد کرد و استدلالش آن بود که زبان ایلامی از فعل ربطی (که فاعل را با یک گزاره یا مسند پیوند می‌دهد) استفاده نمی‌کند. هر دو ایراد، اساساً نادرست هستند: زبان ایلامی پسین دارای افعالی بود که بر "بودن" دلالت می‌کردند و می‌توانستند به عنوان فعل ربطی مورد استفاده قرار گیرند، و امکانات متعددی وجود دارد که شکل‌گیری یک شکل فعلی با n- را تأیید می‌کنند (نک. بعد). با این همه، این مشکلات ناشی از ترجمه la-an به "من هستم" را حل نمی‌کند. از لحاظ لغت-نامه‌ای یک مشکل مهم وجود دارد و آن این است که ریشه -la یا -lan در هیچ جای

---

۳۹۶. والا، ۱۹۷۷a، صص ۱۴۰، ۲۴۳؛ ۱۹۷۷b، ص ۵۳: "من هستم (؟)"، "من در پارس / نزد پارسیان شاه هستم". نک. کامرون، لغت‌نامه ایلامی (۱۹۴۸، ص VII): "من در پارس شاه هستم (؟)".

دیگری در زبان ایلامی به عنوان فعلی برابر با "بودن" تأیید نشده است. در عوض به -ni(ma)- و Šari/Šanu- برخورد می‌کنیم که هر دو به فراوانی در کتیبه‌های هخامنشی به‌کار رفته‌اند[۳۹۷].

۳ـ۱ـ۲ـ۲. مشکلات ریخت‌شناختی ـ چنان که قبلاً گفته شد، lan می‌توانسته شکل فعلی داشته باشد، اما موضع آن در جمله همراه با این ادعا که به‌صورت اول شخص مفرد است، مشکلات بیشتری به بار می‌آورد. اگر lan را شکلی حذف شده بگیریم در آن صورت با ریخت‌شناسی ایلامی ناسازگار به‌نظر می‌رسد، چون، اگر از پایه فعلی -la مشتق شده باشد، اول شخص مفرد آن در تصریف I باید در ایلامی هخامنشی [la-ah[la.h ، [la-ia([la.y] یا [la?]) باشد[۳۹۸]. از سوی دیگر، اگر la-an معرف صورتی از تصریف III ([n] + پایه) باشد، لزوماً هیچ یک از اشکال اول شخص مفرد نمی‌شود (بلکه انتظار می‌رود [la.n.k] و la-an-ki* باشد)[۳۹۹]. افزون بر این، lan به عنوان یک گزاره فعلی باید بیشتر به یک جمله پایه یا پیرو بینجامد تا این که در وسط قرار گیرد[۴۰۰].

۳۹۷.نک. شرح مختصر همراه با مثال‌ها در خاچیکیان، ۱۹۹۸، صص ۴۰-۳۸؛ درباره Šari- نک. بند ۵-۳ و پانوشت ۸۶۰.

398. Cf. Paper 1955: 41; Stolper 2004a: 79. On *la-ah* cf. Vallat 2000a: 1067; § 3.6.7 below.

۳۹۹. مورد *su-da-man* در DNa_e [روایت ایلامی کتیبه داریوش در نقش رستم] سطور ۵-۴۴ (گریلو - سوسینی، ۱۹۸۷، صص ۷-۶۵) و در محتوای مشابهی به‌صورت *su-da-ma-an* در XPh_e [روایت ایلامی کتیبه خشایارشا در تخت جمشید] سطر ۵۰ (کامرون، ۱۹۵۹، صص ۳-۴۷۲) کاملاً روشن نیست. این شکل را عموماً یک تصریف III غیرعادی از شکل صرفی اول شخص مفرد همراه با پسوند معین -ma دانسته‌اند. (بورک، ۱۹۳۳a، ص ۱۶، با بازسازی Sudaman > *Sudamanna > *Sudamanka؛ نک. پاپر، ۱۹۵۵، ص ۶۳؛ کامرون، ۱۹۵۴/۵۹، ص ۴۷۴؛ فرهنگ EW مدخل *su-da-man*؛ تاکر، ۱۹۹۸، ص ۱۸۹). گرچه روایات پارسی باستان و اَکَدی به راستی دارای اشکال صرفی اول شخص مفرد در اینجا هستند، چهارچوب شکل در روایت ایلامی (در هر دو کتیبه) اجازه داده است تا به شکل یک وجه وصفی باشد ("آنچه از اهورامزدا درخواست می‌کنم، باشد که اهورامزدا به من عنایت فرماید"). گریلو (همان و همان جا) نیز این شکل را وجه وصفی دانسته اما به شکل مجهول تکمیلی بی‌جان ترجمه کرده است: "آنچه توسط من از اهورامزدا خواسته شد، اهورامزدا آن را به من می‌دهد." ترجمه *ni-ma-an* (DB_e II.60) نیز به‌صورت وجه وصفی جذاب است، و این را نه تنها یک قرن پیش فوی دریافته بود (۱۸۹۸ص ۷-۵۶۶ و ۷۰-۵۶۹: Adjektiv-partizip)، بلکه هلوک (۱۹۶۹، ص ۷۳۸) نیز پذیرفت. توجه داشته باشید که در روایت ایلامی بیستون ستون II سطر ۱۱ در همین قالب *ni-ma-an-ki* به‌کار رفته است (نک. پانوشت ۴۰۰ زیر).

400. This would give ^{DIŠ}*ú* ^{DIŠ}ESŠANA ^{DIŠ}*pár-sip-ik-ki la-ah* or ... *la-an-ki*. Compare, e.g., DB_e II.10-1, ^{DIŠ}*ú* ^{DIŠ}*šá-at-tar-ri-da* ^{DIŠ}NUMUN^{MEŠ} ^{DIŠ}*ma-ak-iš-tar-ra-na ni-ma-an-ki*, "*I am Xšaθ*rita, from the line of Cyaxares."

ترجمه اخیر والا از lan در DBa_e به شکل "تبارِمن از" (والا [زیر چاپ]) به همان دلایل مشکل‌ساز است یعنی: فقدان پسوند جنس و موضع غیرقابل انتظار lan در جمله[۴۰۱].

تا جایی که از ریخت‌شناسی ایلامی می‌دانیم، lan اگر یک شکل فعلی مشتق از یک -la فرضی به معنای "بودن" [la.n] باشد، آن را فقط می‌توان به عنوان (الف) یک تصریف III وجه مصدری، (ب) یک تصریف III وجه وصفی، یا (ج) یک اسم فعل "خودسرانه" توضیح داد. اولین راه حل مستلزم یک گزاره یا زمان حال اخباری است (مانند در "فرمان دادم کتیبه را بنویسند") که این در مورد DBa منتفی است[۴۰۲]. در مورد تصریف III وجه وصفی، lan (اگر مشتق از -la فرضی به معنای فعل "بودن" باشد) فرضاً می‌توان معنای اسم "بودن یا هستی" را بدهد[۴۰۳]. راه حل سوم مستلزم وجود یک اسم فعل از نوع mušin ([muš(i).n]) به معنای "حساب" ~ muši/a- "حساب کردن") یعنی با یک خصوصیت اسمی ("خودسرانه") باشد[۴۰۴]. در موردی که la-an [la.n] شاید به معنای "(الف) بودن"

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

---

۴۰۱. با آن که این نکته برای استدلال والا اساسی است، اما او بر این واقعیت سرپوش می‌گذارد که ترجمه او شکلی بسیار غیر متعارف را بدیهی فرض کرده است. همچنین ترجمه او از -la به عنوان "آمدن از، سرچشمه گرفتن از" به عنوان امری بدیهی معرفی شده است، حال آن که عملاً در هیچ متن ایلامی تأییدی برایش وجود ندارد. برعکس، معنای "فرستادن" استوارانه تأیید شده و به گستردگی مورد پذیرش قرار گرفته است.

۴۰۲. نمونه برگرفته شده از XVe [روایت ایلامی کتیبه خشایارشا در وانِ ترکیه] سطور ۴-۲۳ چنین است: *me-ni* ^{DIŠ}*ú še-ra* ^{AŠ}DUB^{MEŠ}*tal-li-ma-na* "سپس دستور دادم این کتیبه نوشته شود" (متن: وابسباخ، ۱۹۱۱ص ۱۱۸). درباره این تکه پاپر، ۱۹۵۵، ص ۶۲، هلوک، ۱۹۶۵a، ص ۱۲۲ و خاچیکیان، ۱۹۹۸، ص ۴۲ بحث کرده‌اند. نک. نیز تاکر، ۱۹۹۸، ص ۱۷۸؛ استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۸۱ و بند ۶-۴ پانوشت ۹۳۹ بعد.

۴۰۳. وجه n- به صور گوناگون "غیر ماضی + معلوم" (رایـنر، ۱۹۶۹، ص ۴-۸۳؛ مک آلپین، ۱۹۸۱، ص ۸۰؛ استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۸۱) یا "ماضی + مجهول / لازم" (گریلو- سوسینی، ۱۹۸۷ص ۳۴؛ همان، ۱۹۹۴، ص ۸؛ همان، ۱۹۹۸ص ۳۳۳) تفسیر شده‌است. نک. نیز تاکر ۱۹۹۸ص ۱۷۸ پانوشت ۲۴. توجه کنید که مک آلپین (۱۹۸۱، صص ۵-۱۲۴) همانندیهایی با اشکال زبان دراویدی در مورد n- یافته است که شکلهای مشابهی به‌عنوان "وجوه معلوم غیرماضی" همراه با یک صیغه فعلی مورد استفاده بوده‌اند که او آن را همریشه با صیغه فعلی ایلامی در n- (تصریف III) می‌داند. برعکس، استاروستین (۲۰۰۲) اخیراً استدلال کرده که هیچ رابطه خاصی میان دو زبان ایلامی و دراویدی وجود ندارد (بلکه زبان ایلامی بیشتر همانند "پلی" است میان زبانهای شمالی و آفریقایی آسیایی).

404. Such absolutive verbal nouns differ, at least from a modern perspective, from those nouns with inanimate sg. marker *-n* added to a purely nominal base ([muru.n], [siya.n], etc.). Cf. Reiner 1969: 78; Grillot-Susini 1987: 15; Tucker 1998: 178. It should be noted that the distinction between participles and absolutive verbal nouns is rather vague. Tucker (*l.c.*) may be right in accepting only the function as absolutive verbal noun for the *-n* formations alongside the infinitival or supinal use.

باشد، گرچه دفاع از این اندیشه آسان نیست چون اسم فعل lan مربوط می‌شود به بی‌جان! به هر صورت نه راه حل دوم و نه سوم معنای "من هستم" را به‌دست نمی‌دهند و بدیهی است که هیچ یک از آنها را نیز نمی‌توان به هیچ رو با نحو ایلامی سازگار کرد.

فقدان هرگونه تأییدی برای -la به معنای فعل "بودن" همراه با عدم امکان آشکار توضیح la-an به عنوان "من هستم" براساس ریخت‌شناسی ایلامی، پیشنهاد وایسباخ را قاطعانه بی‌اعتبار می‌سازد. بنابراین با توجه به نبود هرگونه تأیید، ترجمه او از DBa "ich *bin* könig in Persien" را نمی‌توان پذیرفت.

www.tabarestan.info تبرستان

۳ـ۱ـ۳ *lan* و *-la* در تخت جمشید

۳ـ۱ـ۳ـ۱. نذر، قربانی ـ از آنجا که ترجمه‌ها و تفسیرهای la-an در DBa_e فاقد حمایت است و چون هیچ مدرک راه حل جایگزین که از چارچوب واژه در کتیبه سرچشمه گرفته باشد وجود ندارد، پس به‌نظر می‌رسد بهترین راه آن باشد که ^{AN}la-an در بایگانی بارویی را به منزله نقطه شروع کار درنظر بگیریم نه وارونهٔ آن را.

نخستین تلاش برای ترجمه واژه ^{AN}la-an از سوی جورج کامرون انجام گرفت. از آنجا که "حدسی از بافت متن سرچشمه گرفت"، او در تحلیل خود از عبارت زیر، اصطلاح "مناسک روحانی" را پیشنهاد کرد: ^{AN}*la-an li-ri-ra da-u-šá-um* ^{AN}*la-an-na* (PF 0758 : 5-7)

(در) مناسک روحانی (؟)، دهندهٔ شراب ریزان در مناسک روحانی ...[۴۰۵]

کامرون درنیافت که *li-ri-ra* در واقع در ترکیب [*la. n liri.r(a)*] بر اولین ^{AN}*la-an* غلبه دارد: "(فلان کس) فدیه دهنده، قربانی". و با *da-u-šá-um* "نذر، نذر قربانی" قابل شرح و تفسیر نیست (نک. بند ۳-۲-۱ بعد).

ریچارد هلوک به درستی برای *lan-lirira* ترجمه "اجرا کننده لن (؟)" را پیشنهاد کرد.[۴۰۶] چنان که درباره ^{AN}*la-an* نوشت (۱۹۵۰، ص ۲۵):

> این آشکارا دلالت دارد بر نوعی مناسک یا فریضه مذهبی، اما قابل تعریفی روشن‌تر نیست. امکان دارد منشأ تصریف III مصدری فعل -la به معنای "درپی چیزی فرستادن" یا شبیه به آن باشد.

---

۴۰۵. واژه ^{AN}*la-an* گو این که در رساله کامرون درباره "لوحه‌های خزانه" (۱۹۴۸، ص ۸-۷) مورد بحث قرار گرفت، ولی وجود آن در واقع فقط در "لوحه‌های بارویی" تأیید شده است. کامرون صریحاً هرگونه ارتباط میان ^{AN}*la-an* و *la-an* در بیستون را انکار کرد (همان، پانوشت ۴۰). "به‌نظر می‌رسد که این کلمه هیچ ربط و وجه مشترکی با *la-an* کتیبه DBa ندارد".

406. Hallock 1950: 239-40; 1969: 26, 721; cf. Vallat 2000a: 1066, "célébrant, officiant."

ارتباط با *-la* به معنای "فرستادن" البته از منظر ریخت شناختی به‌راستی جذاب است. معنای "فرستادن" به‌عنوان اولین و برترین معنای *-la* به خوبی استوار شد و از شکلهای مختلف تصریف II فعل ماضی کامل با k- نظیر lakip ([la.k.p]) نیز به نیکی پیداست[۴۰۷]. این شکلها در متون مسافرتی از نقطه A به B پدیدار می‌شوند:

šušan-mar matezziš parnakka-ikki lakip ([la,k,p])

آنان از شوش به نزد پارناکا (در) ماتزیش فرستاده شدند (PF 1394)[۴۰۸].

همین پایه فعلی *-la* در ترکیب *-hutla* به معنای "با کشتی فرستادن، اعزام کردن، فرستادن پیک" وجود دارد[۴۰۹].

یک نکته در تحلیل هلوک از *lan* که نیاز به تعدیل و تنظیم دارد، توصیف آن به‌عنوان مصدر است. به نظر می‌رسد وجه وصفی تصریف III یا اسم فعلِ موصوف (بدون حالت فاعلی یا مفعولی) مناسبتر باشد: یعنی البته اگر این کلمه شکل‌بندی فعلی داشته باشد[۴۱۰].

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

---

۴۰۷. والا یگانه محققی است که اخیراً معنای متفاوت "آمدن از" را برای *-la* پیشنهاد کرده است اما هیچ استدلالی برای آن ارائه نکرده است (والا، [زیر چاپ]).

408. Cf. Hallock 1969: 719 s.vv. *la- laka.*

۴۰۹. عناصر سازنده عبارتند از hut (= فراورده، فقره) و *-la* (= فرستادن) و از این‌رو معنای اصلی *-hutla* شاید "با کشتی فرستادن [چیزی]" باشد (نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۶۹۹ مدخل hutlak؛ وان دایک، ۱۹۸۲، ص ۱۰۲). این فعل در متون ایلامی میانه پسین که از مالیان به‌دست آمده‌اند (TTM 79 پشت لوحه سطر ۹؛ TTM 81 سطر ۵؛ TTM 85 سطر ۱؛ TTM 90 پشت لوحه سطر ۴) و در متون نوایلامی ارگ شوش (S 126 پشت لوحه سطر ۲؛ S 153 پشت لوحه سطر ۱) وجود دارد. نیز بسنجید با معنای مجرد اشتقاقی ("انتقال دادن"، "مأمور کردن") که در ایلامی میانه نیز تأیید شده است (مثلاً EKI 33:33-4؛ نک. مالبران - لابا، ۱۹۹۵، ص ۱۰۰). احتمالاً به عنوان گسترش ثانوی، *hutla* به معنای "فرستادن به‌عنوان پیک، فرستادن به‌عنوان حامل" نیز به‌کار رفته است. یک مثال از کتیبه بیستون: *hutla* "من به عنوان پیک / نماینده فرستادم" (DB_eII.22)، نک. فرهنگ EW مدخل *hu-ut-la* در مورد قرائت تصحیح شدهٔ هلوک). وجه وصفی کامل تصریف II در k- ([*hut.la.k*]) به‌صورت اسم موصوف بدون حالت فاعلی یامفعولی برای "حامل، پیک" و نیز به‌همین گونه در متون ارگ شوش (مثلاً S 108 پشت سطر ۳) و در DB_e 1.64 (~ اکدی: mār Šipri) و همان ستون II سطر ۸۱ مورد استفاده قرار گرفته است. در لوحه PFT کاربرد آن معادل Pirradazziš پارسی باستان است به معنای "پیک‌تندرو، سرویس سریع" (نک. بند ۳-۱-۳-۶ پانوشت ۴۲۸ بعد). فردی به نام "اومایا" دوبار به عنوان pirradazziš معرفی شده است (PF 1335؛ NN 2063)؛ منطقاً همین شخص است که در جای دیگر (NN 2147) *hutlak* نامیده شده است. نک. کخ، ۱۹۸۳، صص ۹-۳۸؛ فرهنگ EW مدخل‌های *hu-ut-lak* و *pir-ra-da-iz-zi-iš*.hh.

۴۱۰. شاید هلوک نیز عملاً در همین راستا می‌اندیشیده است چون اصطلاح "مصدر" را به معنایی گسترده به‌کار برده که کمابیش استفاده از وجه وصفی را نیز شامل می‌شود (نک. هلوک، ۱۹۶۵a). بسنجید با ←

با وجود این احتمال بیشتر آن است که *la-an*[AN] معرف یک شکل اسمی از نوع [siya.n] به معنای "پرستشگاه" و برابر با طبقه‌بندی کنندهٔ n-([*la.n*]) برای بی‌جان باشد. این، همان‌طور که والا متذکر شده است (۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۵) از شکل همانند *lan* در زبان ایلامی میانه پیداست که بر همین اساس ولی با پسوند بی‌جان دیگر *m-* ([*la.m*]) ساخته می‌شده است. چنین تغییری برای یک اسم تعجب‌آور نیست، ولی شاید برای یک شکل فعلی تصریف III غیرقابل توضیح باشد. افزون بر آن، این نظر که بهتر است کلمه را یک شکل اسمی بدانیم با کاربرد معرف AN تقویت می‌شود که معمولاً پیش از اشکال فعلی واقعی قرار نمی‌گیرد[۴۱۱].

چون *lan* همیشه به عنوان موضوع و مفعول فعالیت یک روحانی مسئول ذکر شده است، یک معنای مجهول /لازم برای آن مناسبتر از معنای "جلو فرستادن" هلوک به‌نظر می‌رسد که فعلی است معلوم و متعدی. ارزش مجهول /لازم ذاتی صورت بندیهای اسمی مشابه نظیر kurman (به معنای "تخصیص") است که با پایه فعلی -kurma "تخصیص دادن" هم‌ریشه می‌باشد[۴۱۲].

معرف AN گرچه به‌طور کلی برای همه موجودات و پدیده‌های روحانی و "ایزدی" پذیرفته شده است، اما در مورد *lan* نیازی ندارد که به‌طور تحت‌اللفظی درنظر گرفته شود (مانند "مناسک روحانی"، کامرون)، چون در زبان ایلامی پسین برای همه چیزهای "مقدس" به‌کار رفته و کاربرد آن با *lan* احتمالاً معلول محتوای مذهبی متن است[۴۱۳].

روی‌هم رفته، ترجمه و تفسیر لغوی مرجح *la-an*[AN] ناشی از *la-* به معنای "فرستادن"، به‌نظر می‌رسد چنین باشد: "چیز /کالای مقدسی [که] برای DN [= فلان ایزد] فرستاده شده است،وبنابراین "فدیه و نذری" است، یا شاید به عبارت دقیقتر یک "قربانی" است[۴۱۴]. از فحوای متون *PFT* چنین برمی‌آید که این کلمه می‌توانسته رساننده معنای انتزاعی‌تری هم باشد، یعنی معنای دوم برابر با "عمل / آیین قربانی کردن" (نک. بند ۳-۴-۵-۵ بعد).

← ملاحظات انتقادی گریلو، ۱۹۷۴، ص ۱۸۳.

۴۱۱. این تحلیل همانند تحلیل والا (۲۰۰۰، ص ۱۰۶۶) است، ولی با این تفاوت عمده که به پندار او دو پایه فعلی متفاوت *la-* در زبان ایلامی وجود دارد (نک. بعد).

412. Cf. Henkelman, Jones & Stolper 2006: 14-6 on *kurman* and *kurma-*; see also § 2.4.1.3 fn.254 below.

۴۱۳. همان‌گونه که می‌توانیم از "میراث مقدس"، "فرمانهای مقدس" یا "مَیِ مقدس" سخن بگوییم گرچه این نهادها به خودی خود موضوع احترام مذهبی نیستند.

۴۱۴. توجه داشته باشید که در زبان لاتینی واژه‌های offerre [فدیه، نذر] و oblatio [قربانی] معنایی از حرکت (ob-ferre) را نیز در خود دارند.

۳ـ۱ـ۳ـ۲. دو ریشه همانند؟ ـ موضعی که در اینجا اختیار می‌شود بستگی دارد به این فرض که در زبان ایلامی فقط یک ریشه *-la* (که پایه‌های اسمی و فعلی از آن مشتق شده‌اند)وجود داشته‌که هم‌درمتون دارای فحوای مذهبی و هم غیرمذهبی تأیید شده است. این نکته بسیار در خور تأکید است چون برخی از محققان وجود دو ریشه را فرض کرده‌اند که یکی دلالت بر "فرستادن" دارد و دیگری بر "قربانی کردن". هینتس میان *-la* به معنای "*anlangen , eingehen*" [آمدن، رسیدن] و *-la* به معنای *opfern* [قربانی کردن] تفکیک قائل شده است. مثلاً *lašda* ([la.š.t]) را هم می‌توان "او رسید" معنا کرد (۱۹۶۷a، ص ۳۳۲) و هم "او قربانی کرد" (۱۹۷۰، ص ۴۲۷). کخ نیز به نوبه خود میان *-la* (opfern = قربانی کردن) و *-lak* ("رسیدن"، "از سر گذراندن"، "جان به‌در بردن") تمایز قایل شده‌است[۴۱۵]. این بدان معناست که شکل *laka* ([la.k]) ممکن است از ریشه دیگری باشد (۱۹۷۷، ص ۳۰)، اما شکل *lašda* فقط از *-la* به معنای "قربانی کردن" مشتق شده است. برعکس در فرهنگ EW (مدخلهای *la-iš-da* و *la-ka*$_4$) هینتس از اندیشه قبلی خود درباره دو پایه فعلی متفاوت عدول کرده و *lašda*، را در همه موارد "er hat entsandt Weitergegeben" ترجمه کرده است[۴۱۶]. به‌علاوه، لغت نامه "فرستادن" را در قالبی مذهبی توضیح نمی‌دهد که یا به معنای "فدیه‌دادن، نذر کردن" باشد یا آن که ^{AN}*la-an* را (göttliche Gegenwart) [=وجود ایزدی] به عنوان هم‌ریشه با *-la* (به معنای Weitergeben, Senden) معرفی کند. به عبارت دیگر، *lašda* یک اصطلاح اداری تلقی شده که برای داد و ستدها و معاملات به‌کار می‌رفته و برای هدف معینی مورد استفاده قرار می‌گرفته است نه آن که اشاره مستقیمی به یک عمل آیینی مذهبی باشد.

اخیراً والا موضع آغازین هینتس را دوباره احیا کرده و به تفکیک دو ریشه متفاوت از یکدیگر پرداخته؛ اولی را "تضمینِ پرستشِ ... " یا "وقفِ پرستشِ ..." ترجمه کرده

---

۴۱۵. شکلی که به‌نظر می‌رسد روشنتر از همه ریشه *-lak* را نشان می‌دهد *lakišda* است (نیز *lakašda* و *lakkašda*). با این حال من ترجیح می‌دهم *lakišda* را یک شکل (نادر) صرف شده تصریف I بدانم که از تصریف II اشتقاقی پایه *-lak*([la.k]) ساخته شده که خود مشتق از پایه فعلی *-la* است. هلوک در اضافات چاپ نشده‌اش بر فرهنگ لغات خود این شکل را آشکارا ساختگی دانسته که ممکن است در صورت بررسی درست متنهای شناخته شده درست باشد. در این متنها *lakišda* احتمالاً به معنای "آنها را آماده کرد تا بفرستد "آنگاه آنها را اسکورت کرد، او گله را پیش راند" می‌باشد. توجه داشته باشید که مفعول همیشه گروهی کارگر یا گله‌ای دام است.

۴۱۶. همچنین کخ با تفسیرهایش درباره PF 0010 (۱۹۹۰ ص ۱۹۹) نشان می‌دهد که lašda را به معنای "او فرستاد" درک کرده است و این تفسیرها با تفکیک قایل‌شدن قبلی او فرق دارد (۱۹۷۷ ص ۳۰).

(۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۵) و آن را همریشه با ^{AN}*la-an* به معنای "مراسم مذهبی، پرستش" دانسته است (۲۰۰۲/۰۳، ص ۵۳۹). و فعل دیگر "آمدن از" ترجمه شده است ([زیر چاپ]). گو این که پژوهشهای والا مسلماً روشنی بیشتری به این بحث آشفته داده است، ولی مدارک به‌دست آمده از لوحه‌های بارویی تخت جمشید با این تفکیک دو ریشه مغایرت دارد و نشان می‌دهد که ترجمه "آمدن از" قابل دفاع نیست. دربندهای زیر (۳-۱-۳-۳ تا ۳-۱-۳-۷) درباره شکلهایی مانند *lašda* و *laka* بحث خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که *-la* یگانه ریشه به معنای "فرستادن، تقدیم کردن" است.

پیشکش "رادمهر" به تبرستان www.tabarestan.info

۳-۱-۳-۳. تناوب lašda و lišda در بافتهای گفتاری همانند ـ شکلهای *lišda* و *lašda* به تناوب در قالبهای گفتاری همانند مورد استفاده قرار گرفته‌اند. عبارت زیر را با یکدیگر بسنجید. (جدول ۳ - ۲)

جدول ۳ - ۲ *lišda* و *lašda*

لوحه	مهرها (و تاریخ)	متنِ کوتاه شده
NN 0153	*PFS x ; PFS x (Ø/21)	(۳۶۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، کولیلیِ شاتین دریافت کرد) ^{AN}*hu-ban-na* ⌈*li-iš*⌉-*da* 4 ^{AŠ}*pi-*⌈*lu*⌉ *lu-ri-ka*$_4$ *li-iš-da*
NN 0339	*PFS0041;PFSx (Ø/23)	(۶۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، کیتیکا دریافت کرد) ^{AN}*um-ba-in-na ha la-iš-*⌈*da*⌉
NN 1400	*PFS0041;PFS 0015 (Ø/23)	(۹۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، زازاپ به‌عنوان تی‌تی دریافت کرد) ^{AN}*na-ap-pi-na ha li-iš-da* [۴۱۷]

این سه متن که دارای یک عرضه‌کننده موسوم به ایباتورا، اثر مُهرِ PFS 0041 (در دو متن) و کالا (شراب) و تاریخ (داریوش سالهای ۲۱ و ۲۳) مشابه هستند با هم ارتباط دارند، آنها عملیات همسانی را گزارش می‌دهند که عبارت است از تأمین شراب برای یک نذر قربانی؛ عمل آیینی مذهبی نیز با یکی از شکلهای صرف شدهٔ *lišda* یا *lašda* بیان شده‌است.

از یک متن دو زبانه ایلامی - اکدی پیداست که *-li* به عنوان یک پایه فعلی، می‌توانسته به معنای "فرستادن، نشانه گرفتن و تیراندازی کردن" (اَکَدی = *nasāku*) مورد استفاده

---

۴۱۷. درباره معنای "تی تی" titi (^{AŠ}*ti-ti-ma*) نک. 26¶ زیر. درباره *ha* (ضمیر کلی و نامشخص برای شروع دوباره) نک. بند ۶-۴ بعد.

قرار گیرد[۴۱۸]. معنای "دادن" در متونی با محتویات گوناگون به‌کار رفته و به نظر می‌رسد برای DNb_e از همه مناسبتر باشد[۴۱۹]. معنای "(کمک) آوردن" هم در DNB و هم DB تأیید شده است[۴۲۰]. تأییدهای اضافی متعددی در متون ایلامی میانه، نوایلامی وایلامی هخامنشی به نظر می‌رسد برای ترجمه‌های "فرستادن"، "دادن" و شاید (چنان که هلوک برای PF پیشنهاد کرده) "تحویل دادن" مناسب باشند[۴۲۱]. از تمایز قایل شدن بسیار زیاد در میان این تفاوتهای معنایی جزئی باید پرهیز کرد؛ یک گسترش معنایی تک‌بعدی و خطی از "فرستادن" تا "دادن" در منابع موجود به وضوح دیده نمی‌شود. شاید در دوره هخامنشی *-li* هنوز مفهوم "فرستادن" را القا می‌کرده است. به هر روی به‌نظر می‌رسد که در پایه فعل معنایی از جنبش و حرکت وجود دارد.

www.tabarestan.info تبرستان

اگر از لحاظ ریشه‌شناسی و معناشناسی دو پایه متفاوت *-la* وجود داشته باشد - یکی به معنای "فرستادن" (یا حتی "آمدن از")، دیگری "آیینی را وقف... کردن" - تناوب یا از پی هم آمدن *lašda* و *lišda* عملاً غیر قابل توضیح می‌شود. از سوی دیگر، اگر پایه فعلی

---

۴۱۸. در ایلامی نک: TZ 31:6، در اَکَدی ... *TZ 32:8* ~ *linra*، (اَکدی) *ša...inassuku* (اِستِو، ۱۹۶۷، ص ۶۹ "کسی که [تیرها را] پرتاب کند)". "پایه *-li* به معنای تحویل دادن، تقدیم کردن، نیز باید براساس اَکَدی *nasâku* به معنای 'فرستادن' باشد" (همان، ص ۷۰). نک. لغت‌نامه CAD، N/2 15-6 مدخل A *nasāku* ("تیراندازی کردن، پرتاب کردن، در آب انداختن، ...)". نک. اِستو، ۱۹۶۲، ص ۳-۷۲؛ م. لامبر، ۱۹۶۵، ص ۷-۲۶ ("کسی که پرتاب می‌کند... [پیکان‌ها را]") و 32 مدخل *li* ("دادن، هدیه")؛ راینر، ۱۹۶۹، ص ۸-۱۱۶.

۴۱۹. در DNb_e سطر ۲ *akkališda Šiyatim* "آن‌کس‌که بهروزی می‌دهد" (هینتس، ۱۹۶۹، ص ۵۶) ~ DNb_p سطور ۳-۲، *haya adadā Šiyātim* (اشمیت، ۲۰۰۰a، ص ۳۸) ~ DNb_a سطر ۲ *Ša dumqi... iddinnu* (بورگر در هینتس، ۱۹۶۹، ص ۵۷). با توجه به ناهمخوانی *-dā* در پارسی باستان ("دادن، آفریدن") با *nadānu* در اکدی ("دادن" و در کتیبه‌های هخامنشی "آفریدن" [CAD N/142 مدخل *nadānu*]) این مورد کاملاً روشن نیست، ولی با توجه به معانی دیگر *-li*، معنای "دادن" (نه "آفریدن") در اینجا کاملاً مسلم است. نک وایسباخ ۱۹۱۱ ص ۹۳؛ کامرون ۱۹۴۸، ص ۹۶؛ هینتس، ۱۹۵۰a، ص ۲۹۲.

420. DB_e III.93-4: ^{DIŠ}LÚ^{MEŠ} ^{DIŠ} *ap-pi* ^{DIŠ}*ú da-ú-man li-ip* (cf. Grillot-Susini, Herrenschmidt & Malbran-Labat 1993: 38, 58, "ces hommes m'ont apporté leur aide" and EW s.v. *da-ú-man-li-ip*, "Hilfe Gebende"). Cf. DB_p IV.82-3, *imai martiyā hamataxšantā anušiyā manā* (Schmitt 1991: 44, 72) and DB_a 110, LÚ ⌈ERIN⌉ MEŠ *āganū* ⌈*tu*⌉ *ša kit*⌈*ru*⌉*ya illi [ku']* (*Von Voigtländer 1978: 47; Malbran-Labat 1994: 105*). DNb_e 10-1: ^{DIŠ}LÚ^{MEŠ}-[*ir-ra- ak-ka*$_4$ *da-ú-*] *man li-ra* (Hinz 1969: 56); cf. DNb_p 16, *martiya haya hantaxšatai* (Schmitt 2000a: 39) and DNb_a 10, *amēlu ša uptetqid* (Borger in Hinz 1969: 57).

۴۲۱. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۲۰، "تحویل دادن، واگذار کردن (به)" و "ابلاغ کردن" (در چارچوب دستورها و پیامهای عملیاتی که فرض شده شفاهی ابلاغ می‌شده‌اند؛ نک. بند ۲-۵-۵-۱).

-la معانی دامنه‌داری دارد ("فرستادن، تقدیم کردن") به آسانی می‌توان دریافت که چرا جانشین کردن آن با *-li* ("فرستادن، دادن") امکان پذیراست. این راه حل ترجمه‌های زیر را به‌دست می‌دهد: "PN [فلان‌کس] تحویل داد / داد به / برای هومبان" (NN 0153)، "فلان‌کس آن را به خدا(یان) داد / تحویل داد" (NN 1400) و "او آن را به / برای هومبان فرستاد / تقدیم کرد" (NN 0339).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۳ـ۱ـ۳ـ۴ . دو فعل مکملـ با تکیه بر تناوب و جانشینی پیاپی *-li* و *-la* شاید بتوان این امکان را که این ریشه‌ها یک جفت معنا شناختی را تشکیل می‌داده‌اند به کوتاهی بررسی کرد. به‌نظر می‌رسد این ریشه‌ها نمایانگر تفاوتهای جزئی مکمل هم بوده‌اند، اولی با تمرکز بر تحویل دادن چیزی حمل شده، و دومی با تمرکز بر دادن چیزی برای انتقال، اما هر دو آشکارا حامل معنای انتقال و جابه‌جایی هستند. غیرقابل تصور نیست که آنها از نظر ریشه‌شناختی، شاید با *-la* به عنوان مشتقی از *-li*، با هم پیوند داشته‌اند (نک. IE جفتهای سببی / غیر سببی واژه‌هایی نظیر ***drink/drench*** [نوشیدن، خیس شدن] یا ***fell/fall*** [افتادن / قطع کردن در زبان انگلیسی]. توجه داشته باشید که ترکیبات هر دو ریشه در ایلامی میانه در عبارت ***la-am-li-e-ma*** "چون قربانی - هدیه آن"[۴۲۲] و در اسامی شخصی نوایلامی مانند ***lirlakka*** ("فرستاده چون هدیه") و احتمالاً ***lalirtaš*** مورد تأیید قرار گرفته است[۴۲۳]. گمان می‌رود که lan-lirira‌ی ایلامی هخامنشی به معنای "مجری لن" یا "قربانی کننده" (ایلامی میانه = ***lam-lir***) متعلق به همین سلسله باشد، گو این که این مورد کمی

---

422. Occurrences of ***lam-lema*** ([la.m-li.e.ma]): TZ 53A, B-C:6°; TZ 54:6°; TZ 55:6. Cf. Steve 1967: 95, 98 and § 3.6.1.3 below on the word.

۴۲۳. لالیـــتاش [Lalintaš]: نک. والا، ۲۰۰b؛ هـنکلمن، ۲۰۰۳a صـص ۲۱۷ و ۲۲۲. زادوک (۱۹۹۱، ص ۲۳۲) برعکس این نام را مجموعه‌ای از اسم + ضمیر شخصی + فعل تحلیل می‌کند (نک. بند ۳-۶-۴ بعد). نام "لین لاکا" در بایگانی ارگ شوش (S 165:7) وجود دارد. فرهنگ لغت EW مدخل hw. ***li-in-lak-qa*** عقیده دارد که ^{DIŠ}***li-in-[lak-ka$_4$?]*** در EKi 76F را باید اصلاح کرد به ^{DIŠ}***li-in[...]*** و موقتاً این نام شخصی [PN] را "Graben - Springer" [پریده یا جهیده از نهر] ترجمه می‌کند. این ترجمه عجیب مبتنی است بر این فرض که ***lin-huttip*** (NN 1044, PF 0740, PF 1542) و ***lin-huttira*** (NN 1665) به معنای ***kanalgräber*** [کانال کَن - نَـهرکن] است، فرضی که صرفاً مبتنی است بر تاریخ NN 1044, PF 1665، یعنی ماهِ "هَدوکَنَش" Hadukannaš] یا به پارسی باستان "اَدوکَنَ ئیشَ" = فروردین]. نام این ماه را شاید به راستی بتوان به "[ماهِ] کندنِ آبراهه‌ها" ترجمه کرد نه "[ماهِ] بذرافشانی غله" نک، اشمیت، ۲۰۰۳، ص ۴۳-۳۹؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۳۹. با این حال متن‌ها ***lin-huttip*** را به این اولین ماه سال پیوند نمی‌دهند؛ NN 1665 و Fort.7250 هر دو بدون ذکر تاریخ "هَدوکَنَش" از lin-huttip یاد می‌کنند. در عوض می‌توان آن را "حمل کننده، تحویل دهنده" انگاشت (نک. NN 1665:5 ★ add).

پیچیده است (نک. بند ۳-۶-۱ بعد). به هر روی پیداست که قابلیت جانشینی *lišda* و *lašda* با هم (بند ۳-۱-۳-۳) احتمالاً موردی جدا و استثنایی نیست، بلکه بازتابنده رابطه‌ای واقعی یا دست کم قابل درک میان *-li* و *-la* است.

۳-۱-۳-۵. کاربرد چند حالتی فعل ـ لوحه NN 0153 (بند ۳-۱-۳-۳) از آن رو ویژه است که *lišda* را به‌جای *šlašda* مرسوم در ارتباط با ایزد "هومبان" به کار می‌برد (بند ۳-۶-۶) و چون پایه فعلی *-li* برای بار دوم در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. در مورد لوحه PF 0362 نیز چنین است:

PN ^{AN}*hu-ban-na* ⌈*li-iš*⌉*-da* 4 ^{AŠ}*pi*⌈*lu*⌉ *lu-ri-ka*$_4$ *li-iš-da* (NN 0153)

PN [فلان کس] داد [آن را] به / برای هومبان؛ او داد / تحویل داد ۴۰ کوارت در هر Pilu

ŠE.BAR ^{MEŠ}PN *um-ma-šá* UDU.NITÁ ^{MEŠ}*-ma li-iš-ša* ^{AN}*na-*⌈*pan*⌉*-na li-iš-da* (PF-362)

PN جو را گرفت و (آن را) داد برای گوسفندان / بزها؛ او (آنها را) داد به خدایان.

در هر دو متن، شکلهای تصریفی *-li* با اختلاف معنایی متفاوت ولی اندکی به کار رفته‌اند ("دادن در عوضِ"، "تحویل دادن"، "به عنوان فدیه دادن") و این در فحوای متون تصریح شده است. بنابراین هیچ نیازی به فرض دو ریشه متفاوت از *-li* وجود ندارد[۴۲۴].

الگوی موجود در NN 0153 و بویژه PF 0362 شاید به‌صورت "چند حالتی" ساخته شده است؛ بدین معنا که دو شکل تصریفی (متفاوت) از یک فعل برای توصیف جنبه‌های متفاوت یک فعالیت مورد استفاده قرار گرفته‌اند[۴۲۵]. این الگو با اشکال مشتق از *-la* نیز وجود دارد که مؤید دو ارزشی بودن این پایه فعلی است. متون زیر درباره تخصیص‌های شراب توسط ایباتورا برای فدیه‌ها به "سوپرارا" با یکدیگر بسنجید. (جدول ۳-۳)

در PF 0344 و PF 2029، ایباتورا "از محل تَشپَک" (tašpakmarri) شراب اختصاص داده است. عنصر -mar(ri) نشانه جدایی مکانی است و اشاره دارد به محلی که از آنجا شراب توزیع شده است. ساختار مشابهی را در PF 0343 می‌یابیم با این تفاوت که پس از نام محل کلمه *laka* آمده است (hasurmamarri *laka*). این *laka* برداشت دوباره‌ای است از *lašda* (*lašda* ... *laka*) قبلی، اما به جنبه متفاوت دیگری تأکید دارد: نخست سود برنده از عمل، سپس محلی که از آنجا همین عمل انجام شده، مورد تأکید قرار گرفته‌اند (نک.

---

۴۲۴. نک. ترجمه کخ از PF 0362 (۱۹۷۷، ص ۳۹)؛ فرهنگ EW نیز برای آن فقط یک ریشه را می‌پذیرد.

۴۲۵. واژه Polyptoton [= چند حالتی] در فن سخنوری کلاسیک مخصوص بازگویی با استفاده از ضمیر بود و وسیله‌ای برای آفریدن تنوع در سخن (لاوزبرگ، ۱۹۹۸، صص ۹۲-۲۸۸). اما قصد من آن نیست که استدلال کنم که دبیران ایلامی از چنین ابزار سخنورانه‌ای استفاده می‌کرده‌اند، بلکه از این واژه تنها برای نشان دادن چگونگی کارکرد الگوی مورد بحث استفاده کرده‌ام.

جدول ۳ - ۳ الگوهای چند حالتی

لوحه	مهرها (و تاریخ)	متنِ کوتاه شده
NN 0251	*PFS x(≠0041) PFS x(≠0241) (VI/18)	(۱۱۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا دریافت کرد) ^{AN}*um-ba-*⌈*in*⌉*-na la-*⌈*ka*$_4$⌉ [(x)](Supra received)⌈^{AN}⌉[*na*?-]*ap-pi* -⌈*na-ma*?⌉ *la-iš-da* (at Tašpak)[۴۲۶]
PF 0343	*PFS 0041; PFS 0593(Ø/22)	(۵۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، سوپرا دریافت کرد) ^{AN}*um-ba-in-na-ma la-iš-da* ^{AŠ}*ha-su-ir-ma-mar-ri la-ka*$_4$
PF 0344	*PFS 1673; PFS 0240(Ø/22)	(۱۰۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، از محل تشپک، سوپرا دریافت کرد) ^{AN}*um-ba-an-in-na-ma la-iš-da*
PF 2029	*PFS 0041; PFS 0240(Ø/23)	(۱۰۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، از محل تشپک، سوپرا دریافت کرد) ^{AN}⌈*um*⌉*-ba-in-na-*[*ma*] ⌈*la*⌉*-iš-*[*da*]

lišda ... *lišda* در NN 0153). آن *laka* در PF 0343 پس از نام محل و پسوند mar- می‌آید که متضمن معنای حرکت است و این تأثیر با عمل مشابهی در PF 0344 و PF 2029 (تخصیص از یک نام جغرافیایی) تقویت می‌شود. در واقع PF 0343 دو ظرفیتی بودن ریشه *la-* را بهتر نشان می‌دهد: PN [فلان کس] فرستاد / تقدیم کرد (= *lašda*) (آن را) به عنوان (نذرِ / سهمِ) DN [فلان ایزد]؛ آن فرستاده / تقدیم شد (= *laka*) از GN [فلان محل جغرافیایی]. صورت بدیل، یعنی این که دو شکل بسیار مرتبطِ توضیح دهنده یک عمل از دو ریشه متفاوت ولی همانند یا هم‌آوا مشتق شده باشند (نظر والا) بیشتر ناخوشایند و فاقد جاذبه است.

---

۴۲۶. هلوک (دستنویس) ستون II سطور ۹ تا ۱۱ را چنین خوانده است:
^{9}*du-šá* ^{AN}[na-]^{10} ap-pi- ^{9}*du-šá* x[y-]^{10}ap-pi-⌈*na*?-*ma*?⌉^{11}*la-iš-da* ⌈*na*?-*ma*?⌉^{11}*la-iš-da* نیز امکان دارد، گرچه مرجح نیست. AN(1.9) کاملاً روشن است؛ اولین NA (1.9) سالم نمانده است اما مکان موجود اجازه بازسازی آن را می‌دهد؛ دومین NA (۱.۱۰) روشن است. IŠ (۱.۱۱) شکل نامناسبی دارد که احتمالاً به علت آن است که روی یک فرسایش جزئی نوشته شده بوده است (نک. نیز هلوک، دستنویس؛ جونز و استالپر، دستنویس). گرچه nappinama ([nappi.n.m]) پیشنهادی من نادر است، اما پیشینه‌ای به شکل ^{AN}*um-ba-an-na-ma* ([umban.n.m(a)]) در متون مشابه بویژه PF 0343، PF 0344، PF 2029 دارد (همگی با *lašda* umbannama؛ که عرضه‌کننده ایباتورا و دریافت کننده سوپرا هستند). در مورد نوع این شکل نک. بند ۳-۶-۶ بعد. دو نشانه بعدی محل جغرافیایی *Tašpak* (ستون ۱ سطر ۱۳) قابل خواندن دقیق نیستند.

www.tabarestan.info تبرستان

در NN 0251 اولین شکل فعلی بار دیگر تکرار شده تا جنبه دیگری را به معنای آن بیفزاید. در این مورد *laka* شکل اول و *lašda* شکل دوم است. متن مقابله شده را شاید بتوان چنین ترجمه کرد: "... فرستاده / تقدیم شد (= *laka*) برای ایزد هومبان، (PN) آن را فرستاد / تقدیم کرد (=*lašda*) به عنوان (نذرِ / سهم) خدا (در GN [فلان محل جغرافیایی]").[۴۲۷] باز دشوار به‌نظر می‌رسد باور کنیم که شکلهای به‌کار رفته مبتنی بر دو ریشه متفاوت از *-la* بوده‌اند، بخصوص با توجه به تناظر معکوس PF 0344 (*lašda ... laka*). همچنین استفاده از ترجمه محدود و بسته والا "وقف کردن آیینی برای، تضمین آیینی برای" (برای "اولین" *-la*) از *kaka* را به دشواری می‌توان ممکن انگاشت، چون فاعل آن شراب است. کاربرد 'دومین' *-la* یعنی "فرستادن" (یا به گمان والا "آمدن از") نیز مشکل ساز است. چون آشکارا اشاره دارد به یک معنای ضمنی مذهبی. پس نشانه دیگری از یک ریشه واحد بودن *-la* در دست داریم که بیانگر انواع گوناگون "دادن" است همراه با معنایی از حرکت ("فرستادن، تقدیم کردن").

۳ـ۱ـ۳ـ۶. متن‌هایی با بافتهای مذهبی و غیرمذهبی از *lašda* ـ شکل *lašda* به نحو چشمگیری بارها در متون مربوط به فدیه‌ها و نذورات برای ایزد هومبان دیده می‌شود (نک. بند ۳-۶-۶ بعد). برعکس، متنهای غیر مذهبی که در آنها *lašda* وجود داشته باشد نادر و کمیابند. مقایسه میان دو گونه متن از لحاظ مورد *-la* آموزنده است. (جدول ۳-۴)

در هر دو متن عمل "دادن" با شکلهای مبتنی بر *-la* القا می‌شود. پارّو آردی را تخصیص می‌دهد که سپس تقدیم (*lašda*) هومبان می‌شود (PF 0345)؛ تقریباً بی‌گمان

جدول ۳ - ۴ الف : *lašda* در متن‌های مذهبی و غیرمذهبی

لوحه	مهرها (و تاریخ)	کوتاه شدهٔ متن
PF 0345	*PFS 0041; PFS 0240 (Ø/22)	(۷۰کوارت آرد، تخصیصیِ پارّو، توسط سوپرا دریافت شد) AN!*um-ba-an-na-ma la-iš-da*
Fort. 3567	*PFS 0005; PFS x (Ø/Ø)	(۳۰۰کوارت جو، تخصیصیِ پارّو، توسط موکّا دریافت شد) *gal-la pir-ra!-da-zi-iš-na la-iš-da* AŠ*šu-ur-ku-tur-mar la-ka*$_4$

۴۲۷. نک. پانوشت ۴۲۶ قبل. در این مورد، شکل nappina مفرد به نظر می‌رسد ("برای خدا") نه جمع ("برای خدایان") همانند بیشتر متنها.

همین پارّو است که جو تخصیصی را به موکّا می‌دهد که او آن را به‌عنوان جیره پیکهای تندرو می‌فرستد (*lašda*): "آن فرستاده شد (*laka*) از GN [فلان محل جغرافیایی]" (Fort. 3567)[۴۲۸]. جالب اینجاست که شرایط و زمینه غیرمذهبی متن دوم همان دو ظرفیتی بودن *-la* را آشکار می‌سازد؛ یعنی فرستادن ساده و فرستادن به عنوان هدیه / سهمیه / فدیه[۴۲۹]. توجه داشته باشید که ما با این موکّا در جایی دیگر در شرایطی مشابه به عنوان یک واسطه برای دادن سهمیه‌ها یا جیره‌های اسب‌های مسافرتی، گروههای مسافرتی و گروههای کارگری روبه‌رو می‌شویم[۴۳۰].

پیشکش "رلد" به تبرستان www.tabarestan.info

مورد مشابه در متونی است که به ایباتورا مربوط می‌شوند (جدول ۳-۴ب زیر): در NN 2467 او شراب تخصیصی را به ایرتزا می‌دهد که این به نوبه خود آن را برای سواران می‌فرستد (*lašda*)؛ در PF 0341 (با همان تاریخ و مُهر PFS 0041) او شراب برای آکباکا تهیه می‌کند که فرد اخیر آن را به ایزد هومبان تقدیم می‌کند (*lašda*). توجه داشته باشید که "ایرتزا"ی واسطه در جای دیگری (همراه با ایباتورا) نامش به عنوان توزیع‌کننده شراب برای گروههای سواران و نقاشان آمده است؛ در متون اخیر از فعل *durušda* ("او داده است") به جای *lašda* استفاده شده است[۴۳۱].

---

428. For the polyptotic construction (*lašda* ... *laka*)cf. § 3.4.4 above. For *pirradazziš* ("express [messenger], express [service]") cf. Gershevitch *apud* Hallok 1969: 42; EW s.vv. *pi-ra-da-iz-zi-iš*, hh. *pir-ra-da-iz-zi-iš;* Hallock 1985: 606-7; Tavernier 2007a:421 [4.4.7.40]; Gabrielli 2006: 49-50, 61-2 (horses). The word is originally an adjective, but it is mostly treated as a noun ("express service, express messenger"). In Fort. 3567 "express messenger" is preferable because *galla* ("ration(s)") normally suggests people, not an institution. Still, "express service" is also possible for this text (the omission of the expected determinative HAL befor *pir-ra!-da-zi-iš-na* provides a clue in that direction, but not a decisive one).

۴۲۹. ظاهراً وقتی هلوک گفته که PF 0345 (و PF 2029) مشابه با Fort. 3567 هستند (هلوک، دستنویس) در همین راستا می‌اندیشیده است.

۴۳۰. نک. بویژه PF 1655: تخصیص جو توسط پارّو که توسط موکّا دریافت می‌شود و او آن را به اسبها می‌دهد (dunušda) (لوحه مهر شده با PFS 0005 [پارّو]، نظیر Fort. 3567). همانندیهای دیگر با موّکا: PF 1416، NN 2407 (گروههای مسافرتی)؛ PF 1654، NN 2329 (اسبهای مسافرتی)؛ PF 1121، PF 1122 (کارگران)؛ PF 1210، NN 0929 (مادران).

۴۳۱. نک. PF 1110، PF 1111، PF 1618 (نظیر NN 2467 همگی با PF 0041 و PFS 0126 مهر شده‌اند). به تشابه میان PF 1618 و NN 2467 توجه کنید: مقادیر تقریباً همانندی شراب (۵۵۰ و ۶۳۰ کوارت) در سال ۲۲ سلطنت به سواران داده شده است. فقط جمله‌بندی فرق می‌کند. در NN 2467 از *lašda* و در PF 1618 از *dušda* استفاده شده است.

جدول ۳ - ۴ ب: *lašda* در متون مذهبی و غیرمذهبی

لوحه	مهرها (و تاریخ)	متنِ کوتاه شده
PF 0341	*PFS0041; PFS 0591 (Ø/22)	(۱۵۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، آکاباکا دریافت کرد) AN*um-ba-an-na-ma ha la-iš-da*
NN 2467	*PFS 0041; PFS 0126 (x/22?)	(۶۳۰ کوارت شراب، سواران دریافت کردند) HAL*ir-te-iz-za la-iš-da* (آنها را به‌عنوان سهمیه دریافت کردند؛ تخصیص از ایباتورا)[۴۳۲]

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

جدول ۳ - ۴ ج: دو مورد دیگر از *lašda* در متون غیر مذهبی؟

لوحه	مهرها (و تاریخ)	متنِ کوتاه شده
NN 1236	*PFSx; PFSy: (Ø/22)	(۶۲۰ کوارت tarmu [علوفه] (برای) مردمِ *labe*) (در لیدوما، تی‌پی‌پی دریافت کرد) HALEŠŠANA*ap-pa la-iš-da*
PF 0010	0323; PFS0149 (Ø/Ø) *PFS	([غله] در محل "هونَر" دریافت شد) HAL*Kar-ki-iš la-iš-da*

چنان که از جدول ۳-۴ج بعد پیداست، در هر موردی که *lašda* در متون غیر مذهبی مورد استفاده قرار گرفته است، مفهوم فرستادن به عنوان هدیه را نمی‌توان یافت. لوحه NN 1236 بوضوح از کسانی سخن می‌گوید "که شاه فرستاده است"[۴۳۳]، و لوحه PF 0010

---

۴۳۲. چنان که هلوک می‌گوید (دستنویس) نشانه TE روشن است. املا را می‌توان با این فرض توضیح داد که TUM به عنوان شکل رایج نام HAL*ir-tu$_4$-iz-za* می‌توانسته /te/ و /ti/ تلفظ شود (نک. تاورنیه، ۲۰۰۷d، ص ۲۸۴ و ۲۸۸). نام احتمالاً irtezza تلفظ می‌شده است. توجه داشته باشید که مهر PFS 0126 پیوسته با "ایرتوزا" پیوند داشته است.

۴۳۳. در NN 1236 : 620 گفته می‌شود:

GIŠ*tar-mu*MEŠ HAL*la*?*-be*HALEŠŠANA*ap*?*-pa*? *la-iš-da* AŠ*li-du-ma* HAL*ti-pi-pi du-iš-* ⌜*da*AŠ*be*⌝ *-ul 22-um-[me-]*⌜*na*⌝

یعنی "۶۲۰ کوارت علوفه (برای) مردمی که فرستاده شده بوده‌اند - که شاه فرستاده بوده است - به لیدوما. تی‌پی‌پی آن را دریافت کرده در سال ۲۲ [سلطنت]". یگانه کار منطقی آن است که *ap*?*-pa*? (نک. هلوک، دستنویس [illegible]) را به‌عنوان ضمیر موصولی جاندار درنظر گیریم که به *labe* اشاره می‌کند نه ضمیر بی‌جان که به *tarmu* اشاره کند (emmer [علوفه]؛ نک. هنکلمن [زیر چاپ ۱] پیوست، مدخل tramu). در مجموعه لوحه‌های بارویی تخت جمشید appa هم با جاندار و هم بی‌جان مورد استفاده قرار گرفته (درباره ضمایر موصولی نک. نیز استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۷۶). توجه داشته باشید که هم در NN 1236 و هم NN 1322 ←

فقط غله‌ای را ذکر می‌کند که "کَرکیش" به‌جایی فرستاده است[۴۳۴]. وانگهی، *laka* در لوحه‌های بسیار زیادی با معنای "فرستادن" آمده است نه "فرستاه شده به‌عنوان هدیه" و غیره (مثلاً PF 1413، PF 1421). با این حال نکته اینجاست که در این موارد نیز ممکن است بر مفهوم "فرستادن به‌عنوان هدیه" و غیره نیز دلالت کند. این مشاهده به‌خوبی سازگار است با معنایی از حرکت دادن که برای *-la* در متون مربوطه مذهبی ثابت شده است (بند ۳-۱-۳-۳ قبل).

۳ـ۱ـ۳ـ۷. معادل‌ها ـ متنهایی که در آنها اشکال *-la* وجود دارند نشان می‌دهند که تفسیرهای بسته و محدودی نظیر آنچه والا پیشنهاد کرده مانند "وقف کردن آیینی برای" یا "انجام مراسمی برای" به‌جای حل کردن مشکل آن را بیشتر می‌سازد. این نکته بخصوص در معادلهایی که پیوسته برای *-la* مشاهده می‌کنیم آشکارا خود را نشان می‌دهد. یکی از این معادلهای دائماً تکرار شونده را قبلاً درباره‌اش بحث کردیم که عبارت بود از *lišda* که به تناوب با *lašda* می‌آمد (بند ۳-۱-۳-۳ قبل)[۴۳۵].

www.tabarestan.info "کرکش" را به تبرستان

جدول ۳-۵ *lašda* و معادل‌ها

لوحه	مهرها (و تاریخ)	متنِ کوتاه شده
PF 0341	*PFS 0041; PFS: 0591 (Ø/22)	(۱۵۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورای پالاک، آکاباکا دریافت کرد) AN*um-ba-an-na-ma ha la-iš-da*
PF 0342	*PFS 0041; PFS 0592 (Ø/22)	(۵۰ کوارت شراب، تخصیص از ایباتورا، مارماکا دریافت کرد) AN*um-ba-an-na ha ú-ut-taš-da* AŠ*su-lu-šu-na-mar la-ka*$_4$

← کسانی توسط شاه فرستاده شده‌اند (*labe*، *labba*). تبیین *labe* و *labba* به عنوان اسامی جاندار سوم شخص جمع نظیر *la-ap* "روحانیون مسئول" در EKI 85:23 (نک. والا ۲۰۰۰a، ص ۱۰۷۰؛ بند ۳-۶-۵ بعد) با توجه به فحوای متن نامطلوب و ناخوشایند است.

۴۳۴. با وجود این، شاید گروه دریافت کننده در PF 0010 به‌طور ضمنی مورد اشاره قرار گرفته باشد. در غیر این صورت، می‌توان انگاشت که متن عملاً از فعالیت مذهبی سخن می‌گوید ("کرکیش تقدیم کرد") بی‌آن که مشخص کند سود برنده مذهبی کیست. بنا به گفته آنالیزا آتسونی به من (مکاتبه شخصی 13/III/2007) برچسب آرامی بر پشت لوحه شاید حاوی کلمه Kmrn به معنای "کارکنان مذهبی، روحانیون" باشد، گو این که قرائت آن مسلم نیست.

۴۳۵. غیر از NN 0153، NN 0339، NN 1400 (که در بند ۳-۱-۳-۳ بحث شد) و PF 0362 (بند ۳-۱-۳-۵)، PF 0771 نیز در یک محتوای مذهبی دارای عبارت *lišda* است: ایردابادا آبجویی دریافت می‌کند که آن را برای فدیه یا نذر در راه اهورامزدا می‌فرستد / تحویل می‌دهد (daušiyam uramasdana lišda).

PF 0345	*PFS 0041; PFS 0240 (Ø/22)	(۷۰ کوارت آرد، تخصیص از پارّو، سوپرا دریافت کرد) ^{AN}*um-ba-an-na-ma la-iš-da* (در تَشپک)
PF 0346	*PFS 1673; PFS 0594 (Ø/23)[۴۳۶]	(۱۰۰ کوارت جو، تخصیص از پارّو، داتوکّا دریافت کرد) ^{AN}*um-ba-in-na ha hu-ud-da-iš-da* (در تَشپک)
PF 0347	*PFS 1695; PFS 0595 (Ø/23)	(جو ... ناترا دریافت کرد) ^{AN}*hu-ban*^{MEŠ}*hi*! *du-nu-iš-da* (در تَشپک)

پیشکش ر. ا. به تبرستان www.tabarestan.info

جدول ۳-۵ تناوبهای میان شکلهای تصریفی *-la*، *-hutta* و *-duru* را نشان می‌دهد. در حالی که در PF 0341 (نک. بند ۳-۱-۳-۶) یک روحانی مسئول شراب دریافت می‌کند که *umbannama ha lašda* یعنی "آن را می‌فرستد / تقدیم می‌کند به‌عنوان (نذر- فدیه) به هومبان"[۴۳۷]، به نظر می‌رسد که PF 0342 اساساً توصیف همان عمل است (محتوا بسیار همانند است) منتهی با عبارت *umbanna ha uttašda* "فلان کس آن را برای هومبان مورد استفاده قرار داد." همین امر احتمالاً در مورد PF 0345 (*lašda*) و PF 0346 (*huttašda*) نیز صدق می‌کند. سرانجام در PF 0347 عبارت *durušda* ("او داد") در توصیف فدیه به هومبان مورد استفاده قرار گرفته و منطقی به‌نظر می‌رسد که این شکل را جانشین دیگری برای *lašda* بینگاریم[۴۳۸]. بدین قرار شکلهایی از *-li* (تحویل دادن، فرستادن) *-hutta* (ساختن، تهیه کردن، مورد استفاده قرار دادن) و احتمالاً *-duru* (دادن) داریم که در متونی که شبیه به متونی هستند که *-la* در آنها به‌کار رفته مورد استفاده قرار گرفته‌اند. به گمان من این معادلها این برداشت را تأیید می‌کنند که *-la* را باید ریشه منفرد با کاربرد نسبتاً وسیع و پایه‌ای فعلی دانست که با تفاوتهای معنایی جزئی (فرستادن، فرستادن به عنوان هدیه، تقدیم کردن، قربانی کردن، نذر کردن) با یکدیگر ارتباط دارند. برعکس، فرض وجود دو ریشه *-la*، یکی با معنای محدود و مجرد "وقف پرستش... کردن" برای متنهای مربوطه مناسب نیست و با رشته گستردهٔ جانشینهای به‌کار رفته برای *-la* در متون مذهبی سازگاری ندارد.

---

۴۳۶. هلوک به مهر PFS 0300 اشاره می‌کند؛ در مورد شناسایی این مهر به‌عنوان PFS 0594 بنگرید به گریسون و روت، ۱۹۹۶/۸، ص ۳۳: نک. نیز گریسون و روت، ۲۰۰۱، صص ۴-۱۸۳.

۴۳۷. درباره *umbannama* "به‌عنوان فدیه / نذر به هومبان" نک. بند ۳-۶-۶.

۴۳۸. نک. PF 0755 با dunušda در متنی مذهبی (lan) به جای *huttašda*ی همیشگی.

۳-۱-۴. بازگشت به کتیبه بیستون (DBa)

اگر ^{AN}*la-an* در گل نبشته‌های بارویی تخت جمشید معنای "فدیه دادن، نذر و قربانی کردن" دارد و یک اشتقاق اسمی از ریشه -*la* به معنای "فرستادن، تقدیم کردن" است، پس اجازه داریم که کوشش تازه‌ای برای تبیین روایت ایلامی DBa_e سطور ۲-۱ انجام دهیم: ^{DIŠ}*ú la-an* ^{DIŠ}EŠŠANA ^{DIŠ}*pár-sip-ik-ki*

رهیافتهای متعدد ممکنی برای مشکلی که این عبارت پیش آورده است وجود دارد:

پیشکش "رادیو تبرستان" www.tabarestan.info

A چنان که قبلاً مشاهده کردیم، *la-an* در DBa_e فاقد معرف AN برای موجودات ایزدی یا اشیای مذهبی است. گرچه در زبان ایلامی هخامنشی معرفها همیشه به‌کار نمی‌روند (نک. بند ۳-۴-۵-۱ پانوشت ۵۰۱ بعد)، یگانه مورد دیگری که در آن این معرف از بالای *lan* حذف شده، PF 0772 است.

می‌توان انگاشت که حذف معرف AN در DBa_e یک اشتباه بوده است. اگر چنین باشد پس نیز می‌توان فرض کرد که برای شکل فعل خودایستا و صرف شده اول شخص نظیر *li(h)* و نیز برای نامِ ایزد سود برنده نیز حذف به قرینه‌ای باید انجام می‌شده است. افزون بر این، می‌توان استدلال کرد که اصلاً کل یادمان بیستون خود نذری بوده است برای خدایان[۴۳۹]. پس روی هم رفته شاید بتوان این جمله را چیزی شبیه به این ترجمه کرد "من (این نقش برجسته) را به‌عنوان پیشکش نذر (DN [= نام ایزد]) کردم، من شاهِ پارسیان". این امکان گرچه منتفی نیست، ولی من راهی برای اثبات آن نمی‌بینم.

B همانندی میان DBa_e و محتویات متون بارویی از لحاظ اشکال مشتق از -*la*، در عنصر پسوندگونه *ikki*-در (^{DIŠ}*par-sip-ik-ki*) است. معمولاً عنصر نشانه‌جهت است، و آمدن آن با شکلهای صرفی پایه فعلی -*la*، که غالباً متضمن معنای حرکت است، از همین جا سرچشمه می‌گیرد (نک. بندهای ۳-۱-۳-۱ و ۵ و ۶ قبل)[۴۴۰]. عنصر پسوندگونه یک بار نیز با *lakkurra* دیده می‌شود که یک وجه وصفی اسم شدهٔ نادر تصریف II

---

۴۳۹. نظر الیزابت تاکر (مکاتبه شخصی) که اعتقاد دارد *lan* در ایلامی میانه اشاره به اشیاء نیز داشته است (نه لزوماً چیزهایی برای قربانی کردن نظیر بایگانی بارویی (نک. بند ۳-۶-۱-۳ بعد).

۴۴۰. نک. مثلاً PF 1394 : (یک گروه مسافر آرد دریافت کرد)

^{AŠ}*šu-šá-an-mar* ^{AŠ}*ma-te-iz<-zi-iš>* ^{HAL}*pár-na-ak-ka$_4$-ik-ki la-ki-⌜ip⌝*

"آنها از شوش به [نزد] پارناکا (در) ماتزیش فرستاده شدند". مثال دیگر PF 1530 است (یک گروه مسافر آبجو دریافت کرد) ^{HAL}EŠŠANA- *ik-ki la-ak-ka$_4$*، "آنها به نزد شاه فرستاده شدند".

است ([la.k.r]: نک. تاکر، ۱۹۹۸، صص ۳-۱۷۱)[۴۴۱]. ممکن به‌نظر می‌رسد که DBa_e موردی مشابه (*lan...-ikki*) را ارائه می‌کند. اگر چنین باشد، سرنخی برای معنای *lan* در DBa_e داریم: چیزی یا کسی برای پارسیان فرستاده /داده /تقدیم شده است. با این حال باید پذیرفت که عنصر پسوندگونه *-ikki* گهگاه نیز در متونی پدیدار می‌شود که به‌نظر می‌رسد در آنجا بیشتر حالت مفعولٌ فیهی دارد تا یک معنای جهت‌دار[۴۴۲]. به علاوه، روایات همانند پارسی باستان واکدی نوشته‌اند شاه در ایران [پارس].

C اگر *lan* در DBa_e شکلی است با پایه فعلی *-la*، در آن صورت تحلیلهای گوناگون ریخت شناختی نه‌تنها ممکن بلکه واجب است. اول آن که *lan*، با توجه به فقدان پسوند جنس و محلی که در میان جمله دارد، یک شکل صرفی و خود ایستای تصریف III نیست (نک. بند ۳-۱-۲-۲ قبل). این نکته ترجمه اخیر "من فرود می‌آیم از" والا ([زیر چاپ]) را بسیار مشکل ساز و بی‌ربط می‌سازد (حال می‌گذریم از ترجمه او از *-la* به "آمدن"، "پایین آمدن"). با توجه به فقدان یک مسند، ترجمه آن به‌صورت مصدری (هلوک، ۱۹۶۹ ص ۷۲۰) نیز نادرست به‌نظر می‌رسد.

به‌عنوان یک گزینه سوم، *lan* شاید یک شکل اسمی منظم (مانند ^{AN}*la-an* در PFT) یا یک اسم فعل موصوف (بدون حالت فاعلی یا مفعولی) باشد[۴۴۳]. با این حال در هردومورد *lan* ناچار است بی‌جان باشد؛ چون اگر جان‌دار می‌بود، صورت اسمی جاندار *lar* ([la.r]) می‌شود نه *lan* ([la.n]). به‌همین سان یک اسم فعل جان‌دار برپایه یک ستاک تصریف سوم به یک پسوند جنسی جاندار، نظیر در

---

۴۴۱. لوحه NN 0828: (PN آرد دریافت می‌کند)

[^{AŠ}kur]-ma-na-[an]-hu-[mar] [^{HAL}] [EŠŠANA-ik]-ki[la]-ak-[kur]-ra، "PN، کسی که از کرمان به نزد شاه فرستاده شد ..." محتوای متن ترجمه اسم فعل موصوف (بدون حالت فاعلی یا مفعولی)("فرستاده" یا "مأمور") را القا نمی‌کند بلکه بیشتر نمایانگر یک وجه وصفی (اسم شده) است. در مورد *-lak* نیز بنگرید به بند ۳-۱-۳-۲ پانوشت ۴۱۵ قبل. مشابه نزدیک به آن (نیز با *lakkura*) PF 1332 است.

۴۴۲. نک DB_e II.12: ^{DIŠ}*ma-da-be-ik-ki* ^{DIŠ}EŠŠANA-*me hu-pir-ri hu-ut-taš* "او بر مادها پادشاهی کرد" – روایت پارسی باستان آن (DB_pII.17) می‌گوید: "او در ماد شاه شد" [*hau xšāyaθiya abava Mādai*] (اشمیت، ۱۹۹۱، ص ۵۶). نیز بسنجید با روایت ایلامی ^{DIŠ}*ma-[da-]be-ik-ki* و ^{DIŠ}*par-sip-ik-ki* در DBe I.26-7. با وجود این اکثر موارد در مجموعه‌های کتیبه‌ای و اداری هخامنشی، حامل یک معنای روشن و اصلی هستند که باید در ترجمه به آنها اولویت داده شود.

۴۴۳. نک. اسم فعلهای بی‌جان نظیر *kurman* "تخصیص"، *lin* "هدیه"، *mušin* "حساب". اینها به‌نظر نمی‌رسد که صور اسمی منظمی باشند، بلکه بر پایه‌های فعل ساخته شده‌اند (نک. بند ۳-۱-۲-۲ پانوشت ۴۰۴): *kurma-* "تخصیص دادن"، *-li* "تحویل دادن"، *muša/i-* "حساب کردن".

www.tabarestan.info پیشکش تبرستان

larra ([*la.n.r*]) *، نیاز دارد که بدون آن فقط می‌تواند بی‌جان ([la.n.ϕ]) باشد[۴۴۴]. در DBa_e سطور ۲-۱ چیزی‌وجودندارد که *lan*، به عنوان یک اسم بی‌جان یا اسم فعل بتواند به آن اشاره کند؛ بنابراین این گزینه محتمل نیست.

D امکان آخر آن است که *lan* به عنوان یک وجه وصفی تصریف III (غیر اسمی) تعبیر شود. این امکان مسلماً از لحاظ ریخت‌شناسی و نحو قابل درک است، و وجود وجوه وصفی تصریف III مشابهی مانند sudaman و niman در مجموعه کتیبه‌ها نیز آن را تأیید می‌کند (نک. بند ۳-۱-۲-۲ پانوشت ۳۹۹ قبل). با این حال، این همانندها معنایی "معلوم" (از لحاظ دستوری) دارند (گرچه گریلو، ۱۹۸۷، ص ۵۶-۷ اولی را به شکل مجهول کامل ترجمه کرده) و بیشتر مفسران اتفاق نظر دارند که صور تصریف III به‌طور کلی غیر ماضی و معلوم هستند (نک. بند ۳-۱-۲-۲ پانوشت ۴۰۳ قبل). بدین قرار، عبارت مربوطه در DBa را باید "من، در حال فرستادن، شاه پارسیان" ترجمه کرد که البته به هیچ وجه معنا ندارد.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

به نظر من یگانه راه برای قابل فهم کردن این چیستان آن است که گزینه **C** را بپذیریم، اما به معنایی مجهول برای *lan* نه معنایی معلوم. چنان که از برگه مربوط به *lan* در پرونده لغت‌نامه ایلامی ریچارد هلوک پیداست او قبلاً این امکان را دریافته بوده است (بند ۳-۱-۲-۱ پانوشت ۳۹۶ قبل). در این برگه هلوک با دست خود یک یادداشت اضافی نوشته و تکه مورد بحث ما را چنین ترجمه کرده است: "من به عنوان شاه در پارس فرستاده شده‌ام". تفسیر تحت اللفظی‌تر می‌تواند چنین باشد (نک. بند B پیش): "من به عنوان شاه برای پارسیان فرستاده شده‌ام".

داریوش شاه (و سپس جانشینان او) بارها می‌گوید که خود او نبوده که بر پارس شاه شده بلکه خداوند اهورامزدا بوده که پادشاهی بر پارس و سرزمین‌ها را به وی ارزانی داشته است ("اهورامزدا مرا شاه کرد، اهورامزدا شاهی را به من عطا فرمود"). در جلوس داریوش بر تخت، عامل اصلی خداوند است نه خود داریوش: "اهورامزدا این شاهی را

---

۴۴۴. من به این فکر افتادم که آیا پسوند جنسی جان‌دار اصلاً می‌توانسته با ^{DIŠ}EŠŠANA به کار رود و پوشیده در آن باشد. اگر چنین بوده باید قرائت می‌شده ^{DIŠ}EŠŠANA-*lan*، یعنی یک ترکیب اسمی، به معنای چیزی نظیر "شاه - فرستنده (به‌سوی پارسیان)". اما با توجه به معرفی که قبل از EŠŠANA آمده (و نه قبل از *lan*) این احتمال وجود ندارد. وانگهی، وجود یک معنای مجهول برای *lan*، گمان می‌رود عبارت را غیر قابل فهم سازد (نک. بعد).

به من بخشید، به‌خواست اهورامزدا من این شاهی را دارم". همانند همین جمله منتهی با تأکید بیشتر در استوانه کوروش است که در آن گفته می‌شود مردوک دست کوروش پرورده و برانگیخته خود را گرفته و او را به معنای دقیق کلمه به‌سوی پیروزی هدایت کرده است[۴۴۵]. آیا در جمله بیان شده در DBa_e سطور ۲-۱ نیز منظور همین است؟

مشکل اصلی در تفسیر و ترجمه بالا آن است که به‌جای وجه وصفی تصریف III *lan*، انتظار وجه وصفی تصریف II یعنی *lak* ("فرستاده") یا *lakir* ("آن کسی که فرستاده شده است") را باید داشته باشیم. با این حال این مشکل شاید فقط ظاهری و صوری باشد، زیرا تقابل اصلی میان تصریف II و III شاید مجهول در برابر معلوم نباشد، بلکه ماضی / کامل در برابر غیر ماضی / ناقص باشد. این شاید بتواند شکل تصریف III در DBa_e را تبیین کند؛ نویسنده می‌خواسته بر جنبه بی‌زمان و جاودانگی پادشاهی خداداده داریوش تأکید کند نه بر شالوده تاریخی آن.

چنان که قبلاً گفته شد، کتیبه اصلی بیستون که کمی بعد از روایت ایلامی آن یعنی DBa_e تألیف شده، کلمه *la-an* را حذف کرده و به‌جای آن ^{DIŠ}EŠŠANA^{AŠ}*pár-sip-ik-ka*$_4$ را نوشته است. این عبارت از لحاظ تحت‌اللفظی یعنی "شاه به پارسیان" یا، آزادانه‌تر "شاه در میان پارسیان" یا حتی "شاه در پارس" (نک. بند ۳-۱-۱-۱ قبل)[۴۴۶]. به‌نظر می‌رسد که شکل همراه با پسوند *-ikka* در برابر شکل اصلی *-ikki* ... *lan* حالت حذف شده‌ای دارد[۴۴۷]. پیام شاید همان است، اما جمله‌بندی DBa دقیق‌تر است[۴۴۸].

---

۴۴۵. متن: شاودیگ، ۲۰۰۱، صص ۵-۵۵۰. درباره انگیزه گزینش ایزدی و نمونه‌های نوآشوری و نوبابلی آن، نک. کورت، ۱۹۸۳، ص ۲-۹۱؛ ۱۹۹۵، ج II، ص ۶۰۲ و بویژه ۱۹۸۷.

۴۴۶. معرف AŠ که مشخص‌کننده یک مکان است، در ^{AŠ}pár-sip-ik-ka$_4$ دور از انتظار است، چون parsip یعنی "پارسیان" نه "پارس". این مورد یکتا نیست اما نادر است: فقط در لوحه‌های PF 1442 و PF 1480 نوشته شده است ^{AŠ}*par-sip* (نک. والا، ۱۹۹۳، ص ۲۱۰). هلوک (۱۹۶۹، صص ۴۰۶ و ۴۱۶) ^{AŠ}pár-sip را "پارس" ترجمه کرده است (نک. جووینا‌تسو، ۱۹۹۴a، ص ۲۶) که احتمالاً مبتنی بر این فرض بوده که پسوند "*-ikki*" برای تبدیل نام یک قوم به نام یک کشور" یا "یک شخص در یک محل" مورد استفاده قرار گرفته است (۱۹۵۸، ص ۲۶۱). با این حال موضوع اشتباه کاتب منتفی نیست؛ شاید کاتب به parsa-ikka "به پارس" می‌اندیشیده است (نک. به، ۲۰۰۱، ص ۷۷). توجه داشته باشید که مورد چهارم ادعایی ^{AŠ}pár-sip (DSe_e سطور ۴-۱۳) در قسمت اصلاح شده آمده است. استالپر (۱۹۸۰، ص ۱۷۶) در اثر خود درباره قطعه جدیدی از DS_e [کتیبه داریوش در شوش] (DSe_e 05) به شکل محتملتر زیر اصلاح کرده است [^{DIŠ}*par-sip-ik-ka*$_4$*-mar*].

۴۴۷. توجه داشه باشید که DBa_e سطر ۲ و DB_e سطر ۱ یگانه دو مورد تأیید شده از "شاه به / در میان پارسیان" هستند - عنوان در هیچ جای دیگر، حداقل در روایت ایلامی، نیامده است.

۴۴۸. تفاوت کوچک ولی مهم دیگری میان DB_e و DBa وجود دارد. در DB_e2 نوشته شده ←

درباره خصوصیت فرضی تحلیل فوق تردیدی نیست - این تحلیل در اینجا صرفاً برای نشان دادن امکان تبیین گره اصلی در DBa در ارتباط با لوحه‌های بارویی مطرح شده است. تا اینجا یگانه فرض اثبات نشده همانند تفسیرهای قدیمی‌تر، گزینه "اکنون" و "من هستم" است که کمتر کسی دوباره آنها را توصیه کرده است. با وجود این، این نکته در نتایجی که درباره *lan* در بایگانی بارویی به آنها رسیده‌ایم تغییری نمی‌دهد.

www.tabarestan.info پیشکش "راد" به تبرستان

۳-۱-۵. خلاصه

ریچارد هلوک موقتاً و محتاطانه برای ^{AN}*la-an* در متون بارویی ترجمه "پیش فرستادن" را پیشنهاد کرد، راه حلی که در اینجا به "فقره / کالای مقدس فرستاده شده برای DN [یک ایزد]" تغییر یافت و از این‌رو معنای "فدیه، نذر و قربانی" را گرفت. این ترجمه ^{AN}*la-an* را به مثابه یک شکل اسمی (و نه فعلی آن‌گونه که هلوک می‌اندیشید) از ریشه *-la* به معنای "فرستادن - پیشکش کردن - "درنظر می‌گیرد که هم پایه‌های اسمی و فعلی و هم شکلها ممکن است از آن مشتق شده باشند. (بند ۳-۱-۳-۱). این دیدگاه البته با نظر والا (و اولین اظهار نظرهای هینتس) تفاوت دارد که برای *-la* تنها یک ریشه به جای دو تا فرض می‌کردند. یکی برای "فرستادن" (یا "آمدن از") و یکی برای "تضمین پرستشِ" یا "وقفِ پرستشِ" (بند ۳-۱-۳-۲). چنین تمایزی میان دو ریشه به نظر می‌رسد که با مواد الواح بارویی به طرق گوناگون مغایرت دارد:

- *lašda* در متون مذهبی به تناوب به جای *lišda* به‌کار می‌رود و *lišda* یعنی "فرستادن، دادن، تحویل دادن" (با معنای روشن حرکت) (بند ۳-۱-۳-۳؛ نک. بند ۳-۱-۳-۴)؛
- شکلهای فعلی صرف شدهٔ *-la* که همراه با یک الگوی "چند حالتی" با تفاوت معنایی اندک می‌آیند، از جمله "فرستادن" و "تقدیم کردن" (بند ۳-۱-۳-۵)؛
- متنهای غیر مذهبی *-la* گاه متضمن معنای "دادن" هستند و با معنای "تقدیم کردن، پیشکش کردن" در متون مذهبی ارتباط دارند (بند ۳-۱-۳-۶)؛
- جانشینهای مورد استفاده برای *-la* در متون با فحوای مذهبی عبارتند از *-li*،

← ^{DIŠ}*ha-ka$_4$-man-nu-ši-ia*، اما در DBa$_e$ 1-2 آمده است ^{DIŠ}*ha-ak-ka$_4$-man-nu-iš-ši-ia-ra* (= هخامنشی). اولی صرفاً حرف‌نویسی از روی پارسی باستان است، اما شکل قدیمی‌تر در DBa$_e$ با افزودن یک پسوند جنس ([hakamannušiya.r]) شکل خاص ایلامی دارد. در این باره بنگرید به والا [زیر چاپ].

-hutta و *-duru* که ما را به این فرض هدایت می‌کنند که خود *-la* معنای بسیار کلی‌تر از "وقف پرستش شدن" والا دارد و این با فرض این که یک ریشه واحد است که به معنای "فرستادن، پیشکش کردن" می‌باشد، تطبیق می‌کند (بند ۳-۱-۳-۷).

و اما درباره *la-an* در کتیبه بیستون (DBa_e): ترجمه‌های پیشین "اکنون" (هوزینگ) و "من هستم" (وایسباخ) را می‌توان نشان داد که پایه و اساسی ندارند؛ و هیچ ماده لغوی در تأیید هیچ یک از این دونظر وجود ندارد (بندهای ۳-۱-۱-۳ و ۳-۱-۲-۱)، و ایرادهای ریخت‌شناختی نیز علیه ترجمه *la-an* به عنوان شکل صرفی اول شخص مفرد وجود دارد (بند ۳-۱-۲-۲). ترجمه "اکنون" پایه‌ای شد برای آن که هینتس ^{AN}*la-an* در متون بارویی را "وجود ایزدی" ترجمه کند (بند ۳-۱-۱-۱). افزون بر این، معنای "اکنون" به داوری غیر محتاطانه‌تری از ویژگی DBa انجامید و آن را سندی تازه و سرزنده و پرشور انگاشتند که با DB مغایرت دارد. در واقع، تفاوت دریافت شده میان دو روایت بیستون ظاهراً فقط معلول ساماندهی مجدد ضروری جهت افزودن القاب و تبارشناسی شاه بوده است (بند ۳-۱-۱-۲). واژه *la-an* نشانه تازگی و سادگی و بی‌پیرایگی نیست، بلکه احتمالاً مبتنی بر همان ریشه *-la* است که با متون بارویی کاملاً تأیید می‌شود. در این‌جا نیز این واژه گاه سازگار است با پسوند جهت‌دار *-ikki* ("فرستادن به محلی جغرافیایی")، نظیر موردی در DBa_e (*lan ... parsip - ikki*). براساس این ارتباط، شاید بتوان *lan* را موقتاً به عنوان یک وجه وصفی تصریف سوم ناقص غیرماضی با معنای مجهول تبیین کرد. بر این پایه ^{DIŠ}*ú* *la-an* ^{DIŠ}EŠŠANA ^{DIŠ}*pár-sip-ik-ki* قابل ترجمه است به "من فرستاده شده‌ام [یا به من داده شده است] پادشاهی بر پارسیان" (بند ۳-۱-۴).

آشکارا پیداست که مهمترین نتیجه‌گیری از بخش‌های پیشین آن است که ^{AN}*la-an* در متون بارویی تخت جمشید به معنای "پیشکش کردن، نذر و قربانی کردن" است نه چیزی دیگر. این درک دقیق از معنای ^{AN}*la-an* برای ارزیابی متوازنی از متون مذهبی بارویی که از این واژه استفاده کرده‌اند ضرورت دارد. ما در بقیه فصل حاضر به بررسی این متون مذهبی خواهیم پرداخت.

۳ـ۲. نذر قربانی ماهانه برای خدایان: متون PF با *lan*

در بخش زیر پس از بحث درباره تفسیرهای پیشین درباره پیشکشی و نذر (بندهای ۳-۳ تا ۵) و نتیجه‌گیری ترکیبی کلی از پیشینه ایلامی میانه و نوایلامی آن (بند ۳-۶)، به بررسی

www.tabarestan.info پیشکش تبرستان

روشنی درباره داده‌های موجود از "لَن" خواهیم پرداخت. فصل با تفسیری بدیل درباره "لَن" و ارزیابی اهمیت آن در فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی - ایرانی به پایان خواهد رسید.

۳-۲-۱. لن در تخت جمشید: یک بررسی- درنمونه‌گیری آماری موجود ما از ۵۶۲۳ مدخل متن و روزانه‌نگار (از مجموع ۴۸۴۵ لوحه؛ نک بندهای ۲-۱-۳ تا ۵ قبل)، در ۸۱ سند واژه *lan* آمده است. این نمونه مشتمل است بر ۵۷ متن یادداشت‌گونه و ۲۴ مدخل روزانه‌نگار. در ۱۲ مورد واژه *lan-lirira* (*^{AN}la-an-li-ri-ra*) به معنای "قربانی کننده" برای لقب یا عنوان مقام روحانی مجری تقدیم "لَن" به‌کار رفته است. این عنوان منطقاً فقط با *lan* می‌آید و تنها توصیف‌کننده عمل آن روحانی مسئول طی تقدیم "لَن" است[۴۴۹]. همچنین یک متن وجود دارد که در آن به پیشکشهای "لَن" طی ۱۱؟ *lankul* "اشاره شده است (PF 0772)". واژه *lankul* شاید به معنای "نیایش هنگام پیشکش" باشد (نک. بند ۳-۶-۲ بعد).

در ۳۸ مورد کارکنانی که برای "لَن" آذوقه دریافت می‌کنند فقط با ذکر نام معرفی شده‌اند. در جاهای دیگر از آنان با عناوین *šatin*، *lan-lirira*، *haturmakša* [آذرمُغ ؟]، *makuš* [مُغ]، یا *pirramadda* (که قبلاً *pirramasda* قرائت شده، نک. بند ۳-۴-۶ و پانوشت ۵۱۷ بعد) یاد شده است. سه اصطلاح آخر ایرانی هستند، اما در مورد ریشه‌شناسی آنها و / یا کارکرد دقیق‌شان اختلاف نظر وجود دارد[۴۵۰]. تعریف دقیق "شاتین[*šatin*]" (کارشناس مراسم مذهبی) نیز به آسانی مقدور نیست. بیانات گهگاهی و تصادفی به رغم مغایرت درباره *haturmakša*، *makuš* و *pirramadda* در فحوای متون مذهبی دیگر بدون *lan* نیز وجود دارد؛ و این نکته در مورد *šatin* نیز صادق است، به‌علاوه *haturmakša* لقب برخی مقامات در سلسله مراتب اداری است که در خلاصه روزانه‌نگارها و صورت حسابها ذکر شده است. این متون حرفه‌ای غیرمذهبی به‌نظر نمی‌رسد برای عناوین دیگر وجود داشته

---

۴۴۹. بنابراین آن را "لقب" نامیدن در این مرحله غیر محتاطانه به‌نظر می‌رسد. نک. بند ۳-۶-۱ بعد.

450. Spelling of *šatin* in PFT: ^{AN}*šá-tin*, ^{HAL}*šá-tin, šá-tin*, ^{AŠ}*šá-tin(sic)*, HAL*šá*^{hi}*-tin* (1x, with phonetic complement), ^{AN}*šá-tin(-ra)*, ^{HAL}*šá-tin(-ra)*, ^{HAL}*šá-tin-pe* (pl.), ^{HAL}*šá-tam*$_6$*-pe* (pl.), ^{AN}*šá-tan, šá-tan*. The word was probably pronounced /šaten/ (cf. Tavernier 2007d: 283-4). *haturmakša*: ^{AN}*ha-tur-ma-ak-ša*, ^{HAL}*ha-tur-ma-ak-šá, ha-tur-ma-ak-šá*, ^{AN}*ha-tur-mak-šá, ha-tur-mak-šá*, ^{HAL}*ha-tur-ma-ik-ša*, ^{AN}*ha-tar-ma-ak-šá*, ^{HAL}*ha-tar-ma-ak-šá, ha-tar-ma-ak-šá*, ^{AN}*ha-tar-mak-šá*, ^{HAL}*ha-tar-mak-ša, ha-tar-mak-šá*, ^{HAL}*an-tar-ma-šá*. *makuš*: ^{HAL}*ma-ku-iš*, ^{HAL}*ma-ku-iš-pe*, (pl.) Cf. EW qq.v and Hallock 1969: 695, 723, 744, 755. *pirramadda*: ^{HAL}*pir-ra-ma-ud-da, pir-ra-ma-ud-da*, ^{AŠ}*pir-ra-ma-ud-da (sic)*, ^{HAL}*pir-ra-ma-da* (collations R.T. Hallock).

باشند[۴۵۱]. همچنین فقط دو مورد از مردم با عناوین "مذهبی" ظاهراً جیره‌های شخصی دریافت می‌کنند[۴۵۲]. گهگاه عناوین در ترکیب با کلمات دیگر پدیدار می‌شوند که فهرست آنها در زیر نشان داده شده است[۴۵۳]:

PN *makuš* + *lan*:	۱۹ مورد	شامل ۱۷ فرد
–PN *makuš* + *lan*	۱۲	۱۲ فرد
–PN *makuš* + *lan lirira* + *lan*	۷	۵ فرد
PN *haturmakša* + *lan*[۴۵۴]	۱۳ مورد	شامل ۵ فرد
PN *lan lirira* + *lan*:	۱۱ مورد	شامل ۷ فرد
–PN + *lan lirira* + *lan*	۴	۳ فرد (یکی *makuš*)
–PN *makuš* + *lan lirira* + *lan*	۷	۵ فرد
PN *šatin*+ *lan*	۶ مورد	شامل ۴ فرد
PN *pirramadda* + *lan*	۲ مورد	شامل دو فرد

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

اجناس و آذوقه‌های تخصیصی برای "لن" عبارتند از غله، شراب و آبجو، میوه و گوسفند / بز. کُخ بخصوص با قدرت استفاده از دامها برای "لن" را انکار کرده است، اما متون مربوطه جای هیچ گونه شکی در این‌باره باقی نمی‌گذارند (نک. بعد و بند ۶-۵). گفته شده که دو تدارک شراب برای "لن" (هر دو در هَربوش) "از طرف شاه" (یا، درست‌تر، "دربار") بوده‌اند: آذوقه و اجناس برای "لن" و تعداد موارد مربوطه را می‌توان به شکل زیر فهرست کرد[۴۵۵]:

---

۴۵۱. با این حال یک مورد نامشخص است: NN 0042 دریافتهای گوناگونی را توسط تعدادی از افراد از جمله یک *makuš* گزارش می‌دهد که دو گوسفند (یا بز) دریافت کرده‌اند، ولی به هدف اشاره‌ای نشده است.

۴۵۲. در PF 1798، *makuš* و در NN 2290: ۱۸، *haturmakša* (۳-۱: NN 2493 احتمالاً به یک نذری مربوط می‌شود).

۴۵۳. اشخاص با نامهای ناخوانا به عنوان افراد جداگانه حساب شده‌اند. جمع موردهای اشخاص با هر عنوان که برای "لَن" آذوقه دریافت کرداند ۱۹ + ۱۳ + ۴ + ۶ + ۲ = ۴۴ است. این شامل یک مورد مرکب از یک *šatin* و یک *haturmakša* (افرادی متفاوت) در یک متن واحد (۳-۱:PF 1953) است. بنابراین شمار کل متنهای مربوطه ۴۳ است (+ ۳۸ متن بدون ذکر عنوان = ۸۱ متن درباره "لن"). نیز بنگرید به جدول روحانیون مسئول "لَن" که کاواسه ژاپنی (۱۹۷۸، ص ۸۸ فقط براساس متن‌های منتشر شده) تهیه کرده است.

۴۵۴. ترکیباتی از *makuš* و *haturmakša* نیز وجود دارند، اما نه وقتی پای "لَن" در میان باشد. یک نمونه ۳-۱: NN 2206 است (اما برخلاف نظر کخ NN 2290 نیست) که در آن *makuš* و *pirramadda* احتمالاً باهم همکاری دارند.

۴۵۵. تعداد هشت مورد میوه در پنج متن ذکر شده است (خرما و سیب سه بار با هم فهرست شده‌اند). ←

غلات	۳۹ مورد	جمع کل: ۷۴۶۲ + ۵[x] کوارت
- جو (^{GIŠ}ŠE.BAR^{MEŠ})	۱۷	۴۱۵۲ + ۵[x] کوارت
- آرد (ZID.DA^{MEŠ})	۲۰	۲۹۵۰ کوارت
- علوفه (^{GIŠ}*tar-mu*)	۲	۳۶۰ کوارت
مایعات	۳۵ مورد	جمع کل: ۳۴۹۹ + [x۰۰ ?] کوارت
- شراب ($^{(GIŠ)}$GEŠTIN^{MEŠ})	۳۰	۲۲۹۹ + [x]۰[x] کوارت
- آبجو ($^{(GIŠ)}$KAŠ^{MEŠ})	۵	۱۲۰۰ کوارت
میوه	۸ مورد	جمع کل: ۶۶۰ کوارت
- خرما (^{GIŠ}MA^{MEŠ})	۴	۳۶۰ کوارت
- سیب (^{GIŠ}*ha-su-ur*)	۳	۱۸۰ کوارت
- انجیر (^{GIŠ}*pi-ut*)	۱	۱۲۰ کوارت
گوسفند / بز (UDU.NITA^{MEŠ})	۲ مورد	جمع کل: ۱۴۸ رأس

پیشکش "دانلود به تبرستان" www.tabarestan.info

اجناس معمولاً برای یک سال کامل تدارک می‌شوند و گاه تصریح می‌گردد که آنها به طور ماهانه توزیع خواهند شد. در چند متن معدود (NN 0822, PF 1953: 1-3, PF 0748, PF 0746) به قربانی‌های روزانه اشاره شده است. در برخی متنها اشاره‌ای به دوره توزیع آذوقه و اجناس وجود ندارد، اما از آنجا که، غیر چند استثناء، مقدار ذکر شده قابل تقسیم به عدد ۱۲ است، معلوم می‌شود که منظور یک سال بوده است. اگر توزیع آذوقه‌ها برای دوره‌های کوتاهتری باشد، معمولاً تعداد ماهها ذکر می‌شود، گو این که چند مورد معدود نامشخص نیز وجود دارد. در صورت وجود یک ماه کبیسه، یا مقدار آذوقه برای ۱۳ ماه است، یا سند جداگانه‌ای برای آن ماه وجود دارد. نکته جالب آن است که آذوقه‌های درنظر گرفته شده برای "لن" در شهر ماتزیش به‌نظر می‌رسد به‌جای سالانه به‌طور ماهانه توزیع و مستند شده‌اند. علت شاید وجود امکانات لجستیکی بوده است (ماتزیش بسیار

← تعداد کل متنها ۳۹ + ۳۵ + ۵ + ۲ = ۸۱ است. در PF 0756، هلوک خوانده است *mar-ri-iš* [xM]E(?) (شراب، طی دوسال). با این حال فقط نشانه مَحوی از یک سطر افقی باقی مانده است. بنابراین، به‌نظر می‌رسد براساس فقط یک نشانه احتمالی ME پذیرش مقدار ۱۰۰۰ (یا ۲۰۰۰ یا ۳۰۰۰ و غیره) کوارت مخاطره‌آمیز باشد. برتری و فراوانی مقدار دام در جمع کل آذوقه از معادل غله آن معلوم می‌شود: ۱۴۸۰۰ کوارت (براساس نسبت کلی $\frac{1}{100}$). بسنجید با جمع کل غلات، مایعات و میوه برای "لن" که ۱۱۶۲۱ کوارت است.

به تخت‌جمشید نزدیک بوده، گرچه جمعیت آن جزء آنجا حساب نمی‌شده است).

تخصیص‌های شراب و غله در هر محل به یک فرد داده می‌شده است و این نشان می‌دهد که فدیه ماهانه "لن" حداقل هم شامل شراب / آبجو و هم غله / آرد بوده است. در موارد معدودی دو متن همانند باقی مانده‌اند که در آنها شراب و غله برای یک دوره دریک‌محل به یک شخص داده شده‌اند (برخلاف نظر هندلی - شاچلر، ۱۹۹۸، ص ۲۰۱). شراب و آبجو معادل با هم درنظر گرفته شده‌اند و این نکته درباره انواع مختلف آرد و غله نیز صادق است. در زیر مقادیر آذوقه‌های تهیه شده برای "لن" برای یک سال با مقدار موارد فهرست شده است[۴۵۶].

www.tabarestan.info

کوارت/y	<۶۰	۶۰	۹۰	۱۲۰	۱۸۰	۳۰۰	۳۶۰	۴۸۰	۷۲۰	۱۰۸۰	#/[x]
غله:	۲x	۲x	۳x	۶x	۵x	/	۷x	۴x	۲x	۱x	۳x
میوه:	/	/	/	۴x	۱x	/	/	/	/	/	/
مایعات:	۶x	/	/	۱۴x	۵x	۱x	۳x	/	/	/	۳x

در متنهای مربوط به "لن"، نام ۲۱ محل که آذوقه دریافت کرده‌اند ذکر شده است. این مکانها شامل "باتراکاتاش" (پاسارگاد)، هیدالی، هونر (هوهنر قدیمی)، ماتزیش (حومادشو / اووادایچایا در نزدیکی تخت جمشید)، نارەزاش (احتمالاً نیریز) و تیرازیش (شیراز) می‌شده ولی تخت جمشید را شامل نمی‌شده است[۴۵۷]. در شصت متن باقی‌مانده نام محل ذکر نشده است، گو این که محل تقریبی را غالباً می‌توان از طریق متون مربوطه، چهره‌نگاری، شکل مُهرها، یا اگر مقدور باشد، با نام مرکز توزیع که در خلاصه یک متن روزانه‌نگار ذکر شده است تشخیص داد[۴۵۸]. ما یک تحلیل مکان نگاری از کل

---

۴۵۶. آذوقه‌های دوره کوتاه‌تر به مقادیر سالانه تبدیل شده‌اند؛ هرجا دو متن یا بیشتر به یک محل و یک سال معین مربوط شوند، به‌عنوان یک مورد واحد حساب شده‌اند. مقادیر غیرعادی یا ناخوانا با علامت [x]/ # در فهرست مشخص شده‌اند؛ درباره این موارد در بندهای ۳-۷-۳-۲ و ۳ بعد بحث خواهد شد. دامها فهرست نشده‌اند، چون در هر دو سند موجود (NN 2259 : 5-6, 7-8) قسمتی که دوره را ذکر کرده آسیب دیده است: ۱۱۸ رأس برای ۶ لن [در x ماه] و ۳۰ رأس برای ?۱۲ ماه (نک. بند ۵-۲ بعد).

۴۵۷. اجناس و آذوقه‌های برای "لن" در شهرها و شهرکهای زیر دریافت شده‌اند: آنداباش، آنکاراکّان، هاناماسان، هَربوش، هاتاریکاش، هیدالی، هونر، (ma)iš [...]، کارینوش، کائوپیریش. کورتی‌پیش، مارساشکاش، ماتزیش، نارەزاش، پاسارگاد، راکّان، شیاکاش، تیرازیش، اوشکاناش، اوزیکوراش.

۴۵۸. مراکز توزیع آذوقه برای "لن" عبارتند از: آکورنا، باماشدوماتا، داکامانوش، داکانا، کاریران، کونروش، کورپون، ماریش، مماناکاش، مِزاما، ناماکانوش، نوکشاما، راکّان، راشنوماتیش (راشنوتیش)، شیمپارّان، تیکرش، زانانا.

پرونده "لن" انجام خواهیم داد (نک. بعد پیوست ۶)؛ اما فعلاً کافی است بگوییم که "لن" گرچه گسترده‌ترین فدیه بوده است، اما در شمار محدودی از صدها مکان مستند در لوحه‌ها مورد تأیید قرار گرفته است. در واقع "لن" به معنای دقیق کلمه اساساً از دیگر فدیه‌های کم رایجتر متمایز نشده است. آیا این واقعیت که تاکنون وجود "لن" فقط در سه یا چهار شهرک منطقه فهلیان، یعنی غربی‌ترین بخش اداری تخت جمشید که غالباً ناحیه مرکزی زبان ایلامی دانسته شده، مورد تأیید قرار گرفته است، معلول قرابت و پیوند انحصاری آن با یک گروه معین قومی یا فرهنگی (ایرانی) است یا نه، موضوعی است که درباره آن اختلاف نظر وجود دارد.

www.tabarestan.info پیشکش سرای تبرستان

در اکثر موارد، واژه "لن" همراه با کلمه‌ای است که کارکرد کالای تهیه شده را بیان می‌کند ("شراب، به‌عنوان x، برای قربانی"). کلمه‌هایی که بیش از همه در کنار "لن" آمده‌اند عبارتند از gal ایلامی و daušam یا daušiyam ایرانی. این اصطلاحات در متنهای مذهبی دیگر نیز دیده می‌شوند، اما هرگز با هم به‌کار نرفته‌اند. چنین به‌نظر می‌رسد که آنها را معادلهایی (کارکردی) تلقی می‌کرده‌اند.

واژه gal را معمولاً به "سهمیه یا جیره" ترجمه کرده‌اند، چون پیوسته به آذوقه برای افراد یا گروهها اشاره دارد. این واژه گرچه گاه در قالبهای مربوط به "لن" به کار رفته، اما ترجمه ثانوی و مناسبتر آن در چنین متونی می‌تواند "پیشکشی" باشد، یعنی به معنای مادی، در تقابل با "لن" برای "قربانی" که بیشتر در توصیف عمل یا آیین و مراسم پیشکشی است. این امکان مبتنی است بر کتیبه‌های DSf_e [روایت ایلامی کتیبه داریوش در شوش] سطور ۷-۱۶ و DSz_e سطر ۱۵ که در آنجا gal به‌طور کلی "پیشکش" یا "فدیه" ترجمه شده است ("من به اهورامزدا gal دادم")[۴۵۹].

واژه daušam معرّف -dauça* پارسی باستان به معنای "فدیه" است (-zauθra* ایران باستان، نک. اوستایی - zaoθra "شراب افشانی"، سغدی žōše "قربانی"، آرامی zoh

---

۴۵۹. معنای اصلی gal شاید "سهم خوراک، غذا، تغذیه" باشد. گاه معنای مشتق از آن به‌صورت "دستمزد" یا "پرداخت" مرجح به‌نظر می‌رسد (مثلاً در مورد تخصیص دام به پارناکا؛ نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۲۳ و داندامایف ۱۹۷۲b، ص ۲۰.)، اما این ترجمه به اندازه ترجمه کامرون (۱۹۴۸، ص ۵۱ که در ۱۹۵۸، ص ۱۷۳ تغییر کرد و به "تخصیص" تبدیل شد)، کاربرد گسترده ندارد. نک داندامایف و لوکونین، ۱۹۸۹، ص ۲-۱۶۱. بسنجید با kurummatu ی اکدی به معنای "سهم خوراک، جیره، مستمری، دستمزد" (فرهنگ CAD K، 9-573). املای gal بدین صورت و به‌صورت gal-li در متون "لن" وجود دارد (املاهای دیگر نیز نظیر ka_4-la شناخته شده‌اند؛ نک فرهنگ EW مدخل gal). در لوح NN 0560، یک سهم خوراک به صورتِ ⌜hu?-ru?AN?⌝[la?-]an-na gal معرفی شده که معنی آن مبهم است.

"قربانی"[۴۶۰]. این واژه برای فدیه‌های مایع و غیرمایع نیز به‌کار رفته که در باکتریای [بلخ] هخامنشی به‌صورت zwtr تکرار شده است[۴۶۱]. daušiyam همان کلمه با پسوند (*dauç-iya-)-(i)ya- است و تحت‌اللفظی معنای "تعلق به یک فدیه" دارد[۴۶۲]. با هر دو اصطلاح در مجموعه بارویی به نحو کورکورانه برخورد شده و عقیده عمومی بر آن است که تفاوت معنا شناختی واقعی میان آنها وجود ندارد. شاید کسی استدلال کند که daušiyam درست‌تر است (چون daušam/daušiyam توصیف کالاهایی برای یک فدیه است)، اما اگر چنین باشد، گویا بیشتر کاتبان این را نمی‌دانسته‌اند (daušam دو برابر بیش از daušiyam به‌کار رفته است). با توجه به نبود الگویی روشن، پافشاری در این‌باره عاقلانه نیست[۴۶۳]. یگانه شق دیگر dausika (*dauça-ka-: ^{AN}⌈*da*⌉-*u-si-ka*$_4$) اهمیت معنا شناختی ناشناخته‌ای دارد (اما احتمالاً همانند daušiyam است)[۴۶۴]. موارد وقوع lan+daušiyam،

---

۴۶۰. املاهای گل نوشته‌های بارویی تخت جمشید عبارتند از ^{AN}da-u-šá-um، ^{AŠ}da-u-šá-um، da-u-šá-um، da-u-iš-šá-um، da-u-šá-um، ^{AN}du-u-šá-um، da-u-iš-šá-iš، ^{AŠ}tam$_5$-šá-am، tam$_5$-šá-um، ^{AN}da-u-šá-an، tam$_5$-šá-an (دو املای آخر جذب - n کلمه بعدی می‌شوند و برخلاف نظر فرهنگ EW نادرست نیستند). تغییر املاها و هجی‌ها بازتاب تلاش برای ترجمه مصوت مرکب در -dauça* است (در زبان ایلامی مصوتهای مرکب وجود ندارند). شکل da-u-iš-ša-iš$^{ⓣ}$ (NN 0936) یگانه شکل با افزودن š- به‌جای m- در آخر است (درباره š- نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۱۰-۹؛ گرشویچ، ۱۹۹۰؛ اشمیت، ۲۰۰۳، ص ۲۶، پانوشت ۶۸؛ کربرنیک، ۲۰۰۵ ص ۱۷۲). درباره ریشه‌شناسی نک. کامرون، ۱۹۴۸، صص ۷ و ۴۲؛ اشمیت، ۱۹۷۲، ص ۲-۱۹۰؛ هینتس، ۱۹۷۳a، صص ۴-۸۳؛ همان، ۱۹۷۵a، صص ۲-۹۱؛ تاورنیه ۲۰۰۷a صص ۲-۴۶۱. نک. کخ ۱۹۷۷ صص ۸-۱۲۷؛ مایرهوفر، ۱۹۷۳، ص ۳۱۵؛ رزمجو، ۲۰۰۴a، ص ۱۰۴. هلوک (۱۹۶۹) daušam را "شراب افشانی" ترجمه کرده، اما وقتی کتاب او هنوز زیر چاپ بود، نوشت که ممکن است به معنای "پیشکشی" باشد (نامه به ایلیاگرشویچ مورخ ۱۰/۹/۱۹۶۳). گمان می‌رود کلمه نوایلامی tam$_6$-ši-um واژه متفاوتی باشد (تاورنیه [زیر چاپ ۲]).

۴۶۱. نک. ناوه و شاکد [زیر چاپ] صص ۳۶، ۵۶، ۱۷۹ و ۱۸۴ تفسیر درباره CI : 37-9 "شراب افشانی / فدیه برای معبد / محراب به خدای بَعل: آرد سفید ۲۴۰ کوارت؛ شراب ۱۵۰ کوارت". نک. نیز شاکد ۲۰۰۴، صص ۶-۴۵.

462. Spelling in PFT: *tam*$_5$*-ši-ia-um, tam*$_5^{u}$*-ši-ia-um* (with phonetic complement), *da-u-ši-ia, da-u-ši-ia-um.* Etymology: Hinz 1973a: 83-4 (cf. fn. 461 above); Tavernier 2007a: 462 [4.4.22.10]. Gershevitch's alternative etymology (*apud* Hallock 1969: 19; cf. Schwarz 1985: 688) ***daušiyam,* "what serves for satisfaction, propitiatory offering" (cf. Av. *zaoša-* "pleasure"), is unlikely given the use of the term in PFT and the evident use of *daušam* as its equivalent. Also, ***daušiyam* would, contrary to ***dauça-*, have on precise cognates in Olr. (cf. Boyce 1982: 134).

۴۶۳. در سراسر این بررسی به‌خاطر سهولت از یک شکل daušiyam استفاده شده است.

۴۶۴. بنگرید به بحث (با ادبیات پیشین) در تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۶۲؛ نک. بند ۳-۶-۲ بعد.

lan+gal و lan+ϕ را می‌توان به شرح زیر معرفی کرد.

اجناس به عنوان *daušiyam* برای *lan*		۴۳ مورد
- *daušam*	(**dauça* -)	۳۱ x
- *daušiyam*	(**dauça - iya* -)	۱۱ x
- *dausika*	(**dauça - ka*-)	۱ x
اجناس به‌عنوان *gal* برای *lan*		۳۲ مورد
gal- برای *lan*		۳۰x
برای *lan* به‌عنوان *gal* شاه		۲x
اجناس (بدون توصیف) برای *lan*		۶ مورد

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

معمولاً، "لن" به عنوان واژه‌ای یکتا تبیین کننده هدف تخصیص کالاهای خوراکی است ("فلان‌کس برای "لن" غله دریافت کرد"). از هیچ ایزدی به‌عنوان سود برنده از فدیه نام برده نمی‌شود (NN 2202:2 نامی از ایزد هومبان نمی‌برد، گویی از قبل فرض همین است؛ نک. پیوست I بعد). معنای این سکوت با توضیحات گوناگون به عنوان این نشانه دانسته شده است که *lan* همیشه برای یک ایزد بوده است، یا آن که یک مراسم کلی برای هیچ ایزد به‌ویژه در معرض خطر است.

"لَن" با خدایان دیگر، کوهها و یک رودخانه در ۱۱ مورد فهرست شده که این حداقل موارد وقوع آن است (۱۱ مورد از ۸۱). تعداد ده مورد از آنها اقلام روزانه‌نگار هستند. درباره این که آیا چنین فهرستهایی از ایزدان سود برنده یا موقوفٌ‌الیه ("PN[فلان‌کس] برای DN_1 [نام ایزد]، DN_2 و DN_3 غله دریافت کرد") بدان معناست که آنان در یک‌مراسم‌موردپرستش‌ونیایش قرار می‌گرفته‌اند، یا این کار فقط یک رسم دیوان سالارانه بوده، اختلاف نظر وجود دارد. موارد ایزدان مربوطه که همراه با "لن" فهرست شده‌اند در زیر داده شده است. تعداد کل موارد در نمونه موجود در داخل کمان افزوده شده است:

میشه باکا	۶x (۱۲)	کوهِ باتی‌ناشا	۱x (۳)
ماریراش	۴x (۴)	کوه هاریا رامانا	۱x (۲)
ایشپانداراماتیش[۴۶۵]	۲x (۶)	کوهِ ایرکاما	۱x (۱)

۴۶۵. من از قرائت پیشنهادی شاهرخ رزمجو پیروی می‌کنم که چنین است:
AN/AŠ$_{iš}$-pan-da-ra-mat-ti-iš ←

$^{AN}GAL^{MEŠ}$	۲x (۶)	کوهِ کامارزیا	۱x (۱)
$^{AŠ}KI^{MEŠ}$	۲x (۲)	کوهِ شیروماندا	۱x (۱)
هومبان	۱x (۲۶)	رودِ آیان هاریشدا	۱x (۱)
ناریشانکا	۱x (۲)		
تورما (تورمه)	۱x (۳)	[ناخوانا]	۲x/

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

۳ـ۳. تبیین‌های اولیه از "لَن"

۳ـ۳ـ۱. کامرون و هلوک - وجود اصطلاح "لن" در گل نبشته‌های تخت جمشید از ۱۹۳۸ معلوم شد و آن هنگامی بود که آرنو پوبل متنی را انتشار داد که بعدها دوباره با عنوان PF 0758 منتشر شد (بار نخست عنوان آن Pers. 3159 بود). این کار گرچه نشانه علاقه پوبل بود، اما او جرأت نکرد که بکوشد تا قسمت مربوطه را ترجمه کند[۴۶۶]. این کار برای کامرون باقی ماند که، چنان که دیدیم، (بند ۳-۱-۳-۱ قبل) او محتاطانه ^{AN}*la-an* را "مناسک روحانی" ترجمه کرد (۱۹۴۸، ص ۷ و پانوشتهای ۴۰ و ۲۰۷). کامرون عقیده نداشت که "لن" به مذهب خاصی تعلق داشته باشد، بلکه آن را فقط واژه‌ای ایلامی می‌دانست که در یک متن هخامنشی به‌کار رفته بود و ضمناً فکر کرد که "اساساً از تأثیر زرتشت مصون و بر کنار مانده است" (همان، ص ۹). این کمابیش همان موضع هلوک بود که "لن" را نوعی شعایر یا فریضه مذهبی انگاشت (۱۹۶۹، صص ۲۶ و ۷۲۰؛ نک بند ۳-۱-۳-۱ قبل) و بنابراین او نیز آن را "(شعایر) لن" ترجمه کرد.

۳ـ۳ـ۲. ورود زرتشت - والتر هینتس در مرور خود بر کتاب لوحه‌های خزانه کامرون "göttliche Gegenwart [وجود ایزدی]=kultandacht" و ^{AN}*la-an-na* 2 را für zwei Andachten

---

← به‌جای قرائت هلوک $^{AN/AŠ}$*is-pan-da-ra-kur-ti-iš*؛ رزمجو (۱۹۹۸ و ۲۰۰۱) این نام را "سپندار مَتیش" (نک. اوستایی Spəntā Ārmaiti [سپنتا آرمائیتی]) ترجمه کرده است (همراه با توضیح‌گونه‌ی $^{AN/AŠ}$)، تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۹۸ و ¶۹ بعد.

۴۶۶. پوبل (۱۹۳۸a، ص ۱۳۴ پانوشت ۱۳) به *lan* در Pers.6663 (که بعداً به PF 2036 تبدیل شد) نیز اشاره می‌کند. او تعدادی از گل نبشته‌های تخت جمشید را حرف‌نویسی کرد که ۷۴ عدد آنها توسط هلوک مورد بازبینی قرار گرفتند و چاپ شدند (۱۹۶۹) و این از پرونده‌های او در "مؤسسه شرقی" پیداست. غیر از آنچه ذکر شد، گزینه‌ای شامل دو متن دیگر درباره لن عبارت بودند از PF 0743 و PF 0747. پوبل احتمالاً روی چند لوحه دیگر نیز کار کرده بوده که هلوک آنها را حرف‌نویسی کرده است. اما تاکنون انتشار نیافته‌اند (مکاتبه شخصی با چارلز جونز در ۲۴/V/۲۰۰۴). نک. ۲-۱-۲ قبل.

[برای دو نماز یانیایش] ترجمه کرد[۴۶۷]. ارزیابی کلی او از گل نوشته‌های تخت جمشید آن بود که فرض زرتشتی بودن هخامنشیان را تقویت می‌کنند نه تضعیف (آن‌گونه که کامرون می‌انگاشت)[۴۶۸]. این دیدگاه در کار بعدی او (۱۹۷۰، صص ۳۰-۴۲۷) سامان بیشتری یافت و او وجود سه گروه مذهبی: مذهب ایلامی، مذهب عوام‌الناس پارسی [Persische Volksreligion] و مذهب زرتشتی (دقیقاً "گاهانی") را شناسایی کرد. مذاهب ایلامی و عوام‌الناس پارسی در معرض هم‌اندیشی دینی قرار گرفته بوده‌اند، اما نه دین زرتشتی که به‌نظر هینتس نفوذ آن در حال افزایش بوده است (همان، ص ۴۳۰). با این حال تا آن زمان هنوز یک دین دولتی تحمیلی وجود نداشت: گو این که دستگاه اداری زرتشتی تخت جمشید به‌نظر هینتس وقتی ایلامیان غله می‌دادند تا در عوض آن حیوان برای قربانی دریافت کنند که رسماً ممنوع بود، "چشم از ایشان برنمی‌داشت" (همان، ص ۴۲۷؛ نک. ۴۱-۱۴۰ ❦). در مورد اهورامزدا هینتس تا حدی اظهار شگفتی می‌کند که نام او در لوحه‌ها نسبتاً به‌ندرت وجود دارد، مگر آن‌که (به اعتقاد هینتس در آن زمان) napir iršarra (تحت‌اللفظی یعنی "خدای بزرگ") را اشاره‌ای به اهورامزدا بدانیم (۱۹۷۰، صص ۹-۴۲۸)[۴۶۹]. راه حل موقت و محتاطانه او درباره این "مسئله" از یک سو مبتنی بر این فرض بود که گل نبشته‌های بارویی "دنیوی" تراز آن بودند که در خور شأن مقدس اهورامزدا باشند، و از سوی دیگر مکان‌های نیایش و پرستش واقعی اهورامزدا احتمالاً تحت نظر مستقیم دربار سلطنتی

---

۴۶۷. هینتس ۱۹۵۰b ص ۳۴۹. در مورد پیشینه و ملاحظات انتقادی درباره ترجمه "وجود ایزدی" بنگرید به بندهای ۳-۱-۱-۱ تا ۳ قبل).

468. Hinz 1950b: 350, "Ich glaube, die neuen Quellen bekräftigen nur die Anschauung, die Dareios für den überzeugtesten und vielleicht einzigen Zarathustrier auf dem Perserthron hält, während schon sein Sohn Xerxes wieder vorzarathustrische Glaubens formen, freilich jetzt in zoroastrischer Verbrämung, anheimgefallen erscheint."

۴۶۹. این راه حل احتمالاً درست نیست: Napir(i)šara (PF 0353 ، PF 0354 ، PF 0596 ، Fort. 8866) که نامش نیز به شکل $^{AN}GAL^{MEŠ}$ نوشته شده است، به احتمال زیاد ادامه همان Napiriša خدای کهن ایلامی است که پرستش او در دوره نوایلامی پسین مورد تأیید قرار گرفته است (یعنی در پلاک برنزی تخت جمشید؛ نک. والا ۲۰۰۲ صص ۶-۵۳۳). خود هینتس درباره دوره‌های ایلامی میانه و نوایلامی مشروحاً تفسیر کرده است. او $^{AN}GAL/DINGIR.GAL$ (پیشگام $^{AN}GAL^{MEŠ}$ در تخت جمشید) را همان Napiriša شناسایی کرده (و به خطا یک نام ممنوعه و حرام برای هومبان دانسته است؛ نک. مثلاً هینتس، ۱۹۶۵ و کخ، ۱۹۷۷، ص ۱۰۶). هینتس سپس از تفسیر $^{AN}GAL^{MEŠ}$ به‌عنوان اهورامزدا چشم پوشید (نک. فرهنگ EW مدخل DINGIR.GAL)، اما اخیراً شِروو [Skjaervo] (۲۰۰۵، ص ۵۳) آن را دوباره پذیرفته است. نک بندهای ۳-۴-۶ و ۵¶ بعد.

بوده است[۴۷۰]. با این حال و با همه این حرفها، هینتس نکوشید تا برای "لن" یک تفسیر زرتشتی ارائه کند، حال آن که شاگردش هاید ماری کخ چنین کرد.

۳-۳-۳. پیروزی دین زرتشت

۳-۳-۳-۱. لن و اهورامزدا ـ بانو هایدماری کخ در پایان نامه دکتری سال ۱۹۷۶ خود (که در ۱۹۷۷ انتشار یافت) در بحث مربوط به زرتشتی بودن هخامنشیان موضع استواری دارد (۱۹۷۷ صص ۸۵-۸۱). اما او این موضع‌گیری را با تعریف بسیار محدودی از دین زرتشتی (براساس گاهان) انجام می‌دهد. به‌نظر مؤلف زرتشت پیامبر یکتاپرستی مزدایی و خداشناسی بوده و اعتقاد به اهورامزدا در **گاتاها** [گاهان] را به تنهایی و یک تنه ایجاد کرده است. محتویات گاتاها (بیش از کل مجموعه باقی‌مانده اوستا) به نظر وی هنجار بنیاد دین "حقیقی" زرتشت محسوب می‌شود. در متون گاهانی، از جمله پرستش میترا [مهر]، مست شدن از نوشابه **هائوما** و هرگونه قربانی جانوری ممنوع شده است. کخ همچنین (تا حدی براساس متون بایگانی بارویی) تاریخ حیات زرتشت را جلو می‌آورد. او تاریخ زندگی و شکوفایی پیامبر را همانند تاریخ سنتی محافل زرتشتی تا حدود ۶۰۰ ق.م پایین می‌آورد (۱۹۷۷، صص ۴-۷۱؛ نک. ۲۰۰۲، صص، ۸-۱۵ و ۲۵). بنابراین، جایگاه برتر اهورامزدا در سنگ نبشته‌های سلطنتی هخامنشی احتمالاً به‌طور مستقیم با اصلاحات زرتشتی ظاهراً جدید ارتباط داشته است. جایگاه و نقش اهورامزدا در کتیبه‌ها به عنوان امری بی‌سابقه و نشانه یک روشنگری راستین مذهبی توصیف شده است (۱۹۷۷، ص ۱۷۴). تأثیر اندیشه‌های هینتس درباره دین زرتشت و بویژه شخصیت خاص و فراگیر زرتشت

---

470. "Wenn Ahuramazdās Rolle in den Walltäfelchen vergleichsweise bescheiden anmutet, so mag dies einmal an der Eigenart unseres Quellenstoffes liegen: er spiegelt ja nur die materielle Seite des Lebens der Achämenidenzeit wider. Zum anderen dürften die Stätten reiner Ahuramazdā-Verehrung durch die Großkönige Kyrus und Darius wirtschaftlich unmittelbar gesichert worden sein, so daß deren Sachbedarf nicht durch die 'Bücher' der Intendantur zu Persepolis lief."

بسیار عجیب می‌نماید که اهورامزدا از سویی خدایی با توجه بسیار به مسائل دنیوی دانسته شود و از سوی دیگر نامش به ندرت در متون بایگانی باشد، حال آن که خدایان دیگری که در متون بایگانی هستند به اندازه او به امور این جهانی توجه نداشته‌اند! در عین حال، این سخن نمایانگر بی‌اعتمای بی‌اساسی از طرف شاهان ایران به دستگاه اداری و دیوانی خودشان است، عدم اعتمادی که ظاهراً در مورد آذوقه‌های سلطنتی، مقادیر فراوان طلا، ارسال آذوقه برای بلند پایگان در حال سفر و غیره وجود نداشته است.

www.tabarestan.info

(۱۹۶۱) بر کخ غیرقابل انکار است[۴۷۱].

با توجه به اهمیت اهورامزدا در مجموعه کتیبه‌های هخامنشی، به نظر کخ عجیب می‌نماید که اهورامزدا در گل نبشته‌های بارویی تخت جمشید چنین مورد کم توجهی قرار گرفته است[۴۷۲]. این خدا که کمابیش به ندرت ظاهر می‌شود، در اکثر مواردی که ظاهر شده است نیز در کنار خدایان دیگر نام برده شده و در مقایسه با آنان فدیه‌هایی برابر یا حتی کمتر دریافت می‌کند. نمونه‌ای که بیش از همه از آن نقل قول شده، لوحه PF 0339 است که گزارش می‌دهد هفت کوارت شراب برای اهورامزدا و بیست کوارت برای هومبان (خدای اصلاً ایلامی) توزیع شود. کخ این وضعیت را در چهار متن چاپ شده که از اهورامزدا نام برده‌اند مشاهده کرده است[۴۷۳]. در میان نمونه‌های در دسترس کنونی، فقط ده متن گزارش فدیه به اهورامزدا را دارند در برابر مثلاً ۲۶ متن که درباره فدیه‌های مربوط به هومبان، ایزد اصیل ایلامی، گزارش می‌دهند (در مجموع حدود ۲۵۰ متن مربوط به اعمال و مناسک مذهبی هستند).

کخ برای حل معمای (تصوری) درباره کم اهمیت بودن نسبی اهورامزدا در متون بارویی، نخست پیشنهاد کرد که "لن" به یک خدای خاص نسبت داده شود. او این کار را براساس سه استدلال انجام داد (۱۹۷۷، صص ۳۰-۱۲۹):

- لن نیازی به توصیف نداشته، و لذا: روشن بوده که هدیه یا فدیه برای اوست؛
- لن گاه درکنار اسامی خدایانی دیده می‌شود که به‌عنوان سود برندگان از قربانی فهرست شده‌اند و سهمهایی برابر دریافت می‌کنند، لذا: لن بایستی اشاره به یک موجودیت واحد بوده باشد؛
- لن همیشه دارای معرّف AN است که گاه در مورد انواع دیگر قربانی وجود ندارد، و لذا: لن اهمیت استثنایی و غیر متعارف داشته است.

آنگاه کخ با تحلیل متون مربوطه، استدلالهای اضافی دیگری را برای نسبت دادن لن به

---

۴۷۱. درباره مفهوم زرتشت‌گرایی روشن بینانه در برابر کفر و شرک ایلامی بنگرید به بند ۱-۶ قبل.

472. "Bei der großen Bedeutung, die der König so offenkundig dem Gott Ahuramazdā beimißt, verwundert es, das er verhältnismäßig selten auf den Täfelchen genannt wird" (Koch 1977:83; compare Hinz's position, cf. § 3.3.2 above).

۴۷۳. در زمانی که کخ پایان نامه‌اش را می‌نوشت، با دیگر متون انتشار نیافته تنها از طریق نامه‌ای از هلوک آشنا بود، با وجود این، این متون اضافی که پس از مرگ هلوک انتشار یافتند نیز تغییری در عقیده کخ ندادند، درباره متون مربوط به اهورامزدا بنگرید به ¶7.

اهورامزدا و فقط اهورامزدا، پیشنهاد کرد (۸-۱۳۷):

- لن گسترده‌ترین نوع قربانی در بایگانی بارویی است؛
- آذوقه‌ها و اجناس برای لن عمدتاً به نحوی کلیشه‌ای برای یک سال کامل منظم و ثابت هستند. (festgelegte Rationierung)، و این لن را از دیگر فدیه‌ها جدا می‌سازد؛
- در لن مقامات بسیار بلند پایه‌تر حتی خود شاه، مشارکت خاصی دارند؛
- لن در بیشتر موارد به تنهایی ذکر می‌شود (که نمایانگر پرستش جداگانه و متمایزی است)؛
- لن، هنگامی که در میان دیگر سود برندگان از فدیه‌ها ذکر شده، اکثراً همراه با ایزدان ایرانی است (گویی ایزدان ایلامی عمداً کنار گذاشته شده‌اند)؛
- روحانیون مجری و مسئول اکثراً عناوین ایرانی دارند (haturmakša، makuš[مُغ])؛
- روحانی مسئولی که لقب اوستایی haturmakša دارد جز در مراسم لن شرکت نمی‌جوید؛
- در مراسم هیچ قربانی جانوری انجام نمی‌گیرد، بلکه برای لن تنها فدیه‌های بدون خونریزی تقدیم می‌شود[۴۷۴].

از نظر کخ، استدلالهای بالا کافی بود تا اثبات کند که لن "قربانی رسمی برای اهورامزدا" است (۱۹۷۷، ص ۳۸). این شناسایی کمبود اشاره به نام اهورامزدا در گل نبشته‌ها نسبت به سنگ نبشته‌های سلطنتی و نقش مهم اهورامزدا در آنها را روشن می‌کرد. این واقعیت که "لن" یک واژه ایلامی است، از آن روست که لن "پیشکش نذری تمام عیاری" است که ایلامی بودن کلمه بر اهمیت آن تأکید می‌ورزد[۴۷۵]. توجه داشته باشید که لن در نتیجه‌گیری رساله دکتری کخ این بار به‌عنوان بخشی از مدرک مؤید "زرتشتی بودن دین رسمی هخامنشیان" مطرح شده است (۱۹۷۷، صص ۸-۱۷۵ و ۱۸۲).

۳-۳-۳-۲. لن و جغرافیا - کخ در پی چاپ رساله دکتری خود (۱۹۷۷) بررسی جامعی

---

۴۷۴. این استدلال اخیر در سراسر تحلیل کخ تلویحاً مفروض است (مثلاً ۱۹۷۷، صص ۱۲۵ و ۷-۱۴۵). اما تنها در صفحه ۱۷۸ آشکارا بیان می‌شود. نک. کخ، ۲۰۰۱، ص ۱۱،

"Auffällig ist, daß von der achämenidischen Verwaltung keinerlei Opfertiere ausgegeben wurden, was auf eine Befolgung der von Zarathustra verkündete Lehre hindeutet."

475. Cf. Koch 1977: 138, "Doch mag es sein, daß die elamischen Schreiber für dieses Opfer, das zur Zeit des Dareios eben als '*das* Opfer' schlechthin galt, ihr gebräuchliches Wort 'lan' einsetzten. 'Das Opfer' bedeutete für sie dann 'das staatlich verordnete, regelmäßig durchzuführende und mit Zuteilungen zu versehen Opfer' " (q.e.d.!).

www.tabarestan.info پیشکش تبرستان

درباره Verwaltung und Wirtschaft [دستگاه اداری و اقتصادی] در بایگانی‌های تخت جمشید انجام داد که سرانجام در ۱۹۹۰ انتشار یافت و آشکارا حاصل تلاشی فراوان برای یافتن انسجام در انبوه اسناد بایگانی است. کخ بر پایه تحلیل مفصل و گسترده از مدارک چهره‌نگاری، کاربرد مهرها و پیوندهای میان روستاهای گوناگون و شهرها، نشان داد که یک توپوگرافی نسبی در مناطق تحت پوشش دستگاه اداری بارویی وجود دارد (و این در پی بررسی اولیه و روشی بود که هلوک در ۱۹۷۷ و سپس ۱۹۸۵، صص ۵۸-۵۹۲ به کار برده بود). این کار به نوبه خود به وی فرصت داد تا بُعد تازه‌ای بر تحلیل خویش از مناسک مذهبی بیفزاید و بدین گونه اکنون توانست محل فدیه‌ها و روحانیون مسئول را در یکی از شش "ناحیه" [Bezirke] عمده که شناسایی کرده بود تعیین کند (کخ، ۱۹۸۷)[۴۷۶]. بررسی سال ۱۹۸۷ او با گوشه چشمی به لن در واقع اساساً بازگویی استدلالهای قبلی است به اضافه چند استدلال جدید[۴۷۷]. نکته اصلی این استدلال جدید آن است که لن در همه شش "ناحیه" کخ انجام می‌شده، اما "در یک منطقه محض ایلامی" (ص ۲۶۵) فقط چند بار معدود و با مقدار آذوقه اندک مورد تأیید قرار گرفته است (همان صص ۲۴۲ و ۲۴۴). و این شاخصی شده مبنی بر آن که لن برای جمعیت بومی منطقه ایلامی نشین اهمیتی نداشته است[۴۷۸].

۳-۳-۳-۳. نوشته‌های بعدی کخ - کخ در بررسی‌های روزافزون جدیدتر خود، اندیشه‌هایش درباره دین هخامنشیان را تکرار کرده است[۴۷۹]. هیچ استدلال تازه‌ای به آنچه در بالا فهرست شد افزوده نشده،[۴۸۰] و اهمیت نوشته‌های تازه کخ بیشتر از آن

---

۴۷۶. بررسی سال ۱۹۸۷ گرچه مبتنی بر همین نظر است، اما قبل از انتشار کتاب سال ۱۹۹۰ مطرح شده است (نک. همان ص ۳ پانوشت ۵).

۴۷۷. این بررسی پاسخی است به یک انتقاد مری‌بویس که استدلال کرده که لن صرفاً یک اصطلاح کلی برای "عمل پرستش" است (نک. بند ۳-۴-۱ بعد). کخ بدرستی متذکر شده که واژه لن غالباً پس از اصطلاح کلی daušiyam می‌آید که خود یک اصطلاح عمومی برای "فدیه و نذر" است (نک. بند ۳-۲ قبل: "داده شده به‌عنوان daušiyam برای lan") و ترکیب و در کنار هم ذکر شدن دو اصطلاح کلی بی‌معنا و بیهوده است (۱۹۸۷، ص ۲۴۲ پانوشت ۷).

478. "... Elymais, wo das *la*-Opfer ohnehin kaum vertreten ist, für die dortige Bevölkerung also unbedeutend war."

479. Koch 1981 a: 219-220; 1988a; 1991; 1992; 1995; 2001: 10-1; 2001: 276-286; Koch in koch & Schmitt 2003: 347-53; Koch 2004: 244-5.

۴۸۰. گو این که برخی نظریات عجیب نیز افزوده شده‌اند، نظیر "مغان عوامل نفوذی" که کارشان آن بود که "آموزه‌های زرتشت را بیش از بیش از تحریف مصون نگاه دارند" (۲۰۰۲ ص ۲۴)، یا درباره محدودیتهای ←

روست که آنها در خدمت گسترش دادن اندیشه‌های پیشین او به محدوده‌ای فراتر از گروه کوچکی از کارشناسان قرار گرفته‌اند، مثلاً یک مقاله به عنوان اثری مرجع وسیعاً مورد استفاده برای تدریس دانشگاهی قرار گرفته (۱۹۹۵)،[۴۸۱] دو اثر حجیم دیگر درباره مذاهب دوره هخامنشی (۱۹۹۱ و ۲۰۰۲) هستند که یکی کتاب منبع معتبری شده است درباره اسناد اقتصادی و حقوقی (۲۰۰۴) و دیگری کتاب عامه فهمی است درباره فرهنگهای خاور نزدیک باستان (کخ درکخ و اشمیت، ۲۰۰۳، صص ۵۳-۳۴۷). در بیشتر این بررسی‌ها نظریه پردازیهای زرتشتی درباره متون بارویی نه به عنوان فرضیات بلکه چونان واقعیتهایی استوار معرفی شده‌اند[۴۸۲]. در نتیجه، گو این که نظریه‌های او از دیدگاه محققان تاریخ هخامنشی زیاده از حد ساده انگارانه و ایستا هستند و چندان مورد استقبال قرار

www.tabarestan.info پیشکش "راه" به تبرستان

ـ حرفه‌ای مُغانی که کاملاً زرتشتی نشده یا دین زرتشت را درک نکرده بوده‌اند (۱۹۹۵،ص ۱۹۶۷). نک. بند ۱-۶.

۴۸۱. توجه داشته باشید که دیدگاه اتخاذ شده در این کتاب تلویحاً ولی با شدت توسط هلن سانسیسی وردنبورخ در مقاله‌ای درباره همان کتاب درسی رد شده است (۱۹۹۵). در حالی که کخ ادعا می‌کند (۱۹۹۵، ص ۱۹۶۷) که "تقریباً مسلم است "که لن "نذر قربانی دولتی برای‌اهورامزدا" بوده است، سانسیسی وردنبورخ بر خطر برچسب زدن صاف و ساده در مورد زرتشتی بود هخامنشیان تأکید می‌ورزد و بر تفاوت معنی‌دار میان موضع انحصاری اهورامزدا در کتیبه‌های بسیار ایدئولوژیک سلطنتی ("که استعاره‌هایی هستند از قدرت پادشاهی") و موضع "بسیار ظریف‌تر و پیچیده‌تر" اهورامزدا در لوحه‌های تخت جمشید. نک. همان، ۱۹۸۰ صص ۴۷-۱؛ ۱۹۹۳b؛ ۱۹۹۶؛ ۱۹۹۹.

۴۸۲. مثلاً در کخ ۲۰۰۴ ص ۲۴۴ چنین می‌خوانیم:

"Das kultopfer (elam. d.la-an) war das offizielle Opfer für den von dem Propheten Zarathustra verkündeten Gott Ahuramazda"

["این فدیه مذهبی (ایلامی = لن) فدیه‌ای بود رسمی از سوی زرتشت پیامبر که اعلام می‌کرد خدای بزرگ اهورامزدا است"] (نک. ۲۰۱ ص ۱۰). برای این اظهارنظر هیچ پیشینه یا استدلالی ارائه نشده است، چنان که گویی بینشی است بدیهی و مورد پذیرش همگان. اظهار نظر و معرفی کخ از بایگانی بارویی (همان، صص ۴۵-۲۲۴) شامل فرضیات اثبات نشده گوناگون دیگری است که همانند حقایقی مسلم و بدیهی عرضه شده‌اند. ارجاعها منحصراً به مقالات هینتس و کخ هستند. به‌طور گذرا به دو بررسی از والا اشاره شده است؛ و نویسندگان دیگری که درباره لوحه‌های بارویی تخت جمشید کار کرده‌اند (آپرگیس، بریان، بروسیوس، جووینا‌تسو، کاواسه، لوئیس، استالپر، تاکر، توپلین، اوشیتل ...) به سادگی نادیده گرفته شده‌اند. همچنین به دشواری قابل تصور است که تک‌نگاری کخ در ۲۰۰۱ درباره تخت جمشید چگونه می‌تواند اطلاعاتی به عموم مردم درباره وضع کنونی آگاهی به مطالعات هخامنشی بدهد، چون در آنها تنها به ارائه نظریات خود مؤلف اکتفا شده است. نک. مرور برونو یا کوبس بر کتاب ۲۰۰۱ کخ "weitgehend Selbstreferentiell") که بسیار انتقادی ولی کاملاً موجه است. یاکوبس، با احساسی از شگفتی که من نیز در آن سهم دارم، می‌نویسد کخ بکلی و بی‌تعارف از اختلاف نظرها و مجادلات درباره دین هخامنشیان بی‌خبر است (ب. یاکوبس، ۲۰۰۳/۴، ص ۵-۴۴۴).

نگرفته‌اند[۴۸۳]، اما در میان دیگر محافل دیدگاه کخ بدون شک به عنوان اثری مرجع و موثق تلقی می‌شود. برخی شاید عقیده داشته باشند که پاسخی بدین درازی به تفکر کخ ضرورتی نداشته است، اما تاکنون هیچ‌گونه ارزیابی مشروح و انتقادی از دیدگاه او انجام نشده و بسیاری از اندیشه‌ها، بویژه جزئیات فنی فرضیه‌های او همچنان بدون چالش برپا ایستاده‌اند. این وضعیت نامطلوبی است. من فکر می‌کنم بازگشایی دوباره بحث صرفاً یک ادای احترام نه تنها به نویسنده (که پس از ریچارد هلوک از هر نظر پرکارترین محقق در بررسی لوحه‌های تخت جمشید بوده است) بلکه افزون بر آن به ایلامیان است.

به‌علاوه، و نکته اساسی به راستی در اینجاست، یک پاسخ جامع به کخ به من امکان خواهد داد تا اصول گوناگون یافته شده در بایگانی را که به بررسی کنونی ما به عنوان یک مجموعه کلی مربوط می‌شوند نشان دهم و به بحث بگذارم.

پس از پاسخی مختصر به دیدگاه کخ، بحث با بررسی کوتاهی درباره تحقیقات بعدی درباره لن ادامه خواهد یافت (بند ۳-۵). رویکردی تازه درباره لن، پیشینهٔ ایلامی آن و معنا و اهمیت آن در دوره هخامنشی، در بندهای ۳-۶ تا ۳-۷ ارائه خواهد شد. ارزیابی اهمیت گسترده‌تر مسائل مطرح شده درباره لن، بویژه درباره جایگاه مستقل لوحه‌ها نسبت به کتیبه‌های سلطنتی، این فصل را کامل خواهد کرد (بند ۳-۸).

۳-۴. کخ درباره لن: پاسخی موجز

۳-۴-۱. قربانی برای خدایی خاص؟ ـ کخ علت آن که لن هرگز توصیف نشده است را نشانه آن می‌داند که "کاتبان ایلامی" کاملاً می‌دانسته‌اند این فدیه یا فدیه‌ها برای چه ایزدی است. کلمه گرچه ایلامی است، اما به معنای "das Opfer" ["قربانی"] است (نک. ۳-۳-۱ پانوشت ۴۷۵ قبل)، و به عبارت دیگر با کلیه فدیه‌ها و نذرها و مناسک دیگر

---

۴۸۳. انتقادهای چاپ شده درباره آثار کخ اکثراً ناچیز و نسبتاً نرم بوده‌اند. نقد و بررسیهای کتاب کخ (۱۹۷۷) از سوی هومباخ، ۱۹۷۹، مایرهوفر، ۱۹۷۸ (هر دو متمرکز بر مسائل ریشه‌شناسی و نامگان‌شناسی)، هِرن اشمیت، ۱۹۷۹ (که دربست رد می‌کند اما درباره مسائل مشاهده شده کمتر به بحث می‌پردازد)، بویس، ۱۹۷۹، همان، ۱۹۸۲ صص ۴۰-۱۳۶ (فوق‌العاده انتقادآمیز) و کالمایر، ۱۹۸۰a (محتاطانه، اما با برخی ملاحظات درست و دقیق درباره "القاب و عناوین" مذهبی و جایگاه و منزلت اهورامزدا) انجام شده است. نک. نیز بروسیوس، ۱۹۹۴ درباره کخ، ۱۹۹۲ و ب. یاکویس ۲۰۰۳/۴ درباره کخ ۲۰۰۱. در نوشته‌های بعدی بخشهایی از اثر کخ، بویژه نظریه او درباره "لن" مورد تأیید قرار گرفته‌اند، بدون آنکه بحث جامع و خاصی درباره آنها انجام گیرد یا روش درستی ارائه شود (نک. بند ۳-۵-۱ بعد).

تفاوت دارد چون فدیه دین دولتی است. از نظر کخ، نام ایزد موقوفٌ‌الیه فقط و فقط اهورامزدا است و ازاین‌رو نیازی به ذکر آن نبوده و اطلاعات زائدی در متون بایگانی محسوب می‌شود.

درباره این ادعا که لن هیچ‌گاه توصیف نشده، تامدتی بحث و مجادله وجود داشت. هلوک [da-u-]⌈šá⌉ - um ^{AN}*la-na* ^{AN}⌈hu? - ban?⌉-na در لوحه NN 2202:2 را "فدیه – هدیه برای لن برای هومبان" قرائت و معنا کرده است. این متن توسط کخ (۱۹۸۷، ص ۲۵۸) شناخته و تفسیر شده است و شاهرخ رزمجو نیز بر اهمیت بالقوه آن تأکید کرده (۲۰۰۴a، ص ۱۰۴) و خود من نیز همین نظر را داشته و دارم (۲۰۰۵b، ص ۱۴۳؛ ۲۰۰۶b ص ۱۵۲ و ۹۱–۳۸۷ و ۴۱۳). با وجود این، پس از زدودن بقایای گِل و لای‌های روی لوحه، معلوم شد که قرائت هلوک که قبلاً کاملاً درست به‌نظر می‌رسید باید کنار گذاشته شود (نک. پیوست I بعد برای بحث بیشتر و انتشار NN 2202). این ما را باز به شرایطی برمی‌گرداند که لن هرگز در متن توصیف نشده بوده است.

راست آن است که کاتبان تخت جمشید اغلب از ارائه اطلاعاتی که در جریان کار اداری و بایگانی زاید به‌نظرشان می‌رسیده است خودداری می‌کرده‌اند. آنان طبعاً و اصولاً علاقه‌ای به توصیف پدیده‌های فرهنگی یا افشای واقعیتهای قدیمی نداشتند؛ هدف اصلی آنان اطمینان از انجام وظیفه و پاسخگویی بود. بنابراین برخی اطلاعات هیچ‌گاه ارائه نمی‌شد؛ نظیر چگونگی سازمان و منزلت گروههای روحانیون مجری و مسئول، توصیف یا ذکر هدف مناسک مذهبی، نقش خدایان منفرد، یا ارتباط برخی شعایر با تقویم مذهبی. ارائه اطلاعات دیگر مانند مثلاً عنوان یا لقب روحانی مسئول (šatin ، makuš ، و غیره) امری دلخواه بود: در برخی متون ذکر شده‌اند و در برخی دیگر نشده‌اند[۴۸۴].

اسامی ایزدان سود برنده از فدیه‌ها نیز طبقه‌ای از اطلاعات بودند که چندان مهم تلقی نمی‌شدند و بنا براین گاه نوشته می‌شدند و گاه نوشته نمی‌شدند. غیر از متون مربوط به لن، حدود ۸۵ متن به مواد و آذوقه‌هایی برای ایزدان گوناگون نام برده شده (هومبان، اَدَدَ، اهورامزدا و غیره) و ۳۵ متن مربوط به انواع خاص فدیه‌ها (Šumar ،

---

۴۸۴. "پیداکا" در PF 0349 یک "شاتین" نامیده شده، اما درست در همین شرایط در لوحه PF 0350 و NN 0893 این لقب را ندارد (4 ¶). همین نکته در مورد "باکابانا" در لوحه‌های PF 0337 و PF 0336 صادق است (¶7). "یاشدا" اکثراً با عنوان haturmakša معرفی شده است، اما در NN 1602 به او makuš گفته شده و در PF 0370 اصلاً عنوانی ندارد. فهرست این نمونه‌ها در مورد افرادی با وظایف مذهبی و روحانیون مسئول دیگر زیاد است.

kušukum، و جز آن) و ۵۳ متن به ایجاز نوشته‌اند فدیه "برای خدایان" (نک 126¶ بعد). چه بسا شرایط شخصی و فردی در نوشتن یا ننوشتن نامهای ایزدان تعیین کننده بوده‌اند، اما به هر حال ظاهراً نه قاعده دقیقی وجود داشته و نه ضرورتی برای بیان دائمی این نامها. پس ذکر اسامی ایزدان، نظیر القاب و عناوین مذهبی، عنصری گزینشی و دلخواهانه بوده است. شاید نامها را می‌شده از اطلاعات موجود در متون (روحانی مسئول، نام جغرافیایی و غیره) استنباط کرد، ولی به هر روی این حقیقت به‌جای خود باقی است که آنها هیچ اهمیت خاصی برای **جریان امور دیوانی** نداشته‌اند. شایان تأکید است که این سخن بدان معنا نیست که اصولاً مقامات مرکزی فاقد علاقه به امور مذهبی بوده‌اند. کاملاً برعکس: حجم کلی اجناس فدیه و نذر شده بسیار چشمگیر است، و بی‌گمان این مقامات مرکزی (و نه لزوماً دربار خود شاه) بوده‌اند که تصمیم می‌گرفته‌اند، چه ایزدانی، توسط چه کسانی، در چه مکانی و چند بار بایستی فدیه دریافت کنند. با وجود این، این تصمیم‌گیری ربطی به هدف "بایگانی بارویی" نداشته است: نیاز دستگاه اداری و بایگانی فقط مختص غلات، شراب، میوه و گوشت برای تأمین فدیه‌ها و نذورات به روشی قابل ارزیابی و ممیزی بود.

اکنون پرسش این است که آیا لن با طرح کلی فوق سازگاری دارد یا نه: اگر لن به خودی خود هیچ معنایی غیر از "فدیه و نذر" نداشته است، آیا متون لن لزوماً حاکی از عدم درج اطلاعات اضافی هستند؟ آیا "لن" اصطلاح یا بیان موجزی است برای "لن برای اهورامزدا"؟ من فکر می‌کنم تئوری موجزنویسی کاتبان در مورد لن کاربرد ندارد. در حالی که در ۵۳ متن گزارش فدیه برای ایزدان بی‌نام و در ۸۵ متن گزارش برای ایزدان نام برده شده وجود دارد، در ۸۱ متن هیچ‌گونه توصیفی برای لن وجود ندارد. کاربرد **دائمی** لن به‌صورت تنها حکایت از آن دارد که لن به خودی خود واژه فنی مهمی بوده و به‌عنوان یک کلمه کلیدی یا عنوان اصلی مهم و معنادار توسط کاتبان تخت جمشید مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

درنظر گرفتن لن به عنوان فدیه‌ای ویژه و منحصر به فرد، از نظر اداری جذاب است. اگر فدیه با یک فراوانی، نظم و (در ترکیب با) کالاهای مورد نیاز معین، مشخص و تعریف می‌شده، "لن" به‌عنوان یک واژه کلیدی فنی به خودی خود می‌توانسته به خوبی هدفهای شناسایی و مسئولیت را تأمین کند. این به نظر من در عین حال می‌تواند توضیح دهد که چرا لن در تعدادی از فهرستهای فدیه، درکنار فدیه‌ها برای ایزدان گوناگون نام برده شده، پدیدار می‌گردد. اگر، برعکس، لن همیشه فدیه‌ای بود برای یک ایزد خاص (اهورامزدا)،

پیشکش "راه تبرستان" www.tabarestan.info

آنگاه عجیب بود که به او [یعنی اهورامزدا] به تنهایی و توسط یک فدیه اشاره شود، حال آن که ایزدان دیگر با ذکر نام مورد اشاره قرار گرفته‌اند (نک. بند ۳-۴-۲ بعد). اگر بپذیریم که لن دلالت بر فدیه‌ای ویژه دارد و نه اشاره‌ای به یک ایزد خاص، آنگاه این مشکل نیز حل می‌شود.

شاید کسی بگوید که لن را اگر به‌عنوان فدیه (و آیینی) ویژه و منحصر به فرد درک کنیم، در آن صورت معرف یک مورد تک و بی‌همتا نیست. واژه‌های گوناگون دیگری، بویژه šip و akriš برای فدیه وجود دارند که البته دارای فراوانی کمتری هستند، اما الگوهای مشابهی را نشان می‌دهند. واژه نخست، یعنی šip، اشاره است به نوعی مهمانی یا ولیمه قربانی که قابل توصیف بوده اما نوعاً بدون نام بردن از ایزد سود برنده مورد استفاده قرار می‌گرفته است[۴۸۵]. واژه دوم، یعنی akriš تنها به عنوان اصطلاحی تک کاربرد دارد.[۴۸۶] این بدان معناست که هر دو اصطلاح، همانند لن، به عنوان واژه‌هایی کلیدی در امور اداری به کار می‌رفته‌اند و احتمالاً در ذهن کاتبان بیدرنگ یادآور یک الگوی توزیع و فراوانی معینی بوده‌اند.

۳-۴-۲. فهرست‌ها - برخی متنها شکل سیاهه‌ای را دارند که سود برندگان متعدد از اجناس نذر و قربانی را فهرست کرده‌اند. یک نمونه، روزانه‌نگار زیر است:

لوحه: PF 1956 : 1-2 [۴۸۷]

مهرها: PFS 0108, PFS 0027*

(سال ۲۱ پادشاهی داریوش؛ جو در راشنوماتیش)

سطر ۱: ^{HAL}*um-ba-ba-*^{HAL}*šá-tindu-iš-da* 1 ^{AN}*la-an-na* 1 ^{AN}*tur-ma-* (۵ آرتبه*)

سطر ۲: *na* 1 ^{AN}*ma-ri-ráš-na* 1 ^{AŠ}KI^{MEŠ}*-na* 1 ^{AN}*mi-ša-a-ba-ka*$_4$*-na*

۱۵۰ (کوارت جو) "اومبابا"ی شاتین دریافت کرد:

۳۰ برای لن

۳۰ برای تورمه

---

۴۸۵. šip فقط یک بار در NN 0654 توصیف شده است (šip برای ایزد زیزکورا)؛ در هشت متن دیگری که از šip ذکر می‌شود، نام ایزد یا ایزدان سود برنده گفته نشده است. توجه داشته باشید که šip (به شکل šibbe یا [šip.e] به معنای "šip او") در روایت ایلامی کتیبه خشایارشا در تخت جمشید (X Ph$_e$) سطور ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۱، ۴۴ (با اهورامزدا و daivā [دیوان] نیز آمده است. نک. بند ۵-۳ بعد.

۴۸۶. این واژه در چهار متن آمده است. نک. 23¶ بعد.

۴۸۷. چاپ هلوک، ۱۹۶۹، ص ۵۶۰ (سازگار شده).

*. واحد وزن برابر ۳۰ کوارت

۳۰ برای ماریراش
۳۰ برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ (زمین)
۳۰ برای Mišebaka (= همه خدایان)

استدلال کخ آن است که چون لن گاه در کنار ایزدان‌نام برده شده آمده است، مانند فقره فوق، پس خودش اشاره‌ای بوده است به موجودی منفرد و قابل شناسایی[۴۸۸]. منظور او از این "موجود" تلویحاً آن است که لن نمایانگر خدای خاصی بوده است (۱۹۷۷، صص ۱۳۰-۱۲۹). با این حال این برداشت در صورتی درست می‌بود که یک فهرست معین دلالت داشت بر عمل همزمان پرستش، یا، به عبارت دیگر، در صورتی که ترکیب سود برندگان یا ایزدان مستقیماً بازتابنده یک واقعیت مذهبی آیینی می‌بود. در حالی که چنین نیست.

فهرستها در واقع محصول یک اصل دیوانی هستند به منظور تخصیص‌هایی به یک روحانی مسئول قابل ارزیابی. همین اصل با اندکی تفاوت در جاهای دیگر بایگانی مشاهده می‌شود. مورد افراد با عنوان "آراشارا" araššara (رئیس گروه مؤنث‌ها) روشنگرانه است. این زنان غالباً در رأس گروههای کارگری مؤنث بودند و همراه با زیردستان خود در مورد جیره غله یک جا در دستگاه اداری درنظر گرفته می‌شدند. با این حال به علت منزلت نسبتاً بالایی که خود آنها داشتند، زنان "آراشارا" خود جداگانه دارای سهمیه‌های اختصاصی منظم شراب و گوشت بودند. این سهمیه‌ها ممکن بود، همان‌طور که ماریابروسیوس متذکر شده، در اسناد ویژه مربوط به کارگران متخصصِ گوناگونِ هم شأن با یکدیگر گزارش شوند؛ یعنی "کسانی که عملاً با هم کار نمی‌کردند بلکه فقط بنا به دلایل اداری و دیوانی با هم فهرست می‌شدند." مثلاً می‌توان سهمیه‌های شراب برای یک elnuškira ("دربان")، یک tupira ("دبیر - کاتب") و یک araššara را با هم فهرست شده در یک سیاهه واحد پیدا کرد[۴۸۹]. از لحاظ عملی در سیستم اداری، این

---

۴۸۸. لن در ۱۱ متن با فدیه‌ها و ایزدان دیگر فهرست شده است نک. بند ۳-۲-۱ قبل و ¶1 برای توضیح بیشتر) که غیر از مجموعه ۸۱ متن هستند. مجموعاً در ۳۷ متن بیش از یک ایزد (یا مراسم) به عنوان سود برندگان از کالاها فهرست شده‌اند، و این غیر از حدود ۲۵۰ متنی است که تخصیص‌های برای هدفهای مذهبی را گزارش داده‌اند.

۴۸۹. این که برخی از این عناوین به عرصه "خزانه‌داریها" (Kapnuški) تعلق دارند طبعاً مستلزم آن نیست که آنان "stets unter der obersten leitung einer Frau" بوده‌اند (برخلاف نظر کُخ ۲۰۰۵c، ص ۲۵۶ [با نادیده گرفتن یا بی‌اطلاعی از بروسیوس، ۱۹۹۶]). درباره araššara و معانی ضمنی آن نک. بروسیوس، ۱۹۹۶، ص ۶۳-۱۴۶ (به پیروی از کاواسه، ۱۹۸۴، ص ۲۲؛ نک. نیز هلوک، ۱۹۸۵، ص ۶۰۱؛ گارسیا سانچز -

بدان معناست که دستمزدها یا جیره‌ها توسط یک مقام واحد رسمی (Kurman PN_1-na) اختصاص داده می‌شده و این که کارگران متخصص زیر سرپرستی همان یک مقام رسمی (PN_2 Šaramanna) بوده‌اند، گرچه اعضای یک واحد کار یا واحد صنعتی نبوده‌اند.

به‌نظر می‌رسد که مشابه همین طرح کلی در مورد ایزدان (و آیینهای مذهبی) فهرست شده در سیاهه‌های واحد وجود داشته و عمل می‌شده است: آنان احتمالاً از آن‌رو با هم فهرست می‌شده‌اند که شخص واحدی در همان منطقه یا مکان (و احتمالاً تحت سرپرستی همان مقام رسمی) مسئول تهیه فدیه برای ایشان بوده است، نه آن‌که خود آنها از لحاظ مذهبی ربطی با یکدیگر داشته باشند. این نکته از آنجا پیداست که گاه جنبه‌های توپوگرافیک متعدد (رودها، کوهها) به عنوان بهره‌گیران از فدیه‌ها در یک سیاهه واحد آمده‌اند. توجه کنید به دو مثال زیر: اقلام روزانه‌نگار در NN 2265: 1-4 و PF 1955:1-3 (نک. ¶1):

"کامارگینا" makuš [مُغ] ۲۴۲ کوارت شراب دریافت کرد: ۲۰ (به‌عنوان) فدیه (gal) برای / در کوهِ ایرکامّا، ۲۰ از؟ شاه برای "میشه باکا"، ۲۰ (به‌عنوان) فدیه برای "لن"، ۲۰ (به عنوان) فدیه برای "ناپیریشا"، ۲۰ (به‌عنوان) فدیه برای / در کوهِ کَمَرزیه، ۲۰ به عنوان فدیه برای / در کوهِ باتی‌ناشا، این جمع تمام یک سال است شامل [۱۲۰] کوارت (که) او

← ۱۹۹۹، صص ۴-۳۰۳ و هنکلمن، ۲۰۰۰a، صص ۲-۵۰۱). توجه داشته باشید که اصطلاح "آراشارا" منحصراً هنگامی به‌کار می‌رفت که این سرکرده‌های تیمی مؤنث با کارگران زیر دست خود فهرست نشده باشند. از آنان هنگامی با لقب "آراشارا" یاد می‌شود که در کنار دیگر متخصص‌ها یا به تنهایی و اکثراً در متون مربوط به تخصیص گوشت و شراب ظاهر شده باشند (نک. جدول ماریابروسیوس، ۱۹۹۶، ص ۱۵۰). از سوی دیگر آنان در متون مربوط به غله همراه با زیر دستان خود فهرست شده‌اند (که بروسیوس براساس الگوهای سهمیه نشان داده است)، اما در این متون آنان با عنوان "آراشارا" معرفی نشده‌اند. در این‌گونه موارد، فحوای متن به اندازه کافی روشن هست که نشان دهد این گروهها شامل یک "آراشارا" هستند و بنابراین نیازی به ذکر آن نبوده است. سناریوی سوم (که بروسیوس شناسایی نکرده) مربوط می‌شود به جیره‌های شراب برای گروههای کوچک افراد فاقد صلاحیتی که احتمالاً سطح بالای یک گروه کاری بزرگتر به سرپرستی یک رئیس یا سرکرده زن را تشکیل می‌داده‌اند. یک مورد روشن از ایشان، گروه دریافت کننده شراب در "پیتانان" است که در NN 1719، PF 0903 و PF 0904 ذکر شده‌اند که احتمالاً بخشی از نیروی بزرگتر دریافت کننده آبجو در PF 0957، NN 1099 و PF 0958 هستند (درباره این گروه نک. نیز کخ، ۱۹۹۴، ص ۱۳۱). در این‌گونه موارد نیز بیان اصطلاح "آراشارا" ظاهراً لازم نبوده است؛ فحوای متن داده‌های اداری کامل را ارائه می‌کردند و افراد دریافت کننده شراب ظاهراً به گروههای متفاوت تعلق نداشته‌اند. همه اینها به زیبایی نشان می‌دهند که اصطلاحات و عناوین فنی در دستگاه بایگانی چگونه کار می‌کرده و چه کارکردهایی داشته‌اند: آنها اصطلاحاتی توصیفی نیستند بلکه بیشتر اصطلاحاتی متمایزگر و واژه‌های کلیدی کارکردی هستند برای مواقعی که امر شناسایی یا تشخیص و تمایز روشن، امری اساسی می‌بوده است.

(کامارگینا) رسماً دریافت کرد.

(NN 2265 : 1-4)

"اوپیشِ" مکوش [= مغ] ۳۶۰کوارت جو دریافت کرد: ۹۰ (به‌عنوان) فدیه (gal) برای لن، [۹۰] برای میشه باکا، ۹۰ برای / در کوهِ هارّیه‌رامانا، ۹۰ برای / در رود آیان‌هاریشدا

(PF 1955 : 1-3)

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

احتمالاً فدیه‌ها "برای" یا "در" برخی جنبه‌های توپوگرافیک مانند کوهها و رودِ فهرست شده در متون فوق، در محل، در نوک یا دامنه کوه یا در کنار ساحل رودخانه انجام می‌گرفته است. این فرض با گواهی‌های مشهور هرودوت و استرابو درباره دین پارسیان سازگاری دارد[۴۹۰]. به هر روی، این گونه فدیه‌ها بر روی کوهها یا در کنار رود مانع از آن است که این فهرستها حاوی مشخصات جغرافیایی متعددی باشند که همگی به عمل و آیین مذهبی واحد اشاره کنند. به این دلیل ما احتمالاً حق داریم فرض کنیم که مناسکی جداگانه برای دیگر سودبرندگان نام برده شده در مثالهای فوق، یعنی میشه باکا، لن، و ناپی‌ریشا، انجام می‌شده است. جمله پایانی NN 2265:1-4- "این جمع تمام یک سال است" - به‌نظر می‌رسد مؤید فرض وجود یک رشته مناسک جداگانه است[۴۹۱]. در واقع، فدیه‌ها احتمالاً فقط در مکانهای گوناگون در ناحیه‌ای که روحانی مسئول فعالیت داشته انجام نمی‌شده‌اند، اما در عین حال در روزهای مختلف انجام می‌گرفته‌اند.

فهرستهای فدیه از دوره نوبابلی، نظیر آنهایی که از بایگانی "اِنّا" (در شهر اوروک)

---

490. Hdt. I. 131; Strabo XV.3.13-4. See discussion, with bibliography in De Jong 1997: 96-8, 127-9, 138-42 and Kuhrt 2007b: II 548-52. Cf. § 5.4.3 and ¶¶ 16-7- below.

۴۹۱. در مورد متن NN 2265:1-4 نیز بنگرید به ¶1. نیز بسنجید با PF 0339 (سه رودخانه)، PF 1955:1-6 (یک‌رودو یک‌کوه)، NN 0379 (سه‌رود)؛ NN 2259:3-4 (یک‌رودودوکوه). توجه داشته‌باشید که داندامایف (در داندامایف و لوکونین، ۱۹۸۹، ص ۳۴۰) نیز این فهرستها را اشاره‌ای به فدیه‌های فرقه‌ای و عام می‌داند و احتمال می‌دهد که منظور از واژه میشه باکا "همه خدایان" نمی‌تواند باشد، بلکه اشاره‌ای است به یک ایزد واحد یعنی "میترا". برعکس، آن [Ahn](۱۹۹۲، ص ۶-۱۰۵) ادعا می‌کند که Mišebaka باید اشاره‌ای باشدبه "eine festumrissene Gottergruppe" چون در فهرستها با دیگر خدایان ذکر شده است. صرفنظر از این که کدام برداشت از "میشه باکا" درست است (نک. بند ۴-۲ پانوشت ۷۵۵ بعد)، هر دو استدلال براساس همان زمینه‌هایی که در اینجا علیه فرضیه کخ درباره لن در فهرستها استناد کرده‌اند، غیرقابل قبول هستند. فدیه‌های برای "میشه‌باکا" که در این فهرستها آمده‌اند فقط نشان می‌دهند که یک نوع فدیه خاص برای میشه‌باکا وجود داشته، نه یک خدای منفرد یا این که منظور لزوماً یک گروه آشکارا تعریف شده باشد (در مورد متن‌ها بنگرید به ¶25 بعد).

توسط بولیو (۲۰۰۳) منتشر شده‌اند، یا آنهایی که از بایگانی "اِبابار" (در شهر سیپار) توسط مایرز انتشار یافته‌اند (۲۰۰۲ صص ۳۵-۲۰۷) بی‌شباهت به اسناد مورد بحث ما نیستند، بدین معنا که هر دو نوع فهرست صرفاً پدیده‌ای اداری می‌باشند. فهرستهای فدیه‌های بابلی نیز بیش از آن که منعکس کننده مستقیم یک واقعیت مذهبی باشند، نمایانگر جنبه اقتصادی امورند: آذوقه‌های مورد نیاز روز به روز و ماه به ماه برای نذر و قربانیهای گوناگون و نیز عاملان مسئول تخصیص، رسیدگی و توزیع مجدد اجناس قربانی.

به‌طور خلاصه، همانندی با متون arašara و وجود جنبه‌های توپوگرافیک متعدد در فهرستهای سود برندگان از فدیه‌ها ما را مجبور می‌کنند نتیجه بگیریم که این فهرستها در درجه نخست جنبه اداری داشته‌اند. عنصر مشترک روحانی مسئول و منطقه یا محلی بوده که وی در آنجا عمل می‌کرده است (که این به خودی خود جنبه جالبی است. نک. بعد).

و اما درباره تأکید منطقی بر جنبه اداری فهرستها، باید گفت جنبه مهم دیگری وجود دارد که تاکنون به آن اشاره‌ای نشده است: تعداد فهرستها در اقلام روزانه‌نگار بسیار فراوانتر از متون یادداشت گونه است[۴۹۲]. این بار دیگر تأکید و تأییدی است بر وجود یک اصل فنی و دیوانی تا هر چیز دیگر. سلسله‌های انواع متفاوت فدیه که توسط همان روحانی مسئول انجام شده است چه بسا نوعاً با متون یادداشت‌گونه جداگانه‌ای مستند شده بوده‌اند، ولی سپس در فهرستهایی در یک مدخل روزانه‌نگار خلاصه گشته‌اند.

سخن کوتاه: بجز روحانی مسئول و منطقه، مناسک فهرست شده در سیاهه‌ها احتمالاً جداگانه بوده‌اند. البته شاید شعایر مرکبی برای گروههای از ایزدان وجود داشته، اما فهرستها و سیاهه‌ها به‌عنوان شاخصی برای این امر نمی‌توانند مورد استفاده قرار گیرند[۴۹۳].

---

۴۹۲. غیر از ۶۲ فقره تخصیص برای اهداف مذهبی، ۱۹ فقره روزانه‌نگار وجود دارد که فهرستی از سودبرندگان متفاوت هستند (حدود ۳۰ درصد)، حال آن که تنها ۱۵ فهرست در میان ۱۷۰ یادداشت‌گونه پیدا شده است (حدود ۹ درصد). در مورد خاص "لن" اعداد هشداردهنده‌ترند: غیر از ۲۴ فقره روزانه‌نگار، ۱۰ عدد که‌به لن اشاره دارند فهرست‌اند (حدود ۴۲ درصد) در برابر یکی از ۵۷ متن یادداشت گونه (حدود ۲ درصد). عجیب اینجاست که فهرست‌های متون یادداشت گونه - غیر از فقط یک استثناء (لن در متن PF 0773) - به متونی تعلق دارند که هلوک جزء دسته E ("بهره‌برداری") قرار داده است (۱۹۶۹، صص ۲۰-۱۸).

۴۹۳. مشاهدات انجام شده در اینجا درباره فهرستهای فدیه‌ها، به طریق اولیٰ در مورد سلسله اقلام روزانه‌نگار نیز صدق می‌کنند. گرچه روزانه‌نگارها اطلاعات مربوط به منطقه، جنس و دوره خاص را گرد می‌آورند، محتویات اقلام گوناگون ربطی به هم ندارند (نک. بند ۲-۵-۱ قبل). آنها جابه‌جایی‌های جداگانه و مستقلی را برای هدفهای جداگانه توصیف می‌کنند. کخ این اصل را همیشه (کاملاً) نپذیرفته است (نک. مثلاً ۱۹۷۷، ص ۱۳۲ و نک. بند ۶-۵).

بنابراین دیگر نیازی برای مرتبط کردن لن با یک ایزد خاص وجود ندارد. در واقع چنین اندیشه‌ای از عجایب غیر قابل تبیین است: چرا باید مدیران یک ایزد را برگزینند و جدا کنند و به‌جای نام او نام یک فدیه را قرار دهند؟ چنان که دیدیم، منطقی‌تر آن است که فرض کنیم منظور از "لن" اشاره به نوع ویژه‌ای از فدیه است نه یک خدای ویژه.

همه این گفته‌ها بدان معنا نیست که کخ در تأکید بر اهمیت فهرستها به خطا رفته است. آنها به‌راستی معنادار و مهم‌اند چون نشان می‌دهند که لن اصطلاحی بوده با منزلت اداری مستقل و بر هستی کاملاً مشخصی دلالت می‌کرده است. بی‌گمان برای مدیران تخت جمشید عملی بیهوده بوده که اسامی خدایان، رودها و کوههای متعدد را همراه با واژه‌ای خنثی که می‌توانسته بر هر نوع فدیه‌ای دلالت کند گزارش دهند. راه حل این که لن دلالت بر نوع خاصی فدیه دارد با محتوای متون اداری به نحو چشمگیری سازگار است و با مفهوم فدیه‌ها "برای" (در) رودها و کوهها تقویت می‌شود. این واقعیت که فدیه‌ها برای کوهها و رودخانه‌ها همراه با نام ایزدان و لن دیده می‌شود، حداقل به نظر من نشان می‌دهد که ما باید این فهرستها را در درجه نخست فهرست یک رشته فدیه بدانیم نه یک سلسله سودبرندگان از فدیه‌ها. مثلاً لوحه NN 2265:1-4 را که در بالا نقل کردیم باید به عنوان فهرستی تلقی کرد که گزارش می‌دهد یک کوه در کوه ایرکاما، یک فدیه سلطنتی برای میشه باکا، یک لن، یک فدیه برای ناپی‌ریشا، یک کوه در کوه کَمَرزیه و یک کوه در کوه باتی‌ناشا فدیه شده‌اند.

۳ـ۴ـ۳. اهورامزدا و لَن ـ غیر از مسائلی که در دو بند پیش مشاهده شد، پیچیدگی فراوانی در تفسیر کخ از لن وجود دارد و آن این است که داده‌ها با داده‌های متونی که از اهورامزدا به نام یاد می‌کنند سازگاری ندارند. ده متن در گروه اخیر وجود دارد در مقابل ۸۱ متن که از لن یاد کرده‌اند (نک. ¶1,7 بعد). در این‌باره بار دیگر شایان تأکید است که در **هیچ‌یک** از متون لن به اهورامزدا اشاره نشده و در **هیچ‌یک** از متون اهورامزدا به لن اشاره نشده است.

سه تا از متنهایی که درباره فدیه برای اهورامزدا هستند (NN 0366، PF 0337، NN 0978) می‌گویند "پس از آن" (یعنی پس از تبرک یا عدم تبرک) جو توسط کارگران مصرف شد[۴۹۴]. چنین اطلاعاتی در هیچ‌جا در مورد لن و با آن دیده نمی‌شود. علاوه بر

---

۴۹۴. والا (۱۹۹۴a ص ۲۷۲) عقیده دارد که در PF 0337 "غله برای مصرف در خود "مراسم مذهبی" نبوده، بلکه برای کارگرانی بوده که در خدمت خدایان قرار داشته‌اند." این نظر تفکیک بی‌پایه‌ای میان کالاهای ←

این، مقادیر غله تخصیص داده شده در این سه متن برای لن ناشناخته هستند[۴۹۵]. این تفاوت را می‌توان در یک سطح کلی نیز مشاهده کرد. مواد خوراکی در نظر گرفته شده برای اهورامزدا به همان میزان درنظر گرفته شده برای لن نیست[۴۹۶]. افزون بر این، در مورد اهورامزدا دوره‌ای که در آن آذوقه‌ها توزیع شده‌اند به ندرت مشخص شده است (یکی از ده متن)، حال آن که در مورد لن در ۶۱ متن از ۸۱، این زمان مشخص شده است. روی‌هم رفته احساس کلی آن است که فدیه‌ها به اهورامزدا اتفاقی و پیش‌بینی نشده بوده‌اند و در متنها نشانه‌ای از فدیه‌های منظم ماهانه که در مورد لن وجود دارد دیده نمی‌شود (نک. بند ۳-۲-۱).

www.tabarestan.info

غیر از الگوی فراوانی و توزیع متمایز، در مورد کارکنان و متولیان مذهبی درگیر نیز مشکل وجود دارد: هیچ‌یک از روحانیون مسئول نذر و قربانی برای اهورامزدا یا مقامات عرضه‌کننده آذوقه برای مراسم آن، در هیچ‌یک از متن‌های لن دیده نمی‌شوند. معنادار

←برای ایزد و کالاهای برای مصرف انسانی ایجاد می‌کند. در واقع، منابع موجود (از جمله نویسندگان یونانی) نشان می‌دهند که به بیشترین احتمال همه آذوقه‌های تقدیم شده به خدایان توسط انسانها مصرف می‌شده‌اند (احتمالاً پس از تقدیس و تبرک) و اجازه داده نمی‌شده که برروی مذبح‌ها یا میزهای فدیه بیهوده تلف شوند. لازم به گفتن نیست که این عمل در فرهنگهای خاور نزدیک باستان بسیار رایج بوده است. این نظریه‌پردازی درباره لوحه PF 0337 که گویا کارگران عادی (یعنی کورتش‌ها "ته کارگرانی که در خدمت خدایان بوده‌اند"!) ۸۰۰ کوارت جو را مصرف کرده‌اند، دستگاه اداری را ملزم می‌سازد تا این مورد را به‌عنوان فدیه جدا کند، که از لحاظ اقتصادی در واقع یک دستمزد (فوق‌العاده) به کارگران بوده و طبق معمول توسط کارکنان مذهبی مصرف نشده است.

۴۹۵. تعداد ۴۰۰ کوارت برای اهورامزدا به تنهایی در دو متن و ۱۰۰۰ کوارت برای اهورامزدا و میش دوشیش با هم در متن سوم. نک. در مورد جزئیات به ¶7.

۴۹۶. بنگرید به مرور کلی درباره تخصیص‌ها برای لن در بند ۳-۲-۱ قبل. در لوحه‌های NN 0683 و PF 0771، ۴۰ کوارت شراب برای اهورامزدا برای دوره‌ای نامعلوم. این احتمالاً یا به معنای یک فدیه تصادفی است یا یک رشته فدیه برای یک سال تمام. برای هیچ یک از این دو مورد، یک همانندی با لن در دست نیست: نه هیچ فدیه تصادفی و نه ۴۰ کوارت شراب برای یک سال تمام وجود ندارد (یگانه ۴۰ کوارت ذکر شده مربوط می‌شود به یک دوره چهار ماهه). مقدار جو فدیه شده برای اهورامزدا (و میش دوشیش) که توسط کارگران در NN 0366، PF 0337 (۴۰۰ کوارت) و NN 0978 (۱۰۰۰ کوارت) به مصرف رسیده است، مربوط می‌شود به یک فدیه؛ به هر روی هیچ‌گونه همانندی با تخصیص‌های غله برای لن ندارند. مورد PF 0338 و NN 0114 روشن نیست چون ۱۶۰ کوارت شراب ذکر شده برای خدایان متعدد بوده‌اند؛ و نسبت تقسیم مشخص نشده است. PF 0339 و NN 0379 نوشته‌اند هفت کوارت شراب برای اهورامزدا، که باز رقمی است (ماهانه یا سالانه) ناهمانند با متون لن. NN 2200:1-5 گزارش مجموع ۳۰ کوارت جو برای اهورامزدا جهت یک سال تمام است - چنین مقداری در هیچ متن درباره لن دیده نمی‌شود.

آن است که فقط یک بار یا یک مورد همپوشانی و تداخل میان دو گروه متون وجود دارد و آن مهر *PFS 0588 است که هم بر متنهای اهورامزدا خورده است و هم بر متنهای لن. این متنها در جدول زیر آورده شده‌اند (نک. 1,7 ¶¶):

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

جدول ۳ـ۷ *PFS 0588

لوحه	مهرها (و تاریخ)	متن
PF 0338	PFS 0588*; •PFS 0589 (ϕ/21)	آپریکای شاتین ۱۶۰ کوارت شراب تخصیصی از شاروکبا را دریافت کرد؛ او آن را برای اهورامزدا، میشه‌باکا و شیموت به مصرف رسانید
NN 0114	PFS 0588*; •PFS 0589 (ϕ/21)	آکرورو ۱۶۰ کوارت شراب تخصیصی از شاروکبا را دریافت کرد؛ او آن را برای اهورامزدا و میشه باکا به مصرف رسانید.
PF 0772	PFS 0588*; •PFS 0899 (ϕ/21)	ایشکامتاکا (و) مائودادا، ۲ مکوشبه، ۷۲ کوارت شراب تخصیصی از کارایائودا دریافت کردند؛ آنها طی ۱۱ lankul آن را به‌عنوان dausika برای لن مصرف کردند.

به‌نظر می‌رسد که لوحه‌های PF 0338 و NN 0114 ارتباط نزدیکی با هم دارند: آنها دارای یک مقام عرضه کننده، یک مقدار شراب، یک مُهرِ عرضه کننده بر لبه چپ لوحه (PFS 0589) هستند و فدیه‌ها را برای اهورامزدا، میشه‌باکا (و شیموت) ذکر می‌کنند. PF 0772 نیز مربوط به شراب است ولی با مقدار متفاوت، مقام عرضه کننده متفاوت، مهر عرضه کننده متفاوت بر لبه چپ لوحه (مهر PFS 0899)، **دو** مقام روحانی مسئول، و مراسم مذهبی متفاوت (لن)، و ذکر ناهمانند از یک "فدیه‌گر - نیایشگر" (lankul: نک، بند ۳-۶-۲ بعد). غیر از مهر *PFS 0588، سه متن فقط از لحاظ تاریخ خود (سال ۲۱ داریوش) و با این امر که به شراب مربوط می‌شوند با هم پیوند دارند.

همه اینها بدان معناست که مهر *PFS 0588، مهر مقام مسئول (šaramanna) سازمان فعالیتهای مذهبی در یک ناحیه معین بوده است؛ یعنی شخصی که در این مورد سرپرستی جریان اجناس از عرضه‌کنندگان تا روحانیون مسئول را بر عهده داشته است (بند ۲-۴-۱-۳ قبل). تحت مسئولیت او شراب عرضه شده از عرضه کنندگان متفاوت به روحانیون مجری متفاوت تخصیص داده می‌شده، تا به ترتیب برای اهورامزدا و برای لن به مصرف برسد. اسناد مربوط به دستورات او منطقاً همگی توسط یک دبیر یا کاتب

نوشته می‌شده‌اند: لوحه‌های PF 0338، PF 0772 و NN 0114 شکلهای همانندی دارند و با یک دست نوشته شده‌اند، مهر *PFS 0588 به روش واحدی بر لوحه نقش شده و بویژه بر بالای لبه فشرده شده است. واحد اداری و دبیرخانه در ترکیب با تفاوت مشخصی از لحاظ محتوا، عملاً این نظر که "برای لن" فقط شیوه دیگری برای گفتن "برای اهورامزدا" بوده است را منتفی می‌سازد[۴۹۷].

پس به روشنی پیداست که شکل و محتوای فدیه‌های لن با فدیه‌های اهورامزدا تفاوتهای بنیادی دارند. طبعاً از لحاظ آماری در مورد اهورامزدا شمار اندکی (فقط ده متن) در اختیار داریم، اما فقدان **هرگونه** همپوشانی میان دو گروه متن مسلماً پرمعنا و مهم است. کخ به این نکته اشاره‌ای نکرده است، حال آن که مسلماً در خور توجه است: چگونه ممکن است اهورامزدا وقتی دقیقاً نامش برده می‌شود جور دیگری با او رفتار شود و کارکنان یا روحانیون متفاوتی داشته باشد، و هنگامی که فرض می‌شود با واژه لن به او اشاره شده وضعی بکلی متفاوت داشته باشد؟ شاید کسی بگوید دو فدیه متفاوت برای اهورامزدا وجود داشته است: یکی منظم (که مستلزم ذکر نام این ایزد بوده) و دیگری فدیه ویژه (لن)، اما این راه حل به راستی مصادره به مطلوب است یعنی مسئله را از پیش مسلّم انگاشته است.

۳ـ۴ـ۴. اشاره‌ای به روش ـ در گل نبشته‌های تخت جمشید به خدایان منفرد یا گروههای ایزدان یا با نام اشاره می‌شود یا به عبارت کلی "برای خدایان". بنا به ادعای کخ فقط اهورامزدا است که توانسته هم با نام و هم با فدیه خاص خود (لن) مورد اشاره قرار گیرد. و نه تنها، اشاره به فدیه (به‌جای نام خدا) امری یکتاست، بلکه این روش اشاره نیز نسبت به موارد نام بردن صریح از اهورامزدا آشکارا غلبه دارد: خدا فقط در ده متن مستقیماً نام برده شده، حال آن که به‌صورت لن در ۸۱ متن. به دشواری می‌توان برای این غلبه و فراوانی به یک دلیل مذهبی یا آیینی اندیشید - بی‌گمان هیچ‌گونه تحریم یا ممنوعیتی برای نام بردن از اهورامزدا وجود نداشته است (نک. داندامایف در داندامایف و لوکونین، ۱۹۸۹، ص ۳۴۱، و اشمیت، ۲۰۰۳، ص ۲۷). یگانه دلیل معتبر جایگزین می‌تواند

---

۴۹۷. درباره مهر *PFS 0588 بنگرید به گریسون، ۲۰۰۲، صص ۷۹ و ۸۳. مهر دوم یعنی PFS 0513 نیز همراه با متون مربوط به لن و اهورامزدا است (NN 2265:1-4؛ NN 2200:1-5). با این حال این مهر به بحث کنونی ربطی ندارد چون به یک دفتر حسابداری یا به یک حسابدار تعلق دارد (نک. گریسون و روت، ۲۰۰۱، صص ۴-۱۶۳). این‌گونه مهرها فقط روی روزانه‌نگارها و صورت حسابها هستند و هیچ ارتباط مستقیمی با داد و ستدهای انجام شده ندارند (نک. هلوک، ۱۹۷۷، ص ۱۳۲ و بند ۲-۴-۲-۲ قبل).

دلیل اداری باشد. با این حال، ادعای این که فقط به این خدا از طریق فدیه دادن به او اشاره می‌شده مبتنی بر هیچ بحث فنی کامل درباره اصول اداری نیست. من ادعا نمی‌کنم که این عملی فی‌نفسه فراتر از هرگونه گمان و تخیّلی است، اما نمی‌توان به سادگی و براساس فرضی تأیید نشده پذیرفت که یک "مذهب دولتی" مزدایی انحصاری وجود داشته که خدای برتر آن اهورامزدا بوده و بنابراین دبیران تخت جمشید با این خدا رفتاری جداگانه و متفاوت می‌داشته‌اند. اگر به راستی علاقه‌مند هستیم که به بینشی نو درباره این مرکز امپراتوری هخامنشی از طریق اسناد بایگانی تخت جمشید دست یابیم، شرط لازم آن است که این گونه فرضیات ما قبل تجربی و پیش ذهنی را کنار بگذاریم و آنگاه به بررسی اسناد بپردازیم.

www.tabarestan.info

۳-۴-۵. یک قربانی ویژه؟ - اکنون که روشن شد لن یک اشاره انحصاری به اهورامزدا نیست بلکه ظاهراً دلالت بر نوعی فدیه دارد، من به کوتاهی به دیگر استدلال‌های مطرح شده توسط کخ می‌پردازم (بندهای ۳-۴-۵-۱ تا ۷؛ نک. مروری کلی در بند ۳-۳-۳-۱).

۳-۴-۵-۱. معرّف - نخست آن که استفاده از معرّف ^{AN} قبل از واژه لن (^{AN}*la-an*) آن‌قدرها که کخ می‌انگارد روشن و گویا نیست. کاربرد معرّف کاملاً همیشگی و ثابت نیست: مثلاً در PF 0772 وجود ندارد[۴۹۸]. با این حال درست است که در اکثر موارد این معرّف وجود دارد. منتهی این وضعیت تفاوتی با الگوی مشاهده شده در مورد دیگر اصطلاحات مذهبی نظیر šip (^{AN}ši-p) ندارد. از ۹ وقوع šip، هشت مورد به‌صورت ^{AN}ši-ip نوشته شده است و تنها یک مورد فاقد معرّف است[۴۹۹]. مورد ITI ("ماه") نیز آموزنده است: این واژه گرچه نه ایزد است و نه خود سود برنده از فدیه‌ها، تقریباً در صد مورد به‌صورت ^{AN}ITI^{MEŠ} نوشته شده است[۵۰۰]. بنابراین برای تعیین ماهیت لن، استفاده تقریباً همیشگی از ^{AN}، نظیرمورد فهرستها که قبلاً بحث کردیم، نمی‌تواند ابزار تشخیصی معتبری

---

498. The texts has ^{AN}*da*?-*u-si-ka*$_4$ *la-an-na*. On *dausika* cf. § 3.2.1 above.

۴۹۹. همراه با معرّف: در لوحه‌های PF 0672، NN 1665°، NN 1701°، NN 1731، NN 2225°، 25-6 و NN 2259:1، NN 2402، NN 0654 نوشته شده ^{AN}[*zi*]-*iz-kur-ra-na*[*ši*]-*ip* ("یک šip برای ایزد زیزکورا"). فقدان معرف AN در اینجا از آن روست که کلمه قبل از آن معرف دارد. همین نکته درباره ^{AN}*da*?-*u-si-ka*$_4$*la-an-na* در لوحه PF 0772 صادق است.

۵۰۰. یک بررسی نمونه‌گیری از NN 0001 تا NN 0600 نشان داد که فقط ۵ مورد بدون AN وجود دارد. هلوک (برگه‌های چاپ نشده) فقط دو مورد را فهرست کرده و نیز یک تأیید از ^{AN}ITI^{MEŠ}.

باشد[۵۰۱]. بدون شک وجود این معرف نشانه حضور اهورامزدا در پس واژه لن نیست.

۳ـ۴ـ۵ـ۲. شمول ـ شمول جغرافیایی لن چشم‌گیر است، اما نباید زیاده از اندازه به آن بها داده شود. لن در همه‌جا وجود ندارد: در متون مربوط به لن نام ۲۱ محل ذکر شده است. (نک. بند ۳-۲-۱ قبل). گو این که در صورت تحلیل محتویات متون شمار محلها افزایش می‌یابد و به جمع ۳۴ می‌رسد (نک. پیوست ۶ بعد)، اما تعداد نهایی محلهایی که لن در آنها انجام می‌شده هنوز بسیار کمتر از جمع کل محل‌هایی است که در بایگانی بارویی تأیید شده‌اند.

www.tabarestan.info

۳ـ۴ـ۵ـ۳. حجم ـ حجم آذوقه‌ها و اجناس به‌کار رفته برای لن بالاست و از دیگر گروههای قابل تعریف و تشخیص بیشتر است: فدیه‌های برای اهورامزدا، فدیه‌های برای اَدَد، فدیه‌های šip و غیره (نک. پیوست ۴ بعد). اما این چه معنایی دارد؟ به نظر من فقط بدان معناست که لن نمایانگر و معرف روشی مشترک و عام برای تقدیم فدیه‌ها است. پس بار دیگر معلوم می‌شود که لن را نباید به معنای اشاره به ایزد خاصی انگاشت.

همچنین واقعیت رواج و عمومیت لن بدان معنا نیست که به معنای مطلق غلبه داشته است. لن "فقط" حدود ۲۲ درصد جمع کل تخصیص‌های غله برای فدیه، ۳۴ درصد تخصیص‌های گوسفند / بز، و حدود ۴۴ درصد (یا کمتر) تخصیص‌های آبجو و شراب را از آن خود کرده است. فقط در مورد میوه است که لن برتری مطلق ۸۹ درصد کل تخصیص‌ها را دارد، اما در اینجا نیزجا برای خطا بسیار است، چون فقط شش متن به‌طور کامل مربوط به میوه برای هدفهای مذهبی هستند.[۵۰۲] در نتیجه، گرچه لن مهم و آشکارا

---

۵۰۱. در یک سطح کلی‌تر باید متذکر شد که در ایلامی هخامنشی استفاده از معرف AN (و معرفهای دیگر مانند ^{GIŠ} و ^{AŠ}) پیرو هیچ قاعده دقیقی نیست. معرف همراه با اسامی ایزدی، اصطلاحات تقویمی، اسامی ماهها، و اصطلاحات مربوط به اشیاء، ساختارها یا اعمال مربوط به مراسم مذهبی به‌کار رفته است. برخی اصطلاحات الگوهای نسبتاً ثابتی در استفاده از ^{AN} را نشان می‌دهند (ITI, šip, lan)، اما بقیه، ظاهراً اصطلاحات قابل مقایسه، گوناگونی بسیار بیشتری را به نمایش می‌گذارند (bel ، nan ، daušiyam). برای این گونه تفاوتها شاید بتوان تبیینهایی مذهبی یا تاریخی ارائه کرد، اما اسناد موجود هیچ سرنخی که بتواند از این نظر کمکی باشد در اختیار ما نمی‌گذارند. به هر روی، زبان هخامنشی ایلامی به نظر نمی‌رسد که پیرو هیچ قاعده دقیق و قراردادهای یکدست مربوط به تحریر بوده باشد. به‌طور خلاصه، کاربرد نامنظم AN و معرفهای دیگر را نباید وزن زیادی برایشان قایل شد. به این دلیل تفسیرهای داندامایف (۱۹۸۹، ص ۳۴۰) درباره معرف در ^{AN}*mi-še-ba-ka*$_4$ نیز قابل رد است. درباره تغییرات خطاطی در ایلامی بنگرید به اشمیت، ۱۹۸۶a؛ درباره معرف‌ها در ایلامی پسین نک. والا، ۲۰۰۵.

۵۰۲. **غلات:** ۷۴۶۲ کوارت برای لن در برابر حدود ۲۵۸۰۰ کوارت برای کلیه فدیه‌های دیگر. **گوسفند / بز:** ←

متفاوت است (نک. مثلاً تخصیص‌های نسبتاً زیاد شراب)، اما نظمی روزانه در تخت‌جمشید نداشته است.

۳ـ۴ـ۵ـ۴. نظم ـ راست آن است که مواد خوراکی برای لن عمدتاً برای طول یک سال شکلی قالبی، منظم و ثابت دارند. این نیز به نوبه خود لن را از بیشتر فدیه‌های دیگر متمایز می‌سازد، اما به هیچ وجه بدان معنا نیست که ربطی به اهورامزدا داشته باشد. فقط بدان معناست که لن نوع خاصی از مناسک است، چنان که قبلاً دیدیم، با نوع ویژه‌ای از فراوانی خاص خود (نک. بند ۳-۷-۲ قبل).

www.tabarestan.info

۳ـ۴ـ۵ـ۵. لن و دائوشیام ـ این عقیده که لن، چون گاه قبل از آن واژه daušiyam می‌آید (که اصطلاحی کلی برای فدیه است) پس به خودی خود نمی‌تواند اصطلاحی عام برای "عمل پرستش" باشد، اساساً نظر درستی است (نک. بند ۳-۳-۳-۲ قبل)[۵۰۳]. واژه‌های daušiyam و daušam توصیف کالاهای تخصیصی برای لن (غله، شراب و غیره، "چونان دائوشیام برای لن") و فدیه‌های دیگر هستند. استفاده از daušiyam (-dauç - iya*) که از لحاظ لغوی یعنی "تعلق به یک فدیه"، گرچه فقط نیمی به‌صورت daušam دیده می‌شود، اما این مشاهده را تأیید می‌کند که daušiyam (و daušam) نوعاً نشانه یک قربانی فی‌نفسه نیستند بلکه دلالت بر خوراک به‌عنوان نذر قربانی می‌کنند (نک. بند ۳-۲-۱ قبل). همین نکته در مورد معادل ایلامی آن gal نیز صادق است که در اصل معنای "غذا و تغذیه" داشته و در زبان ایلامی هخامنشی معنای "هدیه تقدیمی"، "سهمیه"، "جیره" و "دستمزد" را یافته است (نک. بند ۳-۲-۱ قبل). منزلت لن به راستی فرق دارد چون این واژه بر عمل پرستش ویژه‌ای دلالت می‌کند (تا اجناس فدیه شده). با این حال این نتیجه‌گیری که باید پس اشاره‌ای باشد به یک ایزد خاص ناموجه است، بلکه بدان معناست که لن به عنوان اصطلاحی خاص برای یک نوع ویژه فدیه به‌کار می‌رفته است.

← ۱۴۸ رأس برای لن در برابر ۲۸۲ رأس برای کلیه فدیه‌های دیگر (از جمله فدیه‌های برای šumar یا bašur – نک. بند ۳-۴-۷ بعد). **مایعات:** ۳۴۹۹ کوارت برای لن در برابر حدود ۴۵۵۰ کوارت برای کلیه فدیه‌های دیگر. **میوه:** ۶۶۰ کوارت برای لن در برابر ۷۸ کوارت برای کلیه فدیه‌های دیگر (فقط در یک متن 8-47: NN 2486). گاو و مرغ و خروس برای لن حتی تأیید نشده‌اند حال آن که برای šip وجود دارند (NN 1701، NN 1731، NN 2225). در مورد لن بنگرید به جدول‌بندی ۳-۲-۱ قبل.

۵۰۳. این پیشنهاد (لن به عنوان اصطلاحی کلی برای "عمل پرستش") از مری بویس است (۱۹۸۲، ص ۱۳۳) که کخ آن را رد کرده است (۱۹۸۷، ص ۲۴۲ پانوشت ۷). درباره بویس نک. بند ۳-۵-۲ بعد.

۳ـ۴ـ۵ـ۶. دخالت شاه ـ به نظر کخ، جنبه متمایز کننده دیگر لن مداخله مقام سلطنت در آن است (۱۹۷۷، ص ۱۳۷؛ ۱۹۸۷، ص ۲۴۳ ؛ ۲۰۰۴، ص ۲۴۴). اما چنان که از حرف‌نویسی‌های منتشر نشده هلوک (که در ۱۹۷۷ در دسترس کخ نبوده) پیداست، این نظر درست نیست. دو متن از اجناسی برای یک فدیه لن سخن می‌گویند که به عنوان gal ("هدیه پیشکشی") "از سوی شاه" داده شده است (PF 0753 و NN 0556)؛ متنها عملاً همانند هستند و مربوط می‌شوند به شراب تقدیمی برای دو سال پیاپی توسط همان روحانی مسئول. اما یک مورد نیز وجود دارد که شاه برای "میشه‌پاکا" شراب پیشکش کرده است (NN 2265:1-4)[۵۰۴]. لوحه NN 2544 سخن از جو و گوسفند/بز سلطنتی در یک kušukum می‌گوید که نوعی نیایشگاه بود و معمولاً به عنوان محل فدیه‌های گوناگون ذکر شده است. بنابراین مداخله شاه محدود به فدیه‌های لن نمی‌شده است.

اما نکته مهمتر این ایراد است که تأکید یگانه بر اشارات صریح به شاه می‌خواهد تصویر بزرگتر مقامات بسیار بالای اداری را که در همه نوع اعمال مذهبی مداخله داشته‌اند، ندیده بگیرد. مثلاً در مورد مداخله غیر مستقیم شاه در تقدیم فدیه‌ها و نذورات برای آرامگاههای سلطنتی با اطمینان می‌توان فرضیه‌سازی کرد و از حضور مقامات درباری موسوم به lipte kutip ("پیشکار یا پرده‌دار شاه") در نقش برجسته‌ها و کتیبه‌های آن محل‌ها به این نتیجه‌گیری رسید. نمونه حتی نزدیکتر از این به شاه – و آشکارا سلطنتی‌تر از لن – ولیمه‌های بزرگ šip است که هدایت آن با خود شاه یا با پارناکا بود که بلند پایه‌ترین نماینده داریوش در تخت جمشید محسوب می‌شد و در خدمت برنامه و سیاست ایدئولوژی سلطنتی بود[۵۰۵].

۳ـ۴ـ۵ـ۷. جدایی منحصر به فرد لن ـ جنبه دیگری که ادعا شده خصوصیت ویژه لن بوده، آن است که لن به ندرت در فهرستهای فدیه‌ها دیده می‌شود (کخ، ۱۹۷۷، ص ۱۳۷؛ نک. بند ۳-۴-۲ قبل). به راستی نیز لن فقط ۱۱ مورد از مجموع ۸۱ متن (۱۳/۶٪) در این‌گونه فهرستها دیده می‌شود. با این حال، این با یکتا بودن بسیار فرق دارد: مثلاً ایزد هومبان

---

۵۰۴. در متن چنین آمده است (...)2 EŠŠANA-[na]^{2AN}*mi-*⌈*še-ba-ka*$_4$⌉*-na*(...) مقابله این قسمت نشان می‌دهد که EŠŠANAی هلوک (افزوده بعدی به دستنویس) روشن است. بازسازی [*na*?]- در پایان سطر یکم برروی لبه راست خسارت دیده از من است.

505. *šip:* cf. ¶ 22 below;★§ 6.4.1-2 and *passim. šumar,* chamberlains: NN 1848; cf. ✿ 117-29, Tuplin 2008 § 1.3 and Jursa [forthc. 1].

فقط ۴ بار از ۲۶ مورد (۱۵/۴٪) در فهرستهای فدیه‌ها آمده است[۵۰۶]. نکته اینجاست که اصولاً خود فهرستها به‌طور کلی نسبتاً نادر هستند.[۵۰۷] بنابراین، عدم فراوانی وجود لن در این‌گونه فهرست‌ها نیز به هیچ‌رو نمی‌تواند شاخصی برای منزلت لن باشد.

۳ـ۴ـ۶. لن و ایرانیان ـ مجموعه جداگانه‌ای از ضد استدلالها مربوط می‌شود به متون ظاهراً "ایرانی" که در آنها از لن یاد شده است. از نظر کخ این تأکید اهمیت دارد که لن اکثراً در این‌گونه متون آمده است، نه تنها چون لن به نظر وی فدیه خاصی برای اهورامزدا فرض شده است، بلکه نیز از آن‌رو که لن واژه ایرانی (پارسی باستان) نیست، بلکه ایلامی میانه و نو ایلامی است - وضعیتی که با نو کخ نیاز دارد آن را خنثی سازد.

گرچه الواح بارویی به ایلامی نوشته شده‌اند، اظهار آن که لن یک واژه ایلامی است البته توضیح واضحات نیست. زبان بایگانی را به دشواری می‌توان یک شکل "خاص" ایلامی دانست، واژه‌های قرضی از پارسی باستان یا واژه‌های مخلوط فراوان‌اند (نک. بند ۲-۲-۱ قبل). بنابراین سزاوار آن است که بپرسیم چرا به یک فدیه مذهب مزدایی که Staatsreligion [دین دولتی] است هیچ‌گاه با یک واژه پارسی باستان اشاره نشده است. بی‌گمان اگر فدیه به میراث زرتشتی تعلق می‌داشت، می‌بایست مصداق دقیق و ثابت خود را نیز در زبان پارسی باستان داشته باشد، پس چرا در الواح بارویی جای چنین واژه‌ای کاملاً خالی است؟ گفتن این که "کاتبان ایلامی" (اگر بتوان چنین گروه قومی را به وضوح تعیین کرد (نک. بند ۴-۴-۳ بعد)) فقط با یک واژه مأنوس بهتر یا مرجحتر آشنا نبوده‌اند (کخ، ۱۹۷۷، ص ۱۳۸) البته یک تبیین محسوب نمی‌شود. دبیران تخت جمشید نه تنها به فراوانی از واژه‌های پارسی باستان که معادلی برایشان در ایلامی وجود نداشت با مهارت استفاده می‌کردند (مثلاً Šakšabama برای "شهرب" [ساتراپ]) بلکه با واژه‌های بسیار تخصصی پارسی باستان نیز آشنا بودند نظیر Kudagina (-gōdakēna* "هلوهای خشک شکرپوش / آلو سیاه")، širadakka (-çirataka، گرشویچ: "اسبی که به زیبایی چهار نعل می‌رود")[۵۰۸]. بخشی از واژگان نذر و قربانی نیز پارسی قدیم است نظیر کلمات

---

506. Cf. ¶¶ 1, 4 for the texts.

۵۰۷. از همه متونی که نوع خاصی از فدیه (*lan*، *šip* و غیره) یا اسامی ایزدان ذی‌ربط را ذکر می‌کنند، فقط حدود ۲۰ درصد بیش از نام یک خدا یا یک فدیه را ذکر کرده‌اند.

508. *kudagina:* translated as "Walnuß-süßspeise" by EW s.v. *ku-da-gi-na* (cf. Tavernier 2007a: 456 [4.4.19.3]), but see now Henkelman [forthc. 1] App. s.v. *kudagina. širadakka:* Gershevitch 1969b: →

akriš/akrim، daušiyam، و شاید daušannuaš[۵۰۹]. بنابراین به دشواری قابل درک است که مفهومی چنین حیاتی چون "فدیه دولتی" یک معادل پارسی باستان، حداقل در بخشی از متون که در ارتباط با آن فرض شده‌اند، نداشته باشد.

افزون بر این، اگر لن فدیه‌ای ویژه برای اهورامزدا بوده، این پرسش پیش می‌آید که پس چرا در تکه‌های مناسب روایات ایلامی کتیبه‌های سلطنتی، یعنی جاهایی که نشان دادن پرستش اهورامزدا یا تقدیم فدیه‌ای به او از اهمیتی خطیر برخوردار بوده، نیامده است. در اینجاها کلمه‌های gal (اینجا یعنی "فدیه، فدیه، هدیه") و šip (ولیمه šip، ولیمه نذری) به‌کار رفته‌اند نه لن[۵۱۰].

www.tabarestan.info

ملاحظات بالا به هیچ‌رو تأیید این اندیشه نیستند که لن منحصراً به اهورامزدا مربوط می‌شده است. این که کخ هنور جایی برای لن به عنوان یک مراسم و آیین ایرانی می‌انگارد از آن روست که به ادعای او لن همراه ایزدان ایرانی فهرست شده و مسئولیت اجرای آن اکثراً با روحانیون ایرانی بوده است.

کخ در پایان نامه دکتری خود اظهار عقیده کرده که خدایان ایلامی هرگز همراه با لن ذکر نشده‌اند (۱۹۷۷، ص ۱۳۸): "Sie werden offentsichlich bewußt get ennt gehalten". ویرایشهای

→ 183; cf. Tavernier 2007a: 413 [4.4.6.2]. On the absence of an Iranian equivalent for *lan* see also Razmjou 2004a: 103, 107.

۵۰۹. در مورد akriš/akrim نک. 23¶ بعد. درباره daušiyam و واژه‌های مربوطه بنگرید به بند ۳-۲-۱ قبل. daušannuaš (PF 0766: *da-u-šá-an-nu-áš*[?]*-na*) به عنوان خط ایلام‌نویسی -dauçanyašna* "ولیمه نذری" (؟) انگاشته شده است (هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۹۲؛ کخ، ۱۹۷۷، ص ۵۴؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۶۲). با این حال این مورد پیچیده‌تر از آن است که در نظر نخست می‌نماید. نخست آن که پایانه یا پی‌بند *-nu-áš* به هر حال گمان نمی‌رود نشانه یک املاء یا هجی شکسته و کوتاه شده (از نوع /cv_1-v_2c=cv_1c/) برای هجای /*-nuš*/ باشد. در ایلامی هخامنشی نشانه‌های aC نظیر ÁŠ در خطهای شکسته به‌کار نرفته‌اند (نک. استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۶۷؛ تاورنیه [زیر چاپ یکم]) و /*-nuš*/ احتمالاً هجی *-nu-iš* داشته است. هلوک قبلاً غیرعادی بودن (*da-u-šá-an*)*-nu-aš* را متذکر شده بود (۱۹۵۰، ص ۲۵۱). این کلمه احتمالاً dušannu'aš / تلفظ می‌شده است مگر آن‌که NU معرف /ni/ باشد (نک. تاورنیه، ۲۰۰۷d، ص ۷-۲۸۶)، که آن‌گاه باید به dušanni'aš/ تبدیل شود. در غیر این صورت باید *da-u-šá-an-nu*^{MEŠ}*-na* قرائت شود (نک. 26¶ بعد) که شکل را به متغیر صرف daušiyam کاهش می‌دهد. گزینه آخر شاید محتمل‌تر از همه باشد.

۵۱۰. این تکه‌ها عبارتند از کتیبه‌های داریوش در شوش DSf_e16-7 و DSz_e 15 (gal برای اهورامزدا، روایت ایلامی کتیبه خشایارشا در تخت جمشید (xph_e) سطور ۴-۳۳ و ۲-۴۱ و ۴۴ (šip اهورامزدا را آماده کردن). روایات پارسی باستان این کتیبه‌ها (DSf_p18؛ 50, 53 40-1 xph_p [این تکه از DSz_p حفظ نشده]). به‌جای آن از فعل -yad "پرستیدن، مقدس شمردن" استفاده می‌شود و به هیچ نوع فدیه یا ولیمه خاصی اشاره نمی‌گردد. درباره gal نک. بند ۳-۲-۱ قبل؛ درباره šip نک بند ۶-۴ و 22¶ بعد و ★ بند ۶-۳-۱.

چاپ نشده هلوک نشان می‌دهند که این اظهار نظر نادرست است: لن هم همراه با هومبان آمده است و هم با $^{AN}GAI^{MEŠ}$. این "خدای بزرگ"، همان‌طور که کخ نیز پذیرفته، در اصل برابر است با خدای Napiriša ایلامی" (که نام او با املای هجادار در بایگانی بارویی ذکر شده است).[۵۱۱] به علاوه، ممکن است، اگر نه محتمل، که $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ("زمین") پیشینه‌ای ایلامی داشته باشد، چنان که از منابع نوایلامی پیداست.[۵۱۲] روی هم رفته، لن پنج بار در کنار خدایان (یا سود برندگان دیگر) با پیشینه‌ای منطقاً ایلامی، و هشت بار با ایزدانی که تبار شناخته شده ایرانی دارند ذکر شده است[۵۱۳]. موارد باقی‌مانده (میشه باکا، یک رود، چند کوه) مبهم هستند و بنابراین چندان ربطی به بحث کنونی ما ندارند[۵۱۴]. با وجود این، حتی اگر همه این موارد به ایزدان "ایرانی" مربوط باشند، به اندازه کافی روشن است که لن انحصاراً با ایزدان دارای پیشینه ایرانی فهرست نشده است.

---

۵۱۱. نک. جدول خدایان فهرست شده با لن در بند ۳-۲-۱ قبل (نک. نیز 1¶بعد) Napiriša (متن‌ها در 1¶) : کخ ۱۹۷۷، ص ۸-۱۰۵؛ فرهنگ EW مدخل DINGIR.GAL؛ نک همچنین جدیدترین اثر والا، ۲۰۰۲/۳ صص، ۶-۵۳۳ درباره Napiriša پیش و در زمان هخامنشیان.

۵۱۲. $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ شاید سود برنده مستقیم از فدیه نبوده بلکه بیشتر صفت یا قلمرو خدا یا خدایانی بوده که با فدیه پرستیده می‌شده‌اند. بدین معنا شاید قابل مقایسه باشد با فدیه‌های به رودها و کوهها. درباره فدیه به "زمین" و پیشینه احتمالی نوایلامی آن بنگرید به بند ۴-۲ بعد.

۵۱۳. ایزدان دارای پیشینه ایرانی که با لن ذکر شده‌اند عبارتند از Mariraš (-(H)uvarīra)* Išpandaramattiš (Spantārmatiš* [سپند آرمائیتی]) و Narišanka (-Narēsanga)* [= نریوسنگ]. مورد Turma /Turme برای من کاملاً روشن نیست (نک. 15¶ بعد). نک. شرحی مختصر در ۳-۲-۱ قبل.

۵۱۴. گرچه به نظر می‌رسد مفهوم ودایی "همه خدایان"گروه روشن و مشخصی را باز می‌گوید، اما به هیچ‌رو نمی‌توانیم بگوییم که مفهوم "میشه باکا"ی ["همه ایزدان"] هخامنشی دقیقاً مجموعه خدایانی را منظور داشته که طبق سنت از گذشته هندو - ایرانی به ارث رسیده بوده است. فحوای متونی که در آنها به "میشه باکا" اشاره شده است فاش کننده هیچ‌گونه قرابت مشخص ایلامی یا ایرانی نیستند (نک. 25¶بعد). افزون بر این، اصطلاح "همه ایزدان" همیشه در کنار خدایان دیگر در فهرستهای نذر و قربانی ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر آنها همیشه تحت مسئولیت و سرپرستی یک روحانی مجری بوده‌اند که از قبل وظیفه برگزاری مراسم برای خدایان دیگر (چه ایرانی تبار و چه ایلامی تبار) را بر عهده داشته است. به نظر من این بدان مفهوم است که یک فدیه برای "میشه‌باکا" بیشتر یک نوع خاص فدیه بوده نه فدیه‌ای برای گروه محدود معینی از خدایان - با این حال می‌پذیرم که این نظر چیزی بیش از یک احساس اولیه نیست. فدیه‌های مربوط به رودها و کوهها احتمالاً هدفشان خود این پدیده‌های طبیعی و جغرافیایی نبوده‌اند، بلکه برای ایزدان نام برده نشده‌ای که به‌صورت رود و کوه پرستیده می‌شده‌اند، تقدیم می‌گشته‌اند (نک. بند ۳-۴-۲ قبل و بند ۵-۴-۳ بعد). نظیر "میشه‌باکا"، این ایزدان نام برده نشده را نمی‌توان با اطمینان از ایزدان ایرانی یا ایلامی دانست - مگر این که چنین تمایز مشخصی حق مطلب را کاملاً در مورد چشم‌انداز مذهبی قلب امپراتوری هخامنشی ادا کند.

باید به یاد داشت که ارزش تشخیصی فهرستها محدود است (نک. بند ۳-۴-۲ قبل)؛ در این فهرستها به دشواری می‌توان نکته فاشگرانه‌ای درباره شعایر مشترک یا جداگانه، آموزه‌های دینی و غیره را تشخیص داد. از سوی دیگر، راست آن است که فدیه‌های گوناگون توصیف شده در این فهرستها ظاهراً توسط همان یک روحانی مسئول در همان منطقه اجرا می‌شده است. بدین معنا - و فقط بدین معنا - فهرست کردن لن با ایزدان هم ایرانی و هم دارای پیشینهٔ ایلامی به راستی مهم و معنادار است.

در مورد روحانیون مسئول اجرای لن، در نظر نخست به نظر می‌رسد که عناوین ایرانی بیشتر ذکر شده، مانند makuš [= مُغ]، haturmakša و Pirramadda که همگی واژه‌هایی ایرانی هستند، مربوط می‌شوند به ۲۳ فردی که مراسم فدیه لن را انجام می‌دهند.[515] عنوان ایلامی "شاتین" [šatin] (کارشناس مذهبی) فقط به چهار روحانی مسئول لن داده شده است.

با این حال درباره منزلت حرفه‌ای haturmakša مشکلاتی وجود دارد، زیرا به‌نظر می‌رسد که فعالیتهای او بیشتر جنبه اداری دارد[516]، و ترجمه و تفسیر Pirramadda ("فرمانده، سر کرده، رئیس") با آنچه قبلاً انگاشته می‌شد فرق دارد[517]. افزون بر این،

---

۵۱۵. نیز بنگرید به بند ۳-۲-۱ قبل. یک فرد (موسوم به yašda) هم به عنوان makuš [مغ] و هم haturmakša تأیید شده و تنها یک بار به حساب آورده شده است.

۵۱۶. کلمه haturmakša (با املاهای متفاوت: نک. بند ۳-۲-۱ پانوشت ۴۵۰ قبل) برابر با پارسی باستان -ātṛvaxša و اوستایی -ātṛəvaxš (= دمنده برآتش) عنوان دستیار "پرستار آتش" یا "موبد مسئول آتش" بوده است (کامرون، ۱۹۴۸، ص ۸-۷؛ هینتس، ۱۹۷۰، ص ۴۲۹؛ ۱۹۷۳a، ص ۱۰۹؛ ۱۹۷۵a، ص ۴۹؛ کخ، ۱۹۷۷، ص ۶۴-۱۵۹؛ ۱۹۸۷، ص ۶-۲۴۵؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۱۶؛ نک. بنونیست، ۱۹۶۴، ص ۵۷). برخی از مفسران در ریشه آن به علت املای متفاوت *an-tar-ma-šá* در زبان ایلامی شک کرده‌اند (گرشویچ در هلوک، ۱۹۶۹، ص ۶-۲۵؛ بویس، ۱۹۸۲ ص ۶-۱۳۵)، اما *an-* معرف /-ā/ در پارسی باستان بی‌سابقه نیست (نک. تاورنیه، ۲۰۰۲a، ص ۱۷۳). نکته مهمتر آن است که haturmakša عمدتاً در متون روزانه‌نگار و صورت حساب (اکثراً مربوط به غلات و میوه) که برای مقامات درگیر توزیع و / یا حسابداری بوده‌اند دیده می‌شود (این اصطلاح جای خود را به تناوب به ullira به معنای "تحویل دادن" می‌دهد، نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۵۸؛ ۱۹۸۵، ص ۵۹۹ پانوشت ۵). ۴۴ نفری که برچسب یا لقب haturmakša دارند فقط به عنوان مدیر شناخته شده‌اند، شش نفر فقط به عنوان روحانی مسئول و صرفاً شش نفر در هر دو وظیفه شناخته شده‌اند (غیر از ده نام ناخوانا). پافشاری کخ (نخست در ۱۹۷۷، ص ۱۵۹ که در آثار بعدی تکرار می‌شود تا ۲۰۰۳، ص ۳۴۹) در این که روحانیون مجری با عنوان haturmakša منحصراً مربوط به لن بوده‌اند درست نیست چون haturmakša به "هالما" نیز فدیه می‌دهد (نک. بند ۴-۳ پانوشت ۷۸۱، ¶۶).

۵۱۷. واژه *pir-ra-ma-ud-da* قبلاً *pir-ra-ma-is-da* قرائت شده و به‌عنوان واژه پارسی باستان *framazdā* یعنی "از برکننده برجسته" ترجمه شده بود (گرشویچ، ۱۹۶۹b، ص ۱۸۱ و به پیروی از او کخ، ۱۹۷۷، ص ۴-۱۵۳ ←

تأیید وجود هفت فرد یا عنوان ایلامی *lan-lirira* (حتی اگر پیوسته در ترکیب با "مکوش" [مغ] آمده باشد) را باید وزن خاصی برایش قایل شد، بویژه از لحاظ پیشینه ایلامی میانه این واژه (نک. بندهای ۳-۴-۱۰ و ۳-۶-۱ بعد). با وجود این، پرسش آن است که آیا این لزوماً بدان معناست که *lan* را باید فدیه‌ای برای خدای ایرانی انگاشت. در واقع فقط در صورتی می‌شد چنین نتیجه‌گیری کرد که مطمئن بودیم که روحانیون مسئول با القاب ایرانی منحصراً در مناسک ایرانی شرکت می‌جسته‌اند. اما چنین نیست. هر سه لقب یا عنوان در مناسک خدایان ایلامی تبار نیز شرکت می‌کرده‌اند: pirramadda با $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ("زمین")،[518] makuš با $^{AN}GAL^{MEŠ}$ (یعنی "ناپی‌ریشا" به معنای "خدای بزرگ")[519] و haturmakša با "هَلما"[520]. به علاوه، این واژه‌ها با فدیه‌های مربوط به رود و کوه و نیز با "میشه‌باکا" ("همه ایزدان") نیز دیده می‌شوند، یعنی متونی که لزوماً مربوط به ایزدان ایرانی نیستند (نک. قبل).

مشکل دیگر آن است که تقریباً نیمی از متون مربوط به لن به هیچ‌رو اشاره‌ای به عنوان روحانی مجری نکرده‌اند (نک. بند ۳-۲-۱ قبل). کاملاً امکان دارد که کاتبان فکر می‌کرده‌اند که بدیهی است یک "شاتین" مجری "لن" باشد. این امکان مبتنی بر این احساس است که از عنوان "شاتین" نسبتاً دقیق استفاده می‌شده، حال آن که "مکوش"

ـ و ۱۶۵، فرهنگ EW مدخل *pir-ra-ma-iz-da*، و دیگران)، هلوک سپس همه متون مربوطه را مقابله کرد و براساس املای متفاوت *pir-⌈ra-ma-da⌉* در NN 2184:1-2 قرائت *pir-ra-ma-ud-da* را پیشنهاد نمود. گرچه غالباً تفکیک GIš , و UD دشوار است ولی او ظاهراً احساس اطمینان می‌کرد که قرائت درست همان UD است. بنابراین شق دیگر، یعنی حفظ قرائت اصلی هلوک و اصلاح شکل موجود در NN 2184 به *pir-⌈ra-ma<-is>-da⌉* برای من جذابیت کمتری دارد (برخلاف فرهنگ EW مدخل مربوط و تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۲۰). چنان که ر. اشمیت (در نامه مورخ ۲۰/XII/۲۰۰۷) لطفاً به من اطلاع داد، pirramadda احتمالاً برگردان واژه پارسی باستان framātā* (="فرمانده، ارباب، رئیس") است (نک. *pir-ra-ma-da-ra-um* برای حالت مفعولی framātāram در DE$_e$11-12، و غیره). ترکیب makuš pirramadda بدیهی است که معنای "رئیس مغان" دارد (اشمیت واژه پارسی میانه [پهلوی] موبد را با -magupati* مقایسه می‌کند). با این حال توجه داشته باشید که از ۴ یا ۵ مورد وقوع pirramadda، دوتای آنها بدون makuš هستند. موارد مورد نظر (غیر از NN 2184:1-2) عبارتند از PF 0773، PF 1957:1؛ NN 2040:2-3. قرائتِ (PN makuš ^{HAL}pir-⌈x⌉[x x-]ud-da) مسلم نیست؛ نک. 10¶ بعد.

518. NN 2040: 2-3.

519. NN 2206:1-3, NN 2265:1-4 and NN 2268:1-2.

۵۲۰. Halma به عنوان ایزد یا یک مفهوم انتزاعی از آن (NN 0544:1) به‌صورت دیگری شناخته شده نیست، اما این نام شاید ایلامی باشد. امکان دیگر آن است که "هلما" ایزدی از شمال سوریه بوده باشد که سپس جزء ایزدکده ایلامی شده است (بند ۴-۳ و 6¶ بعد).

[مغ] واژه‌ای عام‌تر بوده است (نک. بندهای ۳-۵-۴ پانوشت ۵۴۴، و ۳-۵-۷ پانوشت ۵۵۷، و ۳-۷-۴ بعد). این شاید توضیحی باشد که چرا "مکوش"ها در اغلب اوقات با این عنوان در ارتباط با لَن ذکر شده‌اند، و در عین حال به معنای آن است که بسیاری از روحانیون مسئول که عنوانشان ذکر نشده احتمالاً "شاتین" بوده‌اند.

روی‌هم رفته مشکل واقعی تئوری کخ درباره لَن به‌مثابه یک آیین مذهبی ایرانی، به منزله یک اصل بدیهی و مسلم، به‌طور دقیق سپهرهای مذهبی و حتی فرهنگی را از هم جدا کرده است. پرسش این است که آیا می‌توان به راستی ایرانیان و ایلامیان و نیز فرهنگهای آنان را دقیقاً به عنوان هستی‌ها و گروههای متمایز با چنین روشی بدون برخورد کردن با ساختارهایی غیرقابل دفاع، تعریف و تفکیک کرد. به باور من مدارک به‌دست آمده از لوحه‌ها تصویری کاملاً متفاوت از فرهنگ‌پذیری بنیادی مذهبی را نشان می‌دهند (نک. بندهای ۱-۵ و ۱-۶ و ۴-۴ و در جاهای دیگر). به‌نظر نمی‌رسد که روحانیون مجری و مسئول استثنایی بر این قاعده باشند، نه تنها آنهایی که عناوین ایرانی داشتند به خدایان ایلامی فدیه می‌داده‌اند، بلکه یک "شاتین" (کارشناس حرفه‌ای مناسک و نه لزوماً یک مُغ روحانی) می‌توانسته برای ایزدان ایرانی تبار قربانی کند. این را می‌شود به آسانی در مورد آموزنده اهورامزدا ثابت کرد: از هشت فرد عمل کننده به عنوان روحانی مسئول این ایزد، پنج نفر "شاتین" بوده‌اند و تنها یک نفر "مکوش" بوده است[۵۲۱].

۳-۴-۷. قربانی حیوانی - یک استدلال حیاتی و حساس در خط سیر دلیل‌آوریهای کخ این فرض است که قربانی‌های حیوانی هرگز برای لَن تخصیص داده نمی‌شده‌اند. این استدلال بخشی از مجموعه فرضیه‌های بزرگتر و تکراری در کار کخ است. روحانیت و دستگاه اداری زرتشتی قربانی‌های جانوری و خونین را حرام می‌دانسته و از این‌رو تنها به شیوه‌ای غیرمستقیم به ایلامیان اجازه چنین کار و تقدیم چنین فدیه‌هایی را می‌داده است و آن عبارت بوده از تأمین اجناسی نظیر غله و شراب که روحانیون کافر کمابیش به‌طور خصوصی در برابر دام مبادله می‌کرده‌اند. مقامات مرکزی با انجام این کار می‌توانسته‌اند ضمن آن که خواسته ایلامیان را برآورده می‌سازند دستهای خود را پالوده نگاه دارند.

---

۵۲۱. برای جزئیات بنگرید به ¶7. در متون اهورامزدا چهار مرد به عنوان "شاتین" معرفی شده‌اند: باکابانا، آپیرکا، تورکاما و یاما [یَمَ]. پنجمی "میشه‌زَا" نام دارد (NN 0978) که با این عنوان در متنی دیگر معرفی شده است (NN 0613؛ نک. NN 0679، NN 1679). تنها یک روحانی مسئول در متون اهورامزدا (NN 2200:1-5) makuš haturmakša نامیده شده است.

با وجود این از فحوای متون موجود به اندازه کافی روشن است که در متون به اصطلاح مبادلاتی رویکردهای مذهبی بازتاب نمی‌یافته بلکه رهیافتهای اقتصادی منعکس می‌شده است. دور نگهداشتن حیوانات از گله‌های اقتصاد تخت جمشید (یعنی نه گله‌های واقعی خارجی بلکه حیواناتی که تحت سرپرستی مستقیم دستگاه اداری بوده‌اند) احتمالاً خوردن از سرمایه و روشهای جایگزین برای به‌دست آوردن دام جهت استفاده در درون نهاد بی‌گمان مورد استقبال قرار می‌گرفته است. یکی از این روشها، چنان که در جای دیگری گفته‌ام، ظاهراً به‌دست آوردن بز / گوسفند از جماعات برون‌گروهی بوده است. به‌نظر می‌رسد که متنهای مربوطه بازتابنده مبادلاتی هستند با جمعیتهای نیمه خودمختار عشایری چادرنشین و گله‌پرور (159-64 ❦). به‌طور کلی طرد قربانی‌های حیوانی در هیچ‌جا قابل تشخیص نیست: گاو و گوسفند و بز برای ولیمه‌های قربانی موسوم به šip ذبح می‌شده‌اند، و این مراسم بارها با حضور و به ریاست پارناکا یا قائم‌مقام او زیشاویش انجام شده است (نک. 22¶ بعد و ★ بند ۶-۳-۳). همچنین قربانی حیوان در میان نذورات و فدیه‌هایی که برای اشراف وفات یافته و اعضای خاندان سلطنتی در گذشته از همه چشمگیرتر بوده است (نک. 138-42 ❁ و بند ۳-۷-۲-۳ بعد). و بالأخره در تصاویر نقش شده بر مهرهای مورد استفاده در روی لوحه‌های نانوشته PFUTS 0111، قربانی حیوانی ترسیم شده است (نک. گریسون ۲۰۰۸، بند ۷-۲ و ص ۱۵۷ قبل).

مورد حتی روشنتر برخلاف این ادعا که فدیه‌های لن بدون خونریزی بوده‌اند لوحه‌های NN 2259:5-8 هستند که به وضوح نشان می‌دهند برای فدیه‌های لن بز و گوسفند اختصاص داده شده بوده است (نک. رزمجو، ۲۰۰۴a، ص ۱۰۶). تعداد کل دامهای ذکر شده در این روزانه‌نگار برای لن (۱۴۸ رأس) معادل دست کم ۱۴۸۰۰ کوارت غله است (نک. بند ۳-۲-۱ با پانوشت ۴۵۵ قبل). اگر از این زاویه بنگریم، این تخصیص‌های حیوانی بیش از نصف حجم کل کالاهای ذخیره شده برای لن بوده است! بنابراین از اندیشه فدیه بدون خونریزی لن باید دست برداشت. این از قضا نظر ریچارد هلوک نیز بود که پس از قرائت رساله کخ، متن چاپ نشده NN 2259 را در اختیار او گذاشت. به‌علاوه، خلاصه‌ای که کخ از ده متن هنوز چاپ نشده ارائه می‌دهد، مدارک مهم و روشن را در واقع تحریف کرده است (نک. بند ۶-۵)[۵۲۲].

---

۵۲۲. شگفت اینجاست که فرهنگ EW مدخل *li-ri-ma* به‌نظر می‌رسد پذیرفته است که بزها / گوسفندها به راستی برای قربانی کردن بوده‌اند (اما نتیجه‌گیریهای کخ مورد بحث قرار نگرفته است).

برای تئوری کخ درباره لن هرگونه مدرکی از قربانی کردن حیوانات طبعاً زیان‌بخش است چون درک او از دین زرتشتی هخامنشی و بخش گاهانی اوستا، دینی است که دقیقاً هر شکل قربانی جانوری را رد می‌کند. با این حال این دیدگاه دیگر مورد تأیید محققان برجسته‌ای که درباره اوستا کار می‌کنند نیست. وانگهی هم در اوستای جوان و هم در گزارش نویسندگان یونانی مدارک فراوانی در مورد قربانی جانوران وجود دارد[۵۲۳]. این بدان معناست که گوسفند / بزهای تخصیص داده شده برای لن به خودی خود نافی آن نیستند که این قربانی‌ها برای اهورامزدا بوده‌اند.

www.tabarestan.info

۳ـ۴ـ۸. لن و جغرافیا (تکرار) ـ چنان که دیدیم، کخ ادّعا می‌کند انجام نسبتاً ناچیز لن در سرزمین ایلامی‌نشین نمایانگر خصلت ایرانی و بویژه زرتشتی آن است (نک. بند ۳-۳-۳-۲ قبل). با وجود این، یک مشکل بسیار بزرگ در این‌گونه گفته‌ها آن است که امکان آن که منطقه فهلیان کوچکتر یا کم جمعیت‌تر از منطقه مرکزی تخت جمشید بوده باشد درنظر گرفته نمی‌شود. همچنین چشم بسته سطح برابری از اسناد برای سه یا چهار منطقه اداری فرض می‌شود (نک. بند ۲-۳-۲ قبل). تا زمانی که این‌گونه عوامل بسیار مهم روشن نشده‌اند، تعیین تک بعدی مقادیر عملی ناموجه است.

گرچه به‌نظر می‌رسد که کخ از گسترش نابرابر اسناد (۱۹۸۷، ص ۲۴۸؛ ۱۹۹۱، ص ۹۰ پانوشت ۸) و تراکم جمعیت، (همان، ص ۲۶۰) آگاه بوده است، اما به این‌گونه مسائل فقط به‌طور گذرا اشاره می‌کند و می‌گذرد. به‌طور کلی هیچ کوششی برای تبدیل اعداد مطلق هر منطقه به اعتباری نسبی در درون اقتصاد تخت جمشید انجام نشده است. این کاستی به‌ویژه هنگامی مشکل ساز می‌شود که به چگونگی پوشش دادن منطقه فهلیان توسط بایگانی تخت جمشید توجه کنیم. پیداست که این منطقه در زمان هخامنشیان بسیار ثروتمند و پررونق بوده و زیستگاههای بزرگتری نظیر شهرهای مهم هیدالی و هونر داشته است. با این همه تاکنون فقط دو متن درباره آنها شناخته شده (PF 0749 و NN 2589) که به ترتیب از هیدالی و هونر نام برده‌اند بی‌آن که به انجام هیچ‌گونه مراسم فدیه‌ای در اینجاها اشاره کنند. این که این فدیه‌ها نذر و قربانی لن بوده باشند را به دشواری می‌توان دلیلی برای اثبات آن دانست که در منطقه ایلامی نشین فهلیان لن چندان مورد توجه نبوده، یا آن که لن نوعاً مراسمی ایرانی بوده است.

عامل پیچیده دیگر آن است که منطقه فهلیان بویژه دارای جمعیت بزرگتری از عشایر

---

523. Cf. De Jong 1997: 357-62 and Stausberg 2002: 90; 2004: 54-7, 469-70 (with refs.).

نیمه خودمختار (و احتمالاً نیمه کوچ رو - نیمه کشاورز) بوده که زیر پوشش بایگانی بارویی قرار نمی‌گرفته‌اند. زیستگاههای تحت پوشش شبکه بایگانی بارویی احتمالاً عمدتاً به منطقه دره‌های بزرگتر محدود می‌شده است. به‌علاوه بخش غربی منطقه فهلیان احتمالاً یک منطقه مرزی اداری بین تخت جمشید و سازمانهای اداری شوش بوده است.[۵۲۴] کوتاه سخن، روش‌های اندازه‌گیری کخ از اسنادی که در اختیار داشته محل اختلاف نظر است[۵۲۵].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۳-۴-۹. یک آزمون موردی: گیست و ماتزیش - بیان یک نمونه، شاید روشنگر مشکلات پیچیده‌ای باشد که در بخش پیش بیان شد. شهرک "گیست" [Gisat] که جایی در منطقه فهلیان قرار داشته است احتمالاً دارای یک نیایشگاه یا پرستشگاه بوده که ایزدانی مانند "ناپی‌ریشا"، "ناهونته" و DIL.BAT در آنجا تقدیس و پرستش می‌شده‌اند. در لوحه برنجی تخت جمشید به زبان نوایلامی از کارمندی موسوم به "اورورو" نام برده شده است و این متنی است که در آن بخشی به ذکر فدیه‌ها برای خدایان گوناگون اختصاص دارد[۵۲۶]. همنام این "اورورو" در گیست یک "شاتین" (متخصص اعمال مذهبی) است که

---

۵۲۴. وجود یک سازمان اداری منطقه‌ای در شوش در MDP 11 308 که متنی از نوع متون PF است و در محل کشف شده، مشخص گردیده است. اسناد لوحه‌ای عرضه روغن حیوانی برای مصرف دربار سلطنتی در پنج روستا که با *PFS 0007 مهر خورده‌اند و مشابه آنها در الواح بارویی تخت جمشید نیز بسیار وجود دارد. درباره این لوحه‌ها بنگرید به بند ۲-۱-۳ با پانوشت ۱۷۷ قبل (با مآخذ) و هنکلمن [زیر چاپ ۱]. چند گِل مهر [bullae] نیز با مهرهای هخامنشی از شوش به‌دست آمده است (آمیه، ۱۹۷۲، ج I، صص ۷-۲۸۴ شماره‌های ۳-۲۲۰۲ و ۳۱-۲۲۲۶؛ ج II، تصاویر ۳۷ و ۹۰-۱۸۹؛ نک. گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۳۵) که نشان می‌دهند یک بایگانی هخامنشی و فعالیت اداری در شوش وجود داشته است. شهرهای مهمی مانند هیدالی و تیرازیش / شیراز را نیز می‌توان انگاشت که دارای بایگانی‌های محلی بوده‌اند. جمله: kanzam appa hidali daki "خزانه نهاده شده در هیدالی" (یا "فرستاده شده به هیدالی") در NN 1565 شاید نشانه‌ای از وجود یک مرکز اداری در آن شهر بوده است (نک. PF 0874). نیز بنگرید به استالپر، ۲۰۰۴b، ص ۳۰۹ (هیدالی)؛ هنکلمن، جونز و استالپر، ۲۰۰۶ ص ۸ (تیرازیش).

۵۲۵. غیر از ایرادهای فوق، همه انتسابهای جغرافیایی کخ استوار نیستند، و در موارد دیگر نیز ارجاعات او ناقص‌اند (در بسیاری موارد این کاستی بخشودنی است چون کخ در تک‌نگاری سال ۱۹۹۰ خود به ویرایشهای انتشار یافته هلوک دسترسی نداشته است). برای خوانندگان غیر متخصص کتاب wirtschaft und verwaltung یا مطالعات مربوط به آن (بویژه کخ ۱۹۸۷) میزان عدم قطعیتها مشخص نشده است که خود کاستی بزرگی محسوب می‌شود.

526. On the document see Cameron *apud* Schmidt 1957: 64-5, Stolper in Carter & Stolper 1984: 53 and (on DIL. BAT) Vallat 2002b.

در بایگانی تخت‌جمشید به او برخورد می‌کنیم. در اینجا همنامی شاید اهمیت خاصی داشته باشد و شاید بتوان به وجود یک خط سلسله مراتبی از "شاتین‌ها" یا حکام محلی با وظایف مذهبی اشاره کرد (نک. بند ۴-۱-۴ بعد). خلاصه، شهر را باید، دست کم در خط فکری کخ، یک "Hochburg der alten Götter" [پایگاه یا دژ خدایان قدیمی] توصیف کرد[۵۲۷]. با این همه، اورورو‌ی پارسی فقط دو بار نام برده شده که مشغول قربانی کردن برای ایزدان گوناگون نام‌دار و بی‌نام در شهر گیست است. در حالی که فدیه لن شش بار برای همین شهر تأیید شده است.

پیشکش "رزد" به تبرستان www.tabarestan.info

مورد فوق را بسنجید با مورد ماتزیش، شهرکی در نزدیکی تخت جمشید: ۱۵ متن مربوط می‌شوند به فعالیتهای مذهبی در محل یا نزدیکی آن، که حداقل ۱۴ تای آنها به فدیه‌های لن ارتباط دارند. بنابراین ظاهراً باید ماتزیش را به عنوان محلی توصیف کرد که به راستی گراینده به اهورامزدا است. اما اگر کل ارقام مرتبط را دقیقتر بررسی کنیم و مشاهده نماییم که نام ماتزیش به‌طور کامل بیش از یکصد بار ذکر شده حال آن که نام گیست کمتر از بیست بار برده شده است، آنگاه احساس فوق تغییر می‌کند[۵۲۸]. همچنین، در مورد ماتزیش، آذوقه‌ها ماهانه اختصاص داده شده‌اند نه سالانه (مانند گیست)، و بنابراین متون بیشتری تولید کرده‌اند - که البته این از لحاظ اداری یا دیوانی ویژگی نامتعارف و عجیبی است که علت آن شاید احتمالاً نزدیکی ماتزیش به تخت جمشید بوده است.

مقدار واقعی سالانه را به آسانی می‌توان حساب کرد: در ماتزیش ۴۸۰ کوارت آرد و ۱۸۰ کوارت شراب برای فدیه لن اختصاص داده شده بوده است[۵۲۹]. در گیست ۳۶۰

---

۵۲۷. من این عبارت آلمانی را عمداً به‌کار بردم، هر چند کخ آن را در اصل برای شهرک "تیکرش" به‌کار برده (۱۹۷۷، ص ۱۳۹؛ ۱۹۸۷، صص ۱-۲۵۰)، که آن را یک "محیط بسته" ایلامی توصیف می‌کند (درباره این اصطلاحات بنگرید به بند ۴-۱-۵ بعد). شاید منطقی‌تر آن بود که کخ این برچسب را درباره گیست و هیدالی نیز به‌کار می‌برد و آنها را نیز دژهای ایلامی می‌نامید چون هر دو در دوره نوایلامی از مراکز مهم فرهنگی ایلامی محسوب می‌شدند. اما کخ به جای این کار تأکید بسیاری بر این می‌کند (۱۹۸۷، صص ۲۷۳ و ۲۷۵) که گیست (و نیز هیدالی) در منطقه مرزی با فارس (و نه با منطقه داخلی ایلام) واقع شده بوده‌اند، و سنت مذهبی محلی آشکار را نادیده می‌گیرد (مانند پرستشگاه و نام "اورورو"). او با این کار (و فقط با این کار) است که می‌تواند برای آنچه فدیه‌های ویژه زرتشتی در شهر می‌انگارد توجیهی بتراشد.

۵۲۸. نک. والا ۱۹۹۳a ص ۶۸ و در مورد ماخذها ص ۱۷۸. من متونی را که نام گیست یا ماتزیش را ندارند اما ممکن است با یکی از محلها مرتبط باشند حساب نکرده‌ام؛ اگر چنین کنیم نیز نسبت داده شده در فوق چندان تغییر مهمی نخواهد کرد.

529. Flour, 40 qts. monthly for *lan* at Matezziš: PF 0763 (XII/22); PF 0764 (XIII/22); PF 0761 (IV/23); PF 0762 (VII/23); Fort. 3126 (VIII/23); NN 0250 (IX/23); NN 1601 (I/24); NN 1602 (X/24). Atypical: →

کوارت آرد و ۳۶۰ کوارت آبجو برای یک سال درنظر گرفته شده است[۵۳۰]. این بدان معناست که تخصیص‌های شراب / آبجو در مقدار مطلق در گیست، دو برابر بیشتر بوده‌اند. و با توجه به فراوانی بسیار کمتر متون مربوط به گیست (به هر دلیل)، فدیه لن در اینجا نیز به معنایی نسبی در مقام مقایسه با ماتزیش در Bezik 1 [ناحیه ۱] و درست در "دژ قربانی و فدیه لن" [Hochburg des lan-Opfers] از سهم آرد بسیار بیشتری برخوردار می‌شده است.

از این مقایسه میان گیست و ماتزیش چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ پیرو خط استدلالی کخ، اهمیت (نسبی) فدیه‌های لن در گیست خود تناقضی پدید می‌آورد: در شهرک مهمی در نزدیکی تخت جمشید توجه کمتری به اهورامزدا می‌شده تا در یک منطقه "ایلامی‌نشین". اما اگر لن را یک اصطلاح دقیق اداری برای نوع خاصی از فدیه بدانیم که تبار و گذشته‌ای ایلامی دارد ولی قابل کاربردتر از استفاده برای یک ایزد انحصاری است، در آن صورت وضعیت قابل درک می‌شود. به معنای دقیق کلمه، حضور نیرومند این نوع فدیه در گیست، یعنی یک کانون مذهبی قدیمی که به‌نظر می‌رسد این جایگاه خود را در دوره هخامنشی نیز ادامه داده است، چندان شگفت‌انگیز نیست.

۳-۴-۱۰. لن و ایلامیان ـ سرانجام، می‌توانیم توجه خود را به کوتاهی معطوف به پیشینهٔ ایلامی فدیه لن در زمان هخامنشی سازیم. این پیشینه گرچه اهمیتی قاطع و سرنوشت‌ساز دارد، در بررسی‌های کخ از کمترین توجه برخوردار شده است. اسنادی را که در آینده نزدیک (بند ۳-۶) درباره‌شان مشروحاً بحث خواهیم کرد، شاید در اینجا به عنوان تناقضی با خصلت ایرانی لن معرفی می‌شود که کخ ادعای آن را دارد. این واژه، بخش اول نام دو ماه "لَن لوب" و "لَن گیلی" را تشکیل می‌دهد (که دومی هنوز در دوره هخامنشی مورد استفاده بوده است؛ نک. بند ۳-۶-۳)، *lan-lirira* ("روحانی مسئول،

→ 60 qts. in PF 0741 (X-XI/14?); 20 qts. in NN 0936 (II/23; in Matezziš?). Wine, 15 qts. monthly for *lan* in Matezziš: NN 1140 (III/23); NN 1138 (VIII/23); NN 1141 (X/23); PF 0760 (XI/23). Note that Yašda was probably the successor of Dayurisa as *lan* performer at Matezziš (cf. App.6.5 below). NN 2493: 1-3 (in a journal) may be a summary of multiple wine provisions [for *lan*?] in Matezziš, but the passage is too broken to be certain. Cf. ¶ 1 for abstracts.

۵۳۰. سهمیه ۳۶۰ کوارت آرد سالانه برای لن در گیست: PF 0746 (سال ۲۲)؛ PF 0747 (سال ۲۳)؛ PF 0745 سال ۲۴). آبجو ۳۶۰ کوارت، همان: PF 0748 (سال ۲۲)؛ NN 0748 (سال ۲۵). مقدار ۱۲۰ کوارت برای ۴ ماه: NN 0822 (سال ۲۴). بسنجید با فهرست سالانه تخصیص‌های لن در بند ۳-۲-۱ قبل.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

مجری لن") که یازده بار در متون بارویی دیده می‌شود، مستقیماً با *lam-liri* ایلامی میانه ارتباط دارد (بند ۳-۶-۱ بعد). در زبان ایلامی میانه نیز اصطلاح *lam-lema* "چون فدیه - هدیه آن" وجود دارد (نک. بند ۳-۶-۱-۳ بعد). در دوره هخامنشی، لن در ترکیب ایلامی *lankul* "فدیه - نیایش" دیده می‌شود (PF 0772؛ نک. بند ۳-۶-۲ بعد). به‌علاوه، از پایان هزاره سوم تا قرن پنجم ق.م. لن در نامهای شخصی گوناگون وجود دارد (نک. بند ۳-۶-۴).

چنان‌که دیدیم، لن با ریشه فعلی *-la* به معنای "فرستادن، تقدیم کردن" ارتباط دارد (نک. بندهای ۳-۱-۳-۱ تا ۳، و ۳-۱-۳-۷ قبل). در تخت جمشید، شکل *lašda* ("او فرستاد، تقدیم کرد") به کرّات در متون مربوط به فدیه‌ها و نذر و قربانی برای ایزد هومبان دیده می‌شود[۵۳۱]. در عین حال، شکل‌های گوناگون مبتنی بر ریشه *-la* در متون مذهبی ایلامی آغازین وجود دارد. والا (۲۰۰۰a؛ ۲۰۰۱) درباره *lar* "(روحانی، روحانی مسئول") *lap* "روحانیون مسئول" و واژه اَکَدی buḫlalē (Puhu-lar* <) به معنای "طلبه علوم دینی" یا شاید "کارمند امور مذهبی" بحث کرده است (نک. بند ۳-۶-۵ بعد). به‌نظر می‌رسد صف‌آرایی لن (با ترکیبات *lan-lirira* و غیره) در اصطلاح‌شناسی مذهبی یک پدیده جدا و منفرد نیست بلکه بخشی از عرصه معنا شناختی بزرگتر مشتقات ریشه *-la* هم در دوره پیش از هخامنشی و هم در دوره هخامنشی است. بنابراین مشاهده آن که *lašda* بارها با ایزد هومبان دیده می‌شود ولی با اسامی دیگر خدایان و بویژه اهورامزدا به چشم نمی‌خورد، شاید منعکس کننده استمرار معینی در اصطلاح‌شناسی مذهبی ایلامی باشد (نک. بند ۳-۶-۶ بعد). از آنجا که *lan* و *lašda* ارتباط نزدیکی با هم دارند، بار دیگر تئوری کخ که "لَن" به معنای "فدیه به اهورامزدا" است مورد تأیید قرار نمی‌گیرد[۵۳۲].

لن ("فدیه") و نیز *-la* ("فرستادن، تقدیم کردن") نه تنها استوارانه در واژگان ایلامی ریشه دارند، بلکه در فرهنگ ایلامی قدیمتر نیز دارای ریشه هستند. این پیوند با این گذشته نمی‌توانسته در دوره هخامنشی کاملاً گسسته باشد. این گفته بدان معنا نیست که لن یک مناسک صرفاً ایلامی یا ایلامی خالص باقی‌مانده است، بلکه بی‌گمان نمایانگر

---

۵۳۱. این عبارت هفت بار با هومبان و دوبار در متون مربوط به فدیه "برای ایزدان" وجود دارد. *lašda* سه یا چهار بار نیز در متون غیر مذهبی دیده می‌شود (بندهای ۳-۱-۳-۶ و ۳-۶-۶).

۵۳۲. کخ این "مشکل" را با این فرض حل کرده که lan و lašda گرچه از یک ریشه سرچشمه گرفته‌اند ولی "im Laufe der zeit in völlig *verschiedenen* Bereichen Anwendung fanden" (۱۹۷۷، ص ۱۴۰، نک. ص ۱-۳۰). استدلال آشکارا دوری است و هیچ مدرکی برای وجود چنین تمایزی در دست نیست (نک. بند ۳-۶-۶ بعد).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

آن است که فقط یک واژه خنثای مناسب نبوده تا توسط کاتبان تخت جمشید برای نشان دادن یک فدیه ایرانی برای یک ایزد ایرانی مورد استفاده قرار گیرد. در عوض محتمل می‌نماید که لن از آن‌رو مورد استفاده قرار گرفته که اصطلاح معناداری بوده که به نوع خاصی از فدیه دلالت می‌کرده که ریشه‌ای ایلامی داشته و در فرآیند فرهنگ‌پذیری ایلامی - ایرانی شکل‌گیری دوباره‌ای یافته تا به یک فدیه‌ای پارسی تبدیل شود و در قلب امپراتوری هخامنشی به کار آید.

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

۳-۴-۱۱. خلاصه - شاید بی‌فایده نباشد اگر نکات عمده پاسخ خود به کخ را پیش از ادامه بحث درباره لن خلاصه کنیم.

نخست، نکته در خور تأکید آن است که حذف دائمی ادعایی نام خدا عمل غیر متعارف و عجیبی در چارچوب عمل و رسم کاتبی است. اشاره به یک خدای خاص از طریق فدیه به آن در عین حال عملی بی‌سابقه (و غیر ضروری؛ بند ۳-۴-۴) است. برعکس استفاده از لن به عنوان واژه‌ای یکتا نشانه یک فدیه خاص و منحصر به فرد (نظیر šip و akriš؛ بند ۳-۴-۱) است. این همچنین روشن می‌سازد که چرا لن، به عنوان اصطلاحی فنی برای نوع معینی فدیه، می‌توانسته در کنار daušiyam، که خود اصطلاحی کلی برای یک "فدیه (هدیه)" مشخص بوده، مورد استفاده قرار گیرد (بند ۳-۴-۵-۵). سوم، در نظر گرفتن، لن به عنوان نمایانگر فدیه‌ای خاص توضیح می‌دهد که چرا می‌توانسته در فهرستهای سود برندگان ایزدی از اجناس قربانی گنجانده شود. این گونه فهرستها در واقع ارزیابی و ممیزی فدیه‌هایی (از جمله فدیه‌های مربوط به رودها و کوهها) بوده‌اند که در ناحیه خاصی توسط روحانی مجری معینی در زمان معینی انجام می‌شده‌اند. این فهرستها گزارش یک عمل مذهبی واحد برای ایزدان متعدد نیستند و بنابراین نشان نمی‌دهند که در میان ایزدان متعدد نام برده شده، لن در عین حال اشاره‌ای به یک ایزد خاص بوده است (بند ۳-۴-۲). در عین حال، این واقعیت که لن توسط همان روحانیونی انجام می‌شده که با فدیه‌های مربوط به هم ایزدان ایرانی و هم ایلامی سروکار داشته‌اند، از اهمیت زیادی برخوردار است (بند ۳-۴-۶).

در مورد خود اهورامزدا، شرح مختصر تأیید شده در متون مربوط به این خدا (نک. 7¶) با متون مربوط به لن از لحاظ کمیت، هدف (مصرف مواد خوراکی نذری - قربانی توسط کورتش [کارگران])، فراوانی، و از همه مهمتر، اشخاص یا روحانیون مسئول (بند ۳-۴-۳) ناسازگار هستند. علاوه بر این، استفاده تقریباً فراگیر از معرف AN ابزار تشخیصی

معتبری محسوب نمی‌شود، چه رسد به آن که نشان دهد این فدیه برای اهورامزدا بوده است (بند ۳-۴-۵-۱). در مورد نذر انحصاری برای این خدا، انسان به‌جای لن ایلامی انتظار استفاده از یک وام واژه ایرانی دارد (کاتبان تخت جمشید بی‌گمان با چنین کلمه‌ای آشنایی داشته و از آن استفاده می‌کرده‌اند)، برعکس، عدم استفاده از اصطلاح لن در کتیبه‌های سلطنتی در مواردی که به نذرهای مربوط به اهورامزدا اشاره شده است، با این عقیده مغایرت دارد که لن اصطلاحی بوده است خاص نذرها به اهورامزدا (بند ۳-۴-۶).

پیشکش به زادبوم تبرستان www.tabarestan.info

لن بی‌گمان از لحاظ گستره جغرافیایی و حجم آذوقه‌های تخصیص داده شده تا اندازه‌ای اهمیت داشته است، اما این اهمیت نسبی است و نباید بیش از اندازه به آن بها داده شود (بندهای ۴-۵-۲ و ۳). همچنین مدارکی مبنی بر مشارکت شاه وجود دارد، اما این مشارکت به لن محدود نمی‌شده است (بند ۳-۴-۵-۶). این واقعیت که لن در ۱۳/۶ درصد فهرستهای فدیه از مجموع موارد اشاره شده به خود دیده می‌شود به هیچ وجه غیر عادی نیست (بسنجید با ۱۵/۴ درصد در مورد ایزد هومبان؛ بند، ۳-۴-۵-۷). فدیه لن از لحاظ فراوانی ویژه خود برجستگی می‌یابد، اما این امر فقط نشان می‌دهد که لن نوع خاصی از فدیه بوده است نه فدیه‌ای دولتی مزدایی (بند ۳-۴-۵-۴). سرانجام، وقتی لن به‌نوعی از نذر خوراکی اشاره می‌کند استثنایی نیست: در میان این گونه نذرها، برخلاف ادعای کخ، قربانی‌های حیوانی نیز وجود دارند (نک. بند ۶-۵ بعد). از نظر ارزش اقتصادی، حیوانات بیش از نیمی از حجم مواد غذایی مخصوص لن را شامل می‌شوند (بند ۳-۴-۷).

مدارک ناچیزی در تأیید خصلت ادعایی ایرانی "لن" وجود دارد. اصطلاح لن هم با ایزدان ایرانی تبار می‌آید و هم ایلامی تبار (بند ۳-۴-۶) و هم توسط روحانیونی اجرا می‌شود که القاب و عناوین ایرانی دارند و هم ایلامی (همانجا). البته موارد وقوع آن با روحانیونی که عناوین ایرانی دارند بیشتر است، اما تردید است که این نکته را بتوان دلیل روشنی بر قرابت فرهنگی و قومی دانست. مشاهدات مربوط به این که افرادی با عناوین ایرانی روحانیون مسئول ایزدان ایلامی بوده‌اند (و برعکس) اندک نیستند و بنابراین نتیجه‌گیری دیگری را القا می‌کنند. در سطحی کلی‌تر، این اندیشه که ایلامیان و ایرانیان دارای جدایی فرهنگی دقیقی بوده‌اند قابل دوام نیست و مفاهیمی نظیر "سرزمین ایلام" یا "محیط بسته ایلامی" به راستی کاملاً مشکل آفرین هستند (نک. بند ۴-۱-۵ بعد). ادعای این که لن بسیار کمتر در فرهنگ ایلامی تجلی کرده (اصطلاحی قدیمی و منسوخ بوده)

مبتنی بر فرضه جدایی مطلق فرهنگی است. افزون بر این، این ارزیابی بخش غربی که بر اعداد مطلقی مبتنی هستند که براساس متغیرهایی مانند تراکم جمعیت و منطقه احتمالی پوشش اداری که شاید زیر نظر مقامات منطقه‌ای دیگری نظیر سازمان اداری شوش بوده‌اند، اصلاح نشده‌اند (بند ۳-۴-۸). آزمون موردی مربوط به شهرهای ماتزیش و گیست، تصویر مورد انتظار از دیدگاه کخ را وارونه می‌سازد: لن در مرکز قدیمی مذهبی ایلامی گیست از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است تا ماتزیش که نزدیکترین شهرک به مرکز قدرت یعنی تخت جمشید است (بند ۳-۴-۹).

www.tabarestan.info "پیش به تبرستان"

شاید تصویر نیرومند لن در گیست را باید نشانه‌ای از پیشینه ایلامی لن بینگاریم. ما قبلاً عناصر روشنگر این پیشینه را به کوتاهی بررسی کردیم (بند ۳-۴-۱۰) و در بند بعد (بند ۳-۶) بررسی گسترده‌تری درباره‌اش انجام خواهیم داد. به‌نظر می‌رسد که پیشینهٔ ایلامی یک واقعیت "مرده" تاریخی در دوره هخامنشی نبوده بلکه واقعیتی پویا و مهم بوده است. با وجود این من فکر می‌کنم که جایگزین کردن خصلت ایرانی ادعایی لن با یک خصلت "ایلامی" نیز خطاست چون هیچ مدرکی نمایانگر این منحصر به فرد بودن فرهنگی در دوره هخامنشی وجود ندارد. بلکه برعکس، لن را باید شکل پالایش شده‌ای در فرآیند فرهنگ‌پذیری ایلامی - ایرانی دانست که در جریان آن به فدیه‌ای به راستی پارسی تبدیل شده است. ما در بندهای بعدی (بندهای ۳-۶ و ۷) پس از بررسی فشرده عقاید دیگر محققان درباره لن (بند ۳-۵) همین دیدگاه را دنبال خواهیم کرد.

۳-۵. لَن پس از کخ

۳-۵-۱. پشتیبانی از برتری اهورامزدا - نظریه کخ درباره لن با پشتیبانی نامحدود گرگور **آن** در کتاب Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran [مشروعیت دینی فرمانروا در ایران هخامنشی] (۱۹۹۲، صص ۷-۱۰۶) برخوردار شد. **آن**، گرچه بر بخش‌های دیگر اثر کخ درباره دین هخامنشیان (بویژه تفسیر "میشه باکا") انتقاد داشت، تبیین لن به عنوان "آیین قربانی رسمی برای اهورامزدا" را پذیرفت[۵۳۳]. **آن**، مانند کخ، سپس به مفهوم

---

۵۳۳. گرگور آن [Ahn]، این که نام اهورامزدا هیچگاه با لن ذکر نشده و این که لن یک واژه ایلامی بوده است را به عنوان یک رسم و سنت کاتبی تعبیر کرد (چنان‌که کخ کرده بود؛ بندهای ۳-۴-۱، ۳-۴-۴ و ۳-۴-۶ قبل). دلیل دیگر او برای ارتباط لن با اهورامزدا، یکی مداخله ادعایی یکتای دربار (نک. بند ۳-۴-۵-۶ قبل) و دیگر اکثر عناوین ایرانی برای روحانیون مجری بود (نک. بند ۳-۴-۶ قبل). در یک نکته، آن آشکارا تعبیر نادرستی از کخ ارائه می‌دهد و می‌گوید لن یگانه فدیه‌ای است که "das verwaltungstechnisch sichergestellt ist" ←

ناموجه "klare Begrenzungslinien" [مرزهای آشکار] میان ایزدان زرتشتی و ایزدان "بیگانه" و آیین‌های جداگانه هر یک از آنها می‌پردازد (نک. بند ۳-۷ بعد).

از این جالبتر بررسی دین هخامنشیان توسط ژان کلنس درکتاب ایزدکدهٔ اوستای کهن است. نویسنده در این کتاب می‌کوشد تا مفهوم یکدست و یکپارچه‌ای را از مدارک مربوط به نامگان‌شناسی، کتیبه‌های سلطنتی و اسناد بایگانی بارویی به اثبات برساند (کلنس، ۱۹۹۴، صص ۶-۱۲۳). تصویر کلی که او ارائه می‌دهد به علت تأکید بر گمراه کنندگی اندیشه یکتاپرستی مزدایی در هر یک از این سه مجموعه ستودنی است. با این حال نویسنده اعتماد افسوس برانگیزی به برداشت کخ از لن به عنوان یک فدیه دولتی انحصاری برای اهورامزدا دارد (با نقل قول از کخ، ۱۹۹۱). کلنس لن را دارای جایگاهی والا و برتر در میان یک رشته نذر و قربانی‌های متفاوت برای "مشتی ایزد دون‌پایه" می‌داند و آن را بازتاب نگرش سنگ نبشته‌های سلطنتی می‌بیند. من فقط بار دیگر تأکید می‌کنم که هیچ مدرکی درباره ارتباط لن با هیچ ایزد خاصی وجود ندارد که بخصوص درباره اهورامزدا از همه کمتر است. در واقع در اسناد بایگانی فقط ده بار از اهورامزدا نام برده شده (نک. ¶7) که اگر با ۲۶ بار نام بردن از هومبان مقایسه شود بی‌گمان بی‌رنگتر نیز خواهد نمود (نک. پیوست‌های ۴ و ۵، ¶4). بنابراین اگر مثلاً کسی بخواهد این موضوع را به زور جابیندازد باید اسناد بارویی را "هومبان پرستانه" بنامد نه مزداپرستانه.

کلاریس هِرِن اشمیت نیز بررسی کوتاهی درباره قربانی لن انجام داده است (۱۹۹۵/۶ ص ۲۲۹). او با گفتن این که در تخت جمشید "آیین اهورامزدا را ... لن می‌نامیدند" از کخ پیروی کرده است. وکلمه لن را شکلی کمیاب از فعل "بودن" به زبان ایلامی توصیف می‌کند، اما این اندیشه را، که احتمالاً از وایسباخ (۱۹۱۱، ص ۷۵ پانوشت b) الهام گرفته است، مستند نمی‌سازد. با این همه، این تعبیر از لن بسیار مشکل آفرین است (نک. بند ۳-۱-۲ قبل). به هر روی لن چه به عنوان واژه و چه به‌عنوان یک مفهوم، کمترین تأییدی برای اثبات این برداشت ندارد که در فحوای متون هخامنشی، نظیر اوستا، "ایزدان را با بودن توصیف می‌کرده‌اند"[۵۳۴].

← در آن از فن مدیریت دارای شکل تأمینی استفاده شده است. پوچی این سخن آشکار است: همه داد و ستدهای گزارش شده در بایگانی بارویی به طور طبیعی توسط مقامات تخت جمشید امنیتشان تضمین و تأمین شده بود. آن به کخ مراجعه می‌دهد (۱۹۷۷، ص ۱۷۶ و ۱۹۸۸a، ص ۳۹۵)، حال آن که کخ فقط درباره نظم یکتای آن در مقایسه با فدیه‌های دیگر سازمان داده شده توسط دستگاه اداری سخن می‌گوید.

۵۳۴. نظریه کخ درباره لن هم به کوتاهی توسط بریان در کتاب تاریخ هخامنشی مورد بحث قرار گرفته ←

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۳ـ۵ـ۲. خروج زرتشت ـ اولین انتقاد از دیدگاهها و روش‌های کخ را در زمینه دین هخامنشیان مری بویس در کتاب تاریخ کیش زرتشت ج *II* (۱۹۸۲، صص ۴۹-۱۳۲) هنگام بحث درباره متون بارویی انجام داد. بویس مشاهدات دقیق و سودمندی انجام داد،[۵۳۵] اما در پایان در بحث مربوط به لن استدلال‌های تازه‌ای ارائه نکرد. موریسون هَندلی - شاچلر در بررسی جدیدتر خود (۱۹۹۸) که کاملاً به لن اختصاص دارد، برخی از نظریات بویس را تکرار می‌کند، اما قرائت متفاوتی از اسناد پیشنهاد می‌نماید و لن را مناسکی بویژه "مُغانه" می‌انگارد. هر دو محقق این اندیشه را که لن منحصراً با اهورامزدا ارتباط داشته و به نام یک مذهب دولتی زرتشتی انجام می‌شده است، رد کرده‌اند.

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

بویس عقیده دارد که لان "یک اصطلاح فنی کلی برای پرستش کردن بوده است" (۱۹۸۲، ص ۱۳۳[ترجمه فارسی، ۱۹۷])، که در واقع تکرار موضع کامرون و هلوک است (نک. بند ۳-۳-۱ قبل). استدلال عمده او آن است که دریافت کنندگان مواد خوراکی و نذورات برای لن هم دارای نامها و عناوین ایلامی هستند و هم ایرانی (شاتین و مَکوش [مُغ]). این برداشت گرچه اهمیت دارد (نک. بند ۳-۴-۶ قبل)، اما خود به خود بدان معنا نیست که لن را "به‌طور کلی" باید "عمل پرستش" دانست. این نتیجه‌گیری فقط در صورتی می‌تواند موجه باشد که وجود دو سپهر مذهبی کاملاً جداگانه اثبات شده باشد. اما بایگانی بارویی عکس این را نشان می‌دهد. افزون بر این، شیوه استفاده از واژه لن توسط کاتبان به‌عنوان یک واژه کلیدی مستقل نشان می‌دهد که این یک نام‌گذاری دقیق بوده است نه اصطلاحی مبهم و کلی (نک. بندهای ۳-۴-۱ و ۲ قبل).

آنگاه بویس اظهار عقیده می‌کند که غیر ممکن است مراسم لن را با یکی از مراسم شناخته شده زرتشتی تطبیق دهیم چون لن همیشه مبتنی بر یک قلم جنس است، حال

ـ (۱۹۹۶ صص ۶۰-۲۵۹ و ۹۴۲) و هم توسط اشتاوسبرگ در بررسی تازه‌ای درباره دین زرتشت (۲۰۰۲، ص ۱۸۴). هر دو نویسنده در شناسایی لن به عنوان قربانی برای اهورامزدا احتیاط به خرج می‌دهند (بریان: "این نظر فاقد آن چیزی است که بتوان تأییدی تجربی نامید"). بررسی هوتر از دین ایران (۱۹۹۶، صص ۴۰-۲۳۹) در پذیرش اندیشه‌های کخ از احتیاط کمتری برخوردار است. پ.ج. کرین بروک نیز برای اثبات دیدگاههای خود در یک سخنرانی با عنوان "مذهب در زمان هخامنشیان: پیش فرض‌ها، پرسش‌ها، واقعیت‌ها" از اندیشه‌های کخ ۱۹۸۷ نقل قول می‌کند (موزه بریتانیا در ۱/X/۲۰۰۵ [انتشار یافته در کتاب جهان ایران هخامنشی، لندن، ویرایش کرتیس و سیمپسون]).

۵۳۵. بویژه درباره عناوین فرضی مذهبی hattramabattiš و haturmakša. نک. بویس ۱۹۸۲ صص ۷-۱۳۶ (که نتیجه‌گیریهای کخ را "شتابزده و نسنجیده و غیر محققانه" توصیف می‌کند). نک. نیز نقد بویس (۱۹۷۹) از کتاب ۱۹۷۷ کخ.

آن که هیچ یک از نیایش‌ها و پرستش‌های زرتشتی فقط با یک قلم خوردنی و نوشیدنی انجام نمی‌شود بلکه اقلام گوناگونی را دربرمی‌گیرد. سه مورد از خوردنی‌های متفاوت تخصیص داده شده به یک روحانی برای مراسم لن در یک محل و یک زمان ثابت می‌کند که این نظر نادرست است[۵۳۶]. حداقل مایعات و غلات پیوسته در یک فدیه لن واحد با هم ترکیب شده‌اند (نک. بند ۳-۲-۱ قبل و کخ، ۱۹۷۷، همه‌جا). به‌علاوه، می‌توان دید که استدلال بویس در دریافت این که شراب / آبجو و غلات به‌طور ثابت و همیشه در جریان داده‌های اداری جداگانه گزارش و محاسبه می‌شوند ناکام مانده و پایش می‌لنگد. هندلی - شاچلر نیز ادعا می‌کند که هیچ مورد از شراب و غلات برای یک فدیه واحد لن وجود ندارد[۵۳۷]، و تأیید این اندیشه، تصور گزارش جداگانه مایعات و غلات از یکدیگر را به‌عنوان امری بعید و نامحتمل "دردسر اداری" توصیف می‌کند (۱۹۹۸، ص ۲۰۱). چنین سخنانی به دشواری می‌توانند بازتابندهٔ یک آگاهی عمیق نسبت به بایگانی بارویی باشند[۵۳۸].

---

۵۳۶. متون همانند یا جفت عبارتند از PF 0746 + PF 0748، PF 0745 + NN 0822 و Fort.3126 + NN 1138 (برای جزئیات نک. 1¶). غیر از اینها، تعدادی موارد نیمه همانند با دوره‌های متفاوت ولی محل‌ها و دریافت‌کنندگان همسان وجود دارد.

۵۳۷. لوحه Fort. 3126 در دسترس هندلی - شاچلر قرار نداشته و دقیقاً همین متن بدیل و همتای یکی از متون در نمونه‌گیری او بوده است ("یاشدا مراسم اجرای ماهانه فدیه لن را در ماتزیش انجام می‌دهد"؛ ۱۹۹۸، ص ۲۰۰). با این حال متون دو جفت همتای دیگر (نک. پانوشت ۵۳۶ قبل) در اختیارش بودند. توجه داشته باشید که نظریه‌پردازی براساس این احتمال آماری که (در نمونه‌های منتشر شده) ۹ متن برای ۹ ماه متفاوت به‌دست آید گمراه کننده است. با یک مجموعه اصیل و اولیه پنجاه متنی درباره شراب و آرد برای لن در ماتزیش در سالهای ۲۳ و ۲۴ پادشاهی داریوش (دومی سالی ۱۳ ماهه) و یک مجموعه باقی‌مانده ده متنی، احتمال همانندی و جفت شدن ۱۸ درصد ($\frac{1}{50}\times 9$) است. یعنی دو متن از ده متن باقی‌مانده (۲۰ درصد) همراه با یک جفت همانند، کمابیش دقیقاً همان چیزی است که از لحاظ آماری انتظارش می‌رود. از قضا، جنبه جالب و چشمگیر این گروه متون، سازگاری عجیب و نامتعارف شماره جعبه‌هاست (هر چهار متن شراب در جعبه 0832 هستند، دو تا از متن‌های آرد در جعبه‌های 0710 و 1010 بوده‌اند)، که ظاهراً نشان دهنده آن است که با هم انبار شده بوده‌اند و این که چطور از پنجاه متن ده تا باقی مانده است. بسنجید با تصویر کل مجموعه لن: بایگانی اصلی (در سالهای ۱۳ تا ۲۸) شامل حدود ۱۰۰ هزار (یا بیشتر) لوحه است که از آن یک نمونه ۵ درصدی (حدود ۵۰۰۰ لوحه) در دسترس ما قرار دارد (نک. بند ۲-۷-۳ قبل برای محاسبات). یک برآورد نسبی (که موجه به‌نظر می‌رسد) از ۸۱ متن فعلی لن به معنای آن است که تعداد مجموعه اصلی حدود ۱۶۰۰ لوحه بوده است. با درنظر گرفتن این ارقام، احتمال پیدا کردن یک جفت متن همانند در نمونه موجود از متون لن حدود ۵ درصد است ($\frac{1}{1600}\times 80$). تعداد جفت‌های همانند (شش متن یا حدود ۷/۵ درصد) در درون این ۸۱ متن تقریباً با این نظریه‌پردازیها سازگار است.

۵۳۸. نیز بسنجید با ملاحظات هندلی - شاچلر درباره (۱) عدم احتمال فرضی تقسیم چهل کوارت طی سی روز به‌طوری که می‌تواند مقادیر "نامناسبی" را تشکیل دهد (۱۹۹۸، ص ۲۰۱) - در واقع این مقادیر ←

۳ـ۵ـ۳. روحانیون مجری یا مشتی دلال؟ ـ بویس افزون بر نکاتی که در بالا اشاره کردیم، می‌نویسد در حالی که برخی افراد به‌عنوان مجریان لن (lan-lirira) توصیف شده‌اند، بقیه که چنین توصیفی نشده‌اند، احتمالاً فقط مشتی واسطه یا دلال بوده‌اند که خود در مراسم فدیه لن مشارکت و نقشی نداشته‌اند. بویس در تأیید نظر خود وجود "هاتورماکشا" [haturmakša] را ذکر می‌کند که گاه به عنوان دریافت کننده معرفی شده، حال آن که فردی با این عنوان صرفاً در متون اداری دیده می‌شود و "به‌نظر می‌رسد واسطه‌ای است موظف به جمع‌آوری نوعی جنس" (۱۹۸۲، ص ۱۳۵)[۵۳۹] با آن‌که توصیف "هاتورماکشا" به عنوان "واسطه" چندان دقیق نیست (چون جزء مقامات عرضه‌کننده است)، اما توجه به فعالیتهای غیر روحانی و دنیوی "روحانیون" به خودی خود معتبر و مهم است. هندلی - شاچلر (۱۹۹۸، صص ۲۰۰-۱۹۷) نیز همین پدیده را متذکر شد و آن را هسته مرکزی پژوهش خود قرار داد. او با این فرض که قربانی لن "منحصراً یک مناسک مُغانه" بوده (همان ص ۲۰۴) ضرورتاً ناچار شد مواردی را که در آنها (شخصی را که) شاتین [šatin] معرفی شده و مواد خوراکی برای لن را دریافت می‌کرده است "استثنائاتی" تلقی کند که باید بی‌اثر دانسته شوند.[۵۴۰] هندلی - شاچلر با دریافتن آن که برخی از این افراد به عنوان مقامات عرضه‌کننده و غیره نیز فعال بوده‌اند، سخن را چنین خلاصه می‌کند که هرجا یک "شاتین" دریافت کننده مواد خوراکی برای لن است، عملاً واسطه‌ای است که اجناس را تحویل مغان می‌دهد تا آنان مناسک انحصاری خود را انجام دهند.

به‌نظر من، بویس و هندلی - شاچلر به پدیده‌ای با پیامدی بزرگ اشاره کرده‌اند، منتهی بی‌آن که به گسترش واقعی آن در میان کل "روحانیت" تخت جمشید آگاه باشند (نک. کاواسه، ۱۹۷۸). اگر کسی در صورت امکان به بازسازی زندگی‌نامه‌های شغلی کلیه روحانیون مجری در متون PF (و نه فقط کسانی که به‌نظر می‌رسد نکته‌ای را اثبات می‌کنند)

← جزئی به عنوان جیره روزانه برای کارگران "کورتش" بایستی بسیار طبیعی بوده باشد؛ (۲) کلمه partetaš در NN 2259: 7-8 که ادعا شده "وگرنه شناخته نمی‌شد" - اما در واقع در ۳۶ متن گل نوشته تخت جمشید وجود دارد (نک. بند ۶-۷-۱ پانوشت ۹۸۴ بعد).

۵۳۹. مشابه چنین برداشت خطایی را بیکرمن و تدمور (۱۹۷۸، صص ۸-۲۵۷) نیز کرده‌اند (دریافت کنندگان غیر روحانی "واسطه" هستند). خود هلوک نیز امکان واسطه بودن را درنظر داشت اما در این‌باره پافشاری نکرد (۱۹۶۹ ص ۲۶).

۵۴۰. فقط همین سخن به تنهایی مدرکی است که نظر وی درباره لن را غیرقابل دفاع می‌سازد. نک. پاسخ والا (۲۰۰۲، صص ۴۰-۵۳۹): "در هیچ موردی این مراسم را نمی‌توان خاص مُغان دانست".

بپردازد معلوم خواهد شد که بسیاری از آنان مشاغل مهمی را در درون سیستم توزیع و حسابداری دارا بوده‌اند[۵۴۱]. این مشاهده در مورد افراد بدون عنوان مذهبی خاصی به‌کار رفته، و نیز در مورد کسانی که "شاتین"، "مکوش" [مغ] و غیره معرفی شده‌اند. بدیهی است که این شرایط برای درک ما از مشارکت دولت در امور مذهبی اهمیت اساسی دارد، اما توصیف دریافت‌کنندگان مواد خوراکی برای هدفهای مذهبی به عنوان "واسطه" را توجیه نمی‌کند. دلیل وجودی اصلی یک دستگاه اداری - چنین ظریف و پیچیده و آشکارا سنجیده و حساب شده - تبدیل جریان کالا به امری قابل هدایت، قابل اصلاح و قابل حسابرسی بود. در هر یک از این سه جنبه، قابل حسابرسی بودن هدف اصلی بود.

www.tabarestan.info

---

۵۴۱. مثلاً مورد فرد موسوم به "تیاما" را درنظر بگیرید. تیاما در PF 0377 و NN 1885، tarmu [علوفه] و آبجو "برای ایزدان" دریافت می‌کند. مهرهای زده شده برگل نبشته‌ها عبارتند از PFS 0061 (مُهرِ دفتری مورد استفاده عرضه‌کنندگان مختلف) و PFS 0091، مهر مورد استفاده تیاما. همین فرد را با همین مهرها به‌عنوان دریافت کننده کنجد و جو (برای انبار کردن) در PF 0526، PF 0527، PF 0528، PF 0529 و PF 0530 مشاهده می‌کنیم (مهرهای تأیید شده توسط م.ب. گریسون [ارتباط شخصی]). علاوه بر این، دو متن درباره کنجد داریم که در اختیار تیاما قرار گرفته است: PF 0630 و PF 0631. جالب آن است که این متن‌ها با مهر PFS 0091، یعنی مهرِ تیاما، و مهر PFS 0254 (مهرها مورد تأیید م.ب. گریسون [ارتباط شخصی] قرار گرفته‌اند) مهر شده‌اند. مهر دومی بر لبه چپ گل نبشته‌ها نقش شده، یعنی جایی که معمولاً خاص مهرِ عرضه‌کننده است، ظاهراً تیاما از مهر شخصی خود درکنار مهر شغلی خود به عنوان مقام Kurman استفاده کرده است، اما نکات بیشتری هم هست: تیاما را در عین حال پنج بار به عنوان مقام مسئول برای "شارامانّا" (šaramanna) یا تخصیص دهنده (damanna) گروههای کارگری (کورتش) مشاهده می‌کنیم (NN ،PF 1008 0054، NN 2128، NN 2488، Fort. 5231). مُهری که او در این شغل از آن استفاده می‌کند PFS 0035* است (کتیبه مهر هنوز شناسایی نشده است)؛ این مهر در سه مورد درکنار مهر PFS 0061 دیده می‌شود (NN 2128 , NN 0054 , PF 1008)، که استوارانه این تیاما را به یک دریافت کننده کنجد و جو و یک قربانی کننده یا درست‌تر نذرکننده علوفه / آبجو برای "ایزدان" مرتبط می‌سازد. تمام این متن‌ها تاریخ پادشاهی داریوش در سالهای ۲۳ تا ۲۵ را دارند. بنابراین براساس کاربرد خاص مهرها و دوره محدود استفاده از آنها می‌توانیم نتیجه بگیریم که این همان تیاما است که در همان زمان مسئول گروههای کارگری بوده، مقادیری جو و کنجد در اختیار داشته، و به تبرک و نذر آبجو و علوفه برای ایزدان پرداخته است (شاید این علوفه‌ها برای ساختن آبجو بوده). توجه داشته باشید که ۹۰۰ کوارت tarmu [علوفه] "برای ایزدان" در PF 0377 کافی بوده تا سهمیه آبجوی یکی از گروههای کارگری تحت سرپرستی تیاما را تأمین کند؛ این شاید مورد دیگری باشد از یک کاربرد محاسبه شده اقتصادی اجناس مخصوص قربانی / تبرک. همچنین توجه کنید که نام یک تیاما نیز در سه متن مربوط به سال ۲۲ داریوش به‌عنوان دریافت کننده آرد و شراب برای کارگران کورتش (NN 1106, PF 1112, PF 1097) آمده است. این تیاما که از مهر PFS 0265 استفاده می‌کند شاید همان تیاما باشد پیش از ارتقا به شغلی که از سال ۲۳ به بعد داشته است. درباره مهرهای PFS 0035* و PFS 0061 بنگرید به پیوست ۶-۵ پانوشت ۱۱۲۶ بعد.

این امر اجازه نمی‌دهد که اسامی دریافت‌کنندگان نهایی و مجریان مراسم فدیه به‌طور سیستمی حذف شود.[۵۴۲] ثانیاً، در آن موارد نادری که دریافت کننده اول عملاً اجناس دریافتی را به شخص دومی تحویل می‌دهد، این شخص دوم نامش ذکر شده است (نظیر در NN 0561 که هندلی - شاچلر در ۱۹۹۸، ص ۱۹۷ درباره‌اش بحث کرده است). ثالثاً، کاتب عنوان مذهبی دریافت کننده اول را معمولاً ذکر نمی‌کرد چون این اطلاعات زائد (اگر نگوییم مُخلّ) بود، زیرا این فرد فقط واسطه بود و مستقیماً در مناسک آینده شرکت نداشت[۵۴۳]. در واقع تحلیل مجدد هندلی - شاچلر از نمونه‌های نام‌دار (اومبابا، باکابادّا، ایردائوپیریا) نشان می‌دهد که این افراد بی‌تردید مستقیماً در مراسم و مناسک مذهبی درگیر بوده‌اند. این که این روحانیون در مشاغل و وظایف دیگر هم دیده می‌شوند، وضعی است که توسط بویس و هندلی - شاچلر هم ناچیز انگاشته شده و هم سوء تعبیر شده است.

پیشکش رادمرد تبرستان www.tabarestan.info

۳-۵-۴. "القاب" مُغانه - نکته در خور توجه جداگانه، تفکیکی است که هندلی - شاچلر میان "القاب" مُغانه و غیر مغانه قایل می‌شود (۱۹۹۸، ص ۱۹۶). او "پیرامادّا"، "هاتورماکشا" و "لن - لیریرا" را "القاب" (و بهتر است بگوییم "عناوین") مغانه می‌داند، چون در ترکیب با makuš [مُغ] آمده‌اند نه با "شاتین". این ترکیب‌ها به راستی وجود دارند اما منحصر به فرد نیستند: هر "پیرامادا" و غیره لزوماً "مکوش" هم نیست.[۵۴۴] از هفت

---

۵۴۲. عملاً همین فقدان دوباره نام و اثر مهر دریافت کننده نهایی است که اندیشه بویس را نامحتمل می‌سازد؛ سیستم بویس فقط به واسطه اجازه مهر زدن می‌دهد، هندلی - شاچلر از این نیز فراتر می‌رود و می‌گوید برخی مواد خوراکی تقسیم می‌شده‌اند و برخی برای استفاده جهت فدیه توسط دریافت کننده مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند و بقیه به روحانی دومی داده می‌شدند که مناسک منحصر به فردی را اجرا می‌کرده است (۱۹۹۸، ص ۱۹۸). رزمجو (۲۰۰۴a، ص ۱۰۵) نیز همین نظر را دارد که براساس همان دلایل نامحتمل است.

۵۴۳. مثلاً باید پرسید که چرا اومبابا (یکی از "استثناهای" هندلی - شاچلر) پیوسته وقتی مواد خوراکی برای تقدیس دریافت می‌کند عنوان "شاتین" به او داده می‌شود.

۵۴۴. این سخن بدان معنا نیست که چیز بخصوصی درباره makuš وجود ندارد. به‌نظر من "مکوش"، برخلاف توصیف‌های دیگر (مثلاً lan-lirira)، یک لقب (نه عنوان یا سِمت) واقعی بود. شاید واژه‌ای بود شامل معنایی با دامنه گسترده از فعالیت‌های حرفه‌ای و شغلی (ممکن) و بنابراین پیوسته به یک صفت یا قید اضافی (مانند پیرامادا، هاتورماکشا، لن لیریرا) نیاز داشت. "مکوش" آشکارا با "شاتین" فرق دارد چون دومی ظاهراً هرگز نیازی به قید اضافی ندارد و لابد معنای آن مشخص و تعریف شده بوده است. در پرتو چنین ملاحظاتی، بیهوده است که بگوییم: "مغان... هرگز به خود اجازه نمی‌دادند با عنوان شاتین توصیف شوند" (هندلی - شاچلر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۶). نک. نیز پانوشت ۵۵۷ بعد. درباره پیرامادّا و هاتورماکشا بنگرید به بند ۳-۴-۶ (با پانوشت‌های ۱۷-۵۱۶) قبل.

فردی که با عنوان "لَن - لیریرا" از آنها یاد شده، دو نفر (آته‌باکا و تارمیا) را نمی‌توان "مَکوش" [مُغ] دانست و همین نکته در مورد سومی (آمنارا) نیز صادق است، غیر از چهار نفر دیگر که عنوان "پیرامادًا" دارند. در مورد **هاتورماکشا** وضع حتی از این نیز روشنگرانه‌تر است: تنها هشت فرد هاتورماکشا با عنوان **مَکوش** نیز شناخته شده‌اند، در برابر ۲۱ نفر که چنین نیستند[۵۴۵]. با این همه، هندلی - شاچلر با عنوان هاتورماکشا چنان برخوردی دارد که گویی به‌طور خودکار نشانه آن چیزی است که او دین مُغانه می‌نامد. پس از چند صفحه این برداشت در بحثی درباره برخی فدیه‌ها به یک واقعیت اثبات شده تبدیل می‌گردد:

> همه اینها به عنوان قربانی‌های مُغانه **شناخته می‌شوند**، چون در مواردی توسط مردانی انجام می‌گیرند که القاب مغ، **هاتورماکشا** یا **پیراماسدا** دارند.

(۱۹۹۸، ص ۲۰۳؛ تأکید از من [هنکلمن] است)[۵۴۶].

توجه داشته باشید که فدیه‌های مورد اشاره در نقل قول بالا فدیه‌هایی هستند برای ایزد "ماریراش" و $^{A\check{s}}KI^{ME\check{S}}$، افرادی با عنوان **شاتین** نیز فدیه‌هایی می‌دهند. همه این موارد استثناء فرض شده‌اند (هر شاتین فرض شده که یک واسطه بوده است) - دُوری بودن استدلال پیداست.

۳-۵-۵. تصوراتی درباره دین هخامنشی - بررسی‌های بویس و هندلی - شاچلر غیر از مشکلات فنی که در بالا برشمردیم، گرفتار موانعی نظیر مفاهیم و تصورات پیش ذهنی درباره دین هخامنشی هم هستند. آنان گرچه هر دو کارکخ را مورد انتقاد قرار می‌دهند، اما دیدگاههای خودشان نیز از لحاظ کلی چندان تفاوتی با کخ ندارد. بویژه اندیشه جدایی دقیق سپهرهای مذهبی در قلب امپراتوری هخامنشی به نحو دلسرد کننده‌ای از خود پایداری نشان می‌دهد (و همین آشکارا اندیشه "واسطه‌ها" را تقویت کرده است). شاید بی‌سود نباشد اگر دو مورد از این گونه تصورات را که بیش از همه صریح و ملموس هستند، مورد بحث قرار دهیم.

---

۵۴۵. هاتورماکشا نیز به عنوان مکوش تأیید شده است: افرادی با نامهای ایردائوپیریا، ایردازامنا (یا ایردازانا)، ایردوماسدا، کورزیروکًا، پارمیانا، پیروتیکا (یا پیراشوکًا)، اوکپیش، و یاشدا. در مواردی که هاتورماکشا به‌عنوان مکوش تأیید نشده: افرادی به اسامی آتورما (یا آنتارما)، بابًا، بابنا، باریتوکًا، باتیاشبا، دایوریشا (یا دایوریسا)، ایرداسوشدا، ایرداشارا، ایشپیداما، کاکًا، کارتوکًا، مانکاپارنا، میدایادوش، پیراشدا، راشما، رائوزیکا، شیمودا، شوداکًا، تیریا، اوماکًا، زاتریش.

۵۴۶. در مورد قرائت "پیرامادًا" به‌صورت "پیراماسدا" نک. بند ۳-۴-۶ و پانوشت ۵۱۷ قبل.

۳ـ۵ـ۵ـ۱. قومی بودن خدای بزرگ ـ ارزیابی بویس از سپهرهای مذهبی متمایز ادعایی فاشگرانه است: در حالی که ایزدکده ایلامی در تخت جمشید نامنسجم و "گلچینی" بوده است از خدایان بیگانه، پارسیان، گو این که شاید آشکارا زرتشتی نبوده‌اند به یک ایمان خالص ایرانی پای‌بند بودند و از پرستش هرگونه موجود ایزدی "که در نوشته‌های زرتشتی دیو خوانده شده بودند" خودداری می‌کردند (۱۹۸۲، ص ۱۴۱ [ترجمه فارسی ص ۲۰۷]). من از بحث درباره اندیشه دین‌های کمابیش روشن‌بینانه (نک. هینتس و کخ) خودداری می‌کنم. اما می‌خواهم تأکید کنم که ارزیابی بویس فقط مبتنی است بر این فرض که کلیه ایزدان مورد پرستش روحانیون "مکوش" [مغ] انحصاراً ایرانی بوده‌اند. این برداشت به‌طور کلی پرسش برانگیز و مشکوک است اما بخصوص در مورد $^{AN}GAL^{MEŠ}$، یعنی ایزد کهن ایلامی "ناپیریشا"، صدق نمی‌کند و درست نیست (نک. بند ۳-۴-۶ قبل و 5 ¶ بعد). هم‌بویس و هم هندلی - شاچلر مدارک وزین ایلامی درباره $^{AN}GAL^{MEŠ}$ را نادیده گرفته‌اند. از نظر بویس این "خدای بزرگ بعید نیست که وارونا بوده باشد که از بردن نام آن پرهیز می‌کرده‌اند و تنها به آن "بَغ" می‌گفته‌اند. ظاهراً وارونا در ایران هخامنشی از محبوبیت عظیمی برخوردار بوده است" (۱۹۸۲، ص ۱۳۹ [ترجمه فارسی ص ۲۰۴]؛ تأکید از من [هنکلمن] است)[۵۴۷]. اما به راستی هیچ مدرک استواری درباره وارونا در ایران هخامنشی وجود ندارد[۵۴۸]. همچنین این نتیجه‌گیری که $^{AN}GAL^{MEŠ}$ انحصاراً یک ایزد مادی بوده چون مُغان برای آن قربانی می‌کرده‌اند، صادقانه بگویم بسیار عجیب است[۵۴۹] (ادعایی که هندلی - شاچلر در ۱۹۹۸، صص ۱۹۷ و ۱۹۹ کرده است).

---

۵۴۷. توجه داشته باشید که هینتس (۱۹۷۰، ص ۹-۴۲۸) در آغاز ادعا می‌کرد که "خدای بزرگ" جز خود اهورامزدا نبوده است (نک. بند ۳-۳-۲ قبل). در مورد $^{AN}GAL^{MEŠ}$ / ناپیریشا نک. بند ۳-۴-۶.

۵۴۸. به‌نظر می‌رسد بویس "میشه باکا" را "میترا و بَغ" خوانده است، ولی فحوای متون اداری و املای کلمه این برداشت را رد می‌کند (نک. مأخذها در بند ۴-۲ و پانوشت ۷۵۵). این انگاشت که اسامی با پسوند یا پیشوند baga در پارسی باستان که از نام خدا مشتق شده‌اند را باید به "بَغ" (به معنای وارونا) نسبت دهیم هیچ پایه و اساسی ندارد. یگانه مورد ممکن (ولی نامطمئن)، مورد نام شخصی Miššabaka (با املای متفاوت -Miça-baga*؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۲۴۶) است، اما این نام نیز به معنای "میترا و بَغ" نیست. انتقاد کخ (۲۰۰۲، ص ۲۲) بر اندیشه مری بویس از این لحاظ انصافاً موجه است. توجه داشته باشید که تأییدهای ادعایی اوایل هزاره دوم از نام وارونا در زبان ایلامی (زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۴۷؛ بلاژک، ۲۰۰۲b، ص ۲۳۳) نیز به‌همین اندازه مشکوک هستند.

۵۴۹. ظاهراً از نظر هندلی - شاچلر مادی بودن مُغان واقعیتی اثبات شده است. نیز به‌همین دلیل است که زیشاویش، قائم مقام پارناکا و پسر ادعایی داتیس مادی را نیز مُغ می‌داند و با همین دید مشارکت او در مناسک مُغانه را توضیح می‌دهد. نک. ملاحظات انتقادی بریان، ۲۰۰۱، صص ۶-۱۱۵.

۳ـ۵ـ۵ـ۲. مراسمی که به سختی از آن پاسداری می‌شود ـ اندیشه وجود سپهرهای دقیقاً جداگانه مذهبی جلوه جزم اندیشانه خود را در کتاب هندلی - شاچلر باز می‌یابد. "مُغان و شاید مادها به‌طور کلی" (!) در جماعات جداگانه‌ای که در محل‌هایی به انتخاب خود تأسیس کرده‌اند زندگی می‌کنند. فقط در اینجا بود که لن اجرا می‌شد "در جاهایی که آنان مناسب می‌پنداشتند" (۱۹۹۸، ص ۲۰۳). لن، یک مناسک انحصاراً مغانه، "برای دستگاه اداری سلطنتی هیچ اهمیت واقعی نداشت" (همان، ص ۲-۲۰۱).[۵۵۰] این مراسم "تنها به میل مؤمنان مادی برپا می‌شد که در آن حضور می‌یافتند و شرکت می‌کردند نه به فرمان دولت" (همان، ص ۲۰۲). مُغان "پاسداران راست آیینی مذهبی مادی"، "روحانیتی که سرسختانه آیین‌ها و مناسک دین خود را پاس می‌داشت و هرگز در شعایر و آیین‌های اقوام دیگر شرکت نمی‌کرد"... "به هیچ‌گونه تحریف و دستکاری از خارج" تن نمی‌داد و "اصلاً نمی‌خواست در آیین‌های پارسیان و بیگانگان دیگر شرکت جوید" (همان، ص ۲۰۴).

شاید بتوان نتیجه گرفت که گویا نویسنده سخنانی که در بالا نقل کردیم اصولاً سرشت متون بارویی تخت جمشید به عنوان گزارش‌های یک نهاد دولتی را درنیافته است. اندیشه وجود جماعتی که پرخاشگرانه بیگانه هراس و بیگانه‌ستیز است و زیستگاههای خلوت گزینانه خود را در قلب شاهنشاهی برگزیده، ولی از سوی دیگر در دستگاه اداری تخت جمشید کاملاً شرکت دارد، آیین‌ها و مناسک "مُغانه" فرقه گرایانه خود را سامان می‌دهد، و از دولت کمک مالی می‌گیرد و به آن حساب پس می‌دهد، به راستی گیج کننده است اما تازه نیست. در واقع، دیدگاه کخ درباره "کفار" ایلامی در فارس هخامنشی با همین مفاهیم و انگاشت‌ها سروکار دارد و کار می‌کند. بویژه این تصور که مقامات تخت جمشید از قربانی کردن حیوانات نفرت داشته‌اند، اما در عین حال همین دستگاه دیوانی برگزار کننده و سازمان دهنده و گزارش کننده چنین قربانی‌هایی بوده است (نک. بند ۴-۴-۱ بعد). پس چنین می‌نماید که مفهوم "دین دولتی" کاملاً مقبول است، حال آن که معانی ضمنی "بایگانی دولتی" به خوبی جا نیفتاده است.

۳ـ۵ـ۶. لن و فرهنگ‌پذیری ایلامی ـ ایرانی ـ ریچارد فرای در واکنشی کوتاه به کتاب کخ براساس وجود "هم اندیشی دینی و مذهبی چند وجهی" که در متون بارویی مشاهده می‌شود، تفسیر لن به عنوان فدیه‌ای انحصاراً برای اهورامزدا را رد کرد

---

۵۵۰. این اظهار نظر واقعیت دو بار تأمین آذوقه مراسم لن توسط شاه را که گزارش شده نادیده گرفته است (نک. بندهای ۳-۲-۱ و ۳-۴-۵ قبل).

(۱۹۸۴a، ص ۱۲۲)[۵۵۱]. گرچه فرای در پایان وجود دو سپهر مذهبی جداگانه (دربار در برابر اهالی محلی) را فرض می‌کند، اما رهیافت شهودی او ستودنی است که نخواسته به زور تفسیری زرتشتی یا ایرانی را بگنجاند، بلکه وجود ملغمه‌ای مذهبی در اسناد بارویی را درست همان گونه که هست پذیرفته است (چنان که کامرون و هلوک نیز همین نظر را داشتند؛ نک. بند ۳-۳-۱). نظیر همین دیدگاه در برابر بایگانی بارویی را، هر چند نه با تأکید بر موضوع خاص لن، در مقالات و کتابهای متعدد دیگر می‌یابیم[۵۵۲].

www.tabarestan.info

۳-۵-۷. لن به عنوان اصطلاحی مستقل - بدون تردید مهمترین پژوهش درباره لن پس از انتشار رساله کخ (۱۹۷۷)، مقاله شاهرخ رزمجو "مراسم لن و مراسم آیینی دیگر در دوره هخامنشی" (۱۹۹۷؛ ۲۰۰۴a؛ ۲۰۰۵a) است[۵۵۳]. این پژوهش، برخلاف پاسخ‌های

---

۵۵۱. در پانوشت ۱۳۴ فرای برخی بی‌دقتی‌ها دیده می‌شود: (۱) کخ به علت بی‌توجهی ادعا نکرده که میترا در مجموعه متون PF وجود ندارد، بلکه از آن‌رو چنین گفته که براساس دلایل زبان شناختی "میشه باکا" را "همه خدایان" ترجمه کرده است (نه "میترای بَغ" نظیر فرای ۱۹۸۴b، ص ۱۷۲ پانوشت ۴؛ نک. بند ۴-۲ پانوشت ۷۵۵ بعد)؛ (۲) پیشینهٔ ایزد تورمه / یا تورما کماکان نامعلوم است: پافشاری در ایلامی بودن این ایزد جالب است اما پایه‌ای ندارد (نک. 15¶)؛ (۳) PF 0773 گزارش یک فدیه لن برای یک ایزد ایلامی نیست، بلکه تخصیص شراب برای هم لن و هم ماریراش (ایزدی با نام ایرانی و هویتی نامشخص؛ نک. بند ۴-۲ پانوشت ۷۵۵ بعد). نک. واکنش و پاسخ کخ به فرای (۱۹۸۷، ص ۲۵۶، پانوشت ۹۳).

۵۵۲. استروناک (۱۹۸۴، ص ۷-۴۸۶) درباره لن به معنای دقیق کلمه بحث نمی‌کند، بلکه بر موضع فروتر اهورامزدا تأکید می‌ورزد و تصویر کلی و فشرده‌ای که از بایگانی PF ارائه می‌دهد "یک جوّ مذهبی حیرت‌انگیز متغیر و سیّال و آرام [...] در قلب سرزمین پارسیان در اوایل دوره هخامنشی" است. قبل از او محمد داندامایف (۱۹۷۵a ص ۸-۱۹۶؛ همان در داندامایف و لوکونین، ۱۹۸۹، صص ۴۱-۳۳۹) نبود معنادار و مهم یک موضع برتر برای ایزدان ایرانی را پذیرفته بود. با این حال، تبیین او - که پارسیان فقط از آن‌رو که در سرزمین ایلامیان می‌زیستند به مراسم پرستش خدایان ایلامی کمک مالی می‌کردند - مرا وا می‌دارد که این نظر را زیاده از اندازه مکانیکی تلقی کنم (نک. بند ۴-۴-۱ بعد). "دوره طولانی تعامل میان جماعات پارسی و ایلامی در فارس" (استروناک) نقطه حرکت آغازین بهتری برای یک تبیین است (نک. بند ۳-۶ بعد). نیز بنگرید به سانسیسی وردنبورخ (۱۹۸۰، ص ۱۷-۱۶) درباره منزلت اهورامزدا در سنگ نبشته‌های سلطنتی در تقابل با منزلت او در متون PF (نک. بند ۳-۳-۳-۳ پانوشت ۴۸۱ قبل) و پاتس (۱۹۹۹a، ص ۸-۳۴۵) و ب. یاکوبس، ۲۰۰۶، ص ۲۱۷ درباره پرستش خدایان ایلامی در تخت جمشید. ضمناً این گفته داندامایف (۱۹۷۵a، ص ۱۹۶) که گل نبشته‌های PF حاوی حواله‌های "شراب، تخم‌مرغ، غلات و غیره" برای آیین‌های مختلف هستند مسلماً معلول عدم درک یا ترجمه نادرست است چون در هیچ‌جای بایگانی اشاره به تخم‌مرغ وجود ندارد.

۵۵۳. اصل فارسی این مقاله در ۱۹۹۷ منتشر شده است. نویسنده لطف کرد و نسخه‌ای از روایت نهایی گسترش یافته و تجدید نظر شده بررسی خود به زبان انگلیسی (۲۰۰۴a) را در اختیارم نهاد. گرچه نظریات من و رزمجو در بسیاری از نکات مهم گوناگون با هم تطبیق می‌کنند و گو این که ما در این‌باره در←

پیشین به کار کخ، مبتنی بر آشنایی کامل محقق با اسناد تخت‌جمشید است. با این حال، ارزش کلی کار او در این است که پیوسته از هرگونه موضع‌گیری ما قبل تجربی و پیش‌ذهنی درباره مسئله زرتشتی بودن هخامنشیان در ارتباط با لَن پرهیز می‌کند. رهیافت رزمجو مبتنی است بر معرفی فشرده و واقع‌بینانه مدارک موجود از قسمت‌های در دسترس بایگانی بارویی (از جمله آثار منتشرهٔ پس از مرگ هلوک)[۵۵۴]. مؤلف خردمندانه از هرگونه پافشاری جزم اندیشانه در مورد ویژگی‌های دقیق فدیه می‌پرهیزد ("همچنان در هاله‌ای از ابهام و اسرار... باقی‌مانده است")، اما عقاید مقدماتی خود درباره هم سرشت و هم خاستگاه آن را بیان می‌کند[۵۵۵].

پیشکش رایانه تبرستان www.tabarestan.info

رزمجو در سراسر پژوهش خود بر فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامیان و ایرانیان به عنوان عامل مهمی که به چشم‌انداز مذهبی در قلب پارس به‌طور پایدار شکل داده، تأکید ورزیده است. خاستگاه ایلامی لَن (گرچه بدون بحث گسترده) و نیز پیوند آن با ایزدان و روحانیون مجری دارای هم نامها و عناوین ایلامی و هم ایرانی مورد تأکید قرار گرفته است (نک. بند ۳-۴-۶ قبل)[۵۵۶]. انتقاد تلویحی از کخ در تأکید بر لوحه‌های NN 2202:2 ("لَن برای هومبان"؛ اما اکنون نک. پیوست I) و لوحه NN 2259:5-8 (دام برای لَن؛ نک. بند ۶-۴ بعد) ابراز شده است. همچنین فقدان یک واژه ایرانی بلیغ و شکوهمند که می‌شد برای فدیه انحصاری جهت اهورامزدا - در صورتی که چنین بود - به‌جای لَن انتظار داشت تذکر داده

ـ فرصت‌های متعدد بحث‌های سودمندی با هم داشته‌ایم، ولی هر یک از ما به‌طور مستقل به نتیجه‌گیری‌هایمان رسیده‌ایم.

۵۵۴. من دیگر این داده‌ها (درباره اجناس، مقادیر، فراوانی، روحانیون مسئول) را تکرار نخواهم کرد چون بررسی گستردهٔ آنها (مبتنی بر چند متن بیشتر) در بند ۳-۲ قبل انجام شده است. نظر رزمجو (۲۰۰۴a، ص ۱۰۵) مبنی بر این که یک نوع جنس (به‌جای ترکیبی از شراب، غله و غیره) احتمالاً به لَن اختصاص داشته است درست نیست (نک. بند ۳-۵-۲ پانوشت‌های ۷-۵۳۶ قبل).

۵۵۵. این عقاید عبارتند از: (۱) رابطه احتمالی میان لَن و مناسک گزارش شده در لوحه سنگی ME [= ایلامی میانه] که در هفت تپه کشف شده و راینر انتشار داده است (۱۹۷۳a؛ نک. بند ۳-۷-۷ بعد)؛ (۲) مقایسه لَن با مراسم مذهبی اشاره شده توسط شاپور یکم ساسانی در کتیبه او در کعبه زرتشت (نک. بند ۳-۷-۷)؛ (۳) رابطه احتمالی میان لَن با نقش برجسته‌های تخت جمشید که "خدمتکارانی" را در حال آوردن خوراکی‌ها نشان می‌دهند (مخالف نظر سانسیسی وردنبورخ، ۱۹۹۳c، ۱۹۹۸، صص ۳۰-۲۹ که آنان را آورندگان خراج دانسته است).

۵۵۶. رزمجو (۲۰۰۴a، ص ۱۰۸) بویژه به دو متن (NN 2211:4-5 و NN 2337:1-2) اشاره می‌کند که رابطه نزدیکی با مجموع داده‌هایی دارند که در آنها مکوش در مورد نخست و در مورد دوم یک شاتین ذکر شده است (نک. 1¶ درباره تجریدها)

شده است، (نک. بند ۳-۴-۶ قبل). رزمجو این اندیشه را که لن محدود به یک ایزد بوده رد می‌کند (نک. بند ۳-۴-۱ قبل) و در جستجوی این امکان است که شاید لن دلالت بر "نوعی مراسم تبرک و تقدیس" داشته که مربوط به هیچ ایزد خاصی نمی‌شده است. این کوشش به هر روی ستودنی است که به لن منزلت یک واژه فنی متمایز و مستقل می‌بخشد.

نکاتی که بتوانم در مورد آنها با رزمجو موافق نباشم اندک‌اند. این که حواله‌ها یا تخصیص‌های مربوط به فدیه‌ها شاید (منظماً) به دریافت کنندگانی ثانوی داده می‌شده در متن‌ها ذکر نشده‌اند (۲۰۰۴a، ص ۱۰۵) از لحاظ رسم عملیات بایگانی و الزامات پاسخ‌گویی و مسئولیت بعید به‌نظر می‌رسد (نک. بند ۳-۵-۲). همچنین من با استدلال‌های استنتاجی به سود وجود نوعی Cursus honorum [مسابقه کسب افتخار] برای روحانیون مجری (هاتورماکشا- لَن لیریرا- مکوش لَن لیریرا) متقاعد نشده‌ام[۵۵۷]. با این حال، این اختلاف نظرهای جزئی بر توافق کلی ما در مورد این مفهوم اساسی تأثیری ندارد که لَن به هیچ وجه منعکس‌کننده یک دین دولتی مزدایی (یا چیزی شبیه به آن) که خاص ایرانیان باشد نیست، بلکه کاملاً برعکس، به‌نظر می‌رسد، نمایش راستینی است از فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی - ایرانی (نک. بندهای ۳-۶ و ۷).

۳ـ۶. لَن ایلامی

لن هخامنشی، بجز آن‌که یک واژه ایلامی است، اشاره‌ای است به یک واژگان کهنتر مذهبی ایلامی که در آن مشتقات گوناگون لن و ریشه فعلی *-la* به معنای "فرستادن، تقدیم کردن" مورد استفاده قرار می‌گرفته است. در یک بند قبلی (بند ۳-۴-۱۰) به تعدادی از آنها اشاره کردیم تا نشان دهیم که پافشاری درباره خصلت ادعایی ایرانی لن دست‌کم قضاوتی جانبدارانه است.

با آن که لن واژه‌ای تازه نبود که دبیران تخت جمشید ساخته باشند، اما البته معنا و

---

۵۵۷. فرض مبتنی است بر قرائت توصیف‌ها و خصوصیات روحانیون مجری به‌عنوان منزلت پنهان در القاب به‌جای عناوین معنا دهنده اداری افراد درگیر (چنان که من پیشنهاد می‌کنم). صرفنظر از این تفاوت نگرش‌ها، من مسلماً با رزمجو موافقم که عنوان "لَن لیریرا" گاه به‌صورت نوعی توصیف فوق‌العاده بیان شده است (نظیر در "مکوش لَن لیریرا"): به‌نظر می‌رسد که لَن لیریرا مهارتی جداگانه بوده که یک مُغ می‌توانسته آن را کسب کند" (رزمجو، ۲۰۰۴a، ص ۱۰۸). شاید معمولاً برای محدود کردن دامنه گسترهٔ فعالیتهایی به‌کار می‌رفته که "مغ" [مکوش] می‌توانسته انجام دهد (نک. بند ۳-۵-۴ قبل با پانوشت ۵۴۴). از این جنبه به‌نظر می‌رسد که شاتین ایلامی تعریفی مشخص‌تر و دقیقتر داشته و دامنه معنایی حرفه‌ای یا شغلی آن محدودتر بوده است (و از این‌رو فاقد قیدهای اضافی بوده است).

مفاهیم جنبی آن گسترش یافته و با دوره ایلامی کهن تا اندازه‌ای فرق کرده بود. از لحاظ نظری، اصطلاح لن به شاخص و مصداقی از یک گونه فدیه نوعاً ایرانی تبدیل شده بود. با این حال، این تغییرات معنایی را فقط می‌توان براساس یک مرور و بازنگری کامل در مصداق های قدیمی‌تر لن و در ترکیب با مدارک خارجی استواری تشخیص داد یا فرض کرد. بنابراین نباید آن را تنها به یاری مفاهیم اثبات نشده‌ای درباره دین دوره هخامنشیان در متون لن هخامنشی قرائت نمود.

خودِ لن در متون پیشاهخامنشی وجود ندارد مگر به‌صورت *lak-pi-la-an* در S 281:22-3 که باید *lak-pi la-an* قرائت شود،[۵۵۸] یا تقسیم کلمه در MDP 55 30:1,3,7,8 که باید به قرائت *la-an* تغییر یابد[۵۵۹]. با توجه به تعداد ترکیبات حاوی این کلمه (مثلاً *lam-liri*)، تکیه بیش از اندازه بر این مشاهده اشتباه است.

www.tabarestan.info

---

۵۵۸. متن چنین خوانده شده است:

^{22}[x] *ka$_4$-am-su si-hi-kak*^{MEŠ} *-na* ⌜*lak*⌝*-pi(-)* ^{23}*la-an(-)mar-ra ma-da-*⌜*ak*⌝.

یوسف‌اُف(۱۹۶۴،ص ۲۴۷) عبارت را این‌گونه ترجمه کرده است: "دولگام کوچک مسی برای یک خر (یا اسب) ساخته شد" (ترجمه والا از زبان روسی). او با این کار از بورک (۱۹۴۱، ص ۳) پیروی کرد که *-lakpilan* را چنین ترجمه کرده بود: "*lak*" یعنی Esel [خر][+] *pi-la* (älterem *pula>) ... 'Berg' [کوه]" – چون ایلاموگراف ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} از لحاظ لغوی یعنی "Esel der Berge" و بنابراین "Wagenpferd [اسب گاری]". نیز بنگرید به فرهنگ EW مدخل *lak-pi-la-an* (که "اسب" (؟) معنا شده است). پیشنهاد بدان معنا جالب است که در متونی با فحوای مشابه (S 104:5-6; S 108:rev. 1-2; S 142: 6-rev.1°)، ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} در وضعی همانند lakpilan مورد استفاده قرار گرفته است. والا (۱۹۷۷a، ص ۲۴۳) به‌جای آن قرائت lakpi lan را پیشنهاد کرده، اما خردمندانه از ترجمه این عبارت مبهم خودداری کرده است. جالب این جاست که در S 281 اقلام متعددی ذکر شده که توسط خدایان گوناگون دریافت شده‌اند، نظیر *[šu-kur-ru-]um* یعنی "نیزه" که توسط "شیدانو" در 1.24 دریافت شده است (نک. والا، ۲۰۰۳، ص ۵۳۶). با این حال، تاجایی که می‌توان دریافت، فقره مورد بحث در اینجا (II.22-3) به‌نظر می‌رسد خصلتی غیر مذهبی دارد. بورک kamsu را یک واژه کاسیت دانسته که در زبان اَکَدی به Kamūsaš (یعنی قسمت برنزی زین و برگ اسب؛ نک. فرهنگ EW مدخل *qa-am-su* با مأخذها) تبدیل شده است. کلمه *si-hi-kak*^{MEŠ} حتی از زمان اولین پیشنهاد شیل (۱۹۰۷، ص ۳۱) به عنوان "برنز" یا "برنج" یا "مس" معنا می‌شد. با این حال انسان وسوسه می‌شود تا آن را به شبه واژه نماد ^{GIŠ}ŠI.KAK^{MEŠ} (شکل دیگری از SI.KAK^{MEŠ}) در زبان ایلامی هخامنشی به معنای "نیزه، پیکان" ارتباط دهد، (نک. هنکلمن، ۲۰۰۲) و آن را si^{hi}-kak^{MEŠ} قرائت کند. درباره madak (نه Medisch [مادی] که فرهنگ EW این مدخل را ترجمه کرده) بنگرید به هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۵-۲۰۲.

۵۵۹. متن یکی از دو متن (دیگری MDP 55 82 است) نوشته شده به فراوانی به زبان ایلامی است که در اوایل دوره سوکالماه شوش تألیف شده است؛ این دو متن اخیراً توسط کاترین دوگراف منتشر شدند (۲۰۰۶، صص ۴۰-۳۹ و ۸-۱۱۷ و ۵-۱۸۴). متن MDP 33 50 ظاهراً فهرستی است از اقلام گمشده در rev.13 [پشت لوحه سطر ۱۳] *ša-ti-in* را می‌توان کلمه "شاتین" ایلامی به معنای "کارشناس مذهبی" انگاشت، نه املای دیگری از اَکَدی šatti (= "سال‌ها") چنان که نویسنده اظهار نظر کرده است.

هدف بندهای زیر بررسی اسناد ما قبل هخامنشی درباره لن و هم خانواده‌های مربوط به آن است، گرچه بسیاری از قسمت‌ها شکسته شده‌اند یا فهم آنها دشوار است و صرفاً مورد اشاره قرار خواهند گرفت. مدارک شامل متون تأیید شده لن در ایلامی تک بعدی نمی‌شوند چون استفاده از آنها به‌عنوان استدلال به سود شناسایی لن بی‌پایه به‌نظر می‌رسد (نک. پیوست ۲ بعد). بنا به دلایل روشن عملی، بررسی زیر از لحاظ موضوعی و مضمونی ساماندهی شده است نه زمانی و تقویمی.

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

۳ـ۶ـ۱. اجرا کننده مراسم در ایلامی میانه – عنوان lan-lirira [لن لیریرا] دوازده بار در نمونه موجود از متون بارویی تخت جمشید وجود دارد و همیشه نیز مربوط به مراسم تبرک و تقدیس لن است. در هفت مورد آنها، روحانی مجری عنوان مکوش (makuš lan-lirira؛ نک. بند ۳-۲-۱ قبل) را نیز یدک می‌کشد. "لن – لیریرا" ولو این که ریشه آن بلافاصله روشن نباشد، آشکارا توصیف فعالیتی در برگزاری مراسم لن است. بدین گونه این واژه توسط هلوک به "اجرا کننده لن؟" (۱۹۵۰، صص ۴۰-۲۳۹؛ ۱۹۶۹، صص ۲۶ و ۲۷۱) و توسط والا به "برگزارکننده، روحانی مجری مراسم" (۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۶؛ ۲۰۰۲/۳، ص ۵۴۰؛ نک. بند ۳-۱-۳-۱ قبل) ترجمه شده‌است.

در کتیبه‌های سلطنتی ایلامی کهن و میانه سه بار با عنوان *lam-lir* (*la-am-li-ir*، *la-am-li-ir-ri*) برخورد می‌کنیم[۵۶۰]. این ترکیب اسم بی‌جان و اسم‌جان‌دار، هر دو با پسوند جنس ([*la.m-li.r*]) را شاید بتوان "تقدیم کننده – دهنده" یا "اجرا کننده مراسم نذر و قربانی" ترجمه و تفسیر کرد. لَم [lam] در واقع یک معادل ریخت شناختی همان لَن [lan] است چون *n-* و *m-* هر دو پسوند جنس هستند که اسامی بی‌جان را می‌سازند (نک. والا، ۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۵).

---

۵۶۰. بار چهارم شاید در EKI 55:1 باشد که کونیش [könig] آن را چنین خوانده است (...*la-al-li ir-na*⌈*at*⌉-[*ti-ih*?]. گمان می‌رود واژه را می‌توان به‌صورت دیگری مانند (.....)(-)⌈*at*⌉*la-al-li-ir-na* نیز تقسیم کرد. راینر (۱۹۵۳، ص ۳۴ پانوشت ۴) احتمالاً هنگام نوشتن درباره خیشومی‌شدگی در زبان ایلامی به *lallirna* فکر می‌کرده است و "lalliri , lamlirri" را با هم سنجیده است. شاید بتوان lallirna را تحول یافتهٔ *lam-lirna* انگاشت. اما قرائت نامطمئن است و لوحه نیز در آن قسمت شکسته‌تر از آن است که بتوان نتیجه‌گیری استواری کرد. همچنین (در EKI 68:16-7)(...)[-]*la-an*(-)[te-]im-ti *te-im-ti la-an-[li-ir-ri]* (könig، ۱۹۶۵، ص ۱۴۴، پانوشت ۱) را پیشنهاد کرده که امکان دارد ولی نه بیشتر از آن. توجه داشته باشید که شکل *la-am-li-ri* در "ایلامی خطی" (نک. فرهنگ EW همان مدخل) وجود ندارد (نک. پیوست ۲ بعد).

۳ـ۶ـ۱ـ۱. فعالیت مذهبی در "هوپشن" - دو مورد *lam-lir* در لوح سنگی بزرگ شیلهک - اینشوشینک وجود دارد (IV-34-5° و EKI 54 I.95). این متن با استغاثه و توسل به خدایان شروع می‌شود (نک. والا، ۲۰۰۲/۰۳، صص ۴-۵۳۳ و ۵۳۷)، که در پی آن برای طول عمر شاه شیلهک - اینشوشینک یکم و خاندانش دعا می‌شود (حدود ۱۱۵۵ تا ۱۱۲۵). سپس رشته بندهایی طولانی می‌آیند که هر یک با استغاثه خطابی "آه‌ای اینشوشینک، ای سرور ارگ!" آغاز می‌گردند، که در آن از ایزد شهر ملتمسانه درخواست می‌شود دعاهای شاه را بشنود و خواسته‌هایش را تحقق بخشد[۵۶۱]. این که این خواسته‌ها و آرزوها چه بوده‌اند از یک رشته جمله‌های پیرو پایانی بدون حرف ربط ("چنان که.....") معلوم می‌شود که محتوای آنها در هر بند با دیگری تفاوت دارد. اولین وقوع *lam-lir* در بند ششم است (EKI 54 1.84-96). بخش بعدی و میانی کتیبه مربوط می‌شود به کردارهای جنگی شیلهک ـ اینشوشینک[۵۶۲]. ستون چهارم نیز باز حاوی یک سلسله استغاثه‌هاست، اما در اینجا متن بسیار آسیب‌دیده است. دومین نمود *lam-lir* در قسمت به سختی بازسازی شده مشابهی است که در اینجا مورد بحث قرار نخواهد گرفت. در وقوع اول، بند مربوطه را چنین می‌خوانیم:

1.91 *ú a-ak*$^{SAL.AN}$ *nah-hu-un-te-ú-tú šu-ru ni-ka$_4$-me na-ap-*^{92}*pi-ip ha-tam$_5$-ti-ip na-ap-pi-ip*^{AŠ}*an-ša-an-pi*^{93}*na-ap-pi-ip*^{AŠ}*šu-še-en-pi i hu-ut-ta-ak-na a-ak*^{94} *šu-ru ni-ka$_4$-me ú-ri-ip še-ik-pi-ip me-ni-ip ha-tam$_5$-ti-ip*^{95} *a-ak ba-la* ^{AŠ}*šu-še-en-ip hu-up-ša-an la-am-li-ir-ri*^{96} *i hu-ut-ta-ak-na.*

[۹۱](...) چنان که برای من و نَهونته - او تو، آرزو(ها)یمان / نیک‌بختی، (توسط) [۹۲] خدایان ایلام، خدایان اَنشان، [۹۳]خدایان شوش، (باشد که) تحقق یابد. و [۹۴]که آرزوهایمان (توسط) بزرگترها [پیران]، شِک پیپ (و) شاهزادگان ایلام، و[۹۵] (توسط) اهالی؟ شوش (و) (در سرزمینِ) هوپشَن (توسط) فدیه - دهنده، [۹۶] (باشد که) تحقق یابد[۵۶۳].

---

۵۶۱. گریلو عبارت کلیشه‌ای آغازین را چنین ترجمه کرده است: "ای (خدا) [ای] اینشوشینک، سرورِ شهرِ بالا، تو، به من، به شیلهک - اینشوشینک، عنایت خود را عطا فرما... من به درگاهت دعا کردم، دعای مرا گوش کن، درخواست مرا برآور... تا آن که ..." (۱۹۷۳، ص ۱۶۱). نک. بند ۶-۴ پانوشت ۹۴۰ بعد.

562. Cameron 1936: 113-9; Labat 1975a: 489-93; Stolper in Carter & Stolper 1984: 41; Potts 1999a: 240-6; Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 467.

۵۶۳. در مورد متن نک. کونیش، ۱۹۶۵، ص ۱۲۴. درباره šuru (širi ایلامی هخامنشی) نک. هینتس، ۱۹۷۴b ("بخت، بهروزی، رستگاری")؛ نک. گریلو، ۱۹۸۸، ص ۶۲ ("آرزوها")، والا، ۱۹۹۸c ("خواسته‌ها") و مالبران - لابا، ۱۹۹۵، ص ۱۷۳ ("بخت، کامیابی")؛ تاورنیه، ۲۰۰۷d، ص ۲۸۱. هینتس و گریلو (همان و ←

پیشکش راد "تبرستان" www.tabarestan.info

غیر از دو ظهور در EKI 54، واژه lam-lir در EKI 70c IV 12-3 نیز تأیید شده است. کونیش (۱۹۶۵، ص ۲۰) قبلاً این متن را، که تکه‌ای است از یک لوح سنگی چهار ستونی، به دوره ایلامی کهن نسبت داده بود. اخیراً انتساب متن به یکی از شاهان دودمان اِپارتی براساس زمینه‌های املایی تأیید شده است (والا، ۱۹۹۰a؛ نک. ۱۹۹۳b). در این متن (ستون II سطور ۸-۷) از هر دو شاه کوتیر - ناهونته یکم و تمتی - اَگوم نام برده شده است و این موجب شده تا والا آن را به شاه دوم نسبت دهد. به هر حال، نام تمتی - اَگوم به عنوان "حد پیشین" از لحاظ زمانی سودمند است و تاریخ EKI 70c را به سده هفدهم یا شانزدهم (دورهٔ سوکالماه پسین) ق.م می‌رساند. متأسفانه جاهای خالی گوناگون در قسمت‌های ذی‌ربط کتیبه، نحو متن را مبهم می‌سازد و ترجمه معتبری از آن تقریباً ناممکن است. فحوای بی‌واسطه متن درباره *lam-lir* را می‌توان چنین خواند:

[12]... ***hu-ur-ti ha-da-am-ti-ip-na***[13] ***hu-up-⌈ša⌉-an la-am-li-ir-na te-im-ti-na***[14]

[.....-] ***na*** ...

[۱۲]... مردم؟ ایلامی، [۱۳] (در) هوپشَن، برای فدیه - دهنده، برای سرورِ [۱۴]، برای [.....]...[۵۶۴]

← همان جا) هر دو سه سطر اول را ترجمه می‌کنند (II. 91-3). در مورد وند na- در huttakna نک. بند ۶-۴. من می‌انگارم که Urip خویشاوند و هم ریشه با uripupi (ایلامی هخامنشی: irpippi) است نظیر در sunkip uripupi "شاهانِ قدیم (من)" یا "شاهان پیشین" (نک. فرهنگ EW مدخل *ú-ri-pu-pi*، با مأخذها). فرهنگ EW مدخل *ú-ri-ip* ترجمه کرده "ایمان، مؤمن (؟)"، اما من در پس این ترجمه استدلالی نمی‌بینم. در نامه‌ای از آشور بانیپال (BM 132980) که اخیراً متیوواترز منتشر کرده (۲۰۰۲a؛ نک. بند ۱-۴-۳ قبل) "مشایخ یا پیرانِ ایلام" مورد خطاب قرار دارند.

EW s.v. *še-ik-pi-ip* proposes "*Künstler (?)* (pl.), vgl. iteriert še-iš-ki-ip *Bildschnitzer* (pl.)" for *šekpip*. Perhaps a more logical cognate is Neo-Elamite *šikšibbe/šeksippi*, which denotes a certain class of cultic personnel (on the word cf.Vallat 2002/03: 540 and § 6.7.6.3 fn. 1038 below). For *menip* (cf. *menir, menik, halmenik*) cf. Steve 1967: 45 ("princes"); Grillot 1984: 186-7 and EW s.vv. *me-ni-ik, me-ni-ir* (with refs.). Reiner translates 1.94 as "old(?) ... -s, leaders of Elam" (1960: 100). For *bala šušenip*, "citizens of Susa," see Vallat 1980a: 4 (*pace* EW s.v. *ba-la* ["das Böse" hardly fits the present context]). Hinz took hupšan as a finite verb and translated 1.95 as "Das Böse meide die Susaer!" (1952:249-50; EW s.v. *hu-up-ša-an*), but there is little doubt that a GN is meant (cf. below). Lines 95-6 are translated by Hinz (1952: 250; EW s.v. *la-am.li-ir-ri*): "Durch den Kultopfer-priester möge dies bewirkt werden."

۵۶۴. درباره hurti (و نیز *hurtir*، *hurtibe*، *hurdu*، *hurtu*، *hurdu*) نک. شیل، ۱۹۰۴، ص ۴۱؛ ۱۹۱۱، ص ۶ (*hurdu* "مردم")؛ همان، ۱۹۳۲a، ص ۵-۷۴ (*hurti*، مردم، لشکر یا خیل جمعیت به‌طور کلی)؛ لابا، ۱۹۵۱، ص ۴۱ (*hurtibe*، "اتباعش")؛ هینتس، ۱۹۶۷b، ص ۴-۷۳، ۷۶، ۹-۸۸ (*hurdu* "مردم تابع"، *hurtibe* ←

گفتنی است که سه مورد وجود *lam-lir* مستقیماً پس از ذکر "هوپشن" می‌آیند که حاکی از ارتباط ویژه‌ای است[۵۶۵]. کونیش فکر می‌کرد "هوپشن" نام مهمانی یا نوعی سفره ولیمه است[۵۶۶]، حال آن‌که در واقع نام جایی است که هم می‌تواند منطقه باشد و هم یک شهر[۵۶۷]. منتهی اندیشه کونیش جذابیت خاصی دارد چون به‌نظر می‌رسد که هوپشَ /هوپشِ میزبان و محل انجام فعالیت مذهبی خاصی بوده است. این نکته را، غیر از متون فوق، شاید بتوان از "لوحه سنگی نوایلامی شوترورو" استنباط کرد که می‌نویسد مجموع دامهای (به قصد یک قربانی بزرگ) "در روز ۲۵ م ماهِ لَن لوبه (در) هوپشن" (*hu-up-še?en?...*)[۵۶۸]. اگر

www.tabarestan.info

← "اتباع")، گریلو ۱۹۷۳ (*hurtu* "مردم (؟)")، همان، ۱۹۷۷، ص ۴۰ (*hurtu* "کارکنان بلند پایه، نجیب زادگان")؛ فرهنگ EW مدخل *hu-ur-ti* ("مردم تابع"). کونیش (۱۹۶۵، ص ۱۴۶ پانوشت ۲) به کوتاهی گفته که ۹ اسم زیر با پسوند *-na* وابسته به *hurti* هستند و من در ترجمه خود از نظر او پیروی کرده‌ام. در غیر این صورت، *-na* در *Hatamtipna* می‌تواند اشاره‌ای باشد به مفعولی دیگر که در این مورد می‌توان *hurti* *Hatamtip* را با هم در نظر گرفت و متن را "... برای مردم ایلامی (در) هوپشن برای فدیه - دهنده، غیره" ترجمه کرد. فرهنگ EW (همان مدخل) *hupšan* را فعل صرف شده می‌داند، نظیر در EKI 54 (نک. پانوشت ۵۶۳ قبل)؛ نک. نیز فرهنگ EW مدخل *la-am. li-ir*.

۵۶۵. نکته‌ای که شیل (۱۹۳۲a، ص ۷۵) قبلاً متذکر شده بود. شیل *lam-lir* را به عنوان صفتی برای توصیف هوپشن انگاشت و موقتاً آن را "دور دست، پهناور" ترجمه کرد.

566. König 1965: 99 fn. 11, 190 ("ein Fest oder Opfer").

۵۶۷. چون در دو کتیبه آجری (با متن یگانه MDP 53 10A 5° , 10B 5-6°) کشف شده در "دهِ نو" (KS-120) نام هوپشِ ذکر شده است، در آغاز باور بر آن بود که تپه بزرگ "دهِ نو" محل همان شهر باستانی هوپشن بوده است (هینتس، ۱۹۶۴، ص ۱۰۰؛ اِستِو، ۱۹۶۸، صص ۳۰۱-۲۹۹؛ نک. فرهنگ EW مدخل *hu-up-še-en*). مفسران و مترجمان بعدی درباره این احتمال تردید به خرج داده‌اند چون این شناسایی هنوز تأیید نشده است (اِستِو ۱۹۸۷، ص ۲۸؛ والا ۱۹۹۳a ص ۱۰۴؛ پاتس ۱۹۹۹a، ص ۲۳۳). توجه داشته باشید که دو آجر پیدا شده در "دهِ نو" به سرزمین هوپشن اشاره دارند (hal *hu-up-še-en*) نه به شهر. درباره "دهِ نو" بنگرید به اِستِو، گاش و دومیه ۱۹۸۰ صص ۸۰ و ۱۰۰؛ کارتر و استالپر ۱۹۸۴ صص ۳۶، ۳-۱۶۲، ۱۶۹؛ پاتس ۱۹۹۹a، صص ۵۵، ۲۰۶، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۶۴. نیز بسنجید با متن مکشوف در تپه "حورّیه" که توسط والا (۱۹۹۰c) منتشر شده است.

۵۶۸. لوحه EKI 74 ستون ۲ سطرهای ۶-۴۵ (درباره این لوحه سنگی نک. بند ۶-۴ بعد). تأیید کننده بازسازی انجام شده این واقعیت است که EKI 74 به شاه شوتروک - نهونته دوم (۷۱۷ تا ۶۹۹ ق.م) اشاره می‌کند، همان شاهی که فرمان نوشتن EKI 73 را داده که در آن نام هوپشن ذکر شده است (EKI 73 A 9؛ درباره شوتروک - نهونته دوم نک. والا، ۱۹۹۵). به احتمال زیاد تصادفی نیست که قربانی انجام شده در هوپشن که در EKI 74 به آن اشاره می‌شود، در ماه لن‌لوبه انجام گرفته است (نک. ۳-۶-۳-۱ بعد). نام هوپشَن یا هوپشِن نیز در لوحه‌های EKI 45 IV.10؛ MDP 53 10A 5°؛ MDP 53 10B 5-6° وجود دارد. در دو کتیبه آخر درباره "مانزات و نین‌دارا خدای ایلام و سرزمین هوبشِ" سخن گفته شده است (اِستِو، ۱۹۸۷، ص ۲۸). نین‌دارا شاید همان شیموت باشد (اِستِو، همان). معنای اشارات آشوری به "آیا" و ←

به راستی چنین ولیمه یا جشن بزرگی در هوپشن برپا بوده، به‌نظر می‌رسد که "لَم - لیر (در) هوپشن" صرفاً یک عنوان توصیفی برای هیچ روحانی برگزارکننده در آن محل نبوده، بلکه بیشتر عنوان خاص آن مهمانی یا ولیمه بزرگ بوده است. متأسفانه فحوای متون *lam-lir* اجازه تفسیر مطمئن‌تری درباره این نکته را به ما نمی‌دهند. با این حال این حقیقت به‌جای خود باقی است که مدارک ما، بویژه EKI 54 I.91-6، نشان می‌دهند که *lam-lir* اصطلاح مذهبی مهمی بوده است.

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

۳ـ۶ـ۱ـ۲. *-li* و *-liri* ـ والتر هینتس نخستین کسی بود که در ۱۹۵۰ اصطلاح *lam-lir* ایلامی میانه را مرتبط با *lan-lirira*ی ایلامی هخامنشی دانست (۱۹۵۰a، ص ۲۹۲؛ ۱۹۵۲، ص ۲۴۹)؛ او بخش دوم هر دو ترکیب را مشتق از پایه فعلی *-li* دانست[۵۶۹]. در همان سال، هلوک مستقلاً علیه این فرض (نک. به‌طور ضمنی کامرون، ۱۹۴۸، ص ۷) که *lirira* را می‌توان مشتق از *-li* دانست استدلال کرد و در عوض پیشنهاد نمود که آن را مشتق از پایه فعلی *-liri* به معنای "انجام دادن" بدانیم و خود نیز آن را به شکل *lirimanu* در PF 0753 شناسایی کرد. (۱۹۵۰، صص ۴۰-۲۳۹؛ نک. همان، ۱۹۶۹، صص ۲۷ و ۷۲۱).

شاید هینتس و هلوک، هر دو حق داشتند: *lan-lirira* و *lam-lir* به‌نظر می‌رسد ارتباط نزدیکی (از لحاظ معناشناسی و ریخت‌شناسی) با هم دارند، و در نهایت از پایه *-li* مشتق شده‌اند. در مورد *lirira* به‌نظر می‌رسد که *-li* به *-lili* همتاسازی شده بوده است، که این نیز به نوبه خود به *-liri* تغییر شکل داده است[۵۷۰]. شاید این ریشه اشتقاقی خود یک منزلت مستقل معنایی پیدا کرده باشد. تأیید این فرضیه را چه بسا بتوان در شکل ایلامی میانه *lilira* در TZ 44:2 پیدا کرد که معرف مرحله میانی بین *lir* و *lirira* است[۵۷۱]. شکل *lirimahsi*

← "ترگالِ" هوبشَل / هوبشَن که نخستین بار توسط شیل (۱۹۳۲a ص ۷۵) مورد بحث قرار گرفت مسلم نیست(استو، همان ؛ والا، ۱۹۹۳a، ص ۱۰۴ مدخل Hupsana).

۵۶۹. استو (۱۹۶۷، ص ۹۸) و کخ (۱۹۷۷، ص ۵۰) وجود این ارتباط را پذیرفتند. اولی به خطا آن را به *lan-lirira* در گل نوشته‌های بارویی تخت جمشید ارجاع داد که سهو قلم در خورتوجهی بود (نک. بعد).

۵۷۰. یک جابه‌جایی r/l در زبان ایلامی امری غیرعادی نیست؛ نک. خاچیکیان، ۱۹۹۸، ص ۹-۸؛ والا، ۲۰۰۰a، صص ۹-۱۰۶۸ ؛ استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۷۱؛ هنکلمن، ۲۰۰۳a، ص ۲۲۴، پانوشت ۱۵۲. این بهتر از یک "*l*" گویشی پارسی باستان شاید بتواند برخی از اشکال مایرهوفر (۱۹۷۳، ص ۴-۱۱۳ و ۱۹۷۹، ص ۳۰۱) را توضیح دهد.

۵۷۱. استو (۱۹۶۷، ص ۸۴) به تکرار مجدد ریشه *-li* (که بدین منظور *lilin* و *lin* در EKI 74 ستون II سطور ۱۴، ۴۳ را مقایسه می‌کند) و اشتقاق از یک ریشه *-lilu* به عنوان امکانات بدل نظر دارد. فرهنگ EW مدخل *li-li-ra* برای دومی معنای "دور شدن، فاصله گرفتن" را برمی‌گزیند. با این حال نشانه Nusku lilira در 1.2 و ←

در EKI 54 II.9 نمایانگر آن است که تبدیل یا دگرگون گردی *-lili* به *-liri* قبلاً در ایلامی میانه رخ داده است[۵۷۲].

تکرار مجدد *-li* به احتمال زیاد مستلزم یک انتقال یا جابه‌جایی در معنای فعل است. گریلو (۱۹۸۷، ص ۳۲) گمان کرده که این‌گونه تکرار مجدد "می‌تواند نشانه یک تأکید یا یک تکرار یا حتی مطابقت با مفعول در حالت جمع باشد" (نک. استاینر، ۱۹۹۰ ص ۳-۱۵۲؛ کربرنیک ۲۰۰۵ ص ۱۷۵؛ والا [زیر چاپ]). توصیف تضاد مشخص‌تر در موارد انفرادی نظیر *-lili-/liri-* در برابر *-li* دشوار است. به‌نظر می‌رسد تکرار مجدد *-lili-/liri-* در متون ایلامی میانه، ایلامی نو و ایلامی هخامنشی محدود به محتوای متون مذهبی باشد. بنابراین ممکن است در تقابل با پایه ساده *-li* به عنوان یک تأکید اتخاذ شده باشد و از همین‌رو احتمالاً به عنوان فعلی مستقل تلقی می‌شده‌که شکل‌هایی نظیر *lirima* (NN2259:8)، *lirimaru* (NN 0556,PF 0753)، *lirimak* (NN 2259:6) و *lan-lirira* از آن مشتق شده‌اند[۵۷۳].

۳ـ۶ـ۱ـ۳. *lam-lema* در ایلامی میانه ـ نمود ثانوی بسیار مرتبط با *lam-lir*، عبارت است از *la-am-li-e-ma*ی ایلامی میانه[۵۷۴]. این کلمه در TZ 55:6 دیده می‌شود و منطقاً قابل بازسازی در TZ 53A6، TZ 53 B-C6 و TZ 54 6 است[۵۷۵]. کتیبه‌های سطلنتی اونتاش - ناپیریشا، برپشت گاوهای سفالی (TZ 53) و شیردال‌های سفالی (TZ 54 و ظاهراً TZ 55) که نگهبانان دروازه‌های شمال شرقی و شمال غربی زیگوراتِ چغازنبیل هستند، نوشته شده‌اند. آنها نیز اساساً همان ساختار را دارند: شاه خود را معرفی می‌کند و ادعا می‌کند که، برخلاف شاهان پیشین، جانوری غیر از mušiya ساخته است (استو، ۱۹۶۷، ص ۹۵: "سفال لعابی")[۵۷۶]، و آنگاه متن TZ 53a چنین ادامه می‌یابد:

← Nusku lina در 1.4 بیشتر تأییدی است برنظر نخست استو. Nusku lilira شاید به معنای "نوسکوی بخشنده" باشد، فرهنگ EW در جایی دیگر (مدخل *li-li-en*) اشتقاق *-lili* از *-li* را می‌پذیرد. گریلو (۱۹۸۷، ص ۳۲) و استالپر (۲۰۰۴a، ص ۷۸) *-lili-<li-* را به عنوان مثالی از تکرار مجدد $C_1V_1C_1V_1$- نقل می‌کنند.

572. Reading by the EW s.v. *li-ri-ma-h-si,* "sie haben zelebriert," i.e. [liri.ma.h.š].

۵۷۳. در غیر این‌صورت می‌توان فرض کرد که *lam-liri* کهنه و منسوخ شده و با افزودن یک پسوند جنس دوم ([*la.m/n-li.r.r*]) دوباره به صورت اسم درآمده بوده است. با این حال این راه حل ممکن است درباره شکل‌های دیگر با *-lili* (مانند *lilira*) و *-liri* (مانند *lirimak*) صادق نباشد.

۵۷۴. از فرانسواگریلو سپاسگزارم که تردیدها و یادداشت‌هایش در این‌باره را در اختیارم نهاد.

575. Texts in Steve 1967: 92-8. TZ 55:6 has *la-am-li-e-*⌈*ma*⌉?, TZ 53A 6 *la-am* [...-] *ma,* TZ 53B 6 *la-* [...-] *ma* and TZ 54:6 [... ...] *li-*[... ...].

۵۷۶. در همه موردها نام جانوران آسیب دیده است. استو TZ 53a:3 را خوانده است *pu*?-*ru*?-*x*-⌈*um*⌉ که ←

www.tabarestan.info تبرستان "ر" به تبرستان

[5]... *si-a-an-ku-uk* [6] x *šir*$_8$ *um*? *la-am-[li-]*⌈*e*⌉*-ma zu-uz-ka-táh* [7] AN*in-šu-*⌈*uš*⌉*-na-[ak]*
...[8] ... *ú*? *tu*$_4$*-ni-ih*

[۵](در) سیان کوک [۶] [یک مفعول]، به‌عنوان فدیه -هدیه آن، من در محل نهادم؛ [۷] به اینشوشینک [۸](آن را) دادم[۵۷۷].

پس از آن، شاه به نیایش خود به درگاه اینشوشینک ادامه می‌دهد و با DN [= نام ایزد] در پایان می‌گوید u lina telakni ..." باشد (که آنچه) به‌عنوان نذر و پیشکشی از سوی خود کردم مورد قبول الهی [DN = نام خدا] قرار گیرد[۵۷۸]". در این آخرین عبارت، lina دوباره *lam-lema* را از سر می‌گیرد که به نوبه خود مفعولی را توصیف می‌کند (هر آنچه *x šir*$_8$ *um*? ممکن است بوده باشد) که شاه به‌عنوان فدیه نذری در آنجا قرار داده است[۵۷۹]. روی هم رفته کلمه را باید به‌عنوان [*la.m-li.e.m.a*] تحلیل کرد که از لحاظ لغوی یعنی "فدیه‌ای که از سوی او پیشکش شده است"[۵۸۰]. اهمیت چهار کتیبه چغازنبیل (TZ 53-5) در آن است که

←گریلو (ارتباط شخصی) با احتیاط و موقتاً آن را به *bu-*⌈*ru-ú-um*⌉ اصلاح می‌کند و آن را واژه اکدی قرضی būrum به معنای "گوساله" می‌داند. فرهنگ EW (مدخل (pu(?)-ru(?)-x-[u]m) قرائت اِستو را رد می‌کند و جایش *ki*?*-iz*?*-[zu-]um* را پیشنهاد می‌نماید. نظر اخیر چندان جذاب نیست، چون به‌نظر می‌رسد Untaš-Napiriša توصیف خودگاو سفالی است و چون *kizzum* ظاهراً مربوط می‌شود به مجتمع معبد شوش (نک. گریلو، ۱۹۷۷ ص ۷۲-۵۱ و بخصوص ۱-۷۰؛ همان، ۱۹۸۳a، ص ۲ پانوشت ۵، ۱۵؛ همان، ۱۹۸۶a، ص ۱۷۹؛ والا، ۲۰۰۲، ص ۲-۵۴۱). از سوی دیگر، در متن ما سخن از siyan-kuk است یعنی مجتمع پرستشگاه چغازنبیل (که در درون آن ساخته شده). 54 TZ و 55 TZ احتمالاً کلمه‌ای را برای شیردال ذکر کرده‌اند (TZ 55:3: zu-um [x-]). درباره این شیردال و دیگر شیردال‌های ایلامی نک. آلوارز - مون [زیر چاپ ۲].

۵۷۷. اصطلاح siyan-kuk منحصراً دلالت بر کل مجموعه چغازنبیل دارد. درباره zuzkatah "در اینجا می‌گذارم - یا در این محل نهادم" (-zuka [تکرار مجدد] + -ta) نک. استو ۱۹۶۷، ص ۹۵. درباره پایه فعلی -zuka نک. گریلو، ۱۹۷۸b. در آغاز 1.6، فرهنگ EW (مدخل *ri(?)-im.um*) پیشنهاد قرائت rimum به معنای "گاو وحشی" مأخوذ از اکدی rīmum را دارد. گریلو (ارتباط شخصی) *si-a-an-ku-uk ak*?*-šir*$_8$*-e* به معنای "نگهبانِ سیان کوک" را پیشنهاد می‌کند. از لحاظ معناشناسی *akšire lam-lema* "به‌عنوان پاسدار فدیه-پیشکشیِ سیان کوک" جذاب به‌نظر می‌رسد، اما این که آیا اولین نشانه را می‌توان AG قرائت کرد یا نه کماکان روشن نیست. به‌نظر می‌رسد که 54 TZ و 55 TZ قبل از *lam-lema* کلمه متفاوتی دارند. فرهنگ EW مدخل *la-am. li-e-ma* این قسمت را "in Siyankuk ließ ich einen Wildstier(?) als kult-Stiftung(?) aufstellen" ترجمه کرده است.

578. For *lina* see EW q.v. (with refs.); cf. Grillot 1973; 147.

۵۷۹. نک. استو، ۱۹۶۷، ص ۹۵ "من در صحن مقدس یک (گوساله از نوع lamassu، šêdu یا kâribu) + (صفت توصیفی) قرار دادم."

۵۸۰. استو (۱۹۶۷، ص ۹۵) *-ma* را به‌عنوان مفعولٌ فیه می‌گیرد "که به *siyan kuk* متصل می‌شود که با آن جمله آغاز می‌گردد" و بنابراین ترجمه او "در صحن مقدس" است. من در پذیرش این ترجمه تردید دارم چون عنصر مفعولٌ فیه معمولاً پیرو مَحِل یا مفعول محل است نه خود شیئ نهاده شده. بسنجید با←

اشیای نذری، احتمالاً مخلوقات یا جانوران پاسدار، با عنوان *lam-li* "پیشکش-فدیه" توصیف شده‌اند. این نشان‌دهندهٔ اهمیت ریشه *-la* در *lam-lir* و اشتقاق آن *lam* (*lan-*) در واژگان مذهبی ایلامی است. فدیه دادن را می‌شده با ترکیبی از *-la* و *-li* توصیف کرد. به‌نظر می‌رسد *lan-lirira*ی ایلامی هخامنشی که عنوان فرد قربانی کننده یا مجری انجام نذر بوده، در درون این سنت به‌طور یکپارچه می‌گنجیده است. به‌نظر من *lan-lirira* در الواح بارویی تخت جمشید، صرفاً یک اصطلاح توصیفی نیست، بلکه میراثی است از فرهنگ پارسی با پیشینهٔ ایلامی.

بیشکش "دانش" به تبرستان www.tabarestan.info

۳ـ۶ـ۲. "لَنکول" در ایلامی هخامنشی ـ به واژه lankul *(la-an-ku-el)*[۵۸۱] فقط یک بار در PF 0772 برخورد می‌کنیم که گویا به مفهوم انجام مراسم فدیه یا نذری *lan* است. هلوک با این فرض که *lankul* واژه‌ای مرکب از *lan* با یک عنصر ناشناخته دوم است، تصور می‌کرد که به‌معنای "محل مراسم مذهبی است" (۱۹۶۹، ص ۷۲۰). مترجمان و مفسران دیگر نیز از این ارزیابی پیروی کردند[۵۸۲]. راه حل جذابتر آن است که *ku-el* را یک اسم ریشه بگیریم که در پایه فعلی با *-kula-/kulla-* و به‌عنوان اسم با *kul/kula/kulaya/kulli* به معنای "نیایش کردن" و "نیایش‌کننده" هم خانواده است[۵۸۳]. لَنکول احتمالاً به معنای "نیایش

← ایلامی هخامنشی $^{AN}ITI^{MEŠ\,AN}$*tu-ir-ma-ir-pu-in-ki-te-ma* (DB_e II.47) یعنی "از پایان ماه دوم" (نک. بورک، ۱۹۳۳a ص ۹ "an Seinem Ende") و *hal-pi⌈du⌉-hi-e-ma* (DB_e ستون یک سطر ۳۳). "مرگ، در تصاحب او" یعنی "به مرگ خویش" (نک. استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۷۷).

۵۸۱. هلوک (۱۹۶۹، ص ۲۲۹) محتاطانه می‌نویسد *la-an-ku*-EL و بدین ترتیب این امکان را می‌گشاید که EL معنای دیگری بجز *el* ($damo_0$ یا ram_0) داشته باشد. با این حال، به رغم تردید او (همان، ص ۸۳) مفهوم *el* در زبان ایلامی هخامنشی کاملاً تأیید شده است. این معنا در *hu-el* و *e-el* (بسنجید با *e-ul* و *hi-el*، *hi-li* قدیمی‌تر) برابر با "دروازه" است. معانی دیگر EL نادرند (نک. استو، ۱۹۹۲، ص ۱۶۴).

۵۸۲. هینتس، ۱۹۷۰، ص ۴۳۹ ("Kultstätte" [= محل پرستش، پرستشگاه])؛ کخ، ۱۹۷۷، ص ۶-۱۳۵ (ایضاً "محل پرستش")؛ همان، ۱۹۸۷، ص ۲۶۶ ("Kultopferstätte" [= محل نذر قربانی])؛ فرهنگ EW مدخل *la-an. ku-el* (ایضاً "محل نذر قربانی؟")؛ والا، ۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۶؛ رزمجو، ۲۰۰۴a، صص ۴-۱۰۳ و ۹-۱۰۸ (پیوند محتملی را با کلمه "لنگر" فارسی امروزی در معنای باستانی آن که "خانقاه یا محل مراسم صوفیان بوده که خوراک نذری میان مردم و بخصوص فقرا توزیع می‌کرده‌اند" مطرح کرده است. درباره PF 0772 نیز بنگرید به بند ۳-۴-۳ قبل.

583. Cf. Hüsing 1908b: 17-8 ("bitten, Bitte"); Scheil 1911: 28; Pézard 1924: 13; König 1965: 55, 197; Steve 1967: 55; Reiner 1969: 100; Grillot 1971: 231; *idem* 1973: 161; Hallock 1973a: 150; M. Lambert 1974: 9-10 (but rejecting *kula* and *kul* as cognates of *kulla*); EW s.vv. *ku-la, ku-la-a, ku-la-an, ku-la-h, ku-la-ra, gú-li-ir, gú-lu, ku-ul, ku-ul-la-ak, ku-ul-la-an, ku-ul-la-an-ka,* →

نذر" است[۵۸۴]. در متنی که "لنکول" آمده است می‌خوانیم:

[1]7 *mar-ri-iš* 2 QA[2] GIŠGEŠTIN MEŠ*kur-mán*HAL [3] *ka*$_4$*-ra-ia-u-da-na*[4] HAL*iš-kam-tak-ka*$_4$[5] HAL*ma-u-da-ad-da*[6]PAP *2-be-da*HAL *ma-*[7]*ku-iš-be du-šá*[8] ⌈11?⌉ *la-an-ku-el* [9]⌈*ha*⌉*-tu-ma*AN [10]⌈*da*?⌉*-u-si-ka*$_4$ *la-*[11]*an-na ha hu-ut-*[12] *taš*AŠ *be-ul* 21*-um-*[13]*me-ma*

[۱-۲] ۷۲ کوارت شراب، [۳-۲] حواله به کارایائودا، [۷-۴] ایشکامتاکا (و) مائودادًا، جمعاً دو مُغ دریافت کردند؛ [۹-۸] طی ۱۱ لَنکول [۱۲-۱۰] آنان از آن به‌عنوان فدیه - هدیه برای لن، [۱۳-۱۲] در سال ۲۱ م استفاده کردند.

www.tabarestan.info تبرستان

مقدار ۷۲ کوارت در PF 0772 نسبتاً اندک است: مقدار سالانه ۱۲۰ یا ۱۸۰ کوارت آبجو یا شراب برای لن طبیعی به‌نظر می‌رسد[۵۸۵]. چون دو روحانی مجری این مقدار را دریافت می‌کنند و چون ۳۶۰ کوارت مقدار شناخته شده سالانه (آبجو) برای لن است، پس "۷۲ کوارت" شاید اشتباه شده و در واقع "۷۲۰ کوارت" (۲×۳۶۰ کوارت) بوده است[۵۸۶].

→*ku-ul-la-an-ri,ku-ul-la-áš-da, ku-ul-la-áš-na, ku-ul-la-áš-ni, ku-ul-la-áš-pi-na, ku-ul-la-h, ku-ul-la-hu, ku-ul-lak, ku-ul-lak-na,* hh. *ku-ul-la-la, ku-ul-la-ma, ku-ul-li, ku-ul-li-h;* Vallat 1997b; Stolper 2004a: 75, 81.

گریلو و والا ۱۹۸۴ ص ۲۵ *Kullanri* را به "آن کس که ... تبرک می‌کند [یا برکت می‌دهد]" ترجمه کرده‌اند. اما دلیل این ترجمه را روشن نمی‌سازند. هینتس (۱۹۷۰ ص ۴۳۹) عنصر *kul* در *lankul* را برابر با *kul* در EKI 75:9 می‌داند و محتاطانه آن را به "Gebiet" [= سرزمین، ناحیه] ترجمه می‌کند (نک. همان، ۱۹۶۲b، ص ۱۰۸؛ کخ، ۱۹۸۷ ص ۲۶۶ پانوشت ۱۵۹؛ نک. نیز م. لامبر، ۱۹۷۴، ص ۹). ترجمه بخش مربوطه در EKI 75 متأسفانه خود بسیار دشوار است که نمی‌توان به آن اطمینان داشت. هلوک در یک یادداشت منتشر شده اظهار عقیده کرده که میان *lankul* و اسم ماه langilli ارتباطی وجود دارد (در این‌باره نک. بند ۳-۶-۳-۲ بعد) بدون آن که استدلال خود را مستند سازد. langilli هیچ‌گاه با KU نوشته نشده است بلکه قرائتی در دست است که KU گاه در ایلامی هخامنشی / ki / تلفظ می‌شده (تاورنیه، ۲۰۰۷d، ص ۲۸۸) که بنابراین احتمالاً *la-an-ku-el* [لَنکول] / *lankil* / [لَنکیل] تلفظ می‌شده است.

۵۸۴. از قضا، *ku-ul-la-na* MEŠ(PF 1670)ANŠE.KUR.RA و *ku-li-na* (PF 1765)HALEŠŠANA-na به احتمال زیاد به معنای "اسب‌های (سلطنتی) نیایش، اسب‌های (سلطنتی) مربوط به نیایش" است و اشاره‌ای است به نقش اسبان در دین پارسیان و فدیه‌ها و نذرهای تدفینی برای پادشاهان ایران (نک. هرودوت I، ۱۸۹، VII، ۴۰، VII، ۱۱۳؛ گزنفون، کوروشنامه VIII، ۳، ۱۲، ۲۴، بازگشت ده هزار تن IV، ۵، ۳۵، آرین، آناباسیس VI، ۲۹، ۷؛ کورتیوس III، ۳، ۱۱؛ استرابو XI، ۱۴، ۹، XV، ۳، ۷.

585. See §§ 3.2.1 and 3.7.3; cf. Koch 1977: 135. Other texts with low annual (?) amounts of wine for *lan:* PF 0773 (20 qts.); NN 0548:18 (20 qts.); NN 2265:1-4 (20 qts.); NN 2268 (10qts.); Fort. 8960 (20 qts.).

586. 360 qts. of wine/beer: PF 0748; NN 0748; NN 0822. Compare PF 0755 in which 720 qts. is →

به هر روی چنین می‌نماید که شراب طی ۱۱ یا حتی ۱۲ لنکول توزیع و حواله می‌شده است[۵۸۷]. بسیاری از متون درباره لن دارای یک کلیشه یا فرمول توزیعی هستند که حاکی از مقداری روزانه یا حتی ماهانه است (مثلاً PF 0748). شاید اشاره به ۱۲ (؟) لنکول در PF 0772 در راستای همان هدف اداری بوده، یعنی تصریح می‌کرده که میزان شراب یکباره به مصرف نرسیده، بلکه در موقعیت‌های متعدد در سراسر سال مصرف شده است.[۵۸۸] بدین معنا، لَنکول یا "نذر -نیایش" لزوماً نباید چیزی غیرعادی باشد، بلکه چه بسا اصطلاحی جایگزین یا دقیقتر برای مراسمی بوده که معمولاً به آن با اصطلاح "لن" اشاره می‌شده است. من ترجیح می‌دهم فکر کنم که PF 0772 گزارش چیزی غیرعادی نیست، بلکه حالت ویژه‌ای از کتابت آن به شیوه‌ای غیر معمول ولی صریحتر برای توصیف چیزها انجامیده است. این نه تنها به ذکر لنکول، بلکه نیز به فقدان بی‌سابقه معرّف AN در *la-an* مربوط می‌شود (نک. بند ۳-۴-۵-۱ قبل) و همچنین اصطلاح *dausika*. اصطلاح اخیر یکتاست، ولی منطقاً هم‌معنا و مترادف است با *daušiyam* به معنای "تعلق به یک نذر یا فدیه" (بند ۳-۲-۱).

لنکول شاید یک واژه تازه هخامنشی باشد یا ادامه یک واژه قدیمی‌تر که برحسب اتفاق در مجموعه موجود از متون ایلامی کهن و میانه و نو دیده نمی‌شود، با وجود این، به هر روی لنکول یکی از مشتقات لن است و کاتب PF 0772 انتظار داشته که همکارانش معنای لنکول را در قالب گفتار مربوط به نذر لن دریابند. بدین‌سان لنکول به هر صورت مهم است چون هر معنایی داشته باشد که فقط دقیقاً لن نباشد ولی از لحاظ معنا شناختی چیزی پیرامون آن است (نک. *lan-lirira*) یا به‌عنوان یک واژه جدید هخامنشی تأکیدی است بر این که لن کماکان اصطلاح بارور و زاینده‌ای است که ترکیبات جدیدی از آن مشتق و ساخته می‌شوند.

۳-۶-۳. اسامی ماه‌ها با "لن" - وجود دو نام ماه در دوره‌های مختلف تأیید شده که حاوی کلمه لن هستند. باید از آغاز تأکید کنیم که اسامی ماه‌ها (نظیر اسامی شخصی؛

→ issued for two *lan*.

۵۸۷. همان‌طور که کخ (۱۹۸۷، ص ۲۶۶، پانوشت ۱۵۸) حدس زده است، "۱۲" منطقی‌تر به‌نظر می‌رسد، چون ۷۲ کوارت قابل تقسیم به ۱۱ نیست. هلوک قسمت شکسته شده را به‌عنوان ⌈۱۱?⌉ حرف‌نویسی کرده بود، اما این فقط بدان معناست که او توانسته ۱+۱۰ را ببیند. گو این که هیچ نشانه‌ای از آن باقی نمانده، اما فضا برای یک حاشیه اضافی وجود دارد و بنابراین من قرائت ⌈۱۲⌉ را پیشنهاد می‌کنم.

۵۸۸. بسنجید با عبارت "شش لن انجام شده‌اند" در NN 2259:5-6 (نک. بند ۶-۴).

نک. بند ۳-۶-۴ بعد) علی‌الاصول به عنوان شاخص‌هایی برای اعتقادات و اعمال مذهبی اعتباری ندارند. این نکته را رودیگر اشمیت به درستی متذکر شده است (۱۹۹۱b، صص ۴-۱۱۳). اسامی ماه‌ها به رغم تغییراتی که در حیات مذهبی در یک فرهنگ معین رخ دهد ممکن است برجا بمانند (نام ماه "ژانویه" خود ما فقط یکی از چندین مثال است). بنابراین من قصد ندارم ثابت کنم که ایلامیان در دوره پادشاهی داریوش چون نام ماه langilli [لنگیلی] در تقویم ایلامی حفظ شده بوده است پس هنوز مناسک لن نیاکان خود را برگزار می‌کرده‌اند. از سوی دیگر، این‌گونه اسامی ماه آشکارا در فحوای بیان اصلی مهم و معنادار بوده‌اند. پس بی‌گمان به‌عنوان بخشی از پرونده لن در خور بحث هستند چون دست کم در زمانی پیشین از اهمیت واژه و مفهوم لن برخوردار بوده‌اند.

www.tabarestan.info پیشکش به دوستداران تبرستان

۳-۶-۳-۱. لَن لوبه ـ نام ماه "لن لوبه" نخست در متون اکدی دوره "سوکّالماهِ" شوش تأیید شده است[۵۸۹]. سپس نام ماه در یکی از متن‌های اکدی "هفت تپه"، و در تعدادی از متون ایلامی میانه پسین "مَلیان" و در متن نوایلامی لوح سنگی شوترورو وجود دارد[۵۹۰]. چنان که راینر نشان داده است، لن لوبه ماه ششم تقویم ایلامی بوده است[۵۹۱].

لن لوبه در متن‌های نجومی بین‌النهرین پسین و فهرست ماههای آنها گاه به‌عنوان ماه ششم و گاه هفتم ذکر شده است[۵۹۲].

---

589. Most of these texts are published in MDP 10, 18, 22, 23, 24, one by De Meyer 1973. Cf. EW s.vv. *la-al-lu-bi, la-al-lu-bu-um, la-an-lu-be, la-an-lu-bi-e, la-lu-be, la-lu-bi-e, la-lu-bi-um* and *la-lu-bu-um* for attestation, to which add MDP 55 37:6 (DE Graef 2006: 127). Compare also EW s.v. *la-lu-bi-ti.*

590. Haft Tepe: HT 28:10 in Herrero 1976: 96-7; cf. Herrero & Glassner 1991: 80 (read "*la-al-lu-u-bi-e*" for "*a-al-lu-u-bi-e*"). Malyān: cf. Stolper 1984a: index s.v. ITI *la-lu-be;* cf. *ibid.* 14-5. *Šutruru Stele:* EKI 74 II.45-6. See also EW s.vv. *la-al-lu-u-bi-e, la-lu-be.*

۵۹۱. نک. راینر، ۱۹۷۳a، صص ۱۰۲-۹۷ که به‌جای هینتس (۱۹۶۳، صص ۱۸-۱۲) که لن‌لوبه را ماه اول می‌دانست (درباره "*la(n)hum*" هینتس نک. راینر ۱۹۷۳a، ص ۹۹ پانوشت ۲۰). توجه داشته باشید که لوح سنگی هفت تپه، که مورد استفاده راینر در تحقیق درباره تقویم ایلامی بوده، درست در آن قسمت مربوط به ذکر ماه ششم (1.3) شکسته است. راینر ITI *la-lu-bi-e* را بازسازی کرد (همان، ص ۸۷؛ و پیرو او باسلّو، ۲۰۰۲، ص ۱۹)، اما هِرِه‌رو و گلاسنر (۱۹۹۱، ص ۸۰، پانوشت ۵) به‌عنوان راه حلی دیگر و در تطابق با وقوع این نام ماه در ستون دوم سطر ۲۴ و ۲۹ همان کتیبه، *ta-aš-ri-i-ti* را پیشنهاد کردند. درباره تقویم‌های شوش و آنشان به‌طور کلی نیز نک. کوهن ۱۹۹۳ صص ۶-۳۶۲ و باسلّو، ۲۰۰۲.

۵۹۲. نک.فرهنگ ایلامی CAD L 48 مدخل *Lallubû*؛ فرهنگ اکدی AHw 530 مدخل La/ullubû(m)، ۲Lanlubû؛ ٪ راینر، ۱۹۷۳a، صص ۱۰۲-۹۷. غیر از متون نجومی، طالع‌بینی خورشیدی (نک. Enuma ←

به‌نظر می‌رسد که شکل لن‌لوبه (*la-an-lu-be*، *-bi-e*؛ فقط در متن‌های دوره سوکال ماه) تبدیل به "لَلوبه" شده (*la-al-lu-u-bi-e* و *-lu-bu-um*) و سرانجام می‌شده آن را با یک حرف بی‌صدا نوشت (*la-lu-be, -bi-e, -bi-um, -bu-um*). املای *la-lu-be* تنها یک بار در متون ایلامی (TTM, Šutruru Stele) تأیید شده است. گفتن این که آیا این بدان معناست که ارتباط اولیه احتمالی آن با کلمه از بین رفته و مفهوم *lan* از ذهن سخنگویان به این زبان زدوده شده بوده است یا نه دشوار است (اما نک. بعد).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

فردیناند بورک در سال ۱۹۱۰ برای اولین بار حدس زد که لن‌لوبه یک نام ایلامی است که به یک پسوند جنس جان‌دار جمع p- ختم می‌شود.[۵۹۳] این که متون ایلامی همیشه نام ماه را با b- هجی می‌کنند، مؤید این اندیشه است. بورک برداشت جسورانه‌تری کرد و گفت نام ماه شاید اشاره‌ای باشد به "Göttergruppe" [گروه خدایان]. لغت‌نامه EW (مدخل *la-an. lu-be*) اندیشه‌های بورک را نپذیرفت و به‌جای آن "göttlich) Gegenwarts-Nähe" [(ایزدی) حضور- نزدیکی] را پیشنهاد نمود. این تفسیر و ترجمه ظاهراً مبتنی است بر درک این نام به شکل *lan-lup** که دومین عنصر آن پایه فعلی *-lup-/lip-* است (نک. فرهنگ EW مدخل *lu-be-en*، *lu-pi-en*؛ نیز نک. استو، ۱۹۶۷، ص ۶۹). تاجایی که من می‌فهمم، این ریشه‌شناسی مستلزم یک ریشه اسمی (*lup*) است، اما این با املای همیشگی با *-be* (و نه با *-ip*) به دشواری سازگاری دارد. امکان دیگر، که به علت پایه *-lup-/lip-* به‌نظر می‌رسد آن است که "لن‌لوبه" حاوی شکل متفاوت (قدیمی‌تری) از پایه فعلی *-li* باشد. بدین ترتیب می‌توان آن را به شکل *lanlip** توضیح داد یعنی "(ماهِ) فدیه- دهندگان" (نک. *lam-lir*). با این حال، گرچه تغییر ریشه صدادار از *u* به *i* در زبان ایلامی نامرسوم نیست (بسنجید مثلاً با *-zukka* و *-zikka*)، اما این امر برای *-li* هنوز تأیید نشده است.

یک نکته نهایی درباره "لن‌لوبه" نیز نیاز به توجه دارد: و آن وجود نام ماه در لوحه سنگی شوترورو (EKI 74) است که به زمان سلطنت "شوتروک - نهونته دوم" (۷۱۷ تا ۶۹۹ ق.م) مربوط می‌شود[۵۹۴]. بخش اعظم این سند ظاهراً مربوط است به تحویل دام از نواحی

← Anu Enlil در وان سولت، ۱۹۹۵a، ص ۱۰۸) و فهرست ماهها، لغت‌نامه‌ها به‌وجود آن در یک فهرست سلاطین که توسط گلب منتشر شد (۱۹۵۴، ص ۲۲۲، 1.36، ITI *lu-lu-bi-e*) نیز اشاره می‌کنند.

593. Bork 1910a: 101, reluctantly supported by Hrozný 1911: 93.

594. Cf. § 3.6.1.1 above and §6.4. ad 1.14 below. A number of passages from the stele are discussed by Grillot 1971; Koch 1980: 108-13; Waters 2000: 18-9, 45 fn. 22 (toponyms) and index s.v. EKI 74.

گوناگون به "شوترورو" bašišu GAL (به اکدی: Pašīšu rabû "کاهن بزرگ") در سایه حمایت شاه شوتروک - نهونته (نک. نیز راینر ۱۹۶۹ ص ۲-۶۱)[۵۹۵] چنان که قبلاً گفته شد (بند ۳-۶-۱-۱)، کتیبه با چیزی پایان می‌یابد که به‌نظر می‌رسد جمع کل دام و آرد (ستون II سطرهای ۵-۴۳) و فرمول مربوط به تاریخ است "در روز ۲۵ از ماه لَلوبه (در) هوپشَن" (II.45-6). در آخرین سطر باقی‌مانده در قسمت شکسته شده، واژه نماد $PAD^{MEŠ}$ نوشته شده است (اَکَدی Kuspāpu، نوعی نان شیرینی و نان نذری؛ نک. CAD k 583-4). پس آنچه داریم ظاهراً یک جشن یا ولیمه نذری بزرگی است در پایان ماهِ la(n)lube. در خور توجه است که این جشن باید در هوپشن برگزار شده باشد، زیرا نام محل مرتبط است با *lam-lir* در متون ایلامی میانه (نک. بند ۳-۶-۱-۱). این همه حاکی از آن است که تاریخ جشن احتمالاً تصادفی نبوده و می‌توانسته مربوط به نام ماهی باشد که دارای کلمه لن یعنی "نذری" است.

۳-۶-۳-۲. لن گیلی - دومین نام ماه که منطقاً حاوی واژه "لن" است، لن گیلی است. این نام در لوحه‌های بارویی وجود دارد و متعلق به تقویم ایلامی است که همزمان و در کنار تقویم پارسی باستان در دستگاه اداری بارویی مورد استفاده بوده است. هلوک اولین کسی بود که گفت لن گیلی در این تقویم برابر با ماه هشتم بوده است (۱۹۵۰، ص ۲-۲۴۱؛ نک. ۱۹۶۹، ص ۷۴)، و مطابقت داشته با ماه مارکاشاناش (-Vṛákažana*) در پارسی باستان. احتمالاً "لن گیلی قبلاً به‌عنوان نام ماه در شوش دوره نوایلامی کاربرد داشته است[۵۹۶]. این کلمه دوبار

---

595. The title or designation occurs in EKI 74 II. 1-2, 5-6, 7-8, 10-1, 16-7, 26. It is also attested in EKI 85:22, but its occurence in *PBP* rev. 9, as read by Hinz (^{GAM} *pa-ši-šum ra-*⌈*bu*⌉^{MEŠ} $MUNUS^{MEŠ}$; see EW q.v.) seems doubtful. Compare also EW s.vv. v.v.*ba-šiš* and *ba-ši-šu*. For the Akkadian words see CAD P 253-5 s.v. *pašīšu*.

۵۹۶. ماهها در متون ارگ شوش به‌صورت واژه نماد نوشته می‌شدند و نماد ماه هشتم (ITI)APIN بود (مثلاً سطر ۱۲ پشت لوحه S 98). متن گل نوشته بارویی NN 1349 نیز شاید از همین واژه نماد استفاده کرده است. سند گزارش حواله جیره جو طی شش ماه است: $^{AN}ITI^{MEŠ}$ $^{AN}UM^{?}$*-ma-ik-mar ku-iš* ^{AN}*zik-li-ma* یعنی "از ماه $^{AN}UM^{?}$ تا پایان ماه Zikli." چون "زیکلی" نام اولین ماه ایلامی است، انسان انتظار ماه لن گیلی (ماه ۸) را به‌جای $^{AN}UM^{?}$ دارد. نشانه مورد نظر به راستی شبیه UM به‌نظر می‌رسد، گو این که دو خط افقی اول کمی مبهم هستند و ممکن است به نشانه‌ای تعلق داشته باشند که زدوده شده است. هلوک در دستنویس خود این اندیشه جسورانه را مطرح کرده که "UM" عملاً یک شکل ایلامی هخامنشی (تاکنون تأیید نشده‌ی) APIN است (نک. فرهنگ EW مدخل d.UM) که شاید شکل را گرفته است. به سخن دقیقتر این اثبات نمی‌کند که APIN نوایلامی (ITI) "لَن گیلی" تلفظ می‌شده است: شاید واژه نماد نشانه‌ای باشد از نامهای دیگری برای ماه هشتم در دوره‌هایی متفاوت. با این حال محتمل‌تر می‌نماید که کاتب NN 1349 به یک سنت خطاطی قدیمی علاقه داشته و می‌دانسته که "لن گیلی" (نه "ماه هشتم") می‌تواند ←

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

نیز به عنوان واژه‌ای مذهبی در کتیبه‌های ایلامی به‌کار رفته است.

لن گیلی در بایگانی بارویی ۳۱ بار آمده است. پربسامدترین املاء ^{AN}*la-an-e-ul-li* است که شاید از ^{AN}*la-an-gi-ul-li*: (Langilli > *Lannelli > lanelli) مشتق شده باشد[۵۹۷]. هلوک اظهار نظر کرده که "(ماهِ) برگزاری (مراسم) لن" ماه لن‌گیلی بوده است (۱۹۶۹، ص ۷۴). این پیشنهاد مبتنی است بر همسان‌انگاری یک ریشه -*gil(i)* به معنای "فرمان‌راندن، حاکم بودن" که کامرون (۱۹۴۸، ص ۵-۹۴) و هینتس (۱۹۵۰a، ص ۲۸۷ پانوشت ۱۳) آن را در روایت ایلامی کتیبه خشایارشا در تخت جمشید سطر ۱۳ (XPh$_e$ 13) به اشکال زیر تأیید کرده‌اند: ^{HAL}*ba-ka$_4$-ba-da* ^{GIŠ}MA^{MEŠ}⌈*gi-ul-li*⌉*-ra* یعنی "مگابات فرمانده کشتی، دریا سالار" (PT 008) و ^{AŠ}*da-a-ia-ma*...^{DIŠ}*gi-ul-ú-ip* یعنی "کشورهایی که (بر آنها) فرمان رانده می‌شد" (XPh$_e$ 13)[۵۹۸]. این ریشه همچنین در ایلامی قدیمی‌تر نظیر کتیبه نوایلامی Pinigir kikki gilirra : EKI 71 A-B:4 یعنی "پینی‌گیر، ایزدبانوی آسمان" وجود دارد[۵۹۹]. بنابراین شاید بتوان لن گیلی را به راستی به شکل [lan.gil(l)i] تحلیل کرد که می‌تواند به

← به صورت APIN نوشته شود. بسنجید با واژه نماد SIG$_4$ برای ماه سوم در متون ارگ و در PF 1803 و PF 2055 (هلوک، ۱۹۷۸، ص ۱۱۱؛ فرهنگ EW مدخل SIG$_4$.lg). همچنین بسنجید با GU$_4$ در متون ارگ و ^{AN}GU$_4^{MEŠ}$ در PFa 11 برای ماه دوم (هلوک، همان و همان‌جا؛ فرهنگ EW مدخل‌های GU$_4$ و d.GUD.lg).

597. Occurrences: ^{AN}*la-an-gi-ul-li* (PF 1329, PF 1521, NN 0081, NN 1515), ^{AN}*la-*⌈*an-gi-ul*⌉*-la* (PF 0997), ^{AN}*la-an-gi-la* (PF 1477, PF 1499, PF 1507, PF 1534 NN 0540, NN 2403), ^{AN}*la-an-gi-ul* (PF 1238, NN 0866, NN 2076), [^{AN}]*la-gi-*⌈*ul*?*-li*?⌉ (NN 1209), *la-gi-ul* (PF 1568, Fort. 9407), ^{AN}*la-an-e-ul-li* (PF 1681, PF 0710, PF 1001, PF 1052, PF 2061, NN 1128, NN 1247, NN 1674, NN 1922), ⌈*la*?*-e*?⌉*-ul*⌈*li*?⌉ (NN 1133), $^{(AN)}$*la-e-li* (PF 1651, NN 0343, NN 1909), ⌈*la-x*⌉*-ul-li* (NN 1207). For ^{AN}ITI^{MEŠ} ^{AN}UM? in NN 1349 cf. fn. 596 above. See also EW qq.v. and Hallock 1969: 720 (for "PF 1321: 12f." read "PF 1329: 12f.").

598. Bakabada/Megabates: cf. Lewis 1984a: 600; Briant 1996: 365. ^{GIŠ}MÁ^{MEŠ} ⌈*gi-ul-li*⌉*-ra*: Cameron *l.c.*; EW s.v. (GIŠ). MÁ.lg. *gi-ul-li-ra*. XPh$_e$ 13: Cameron 1959: 472, 474 ("they were mastered"); cf. Vallat 1977b: 49 ("sont soumis (?)") and EW s.v. v.*gi-ul-ú-ip* ("ich war Herrscher über sie" *viz.* taking the form as [gili.u.p]). The OPers. version, XPh$_p$ 17, has *patiyaxšayai, "I ruled (them)" (text: Schmitt 2000a: 89-92).*

599. Cf. Hinz 1950a: 287 fn. 13; text in Grillot 1987: 62. On *gil(i)*- see also Hinz 1962b: 113-5 (EKI 76); Steve 1967: 91-2 (TZ 51); Hallock 1969: 713; Rosenkranz 1971: 209; Zadok 1984a: 20[97]; Grillot & Vallat 1984: 23, 27 (ME *gi-el-hu-na*, "afin que nous commandions" [cf. Zadok 1995: 245]); EW s.vv. *gi-el-at-ti, gi-el-hu-na, gi-el-ti-na, gi-il, gi-il-li-te-ma, g[i]-li, ki-li, gi-li-ba, gi-li-ip, gi-li-ir-ra, gi-li-ir-ra, gi-li-ra, gi-lu.*

معنای "(ماهِ) حاکم بر نذر(ها)" باشد[۶۰۰].

با درنظر گرفتن نام آن، باید انتظار تشدید فعالیتهای مذهبی در ماه هشتم را داشته باشیم، اما چنین نیست. شش متن بارویی غیر از متون مربوط به فعالیت مذهبی و متونی که یک ماه واحد را ذکر می‌کنند، برای ماه هشتم تاریخ‌گذاری شده‌اند. این امر در مورد ماههای دیگر چندان زیادتر و پرمعناتر نیست[۶۰۱]. افزون بر این، شش متن تاریخ‌دار مربوط به ماه هشتم، همگی از نام ماه پارسی باستان استفاده کرده‌اند نه ایلامی. بنابراین باید نتیجه گرفت که معنای لن‌گیلی یا مدت زیادی نبوده که به حیات مذهبی قلب ایران ارتباط یافته بوده یا با برخی جشن‌ها و ولیمه‌ها و نذرهایی مرتبط بوده که در متن‌های ویرایش شده بارویی سندی از آنها وجود ندارد.

www.tabarestan.info پیشکش مردم به تبرستان

شاید لن‌گیلی (VIII) جای لن‌لوبه (VI) قدیمی‌تر را گرفته است. کاملاً پیداست که این اسامی دارای عنصر سازنده مشترک لن هستند. این واقعیت که آنها به‌ترتیب دلالت بر ماه هشتم و ششم دارند مشکل خطیری نیست، چون ماههای دیگری نیز به‌نظر می‌رسد که موقعیتشان تغییر کرده است. مثلاً ماههای "اَدَری" و "بِلیلی" ایلامی میانه پسین (به‌ترتیب ماههای I و IV در تقویم "سوکّال ماه") در تقویم ایلامی تخت جمشید به "هَدَر" (III) و "بِلی‌لیت" (VI) تبدیل می‌شوند[۶۰۲]. با این حال رابطه تاریخی دقیق میان تقویم‌های

---

۶۰۰. اگر کمتر به ترجمه تحت‌اللفظی توجه کنیم شاید "لن گیلی" را بتوان "(ماهی که) که در نذرها برجسته‌ترین است" معنا کرد. در غیر این صورت *gil(l)i-* می‌تواند شکل هخامنشی *kul(l)a-* به معنای "دعا کردن" باشد. کلمه لنکول ("نذر- دعا") اگر /لن کیل / تلفظ می‌شده می‌توانسته با آن همریشه بوده باشد (نک. بند ۳-۶-۲ قبل).

۶۰۱. به هر روی ارقام کوچکتر از آن‌اند که بتوان تحلیل معتبری انجام داد. درست یا نادرست، توزیع نذورات برحسب هر ماه به‌ترتیب زیر بوده است: ماه I (۲)، II (۱)، III (۶)، IV (۳)، V (۵)، VI (۶)، VII (۲)، VIII (۶)، IX (۵)، X (۳)، XI (۱)، XII (۳)، XIII (۱). این ارقام ناقص و خدشه دارند چون تخصیص‌های تصادفی ماهانه (و نه سالانه) برای لن را نیز دربرمی‌گیرند. این‌گونه تخصیص‌ها یا حواله‌ها فقط در شهرک ماتزیش هستند و علت وجودی آنها شرایط اداری و دیوانی بوده است نه شرایط مذهبی (نک. بند ۳-۲-۱ قبل). اگر نذورات لن را به تدریج حذف کنیم ۲۵ متن باقی می‌ماند: ماه I (۱)، II (۰)، III (۵)، IV (۲)، V (۰)، VI (۵)، VII (۱)، VIII (۴)، IX (۴)، X (۱)، XI (۰)، XII (۲)، XIII (۰).

۶۰۲. نک. استو، ۱۹۶۷، ص ۹۰ ("با آن که t پایانی ایجاد اشکال می‌کند" [در نام Belilit])؛ استالپر ۱۹۸۴a ص ۵-۱۴. باسلّو ۲۰۰۲ ص ۲۶ و ۳۶ به‌نظر می‌رسد به یک انتقال کلی یک ماهه میان تقویم‌های ملیان و تخت جمشید اعتقاد دارد. در بازسازی او، لن‌لوبه‌ی ایلامی میانه به‌عنوان ماه VI آغاز شده (هفت تپه)، سپس به ماه VII انتقال یافته (مَلیان) و آنگاه جای خود را به لن‌گیلی (VIII) در تقویم تخت جمشید بخشیده است. این فرضیه تأیید کننده پیوند میان لن‌لوبه و لن‌گیلی است، اما لزوماً باید همان فرضیه و ←

ایلامی دوره‌ها و مناطق گوناگون چندان روشن نیست و امکان تشخیص سامانه‌ای از یک پیوند احتمالی میان لن‌گیلی و لن‌لوبه را به ما نمی‌دهد.

صرفنظر از این پرسش که آیا لن‌گیلی جانشین لن‌لوبه شده بوده است یا نه، شاید لن‌گیلی واژه قدیمی‌تری بوده که در دوره‌ای بعدتر به‌عنوان نام ماه مورد استفاده قرار گرفته است. این از یک مورد حضور این واژه در یک ایلامی میانه پیداست که متأسفانه متنی مبهم است، اما احتمالاً اشاره‌ای به نام ماه نیست: کتیبه TZ 30:4 دارای کلمه *la-an-gi?-el-li?* که مدتهاست استو (۱۹۶۷، ص ۵۹) آن را مرتبط با لن‌گیلی دانسته است. این کتیبه آجری یک متن نذری است در بزرگداشت و گرامیداشت پرستشگاهی برای خدای "کیرمَشیر" (نک. "کیروَسیر" در ایلامی قدیم) و شاید خدای اینشوشینک[۶۰۳].

شاید بتوان نتیجه گرفت که یک نام ماه ساخته شده با لن دوبار وارد زبان ایلامی شده بوده است: یک بار در دوره ایلامی کهن یا پیش از آن (لن‌لوبه) و یک بار در دوره نوایلامی یا پیش از آن (لن گیلی). گو این که اثبات آن که معنای اصیل اسامی ماه‌هایی که در دوره هخامنشی حفظ شده بوده‌اند و هنوز فهمیده می‌شده‌اند (در مورد لن‌گیلی) دشوار است، صِرف همین واقعیت که لن دوبار به کار رفته است تا بر ماههایی دلالت کند که ظاهراً جایگاه ویژه‌ای در مذهب ایلامی (به‌عنوان ماههای نذر و قربانی) داشته‌اند، خود بسیار بجا و مربوط است چون بار دیگر نشان می‌دهد که لن مفهومی بوده که ریشه استواری در فرهنگ ایلامی داشته است.

۳ـ۶ـ۴. نامهای شخصی با "لن"ـ هشدارها و توضیحات بیان شده در مورد اهمیت اسامی ماهها برای اعمال آیینی یا اعتقادات دینی را (نک. بند ۳-۶-۳) باید در مورد اسامی شخصی نیز تکرار کرد. جالب است که می‌بینیم که نامهای ترکیبی با عنصر لن در همه دوره‌های تاریخ ایلام وجود داشته و به راستی این نشانه اهمیت این واژه در فرهنگ ایلامی است، اما بدان معنا نیست که باورهای یک دوره معین را بتوان از روی این نامها

← به‌عنوان امری نظریه‌پردازانه باقی بماند چون در حال حاضر وضعیت هیچ یک از ماههای ملیان را نمی‌توان تثبیت کرد (نک. استالپر، همان، ص ۱۵).

۶۰۳. کونیش (۱۹۶۵، ص ۸–۱۷۷) متن را (EKI 7 V:4-5) مقابله کرده است که در آن [...*it?*]*la-an-gi-el-li* چاپ شده است، به نظر من در اینجا قرائت *lan* و *gilli* به عنوان کلماتی جداگانه (نظر والا، ۱۹۷۷a، ص ۲۴۳) لازم نیست با توجه به مدارک مشابه در مورد لن‌گیلی بعدی و بنابراین *la-an-gi-el-li*ی استو مرجح باقی می‌ماند. نک. نیز فرهنگ EW مدخل *la-an-gi(?)-el-li(?)*. به‌نظر می‌رسد که فرهنگ EW مدخل *d.kir-ma-sir* عقیده دارد که TZ 30a و EKI 7 V دو متن متمایز هستند، که نیستند.

تشخیص داد، یا از پایداری این گونه نامها تا دوره هخامنشی نتیجه گرفت که پس معنا و اهمیت مفهوم لن تغییر نکرده است. با درنظر گرفتن این محدودیت‌ها، برنام‌های شخصی اندکی دارای عنصر لن برای روشن کردن آن می‌توان انگشت گذارد.

اولین نام شایان ذکر "لَم‌بنی" است برگرفته از نام یک ایزد که فقط در به اصطلاح پیمان نَرام-سین که قدیمی‌ترین متن ایلامی موجود است دیده می‌شود. لَم بَنی [Lambani] یکی از ایزدانی است که به‌عنوان گواهِ پیمان میان فرمانروای سلسله سارگون و همتای ایلامی او از وی یاد شده است[۶۰۴]. نام بعدی "لَنوم" [Lanum] است که در یک متن "اورِ III" [Ur III] (در ارتباط با شهر ایلامی "ادَم دون") از او یاد شده است که ممکن است شکل سامی شدهٔ نام "لن" باشد[۶۰۵]. موردِ مطمئن‌تر نام "لگوگو" [Lagugu] است که با آن از متون اداری اَکَدی شوش دوره "سوکّال ماه" آشنا هستیم. به احتمال زیاد این همان نام "لان کوکو" [Lankuku] است که در کتیبه‌های ایلامی میانه به‌عنوان پدرِ "کوک - کیروَش" [kuk-kirwaš] شناخته می‌شود که یکی از اولین فرمانروایان "سوکال ماه" بوده است[۶۰۶]. نامهای ایلامی دیگر نیز احتمالاً حاوی عنصر "لن" هستند نظیر Lani، اما داوری درباره این موارد دشوارتر است[۶۰۷].

www.tabarestan.info

---

604. The name occurs in EKI 2 II.4 and was read ^{AN}*la-a-an-ba-ni* by Scheil (1911:5) and König (1965: 28), and ^{AN}*la-ám-ba-ni* by Cameron (*apud* Hinz 1967b: 91 fn. 69; cf. EW s.v. d.*la-ám-ba-ni*). The element *ban(i)* occurs in various other personal names (cf. Zadok 1984a: 34[172]; §4.1.2 fn. 704 below). On the *Treaty of Narām-Sin* cf. § 5.1.

۶۰۵. نک. زادوک (۱۹۹۱، ص ۲۲۷) ("اما نام کوتاهتر از آن است که بتوان ترجمه‌ای بی‌ابهام از آن انجام داد")
Text: Pettinato & Picchioni 1978: 66 (n° 66: rev.1-2); cf. Owen 1981: 247. Compare also Zimzilah, another Ur III name, that contains *lah* "I offer" (see Vallat 2000a: 1069).

606. Lagugu: MDP 28 441:5 (Scheil 1939: 85-6); cf. Zadok 1983a: 103 [67] (comparing the name to Lakaka) and EW s.v. *la-gu-gu* (referring to Lankuku). Lankuku: EKI 48: I.30-1, 48A: 20-1, 48B:24. Zadok (1984a: 23 [110, *in fine*], 26[124)] takes Lankuku as a compound from *lan* and *kuk* ("protection"), which seems attractive. The EW (qq.v.) interprets both Lagugu and Lankuku as compounds from *lan* and *gugu* ("Friede, Eintracht, Harmonie(?)") or *kuku* ("Eintracht, Friede (?)") respectively. On Kuk-Kirwaš and Lankuku see also Vallat 1990b: 122; Vallat & De Meyer 2003: 223.

۶۰۷. lani: والا ۱۹۸۰b، ص ۱۳۵، با پانوشت ۴ (که درباره معنای احتمالی بحث نکرده است)؛ زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۱۱۸ (که می‌گوید مشتق از *lan* است)؛ فرهنگ EW مدخل *la-ni2* (که این نام را با *lani* به معنای "نقره" برابر می‌داند). نیز بسنجید با نام جغرافیایی *la-ni.kI* (فرهنگ EW همان مدخل ؛ والا، ۱۹۹۳a، ص ۱۵۵). نامهای نامطمئن دیگر عبارتند از lama (فرهنگ EW مدخل la-ma). Lamama ←

بدین ترتیب مجموعه نامگان‌شناسی ایلامی میانه نامهای روشن چندانی با *lan* در اختیار ما نمی‌گذارد[۶۰۸]. با این حال نام مؤنث Rišap-la (^{SAL}*ri-ša-ap-*^{AN}*la*) را برروی یک کتیبه آجری مربوط به "هوبَن - نومنا" [Huban-numena] (حدود ۱۳۵۰ تا ۱۳۴۰ ق. م) باید ذکر کرد. عنصر نخست یعنی rišap به آسانی قابل فهم است (به معنای "یکی از خدایان بزرگ"، "یکی از بزرگان")؛ عنصر دوم ^{AN}*la* بی‌سابقه است اما ممکن است یک اسم بی‌جان بدون پسوند جنس با تقریباً همان معنای ^{AN}*la-an* ایلامی هخامنشی (یعنی "نذر، فدیه، قربانی" باشد، نک. بند ۳-۱-۳-۱ قبل). ترجمه‌های متعددی از این اسم مرکب محتمل می‌نماید نظیر شاید "نذر ایزدی برای یکی از ایزدان بزرگ"[۶۰۹].

نام "لن روکو" [Lanruku] احتمالاً در یک لوحه ایلامی میانه یا نو در موزه بریتانیا است[۶۱۰]. نام مهم دیگر "لَلین تَش" [Lalintaš] است که این بار تاریخی مطمئن دارد و متعلق به دوره نوایلامی پسین است[۶۱۱]. آن را به گونه‌های مختلف ترجمه و تفسیر کرده‌اند،

← (فرهنگ EW مدخل *la-ma-ma*؛ زادوک، ۱۹۸۳a، ص ۱۰۳) و *la-nu-[Ù-]u* در فرهنگ EW که هینتس قرائت کرده است.

۶۰۸. lalummešu در HT 12 و HT 452 (هره‌رو، ۱۹۷۶، ص ۱۱۰) ممکن است مانند نامهای دیگر با *lan* ذکر شده توسط زادوک، ۱۹۸۴، ص ۲۶ مرتبط با *lan* نباشد. زادوک (همان، ص ۲۴) آن را "*Lal* از من پیروی کرد" ترجمه می‌کند. اگر چنین باشد، Lakaka (^{DIŠ}*la-ka*$_4$*-ka*$_4$, ^{DIŠ}*la-a-ka*$_4$*-ka*$_4$) در TTM 6 و TTM 7 و TTM 46 (استالپر، ۱۹۸۴a، صص ۶-۳۵ و ۷۶) از ریشه فعلی *-la* مشتق شده است نه از *lan*. این نام شاید از Laka* ("فرستاده شده، داده شده") مشتق شده باشد مانند نوع تصغیری عامیانه $c_1ac_2ac_2a$ (نک. زادوک، ۱۹۸۳a، ص ۱۰۲). زادوک، ۱۹۹۱، ص ۲۲۷ به نام Parlah ("از MB شوش") نیز اشاره می‌کند که آخرین عنصر آن شاید از *-la* مشتق شده باشد.

609. Text: EKI 4C 5 = IRS 21:5 (*takkime ... Rišap-Lame,* "for the life of Rišap-La ..."). On the name cf. EW s.v. f.ri-ša-ap.d.la ("die Großen sind es durch göttliche Nähe(?)") and Zadok 1984a: 26 [121], 36 [198a] and 51 (taking the name as adjective + substantive, which is technically correct, though *rišap* is used in absolutive sense).

610. Text: BM 136846 rev.8 in Walker 1980: 77 Hinz & Koch read the line as [^{BE}]⌈*la*?⌉*-an-ru-ku* DUMU *mi-it-*[...] (EW s.v. [hh.l]a(?)-an.ru-ku; cf. *idem* s.v. *ru-ku*). Only the final vertical of LA remains; the restoration of the name is therefore quite uncertain. The fragmentary text is dated to the MElam. period by Walker (*ibid.* 76), to the *late* MElam. period by Steve 1992: 21, and to the Neo-Elamite period by EW p. 1323.

۶۱۱. نک. قبل بند ۳-۱-۳-۴ با پانوشت ۴۲۳. این نام در یک کتیبه نوایلامی ذکر شده است ("لَلین تَش پسرِ ایبونوکَش") که برروی یک ساغر پایه‌دار نقره است که احتمالاً به دفینَه KalmāKarra تعلق داشته و توسط والا، ۲۰۰۰b منتشر شده است (= Kal.14 در هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۲۱۷ و ۳-۲۲۱). همچنین بارها در متون ←

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

نظیر ترجمه والا: "(خدای) لَلی آن را برقرار کرد"[۶۱۲] (b۲۰۰۰، ص ۲۹). از نظر این که ترکیب منظم ریشه‌های فعلی *-la* و *li* در اسامی مرکب وجود دارد، تحلیل [*la.li.n.ta.š*] از این نام را نیز شاید بتوان پیشنهاد کرد. اگر این تحلیل درست باشد، می‌تواند این ترجمه را به‌دست دهد "(DN = فلان ایزد) به‌عنوان فدیه – هدیه استوار کرد / آفرید". شاید بتوان این را مقایسه کرد با نام "لین لاکّا" به معنای "فرستاده چون هدیه" [مانند "خدابخش"] (نک. بند ۳-۱-۳-۴ قبل)[۶۱۳]. سرانجام، در دوره هخامنشی زنی را با نام Lanunu (لَنونو) می‌یابیم. زادوک این نام را یک نام خودمانی یا تصغیری مبتنی بر "لن" دانسته است (a۱۹۸۳، ص ۱۰۳؛ مخالف آن در فرهنگ EW مدخل f.*la-ru-ru*)[۶۱۴].

www.tabarestan.info پیشکش به تبرستان

۳ـ۶ـ۵. روحانیون مجری و کارکنان مذهبی ـ پس از مروری بر اسم، نامهای ماه‌ها، و اسامی شخصی حاوی عنصر *lan*، اکنون نظری می‌اندازیم به برخی هم ریشه‌ها و هم خانواده‌های مشتق از ریشه *-la*. مهمترین آنها عبارتند از عناوین کارکنان مذهبی، یعنی *lar*، *lap*، و (*Puhu-lar**>) یعنی buhlalē به زبان اکدی. فرانسوا والا قبلاً درباره هر یک از اصطلاحات بحث کرده است (a۲۰۰۰، ۲۰۰۱؛ ۲۰۰۲/۰۳، صص ۴۰-۵۳۹)؛ و بررسی ما عمدتاً براساس یافته‌های اوست.

واژه *lar* یک اسم فاعل از ریشه *-la* با پسوند جنسی جان‌دار ([la.r]) است. والا آن را clergé [= روحانیت] ترجمه می‌کند. با توجه به آنچه قبلاً درباره *-la* و *-lan* نتیجه گرفتیم و

ـ ارگ شوش دیده می‌شود (والا، همان، ص ۲۹ پانوشت ۴). در همان بایگانی به عبارت "مردم لَلین تَش" برخورد می‌کنیم (درباره این گروهها بنگرید به والا، ۱۹۹۲/۲۰۰۲؛ هنکلمن، a۲۰۰۳، ص ۳-۲۱۲؛ بند ۱-۴-۶ قبل).

۶۱۲. والا در ترجمه خود این نام را به شکل [lali.n.ta.š] تحلیل می‌کند. فرهنگ EW مدخل *hw.la.li-in-taš* موقتاً "(Gott) lali verhalf dazu" را پیشنهاد می‌کند که مشابه ترجمه والا است، جز این که آن را مشتقی از *-taš*- مأخوذ از -dah ("کمک کردن") فرض می‌نماید. زادوک (۱۹۹۱، ص ۲۳۲) این نام را اسم خاص + ضمیر شخصی + فعل می‌داند که ظاهراً مبتنی بر فرض [*lal-un-ta.š*] به معنای "لَل مرا آفرید / استوار کرد" یا [*lal.in.ta.š*] "لَلَ آن را آفرید / استوار کرد" می‌باشد.

۶۱۳. ایزد لَلیا (^{AN}*la-li-ia*) در دو متن نوایلامی (S 80:8؛ و لوح برنزی تخت جمشید پشت لوح سطر ۳۹) نیز شاید در اینجا مرتبط با بحث ما باشد. نک. فرهنگ EW مدخل d.*la-li-ya* و والا، ۲۰۰۲/۳، ص ۵۳۵. این نام قبلاً در شوش دوره آغازین سوکالماه تأیید شده است (MDP 55 5:1 در دوگراف، ۲۰۰۶، ص ۸۳؛ نک. *la-li-ki* در MDP 55 74 III.14′).

۶۱۴. Lanunu در PF 1226، NN 0358. نام Lanukaš/Lanuka (PF 0126، PF 0127، PF 0132، PF 0828، NN 0508، NN 1626، NN 1698) شاید از سوی دیگر ایرانی باشد / نک. هینتس a۱۹۷۵، ص ۱۵۵ و تاورنیه a۲۰۰۷، ص ۲۳۵).

نیز به‌منظور اجتناب از مفاهیم ضمنی منسوخ درباره واژه "روحانیت"، ما در اینجا ترجمه "روحانی مجری یا مسئول" را ترجیح می‌دهیم (نک. بند ۳-۱-۳ قبل). چهار مورد *lar* وجود دارد: در دو کتیبه ایلامی میانه از شاه شیلهک - اینشوشینک یکم، در یک کتیبه نوایلامی برروی یک کاسه که منطقاً باید از دفینه "کلما کَرَه" [Kalmākarra] باشد، و برروی یک شیء زرّین مناسکی که گزارش شده در سال ۲۰۰۷ [۱۳۸۶ خ] در رامهرمز کشف شده است. کتیبه "کلما کَرَه" هنوز انتشار نیافته است ولی بنا به گزارش رسیده دارای عبارت ^{AN}*la-ar*^{AN}DIL.BAT-*na* است به معنای "روحانی مجری DIL.BAT" که ظاهراً لقب یا عنوان شاه اَنّی - شیلهک در ساماتی بوده است[۶۱۵]. این کاربرد خاص *lar*، استدلالی است افزون برای ترجیح ترجمه "روحانی مجری" به‌جای "روحانیت". در کتیبه نوایلامی دیگری از رامهرمز نوشته شده *la-ar-na* "متعلق به روحانی مجری"[۶۱۶].

از دو کتیبه ایلامی میانه، تنها یکی انتشار یافته است. والا کتیبه انتشار نیافته را چنین نقل می‌کند:

ha-al-e la-ar-e hu-te-pi lu-mu-uh

---

۶۱۵. و.ژ. لامبر به نقل از محبوبیان ۱۹۹۵، ص ۳۱ می‌نویسد ^{AN}DIL.BAT-*na*، که والا، ۲۰۰۰b، صص ۷۰-۱۰۶۹ آن را تکرار کرده و "روحانیتِ DIL.BAT" ترجمه نموده است. حرف‌نویسی در دسترس من چنین است: "PN_1 [فلان شخص اول] پادشاه ساماتی، پسر [فلان شخص دوم] PN_2، ^{AN}*la-ar*^{AN}*DIL-BAT-na*" (توجه کنید به معرّف AN قبل از la-ar). از آنجا که هیچ عکسی از این شیء زرّین وجود ندارد و احتمالاً یا هنوز در بازار است یا توسط یک مجموعه‌دار خصوصی خریداری شده است، هیچ راهی برای بررسی صحت و سقم این حرف‌نویسی وجود ندارد. گرچه در فهرستنامه محبوبیان (۱۹۹۵) قاطعانه چنین ذکر شده است، اما حتی انتساب آن به دفینه کلماکَرَه نیز کاملاً مسلّم نیست. مورد این کاسه به خوبی نشان می‌دهد که چه تاراج حرمت شکنانه سازماندهی شده‌ای از غارِ کلماکره انجام گرفته و حاصل آن از بین رفتن هرگونه اطلاعات گرانبها درباره امیرنشین نوایلامی ساماتی [سَمَتی] برای جهان دانش است (نک. بند ۱-۴-۵ قبل). نک. نیز هنکلمن، ۲۰۰۳a، صص ۲۲۷-۲۱۴ (با پانوشت ۱۵۱ درباره DIL.BAT) و ملاحظات دقیق مولی، ۲۰۰۴. نام شاه "اَنّی - شیلهک" در کتیبه دیگری از غار کَلماکَره (والا، ۱۹۹۶b؛ هنکلمن، همان، [Kal.2]) و در یک لوحه نوایلامی S 94 (والا، همان) آمده است. DIL.BAT اولین بار در ایران در دوره نوایلامی پسین دیده شده است (والا، ۲۰۰۲b، ص ۲-۱۴۱؛ ۲۰۰۲/۳ ص ۵۳۵)؛ ایزدبانو (یا ایزد بانوهایی) که با این واژه نماد به او (آنها) اشاره شده به درستی شناخته شده نیست (نیستند). والا (۲۰۰۲b، ص ۱۴۳) فکر می‌کند که او یک "ایزد بانوی بزرگ سومری - اکدی بوده است که در ایلام با نامهای "اینانّا"، "ایشتار"، "بلتیا" و "تانایا" پرستش می‌شده است." دیگر مفسران او را "تارسینا" (هینتس، ۱۹۶۲b، ص ۱۱۰؛ نک. فرهنگ EW مدخل d. DIL.BAD، که لامبر در محبوبیان، ۱۹۹۵، ص ۳۱ پیرو این نظر است) یا "پَرتی (*recte* Mašti؛ کونیش، ۱۹۶۵، ص ۱۶۰ پانوشت ۱۲؛ گریلو، ۱۹۷۱، ص ۲-۲۳۱) می‌انگارند.

۶۱۶. قرائت از روی عکسهای نشان داده شده به مؤلف. نک بند ۱-۴-۵، پانوشت ۸۲ قبل دربارهٔ رامهرمز.

سرزمینش، روحانیونش، hutepi اش را سوزاندم و با خاک یکسان کردم[۶۱۷].

فهم کتیبه دیگر که چاپ شده دشوارتر است. عبارت مربوطه (EKI 45 VIII. 17-IX. 2) که در اینجا نقل می‌شود ترجمهٔ والا است (۲۰۰۰a، صص ۲-۱۰۷۰):

VIII. 17... *ha-al-* 18*li la-ar-e hi-it-e* IX.1 *ma-an a-ri a-ha-ar*2*hu-ra-an*

که هیچ تصمیمی به سود سرزمینش، روحانیتش، سپاهش، آنجا نباشد![۶۱۸]

شکل جمع *lar*، *lap* یک بار در یک کتیبه ایلامی پسین متعلق به تپتی-هوبن-اینشوشینک (حدود ۵۵۰ تا ۵۳۰ ق.م)، EKI 85 تأیید شده است[۶۱۹]. روی‌هم رفته، این متن، همراه با کتیبهٔ کَلما کَره که قبلاً اشاره کردیم، از اهمیت خاصی در بحث کنونی به علت تاریخ پسین خود برخوردار است. این کتیبه EKI 85 گرچه چند تکه شده است، اما

پیشکش داد "تبرستان" www.tabarestan.info

---

۶۱۷. نک. ترجمه والا: "من با آتش کشورش، روحانیتش، افسرانش را سوزاندم و نابود کردم." (۲۰۰۰a، صص ۱۰۷۰). در مورد *lumu-* به معنای "سوزاندن و ویران کردن" نک. استو، ۱۹۶۲، ص ۷۳؛ فرهنگ EW مدخل *lu-mu-ur-ra*؛ گریلو، ۱۹۸۷، ص ۲-۵۱. والا ظاهراً Kutepi ("افسران") را مشتق از -hute می‌داند که پایه‌ای است برای یک معنای غیر قطعی. بسنجید بخصوص با شکل *hu-te-ip-ra* در IRS 62:5 = EKI 80:5 (که مالبران - لابا ۱۹۹۵، ص ۱۴۰ آن را بی‌ترجمه رها کرده است). والا بر تناوب hit ("ارتش"؟) و hutepi در دو متن شیلهک - اینشوشینک که مورد بحث ماست و به عبارت *hi-it-i na-at-ti-ih* به معنای "من بر ارتش او غلبه کردم"، و *hu-te-pi-i na-at-ti-ih* "بر افسران او پیروز شدم" تکیه می‌کند (هر دو جمله در متون انتشار نیافته شیلهک - اینشوشینک؛ نک. والا، ۲۰۰۰a، ص ۱۰۷۲). اما hutepi ممکن است مشتق از -hutta به معنای "کردن، ساختن" باشد، گرچه این گزینه کمتر محتمل است. موارد اشکال تأیید شده با -t- منفرد که از -hutta مشتق می‌شود گویا محدود به ایلامی هخامنشی است (نک. hutašda برای huttašda در PF 0351 و PF 0368).

۶۱۸. معنای اصلی *hal(li)* "سرزمین" است، اما در عین حال می‌تواند برای "شهر" و "قوم یا مردم" نیز به کار رود (فرهنگ EW مدخل *ha-al*، *ha-al.lg*، *hal*، *h.hal.lg*، والا، ۲۰۰۰a، ص ۱۰۷۱؛ تاورنیه، ۲۰۰۷e، ص ۶۵؛ نک. بند ۴-۳ بعد). معنای "سپاه یا ارتش" برای *hit* (پیشنهاد نخست اما بدون استدلال از هوزینگ، ۱۹۱۰، ص ۱۶ بوده است) مسلماً امکان دارد و بنا به گزارش رسیده با متون انتشار نیافته تأیید شده است (والا، همان ص ۱۰۷۲؛ نک. پانوشت ۶۱۷ قبل). ترجمه‌های نقل شده از *man* و از ریشه فعلی *-hura* مسلم نیست، اما دست کم برای برخی از کاربردهای این کلمات ظاهراً درست و شدنی می‌نماید (نک. EW مدخل‌های ذی‌ربط برای مأخذها)، به هر صورت، احساس کلی از این جمله نازل شدن بلایی بر سر سه‌گانه سرزمین / مردم، روحانیون و ارتش است. درباره EKI 45 VIII.17-IX.2 نک. نیز گریلو، ۱۹۷۷، ص ۴۸ (و ص ۲۵ درباره *man*)، که موقتاً man ani ahan huran به معنای "که هیچ رویدادی مساعد نباشد (؟)" ترجمه شده است.

۶۱۹. مگر آن که قرائت درست لوح برنزی تخت جمشید (پشت لوح سطر ۲۷) GAM*la*?-*be*? باشد. با این حال، رونوشت‌های انتشار نیافته دستخط و حرف‌نویسی‌های سند این قرائت را تأیید نمی‌کنند. *sla* مشابهی (EW q.v. "= lan kult(?)") در همان متن (ستون ۱ سطر ۴۸) باید با احتیاط برخورد شود و ممکن است اولین هجا باشد نه کلمه‌ای متمایز.

می‌توان از آن استنباط کرد فهرست کارکنان مذهبی (و شاید چند مقام درباری) است که گاو وگوسفندوبزدریافت می‌کنند. در سطر ۲۳ به این افراد جمعاً با عنوان *lap* اشاره شده است که می‌توان موقتاً آن را چنین ترجمه کرد:

PAP31 GUD^{MEŠ}⌈PAP⌉ 186 ⌈UDU.NITA⌉^{MEŠ}*la-ap-ma hu-sa*^{MEŠ}*-ik si-na a-hi la-ha-na*

جمع: ۳۱ رأس گاو (و) جمع: ۱۸۶ رأس گوسفند/بز، برای روحانیون مجری که باید به بیشه زار آورده و ذبح شوند.[۶۲۰]

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

آنگاه در پایان، روایت لشکرکشی پنجم آشوربانیپال علیه ایلام و با خاک یکسان کردن شهر شوش بازگو می‌شود که حاوی قسمتی درباره اخراج و تبعید تندیس‌های مقدس خدایان با آرایه‌هایشان، ظروف پرستشگاه، Šangē(و) buḫlalē است[۶۲۱]. قبلاً حدس زده شده که buḫlalē بایستی عنوان نوعی روحانی نظیر Šangē ماقبل (به معنای "مدیران معبد") باشد و احتمالاً ایلامی است[۶۲۲]. والا (۲۰۰۱) بعداً مشاهده کرد که buḫlalē ترکیبی است از *Puhu* و *lar* با افزوده شدن یک نشانه جمع اکدی در پایان. شکل اصلی بایستی **Puhu-lar* بوده باشد[۶۲۳]. بسته به این که چه ترجمه‌ای برای Puhu برگزیده شود، ترجمه‌های متفاوتی امکانپذیر می‌گردد. والا Puhu را از لحاظ لغوی "کودک، جوان" می‌داند و ترجمه می‌کند "بچه(های) روحانی" یا حتی "طلبه(ها)" (بسنجید با Puhu-teppi "کارآموزان کاتبی، دانش‌آموزان"). بدون انکار این امکان که Puhu در buḫlalē گاه معنایی نظیر "کارآموز" دارد، یکی از کاربردهای جایگزین Puhu را می‌توان در اینجا ملحوظ کرد.

در نوایلامی و ایلامی هخامنشی، Puhu نه تنها، به معنای "پسر"، "بچه" یا "کارآموز، شاگرد" است، بلکه معنای "خدمتکار، غلام بچه"، "زیردست"، "شهروند، عضو یک گروه

---

۶۲۰. برای بحث درباره این قسمت نک. بند ۶-۷-۶-۳ بعد. والا اولین بخش قسمت نقل قول شده را ترجمه کرده است: "جمع: ۳۱گاو، جمع: ۱۸۶ گوسفند برای روحانیون" (۲۰۰۰a ص ۱۰۷۰).

۶۲۱. منشورهای A VI.46 و F V.33؛ متن و ترجمه: آینار، ۱۹۵۷، ص ۵-۵۴؛ بورگر، ۱۹۹۶، صص ۵۴ و ۲۴۱. بورگر قرائت متفاوت ^{lú}*sa-an-gu-ge-e* را به‌عنوان شکل اصلی درنظر گرفت و آن را یک وام واژه از ایلامی دانست که توسط ریشه‌شناسی عوامانه در چاپ‌های بعدی به ^{lú}*sa-an-ge-e* تغییر کرده است (۱۹۹۶، ص ۵۴). این راه حل مستلزم آن است که تغییر احتمالاً دوبار در انتشارهای A و F سالنامه‌های آشوربانیپال انجام گرفته باشد. به نظر می‌رسد این نکته، و فقدان یک ریشه‌شناسی ایلامی بیشتر مستلزم خطای کاتب است تا وام گرفتن واژه‌ای ایلامی.

622. Cf. AHw 136 s.v. *b/puḫlalû*; CAD B 307s.v. *buḫlalû*; EW s.v. LÙ. *bu-uḫ-la-le-e*.

۶۲۳. چنان‌که والا متذکر شده، r ایلامی‌گاه در زبان اکدی به l برگردانده می‌شده است.

قومی / عشایری" و "عضو یک گروه حرفه‌ای" هم دارد[۶۲۴]. بدین قرار بعید نیست Puhu همان māru ی اکدی (به معنای "پسر"، "پسر بچه") باشد که در عین حال اشاره‌ای است به عضو یک گروه قومی، قبیله‌ای یا حرفه‌ای[۶۲۵].

برای روشن کردن کاربردهای Puhu، چند نمونه ذکر می‌شود. در متن ارگ شوش (S 94) عبارت Puhu Samatip به معنای "پسرهای سَمَتی" نیست بلکه به مفهوم "مردان قبیله‌ای سَمَتی" است[۶۲۶]. همچنین، Puhu Parnakkana (مثلاً در PF 1944: 1-3) نه به معنای "پسرهای پارناکا" بلکه به مفهوم "غلامان پارناکا" است که گروهی را تشکیل می‌دادند که شاید بتوان آنها را "نیروی ضربت مرکب از خدمتکاران زبده" توصیف کرد (133-6 ✪). این‌گونه نیروهای ضربت در اقتصاد تخت جمشید اطرافیان حرفه‌ای زنان خاندان سلطنتی و مقامات بلند پایه را تشکیل می‌دادند. همچنین عبارت Puhu Ziyanup در متن کتیبه چاپ نشده روی لوحه برنزی تخت جمشید (rev.15) یا به معنای "خدمتکاران معبد" است یا "کارکنان معبد". این اصطلاح قبلاً در زبان ایلامی میانه در سه‌گانهٔ sugir puhu siyannir ak zukkir "شاه، متولی معبد (لغوی = پسر معبد)، یا نایب‌السلطنه" دیده شده است[۶۲۷]. بخصوص در مثال آخر، puhu بی‌گمان بیشتر به معنای عضویت یک

---

624. On the various uses of the word *puhu* cf. especially Glassner 1994: 222; Giovinazzo 1995. See also Hallock 1960: 93-4; 1969: 39, EW s.v. *pu-hu;* Lewis 1994: 24, 26; Briant 1996: 950; Aperghis 2000: 134-5, 137-8; Tavernier 2007e; ✪ 129-37.

۶۲۵. نک. لغت‌نامه اکدی AHw 616 مدخل māru(m) 8-12؛ فرهنگ CAD M 314-6 مدخل māru که از جمله از mār gallābī ("عضو صنف دلاک [سلمانی]") و mār ištari ("پرستنده یک ایزد بانو") یاد می‌شود. نیز بنگرید به کراوس ۱۹۷۳، ص ۷۷-۶۵ و بسنجید با mārāt bīti در MDP 28 471:14 از شوش دوره "سوکّال ماه" (شیل، ۱۹۳۹، ص ۲-۱۱۱؛ هینتس، ۱۹۷۱d، ص ۶۷۱).

۶۲۶. نک. والا، ۱۹۹۶b ("شهروندان [اهالی] سَمَتی"). مثال دیگر در تکه‌ای از لوح سنگی "اَتَّ - هَمیتی - اینشوشینک" وجود دارد: šušun hanih ak Puhur šušunra ir hanih "من گرامی می‌دارم شوش را و گرامی می‌دارم شهروندِ (لغوی = پسر) شوش را" (EKI 87:5-9).

۶۲۷. متن: EKI 45 VII.6-8. کونیش (۱۹۶۵، ص ۱۰۰) قبلاً puhu siyannir را به درستی ترجمه کرده است "چونان فرزند (= چونان عضو) معابد". هم او و هم گریلو (۱۹۷۷، صص ۲۱ و ۵-۴۴) عبارت را اشاره‌ای به sugir یعنی "شاه" دانسته‌اند (گریلو معتقد به ترجمه استعاری "فرزند مشروع" است). با این حال شاید فرهنگ EW (مدخل pu-hu si-ya-an-ni-ir) بیشتر محق باشد. نیز نک. دیاکونوف، ۱۹۸۵، ص ۱۵. در مورد zukkir "نایب‌السلطنه، حاکم" نک. گریلو، ۱۹۷۸b، ص ۸۵ نیز بسنجید با عبارت نوایلامی *pu-hu-ri si-ia-ari*^{AN}*in-*⌈*šu-ši-ra*⌉*-ak-mi-ra* "خدمتگزار معبد اینشوشینک"، در EKI 74 ([puhu.r siya.n DN.m.r.a]) I. 37-8 (نک ستون II سطرهای ۱۴-۱۳ و ۱۷)؛ در این‌باره نک. بورک، ۱۹۱۰b، ص ۵۷۱؛ فرهنگ EW مدخل *pu-hu-ur-ri* و *pu-hu-ri, pu-hu-ur*.

طبقه حرفه‌ای است تا یک عده زیردست یا شاگرد یا کارآموز. همچنین puhu-lar* ممکن است به معنای عضو طبقه روحانیون مجری (یا کاهنان قربانی کننده) باشد. اگر چنین باشد، به‌نظر من در کنار هم قراردادن šangē و buḫlalē توسط آشور بانیپال معنا را روشنتر می‌سازد، چون می‌تواند هم شامل کارکنان اداری معبد شود و هم کارکنان مذهبی آن.

کوتاه سخن: به‌نظر می‌رسد که *lar* و *lap* به عنوان اصطلاحاتی کلی برای روحانیون مجری و دیگر عمل‌کنندگان مناسک مذهبی به‌کار رفته‌اند. بدین‌سان *lap* روی هم رفته توصیف کارکنان شعایر دینی در EKI 85 است. همچنین *lar* ظاهراً اصطلاح کامل و جامعی است که طبقه "روحانی" جامعه ایلامی را توصیف می‌کند، چنان که از سه‌گانه کتیبه‌های شیلهک - اینشوشینک پیداست. ثانیاً از فحوای متون مربوط به *lap* در EKI 85 و buḫlalē (puhu-lar*) در سالنامه‌های آشور بانیپال پیداست که سخن از نوعی حرفه در میان است، گرچه لزوماً به معنای روحانیت تمام وقت نیست. در EKI 85 فهرست مقامات مذهبی توصیف شده با *lap* شامل دو "شاتین" (کارشناس مذهبی) یک "کاهنه ارشد معبد هومبان" و یک "کاهن ارشد معبد" "کَمرون" [Kamrun] است، اما برخی از مقامات درباری را نیز دربر می‌گیرد (نک. بند ۶-۷-۶-۳). در مورد buḫlalē چه دلالت داشته باشد بر "روحانی طلبه یا دستیار روحانی" و چه "عضوی از کارکنان مناسک"، به هر روی اشاره‌ای است به کارکنان نیمه حرفه‌ای، یا کارآموزان در حال آموزش در پرستشگاههای شوش و ایلام. اگر، چنان که من فکر می‌کنم، buḫlalē به راستی اسم جمعی باشد برای "کارکنان مناسکی" (در تقابل با šangē به معنای "مدیران معابد")، به احتمال زیاد توصیف کننده همه روحانیون مجری است که در انجام مراسم و مناسک رسمی روزانه نقش داشته‌اند. استفاده از واژه "کاهن" شاید در این چارچوب نسنجیده باشد، اما این واقعیت به‌جای خود باقی است که *lar* و *lap* عناوینی صرفاً گذرا و اتفاقی نیستند. این نکته برای درک مفهوم لن در بایگانی بارویی تا اندازه‌ای اهمیت خواهد داشت.

۳-۶-۶. هومبان و لن - چنان که قبلاً ذکر شد (نک. بندهای ۱-۳-۶ و ۳-۴-۱۰)، یک همبستگی مهم و معنی‌دار میان استفاده از lašda "او فدیه کرد"، و نام اصیل ایلامی ایزد هومبان وجود دارد. گرچه lašda سه یا چهار بار در متن‌های گوناگون غیرمذهبی دیده می‌شود (نک. بند ۳-۱-۳-۶ با پانوشت ۴۳۴ قبل)، اما صریحترین کاربرد آن در متون مذهبی و مناسکی است. از تعداد نه متن از این دست، هفت متن مربوط می‌شوند به آذوقه برای نذر یا فدیه به هومبان، و دوتای باقی‌مانده نیز مربوط به نذر "برای خدایان" هستند.

چندان نیازی به تأکید نیست که در اینجا ما با تعدادی اندک سروکار داریم و بنابراین در داوری باید محتاط باشیم. با این حال در نمونه‌های موجود ما، حتی یک متن وجود ندارد که از lašda در ترکیب با نام خدایی غیر از هومبان استفاده شده باشد و این به خودی خود اهمیت دارد. وانگهی، استفاده از lašda اکثراً با ساختار تأیید نشده‌ای در جاهای دیگر در متون مربوط به مواد خوراکی برای نذر و مناسک همراه است. قسمت‌های مربوطه در جدول ۳-۸ فهرست شده‌اند[۶۲۸].

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

جدول ۸-۳ : lašda در متن‌های مناسکی

گل‌نوشته	داد و ستد	نام خدا با -na(-ma)	lašda
NN 0339	(کیتی‌کابا شراب دریافت کرد)	umbanna	ha lašda
PF 0341	(آلباکا شراب دریافت کرد)	umbannama	ha lašda
PF 0345	(سوپرا آرد دریافت کرد)	umbannama	lašda
PF 0343	(سوپرا شراب دریافت کرد)	umbannama	lašda
PF 2029°	(سوپرا شراب دریافت کرد)	umbannama	lašda
PF 0344	(سوپرا شراب دریافت کرد)	umbaninnama	lašda
NN 0251°	(شراب) umbannalaka ؛ (سوپرا آن را دریافت کرد)	nappinama	lašda
NN 0173	(اومّانا جو دریافت کرد)	nappanna	ha lašda
NN 0984	(هَرپی‌پی جو به‌عنوان gal دریافت کرد)	nappina	lašda

یک جنبه شگفت‌انگیز در این قسمت‌ها آن است که بیشتر آنها با توصیفات استاندارد اعمال مناسکی بدون lašda و عنصر ma- فرق دارند، و در عوض نوعاً یکی از شکل‌های زیر را گرفته‌اند:

PN [= نام شخص]، DN [= نام ایزد] *huttašda* *ha* *-na*-(DN)

PN دریافت کرد، او آن را برای خدایان آماده کرد / مورد استفاده قرار داد (مثلاً PF 0361)

PN *dušda daušiyam* DN-*na*

PN دریافت کرد به‌عنوان نذر- فدیه برای DN (مثلاً NN 1134)

ترجمه ارائه شده در اینجا *-na* در DN-*nama* را به‌عنوان پسوند وصفی عادی درنظر

---

۶۲۸. قسمت نقل قول شده از PF 2029 شکسته است: [*da*]-⌈*la-iš*⌉-*ba-in-na-[ma]*⌈*um*⌉^{AN}. همین نکته درباره NN 0251 نیز صدق می‌کند: ⌈*na*?-]*ap-pi*-⌈*na-ma*?⌉ *la-iš-da* ⌈AN⌉ (مقابله توسط من؛ نک. بند ۳-۱-۳-۵ پانوشت ۴۲۶). در مورد متن‌های چکیده نک. 4 ¶. احتمالاً NN 0065:1-2 نیز به اینجا تعلق دارد، اما متن شکسته است:

[x ŠE.BAR^{MEŠ}...]⌈AN⌉ *na-ap-pan-na(-)ma(-)*⌈*GAL* ?⌉*(-)x[... ...]*⌈*du*?⌉*-iš.*

می‌گیرد[۶۲۹]. اصطلاح DN-*na* "از / برای DN" محذوف و موجز است چون مفعولی که به آن نسبت داده شده (فدیه یا مناسک) ذکر نشده است. ساختارهای مشابه ولی صریحتر با *-nama* شناخته شده‌اند مانند halmi PN-*nama* ("طبق سند مهر شده از [PN فلان‌کس]")[۶۳۰]. پسوند ma- به اشکال گوناگون در ایلامی هخامنشی مورد استفاده قرار گرفته است[۶۳۱]. در DN-*nama* lašda این پسوند تصریحی است بر این که آذوقه‌های نذری به‌عنوان "نذر DN [فلان‌ایزد]" یا "طی (نذر) DN" تقدیم شده‌اند[۶۳۲].

www.tabarestan.info پیشکش "راد" به تبرستان

---

۶۲۹. من فکر نمی‌کنم که هجای غیر متعارف *-in-na* برای *-na* در PF 0344 (^{AN}*um-ba-an-in-na-ma*) در اینجا مهم و معنادار باشد. کخ (۱۹۷۷، ص ۱-۳۰) این شکل را کلید فهم ساختارهای DN-*na-ma* دانسته است چون فرض می‌کند که *-in-na* برای صفت‌سازی مورد استفاده قرار گرفته است. پس umbaninnama به‌معنای "in einem humbanischen (Opfer)" است (نک. فرهنگ EW مدخل (d. *um-ba-an-in-na*). Umbannama یا (DN-*na-ma*) فقط کوتاه شده شکل کامل است. با این حال مدارک ما برای *-inna* به عنوان صفت‌ساز ناچیز است. درست است که *har-da-iš-da-na* ^{AŠ}*HAR*^{MEŠ}*in-na* (نک. DPC$_e$؛ و DSab$_e$ 1-2) را می‌توان "چارچوب پنجره سنگی" ترجمه کرد، اما این الزامی نیست و به "چارچوب پنجره‌ای از سنگ" نیز قابل ترجمه است. موارد دیگر فقط برای یک تبیین گشوده‌اند، نظیر ^{DIŠ}EŠŠANA^{DIŠ}EŠŠANA-*ip-in-na* "شاهِ شاهان(DPa$_e$2) " یا ^{AŠ}*kan-ti*^{AŠ}[*an*]-*za-ir-in-na-ma ul-la-ka*$_4$ " در انبار اَنزَر تحویل داده شد" (PF 0548). دو نمونه اخیر نشان می‌دهند که هلوک (۱۹۶۹، ص ۷۳۵) احتمالاً حق داشته فرض کند که *-in-na* گونه‌ای از *-na* است. به‌نظر می‌رسد همین نکته در مورد اشکال *-inni* که توسط رُسّی (۲۰۰۰، صص ۲۰۸۳ و ۵-۲۰۹۴) شناسایی شده صدق می‌کند؛ افزون بر این، برخی از اینها را شاید بتوان به عنوان اسامی مبتنی بر *-n* با یک پسوند *-ni* ترجمه کرد.

۶۳۰. نیز بسنجید با فرمول‌های مکرر مربوط به تاریخ از نوع markašanašnama^{MEŠ}ITI^{AN} (لغوی = "در ماهِ مارکاشاناش").

۶۳۱. پسوند با مفعول فیه مکانی (kantima "در انبار")، زمانی (belkima "در یک سال")، حالت بایی (halpi duhema "با مرگ خویش") یا کیفی (galma^{MEŠ} ... GEŠTIN^{GIŠ} "شراب... به عنوان سهمیه") مورد استفاده قرار گرفته است. نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۲۲.

۶۳۲. والا (۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۷) PF = 0341 را ترجمه می‌کند "... PN$_2$ برای مناسک هومبان که در اینجا تهیه دیده بود دریافت کرد". من اعتقاد ندارم که *-t* در شکل‌هایی نظیر *[la-š.t.a]lašda* همیشه بیان کننده تقدم زمانی باشند (نک. استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۸۲) یا این که ha (= "اینجا") منحصراً معنای مکانی داشته باشد. در مورد استدلال‌های علیه ترجمه *-la* به شکل "نذر مراسمی برای" بنگرید به بندهای ۳-۱-۳-۲ تا ۷ قبل. با این حال با ترجمه والا از Umbannama به "برای مراسم [پرستش] هومبان" موافق هستم، مفسران دیگر اساساً ساختمان ویژه را نادیده می‌گیرند. هلوک (۱۹۶۹، ص ۱۵۱) umbannama ha lašda در PF 0341 را "... حواله شد (آن) برای (ایزد) هومبان" ترجمه کرد. هینتس (۱۹۷۰، ص ۴۲۷) umbaninnama lašda در PF 0344 را "er hat sie für Gott Humban geopfert" ترجمه نمود، ولی نظرش را در لغت‌نامه EW مدخل la-iš-da تغییر داد. در اینجا PF 0341 چنین ترجمه شده است "für Gott Humban hat er ihn hier weitergegeben (verwendet)". توجه داشته باشید که فرهنگ EW مدخل d. *um-ba-an-na* ترجمه‌ای ←

به‌نظر می‌رسد که در متون با محتوای مذهبی، پایه فعلی *-la* "تقدیم کردن" خود پیشکشی نذری را نیز شامل می‌شود و بنابراین اصطلاح کوتاه شده DN-*nama* lašda معلول همین امر است. این باردیگر تأکیدی است بر پیوند و وابستگی *-la* و *lan* "نذر-فدیه". جالب آن است که مفهول ضمنی و تلویحی *-la* "تقدیم کردن" قبلاً در زبان ایلامی کهن در بیان DN *lah* "من تقدیم می‌کنم (یک فدیه) به DN [= فلان ایزد]" شناخته شده است (نک. بند ۳-۶-۷ قبل). این کاربرد *-la* نه فقط در دوره هخامنشی، بلکه در نمونه‌گیری موجود ما نیز صراحتاً به‌صورت "برای خدایان" یا برای هومبان وجود دارد. این پیوند گزینشی آشکار میان *lašda* و یک خدای اصالتاً ایلامی را شاید بتوان با این حدس توضیح داد که در دوره هخامنشی یک واژگانی ایلامی کهنتر مذهبی حفظ شده بوده است. بدین‌گونه، کاربرد *lašda* مطابقت دارد با این فرضیه که "لن" به‌صورت اصطلاحی جدا و منفرد به ارث نرسیده بلکه به عنوان بخشی از یک عرصه معنا شناختی به ارث رسیده است. به عبارت دیگر، استفاده از *lašda* تأیید و تأکیدی مجدد است، گرچه غیر مستقیم، از ایلامی بودن *lan*.

پیوند آشکار میان *lašda* و هومبان و پیامدهای احتمالی آن برای پیشینهٔ "لن" از نظر هایدماری کخ نیز پنهان نماند. از نظر او کاربرد ویژه *lašda* از لحاظ واژه‌ای مرتبط با "لن" مشکل‌ساز بود چون او لن را فدیه‌ای انحصاری برای اهورامزدا می‌دانست (نک. بند ۳-۴-۱۰ پانوشت ۵۳۲ قبل). کخ برای خلاص‌شدن از شرّ این مشکل کوشید تا جایی که امکان دارد میان *lan* و *lašda* اختلاف و فاصله ایجاد کند. او تأکید کرد که لن به خودی خود هرگز با هومبان به‌کار نرفته و حدس زد که *lan* و *lašda*

"ursprünglich von derselben Wurzel abstammend, im Laufe der Zeit in völlig *verschiedenen* Bereichen ihre Anwendung fanden" (کخ، ۱۹۷۷، ص ۱-۱۴۰).

بی‌تردید درست است که متن‌های با "لن" و متن‌های با *lašda* با یکدیگر تفاوت دارند. متن‌های مربوط به آذوقه‌های مناسکی برای هومبان، از جمله متن‌های مربوط به *lašda*، به‌طور کلی از لحاظ مقدارها و بسامدها با متن‌های شناخته شده مربوط به لن فرق دارند. وانگهی فدیه‌های لَن و فدیه‌های خاص هومبان در کنار یکدیگر و پهلو به پهلو گزارش شده‌اند (NN 2372: 1-2) و بنابراین به راستی تردیدی درباره تمایز میان هر دو نوع فدیه وجود ندارد.

لن، چنان که دیدیم، نوعی نذر و فدیه منحصر به فرد و ویژه بود که احتمالاً ربطی به یک خدای یگانه نداشت (نک. بندهای ۳-۴-۱ و ۲ قبل). اما "نذر و فدیه برای هومبان" نیز احتمالاً ویژه بود و مقامات مرکزی در تخت جمشید از خصوصیات و الزامهای آن از لحاظ آذوقه

▫ کاملاً متفاوت از همان متن ارائه می‌دهد ("hat er in einem humbanischen [Opfer] hier geopfert").

آگاهی داشتند. با این حال همه اینها بدان معنا نبود که آنها به دو سپهر متفاوت مذهبی یا مناسک دو مذهب متفاوت تعلق دارند. وقتی کسی فرض را بر این می‌گذارد که چون lan و *lašda* در متون متفاوتی با محتواهای مختلف ظاهر می‌شوند بنابراین باید بکلی بی‌ارتباط باشند، یعنی کاملاً نکته فوق را از نظر دور داشته است. از آنجا که فرضیات و مقدمات اثبات نشده این استدلال مبنی بر این که "لن" فدیه‌ای ویژه و منحصر به فرد برای اهورامزدا است خود معلوم شد پایه‌ای لرزان دارد، اکنون کل خط استدلال همانند دور باطلی خود را می‌نمایاند: لن باید منحصراً برای اهورامزدا باشد، بنابراین ربطی به *lašda* ندارد که عمدتاً وابسته به هومبان است. برعکس، عملاً مدارکی در مورد حوزه و گسترهٔ معنایی گسترده‌تری که از ریشه *-la* سرچشمه گرفته‌اند هم از دوره پیشاهخامنشی و هم در ایلامی هخامنشی وجود دارد. واژه‌های *lan* و *lašda* هر دو در واژگان مذهبی کهنتر ایلامی دارند و درست همین پیوند است که اهمیت دارد. شایان ذکر است که مورد *lašda* استوار کننده مفهوم ایلامی بودن لن است.

۳-۶-۷ افسون‌های جادویی - سرانجام به تعدادی طلسم و تعویذ و افسون جادویی بین‌النهرینی می‌رسیم که شایان ذکرند. (*lah(*lah* "من تقدیم می‌کنم" ("لازم" از نظر دستوری) در چهار متن از این‌گونه متون وجود دارد. افسون‌ها به زبان سومری نوشته شده‌اند، اما یک یا چند سطر نیز به زبان ایلامی دارند (که نقش کلمات جادویی را بازی می‌کنند). کمابیش فرمول‌های واحدی در هر چهار متن به‌کار رفته است. از آنجا که والا (۲۰۰۰a، صص ۹-۱۰۶۷) درباره این مجموعه اسناد کنجکاوی برانگیز اخیراً بحث کرده است، ما در اینجا به ذکر یک نمونه بسنده خواهیم کرد[۶۳۳]. یک طلسم کوچک کلوریت اخیراً توسط و.ژ. لامبر (۱۹۶۷، صص ۴-۶۱) منتشر شده که تاریخ آن را بین "آغاز سلسله سوم اور و پایان سلسله کاسیت" تعیین کرده‌اند و حاوی قطعه زیر است (ستون II سطور ۷-۴):

---

633. The texts are: LB 1005 (Böhl 1934: 31-2; Van Dijk 1982: 102), YBC 5627 (Tonietti 1979: 309-10; Van Dijk, Goetze & Hussey 1985: n° 89), an amulet in the Serres collection (W. G. Lambert 1976: 61-4, quoted below) and s 7/1600 (Cavigneaux & Al-Rawi 1994: 73-4). Earlier discussions of this material are found in Tonietti 1979: 309-13; Van Dijk 1982 (discussing the background of the use of Elamite in these spells); Cavigneaux & Al-Rawi 1994: 73-82; Vallat 2000a: 1067-9.

[4]zi-ib-ši la-aḫ [5]nu-me la-aḫ [6]ši-ti: la-aḫ [7]hu-úḫ la-aḫ

[۴] من تقدیم می‌کنم به زیبشی، [۵] تقدیم می‌کنم به نومه، [۶]تقدیم می‌کنم به شیتی، [۷]تقدیم می‌کنم به حوح.[۶۳۴]

بیشتر نامهای در این متن‌ها در جای دیگری دیده نشده‌اند، اما به نظر می‌رسد ایلامی باشند، و برخی از آنها گویا شکلهای تحریف شدهٔ اسامی ایزدان شناخته شده ایلامی هستند[۶۳۵]. آیا این بدان معناست که تعویذها و طلسم‌های بین‌النهرینی عملاً از فرمول‌هایی استفاده می‌کرده‌اند که در مناسک ایلامی کاربرد داشته‌اند؟ این دست کم ممکن به‌نظر می‌رسد، گو این که شاید تا اندازه‌ای محصول نوعی اقتباس باشند (ابداع کلماتی که ظاهر ایلامی دارند). متأسفانه همانندهای روشنی از ایلامی در دست نیستند، اما شاید نوعی حفظ گزینشی مطرح بوده است. در هر صورت شکل *laḫ* "من تقدیم می‌کنم" باید قاعدتاً از ایلامی به وام گرفته شده باشد، به رغم هر اصلی که داشته است[۶۳۶].

۳ـ۶ـ۸ خلاصهـ بررسی واژه‌های مربوط به "لن" در دوره‌های پیشاهخامنشی و ایلامی هخامنشی در بندهای پیشین ما را به نتایج زیر رسانید. اصطلاح *lan-lirira* "قربانی کننده" در ایلامی میانه به‌صورت *lam-lir* درآمده و به حیات خود ادامه داده (بند ۳-۶-۱-۱)، و این

---

۶۳۴. والا (۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۷) ترجمه می‌کند: "من یک نیایش نذر زیبشی کردم، یک نیایش نذر نومه کردم، یک نیایش نذر شیتی کردم، یک نیایش نذر حوح کردم". لامبر خوانده است *gú-uḫ* (ستون I سطر ۷) که کاوینیو و الراوی (۱۹۹۴ صص ۷۶ و ۷۷ پانوشت ۱۱) آن را به *ḫú-uḫ* اصلاح کرده‌اند (نک. والا، همان، پانوشت ۱۷). قطعات ایلامی متن‌های دیگر (به نقل از والا) عبارتند از:

zi-in-zi la-aḫ zi-hi la-aḫ hu-úḫ la-aḫ hu-úḫ–ti la-aḫ hu-úḫ-me la-aḫ (LB 1005)

zi-im-zi ra-⌈aḫ⌉[d]nu-me la-[aḫ][d] hu-úḫ-⌈me⌉ [la-aḫ] [d]hu-úḫ[la-aḫ] (YBC 5627)

si-en-ti la-aḫ nu-me la-aḫ nu-ud la-aḫ si-it la-aḫ (s 7/1600).

۶۳۵. **شیتی** توسط والا (۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۸؛ ۲۰۰۲، صص ۵۳۰ و ۵۳۸) مقایسه شده است با zit در ایلامی قدیم در عهدنامه نَرام - سین (EKI2 I.6؛ نک. ad NN 0654 ★). موجودات ایزدی نومه و حوح شاید همانندهایی در نامگان‌شناسی ایلامی داشته باشند (همان، ۲۰۰۰a، ص ۱۰۶۸). والا همچنین اعتقاد دارد که zimzi/zinzi/zibši هر سه شاید مربوط یا منسوب به نام یک ایزد باشند (همان). آیا این ایزد ممکن است Temti/Tepti باشد؟ دومی گاه در زبان اکدی با هجی *še-im-ti* یا *si-im-ti* نوشته شده است (زادوک، ۱۹۸۴a، صص ۳ و ۴۳؛ ۱۹۹۱، ص ۲۳۴؛ نک. والا، ۱۹۹۶c، ص ۳۱۵ با پانوشت ۱۲۹؛ استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۷۰)، که شاید ادغام دندانی t^s باشد (DN [نام ایزد] شاید / cempti / تلفظ می‌شده است). درباره Tepti/Temti نک. والا، ۱۹۸۳b، ص ۶-۱۴؛ فرهنگ EW مدخل *te-im-ti*، *te-im-ti*، d. *te-ip-ti* و d. *te-ip-ti*.

۶۳۶. تأییدی در مورد استفاده از **lah* در ایلامی در نامهای حاوی عنصر *lah* نظیر Tanhalah (a šimaškian: زادوک، ۱۹۹۱، صص ۲۲۸، ۲۳۵) و Parlah (در شوش؛ نک. بند ۳-۶-۴ پانوشت ۶۰۸ قبل) دیده می‌شود. والا به نام zimzilaḫ در اورِ III اشاره می‌کند، اما تأکید دارد که افراد دارای این نام شاید ایلامی نبوده باشند.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

عنوانی برجسته بوده که در لوح سنگی بزرگ شیلهک-اینشوشینک هم به شاهزادگان ایلامی و هم به اهالی؟ شوش داده شده است. این لوح و دو تأیید دیگر از *lam-lir* در متونی وجود دارند که از منطقه یا شهر هوپشن نیز یاد می‌کنند و شاید مربوط باشد به ولیمه یا جشن خاصی در آن محل که در آن *lam-lir* وظیفه مذهبی و آیینی خاصی را انجام می‌داده است (بند ۳-۶-۱-۲). عناوین دیگر کارکنان مناسکی مستقیماً از ریشه *-la* مشتق شده‌اند یعنی: *lar*، *lap* و *puhu-lar**. اولی، یعنی *lar* ("روحانی مجری") در یک سه‌گانه ایلامی میانه آمده و ظاهراً شاخصی کلی است از کار کاهنی یا بخش مذهبی جامعه ایلامی (بند ۳-۶-۵). این واژه همچنین به نحو معناداری در کتیبه‌های نوایلامی پسین نیز دیده می‌شود، که در یکی از آنها به شاه مربوط می‌گردد. سوم، *lap* به‌صورت جمع برای توصیف مجموع کارکنان و مقامات مذهبی به‌کار رفته که در EKI 85 فهرست شده‌اند، و این متنی است مربوط به فقط چند دهه پیش از پادشاهی داریوش یکم (نک. بند ۶-۷-۶-۳ بعد). در گزارش آشوری مربوط به ویران کردن شوش، نوعی کار حرفه‌ای از اصطلاح *puhu-lar** استنباط می‌شود چون دلالت دارد بر "عضو کارکنان مناسکی" (یا "کارآموز-طلبه-روحانی مجری") و توصیف کننده گروهی است که مسئول اجرای فدیه‌ها و نذورات هستند، در تقابل با šangē که به معنای "مدیران معبد" است. پس شاید بتوان نتیجه گرفت که عناوین شغلی با *la*(n) می‌توانسته به‌صورت عناوین جمعی نیز مورد استفاده قرار گیرد. اما به‌نظر نمی‌رسد که اساساً یک اصطلاح کلی بی‌معنا بوده باشد. در بیشتر موارد این اصطلاح نمایانگر نوعی شغل است (گرچه نه لزوماً شغل روحانی).

لن همچنین در ترکیبات ایلامی میانه *lam-li* (در *lam-lema* "چونان فدیه-پیشکش آن") دیده می‌شود و توصیف کننده جانوران نگهبان سفالی در دروازه‌های چُغازنبیل است (نک. ۳-۶-۱-۳). *lam-li* نظیر (*lan-lirira*) *lam-lir*، از ریشه‌های *-la* و *-li* ساخته شده است، ترکیبی که دربرخی نامها مانند "لین لاکّا" و شاید "لَلین تَش" نیز وجود دارد (بند ۳-۶-۴). "لَنکول" ایلامی هخامنشی نیز شکل مرکبی است از "لَن" و احتمالاً معنای "نذر - نیایش" دارد (بند ۳-۶-۲).

شایان تأکید است که *lan* ظاهراً در سراسر تاریخ مستند زبان ایلامی عنصری سازنده بوده است. لن در انواع نامهای شخصی (بند ۳-۶-۴) و در دو نام ماه (بند ۳-۶-۳) دیده می‌شود، که عبارتند از ماههای "لن لوبه" و "لن گیلی" که دومی در تقویم ایلامی تخت جمشید حفظ شده است. گرچه ارزیابی این که آیا این ماهها خاص مراسم مذهبی ویژه‌ای بوده‌اند یا نه غیرممکن است، اما هر دو پس از ولیمه‌های نذری انجام گرفته در این ماهها

نام برده شده‌اند. اشاره لوح سنگی شوترورو که به زبان نوایلامی است به ولیمه یا جشنی که در هوپشَن در پایان ماه "لن لوبه" (ماه VI) انجام گرفته است شاید تصادفی نبوده است (نک. lam-lir در هوپشن ایلامی میانه). سرانجام آن که استفاده از پایه فعلی *-la* را در محتوای متون مذهبی خاص مشاهده می‌کنیم: در ایلامی پیشاهخامنشی به شکل *lah** (گرچه فقط در تعویذها و طلسم‌های سومری) و در ایلامی هخامنشی به شکل *lašda*. شایان ذکر است که شکل دوم وابستگی خاصی با پرستش و مناسک مربوط به هومبان دارد.

بی‌تردید مهمترین نتیجه‌ای که از بندهای پیشین به‌دست می‌آید آن است که لان تنها یک واژه جدا و منفرد چه در دوره ایلامی پیش از هخامنشی و چه در ایلامی هخامنشی نبوده است. در دوره هخامنشی لن پهلو به پهلو در کنار *lankul* و *lan-lirira* می‌آید و پیوند نزدیکی با *lašda* دارد. بدون شک خاستگاه این مجموعه معنا شناختی، واژگان مذهبی ایلامی قدیمی‌تر است، ولو این که برخی از کلمات (مانند "لنکول") وجودشان در دوره پیش از هخامنشی تأیید نشده باشد. زبان ایلامی کهن هنوز دارای واژه *lan* (یا *lam*) نبود بلکه واژه‌های مرکبی نظیر *lam-lir* و *lam-li* داشت و دارای عرصه معناشناختی گسترده‌تری بود که *lar*، *lap*، *puhu-lar** و مسند *lah** را نیز دربر می‌گرفت. براساس چنین مدارکی، پیوسته روشنتر می‌شود که خود *lan* را نمی‌توان میراث منفردی دانست که جداگانه و به تنهایی و چنان که خانم کخ می‌انگارد، جدا از محتوا و قالب پیشین خود، وارد فرهنگ دوره پارسی شده است. در مقابل، مدارک ارائه شده در اینجا را باید جزئی از مجموعه واژگان مذهبی در حال تحول توصیف کرد که با "لن" به‌عنوان ترجیع‌بندی دائمی و نه میراثی منفرد، در دوره هخامنشی به حیات خود ادامه داده است. در برابر پیشینه تداومی چنین گسترده و نه تنگ مایه، به دشواری می‌توان باور کرد که "لنِ" ایلامی هخامنشی کلیه پیوندهای پیشین اجتماعی - مذهبی خود نظیر آنچه از *lam-lir*، *lam-li* یا *lar* استنباط می‌شود را از دست داده بوده باشد. به عبارت دیگر، من به آسانی می‌پذیرم که ممکن است "لن" هخامنشی "جایگاه زنده معنایی‌اش" با آنچه در اعتقادات مناسکی و مذهبی دوره‌های قبل داشته، فرق کرده بوده است، اما در عوض از طریق تحولی تکوینی و نه گسستی انقلابی که آن را به یک قربانی دولتی زرتشتی تبدیل سازد، مفهومی تازه کسب کرده است. بنابراین وقتی "لن" توسط دبیران تخت جمشید مورد استفاده قرار می‌گرفت، واژه‌ای بدون گذشته نبود: عرصه معنا شناختی احاطه کننده آن، ثابت می‌کند که "لن" ریشه‌ای استوار در تاریخ زبان ایلامی داشته است.

www.tabarestan.info پیشکش آزاد به تبرستان

۳ـ۷. سهم روحانی مجری

۳-۷-۱. شرایط و اوضاع و احوال - در بندهای پیش شماری از ویژگی‌های لن و پیشینه‌اش را بررسی کردیم. هدف ما در این بند ترکیب این خصوصیات و افزودن چند ویژگی تازه است تا بتوانیم تاجایی که مدارک موجود اجازه می‌دهند به بازسازی طرحی کلی از چگونگی نذر و قربانی در زمان هخامنشیان بپردازیم.[۶۳۷]

پیشکش آزاد "تبرستان" www.tabarestan.info

لن از لحاظ ریخت شناختی واژه پیچیده‌ای نیست: اسم بی‌جانی است که فقط معنای "آنچه تقدیم شده" و بنابراین "نذر، هدیه و قربانی" دارد. اما این که در فحوای متون بایگانی بارویی دقیقاً برچه دلالت می‌کند چندان روشن نیست، گو این که این مراسم یک بار "لَنکول" به معنای "نذر - نیایش" توصیف شده است (نک. بند ۳-۶-۲ قبل). چنین می‌نماید که بیشتر بر عمل مناسکی دلالت دارد تا مواد خوراکی که برای آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. به این مواد غذایی غالباً به‌صورت ***gal*** یا ***daušiyam*** اشاره شده است که هر دو به معنای "هدیه پیشکشی" یا "[مواد خوراکی] قربانی" هستند. لن به عنوان یک عمل آیینی - عبادی، گویا به توصیف نیازی نداشته است، نه از آن‌رو که مربوط به خدای خاصی بوده، بلکه به آن علت که فدیه و نذری ویژه و منحصر به فرد بوده است. این نذر از لحاظ و برحسب مواد خوراکی و تعدد و تکرار آن، مستلزم مقتضیات و شرایط ویژه‌ای بوده است؛ بدین‌سان لن می‌توانسته سرفصل و عنوان فنی معنی‌داری را به خود اختصاص دهد و در کنار نذر و قربانی‌های دیگر برای خدایانی که نامشان برده می‌شود، در فهرستها جایگاه جداگانه‌ای داشته باشد. بدین معنا، با لن دقیقاً همانند دیگر اصطلاحات مربوط به انواع ویژه نذر رفتار می‌شد، نظیر šip، akriš، kušukum، نذرهایی که در ماههای معینی انجام می‌شدند، نذرهایی که برای پدیده‌های جغرافیایی طبیعی (کوهها و رودها) یا نذرهایی که در محل‌های معینی انجام می‌گرفتند (آب انبارها، سردابهای شراب). تأکید بر نوع نذر و نه ایزد سود برنده از آن، ظاهراً فقط یک جنبه از نظم اداری و دیوانی بود.

در موارد بعیدی که احتمالاً موانع و سدهای فرهنگی شدیدی میان ایلامیان و ایرانیان وجود داشت، لن یک پدیده مرزی - گذرگاهی محسوب می‌شد. لن یک فدیه دولتی منحصراً ایرانی که با اهورامزدا یا حتی مذهب زرتشت پیوند داشته باشد نبود، بلکه گویا دورنمای زیبایی بود از فرهنگ‌پذیری متقابل ایرانی - ایلامی. لِن هخامنشی، با ریشه در

---

۶۳۷. نیز بنگرید به خلاصه‌ها در بندهای ۳-۱-۵، ۳-۴-۱۱ و ۳-۶-۸ قبل.

پیشینه و سنّت مذهبی ایلامی، به نوعی نذر و فدیه دلالت می‌کرد که هرگونه روحانی اعم از شاتینِ ایلامی یا مکوشِ [مُغ] زرتشتی می‌توانست آن را برگزار کند. برگزاری مراسم لن را هم در نزدیکی تخت جمشید می‌بینیم و هم در شهرک‌های قدیمی ایلامی مانند گیسَت، هیدالی، و هونر (نک. پیوست ۶-۲ بعد). گرچه سیاهه‌ها یا فهرستهای فدیه‌ها منعکس کننده یک واقعیت مناسکی یا آیینی - عبادی (همراه با پرستش) نیستند، اما مراسم نذر و قربانی‌هایی را برمی‌شمارند که تأمین‌کننده مواد خوراکی آن یک مقام واحد و برگزارکننده مراسم آن یک روحانی مسئول در یک منطقه واحد بود. در این فهرست‌ها واژه لن را در ردیف نام خدایان اعم از ایرانی تبار (مانند [Išpandarmattiš سپندارمذ]) و ایلامی تبار (مانند نَپیریشَ، هومبان) مشاهده می‌کنیم.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

از این نقطه به بعد، تنگ کردن دامنه تعریف لن چندان آسان نیست. هم خانواده آن *lašda* پیوند جالبی با ایزد هومبان دارد، اما در اینجا بیشتر با یک اصطلاح یا واژه سنتی سروکار داریم تا با شاخصی برای یک تعریف محدود و قابلیت کرانمند کاربرد ریشه *-la*. این از دامنهٔ گستردهٔ معادل‌های به‌کار رفته برای پایه فعلی *-la* در ایلامی هخامنشی پیداست: *li* ("فرستادن، تحویل دادن")، *-hutta* ("ساختن، آماده کردن") و *-duru* ("دادن"). همچنین کلمات مرتبط با لن در ایلامی پیشاهخامنشی گاه به‌عنوان یک واژه یا اصطلاح کلی یا جمعی به‌کار رفته‌اند. یک نمونه *lap* (به معنای "روحانیون مجری") است که مشخص‌کننده و دربرگیرنده همه افراد حرفه‌ای مذهبی مسئول و مقامات دینی ذکر شده در EKI 85 است.

پس چه چیزی لن را خاص می‌سازد؟ این واقعیت که لن دارای پوشش جغرافیایی نسبتاً گسترده‌ای بوده و در ۸۱ متن به آن اشاره شده به خودی خود معنایی بیش از این ندارد که روش دائمی و منظمی در انجام مراسم نذر و قربانی بوده است. نشانه‌های اندکی از مداخله لایه‌های اجتماعی بالاتر وجود دارد (نظیر ۱۴۸ رأس دامِ تخصیص یافته برای لن)، اما از این لحاظ فدیه šip بسیار برجسته‌تر است (نک. بند ۶-۴ ad ۱-۲ بعد و ★ بند ۶-۴-۱ و ۲). با این حال دو ویژگی از لن وجود دارد که این‌گونه از نذر و قربانی را آشکارا متمایز می‌سازد: یکی تعدد و تکرار خاص آن است و دیگری مقادیر ثابت اجناس نذری. سومین سر نخ از مدارک پیشاهخامنشی مربوط به عناوین مشتق شده از *-la* به‌دست می‌آید (*lam-lir*، *lap*، *puhu-lar**) که پیوسته در مورد روحانیون مجری متخصص نظیر کارکنان مذهبی معابد یا جمع "روحانیت" ایلامی به‌کار رفته‌اند. این سه سرنخ می‌توانند برای ارائه تعریفی موقت از لن هخامنشی به ما یاری رسانند.

۳ـ۷ـ۲. بازنگری بسامد لن ـ خانم کخ در رساله دکتری خود بر یکتایی لن از لحاظ نظم تخصیص‌ها بر این نوع نذر تأکید ورزید (۱۹۷۷، ص ۱۳۷):

Eine derartige festgelegte Rationiering läßt sich bei keinem anderen Opfer, für welchen der in den Buchungstäfelchen auftretenden Götter auch immer, feststellen.[۶۳۸]

پیشکش "به تبرستان" www.tabarestan.info

اما این تأکید فقط تا اندازه‌ای درست است: لن به راستی از آن‌رو ویژه است که مواد خوراکی آن منظماً برپایه ماهانه تأمین می‌گردد (نک. بند ۳-۷-۲-۲ بعد)،[۶۳۹] اما در بایگانی بارویی این‌گونه تنظیم کاملاً طبیعی است (نک. بند ۳-۷-۲-۱ بعد). وانگهی مواد خوراکی برای فدیه‌ها و نذرهای ماهانه در مورد قربانی‌های *šummar* و *bašur* نیز انجام می‌گیرد. متون مربوط به این قربانی‌ها و نذرها شاید به راستی بتوانند تصویر روشنتری از لن به ما ارائه دهند (نک. بند ۳-۷-۲-۳ بعد).

۳ـ۷ـ۲ـ۱. دیگر فدیه‌های منظم همیشگی ـ بیشتر متن‌های درباره لن صراحتاً به یک دوره دوازده ماهه اشاره می‌کنند (نک. 1 ¶). غالباً مقداری که در هر ماه باید توزیع شود مشخص شده است. در چهار مورد حتی مقدار روزانه قید شده است (PF 0746، PF 0748، PF 1953:1-3، NN 0822). در مورد مواد خوراکی برای دوره‌های کوتاهتر، تعداد ماهها همیشه همراه با مقدار قابل تقسیم به تعداد ماههای معینی مشخص شده است. با این حال پیداست که انواع دیگر فدیه نیز تابع نظم و نسق ثابتی بوده‌اند، گرچه نه ماهانه بلکه براساس سالانه. برای روشن شدن این نکته، گواهی خود پارناکارا در اینجا نقل می‌کنیم (PF 2068:1-11):

$^{1\ DIŠ}$ *ir-iš-*⌈*ti*⌉*-man-ka*$_4$ *tu*$_4$*-ru-*^{2} *iš*^{DIŠ}⌈*pár-na-ak*⌉*-ka*$_4$ *na-an* ^{3}KI+MIN 50 ^{GIŠ}⌈BAR^{MEŠ}⌉ ŠE. BAR^{MEŠ}*ap*^{4} *id-du*^{HAL} *šá-tm-be*^{HAL}*ak-ka*$_4$*-*^{5}*be*^{AŠ} *ka*$_4$*-a-ma-ru-kaš-ma hu-*^{6} *ud-da-iš-ri* ^{AŠ}*da-u-šá-um* $^{7\ AN}$ *na-ap-pan-*⌈*na ap*⌉*-pa* ^{AŠ} ^{8}*ka*$_4$*-a-ma-ru-kaš-*⌈*ma*⌉ ^{AŠ}*be-*$^{edge\ 9}$*ul 22-um-me-man-na sa-*^{10}*ap ap-pu-*⌈*ka*$_4$⌉*-da ap* ^{11}*du-ru-*⌈*ka*$_4$⌉ *zi-la*

---

638. Cf. Koch 1977: 130, 149 ("Außer den ... lan-Opfern lassen sich keine regelmäßigen Opfer nachweisen"), 176 ("So ist das Opfer für Ahuramazdā, das normalerweise mit dem elamischen Wort lan = 'Opfer' bezeichnet wurde, das einzige, dessen regelmäßige Durchführung von der Verwaltung her sichergestellt ist"); *idem* 1987: 242-3. Koch's position was adopted by Kellens 1994: 124.

639. An observation also stressed by Handley-Schachler 1998: 201-2; Razmjou 2004a: 109. Cf. §§ 3.2.1 and 3.4.5.4 above.

[۱-۲] سخن با ایریشتی مانکا، [۲-۳] پارناکا چنین می‌گوید: [۳-۴] ۵۰۰ کوارت جو به آنان داده شود: [۴-۵] (ب) شاتین‌هایی که در گیمَروکَش (هستند)، [۵-۸] به آنان اجازه داده شود (از آن به‌عنوان) فدیه - پیشکش برای خدایانی که در گیمَروکَش (هستند) استفاده کنند. [۸-۹] در سال ۲۲ م، [۹-۱۱] همان‌گونه که قبلاً به آنان داده شده، (به آنان داده شود).[۶۴۰]

همان‌گونه که از این متن به روشنی پیداست، و همان‌طور که کخ نیز در جاهای دیگر پذیرفته است (۱۹۷۷ ص ۱۲۸؛ ۱۹۸۷، ص ۲۶۳)، ترتیباتی منظم و دائمی برای فدیه‌ها در برخی جاها وجود داشته و پارناکا هنگام دستور دادن درباره جو مانند PF 2068 (یا شراب، مانند PF 2067) فقط کافی بوده به آنها اشاره نماید. نکته شایان توجه آن است که دستور نامه‌های صادره توسط پارناکا برای لازم‌الاجرا کردن مواد خوراکی سالانه برای سال ۲۲ پادشاهی داریوش در گیمروکَش ظاهراً ضرورت داشته است، اما این شاید معلول اوضاع و احوال خاصی بوده است. در متن‌های دیگر، مقادیر سالانه بدون هیچ نیازی به مداخله مستقیم پارناکا، تکرار شده‌اند. ولیمه‌ها یا مهمانی‌های بزرگی در برخی زمان‌ها برگزار شده که مقادیر ثابتی برای آنها توزیع می‌گشته است، نظیر ضیافت akriš در پاسارگاد که برای آن ۵۰۰ کوارت جو در ماه ششم سالهای ۱۸ و ۱۹ و ۲۳ پادشاهی داریوش توزیع شده است.[۶۴۱] همچنین رشته متن‌های متعددی وجود دارند که گزارش مشابهی هستند از مقادیر ظاهراً سالانه برای برگزاری مراسم فدیه در سالهای متعدد[۶۴۲]. جدول ۳-۹ زیر

---

۶۴۰. نک. PF 2067 که غیر از نام کاتب و مواد خوراکی توزیع شده (۳۰۰ کوارت شراب) مشابه متن بالا است. در ستون I سطر ۷، *appa* به عنوان اشاره‌ای به *nappanna* ترجمه شده است. ضمیر موصولی شاید به‌عنوان حالت مفعولی درنظر گرفته شده است ("خدایانی که در GN [= نام محل جغرافیایی] پرستش می‌شوند). نک. استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۷۶ درباره این کاربرد *appa* و بسنجید آن را مثلاً با PF 1097، PF 1589، PF 1597، PF 1602. در غیر این صورت، شاید همان‌طور که کخ (۱۹۷۷، صص ۷-۶۶) ترجیح می‌دهد، *appa* یک موصول بی‌جان است و به *daušam* اشاره دارد. در واقع *appa* در همان متن (PF 2068: ۱۱) به یک halmi بی‌جان اشاره می‌کند. هلوک (۱۹۶۹، ص ۶۳۹) نیز به‌نظر می‌رسد که *appa* را موصول بی‌جان دانسته است (شراب ریزانی که در GN [= نام محل جغرافیایی] (است)"). با این حال به‌نظر می‌رسد ترجمه‌ای که در اینجا ارائه شده مرجح باشد به علت ترتیب کلمات. درباره sap appukada...zila نک. sap appa anka appukada در DB_e I.47-8.

641. Cf. NN 2035, PF 1942: 1-2, PF 0774. On *akriš* cf. Koch 1977: 141 ("ein besonderes Fest zu einem festen Termin")

۶۴۲. این متن‌ها فقط تاریخ یک سال را می‌دهند و ماهها یا یک دوره را ذکر نمی‌کنند که نشان می‌دهد با جمع‌های سالانه کار می‌کرده‌اند.

فهرستی است از ۹ متن از این دست[۶۴۳]:

جدول ۳-۹ سلسله مواد خوراکی سالانه برای نذر و فدیه‌ها

گل نوشته‌ها	سال‌ها	مواد خوراکی برای نذر و فدیه
PF 0357 ؛PF 0356 PF 0358	۲۱، ۱۹، ۱۸	۵۰ کوارت جو "برای خدایان" دریافت شد توسط اومورِدَک
NN 2348: 12-4, 15-6, 17-9	۲۰، ۱۹، ۱۸	۱۰ کوارت شراب برای یک نذر یک کَرَبَشیا
NN 2348: 12-4 15-6, 17-9	۲۰، ۱۹، ۱۸	۱۰ کوارت شراب برای یک نذر کوشوکوم
PF 1942 ؛NN 2035 PF 0774	۲۳، ۱۹، ۱۸	۵۰۰ کوارت جو برای یک نذر آکریش
PF 0361; NN 1672	۲۳، ۲۲	۵۰۰ کوارت جو "برای خدایان" توسط ناپاپیش دریافت شد
PF 0363; PF 0364	۲۴، ۲۳	۳ گوسفند یا بز "برای خدایان" توسط اَکشی مَرشرَه دریافت شد
PF 0771; NN 0683	۲۷، ۲۳	۴۰ کوارت آبجو برای اهورامزدا توسط ایردابادا دریافت شد
PF 0337; NN 0366	۲۲، ۲۰	۴۰۰ کوارت جو برای اهورامزدا توسط باکابانادریافت شد
PF 0336; PF 0337	۲۰، ۱۹	۴۰۰ کوارت جو برای میش‌دوشیش توسط باکابانادریافت شد

پیشکش به تبرستان
www.tabarestan.info

مواردی نظیر آنچه در جدول فهرست شده، همراه با مدارک موجود در PF 2067 و PF 2068، نشان می‌دهند که مقادیر سالانه ثابت برای برخی فدیه‌ها و نذرها در بعضی جاها پدیده‌ای طبیعی و عادی بوده‌اند. این به نوبه خود حاکی از آن است که مدیران در تخت‌جمشید با اسناد دستوری یا تجویزی براساس مواد خوراکی استاندارد برای

---

۶۴۳. گاه در یک یا چندین متن مربوط به هم، هیچ سالی ذکر نشده است. چون می‌توان فرض کرد که سالهای متفاوتی مورد نظر بوده‌اند، پس این متن‌ها را می‌توان به متن‌های جدول ۳-۹ افزود: ۵۳۰ کوارت جو توسط میشه‌زا برای (ایزد) میش دوشیش و یک نذر ساکورازیش در سال ۲۲ داریوش و دو سال دیگر دریافت شده است (NN 0613، NN 0679، NN 1679)؛ ۱۲۰ کوارت شراب "برای خدایان" توسط ایرتیا در سال ۱۹ داریوش و سال دیگر دریافت شد (PF 0373 ؛ NN 1613)؛ ۶۰۰ کوارت جو به پیداکا داده شد برای نذرهای ایزد هومبان در سال ۲۳ داریوش و دو سال دیگر (PF 0349، PF 0350، NN 0893). در موارد دیگر هم مقادیر یکسان‌اند و هم محتوای متون همانند یکدیگر، اما ایزدان سودبرنده نامهای متفاوتی دارند: ۱۰۰ کوارت جو توسط کارسوکا دریافت شد "برای خدایان"/ یک نذر "کوشوکوم" در سالهای ۲۲ و ۲۴ داریوش (PF 0360, PF 0799)؛ ۶۰ کوارت آبجو دریافت شد توسط کَرسوکَه "برای خدایان"/ هومبان در سالهای ۲۲ و ۲۳ داریوش (NN 1315 ؛ NN 0109)؛ ۴ گوسفند / بز قربانی شدند توسط اتوکنا برای چهار نذر متفاوت / "برای خدایان" در سال ۲۲ داریوش و سال دیگر (PF 0362 ؛ PFa 03)؛ ۱۶۰ کوارت جو توسط اومَانانا دریافت شد "برای خدایان" / برای یک šip برای زیزکورا در پومو در سال‌های ۲۳ و ۲۴ داریوش (NN 0173 ؛ NN 0654).

تعدادی از فدیه‌ها و نذرها کار می‌کرده‌اند. حال خواه با نوعی تقویم مذهبی، یا فرمان سلطنتی. یا فهرستهای فدیه (برگرفته از یک تقویم مذهبی یا فرمان شاهانه)[۶۴۴]. بی‌گمان بخش مهمی از هزینه‌های فعالیتهای مذهبی با این شیوه تنظیم می‌شده است[۶۴۵].

۳-۷-۲-۲. نذر قربانی ماهانه - اگر لن خاص است نه از آن‌روست که مواد خوراکی آن برحسب (regelmäßige Durchführung = [اجرای منظم]) تنظیم و تثبیت شده است بلکه چون به تأمین این مواد خوراکی، چه صریحاً چه تلویحاً، به‌صورت ماهانه و گاه مراسم روزانه اشاره شده است. غیر از استثنای فدیه‌های "شومر" و "بشور" [bašur-šumar] و چند مورد بسیار نادر جداگانه (که درباره همه بحث خواهیم کرد)، هیچ فدیه دیگری مانند لن این چنین دقیقاً ۱۲ ماهه یا ۳۶۰ روزه نیست. به جز این استثنائات و خود لن، هرگز به فدیه‌ها و نذرهایی بر نمی‌خوریم که طی چند یا ۱۲ ماه متوالی تکرار شده باشند. تصریح "برای کل سال" بارها (گرچه نه در متن‌های فهرست شده در جدول ۳-۹ قبل) مشاهده می‌شود، اما این به معنای نذر قربانی ماهانه نیست و در بیشتر موارد مقادیر ذکر شده یا بسیار ناچیزند یا به آسانی قابل تقسیم به ۱۲ نیستند[۶۴۶]. همچنین، به‌نظر نمی‌رسد که متن‌های تصادفی و گهگاهی درباره مواد خوراکی برای فدیه‌های انجام شده طی یک ماه، بخشی از یک رشته ۱۲ ماهه باشند، بلکه بیشتر اسناد گهگاهی (سالانه، دوسالانه، سه سالانه) نذر قربانی هستند، نظیر ضیافت‌های مربوط به *šip* و *akriš*[۶۴۷].

---

۶۴۴. این‌گونه اسناد اقلام یک "کتابخانه کامل"اند. برخی عطف به ماسبق شده بوده‌اند (اسناد قدیمی‌تر مرتبط با مسائل جاری). هیچ یک از آنها در نمونه‌گیری ما از اسناد موجود بایگانی بارویی وجود ندارند و سالم نمانده‌اند، یا از آن‌رو که احتمالاً بر روی مواد پوسیدنی (مانند پوست یا تخته‌های مومی) نوشته می‌شده‌اند، یا برروی مواد گرانبها (مانند لوحه‌های فلزی) یا چون در جاهایی دیگری انبار و بایگانی می‌شده‌اند. درباره "کتابخانه کامل [Dienstbibliothek] " و اسناد عطف به ماسبق، در بایگانی‌های قدیمی اکنون بنگرید به واندن هوت، ۲۰۰۵، ص ۴-۲۸۳.

۶۴۵. اما البته همه فدیه‌ها و نذرها تابع چنین تنظیم‌هایی نبودند. تغییرات و گوناگونی‌ها وجود دارند و برخی موارد تصادفی هستند. دو نمونه از آنها را در اینجا ذکر می‌کنیم. در NN 1751: 1-2, 14، اوریکاما ۵۰ کوارت جو برای کوهِ شَکی ([x] / داریوش سالهای ۱۹-۱۸) دریافت می‌کند، اما در NN 2202:3 او برای همین کوه ۶۰ کوارت می‌گیرد (سال ۲۰ داریوش؛ نک. بند ۶-۴ بعد). در NN 0650، آمبادوش ۱۶۰ کوارت جو برای هومبان می‌گیرد ولی در PF 0340 فقط ۷۰ کوارت برای این ایزد دریافت می‌کند.

646. NN 1606, NN 2200:1-5, NN 2206:1-3, NN 2265:1-4, NN 2358: 1-3, NN 2362:1-5, NN 2372:1-2° and NN 2479:1-4, Cf. ✪ 141 fn. 72.

647. Provisions for *šip* in single months: PF 0672, NN 1665, NN 1701, NN 1731, NN 2225, NN 2259: 1-2° and NN 2259:25-6. Provisions for *akriš* in single months: cf. fn. 641 above. Provisions →

جمع‌بندی گفتار این که: به‌نظر می‌رسد تعدادی از نذرها براساس یک برنامه زمان‌بندی شده ثابت تنظیم شده بوده‌اند. برخی سالانه یا در موقعیت‌های متعدد در سراسر سال برگزار می‌شدند، حال آن‌که لن هر ماه انجام می‌گرفت. مدیران تخت جمشید نوعاً با متون واحدی کار می‌کردند که خلاصه‌ای بودند از جمع مقادیر سالانه برای کل انواع دیگر نذر، اما در مورد لن بر خصلت ماهانه آن تأکید داشتند.

این که مراسم لن تا چه اندازه زیاد به یک برنامه زمان‌بندی شده ماهانه وفادار بوده، به‌خوبی از این واقعیت پیداست که یگانه مراسم فدیه و نذری است که وقوع ماههای کبیسه آشکارا بر آن اثر گذاشته است. در سال ۲۲ پادشاهی داریوش (PF 0764) آرد برای لن برای ۱۳ ماه داده شده است و مقدار ۱۹۵ کوارت آرد برای یک دوره ۱۳ ماهه در سال ۲۴ داریوش اختصاص دارد (PF 0765)[۶۴۸]. مدیران ظاهراً از آگاهی و دانش کافی

www.tabarestan.info

→for other offerings in single months: NN 0251, NN 1941, NN 2183: 3-4, NN 2259: 9-10°, NN 2259: 17-8, NN 2477: 1-2, NN 2486: 47 and Fort. 3543. Compare also the offerings 'for' (during) the third, sixth or eighth months (cf. § 6.4 ad ll.12, 14 below).

۶۴۸. درباره ماههای کبیسه بنگرید به بند ۲-۳-۵ قبل. یک متن سوم، NN 2589، (حرف‌نویسی توسط چ.ا. جونز)، گزارشی است از مقدار ۱۹۵ کوارت آرد (نک. PF 0765) برای لن که توسط اوداراش در سال ۲۳ داریوش "طی [x] ماه، و ماهانه ۱۵ کوارت دریافت شده است". با محاسبه معلوم می‌شود که این مقدار مربوط به ۱۳ ماه است، اما در سال ۲۳ داریوش ماه کبیسه، حداقل طبق تقویم بابلی، وجود نداشته است (نک. پارکر و دابرستاین، ۱۹۵۶، ص ۱-۳۰؛ واکر، ۱۹۹۷، ص ۲۳؛ بند ۲-۳-۵ قبل). در یادداشت کوتاه زبان آرامی "سال ۲۳" نوشته شده است. گرچه پس از این رقم یک چرخش قلم اضافی وجود دارد. اما قرائت "سال ۲۴" بعید به‌نظر می‌رسد (مکاتبه شخصی با آنالیزا آتسونی در ۲۰۰۷/III/۱۳). در عوض می‌توان این امکان را درنظر داشت که برخی دبیران سال ۲۳ پادشاهی داریوش را ۱۳ ماهه حساب کرده باشند، بدین ترتیب که ماه سیزدهم سال پیش را در این سال گنجانده باشند. این امکان در گل نوشته‌های PF 1053 و NN 1223 (هر دو مربوط به سال ۲۳ داریوش) وجود دارد که در آنها فرمول تاریخ با ماه یکم، هادوکاناش، آغاز می‌شود و در کنار آن کلمه beptika نوشته شده که از لحاظ لغوی به معنای "جابه‌جا شده" است و بنابراین شاید به معنای "اضافی" یا "کبیسه" باشد. به‌نظر هلوک (۱۹۶۹، ص ۷۵) و فرهنگ EW (مدخل *be-ip-ti-qa*)، منظور از *beptika* خود ماه کبیسه نیست، بلکه ماه بعد از ماه کبیسه است ("جابه‌جا شده"). با این حال در چهار مورد، *beptika* توصیف ماه سیزدهم ایلامی سال ۲۲ داریوش است (PF 1046، PF 1049، PF 1057، NN 1469) و بنابراین جز "کبیسه" معنایی نمی‌تواند داشته باشد. هارتنر (۱۹۸۵، صص ۸-۷۴۶) این را مدرکی می‌داند که *beptika* همیشه به معنای "کبیسه" است و این که سیستم کبیسه کردن متفاوتی در فارس در طی دوره کوتاه انتقالی پیش از کبیسه کردن استاندارد دوره ۱۹ ساله ("دوره متونیک)" مورد استفاده بوده است، یعنی پیش از استوار شدن این سیستم که از سال ۲۴ داریوش به بعد انجام می‌شود. با این حال، استنتاج او مبنی بر این که سال ۱۹ پادشاهی داریوش دارای یک کبیسه در ماه دهم بوده (چون *beptika* در لوحه‌های PF 1069، PF 1070، PF 1073 پس از ماه دهم ذکر ←

برای جبران جمع سالانه برخوردار بوده‌اند، به‌طوری که مراسم لن می‌توانسته در ماه اضافی سیزدهم نیز برگزار شود.

۳ـ۷ـ۲ـ۳. "شومَر" و "بَشور" ـ چنان‌که گفته شد، لن از آن‌رو ویژه است که مواد خوراکی آن براساس نذرهای ماهانه و حتی روزانه تأمین می‌شوند، گو این‌که از این نظر کاملاً یگانه و بی‌همتا نیست. دو گونه نذر و قربانی دیگر که با کلمات ***šumar*** و ***bašur*** مشخص می‌گردند نیز در این دسته قرار دارند. این نکته شاید در تنگتر کردن محدوده تعریف لن به ما کمک کند. غیر از "شومر" و "بشور"، فقط سه متن درباره تأمین مواد خوراکی ماهانه طی یک سال یا بخشی از یک سال را برای نذرهایی غیر از لن گزارش می‌دهند. اما از آنجا که دو تا از این متون نوع نذری روشن نیست و کل سه متن نیز یکتا به‌نظر می‌رسند، ما در اینجا فقط بر متون مربوط به شومر و بَشور تمرکز خواهیم کرد[۶۴۹].

پیشکش "دایره تبرستان" www.tabarestan.info

← می‌شود) با مشکلاتی جدّی روبه‌رو است. از جمله این واقعیت که سال ۱۹ داریوش در عین حال یک کبیسه در ماه ششم نیز داشته است (نک. مثلاً PF 0660، PF 1790؛ نک. فرهنگ EW همان مدخل). شگفتی این معما شاید در این است که در سالهای ۱۹ و ۲۲ هیچ‌گونه شیوه یکدست و واحدی برای کبیسه کردن ضروری وجود نداشته است. در سال ۱۹ داریوش، کاتبان یا یک کبیسه را در ماه ششم ذکر کرده‌اند یا یک ***beptika*** را در ماه دهم. همچنین آنها یا در سال ۲۲ داریوش یک کبیسه را در ماه ۱۲ ذکر می‌کنند یا در ماه یکم سال ۲۳ به یک ***beptika*** اشاره می‌نمایند. روش دوم احتمالاً به یک محاسبه موقت در سال ۲۳ داریوش به عنوان یک سال ۱۳ ماهه انجامیده که از گل نوشته NN 2589 این نکته پیداست، به‌هر صورت، انتخاب یکی از سیستم‌های کبیسه کردن ربطی به کاتب یا تقویمی که او استفاده می‌کرده، چه ایلامی و چه پارسی باستان، نداشته است (برخلاف آنچه هارتنر می‌اندیشد). این نکته از اینجا پیداست که برای هر دو شیوه ماههای کبیسه (در سال ۱۹ ماه ششم دو برابر یا ماه دهم ***beptika***) به هر حال نام ماههای پارسی باستان را به‌کار می‌برده‌اند. اما وضع در مورد منطقه فعالیت کاتب چه بوده است؟ متن‌های ***beptika*** همگی مربوط به منطقه فهلیان هستند (دَشر، هوت پیری، زَک زَکو). پس به‌نظر می‌رسد که این منطقه تا مدتی همگام با سیستم منظم کبیسه کردن نبوده است. درباره این سیستم نک. واکر، ۱۹۹۷، ص ۴-۲۳؛ بازِلّو، ۲۰۰۲ ص ۱۵ پانوشت ۱۸. درباره فعالیت مذهبی در ماههای کبیسه نک. رابینس، ۱۹۹۴، ص ۸۴.

۶۴۹. در NN 1715 گزارش می‌شود که ۱۲۰ کوارت شراب برای ***akriš*** خدایان طی ۱۲ ماه. بدین‌گونه به‌نظر می‌رسد که گویا ***akriš*** چیزی شبیه به ***lan*** است، اما در جای دیگر، ۵۰۰ کوارت جو برای آنچه گویا یک ضیافت سالانه بوده که در ماه ششم برگزار می‌شده توزیع شده است (NN 2035، PF 1942:1-2، PF 0774؛ نک. بند ۳-۷-۲-۱، پانوشت ۶۴۱ قبل و ¶33 بعد). متن دوم NN 0984، سندی است از تخصیص ۴۰۰ کوارت جو به‌عنوان فدیه و پیشکش (***gal***) به فردی موسوم به "هَرپیپی" که آن را تقدیم کرده (***lašda***) به خدایان طی ده ماه، اما منتفی نیست که همین هرپیپی قربانی‌های لن را انجام داده باشد. یگانه مقدار سالانه شناخته شده از ۴۸۰ کوارت برای یک نذر، به‌راستی به قصد لن بوده است (PF 1947:3-4°). سومین متن، PF 0766، مربوط است به دریافت ۱۲۰ کوارت جو توسط ایردونارا برای یک ***daušarnuaš***† طی ۱۲ ماه. ←

واژه شومر احتمالاً به معنای گور، آرامگاه، یا پُشته تدفینی برای خانواده سلطنتی و نجیب‌زادگان پارسی بوده است[۶۵۰]. از چهار متنی که از شومر یاد می‌کنند، دو تا گزارش تخصیص جو و آرد برای یک دوره سه ماهه جهت متولیان یا خدمتگزاران محافظ مسئول شومر هیستاسپ [گشتاسپ] و یک فرد متوفای گمنام هستند (NN 1700 ؛ NN 1848). دو متن دیگر مربوط می‌شوند به تخصیص‌های ۱۲ رأس گوسفند یا بز برای شومر کمبوجیه دوم و زنی موسوم به اوپندوش جهت یک دوره ۱۲ ماهه (NN 2174)[۶۵۱] و دو تا ظاهراً برای جمعاً یک سال جهت شومر فردی موسوم به زیشوندوش (Fort. 2512). در حالی که احتمالاً منظور از شومر ساختار تدفینی یا بنای خود آرامگاه است، مقصود از واژه بَشور (GIŠ*ba-šu-ur*) احتمالاً نیز فدیه‌ها و نذرهایی است که آنها را بر رویش قرار می‌داده‌اند. کلمه بَشور [*bašur*] چه بسا مشتق از کلمه اَکَدی "پَشورو" [*paššūru*] به معنای "میز" یا "میز نذری" باشد که واژه‌ای است که پیوسته برای این‌گونه اسباب و اثاث مذهبی در بابل معاصر با آن زمان به‌کار می‌رفته است (نک. مثلاً بولیو، ۲۰۰۳ صص ۱۹۰، ۲۱۷، ۷-۳۴۶). یک متن (PF 1854) در واقع مانند رونوشت محتویات NN 2174 است (۲۴ حیوان طی ۱۲ ماه) اما به‌جای "شومر" کمبوجیه نوشته شده است "بَشور". متن دیگر (NN 2259: 19-20) گزارش حواله ۱۴۴ رأس گوسفند طی ۱۱ (اصلاح شده به ۱۲) ماه است که با آن یک پیشکشی یا فدیه برای "بَشور" انجام گرفته است (ha girašda). همین تصریح را در یک متن نهایی (PF 0302) می‌بینیم که سندی است درباره تأمین ۱۲۰ کوارت شراب برای "بَشورِ" کمبوجیه بی‌آن که تعداد و تعدد یا بسامد خاصی را مشخص کرده باشد (مقدار شراب نمایانگر مراسم ۱۲ ماهه است)[۶۵۲].

← اثبات این که *daušarnuaš* چه نوع نذری بوده دشوار است (واژه احتمالاً ترکیبی است با *-dauça**، اما معنای بخش دوم واژه روشن نیست؛ نک. بند ۳-۴-۶ پانوشت ۵۰۹ قبل و ¶26 بعد). مقام عرضه‌کننده در PF 0766 (موسوم به باکومیرا) و مُهرِ لبه چپ لوحه (PFS 0048) در تعدادی متن مربوط به تأمین مواد خوراکی برای فعالیت‌های مذهبی در کنار یکدیگر وجود دارند (گل نوشته‌های PF 0336، PF 0337، PF 0340، PF 0766، NN 0108، NN 0318، NN 0366 و NN 0650). ایزدان سودبرنده در این متن‌ها عبارتند از هومبان (۳x)، اهورامزدا (۲x)، میش‌دوشیش (۲x) و "خدایان دیگر" (۱x).

۶۵۰. برای بحثی کامل درباره متون و استدلال‌های ذکر شده در اینجا. نک 102-15 ✪ و جاهای دیگر. همچنین نک. ملاحظات دقیق توپلین، ۲۰۰۸، بند ۱-۳ در پاسخ به آن بررسی، درباره "بَشور" نیز نک. بند ۶-۴ بعد. حواله‌های روغن برای مقبره‌های سلطنتی (Kimaḫu) در بایگانی نوبابلی کاخ نبوکد نَصَر ذکر شده‌اند (نک. جورسا [زیر چاپ ۳]).

651. Read ^{HAL}*kán-*⌈*bu-zi-ia*⌉ *in* NN 2174: 6-7 (not ^{HAL}*kan-*⌈*bu-zi-ia*⌉ as printed in ✪ 110).

۶۵۲. در 146 ✪ جدول اعداد دو متن "بشور" در هم آمیخته است: اصطلاح bašur kanbuziyana ha girašda ←

اطلاعات ارائه شده درباره فدیه‌های تدفینی در بایگانی بارویی، مورد تأیید منابع یونانی است. بنا به گزارش آرین (VI، ۲۹، ۷) مغانِ پاسدار آرامگاه کوروش دوم روزانه یک گوسفند و مقداری آرد و شراب برای مصرف شخصی و هر ماه یک اسب برای قربانی کردن جهت کوروش دریافت می‌کنند. استرابو (XV، ۳، ۷) صراحتاً می‌گوید هر روز یک گوسفند برای معیشت مُغان داده می‌شد. در برابر این، تفکیک روشنی میان مواد خوراکی جیره مغان (گوسفند، آرد، و شراب) و قربانی برای کوروش (ماهی یک اسب) انجام شده است. با این حال می‌توان فرض کرد که گوسفند و آرد و شراب (فرستاده شده از طرف شاه) در درجه نخست برای شادی روح کوروش بوده و پس از انجام مراسم نذر و قربانی توسط مُغان مصرف می‌شده‌اند. تفاوت واقعی نهفته در گواهی‌های نویسندگان باستانی بیشتر در مورد اسب‌هایی است که ماهانه داده می‌شده‌اند نه به‌صورت فدیه‌های روزانه (اما در هر حال این که آیا اسب‌ها نیز پس از انجام فرایض قربانی، گوشتشان مصرف می‌شده است، موضوع دیگری است). اما برعکس، کاملاً قابل درک است که دام‌ها و شراب تخصیص داده شده برای "شومر" و "بشور" توسط مجریان مراسم مصرف می‌شده‌اند. آرد حواله شده به عنوان جیره خدمتگزاران و پاسداران "شومر" نیز احتمالاً به‌همین ترتیب به‌عنوان فدیه و به شکل خوراک نذری پیش از مصرف، تبرک می‌شده است[۶۵۳].

پیشکش به آرامش روح بزرگ طبرستان www.tabarestan.info

← در واقع در PF 0302 است (نه در PF 1854) و اصطلاح ap iddu bašurna در PF 1854 است (نه در PF 0302). همچنین توجه کنید به میز مخصوص با خوراک‌ها و دیگر ملزومات برای δαίμων [daimon = ایزد درون یا دیو درون] شاه ایران که آتنائوس به آن اشاره می‌کند (252b/60VI؛ نک. شهبازی، ۱۹۸۰، ص ۱۳۰؛ بویس، ۱۹۸۲، صص ۵-۲۵۴؛ دیانگ، ۱۹۹۷، ص ۳۰۱). به نوشته آتنائوس این رسمی بود که توسط ایرانیان ساکن در نزدیکی درهای ورودی کاخ برگزار می‌شد. بسنجید با میز فدیه‌ها و نذورات برای فرمانروای فوت شده (؟) که در نقش برجسته مشهور نوایلامی ریسنده به‌دست آمده از شوش ترسیم شده است (در این‌باره بنگرید به جدیدترین اثر مارگارت روت، ۲۰۰۷، صص ۲۰۰-۱۹۹).

۶۵۳. این خدمتکاران زیر دست lipte kutip یعنی "پیشکاران یا پرده‌داران سلطنتی" که از اعضای نخبگان پارسی و احتمالاً مقامات درباری بودند کار می‌کردند (NN 1848؛ 117-29 ✪) و اکنون وظیفه‌شان متولی‌گری برای "شومر" بود. از اینجا شاید بتوان نتیجه گرفت که خدمتکارانی که در مقبره‌های شاهان و بزرگان کار می‌کرده‌اند در واقع به‌جای بالا دست‌های خود بوده‌اند که نمی‌توانسته‌اند هر روز در آرامگاهها حضور داشته باشند. این البته لزوماً ماهیت آرد تخصیصی در NN 1848 (و در NN 1700) را تغییر نمی‌دهد: این آرد غیر از آن که برای معیشت متولیان یا نمایندگان آنان مصرف می‌شد، در عین حال فدیه‌هایی منظم به‌حساب می‌آمد. این شاید توضیح دهنده محتوای آراسته و دقیق لوحه‌های NN 1848 و NN 1700 باشد که در غیر این صورت بی‌اهمیت و بیهوده به‌نظر می‌رسد. با این حال اگر تخصیص‌های آرد فقط هدف دنیوی و غیر مذهبی داشته است نیز نمی‌تواند نتیجه‌گیری‌های ما درباره شراب و گوسفند/بزهای تخصیصی برای ←

هدف دوگانه فدیه‌های "شومر" و "بشور" در بسیاری از فدیه‌های موجود در متون بایگانی بارویی ذاتی است. در مورد مقادیر کلان، متن‌ها پیوسته می‌گویند "سپس کارگران مصرف کردند" (meni kurtaš makiš) اجناس نذری و قربانی را[۶۵۴]. به‌همین سان، ولیمه‌های بزرگ *šip* فقط به مناسبت‌های مذهبی برگزار نمی‌شدند: برای کارگرانی که منتظر چنین سفره‌ها و جشن‌هایی بودند، برگزاری *šip* به معنای دریافت سهم اندکی گوشت بود. (نک. بندهای ۶-۴ 1.2 ad و ۶-۶-۵ بعد). در مورد کمتر از مصرف کارگران سخنی گفته نشده است، اما این بدان معنا نیست که این فدیه‌ها و نذورات ارزش اقتصادی نداشته‌اند. از آنجا که در دین ایرانیان سوزاندن بخشی از نذر و قربانی، چه گوشت می‌بود یا نان، بر روی آتشدان مرسوم نبود، بی‌گمان روحانیون مجری مناسک یا خود همه این مواد خوراکی را برای مصرف شخصی برمی‌داشتند یا آنها را با همکارانشان تقسیم می‌کردند[۶۵۵]. همین نکته درباره آبجو و شراب نیز صدق می‌کرد که فقط بخش کوچکی از آنها صرف مراسم شراب‌ریزان یا شراب افشانی می‌شد. مصرف انسانی گوشت قربانی یا خوراکی نذری یک رسم عمومی در تخت جمشید بود و بنابراین در اسناد امری بدیهی محسوب می‌شد. تنها وقتی پای گروههای کارگری به میان می‌آمد، اصل اساسی مسئولیت و حساب و کتاب اقتضا می‌کرد که مقادیر مصرف شده صریحاً گزارش شوند.

از لحاظ عملی، خدمتگزاران و متولیان یک "شومر" و برگزارکنندگان نذرها و قربانیهای "بشور" به خاطر انجام تکالیف مذهبی خود، به درآمد منظمی دسترسی داشتند. این شاید یک دستمزد کامل یا دریافت سهمیه و جیره در همه موارد نبود، اما به هر حال سهم روحانیون مجری بی‌گمان اندک نبود. مقدار ۱۲۰ کوارت شراب دریافتی توسط "پی‌منا" قابل تبدیل است به ده کوارت سهم ماهانه در یک سال؛ و این سهمیه ماهانه شراب مرسوم برای روحانیون رتبه میانی یا متوسط الحال است (از جمله šalup‌ها، یا آزاد مردانِ در حال سفر) که بین ده تا سی کوارت شراب در ماه سهمیه داشتند (نک. کخ، ۱۹۸۳، ص ۷-۴۶؛ بروسیوس، ۱۹۹۶، صص ۶۳-۱۴۸). همچنین، ۲۴ رأس دام تخصیص داده شده برای قربانی به باکابادا و دستیار او، سازگار است با سهمیه‌های

← نذورات "شومر" و "بشور" را تغییر دهد.

654. PF 0336, PF 0337, NN 0366, NN 0613, NN 0679, NN 0978 and NN 1679 (cf. § 5.4.4 below). Perhaps NN 1193 (barley *napna makka*, "consumed for the god/gods") and NN 2486:47-8 (fruit *anšima makka*, "consumed at an *anši* feast") should be added here.

655. See, e.g. Hdt. I 132 and De Jong 1997: 118-9, 360-1.

گوشت روحانیون میان رتبه که بین $\frac{1}{3}$ تا ۳ رأس در ماه جیره داشتند[۶۵۶].

۳ـ۷ـ۲ـ۴. معنای *gal* ـ در خور ذکر است که در سه تا از متن‌های "شومر" واژه ***gal*** به‌کار رفته است. این واژه در NN 1700 و NN 1848 آشکارا به معنای "سهمیه" (برای خدمتکاران پاسدار "شومر") است، اما در Fort. 2512 گویا معنای "فدیه، نذر" داشته باشد. ***gal*** به این معنا در کتیبه‌های سلطنتی نیز به‌کار رفته است.[۶۵۷] باید تأکید کنیم که دو ترجمه به‌کار رفته برای ***gal*** این واقعیت را پوشیده می‌دارند که برای کسانی که به زبان ایلامی سخن می‌گفته‌اند، این واژه همزمان و با تفاوتی جزئی هر دو معنا را داشته است (نک. بند ۳-۲-۱ پانوشت ۴۵۹).

www.tabarestan.info تبرستان

در بایگانی بارویی، ***gal*** ۴۶ بار در متن‌های مذهبی آمده است. ریچارد هلوک می‌انگاشت که متون دارای ***gal*** عبارتند از پرداختهای مستند شده به افرادی که "فرایض مذهبی را اجرا می‌کرده‌اند" (۱۹۶۹، ص ۲۵). از این‌رو او این متن‌ها را جزء دسته فرعی k_1 (سهمیه‌های افرادی با وظایف مذهبی) قرار داد که بخشی از دسته "k" (سهمیه‌های منظم ماهانه برای اشخاص نام برده شده) هستند. از نظر هلوک، سهمیه‌ها و نذورات و فدیه‌ها دسته‌هایی آشکارا مغایر و متضاد با یکدیگر بوده‌اند. از این‌رو او PF 0773 (همان، ص ۲۶) را رسید شرابی می‌داند که توسط PN [= فلان شخص] برای ایزد "مَریرَش" و "لن" دریافت شده، و این که:

> "... احتمالاً متعلق به خدایان است نه سهمیه افراد. اما در متون دیگری که یا از کلمه ***gal*** استفاده کرده‌اند یا مقدار داده شده چنان است که حداقل احتمال دارد که این متنها مربوط به پرداختهای به‌صورت جیره یا سهمیه باشند"[۶۵۸].

کخ نیز مانند هلوک به جدایی مواد خوراکی برای فدیه و به‌عنوان سهمیه برای مصرف کارکنان مذهبی باور داشت. اما به‌جای آن که مانند هلوک متن‌های مذهبی با ***gal*** را

---

۶۵۶. نک. مثلاً PF 1790، PF 1791 و NN 0644؛ نک. بند ۶-۶-۲ با پانوشت ۹۶۳. اگر دو گوسفند (یا بز) در Fort. 2512 به راستی برای کل سال بوده‌اند و فرض کنیم که دو دریافت کننده (یا روحانی مجری) وجود دارد، یک دوازدهم سهم ماهانه گوسفند باز بیشتر از سهم گوشتی است که به کارگران کورتش ($\frac{1}{13}$ سهم) داده می‌شده است، اگر برای کل یک سال، تخصیص دام بتواند نوعی اعتبار محسوب شود. با این حال، امکان دیگر آن است که دام به‌عنوان یک منبع شیر و تأمین لبنیات روزانه داده می‌شده است نه منبع گوشت.

657. DSf_e 16-7 and DSZ_e 15. For the two meanings of ***gal*** see § 3.2.1 above; cf. ✿ 114-5, 140.

۶۵۸. از نظر هلوک (همان، ص ۱۹) تحویل‌های فدیه را بیشتر باید در متون کالاهای تحویل شده به فرد موسوم به "هوتشدا" جست که البته فاقد واژه ***gal*** باشند (دسته E: استفاده).

سهمیه‌های روحانیون مجری بینگارد، فرض کرد که اینها اشاره‌ای هستند به سهمیه‌های قربانی خاص و بنابراین تخصیص‌های روحانیون مجری را در جای دیگر می‌جست (کخ، ۱۹۷۷، ص ۸-۱۴۷؛ ۱۹۸۷، ص ۴-۲۴۲)[۶۵۹].

به گمان من، تفاوت فرضی میان پرداختهای سهمیه‌ای به روحانیون مجری و تحویل‌های جنس برای خدایان، پنداری بیش نیست. واقعیت آن است که مواد خوراکی تحویلی هم برای نذر و قربانی بوده‌اند و هم برای مصرف روحانیون مجری؛ واژه *gal* هر دو معنا را کاملاً دربرمی‌گیرد. آن روحانیون مجری که مواد خوراکی خدایان را مصرف می‌کرده‌اند، البته از چشم مدیران تخت جمشید، عامل درجه دوم نبوده‌اند. به احتمال زیاد رسم چنان بوده که مقادیر اختصاص داده شده برای نذر و قربانی منطبق با نیازهای روحانی مجری باشد، یا در موردی که فدیه‌ها فراوانتر بوده‌اند با نیازهای کارگردانی که آنها را مصرف می‌کرده‌اند مطابقت داشته باشند.

چگونگی کاربرد واژه *gal* ما را به یاد لن می‌اندازد. از ۴۶ سندی که واژه *gal* را در چارچوبی مذهبی به کار برده‌اند، ۳۲ سند مربوط می‌شوند به فدیه‌های لن (نک. بند ۳-۲-۱ قبل). این نمایانگر ارتباط ویژه واژه *gal* با نذر و قربانی‌های *lan* است. شاید این مفهوم دوگانه "سهمیه / فدیه" توسط *gal* بوده که عمدتاً در مورد فدیه‌های لن نیز صدق می‌کرده است، بنابراین شاید بتوان گفت که لن نذر قربانی روزانه‌ای بوده که همزمان کارکرد جیره و مستمری منظم و ثابت کارکنان مذهبی را هم داشته است.

چنان که دیدیم، مواد خوراکی مبتنی بر یک برنامه زمان‌بندی شده ماهانه، لن، شومر و بشور را از دیگر نذر قربانی‌ها متمایز می‌سازد، در مورد شومر و بشور منطقی و شدنی می‌نماید که در کنار استفاده مذهبی از تخصیص‌ها، یک هدف اقتصادی نیز وجود داشته است. مورد لن حتی در واقع از این هم روشنتر است، چون مدارکی در دست است که مراسم لن هر روزه انجام می‌گرفته است. بدین گونه لن از لحاظ اقتصادی قابل تبدیل و ترجمه است به یک سهمیه و جیره ثابت و منظم برای کارکنان مذهبی. این کارکرد به عنوان مستمری و جیره اساسی شاید دقیقاً همان عامل تعریف کننده لن به عنوان نوع خاصی از نذر در نظر مدیران و کاتبان بوده است. و همین نه تنها توضیح دهنده بسامد یا

---

۶۵۹. اشاره کخ به PF 1798 است که دستورنامه‌ای است برای ۹۰ کوارت آرد که برای یک دوره دو ماهه به "لیمه پیردا" تحویل داده شده که "مُغی" بوده که مستقیماً زیردست پارناکا کار می‌کرده است. با وجود این مسلّم نیست که این سند اشاره‌ای در مورد پرداخت برای یک فعالیت مذهبی باشد. نک. بند ۳-۷-۴ بعد.

تعدد و تکرار و استمرار لن طی ماههای کبیسه، بلکه نیز تبیین کننده محبوبیت و رواج آن به عنوان عام‌ترین نوع نذر است.

۳ـ۷ـ۳. بازنگری مقادیر درنظر گرفته شده برای لن ـ با در ذهن داشتن فرضیه بالا درباره لن، به زحمتش می‌ارزد که نگاهی بیندازیم به مقادیر غله، شراب، آبجو و میوه تخصیص داده شده برای لن در جزئیات بیشتر.

پیشکش "دانش" به تبرستان www.tabarestan.info

۳ـ۷ـ۳ـ۱. نسبت غله و شراب/ آبجو ـ چنان که قبلاً مشاهده کردیم، تأمین مواد خوراکی ماهانه برای نذر و قربانی لن گویا هم شامل غله (بیشتر به‌صورت آرد) می‌شده است و هم شامل شراب و آبجو[۶۶۰]. از آنجا که فقط جزء کوچکی از اسناد اصلی و اولیه بایگانی بارویی سالم باقی مانده، و از این مجموعه نیز تنها بخشی از آن حرف‌نویسی شده است، بنابراین متن‌های همانند و قابل انطباقِ دارای غله و شراب / آبجو برای یک نذر قربانی لن و یک روحانی مجری واحد بسیار نادر هستند (نک. قبل بند ۳-۵-۲ با پانوشت ۵۳۷) در نمونه موجود ما فقط سه انطباق "کامل" (یعنی متعلق به همان سال) و دو انطباق ناقص (سالهای متفاوت اما توسط همان روحانی مجری) وجود دارد. دسته دوم شاید گزارش‌هایی است درباره میوه (برای خلاصه‌های کامل بنگرید به ¶۱)[۶۶۱].

متنهای فهرست شده در جدول ۳-۱۰ زیر نشان می‌دهند که تأمین مواد خوراکی آبجو، شراب، غله و میوه جهت لن، گاه به مقادیری یکسان حواله می‌شده است. دودًا و پیرادا ۳۶۰ کوارت آبجو و ۳۶۰ کوارت آرد در سال دریافت می‌کنند. پیرشاماردا ۱۲۰ کوارت شراب و ۱۲۰ کوارت انجیر در سال بعد گرفته است[۶۶۲]. اما مقادیر همیشه یکسان نیستند.

---

660. Cf. §§ 3.2.1 and 3.5.2 above; Koch 1977: 130-1, 139.

۶۶۱. روی هم رفته پنج مطابقت در ۱۲ متن وجود دارد. این غیر از مورد "اومبابا" است که در PF 1956:1-2، NN 2372:1-2 و Fort. 8960:1-2 به ترتیب سی کوارت جو و بیست کوارت شراب برای لن دریافت می‌کند. هر سه متن فهرست هستند، اما اسامی و تعداد ایزدان سود برنده فرق می‌کند؛ وانگهی آنها به سالهای متفاوتی تعلق دارند و احتمالاً مربوط به محل واحدی نیستند. این تفاوتها ممکن است در مورد مقادیر نابرابر غله و شراب جهت لن مؤثر می‌بوده‌اند و بنابراین ارزیابی ارتباط متون اومبابا از لحاظ بحث کنونی ما دشوار است. نک. پیوست ۶-۳ بعد (اومبابا).

۶۶۲. همان‌طور که گاه در مورد جیره‌های کارگران رخ می‌دهد، میوه در اینجا شاید جایگزین غله شده است؛ نک. PF 0992، NN 1499، NN 1521 و NN 1934. ظاهراً بخشی از جیره غله در PF 1947:1-7 به‌صورت میوه پرداخت شده است. نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۲-۳۱ درباره PF 0992 (در متن دیگر ذکر شده توسط هلوک، یعنی در PF 0989، ^{GIŠ}*tar*<-*mu*> ^{MEŠ} باید به‌جای ^{GIŠ}MA^{MEŠ} قرائت شود).

یاشدا ۴۸۰ کوارت آرد گرفته، حال آن که فقط ۱۸۰ کوارت شراب دریافت‌کرده است[۶۶۳]. همچنین مقادیر ممکن است تغییر کنند نظیر مورد آشّی کًا (از ۱۸۰ به ۳۶۰ کوارت).

اثبات این که چگونه گروه کوچک متن‌های بالا را می‌توان معرّف واقعی تلقی کرد

جدول ۳-۱۰ کالاهای دریافت شده توسط یک روحانی واحد برای لَن

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گل‌نوشته‌ها	مُهرها	دوره	روحانی مجری	کالا	کوارت/سال
PF 0746	*PFS 0020; PFS 0111	۱۲ماهه/سال۲۲	دودا	۳۶۰کوارت آرد	۳۶۰
NN 0339	*PFS 0020; PFS 0111	۱۲ماهه/سال۲۲	دودا	۳۶۰کوارت آبجو	۳۶۰
PF 0747	*PFS 0020; PFS 0111	۱۲ماهه/سال۲۲	دودا	۳۶۰کوارت آرد	۳۶۰
PF 0745	*PFS 0020; PFS 0111	۱۲ماهه/سال۲۴	پیرادا	۳۶۰کوارت آرد	۳۶۰
NN 0822	*PFS 0020; PFS x	۴ماهه/سال۲۴	پیرادا	۱۲۰کوارت آبجو	۳۶۰
Fort.3126	PFS 0145; *PFS x	VIII/۲۳	یاشدا	۴۰کوارت آرد	۴۸۰
NN 1138 [۶۶۴]	PFS 0145; *PFS 0883*	VIII/۲۳	یاشدا	۱۵کوارت شراب	۱۸۰
PF 0769	PFS 0893; *PFS 0894	Ø/۲۴	پیرشاماردا	۱۲۰کوارت انجیر	۱۲۰
NN 1262	*PFS x	Ø/۲۵	پیرشاماردا	۱۲۰کوارت شراب	۱۲۰
NN 1115	بدون مهر	I-XII/۲۲	آشیکًا	۱۸۰کوارت tarmu	۱۸۰
PF 0768	بدون مهر	I-XII/۲۳	آشیکًا	۱۸۰کوارت خرما	۱۸۰
NN 0598	PFS x; PFS y	I-y?/۲۴	آشیکًا	۳۶۰کوارت جو	۳۶۰

۶۶۳. علت شاید آن نبوده که ارزش شراب بیشتر از آبجوی (تخصیصی برای دودا و پیرادا) بوده است. بسنجید با PF 0750 و PF 0751. متن اول گزارش تخصیص سالانه ۱۸۰ کوارت آبجو برای لن به آنکومارما است، متن دوم تأمین ۳۰ کوارت شراب برای لن طی دو ماه است؛ یعنی ۱۸۰ کوارت در سال به یک روحانی مجری واحد. همچنین سهمیه‌های آبجو و شراب برای مقامات بالا به یک اندازه است: پارناکا در روز ۹۰ کوارت آبجو یا شراب می‌گیرد. مدارک فراوانی هست که آبجو و شراب، حداقل به عنوان مواد خوراکی به‌طور کلی معادل هم تلقی می‌شده‌اند، ولو این که ارزش تجارتی آنها متفاوت بوده است (نک. پیوست ۴). در بخش غربی تخصیص‌های آبجو فراوان‌تر است، گرچه منطقه انحصاری آبجو و شراب وجود ندارد. علت این امر شاید وضع اقلیمی بوده است: در ناحیه انتقالی میان دشت آبرفتی و بلندیهای فارس به راستی انتظار تولید هم شراب و هم آبجو وجود دارد. این اندیشه که موضوع ذوق و سلیقه مطرح بوده و ایلامیان سنت آبجوسازی خود را تا آن اندازه گرامی می‌داشته‌اند که "daß man dort das Bier gleich oder sogar höher schätzte als Wein" (کخ ۱۹۹۴ ص ۱۳۵) بسیار متقاعد کننده است.

۶۶۴. مهر روی لبه چپ برروی این لوحه، *PFS 0883، از جمله "مهرهای جابه‌جایی" است که برروی لوحه‌های نانوشته، که دو مهر دیگر نیز وجود داشتند، زده می‌شد (گریسون ۲۰۰۸ بند ۶-۳).

دشوار است. به هر روی نمایانگر امکان همسانی مقادیر غله (یا میوه) و مایعات در امر لن است. در برابر چنین واقعیتی، برداشت از لن به‌عنوان یک جیره یا مستمری مشکل‌ساز می‌شود. در مواردی که اسناد به‌طور کامل باقی مانده‌اند، سهمیه‌های شراب / آبجو برای افراد یا گروهها همیشه کمتر از سهمیه‌های غله برای همان دریافت کنندگان است. مثلاً پارناکا در روز ۱۸۰ کوارت غله و نود کوارت شراب / آبجو و ماهانه سهمیه‌های منظمی برای نجیب‌زادگان [šalup] مسافر شامل ده تا سی کوارت شراب / آبجو و ۴۵ کوارت آرد دریافت می‌کند.[۶۶۵] بنابراین، اگر مقادیر برابر غله (یا میوه) و شراب / آبجو پدیده‌ای منظم در نذر و قربانی‌های لن باشند، حفظ این عقیده دشوار است که دستگاه اداری آنها را مستمری یا جیره روحانیون مجری تلقی می‌کرده است. با این حال پرسش اینجاست که این پدیده به راستی چگونه منظم بوده است؟

می‌توان محاسبه کرد که جمع کل حجم گزارش شدهٔ تخصیص‌ها برای لن در مورد غله و میوه حدود ۸۱۵۰ کوارت در چهل متن و سلسله‌های متون بوده است[۶۶۶]. مجموع آبجو و شراب گزارش شده ۳۵۰۰ کوارت (اما احتمالاً نه بیشتر از ۳۶۰۰؛ نک. بند ۳-۲-۱ با پانوشت ۴۵۵ قبل) در ۳۲ متن و سلسله متون است. این بدان معناست که میانگین سالانه تخصیص برای لن حدود ۲۰۳ کوارت غله /میوه و حدود ۱۱۳ کوارت شراب / آبجو بوده با نسبت حدود $\frac{۹}{۵}$ برای غله /میوه دربرابر مایعات. یک نسبت $\frac{۲}{۱}$ در تخصیص‌های غله و شراب / آبجو برای مقامات سطح بالا و بلند پایه (پارناکا، زیشاویش)، و یک نسبت $\frac{۳}{۲}$ برای کارمندان میان‌رتبه یا سطح متوسط عادی و طبیعی است. این ارقام نشان می‌دهند که تخصیص‌های غله / میوه و شراب / آبجو برای لن با تخصیص‌های سهمیه‌ها برای مصرف انسانی تفاوت نداشته‌اند. بنابراین، سه مورد فهرست شده در جدول ۳-۱۰ از مواد خوراکی غله و مایعات مساوی برای لن نمی‌تواند معرّف یک رسم کلی و عمومی در نذرهای لن باشد[۶۶۷].

---

665. On these and other offcials and groups cf. Hallock 1969: 27-32; *idem* 1985; 602-7; Koch 1983 *passim* and esp. 46-7; Kawase 1986: 267-8; Dandamaev in Dandamaev & Lukonin 1989: 161-5; Uchitel 1989; Brosius 1996: 148-56; Aperghis 2000: 131-5

۶۶۶. گاه چندین متن درباره تخصیص‌های غله یا شراب برای لن طی دوره‌های کوتاه‌تر در همان سال شناخته شده‌اند. این‌گونه سلسله متون در اینجا به‌عنوان مواردی منفرد حساب شده‌اند.

۶۶۷. مدارکی وجود دارند که تأمین مواد خوراکی برای برخی نذورات منظم سالانه، از لحاظ نسبت غلات به مایعات شبیه به نسبت لن هستند. کارسوکا ۱۰۰ کوارت جو برای خدایان / یک فدیه kušukum و شصت کوارت آبجو برای خدایان / هومبان دریافت کرد (PF 0360، PF 0799، NN 1315، NN 0109).

۳-۷-۳-۲. مقیاس تخصیص‌ها - در اقتصاد تخت جمشید، سهم حداقل ماهانه پنج کوارت (برای کودکان پایین‌ترین گروه سنی) به عنوان استاندارد درنظر گرفته می‌شود: کلیه سهمیه‌های دیگر مَضرب‌هایی هستند از پنج کوارت (بجز سهمیه‌های نادر ۷/۵ کوارت)[۶۶۸]. این نکته به‌طور کلی درباره تأمین غله برای لن نیز صدق می‌کند، چنان که از مرور کلی زیر بر مقادیر سالانه و ماهانه برای این فدیه نیز پیداست (نک. بند ۳-۲-۱ قبل):

www.tabarestan.info

جدول ۳-۱۱ مقادیر مواد خوراکی تخصیصی برای لَن

کوارت/سال	<۶۰	۶۰	۹۰	۱۲۰	۱۸۰	۳۰۰	۳۶۰	۴۸۰	۷۲۰	۱۰۸۰	#/[x]
کوارت/ماه	<۵	۵	۷/۵	۱۰	۱۵	۲۵	۳۰	۴۰	۶۰	۹۰	
غله:	۲x	۲x	۳x	۶x	۵x	/	۷x	۴x	۲x	۱x	۳x
میوه:	/	/	/	۴x	۱x	/	/	/	/	/	/
مایعات:	۶x	/	/	۱۴x	۵x	۱x	۳x	/	/	/	۳x

تقریباً تمام مقادیر ماهانه غله شناخته شده برای لن، با سهمیه‌های ماهانه برای کارگران یا مقامات مطابقت دارد: ۵، ۱۰ و ۱۵ کوارت سهمیه‌های کودکانه هستند، ۳۰ کوارت سهمیه استاندارد برای کارگران مرد [کورتَش] است و ۴۰، ۶۰ و ۹۰ کوارت برای مقامات میان رتبه‌ای نظیر رهبران گروهی مرد و زن و etip (۴۰ کوارت)، پاسداران دژها و حسابداران (۴۰ کوارت) و خزانه‌داران (۹۰ کوارت) است[۶۶۹]. چون مجریان لن به‌احتمال

---

۶۶۸. نک. هلوک، ۱۹۸۵ ص ۶۰۳. "مقیاس سهم غله مبتنی است بر یک واحد ۵ کوارتی در ماه: این هم حداقل سهم است (که به برخی پسران و دختران داده می‌شود) و هم عامل مشترک همه سهمیه‌ها". لوئیس (۱۹۹۴، ص ۲۴) با نقل اندیشه‌ای از استالپر، متذکر می‌شود که مقیاس‌های سهمیه کودکان، بنابر آن‌چه از NN 1612 و NN 2409 برمی‌آید (تصحیح لوئیس، همان، پانوشت ۴۴)، به اندازه آنها بستگی داشته است.

۶۶۹. در مورد غله برای لن پنج متن با مقادیر بسیار متفاوت یا ناخوانا وجود دارد. در لوحه NN 0936 دایوریشا ۲۰۰ کوارت در ۲۳ / II (ماه ۲ سال ۲۳ داریوش) دریافت می‌کند. چون در سال پیش دایوریشا ۴۰ کوارت ماهانه‌برای لن دریافت کرده است (PF 0763 ، PF 0764) این مقدار احتمالاً برای یک دوره پنج ماهه بوده گو این که این نکته در متن گفته نشده است. مقدار ۳۰ کوارت جو تخصیص داده شده برای لن در PF 1956:1-2 احتمالاً ناشی از این واقعیت است که لن دراینجا نامش در یک فهرست آمده است (نک. بند ۳-۷-۳-۳ بعد). مقدار تخصیصی برای لن در NN 2337:1-2 ناخوانا است، اما ۹۰ یا ۱۲۰ کوارت منطقی می‌نماید (نک. NN 2211:4-5 که از روی آن این قسمت بازسازی شده است). در NN 0728:1-2 یک فقره شکسته ظاهراً ۵۰ کوارت برای ۲ لن تخصیص یافته است؛ من توضیحی برای این ندارم. سرانجام در PF 2073:3-4 نوشته شده "۱ (BAR) ۲QA" (۱۲ کوارت) برای لن و صریحاً می‌گوید که تخصیص‌های ۱۲ ماهه (1QA) دریافت شده است. شاید در اینجا یک خطای کاتبی وجود داشته است: شاید کاتب در جایی ←

زیاد جزء کارمندان میان رتبه طبقه‌بندی شده بوده‌اند، تخصیص‌های ماهانه آنان احتمالاً بین ۴۰ تا ۴۵ کوارت یا بیشتر بوده است. اگر مواد خوراکی غلات برای لن به منزله جیره یا مستمری این‌گونه افراد می‌بوده، بی‌گمان بخشی از سهمیه آنها را تشکیل می‌داده نه همه آن را.

به‌نظر می‌رسد که تخصیص‌های شراب و آبجو برای لن کمی گشاده‌دستانه‌تر بوده‌اند، بدان معنا که پیوسته مطابقت داشته‌اند با سهمیه‌های مقامات میان رتبه[۶۷۰]. تخصیص‌های ماهانه ۱۰، ۱۵، و ۳۰ کوارت آبجو یا شراب برای این مقامات کاملاً تأیید شده‌اند؛ ۲۵ کوارت آبجو یک‌بار برای یک سرکارگر کارگران ساختمانی حواله شده است (PF 1060)[۶۷۱]. با این حال، مورد شراب و آبجو برای تخصیص‌های کمتر از ۳۰ کوارت در ماه برای مردان بالغ کمی گمراه‌کننده است چون یک مرد بالغ به دشواری می‌توانسته سهمیه کامل داشته باشد. افرادی که چنین مقدار اندکی دریافت می‌کرده‌اند بی‌گمان نیاز خود به دست کم ۳۰ کوارت مایعات در ماه (حدود یک لیتر در روز) را می‌بایستی از طرق دیگری تأمین می‌کرده‌اند[۶۷۲].

www.tabarestan.info

← که می‌بایست BAR بنویسد، دوبار QA نوشته است. مقدار ۱۲۰ (به‌جای ۱۲) کوارت مقدار منظم سالانه برای لن است. با این حال، شایان ذکر است که 2 و 1 :PF 2073 نیز گزارش مقدارهای بسیار اندکی را می‌دهد (۱۰ کوارت هم برای ایزد اَدَد و هم ایزد نَب بَ زَب بَ). کخ فرض کرده که شهرک "تیکرَش" کوچک بوده و بنابراین پرستشگاه کوچک و بی‌اهمیتی داشته است ۱۹۷۷ص ۱۳۳)، اما این نظر آشکارا خطاست (نک. بند ۴-۱-۵ بعد). علاوه بر این، PF 2073.3 (برخلاف نظر کخ ۱۹۸۷ ص ۲۴۴ پانوشت ۱۷) گزارش ۲/۵ کوارت در ماه نمی‌دهد.

۶۷۰. تعداد ۹ متن با مقادیر آبجو یا شراب متفاوت یا ناخوانا برای لن وجود دارد. در NN 0561 مقدار ۱۵ کوارت شراب برای لن و دوره‌ای نامشخص حواله شده است؛ یک دوره یک ماهه منطقی به‌نظر می‌رسد (نک. مثلاً PF 0760) اما این را نمی‌شود اثبات کرد. در چهار متن ۲۰ کوارت شراب نوشته شده است. سه تا از این متون (Fort. 8960:1-3, NN 2265: 1-4, PF 0773) فهرست هستند که ممکن است بر مقادیر اثر گذاشته باشند نک. بند ۳-۷-۳-۳ بعد). مورد چهارم با ۲۰ کوارت (NN 0548:18) قابل تبیین نیست مگر منظور یک دوره دو ماهه باشد (مانند NN 1230 و NN 1512). مقدار ۱۰ کوارت در NN 2268:1-2 که نیز باز ممکن است معلول فهرست بودن باشد. در PF 0772، مقدار ۷۲ کوارت در ۱۱ (اصلاح شده به ۱۲) "لَنکول" (= نذر - نیایش) شاید خطایی برای ۷۲۰ باشد یا نباشد (بحث در بند ۳-۶-۲ قبل). در PF 0756 و PF 1955:1-3 مقدار (تقریباً) بکلی شکسته و از بین رفته است (نک. بند ۳-۲-۱ پانوشت ۴۵۵ قبل درباره PF 0756).

۶۷۱. نک. PF 1060 که در آن نوشته HAR. maz_0-zi-ip ("سنگ‌تراشان، معدن چیان") حال آن که هلوک در آغاز آن را har-maz_0-zi-ip ("هرموزی‌ها") قرائت کرده بود.

۶۷۲. توجه داشته باشید که به نظر نمی‌رسد که گروههای کارگری استاندارد "کورتَش" سهم‌های منظم آبجو یا شراب دریافت می‌کرده‌اند (نک. هلوک، ۱۹۸۵، صص ۳-۶۰۲). بنابر استانداردهای سازمان بهداشت جهانی هر مرد بالغ روزانه به دو لیتر مایعات نیاز دارد (غیر از آب موجود در مواد خوراکی) که به شکل ←

شاید بتوان نتیجه گرفت که مواد خوراکی غله و شراب یا آبجو با مقادیر همین مواد که به‌عنوان سهمیه حواله شده‌اند مطابقت دارد. با وجود این، در بیشتر موارد این سهمیه‌ها کامل نبوده‌اند. اگر تخصیص‌های برای لن را به عنوان مستمری یا جیره روحانی مجری درنظر بگیریم، بی‌گمان فقط بخشی از نیازهای تغذیه‌ای او تأمین می‌شده است. به عبارت دیگر، *gal* (یا "سهمِ") مقام روحانی فقط همان سهم بوده است نه دستمزد کامل.

۳-۷-۳-۳. لن در فهرست‌ها - به‌نظر می‌رسد که یک جنبه اضافی متون لن، تأکیدی است بر کارکرد نذر یا فدیه به‌عنوان جیره یا مستمری. چنان که قبلاً بحث شد، تعداد ۱۱ متن غیر از ۸۱ متن لن، فهرستهایی هستند که از نذر و فدیه‌های دیگر نیز در کنار لن نام می‌برند (نک. بندهای ۳-۲-۱ و ۳-۴-۲).

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

یک جنبه جالب نذرهای لن در فهرست‌ها آن است که مقادیر غله و شراب تخصیصی برای آن نسبتاً اندک است. این نکته را می‌توان بار دیگر با فهرست کردن مقادیر برای لن روشن کرد، گرچه این بار با تخصیص‌های جداگانه [با نشانه "جدا"] و آنهایی که جزء به جزء در دسته‌های فرعی در فهرست [با نشانه "فهر"] آمده‌اند. (جدول ۳-۱۲)

اکنون چرا باید مقادیر برای لن وقتی با دیگر نذرها و فدیه‌ها فهرست می‌شود کمتر باشد؟ هیچ دلیل آشکاری در دست نداریم که چرا خدایان سود برنده از نذر و قربانی لن ناگهان اشتهای خود را از دست داده‌اند، اما روحانیان مجری مراسم آنها از دست نداده‌اند. اگر لن از لحاظ اقتصادی کارکرد می‌داشته، به‌عنوان جیره یا مستمری برای روحانیون مجری تنها در صورتی کاهش آن منطقی بود که آن روحانی مجری وظایف مذهبی دیگری مورد حمایت دولت داشته باشد تا بتواند از آنها نیز درآمدی کسب کند.

۳-۷-۴. جیره و سهمیه - جنبه شایان ذکر دیگر لن آن است که روحانیون مجری آن به‌نظر نمی‌رسد دریافت‌کنندگان سهمیه‌های معمولی و عادی می‌بوده‌اند. یگانه استثناها،

←آب تازه یا نوشیدنی‌ها باید تأمین شود، اما این میزان برای کارگرانی که در دمای بالا کار می‌کنند به ۴/۵ لیتر افزایش می‌یابد. کارگران "کورتَش" بی‌گمان سهم ناچیز آبجو یا شراب خود را (اگر اصولاً چنین سهمی می‌داشته‌اند!) با نوشیدن آب چشمه‌ها یا چاهها جبران می‌کرده‌اند - در فارس کیفیت آب آشامیدنی بسیار خوب است. درباره سهم آبجو در بین‌النهرین نک. استول، ۱۹۹۴، ص ۱۸۰. درباره کارگران متعلق به مؤسسات در دوره نوبابلی و جیره‌ها / دستمزد آنها اکنون بنگرید به جورسا ۲۰۰۸ که این مدارک را با مدارک متون بارویی و خزانه مقایسه کرده است. همچنین بنگرید به آپرگیس، ۲۰۰۰، صص ۵-۱۳۱ درباره استانداردهای تغذیه در تخت جمشید.

جدول ۳-۱۲ مواد خوراکی تخصیصی برای لن جداگانه و در فهرست‌ها

کوارت/سال	۶۰>	۶۰	۹۰	۱۲۰	۱۸۰	۳۰۰	۳۶۰	۴۸۰	۷۲۰	۱۰۸۰	#/[x]
کوارت/ماه	۵>	۵	۷/۵	۱۰	۱۵	۲۵	۳۰	۴۰	۶۰	۹۰	
غله:											
جدا	/	/	۱x	۶x	۵x	/	۷x	۴x	۲x	۱x	۲x
فهر	۲x	۲x	۲x	/	/	/	/	/	/	/	۱x
میوه:											
جدا	/	/	/	۴x	۱x	/	/	/	/	/	/
فهر	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/
مایعات:											
جدا	۲x	/	/	۱۴x	۵x	۱x	۳x	/	/	/	۳x
فهر	۴x	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/

پیشکش "رلد" به تبرستان www.tabarestan.info

سهمیه‌های مسافرتی برای چهار فرد همنام، و احتمالاً یکسان، با روحانیون مجری شناخته شده برای لن هستند[۶۷۳]. با این حال سهمیه‌های افراد ساکن (یعنی غیر مسافری) که در جاهای دیگر به‌عنوان مجریان لن ذکر شده باشند، تأیید نشده است. از این مهمتر این واقعیت است که ۲۴ مجری از ۵۳ روحانی مجری لن، کارها و وظایف دیگری غیر از اجرای آیین لن نیز داشته‌اند، که از جمله آنها در شبکه اداری می‌توان مثلاً به کار حسابداری یا تحویل‌داری کالا اشاره کرد.[۶۷۴]

---

۶۷۳. این افراد عبارتند از: "آته‌باکا" در NN 2087 (لن) و NN 2443 (مسافرتی)؛ "مائوداددا" در PF 0772 (لن) PF 1429، PF 1573، NN0859 (مسافرتی)؛ "میتوکا" در PF 1951:1-2 (لن) و NN 0944، NN 1824 (مسافرتی)؛ "اومایا" در PF 0756، NN 1230، NN 1512 (لن) و PF 1407، PF 1426، NN 2171، NN 2321، Fort. 6769 (مسافرتی؛ شاید افزوده به PF 2059°). در هیچ یک از این موارد مسلم نیست که افراد قربانی کننده و مسافر اشخاص یکسانی بوده باشند. مورد "اومایا" بویژه پیچیده است چون به‌نظر می‌رسد بیش از دو نفر به این نام وجود داشته‌اند. یکی از ایشان یک حسابدار در حال سفر است (NN 2215)، دیگری یک پیک است (NN 2147, NN 2063, PF 1335). قابل تأیید یا تکذیب نیست که روحانی مجری، مسافر و حسابدار مسافر همگی یک شخص هستند. توجه داشته باشید که NN 2493:1-3° احتمالاً گزارش سهمیه‌های غیر مذهبی برای یک فرد پنجم، دایوریسای "هاتورماکشا"، نیست. در جاهای دیگر، افراد موسوم به دایوریسا/ دایوریشا با وظایف گوناگونی پدیدار می‌شوند. در چهار متن یک "دایوریسا" آرد برای لَن دریافت می‌کند (NN0936,PF 0764,PF 0763,PF 0741) که اولین متن او را ملقب به هاتورماکشا می‌سازد. در پرتو این پیشینه و به علت آن که NN 2493:1-3° اولین مدخل یک روزانه‌نگار (محل خاص مواد خوراکی برای اهداف آیینی و مذهبی) است، محتمل می‌نماید که مربوط باشد به تخصیص‌های برای لن یا نذری دیگر.

۶۷۴. این سازگار است با تصویر کلی روحانیون مجری در بایگانی بارویی؛ بسیاری از آنها در کنار وظایف ←

چنان که پیشتر گفته شد (نک. ۳-۷-۲-۴ قبل) کخ فکر می‌کرد که کارکرد لن جیره یا سهمیه نیست و دستمزد روحانیون مسئول جداگانه پرداخت می‌شود. او در این زمینه اشاره می‌کند به مُغی موسوم به "لیمه پیردا" که نامش با همین لقب در یک دستورنامهٔ پارناکا ذکر شده که ۹۰ کوارت غله به‌عنوان سهمیه برای یک دوره دو ماهه دریافت می‌کند.[۶۷۵] گرچه این واقعیت که "لیمه پیردا" یک "مَکوش" [مغ] بوده او را روحانی مسئول لن یا هر نوع نذر دیگر نمی‌سازد. از نوشته‌های منابع یونانی نیز به روشنی پیداست که مُغان پارسی در فعالیتهای گسترده‌ای نظیر گیاه‌شناسی، پزشکی، داروسازی، خواب‌گزاری یا تعبیر خواب، گوهرشناسی و ستاره‌شناسی و اختربینی کار می‌کرده‌اند. این واقعیت که واژه *makuš* [مُغ] (برخلاف *šatin*) غالباً در متون بارویی صاحب صلاحیت توصیف شده، مؤید همین احساس است. بنابراین هیچ چیز نمی‌تواند ما را وادار سازد بیندیشیم که "لیمه پیردا" برای اجرای نذر و قربانی منصوب شده، و حتی اگر متخصص قربانی بوده، مقام او کاملاً استثنایی بوده است زیرا در دستور نامه تصریح شده که او مستقیماً توسط پارناکا منصوب شده است. بنابراین مقام او شاید قابل مقایسه بوده با مقام مُغانی که در اطراف شاه بوده‌اند (نک. بریان، ۱۹۹۶، صص ۷-۲۵۶)[۶۷۶].

پس ظاهراً، نبودِ آشکار سهمیه‌های عادی برای افراد شناخته شده‌ای که لن را اجرا می‌کرده‌اند مؤید این فرض است که لن کارکردی برابر با مستمری یا جیره برای این کارمندان را داشته است. با این همه شایان ذکر است که بسیاری از کارمندان دیگر در اقتصاد بارویی نیز در هیچ یک از متن‌های سهمیه دیده نمی‌شوند و این از نیروی استدلال درباره مجریان لن می‌کاهد. غیبت مداوم روحانیون مجری لن کماکان چشمگیر و معنادار است، اما تا زمانی که سیستم دستمزدها برای مقامات را بهتر درک نکرده‌ایم پافشاری بر این موضوع عاقلانه نخواهد بود.

←گوناگون نذر و قربانی دارای وظایف غیر مذهبی نیز هستند.

۶۷۵. کخ ۱۹۷۷ صص ۸-۱۴۷. توجه داشته باشید که هینتس "لیمه پیردا" را یک ایلامی می‌دانست (به علت *-l* در نام او؛ ۱۹۷۱c ص ۲-۳۰۱). درباره لیمه پیردا به‌عنوان یک نام محتمل ایرانی نک گرشویچ ۱۹۶۹a ص ۲۰۲؛ تاورنیه ۲۰۰۷a ص ۴۸۳.

۶۷۶. "اومیشدا"ی مُغ آشکارا دریافت کننده دو گوسفند / بز در متن محاسباتی NN 0042 است (umišda makuš ... marriš)، اما در متن تصریح نشده که آیا این یک سهمیه شخصی است، یا مواد خوراکی برای نذر یا چیزی دیگر. همانند مورد لیمه پیردا، به هیچ‌وجه قاطعانه نمی‌توان گفت که آیا اومیشدا منظماً کارش اجرای مراسم نذر و قربانی بوده است؛ نام او در هیچ جای دیگر غیر از NN 0042 ذکر نشده است.

www.tabarestan.info

۳ـ۷ـ۵. روحانیون مجری ایلامی و نذر و قربانی هخامنشی ـ در زبان ایلامی پیش از هخامنشی، عناوین شغلی با *lan* یا *la-* (*puhu-lar, lar, lap, lam-lir*) گاه چونان واژه‌هایی فراگیر برای کارکنان مذهبی مورد استفاده بوده‌اند (نک. بند ۳-۶ قبل). این واژه‌ها متضمن نوعی شغل خاص بوده‌اند: چه بساگاه شاهان خود را "*lar* DN-na" یعنی "روحانی مسئول DN" [فلان ایزد] می‌نامیده‌اند، اما این در مورد هر کس که نذر و قربانی را انجام می‌داده صادق نبوده و او را به *lar* تبدیل نمی‌کرده است. بلکه عناوینی مانند *lar*، *lam-lir* و غیره به شیوه‌ای انحصاری برای متخصصان مذهبی نظیر کاهنان ارشد و šatin (= کارشناسان مذهبی) و برای برخی مقامات که مرتبه و رتبه آنان انجام چنین وظایفی را اقتضا می‌کرده نظیر شاه یا پیشکار و پرده‌دار او، به کار می‌رفته است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

مشتقات ریشه *la-* "تقدیم کردن"، اشاره می‌کنند به متخصصان مذهبی و روحانیون مجری با وظایف مذهبی معین در زبان ایلامی پیش از هخامنشی، و این درک این نکته را آسان‌تر می‌سازد که چگونه لن توانسته به واژه‌ای نه تنها برای "تقدیم و فدیه کردن"، بلکه نیز به‌طور تخصصی‌تر برای جیره و مواجب یا سهم اعطا شده به روحانیون مجری تبدیل شود. به‌نظر می‌رسد که این کاربرد لن، تاجایی که می‌توان از مدارک داوری کرد، به دوره هخامنشی محدود بوده، اما تصور این که چگونه از گذشته ایلامی خود تحوّل یافته آسان است.

۳ـ۷ـ۶. لقب و عنوان ـ در اینجا شاید سودمند باشد اگر بار دیگر به موضوع عنوان *lan-lirira* بپردازیم. در یک متن نوایلامی پسین (EKI 85:16,17) به تعدادی از متخصصان مذهبی جمعاً با عنوان lap اشاره شده است (نک. بند ۳-۶-۵ قبل). در میان این متخصصان دو نفر با عنوان "شاتینِ" (DN = فلان ایزد) معرفی شده‌اند، عنوانی که در دوره‌های "سوکّال ماه"، نوایلامی و هخامنشی نیز تأیید شده و می‌توان آن را "کارشناس مذهبی" ترجمه کرد[۶۷۷]. می‌توان نتیجه گرفت که "شاتین" بودن به معنای - یا می‌توانسته به معنای

---

۶۷۷. در متون حقوقی - اداری اَکَدی از دوره "سوکال ماهِ" شوش، ša-ti و šatin بارها دیده می‌شود و عنوان افرادی است که نامشان برده شده است. نک. زادوک ۱۹۸۳a ص ۱۰۹ پانوشت ۴۴۰ درباره šá-ti (مورد تأیید فرهنگ EW مدخل šá-ti) در MDP 23 286:26-8 (شیل ۱۹۳۲b صص ۵-۱۵۴؛ توجه داشته باشید که آنچه را که EW "شاتین" قرائت کرده (با مأخذها) شیل آن را پیوسته šá-ti ترجمه کرده است). شکلِ با n- پایانی در ریخت‌شناسی ایلامی غیرمنتظره است؛ شاید استفاده از "شاتین" به عنوان اسم عام و لقب حاصل تغییر کوچکی در معنای کلمه بوده که شاید در اصل دلالت بر فضای مقدسی داشته نه شخص مقدسی (نک. دیاکونوف به نقل از خاچیکیان ۱۹۹۸ ص ۱۲ پانوشت ۳۴؛ نک. نیز کربرنیک ۲۰۰۵ ص ۱۷۱). من در ←

– تعلق به طبقه *lap* "روحانیون مجری و مسئول" داشته باشد. و از همین روست که در متون بارویی "شاتین" هرگز با عنوان *lan-lirira* ("قربانی کننده") نیامده است: همین عنوان شاتین خود به تنهایی بدان معنا بوده که آنها می‌توانسته‌اند مراسم لن را انجام دهند، یا عملاً انجام می‌داده‌اند. گویا همین نکته در مورد عناوین (نه القاب) ایرانی "هاتورماکشا" و "پیرامادا" نیز صادق به‌نظر می‌رسد (نک. بند ۳-۲-۱ قبل).

اما مورد "مَکوش" آشکارا تفاوت دارد: از آنجا که این لقب دامنه گسترده‌ای از فعالیتهای ممکن را دربرمی‌گیرد (نک. بندهای ۳-۵-۴ و ۳-۷-۴ قبل) لازم بوده تا مشخص شود منظور چه "مُغی" است. در اصل گویا محتوای متن مربوط به نذر لن کافی بوده تا روشن سازد که "مکوش" [یا مغ] مورد نظر یک متخصص برگزاری آیین است که پیوسته مراسم نذر و قربانی را انجام می‌دهد. با این حال در برخی موارد کاتب احساس می‌کرده لازم است تصریح کند که مَکوش یک "لن لیریرا" بوده است (نک. بند ۳-۲-۱ قبل).

برعکس، در موردی که یک روحانی مجری قبلاً به عنوان "لن لیریرا" معرفی شده بوده است، تصریح بر این که او یک مکوش یا شاتین یا هاتورماکشا یا پیرامادا بوده امری اختیاری تلقی می‌شده اما اساساً افزودن آن ضرورت می‌یافته است. برجسته‌ترین نمونه از این نظر مربوط می‌شود به فردی موسوم به "اَشیکا" که دو بار به عنوان "لن لیریرا" و یک بار به‌عنوان "مَکوش لن لیریرا" معرفی شده است[۶۷۸].

شایان ذکر است که "لن لیریرا" بیش از آن که فقط یک عنوان شغلی و حرفه‌ای باشد، به احتمال زیاد یک نشانه و نماد منزلت بوده است. وقتی کاتبی یک کارمند مذهبی را با عنوان "لن لیریرا" معرفی می‌کرده است تلویحاً می‌خواسته بگوید که او دارای مواجب منظمی از لحاظ انجام این وظیفه است. اجرای آیین لن به معنای دارا بودن منزلتی است که به هر روحانی مجری شناخته شده‌ای در گل نوشته‌های تخت جمشید اعطا نشده است.

← سراسر این کتاب از ترجمه مرسوم آن به "کاهن" خودداری کرده‌ام چون این لقب متضمن نقش، منزلت و سازمان معینی است که در مورد "شاتین" نمی‌توان آن را مسلم انگاشت و اثبات کرد. به هر روی، شاتین یک واژه عام برای هر مقام آیینی مذهبی (از جمله makuš lan-lirira، pirramdadda، haturmakša) نیست. این نکته از این واقعیت پیداست که "شاتین" برای افرادی که به‌عنوان "مکوش" [مُغ] و غیره شناخته شده‌اند به‌کار نرفته است. علاوه بر این، در PF 1953:1-3، یک šatin و یک haturmakša در کنار هم دیده می‌شوند (نک. نیز رزمجو ۲۰۰۴a ص ۱۰۸).

۶۷۸. نک. PF 0768، NN 1115 و NN 0598. رزمجو (۲۰۰۴a ص ۱۰۸) این‌گونه نوسان را نشانه‌ای از نوعی "مسابقه کسب افتخار" برای کارکنان مذهبی می‌بیند، ولی من این‌گونه نگرش به استفاده از عناوین در بایگانی بارویی را درست نمی‌دانم (نک. بند ۳-۵-۷ با پانوشت ۵۵۷).

از این دیدگاه، نکته مهم آن است که نه تنها یک "مکوش" (یا هاتورماکشا، پیرامادا)، بلکه حتی "شاتین" نیز می‌توانسته به منزلت "لن لیریرا" دست یابد؛ مقامات حکومتی آشکارا تبعیضی میان مرزهای (قابل درک) قومی و فرهنگی قائل نمی‌شده‌اند[۶۷۹].

۳-۷-۷. همانندانِ با لن - وجود یک مناسک روزانه که به عنوان جیره و مواجب برای کارکنان مذهبی یا روحانیون عنوان‌دار کارکرد داشته باشد، به هیچ وجه در فارس زمان هخامنشیان یگانه و بی‌همتا نیست. شماری از این آیین‌های همانند را با نذرها و قربانی‌های روزانه نمی‌توان در اینجا برشمرد و فهرست کرد. هیچ‌یک از آنها رونوشت دقیقی از لن نیست (مگر نهادی که بتوان آن را به‌عنوان لن شناسایی کرد). اما همگی نشان می‌دهند که از لحاظ اقتصادی، لن یک نوع منظم نذر و فدیه بوده است.

www.tabarestan.info

A قربانیهای روزانه برای خدایان تاریخچه‌ای طولانی در ایلام دارند که اولین تأیید آن یک کتیبه اَکَدی است که به آخرین پادشاه بلند آوازه اَوانی موسوم به "پوزور-اینشوشینک" (حدود ۲۱۰۰ ق.م) تعلق دارد. پادشاه در یک لوحه سنگی به‌دست آمده از شوش در گرامیداشت تکمیل "آبراهه سیداری" اعلام می‌کند که نهادی برای قربانی‌های روزانه برای [ایزد] اینشوشینک تأسیس کرده است: یک گوسفند در هنگام سپیده‌دم و یک گوسفند در هنگام غروب. گوشت این گوسفندهای قربانی توسط سرودخوانان مذهبی که در کنار دروازه‌های معبد دوبار در روز مراسم را اجرا و سرود می‌خوانده‌اند، یا توسط دیگر کارکنان پرستشگاه مصرف می‌شده است[۶۸۰].

B گزارش‌های اداری به زبان اَکَدی از دوره "سوکال ماهِ" شوش، نگاههایی تند و گذرا به حیات دینی آن زمان دارند. گویا یک متن فهرستی است از هزینه‌های گوسفندی که هر روزه برای (یا جلوی) پرستشگاه "کیزوم" (مجتمع معابد شوش) برای خدایان گوناگون، خدایان "تخت پادشاهی" و برای sumītum (احتمالاً "متون سنگی") قربانی می‌شده است[۶۸۱]. تکه باقی مانده از متن فقط شامل چهار روز است، اما متون

---

۶۷۹. رزمجو (۲۰۰۴a ص ۱۰۸) اشاره می‌کند به NN 2211:4-5 , NN 2337:1-2 که مجموع داده‌های بسیار نزدیک به همی دارند (مواد خوراکی برای لن، ایشپانداراماتیش [= اسپندارمذ] و "میشه باکا /[x]") مگر از لحاظ روحانی مسئول که در مورد نخست یک "مغ" است، اما در مورد دوم یک "شاتین" است.

680. Text: Gelb & Kienast 1990: 325-8, n° 3 II.14-7. Cf. Hinz 1971d: 671; Vallat 1998b: 339; *idem* 2002/03: 540.

681. Text: MDP 10 34 (Scheil 1908: 42-3). *kizzum:* cf. §3.6.1.3 fn. 576 above. *sumītu*: Scheil *l.c.* →

همانندی از همان مجموعه آن را تکمیل می‌کند[۶۸۲]. بنابراین می‌توان فرض کرد که قربانی روزانه گوسفند وجود داشته است. متأسفانه در متن سرنخی وجود ندارد که روشن سازد چه کسانی از گوشت آن استفاده می‌کرده‌اند.

C کتیبه اَکَدی مشهور به "لوح سنگی ۱" به زبان ایلامی میانه و مکشوف در هفت تپه (HT463) فهرست تجویزی بلندی است از مواد خوراکی برای نذرها و قربانی‌ها[۶۸۳]. متن شامل یک سری مواد خوراکی برای نذرهای منظم (ماهانه) گوسفند، آرد و آبجو است که از آنها با عنوان terru šetru یاد شده است[۶۸۴]، و نیز مواد خوراکی برای ولیمه‌های متعدد و دیگر مناسبت‌های نذری (از جمله نذرهای جلوی ارابه - ساپارّو متعلق به شاه تپتی - اَهَر). مقادیر نذرهای منظم برای دو ماه تخصیص داده شده‌اند و میان شش نفر، maṣṣarú È.DÙ.A "پاسداران آرامگاه" که اجناس قربانی احتمالاً اعطایی برای این هدف را "تقدیم" می‌کنند تقسیم می‌شود (نک. راینر، ۱۹۷۳a، صص ۴-۹۳)[۶۸۵]. نهاد قربانی‌های منظم، مواد خوراکی احتمالی با سرمایه دربار (به شکل زمین وقفی) و انتصاب شش فرد نام برده شده به‌عنوان مأموران اجرایی، همگی به منزله درآمد

پیشکش رایگان به تبرستان www.tabarestan.info

→ CAD s 378 q.v. (partial translation of the text); EW s.v. *zu-mi-tum*. See also Hinz 1964: 49-50; 1971d: 671 and § 5.1 with fn. 833 below.

682. MDP 10 45, 46, 47 (Scheil 1908: 46-7; cf. Vallat 2002/03: 531). Note also the allocation of 24 sheep to various officials and gods in MDP 28 515 (Scheil 1939: 126-7).

683. Text: Reiner 1973a: 87-95, pls. 11-2 (cf. E.N. von Voigtländer *apud* Negahban 1991: 123); the stele was first mentioned by Negahban 1969: 175 (with pl. 2b; cf. *idem* 1991: 102-3, pl.52).

۶۸۴. راینر (۱۹۷۳a، ص ۹۴) عقیده دارد که *terru šetru* یک واژه ایلامی اَکَدی شده است. او براساس موارد ذکر *terru* در متون اداری دوره "سوکال ماهِ" شوش گمان می‌کند که *terru* باید به معنای "واگذاری - تحویل" باشد(vel sim.). هینتس (EWمدخل *te-ir-ru še-it-ru*) معتقدبه "(leih-)kapital,kapitalschuld,Hypothek)" است. همچنین بسنجید با *tir-ma-ni-e* در همان کتیبه (I.13؛ نک. فرهنگ EW مدخل *tir-ma-ni-e*).

۶۸۵. عبارت maṣṣarú È.DÙ.A در جاهای زیر نیز ذکر شده است: (۱) یک کتیبه آجری از شاه تپتی - اَهَر، همان شاهی که گویا "لوح سنگی 1" را سفارش داده است (متن: راینر، ۱۹۷۳a، صص ۶-۹۵ = IRS 20) و (۲) در یکی از لوحه‌های هفت تپه (HT 8 در هِرِه‌رو، ۱۹۷۶، صص ۷-۱۰۶ و ۱۱۴). به علاوه عبارت È.DÙ.A در (۳) لوح سنگی ۳ (HT 465) مکشوف در هفت تپه وجود دارد (راینر به نقل از نگهبان، ۱۹۹۱، ص ۶-۱۲۵، تصویر ۵۲). درباره بنای آرامگاه که به شکل È.DÙ.A به آن اشاره شده ("خانه" CAD B 284-5 مدخل bītu 5) نک. راینر ۱۹۷۳a ص ۹۴؛

Herrero 1976: 114; Grillot 1983a: 16-9; *idem* 2001: 143; Potts 1999a: 195-205; Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 453-8 (esp. 457-8); Vallat 2002/03: 541-2; Nasrabadi 2003/04a: 234-7 (arguing that the È.DÙ.A was a large temple); Carter [forthc.].

منظم برای "پاسداران" تلقی شده‌اند که از مواد خوراکی تخصیصی برای نذر و قربانی تأمین می‌شوند. بدین‌گونه "لوح سنگی 1" تأیید دیگری است بر همانندی با نذرهای منظم ماهانه و روزانه و مصرف‌کنندگان و بهره‌گیران انسانی از آنها در تخت جمشید. آنچه به یاد می‌آید لن است[۶۸۶]، اما شاید فدیه‌ها و نذرهای خاص توصیف شده با واژه‌های شومر و بشور نیز به ذهن متبادر شود. این نذر و قربانی‌ها، همانند فدیه‌های هفت تپه، در اختیار گروههای اجرایی قرار می‌گرفت و مواد نسبتاً زیادی مواد خوراکی را شامل می‌شد - احتمالاً "پاسداران" اشاره شده در لوح سنگی 1 یگانه کسانی نبودند که با گوشت دامها و آرد و آبجو نذری زندگی خود را می‌گذراندند.[۶۸۷]

D کتیبه‌های آجری ایلامی میانه که در "دیلم" کشف شده‌اند و به فرمان "اونتَش - نپیرشَ" نوشته شده‌اند، دارای عبارت زیر هستند:

šup apime ak likir apite pipšitte huttah šutkume šatkime. معنای آن به پیروی از ترجمه والا چنین است: "من تجدید کردم عید قربان آنان (= خدایان) و ***likir*** (فدیه، شراب ریزان؟) آنان را شبانه‌روز" (والا، ۱۹۸۳b، ص ۱۱؛ نک. همان، ۲۰۰۲ ص ۵۴۱). گواین که به‌نظر می‌رسد این اشاره‌ای است به قربانی‌های روزانه، اما چون اصطلاح "شبانه‌روز" با همان معنای کلی انگلیسی "day and night" به‌کار رفته است باید در قضاوت محتاط بود (نک. مأخذها در همان، ۱۹۸۱b، ص ۳۰-۲۹؛ نک. 7.1.1 بند ★).

E نزدیکترین همانند به لن، دست کم از لحاظ تقویمی، نذر و قربانی‌های منظم و روزانه‌ای است که در معابد بین‌النهرین طی دوره‌های نوبابلی و بابلی پسین انجام می‌شده و همگی را جمعاً ***girú*** یا ***sattukku*** می‌گفته‌اند. اجناس نذری (جو، علوفه، کنجد، گوسفند، بز، خرما، شراب و شاید گاو و مرغ و خروس) پس از انجام مراسم در میان کاهنان مستمری بگیر و کارکنان مذهبی تقسیم می‌شده‌اند. پرونده‌های مربوط به ایزد "ابابار" در سیپار و "اِنّا" در اوروک نمونه‌های خوبی هستند[۶۸۸]. لوحه مشهور خورشید- خدا که به فرمان "نَبو - اَپلا - ایدینا" (۸۸۷ تا ۸۵۵ ق.م) ساخته شده

---

۶۸۶. رزمجو ۲۰۰۴a، ص ۱۰۳ قبلاً این همانندی را متذکر شده است.

۶۸۷. شش پاسدار هر یک ده گوسفند، شش ***gur*** آبجو و شش ***gur*** آرد برای دو ماه "می‌دهند"؛ مقادیر متعدد کوچکتری به اینها افزوده شده‌اند.

688. Cf. Kümmel 1979: 84-6; McEwan 1983; MacGinnis 1991/92; *idem* 1994; *idem* 1995: 135-54; Robbins 1996: esp. 62-8; Bongenaar 1997: 142-4 and index s.vv. ***girû, sattukkú;*** Beaulieu 2003: 25-7.

است به توصیف اهداییه‌ها و موقوفه‌های برای ایزد "اِبابار" می‌پردازد، از جمله برقراری مجدد مستمری و مواجب سنّتی 1 سیلا نان‌های گوناگون و 1 سیلا آبجوی روزانه برای šangú (مدیر معبد). مواد خوراکی، همانند آنچه در مورد لن تأیید شده، را *ginē* می‌گفتند که به معنای "نذورات منظم و دائمی" است[۶۸۹]. یک لوحه از سیپار (BM 63681) مقادیر کالای ناشناخته‌ای (غیر از گوشت) از خوراکهای مقدس و متبرک برای تعدادی افراد نام برده شده فهرست کرده است. ویراستار و ناشر این سند، آن را "تشریفات سامان دهنده به توزیع مجدد استاندارد خوراکی از این غذاها" توصیف می‌کند (نک، مک‌گینیس، ۱۹۹۴). یک متن تجویزی دیگر (Ash. 1922.256) این بار از شهر اوروک، مربوط می‌شود به تخصیص‌های گوشت از *giruú* و نذرهای دیگر برای شاه و کاهنان مختلف و مستمری و اعانه‌بگیران[۶۹۰]. خلاصه به‌نظر می‌رسد که *giruú* کارکردی پیچیده‌تر و تجارتی‌تر داشته، اما روی هم رفته همانند لن هخامنشی بوده است[۶۹۱].

F از دوره پس از هخامنشیان، یک همانند بسیار جالب، کتیبه شاپور یکم (۲۴۱ تا ۷۲ میلادی) در کعبه زرتشت در نقش رستم است (škz بندهای ۳۵ تا ۵۰). نیمه دوم این متن طولانی سه زبانه مربوط می‌شود به برپاداشتن آتشکده‌های فراوان همراه با فدیه‌های روزانه از محل درآمد خصوصی خود شاه برای رستگاری روح او و نیاکان او و اعضای خانواده‌اش و شمار بسیار زیادی از شاهزادگان و بزرگان شاهنشاهی ساسانی (متن: بَک، ۱۹۷۸، صص ۷۱-۳۳۶؛ هویسه، ۱۹۹۱، ج I صص ۶۳-۴۸). هر روز یک بره یک ساله و مقادیر زیادی نان و شراب به هر یک از این آتشکده‌ها اهدا می‌شد که برای

---

۶۸۹. لوحه خورشید - خدا ستون II سطور ۲ تا ۱۶، ستون IV سطور ۴۷ تا ۵۳؛ نک. وودز، ۲۰۰۴، با ویرایش و تفسیری مفصل. مؤلف همچنین اشاره می‌کند به یک متن *kudurru* از "مردوک - زاکیر - شومی" که در آن از همین مقادیر نان و آبجو یاد شده است (تورو - دانژن ۱۹۱۹ ص ۸-۱۲۷، ج 1ص ۲۴-۱۹، ج IIص ۲-۱۰).

۶۹۰. نک. بحث‌ها و ویرایش مجدد مک اِوان، ۱۹۸۳ (نک. بولیو، ۲۰۰۳، ص ۷-۲۶). متن رونوشت متأخری است از یک سند سده نهم ق.م (احتمالاً از زمان سلطنت "نبو - اَپلا - ایدینا") اما همان‌طور که ویراستار اشاره کرده است برای درک دوره پارسیان نیز بسیار سودمند است (نک. بولیو، همان).

۶۹۱. به نظر کامرون (به نقل از اشمیت ۱۹۵۷ ص ۶۵)، در لوحه برنزی تخت جمشید کلمه sattukku (rev.4) آمده است. قرائت وی مورد تأیید هینتس در حرف‌نویسی منتشر نشده‌اش و در فرهنگ EW مدخل GAM.h.*sa-at-tuk-ki-ip-na* قرار گرفته است. بودن این واژه در این سند عجیب نیست زیرا به فدیه‌های متعددی اشاره دارد. با این حال، حرف‌نویسی‌های منتشر نشده و رونوشتی که راینر و استو از آن برداشته‌اند، جای هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که قرائت پیشنهادی کامرون و هینتس درست نبوده است. نشانه‌ای که AD خوانده شده بی‌گمان AP است (نک. AD در پشت لوح ستون I)؛ نشانه‌ای که IB خوانده شده احتمالاً RA است (نک. IB پشت لوحه سطر ۲) - و بنابراین قرائت درست چنین است: *sa-ap tuk-ki-ra-na* x.

پیشکش آزاد تبرستان www.tabarestan.info

رستگاری افراد فوق به مصرف برسد. در جایی از کتیبه ذکر نشده که مصرف کننده این خوراکهای نذری حتماً باید روحانیون مجری مراسم باشند، اما می‌توان حدس زد که شاید چنین بوده است. نامزدهای منطقی مصرف کننده مُغانی [موبدانی] هستند که در کتیبه موبدان موبد "کرتیر" نام آنان ذکر شده است (نک. نظر هویسه، ۱۹۹۹، ج II ص ۱۱۴). بی‌گمان برای شماری از این موبدان این خوراکهای نذری روزانه می‌توانسته به منزله جیره و مواجبی مشابه با لن تلقی شود[۶۹۲].

از بررسی بالا شاید روشن شده باشد که نذرها و فدیه‌ها که از جنبه‌های اقتصادی و اداری همانند لن هستند، همیشه در ایران وجود داشته و در واقع در خانه خود بوده‌اند. افزون بر این، مبنای منطقی اقتصادی منظم بودن روزانه این نذرها، بویژه با همتای بابلی آنها، یعنی *girú*، به خوبی روشن می‌گردد.

علاوه بر مدارکی که فهرست شدند و چه بسا بسیار گزینشی بودند، موارد دیگری را نیز می‌توان گمان برد. قربانی‌های روزانه احتمالاً در ایلامی میانه در چغازنبیل، یا در معابد برای ایزدهای اینشوشینک، پینی‌گیر، DIL.BAT، هومبان و اینشی کَرَب که نامهایشان در کتیبه‌های نوایلامی ذکر شده، انجام می‌گرفته‌اند[۶۹۳]. انجام قربانی‌ها و نذرهای روزانه با جنبه‌ای اقتصادی احتمالاً کمابیش در ایران رواج داشته است. بدین‌سان، لن پارسی نه تنها در عرصه معناشناختی کهنتر، با همه معانی ضمنی و فرعی مذهبی خود، ادامه یافته است (نک. بند ۳-۶)، بلکه معرف و نمودار یک سنت دیریاز ایرانی و پارسی در زمینه قربانی‌های روزانه بوده که در عین حال و همزمان برای معیشت روحانیون مجری آن نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

---

۶۹۲. کخ (۱۹۷۷، ص ۱۴۷) درباره همانندی میان لن و نذر قربانی شاپور بحث کرده است، ولی تفاوت را در وجود قربانی‌های حیوانی در کتیبه شاپور می‌داند (اما نک. بند ۳-۴-۷ قبل و بند ۶-۵ بعد). رزمجو نیز بر این همانندی انگشت نهاده است (۲۰۰۴a، ص ۱۱۴).

۶۹۳. همچنین، کمترین چیزی که می‌توان گفت آن است که همه مدارک موجود به یکسان درست فهمیده نشده یا در دسترس قرار نگرفته‌اند. مثلاً یک یادمان برنزی بزرگ ایلامی میانه معروف به جنگجویان برنزی (Sb 133) وجود دارد که کتیبه آسیب‌دیده روی آن (EKI 69) تعداد گوسفند / بزها و معابد خدایان گوناگون را فهرست کرده است. در این‌باره بنگرید به دومورگان، ژکیه و لامپر ۱۹۹۰ صص ۴-۱۶۳ تصویر ۱۳؛ شیل، ۱۹۱۱، ص ۸۶؛ آمیه، ۱۹۶۶ ص ۵-۴۰۴. مدرک برنزی دیگر، یک لوحه مستطیل شکل انتشار نیافته در موزه هنر متروپولیتن است (MMA 28813) که ۲۴ فقره با تعداد گوسفند / بزها دارد که در پی هر یک نام یک شخص نوشته شده است. افراد نام برده شده احتمالاً دریافت کنندگان همیشگی دام بوده‌اند، گرچه تفسیرهای دیگری نیز آشکارا امکانپذیر به‌نظر می‌رسند.

۳ـ۷ـ۸. خلاصه ـ آنچه در درجه نخست لِن هخامنشی را ویژه می‌سازد، بسامد یا به سخن دیگر تعدد و تکرر آن است. نذر و قربانی‌های دیگر نیز به معنایی که مقدار و بسامد آنها ثابت بوده، نظم و پیوستگی داشته‌اند، اما بر مبنای ماهانه یا حتی روزانه انجام نمی‌گرفته‌اند. یگانه فدیه و نذر همانند با لن در درون بایگانی بارویی، نذرهای برای مردگان در آرامگاههاست که در دو اصطلاح "شومر" و "بشور" تجلی یافته‌اند. تحلیل متون دارای این اصطلاحات نشان می‌دهد که مواد خوراکی برای نذر و قربانی این آرامگاه‌ها در عین حال برای استفاده مغان و درباریان پیرامون شاه (یا خدمتکاران ایشان) که پاسدار این گورها بوده‌اند به‌کار می‌رفته‌اند. این نکته با این واقعیت مطابقت دارد که کلمه *gal* "سهمیه، هدیه" در تعدادی از متون "شومر" دیده می‌شود. در مورد لن نیز تفسیر مشابهی قابل تأیید است. در این‌جا نیز واژه لن بارها به‌کار می‌رود و این ما را به این گمان می‌رساند که شاید مواد خوراکی نذر لن نیز همین هدف دوگانه نذری و جیره برای مجری خود را داشته است.

مقادیر ماهانه تخصیصی برای لن در توافق با این فرضیه‌اند که لن از لحاظ اقتصادی به عنوان جیره و مستمری برای روحانی مجری مورد استفاده قرار می‌گرفته است. در بیشتر موارد، این مقادیر نمی‌توانسته‌اند سهمیه‌ها یا جیره‌های کاملی باشند، اما به راستی با سهمیه غذایی منظم تأیید شده در بایگانی (که آنها نیز همیشه سهمیه‌های کامل نیستند) مطابقت دارند. نسبت کلی تخصیص‌های غله / میوه به شراب / آبجو برای لن کمابیش با این سهمیه‌های منظم همسان هستند. افزون بر این، وقتی نام لن در فهرستهای فدیه‌ها می‌آید، مقادیر تخصیص یافته برای لن (به‌طور قابل توجهی) کمتر می‌شود. در این‌گونه موارد، از روحانی مجری انتظار می‌رفته که بقیه مواد خوراکی مورد نیاز خود را از نذرها و قربانی‌های دیگر علاوه بر لن تأمین کند. سرانجام آن که، اگر این نکته اهمیتی داشته باشد، روحانیون مجری لن نامهایشان به‌عنوان دریافت کننده سهمیه‌های "دنیوی" یا "غیر مذهبی" عادی مشاهده نمی‌شود.

در زبان ایلامی پیش از هخامنشی، مشتقات ریشه *-la* "تقدیم کردن"، غالباً در مورد کارشناسان مذهبی به‌کار می‌روند یا در کنار نام این‌گونه کارشناسان در متون ذی‌ربط دیده می‌شوند و به نظر می‌رسد که نمایانگر گونه‌ای شغل و حرفه باشند. علاوه بر این، چنین می‌نماید که فدیه‌های قابل مقایسه با لن از لحاظ اداری واقتصادی، تاریخچه‌ای طولانی داشته‌اند، و با واژه *girú* در بین‌النهرین معاصر نیز مورد تأیید قرار گرفته‌اند. روحانیون مجری سود برنده از این‌گونه تمهیدات بی‌گمان از منزلت خاصی برخوردار بوده‌اند چون مقام

مذهبی اعطا شده به آنها به ایشان امکان می‌داده تا از درآمد ثابتی برخوردار باشند. همین نکته احتمالاً درمورد روحانیون مجری در اقتصاد تخت جمشید نیز صادق است که یا عنوان "لن لیریرا" داشته‌اند، یا لقب و فعالیت آنها بدان مفهوم بوده که از چنین منزلتی برخوردارند.

۳-۸. ارزیابی

چنان که دیدیم، در پژوهش‌های پیشین لن به عنوان ابزاری برای هماهنگ نشان دادن چشم‌انداز مذهبی برخاسته از بایگانی بارویی با چشم‌انداز مذهبی کتیبه‌های سلطنتی، و به‌عنوان تأییدی بر این اندیشه فراگیر به‌کار گرفته شده که دین مزدایی در زمان پادشاهی داریوش یکم مورد حمایت دولت بوده است. با این حال، تحلیل متن‌ها نشان می‌دهد که لن هیچ ربط و پیوندی با یک خدای خاص (چه رسد به اهورامزدا) نداشته و دارای هیچ گونه وابستگی فرهنگی یا قومی خاصی نبوده است. اهمیت گسترده‌تر این یافته در آن است که تفاوت غیرقابل انکار میان الواح گلی و سنگ نبشته‌های سلطنتی را بار دیگر آشکار می‌سازد. بدون لن جایگاه اهورامزدا در بایگانی تخت جمشید به‌طور نسبی بسی فروتنانه و ناچیز است به‌ویژه اگر با جایگاه ایزد هومبان مورد مقایسه قرار گیرد. این به خودی خود بدان معنا نیست که مزداکیشی هخامنشیان بیش از هر چیز یکی از شالوده‌های ایدئولوژی پادشاهی بوده است، بلکه خود درباره پایگاه و پیشینهٔ باورهای بیان شده در سنگ نوشته‌های سلطنتی پرسشهایی را برمی‌انگیزد. با این حال این مجادله دیگری است که به بحث کنونی ما مربوط نمی‌شود؛ آنچه در اینجا به ما مربوط می‌شود آن است که لن، بایگانی تخت جمشید را به منبع مستقلی درباره دین ایرانیان تبدیل می‌کند. افزون بر این، لن به راستی تمثالی است برای نگرشی که در این پژوهش از آن دفاع می‌شود: نذر و قربانی نمایانگر تغییراتی بنیادی نیست که با آمدن ایرانیان یا پیدایش دینی تازه پدید آمده باشند، بلکه فراورده تحولی تکوینی است که در آن سنت‌های ایلامی عناصر اصلی سازنده آن بوده‌اند، و به‌عنوان نوع خاصی از فدیه و نذر به یک سنت ایرانی و بین‌النهرینی طولانی‌تر تعلق دارد. با این پیشینه، لن به راستی پدیده‌ای است "پارسی" (نک. بند ۱-۶) و چالش مهمی در برابر این تصور قرار می‌دهد که گویا میان سپهرهای مذهبی "ایلامی" و "ایرانی" یک دوپارگی و دوگانگی وجود داشته است. بدین ترتیب، تحلیل‌ها و روش‌هایی که تاکنون در پژوهش خود به‌کار بردیم، راه را برای بحثهایی درباره ماهیت دین پارسیان و ترکیب ایزدکده تخت جمشید در فصل چهارم هموار کردند.

فصل چهارم

خدایان بابلی و هویّت پارسی

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۴-۱. اَدَد

در میان متون ویرایش شده بارویی تخت جمشید، شش یادداشت و یک فقره از مواد خوراکی مستند در روزانه‌نگار به فدیه‌هایی برای **اَدَد** مربوط می‌شوند[۶۹۴]. این تعداد تأیید در مقایسه با برخی خدایان دیگر ناچیز است، اما نوع مواد خوراکی حواله شده حاکی از آن است که **اَدَد** خدایی بی‌اهمیت نبوده است. **اَدَد** غیر از مقادیر اندکی آبجو، شراب و آرد، جمعاً شش گوسفند یا بز نیز دریافت می‌کند (نک. ¶2).

اَدَد، همراه با "زمین" ($^{AŠ}KI^{MEŠ}$) و شاید **هَل‌مَ**، به گروه کوچکی از خدایان تعلق دارد که تقریباً همیشه به آنها باعنوان "بابلی" اشاره شده است[۶۹۵]. این برچسب حداقل در مورد **ادد**، فقط تاجایی درست است که به گذشته تاریخی بسیار دور آن مربوط می‌شود،

---

694. Cf. ¶ 2 for text abstracts. Some of the texts are discussed in ❦ 154-5, 160-1 fn. 50. Note that PFa 02 and 'Fort. 797,' though cited separately in the EW s.v. d.IŠKUR refer to a single text. 'Fort. 797' is cited as such in Hallock's glossary (1969: 665).

695. Cf., i.a., Hallock 1969: 5 ("the Elamite Humban and Šimut occur alongside ... the Semitic Adad"); Hinz 1970: 427; *idem* 1971c: 302; Boyce 1982: 139; Ahn 1992: 106; Hutter 1996: 240; Stausberg 2002: 184; Razmjou 2004a: 116 n. 116.

کخ نیز از "اَدَد خدای بابلی باد و توفان" سخن می‌گوید اما در پایان نامه دکتری خود (۱۹۷۷، ص ۱-۱۱۰) بر تاریخ طولانی آن در ایران انگشت می‌گذارد. با وجود این در جاهای دیگر به این پیشینهٔ ایرانی آن اشاره‌ای نشده، حال آن که برچسب "بابلی" همیشه بر آن باقی مانده است (همان، ۱۹۸۷، صص ۲۵۰ و ۲۶۸؛ ۱۹۸۸a، ص ۴۰۳؛ ۱۹۹۵، صص ۹-۱۹۶۸) و گاه درباره اَدَد در بخشی جداگانه مربوط به Babylonische Götter [خدایان بابلی] بحث می‌شود (همان، ۱۹۹۱، ص ۹۹).

زمانی که پارناکا دستگاه اداری تخت جمشید را راه انداخت، **ادد** عملاً ۱۵۰۰ سال بود که ایران را خانه خود می‌دانست و در آنجا به‌سر می‌برد[۶۹۶]. بنابراین عاقلانه می‌نماید که رد تبار آن را در درجه نخست در گذشته ایلام بجوییم نه در گذشتهٔ بابل.[۶۹۷] این مشاهده، تمرکز قابل توجه پرستش اَدَد در منطقه فهلیان را معنادارتر می‌کند. از سوی دیگر گمان نمی‌رود که پرستش **ادد** در دوره هخامنشیان یک امر صرفاً و انحصاراً ایلامی می‌بوده است. **ادد** در خارج از منطقه فهلیان نیز وجود دارد و همه خدایان - یا فدیه‌هایی - که همراه با آن در فهرست‌ها آمده‌اند یک پیشینهٔ ایلامی ندارند. علاوه بر این، نکته مهم اینجاست که بجز یکی، همه روحانیون مجری مراسم پرستش **ادد** نامهای ایرانی دارند.

درباره جنبه‌های گوناگون پرستش **ادد** در فارس هخامنشی، پس از بررسی فشرده‌ای در بندهای ۴ـ۱ـ۱ و ۴ـ۱ـ۲ درباره ویژگی‌های خدای بین‌النهرینی، در بندهای ۴ـ۱ـ۳ تا ۵ بحث خواهیم کرد. سپس مدارک درباره "زمین" (بند ۴-۲) و **هَلَمَ** (بند ۴-۳) مورد بحث قرار خواهند گرفت. آنگاه فصل با نتیجه‌گیری از طریق ارزیابی در این‌باره که ایزدکده تخت جمشید دربردارنده خدایان "بابلی" نبوده، بلکه فقط مرکب از ایزدان ایلامی تبار یا ایرانی تبار بوده است به پایان خواهد رسید (بند ۴-۴).

۴ـ۱ـ۱. ریشه‌های بین‌النهرینی ـ تاریخچه طولانی **ادد** و خدایان شریک یا همسان با آن (به‌ویژه "ایشکورِ" سومری) موضوعی نیست که در اینجا به بحثی گسترده نیاز داشته باشد[۶۹۸]. اگر می‌توانستیم یقین داشته باشیم که یکی از کسوت‌ها و خویشاوندان متعدد **ادد** که با برخی از آنها در دوره سلسله اولیه سوم آشنایی داریم، به‌راستی ماهیت آن ایزد "**ادد**"ی را دارند که در ایران مشاهده می‌کنیم در آن صورت چنین می‌کردیم و به بحثی گسترده می‌پرداختیم، اما به گمان من و به‌طور پیش‌ذهنی، وجود چنین وضعیت شسته

---

۶۹۶. تاجایی که من می‌دانم، این نکته را نخستین بار صریحاً فقط ایگور دیاکونوف متذکر شده (به نقل از داندامایف، ۱۹۷۵a ص ۱۹۶ پانوشت ۱۳) که استروناک (۱۹۸۴، ص ۷-۴۸۶ با پانوشت ۳۵) نیز آن را پذیرفته است: "با این حال غیرممکن نیست که ادد از هزارهٔ دوم جزئی از ایزدکده ایلامی می‌بوده وسپس به عنوان یکی از خدایان خاص آنان پذیرفته شده است." (تأکید از هنکلمن) داندامایف در جایی دیگر بر حضور خدایان بابلی در ایزدکده تخت جمشید تأکید می‌کند.

۶۹۷. ممکن است "زمین" اصلاً تبار و پیشینهٔ بابلی نداشته است؛ نک. بند ۴-۲ بعد.

۶۹۸. دانی‌یل اِشوِمِر در کتاب مهم و ماندگار خود *Wettergottgestalten* [شکل خدای توفان] (۲۰۰۱) درباره همه جنبه‌ها و دوره‌های پرستش **ادد** و خدایان توفان خویشاوند با او به بحث جامعی پرداخته است. بررسی فشرده‌ای در این‌باره را می‌توان در DDD مدخل Hadad (گرین فیلد، ۱۹۹۹) یافت. گرین فیلد (۲۰۰۳) در تک نگاری جدید خود دیدگاهی فراگیرتر و تفسیری‌تر درباره مفهوم "خدای توفان" ارائه کرده است.

www.tabarestan.info

رُفته‌ای بسیار بعید است. بنابراین برای هدف بحث کنونی، ارائه فهرستی از برخی ویژگی‌های کلی خدای توفانِ سوری - بین‌النهرینی کافی خواهد بود.

با نام "هَدَد /اَدَد" از حدود نیمه هزاره سوم به بعد آشنا می‌شویم که خدایی است که صفات اصلی آن، تندر، باران و باد توفان زا، می‌تواند برای حیات موجودات فانی هم برکت آفرین و خجسته باشد و هم فاجعه‌زا و گجسته. شاید **ادد**، به علت همین سرشت دهشت‌زا و بدشگونش از نظر جوی بود که، همانند شَمَش [شَمَش = خورشید]، ارتباط نزدیکی با فن پیشگویی و غیب‌گویی یافته بود. جنبه دیگری از دلیل توجه به این خدا، باز همانند **شَمَش**، نقش آن در موضوع‌های قانونی و حقوقی بود: این خدا غالباً در فرمول‌های مربوط به "سوگند" دیده می‌شود و گواه قراردادها، پیمان‌ها و عهدنامه‌هاست. از دوره بابل به بعد، هم‌نشین و همساز با **ادد** در ایزدکده‌های بین‌النهرینی، الهه یا ایزدبانوی شَلَ بود. این زوج غالباً با هم در مراسمی واحد و پرستشگاههایی یگانه پرستش می‌شدند[۶۹۹].

ادد در دوره نوآشوری به‌ویژه محبوب بود و جایگاه مهمی در ایزدکده سلطنتی و ایدئولوژی پادشاهی داشت.[۷۰۰] طی دوره‌های بعدی نوبابلی و بابلی پسین، **ادد** هنوز در شهرهای بابل، اوروک، سیپار، بورسیپا و احتمالاً نیپور پرستیده می‌شد. این خدا در اینجاها فدیه‌های آبجو، جووجانور (گاو، گوسفند و مرغ و خروس) دریافت می‌کرد و در راه‌پیمایی‌ها و مراسم šalām bīti (= "درود بر پرستشگاه") گرامی داشته می‌شد[۷۰۱]. به‌نظر نمی‌رسد که **ادد** در این دوره در هیچ شهر بین‌النهرینی خدای اصلی و برتر شهری بوده باشد.

نام **ادد** در سراسر قرن‌های موجودیت آن، غالباً به شکل واژه‌نماد ^{d}IM نوشته می‌شد که معمولاً بر خدایان دیگر توفان نظیر **تشوبِ** هوری‌ها در متون هیتی‌ها نیز دلالت می‌کند. همچنین خدایی که در متون اکدی و ایلامی پیش از هخامنشی ایران به آن به صورت ^{d}IM یا ^{AN}IM اشاره شده است از لحاظ نظری ممکن است نشانه یک خدای توفان محلی باشد تا خود **ادد**. با وجود این، در این مورد خاص دلایل چندی داریم که فرض کنیم این واژه نمادها به‌راستی اشاره به **ادد** داشته‌اند اما این که شخصیت او شاید، حتی به میزانی زیاد، در فحوای متون ایرانی شکل تازه‌ای یافته، موضوع کاملاً متفاوتی است.

---

۶۹۹. درباره شَلَ بنگرید به اِشوِمِر، ۲۰۰۱، صص ۴۱۲-۳۹۷.

700. Cf. Schwemer 2001: 589-637 (with references).

701. Bongenaar 1997: 122, 229-38, 240 and index 3 s.v. Adad (Sippar); Schwemer 2001: 637-49 (survey); Myers 2002: 216-7, 257-60, 291-2, 324-5, 357 (Sippar); Beaulieu 2003: 325-6 (Uruk).

۴ـ۱ـ۲. ادد در فهرستهای خدایان ـ پیش از بحث درباره مدارک ایرانی در مورد **ادد**، شایان ذکر است که تعدادی از ایزدانی که به عنوان "ایلامی" توصیف شده‌اند، برابر با **ادد** در فهرستهای توضیحی بین‌النهرینی از خدایان هستند. نامهای آنان - کونزی بَمی، شیهَش، شنوّکوشو - در هیچ یک از متون اکدی یا ایلامی به‌دست آمده در ایران به چشم نمی‌خورد[۷۰۲]. "شیهش" ممکن است ایلامی بوده باشد، اما احتمالاً صفت **ادد** بوده است نه نام یک خدای محلی توفان[۷۰۳]. همین نکته در مورد "شنوکوشو" صادق است که به‌علاوه یک نام سومری است نه ایلامی (نک. پانوشت ۷۰۲ قبل). درباره "کونزی بَمی" چیز زیادی نمی‌توان گفت جز آن که برخی نامهای ایزدی مختوم به bani در ایلام شناخته شده‌اند[۷۰۴].

پرسش آن است که آیا هیچ یک از نامهای فوق در پس وقوع‌های مکرر ^{An}IM و ^{d}IM در متون ایلامی و اکدی و نامهای انسانی موجود در ایران وجود داشته‌اند یا نه. به عبارت دیگر، آیا این واژه نمادها اشاره‌ای هستند به یک یا چند خدای محلی توفان نه به شکلی از **اَدَد**؟ چنان که در بند بعدی استدلال خواهد شد، بیشتر وقوع‌های IM در قالبهایی بیان شده‌اند که به‌نظر می‌رسد اشاره به **ادد** دارند. افزون بر این، جای شگفتی دارد اگر

---

۷۰۲. شنوکوشو عملاً برچسب "ایلامی" ندارد، اما در An:Anum VI. 191 (CT XXV 24؛ لیتکه، ۱۹۹۸، ص ۲۱۴) در بخشی که در پی "هفت خدای ایلام" می‌آید دیده می‌شود. خدایان متعدد دیگری که در بخش مربوط به **شنوکوشو** فهرست شده‌اند نیز ممکن است ایلامی باشند (نک. و. ژ.لامبر ۱۹۷۶/۸۰، درباره ایبنو، یَبنو و ابنِ‌حزه؛ فرهنگ EW مدخل d.*ra-ap-pa*. d. *ku-uz-bi*). نام، یا شاید صفت، سومری است (اشومِر، ۲۰۰۱، ص ۱۷ "Er ermüdet nicht(im) kampf" ترجمه کرده است.

ON An: ***Arum*** VI and Šennukušu cf. Meißner 1910: 65-6; Frank 1914; Ew S.V. d. ***šun-ru-kúš-ú***; Vallat 2002/03: 538. Kunzibami and Šihhaš occur in CT XXV 16-8 (I.20 and I.40; Schwemer 2001: 79). On these gods cf. Frank 1914: 327; W.G. Lambert 1983; EW S.VV. d.***kun-zi-ba-mi*** and [d].***š[i]-h-ha-áš***; Schwemer 2001:85-6, 393; Vallat 2002/03: 538.

ایزدِ **اَسدو** که نامش در همان فهرست خدایان ذکر شده (CT XXV 17 I.41) برچسب ایلامی ندارد (برخلاف نظر ابلینگ، ۱۹۳۲). هینتس (۱۹۷۶/۸۰a، صص ۸-۱۱۷) تلویحاً می‌گوید که در بین‌النهرین، **اینشوشینک** برابر با **ادد** بوده است، اما در تأیید ادعای خود مدرکی را نشان نمی‌دهد. البته **اینشوشینک** برابر با یک خدای بین‌النهرینی بود، اما این خدا **نینورتا** است نه **ادد** (هینتس، همان؛ والا، ۲۰۰۲/۰۳ ص ۵۳۸)؛ این خدا ظاهراً در ایلام همراه، اگر نه برابر، بوده است با "اِنا" و دیلمونیت انزاگ (والا، ۱۹۹۷c).

۷۰۳. شاید "شیهش" ترجمه اکدی "شیلها"ی ایلامی است به معنای "توانا، نیرومند" (و بنابراین صفت مناسبی برای **ادد** است).

704. Cf. EW S.VV. ***ba-ni, ku-ku.ba-ni,*** d. ***la-ám-ba-ni, te-im-ti.ba-ni;*** Zadok 1984a: 34 [172]. Compare also Šāmum-bānī in MDP 54 26:2 (explained as an Akkadian name by De Graef 2005: 80), Ilšu-bāni in MDP 55 21:5 (De Graef 2006: 105-6) and Adad-bāni in 25:8 (***ibid***. 109-11).

"کونزی‌بَمی"، "شیهش" یا "شنوکوشو" خدای مهمی بوده است ولی نام او هرگز در اسناد ایرانی به‌صورت هجایی نوشته نشده است. بنابراین احتمال بیشتر آن است که هر سه نام (اگر صفت نباشند) اشاره‌ای بوده‌اند به ایزدانی در برخی ایزدکده‌های محلی که در ایلام وجود داشته‌اند ولی هنوز برما شناخته نشده‌اند.

پیشکش "راد" به بزرگان www.tabarestan.info

۴ـ۱ـ۳. یک خدای ایلامی ـ تاجایی که می‌دانیم، اولین بار که اَدَدگام به خاک ایران نهاده زمانی بوده است در اوایل هزاره دوم[۷۰۵]. گواه اصلی ما دراین‌باره "آنوبَنینی" لولوبی است که نقش برجسته و کتیبه بلند آوازه‌اش در سرپُل زهاب نام او را جاودانه ساخته است. این سرکرده یا ایلخان زاگروس‌نشین در این متن اَکَدی از خشم خدایانی متعدد، از جمله IM^d، یاد می‌کند که برسر هرکسی که به نقش برجسته و کتیبه وی آسیب برساند فرود خواهد آمد (Anubanini 1 I.17). بادرنظرگرفتن اسامی خدایان دیگر، به‌نظر می‌رسد که IM^d را باید "ادد" قرائت کرد نه اشاره‌ای به یک خدای محلی اددگونه[۷۰۶].

در یک متن با فحوای ویژه‌تر ایلامی، یا به سخن درست‌تر سوسیانی [شوشی، خوزستانی]، **ادد** را برای اولین بار در متون حقوقی ـ اداری به زبان اکدی از دوره "سوکال ماهِ" شوش می‌بینیم. نام او دوبار ذکر شده است، یک بار در یک سوگند و بار دیگر در یک قالب نفرینی، یعنی مشابه به قالب‌هایی که پیوسته **ادد** را در بین‌النهرین

---

705. On Adad in Iranian texts in general cf. EW s.v. d.IŠKUR; Vallat 1999b: 114-5 Schwemer 2001: 393-7, 427-8, 649 and index 1 s.vv. MDAI and MDP.

۷۰۶. متن: اتسارت، ۱۹۷۳، صص ۵-۷۳؛ مقابله‌ها از نصرآبادی، ۲۰۰۴ (با کتابنامه)؛ نیر نک. فراین، ۱۹۹۰، ص ۶-۷۰۴ (E 4.18.1). کتیبه دوم در سر پل زهاب که آن را "انوبنینی ۲" نامیده‌اند، اکنون منسوب است به "ایدین - سین" (I-S 5) پادشاه سیموروم و کمابیش متعلق به همان دوره "انوبنینی یکم" (اور III پسین یا دوره بابلی کهن؟). غیر از I-S 5، کتیبه‌ای با منشاء ناشناخته در موزه اسراییل وجود دارد (I-S 4) و سه بلوک سنگی کتیبه‌دار (I-S 1-3) در "بیت واته" در مرز عراق با ایران (حدود ۱۵۰ کیلومتری شمال غربی سر پل زهاب) کشف شده که به سفارش "ایدّین - سین" یا پسرش کنده شده است. ارزیابی مجدد اخیر این مجموعه نشان می‌دهد که همه متن‌ها دارای توالی خدایان مشابهی با خدایان موجود در کتیبه "انوبنینی یکم" هستند (شافر، واسرمان و زایدل ۲۰۰۳ به‌ویژه ص ۲۰، نک. نیز فراین، ۱۹۹۰، ص ۱۶-۷۰۷). از راه قیاس می‌توان همچنین IM^d را با یک قطعه شکسته در کتیبه "انوبنینی دوم" (I-S 5) یعنی کتیبه دوم سر پل زهاب بازسازی کرد. یک صخره نبشته سوم ایرانی در "شیخان" (نزدیک سر پل زهاب) به فرمان پادشاهی = [RN نام شاه] کنده شده و باز در قالب یک نفرین از IM^d یاد کرده است. این متن ممکن است متعلق به تاریخی قدیمی‌تر باشد (دوره بابلی کهن پسین؟)؛ نک. فاربر ۱۹۷۵a و پاستگیت و رُف، ۱۹۹۷ (با کتاب‌شناسی).

یافته‌ایم[۷۰۷]. این نشان می‌دهد که نام خدا اگر به شکل ^{d}IM نوشته شده باشد باید **اَدَد** خوانده شود. مؤید این استنباط را در این واقعیت می‌یابیم که دیگر خدایان اصالتاً بین‌النهرینی در همین مجموعه نام برده شده‌اند؛ به هر روی نفوذ قاطع بین‌النهرین در "سوسیانا" [خوزستان] در این دوره کاملاً تأیید می‌شود. وقوع و ظهور توأم زوج سنّتی ^{d}IM و šala در روی کتیبهٔ یک مُهر استوانه‌ای (Sb 6184) که این نیز به دورهٔ "سوکال ماهِ" شوش تعلق دارد کاملاً با این پیشینه مطابقت دارد و بار دیگر نشان می‌دهد که بیشتر با یک **ادد** اصالتاً بابلی سروکار داریم تا یک خدای محلی توفان[۷۰۸].

از دوره ایلامی میانه، وجود ^{d}IM در کتیبه‌های کوتاه گوناگون اکدی مکشوف در "هفت تپه" تأیید شده است، از جمله آثار مهریِ با کتیبه "آتیبو، فرماندار بزرگ" "کَب نَک".. خدمتگزار ^{d}IM"[۷۰۹]. کمی بعد، اولین وقوع‌های ایلامی از ایزد ^{AN}IM را در کتیبه‌های آجری "اونتش-نپیریشا" می‌یابیم. یکی از آنها ذکر ساختن معبدی است برای ^{AN}IM که احتمالاً در چغازنبیل بوده است (EKI 5c). دوتای دیگر در بزرگداشت بنای معبدی

www.tabarestan.info تبرستان

---

707. Oath: MDP 22 11:10, rev.4 (Scheil 1930: 15-6; cf. Schwemer 2001: 393-4); curse: inscription of the seal impression on MDP 23 242 and 325 (Scheil 1932b: 103-4, 192-5; cf. Glassner 1991: 124; Schwemer 2001: 394). Cf. the school texts from the same period, also from Susa, that occasionally mention ^{d}IM: MDP 27 125, 133, 157 (Van der Meer 1935: 49-54). See also MDP 27 225, a list with theophoric names containing ^{d}UTU (Šamaš) and ^{d}IM (Van der Meer 1935: 85, 87). There are many personal names containing ^{d}IM known from the legal-administrative texts from Susa; gods of Mesopotamian descent are quite common in the onomasticon of this, and the preceding periods (cf. Hinz 1971d: 667; Vallat 1998b: 336). On theophoric names with Adad see esp. Schwemer 2001: 393-7 and index I s.vv. MDAI and MDP (add Adad-bāni in MDP 55 25:8 and Adad-ellum in MDP 55 72 I.1).

۷۰۸. در مورد مُهر که خوانده می‌شود "ایدین - اَدَد، پسرِ صیلّی - اَدَد، و خدمتگزارِ اَدَد و شَلَ" بنگرید به آمیه، ۱۹۷۲، ص ۲۳۵، تصویر ۱۶۷ (شماره ۱۷۹۸). تعدادی مهر دیگر متعلق به همین دوره دارای کتیبه‌هایی هستند که عنوان دارنده مهر چنین است "^{d}IM (ARAD(šà)" یعنی "خدمتگزار اَدَد" (نک. آمیه،همان، شماره‌های ۱۷۳۷، ۱۷۴۳، ۱۷۶، ۱۷۷۸ و ۱۸۰۷؛ اِشوِمِر ۲۰۰۱ ص ۳۹۴).

۷۰۹. اثر مهر بر روی HT 38 (هِرِه‌رو ۱۹۷۶ صص ۳-۱۰۲ و ۱۳۳) و ظاهراً HT 28؛ نک. نگهبان، ۱۹۹۱، صص ۶۶، ۷-۱۰۵، تصویرهای 37.280-1. نک. گلاسنه، ۱۹۹۱، صص ۱۱۰ و ۴-۱۱۳. کارمند دیگری موسوم به "اَدَد-اریش" نیز خود را در یک کتیبه مُهر "خدمتگزار اَدَد" نامیده است (اثر مهر برروی HT 567 در هِرِه‌رو و گلاسنه، ۱۹۹۰، ص ۶۶) و نیز در کتیبه‌ای برروی قطعه سنگی از یک ارابه یا گاری چهارچرخه (HT 151a در همان، ص ۷؛ نک. همان ۱۹۹۳ ص ۱۳۴؛ نگهبان، ۱۹۹۱، ص ۱۰۶). نک. نیز گلاسنه، ۱۹۹۱، صص ۲-۱۱۱ و ۱۱۴ پانوشت ۴۶؛ هِرِه‌رو و گلاسنه، ۱۹۹۳، ص ۱۳۴.

است برای زوج ایزدی ^{AN}IM و Šala (^{AN}*ša-la*) - این بار حتماً در چغازنبیل - و برپاداشتن تندیس‌های مقدس[۷۱۰]. تا شصت رونوشت از یکی از این کتیبه‌ها (EKI 711c) در درون یا مجاورت معبدی کشف شد با دو قربانگاه مستقر به‌صورتی که گیرشمن نام آن را antecalla نهاد (استو، ۱۹۶۷، ص ۳۳؛ گیرشمن، ۱۹۶۸، ص ۱۶-۱۵، تصاویر ۱۴-۱۲ و ۷۵، نقشه ۲). بنابراین، این زیارتگاه در بخش شرقی چغازنبیل احتمالاً به دو ایزد زوج ^{AN}IM و šala اهدا شده بوده است[۷۱۱].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

برخی محققان درباره تفسیر ^{AN}IM ایلامی میانه ابراز تردید کرده‌اند[۷۱۲]. با این حال دو واقعیت مؤید این فرض است که به راستی مقصود اشاره به **ادد** بوده است: اولاً، تعدادی از خدایان دیگر بین‌النهرین یا حتی با تبار شوشی - بین‌النهرینی در چغازنبیل پرستیده می‌شده‌اند (نک. لابا، ۱۹۷۵b، ص ۴۰۹؛ والا، ۱۹۹۸b، ص ۳۰۸؛ همان، ۲۰۰۲/۳، ص ۵۳۲)، و ثانیاً ^{AN}IM و šala توأماً در چغازنبیل همانند بین‌النهرین مورد پرستش قرار داشته‌اند (توجه داشته باشید که نام šala [شَلَ] به شکل هجایی نوشته شده است) اِشوِمِر نیز عقیده دارد که قرائت ^{d}IM در اکدی و ^{AN}IM در متون ایلامی این دوره و دوره ایلامی کهن همان "ادد" است و این استدلال را هم می‌افزاید که اسامی شخصی ایلامی و خوزستانی با ^{AN}IM ساختاری مشابه با ساختار نامگان‌شناسی بابلی کهن دارند (اشومر، ۲۰۰۱، ص ۳۹۳).

از دوره نوایلامی، یک سند خاص وجود دارد که باید در اینجا از آن یاد شود و آن یک مهر استوانه‌ای است با منشأ ناشناخته موجود در موزه شرقی دارِم [Durham] (موزه سابق

---

710. EKI 6g (= TZ 14 = IRS 24, brick 662) and EKI 7IIC (= TZ 13 = IRS 25, bricks 744-761).

۷۱۱. علاوه بر متونی که در اینجا بحث کردیم، اشاره‌ای باید بکنیم به ^{AN}IM در متن شکسته‌ای در EKI 28b (شوتروک - نهونته)؛ احتمال دارد که DN [نام ایزد] بخشی از یک اسم خاص باشد. نام ایزدبانوی "ایمیریا" که در یک کتیبه اکدی به فرمان "اونتَش - نپیریشَ" برروی تندیس مقدسی نوشته شده است (شیل، ۱۹۰۸، صص ۶-۸۵، تصویر ۱۰) بر خلاف آنچه قبلاً انگاشته می‌شد، هیچ ربطی به **ادد** ندارد (از جمله توسط خود شیل، همان و والا، ۱۹۹۹b، ص ۱۱۴). نک. به بحث اشومِر، ۲۰۰۱، ص ۶-۳۵ با پانوشت ۱۸۰.

۷۱۲. از نظر استو (۱۹۶۷، ص ۳۴) "هویت خدای ایلامیِ توفان و باران که در پس واژه نماد IM نهفته است هنوز ناشناخته مانده است". همچنین نک. گیرشمن، ۱۹۶۸، ص ۱۶؛ مالبران - لابا، ۱۹۹۵، ص ۷-۱۹۶ و ۲۲۰ پانوشت ۴-۱. برخلاف نظر لابا، ۱۹۷۵b، ص ۴۰۹ که عقیده دارد که واژه نماد **سین** و **ادد** در کتیبه‌های "اونتَش - نپیریشَ" را باید "سین" و "ادد" قرائت کرد چون این خدایان "چنان درجاها و دوره‌های دیگر ایلام به‌خوبی تأیید شده‌اند که هیچ دلیل پیش‌ذهنی برای حذف آنان از ایزدکده ایلامی این زمان وجود ندارد". والانیز (۱۹۹۸b، ص ۳۰۸ و ۳۳۵ و ۳۳۹؛ ۲۰۰۲/۳، ص ۴۳۲، ۵۴۲) ^{AN}IM/^{d}IM در متون ایرانی را همان **ادد** می‌داند.

هنرهای شرقی گلبنکیان) با کتیبه‌ای که چنین خوانده می‌شود:[۷۱۳]

1 DIŠ*hu-ban*-2 *un-taš* 3*šá-tin*4 [AN] IM

۱-۲هوبَن -اونتَش ۳شاتینِ ۴ توفان - خدای / اَدَد

علاوه بر این مهر، یک لوحه تفأل مکشوف در شوش وجود دارد که به زبان نوایلامی نوشته شده و دوبار از **ادد** (GAM.ANIM , ANIM) در قالب تفأل با ماه نام برده است. این سند برگردان ناقصی است از اسناد اصیل بابلی (با dIM در همان موضع)، اما چون به زبان ایلامی نوشته شده است، آشکارا نشان می‌دهد که پیشگویان و فال‌بینان ایلامی یا سوسیانی (خوزستانی) با ویژگی‌های طالع‌بینی نوع **اَدَد** بین‌النهرینی آشنا بوده‌اند[۷۱۴]. جالب است توجه کنیم که متن تفأل ادامه یک سنت محلی قدیمی‌تری از ادبیات فال‌بینانه است: یک سلسله متون طالع‌بینی و پیشگویی و جادویی به زبان اکدی (که در آنها بارها از dIM یاد می‌شود) از شوش دوره ایلامی میانه شناخته شده است[۷۱۵].

در سراسر دوره پیش از هخامنشی همیشه به **ادد** با واژه نماد IM، اشاره می‌شده است و فقط در متون بارویی است که با املای هجایی نام او برخورد می‌کنیم. از لحاظ نظری، می‌توان اظهار عقیده کرد که "ادد" بابلی برای اولین بار در دوره هخامنشی معرفی شده است، حال آن که dIM/ANIM در متون پیشاهخامنشی به‌دست آمده از ایران به یک توفان - خدای محلی اشاره دارند. اما بعید است چنین باشد، چون املای جدید هجایی نام "ادد" جای خود را به ANIM سنّتی سپرده است. پس به اجبار می‌توان فرض کرد که تفسیر واژه نماد در زمانی بین دوره‌های نوایلامی و هخامنشی تغییر کرده بوده است. غیر

---

۷۱۳. این مهر (inv. 2400) توسط و.ژ. لامبر انتشار یافت (۱۹۷۹، ص ۲۷، شماره ۳ تصویر ۸۳) و او متذکر شد که بیشتر این مجموعه مهر جایی در خاور نزدیک در دهه آخر سده نوزدهم به‌دست دوک هفتم نورتم برلند افتاده است.

714. The text (Sb 12801) was published by Scheil 1917; the name of Adad occurs in 1.13 (GAM.ANIM) and ll.16, 17 (ANIM). These passages are paralleled by *iqqur īpuš* § 71 ll.6, 11-2 (Labat 1965: 146-7; cf. Schwemer 2001: 692 s.v. d*Adad māt nakri iraḫḫiṣ*).

۷۱۵. نک. لابا، ۱۹۷۴؛ نک. اِشومِر، ۲۰۰۱، ص ۸-۴۲۷، نمایه ۱، مدخل MDAI 57. لابا متون را به دوره کاسی‌ها نسبت می‌دهد. غیر از چند ویژگی معدود ایلامی (نظیر استفاده از علامت ŠÁ)، متن‌ها چندان تفاوتی با همتایان بین‌النهرینی خود ندارند. با این حال، این متن‌ها نیز نمایانگر یک آشنایی محلی با نقش **ادد** در ادبیات تفألی و پیشگویانه هستند. نیز بسنجید با یک متن جادویی اکدی مکشوف در شوش (Sb ۱۲۶۳۰، منتشره توسط کاوینیو، ۲۰۰۳، ص ۲-۶۱)، که به توصیف یک جانور آبزی می‌پردازد و غرش آن را با غرش **ادد** (dIM) مقایسه می‌کند.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

از این نکته، استدلال‌های فوق نشان می‌دهد که "ادد" قرائت عمدی و آگاهانه‌ای بوده از اولین وقوع واژه نماد در متون ایرانی به بعد. خلاصه، محتملترین سناریو آن است که **ادد** در آغاز هزاره دوم در ایران شناخته شده و در فرهنگ شوش - بین‌النهرینی دوره "سوکال ماه" در خانه خودش به سر می‌برده و احتمالاً در دوره‌های نوایلامی و ایلامی میانه در ایزدکده‌های ایلامی مورد پرستش قرار داشته است. با آن که درباره خصوصیات محلی آن اطلاعات چندانی نداریم، اما خود **ادد** و پرستش آن بی‌گمان طی این ۱۵ قرن تغییر کرده است. بنابراین شاید بتوان با اطمینان نتیجه گرفت که **ادد** خدایی ایلامی بوده است نه نو رسیده‌ای که سرانجام راه تخت جمشید را در پیش گرفته باشد[۷۱۶].

۴-۱-۴. استمرار و تغییر - چنان که قبلاً گفته شد (بند ۴-۱)، تمرکز شایان توجه نذرها و قربانی‌ها برای **ادد** در منطقه فهلیان بوده است، یعنی در غربی‌ترین بخش زیر پوشش بایگانی بارویی. از هفت متنی که از **ادد** یاد کرده‌اند (در مورد خلاصه‌ها نک. ¶2)، پنج (و شاید شش) متن را می‌توان به این منطقه نسبت داد، گو این که فقط یکی صراحتاً از یک شهرک (گیسَت) نام می‌برد که در این منطقه قرار داشته است (PF 0352). تحلیل چهره‌نگاری جغرافیایی، چهار متن دیگر (PFa 02، PFa 03، PF 0353، PF 0351) را به شهرک‌های "تَندَری"، "لیدومَ"، "پیدومَن"، "هونَر"، "هیدالی" و "زیلَ - هومبان" مرتبط می‌سازد. اثبات این که نذر و قربانی‌ها عملاً در این محل‌ها انجام می‌گرفته‌اند ممکن نیست، اما دست کم پیرامون همین‌جاها بوده‌اند[۷۱۷]. داد و ستد گزارش شده در یک متن

---

716. Compare Álvarez-Mon's recent reflections on Nabû and Marduk ([forthc.2]) in Middle and Neo-Elamite context. On the attributes of Nabû and Marduk in the Fortification seal corpus see now Garrison [forthc.2].

۷۱۷. نام "اَن سَش" که در PFa 03 ذکر شده، جای دیگری است در ارتباط با محل‌های تندری، لیدومَ و پیدومَن (PF 0310، PF 0568، PF 0569، NN 0918، NN 1316، NN 1351، NN 2398)، که همگی در منطقه فهلیان قرار دارند (نک. کخ، ۱۹۹۰، صص ۸-۱۶۴ و ۶-۲۰۲؛ عبدالمجید ارفعی، ۱۹۹۹، ص ۳۷؛ در مورد "کَن دَمَ" در PF 0740 نک. کخ، همان ۵-۱۶۴ پانوشت ۶۹۱). در PFa 03 نیز از "اتوَکَ" نام برده شده که احتمالاً همان Bazikara در پیدومَن است (PF 0567). مقام عرضه‌کننده در **PFa 02**، یعنی "میش‌بَک" به توزیع جو در میان اهالی "هونر" (هوهنر باستانی) می‌پردازد که اخیراً آنجا را برابر با "تپه بورمی" در دشت رامهرمز دانسته‌اند (در Fort. 6411: نک. بندهای ۱-۵-۱ و ۲-۳-۱ پانوشت ۲۴۵ قبل). روحانی مجری در PFa 02 موسوم به "کَم بَرَمَ" (گوبریاس) در PF 0353 نیز دوباره ظاهر می‌شود؛ بنابراین متن اخیر احتمالاً به هونر یا اطراف آن مربوط می‌شود. این توسط "ایرکاندا"، مأمور عرضه‌کننده PF 0353 تأیید شده که خود همین نقش را در NN 1332 داشته که در آنجا به هیدالی مربوط می‌شده است (در این باره نک. والا، ←

ششم (PF 0587) از لحاظ تعیین محل دشوارتر است و شاید نذورات اشاره شده در اینجا در محلی نزدیکتر به تخت جمشید انجام می‌شده است[۷۱۸]. متن هفتمی (PF 2073:2) مربوط می‌شده به تیکرَش در منطقه تخت جمشید که در بند ۴-۱-۵ درباره‌اش سخن خواهیم گفت.

چون متن‌های بارویی دشت خوزستان را پوشش نمی‌دهند و نیز بایگانی مشابهی از شوش هم کشف نشده است،[۷۱۹] نمی‌توان اثبات کرد که آیا هنوز **ادد** همانند زمان‌های پیش در اراضی پست هم پرستش می‌شده است یا نه (گرچه امکان آن منطقی به‌نظر می‌رسد). برعکس، اسناد پیش از هخامنشی، دست کم به روشنی، نشان نمی‌دهند که **اَدَد** در ارتفاعات نیز مورد پرستش قرار می‌گرفته است: متن‌های بارویی درباره **ادد** اولین گواه این موضوع هستند. این نکته، پرسش گسترش پرستش **ادد** از دشت (که خود از بین‌النهرین آمده بود) به مناطق شرقی را پیش می‌آورد.

www.tabarestan.info تبرستان

← ۱۹۹۳a، ص ۹۶ و پیوست ۷-۲ بعد). همان‌گونه که کخ قبلاً استدلال کرده بود (۱۹۷۷، صص ۵-۱۰۴ و ۱۱۳ پانوشت ۱۰۵؛ ۱۹۹۹ ص ۱۶۲)، روحانی مجری موسوم به "زَکوش" در **PF 0351** احتمالاً همان Rakkuš است که مراسم نذر پنجاه کوارت جو "برای خدایان" در PF 0359 را انجام می‌دهد. مأمور عرضه در متن اخیر "اوتیرا" نام دارد که در محل "زیلَ - هومبان" واقع در منطقه فهلیان حضورش تأیید شده است (PF 0022، PF 0023؛ نک. هینتس، ۱۹۷۰، ص ۴۲۶؛ کخ، ۱۹۸۶، ص ۱۴۵؛ همان ۱۹۹۰ ص ۲-۱۶۰). اوتیرا و هَشینا (مأمور عرضه ذکر شده در PF 0351) هر دو مرتبط با مهر PFS 0331 هستند(اوتیرا: PF 0022)، بدین ترتیب هویت یکسان Rakuš و Rakkuš تأیید می‌گردد. نک. پیوست ۷-۷ پانوشت ۱۱۹۴.

۷۱۸. جو مورد استفاده برای تغذیه جانوران قربانی در **PF 0587** توسط شخصی موسوم به "شِدّا" حواله شده است. ممکن است افراد متعددی با این نام وجود داشته‌اند، و این وضع PF 0587 درباره نقشه مربوطه را پیچیده می‌سازد. گرچه محتمل می‌نماید که "شِدّا"ی حواله کننده tarmu [علوفه] به‌صورت پایاپای در برابر دام (جهت قربانی "برای خدایان") در PF 0376، همان فردی بوده که اکنون اشاره کردیم. مهرهای زده شده بر PF 0367 سر نخ‌هایی به‌دست می‌دهند: PFS 0633 برروی لوحه NN 1723 نیز وجود دارد که در آن یک "شِدّا" مقداری علوفه برای کارگران در "کونتوکانزان" حواله کرده است؛ مهر PFS 0632 برروی لوحه PF 0514 دیده می‌شود که متنی است مربوط به محلی موسوم به "کوراکّا" (نیز در NN 2121). این kurakka شاید برابر با محل "کوراراکا" باشد که کخ (۱۹۸۶، ص ۷-۱۳۶) محل آن را جنوب غربی تخت جمشید دانسته است. به نوبه خود، kurakka/kurarakka ممکن است برابر با kurkarakkan/-š باشد (اگر خوانده شود $^{AŠ}kur^{ka_4}$-rak_0-ka_4-؛ اما نک. تاورنیه، ۲۰۰۶a، ص ۳۷۷) که در آن فردی موسوم به "شِدّا" و احتمالاً همان "شِدّای" PF 0587 وجود دارد (PF 1968). محل شهرک نیز توسط کخ در منطقه جنوب غربی تخت جمشید دانسته شده است (۱۹۹۰، ص ۱۲۹ با پانوشت ۵۷۰؛ نک. ۱۹۷۷، ص ۱۱۱). در مورد مکانی در "گروه شهرکهای شمالی" نک. اپرگیس، ۱۹۹۹ ص ۱۵۶ و پیوست ۶-۳ پانوشت‌های ۹۱۰ و ۹۱۵ و ۶-۶.

۷۱۹. یکی دو متن اقتصادی از شوش هخامنشی باقی‌مانده است؛ نک. بند ۲-۱-۳ با پانوشت ۱۷۷ و بند ۳-۴-۸ قبل.

منطقاً، اشاعه پرستش **ادد** همزمان بوده است با نه تنها پرستش آن به‌عنوان یک خدای خوزستانی بلکه یک خدای ایلامی به‌طور کلی، اما این تغییر در چه تاریخی رخ داده است؟ کتیبه آجری ایلامی میانه پسین متعلق به "هوته لوتوش - اینشوشینک" (حدود ۱۱۲۵ ق.م) مکشوف در مَلیان (اَنشان) از معبدی برای اینشوشینک، نَپیریش، کیریریشَ و شیموت یاد می‌کند، ولی به **ادد** اشاره‌ای ندارد[۷۲۰]. نامگان‌شناسی لوحه‌های گلی اداری پیدا شده در همان محل دارای تعدادی نامهای برگرفته از نامهای ایزدی است، اما هیچ یک از این نامها عنصر "ادد" ندارند. با این حال عاقلانه آن است که برای این سکوت وزن زیادی قایل نشویم (نامهای برگرفته از **ادد** در نامگان‌شناسی تخت جمشید نیز غایب‌اند). نامگان‌شناسی مَلیان ظاهراً دارای یک نام برگرفته شده از ایزدبانوی "شَلَ" است که مدتی طولانی زوج ادد بوده است[۷۲۱]، اما این مدرک کوچک سست‌تر از آن است که بتواند شالوده استدلالی استوار قرار گیرد. پس مسلّم نیست که آیا پرستش **ادد** در پایان دوره ایلامی میانه به ارتفاعات رسیده بوده است یا نه. به هر روی همین واقعیت که ظاهراً پرستش **ادد** در زمان متون بارویی در منطقه فهلیان و حتی مناطق شرقی‌تر (مانند تیکرش) وجود داشته است (نک. بند ۴-۱-۵ بعد)، به ما اجازه می‌دهد نتیجه بگیریم که در این مناطق در دیرترین زمان ممکن حداقل در دوره نوایلامی پسین، **ادد** وارد شده بوده است.

از پنج متن **ادد** مربوط به منطقه فهلیان فقط یکی صریحاً از محل پرستش یعنی "گیسَت" نام می‌برد (PF 0352)[۷۲۲]. این شهرک در منطقه فهلیان و احتمالاً نه چندان دور از هیدالی قرار داشته (که در لوحه‌های PF 0035، PF 1851 و NN 2578 در کنار گیسَت

---

۷۲۰. درباره آجرهایی با کتیبه هوته لوتوش - اینشوشینک از ملیان نک. م. لامبر، ۱۹۷۲؛ راینر، ۱۹۷۳b؛ عبدی ۲۰۰۱ ص ۹۳. برای بررسی همه آجرهای این فرمانروا (با کتابنامه) بنگرید به والا، ۱۹۹۶b.

۷۲۱. شَل - میریش در TTM 66:2 (Šala-miriš)، در این‌باره نک. والا ۲۰۰۲/۳ ص ۵۳۴. مؤید این فرض که اولین بخش نام مربوط می‌شود به‌نام ایزدبانوی شَل، این مشاهده است که دیگر نامهای برگرفته از ایزدان مختوم به "میریش" [*-mir(r)i(š)*] وجود دارند (نک. استالپر، ۱۹۸۴a، ص ۳۹). از قضا نام یک محل نوایلامی و هخامنشی به‌صورت "شَل" وجود دارد که ممکن است برابر همین نام برگرفته از ایزدبانو باشد. نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۲۵۳ برای مأخذها.

722. The text of PF 0352 is discussed by Vallat (1994a: 273), who takes a radically different approach towards its syntax than Hallock or the present author advocate. His conclusion that the eight animals are a wage for cultic personnel not intended for the cult itself seems semantically and logically untenable (cf. ❦ 137 fn.2).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

ذکر شده است)، و صحنه همیشگی فعالیت مذهبی بوده است. غیر از قربانیهای حیوانی که توسط یک "شاتین" موسوم به "اورورو" انجام می‌گرفت (PF 0352)، آبجو نیز "برای خدایان" توسط همین روحانی مجری فدیه می‌شد (PF 0375 نک. بند ۶-۴ قسمت 1.14 بعد). اگر، از جمله، براساس استفاده از مهر PFS 0020 داوری کنیم، در این شهرک مناسک نذر و قربانی‌های لن نیز انجام می‌شده است[۷۲۳]. شهرک گیست دارای یک انبار مرکزی غله بود که محصولات غله نواحی اطراف را در آنجا گردآورده و انبار می‌کردند.[۷۲۴] شاید از همین انبار بوده که طبق PF 0352 جو حواله می‌شده تا در مقابل آن دام برای قربانی دریافت شود[۷۲۵]. افزون بر این، گیست دارای محلی بوده که به آن با عنوان کلی barribaraš (Paribāra-* از لحاظ لغوی یعنی "مکان سرپوشیده") اشاره شده و احتمالاً یک آبجوسازی بوده (PF 1996) که هم آبجوی مصرفی کارگران و هم آبجوی مورد نیاز برای فدیه "به‌خدایان" (PF 0375) و برخی نذورات برای لن را در آنجا تولید می‌کرده‌اند[۷۲۶].

محل گیست را از اسناد نوایلامی پسین نیز می‌شناسیم. نخست در یک متن شکسته برروی لوح سنگی از شاه "اَتَّ - هَمیتی - اینسوشنک" از آن نام برده شده است[۷۲۷]. نام آن همچنین دوبار برروی لوح برنزی تخت جمشید (پشت لوحه ستون I سطر ۲۵) دیده می‌شود که متن دشواری است و گویا اشاره‌ای است به یک مرکز شهری کوچک خود

---

723. *lan* sacrifices that can be located in Gisat: PF 0745, PF 0746, PF 0747, PF 0748, NN 0748 and NN 0822. Koch (1977: 131) sees a distinction between Iranian and Elamite officiants at Gisat, the former only administering *lan*. This could only be a sign of distinct religious spheres, as Koch argues, if *lan* were an exclusively Iranian or Zoroastrian sacrifice (*quod non;* cf. §3.4-7 above). On *lan* in Gisat cf. § 3.4.9 above. Cf. ¶ 1 below for text abstracts.

724. Grain at Gisat: PF 0035, PF 0534, PF 0550, PF 1849, PF 1850, PF 1851, NN 0997, NN 2578.

725. On *araš*, "storage, depot" (written ^{ha}*har*) in PF 0352 cf. § 6.4 fn. 918 below and ❦ fn. 2.

726. For *barribaraš* (NN 0182) cf. Hinz 1975a: 179; Tavernier 2007a: 440 [4.4.8.18]. Workforces receiving beer: PF 1220, NN 1267, Fort. 1706. Beer for *lan* at Gisat: PF 0748, NN 0748, NN 0822. Other texts with Gisat: NN 0656 and NN 1501 (workers receiving *tarmu*); NN 1416 (workers receiving flour); NN 1122 (barley for cattle); NN 1013° (wine account). See also Vallat 1993a: 68 for the attestations of the GN and Koch 1990: 213-6 on the Gisat texts.

727. The text mentions ^{AŠ}*gi-sa-ti-*⌜*ip*⌝ [... ...], "Gisatians" (EKI 86:2). On the date of the inscription cf. Vallat 1996a: 391, 393 and Tavernier 2004: esp. 22-9 (the latter arguing in favour of the equation of Atta-hamiti-Insušnak and A*θ*amaita in the fifth column of the Bīsotūn inscription [DB v.5]; cf. *idem* 2006c and § 5.2 below).

مختار یا نیمه خود مختار در گیست[۷۲۸].

شخصیت اصلی شخصی است موسوم به "اورورو" پسرِ "شَدَ نونو"؛ روشن نیست که آیا او به راستی فرمانروای گیست هست یا نیست[۷۲۹]. قسمت‌های منفرد گاه قابل فهم هستند، نظیر انبار گندم یا انبار بذر در یک araš (= "مخزن، انبار") (پشت لوحه سطر ۲۳)، همین واژه را در PF 0352 مورد استفاده به همین معنا می‌بینیم. از خدایان گوناگون شاید در کلیشه‌های آفرین یا نفرین نام برده شده است: نُپیریشَ، نَهونته، لَلیا، شَتی، DIL. BAT، نانّا [نَنَ] و شَشوم (که یک بار به شکل "شَشوم اِلهال گیسَت، خدای من" [پشت لوحه سطور ۵-۲۴] معرفی شده است).[۷۳۰] بخشی نیز درباره فعالیت مذهبی است، از جمله یک مهمانی بزرگ یا ولیمه یا سفره šup برای "شَشوم" (پشت لوحه سطور ۱۲-۱۱؛ نک. بند ۶-۴ قسمت 1.1-2 بعد و ★ بند ۷-۱-۳). از گوسفندها / بزها در قسمت بلافاصله بعدی puhu ziyanup "معبد خدمتگزاران" یا "معبد کارمندان" نام برده شده است (پشت لوحه سطر ۱۵؛ نک. بند ۳-۶-۵ قبل)؛ اگر اینها به راستی حیواناتی برای قربانی کردن بوده‌اند، همان گوسفندها یا بزهایی هستند که در PF 0352 برای **ادد** و خدایان دیگر گیست کشتار شده‌اند.

همنامِ اورورو در متون تخت جمشید (PF 0352 , PF 0374) و یکی نیز در PBP [= پلاک برنزی تخت جمشید] احتمالاً باید مهم بوده باشد (نک. هینتس، ۱۹۷۰، ص ۴۲۸) مسلماً از آن‌رو که ارتباطی با گیست در هر دو مورد و در محتوای مذهبی وجود دارد (که قطعاً در مورد لوحه برنزی بد فهمیده شده است). موقتاً و محتاطانه شاید بتوان حدس زد که در گیست یک سلسله موروثی چه در کاهنان معبد و چه در فرمانروایان محلی با وظایف مذهبی وجود داشته که در دوره هخامنشی نیز این امتیازات مذهبی وابسته به سلسله

---

728. On the date of the PBP, cf. Vallat 1996a: 391, 393; Tavernier 2004: 36, 39. On the document see also Cameron *apud* Schmidt 1957: 64-5, pls. 27-8; Stolper in Carter & Stolper 1984: 55; de Miroschedji 1990: 79; Vallat 1998a: 311; *idem* 2002b: 141, *idem* 2002/03: 535; Waters 2000: 87-9; Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 483-4 (assuming *two* individuals named Ururu in the text of the bronze tablet). There are several unpublished transliterations of the text, notably those by Hinz and by Steve & Reiner.

۷۲۹. لوحه برنزی اثر مهر حکاکی شده‌ای دارد که در کتیبه آن نام "هوبَن – شوتوروک پسرِ شَتی – هوپیتی" نوشته شده است. نام این هوبن شوتوروک به نحو عجیبی در متن سالم مانده لوحه برنزی وجود ندارد. او احتمالاً یا امیر گیست بوده است، فرمانروای عالی مقامی که به "اورورو" امتیاز بخشیده است (و به دیگر اهالی گیست)، یا نیای فرمانروا بوده است.

730. Cf. Vallat 2002/03: 535.

پیشکش زاد بوم تبرستان www.tabarestan.info

خود را حفظ کرده‌اند. این سناریو هرقدر جذاب به‌نظر آید، باز یک مشکل عمده وجود دارد: خدایان و نذورات ذکر شده در ارتباط با گیست در متون بارویی (اَدَد، کوشوکوم، تیکَرکَش، هَپی‌دانوش، "خدایان" و لن) با آنهایی که در PBP ذکر شده‌اند مطابقت ندارند. آیا در این زمینه باید فرض کنیم که جابه‌جایی مهمی در ایزدکده گیست و در مراسم و آیین‌های مذهبی محلی انجام گرفته است؟ من باور ندارم که چنین استنباطی مورد تأیید منابع قرار گیرد. متون بارویی عمدتاً از انواع گوناگون نذورات در گیست سخن می‌گویند (کوشوکوم، تیکرکَش، هپی‌دانوش، لن) و غیر از مورد ادد، اسامی خدایانی را که برایشان نذر شده فاش نمی‌سازند (و به عبارت "نذر برای خدایان" اکتفا می‌کنند). از سوی دیگر لوحه برنزی به پرستش ایزدانی اشاره می‌کند که اسامی آنها برده می‌شود. یگانه چیزی که می‌توان تا اندازه‌ای با اطمینان نتیجه گرفت آن است که **ادد** از PBP غایب است[۷۳۱]. این که آیا این به معنای ورود پرستش **ادد** در گیست بعد از تاریخ سند است یا محتوای سند گزینشی بوده است، قابل اثبات نیست.

در میانه این بی‌یقینی‌ها، یک تغییر در متون بارویی قابل انکار نیست: نام **ادد** برخلاف سراسر دوره طولانی پیش از هخامنشی که این خدا در ایران پرستش می‌شده، دیگر منحصراً با واژه نماد نوشته نمی‌شده است. از هفت متن، فقط دو تا هنوز از واژه نماد IM وابسته اکنون با افزودن ^{MEŠ} استفاده می‌کنند که شاخص کاربرد واژه نماد ($^{AN}IM^{MEŠ}$) است. کاتبان پنج متن دیگر برای یکی از چهار املای هجایی متفاوت اینها را برگزیده‌اند: ^{AN}*ad-da-ad* (2x)، ^{AN}*ha-da-ud*، ^{AN}*la-da-ad* و ^{AN}*ad-da-ti*[۷۳۲]. این تغییر عجیب را شاید بتوان با این فرض توضیح داد که برخی کاتبان تخت جمشید (که غالباً نیز با بی‌احتیاطی آنها را "ایلامی" انگاشته‌اند!) دیگر برای اَدَد با واژه نماد ^{AN}IM مأنوس نبوده‌اند. هنگامی که سپس به املای هجایی روآورده‌اند، معیاری در دست نداشته‌اند چون **ادد** قبلاً در زبان ایلامی با املای هجایی نوشته نمی‌شده است. البته این پدیده با این مشاهده

---

۷۳۱. واژه نماد IM چند بار در متن نوایلامی PBP با نشانه ^{MEŠ} بعد از آن دیده می‌شود ولی بدون معرف ^{AN} به‌صورت (^{AN}(IM^{MEŠ})؛ این آشکارا نشانه باد یا جهاتِ باد است نه "ادد" (نک. فرهنگ EW مدخل IM.lg؛ نک. نیز کامرون به نقل از اشمیت، ۱۹۵۷، ص ۶۵ و هینتس، ۱۹۷۶b، ص ۷۳). غالباً پیش از این واژه نماد da-la-e می‌آید که هینتس آن را "قربانی کردن" ترجمه نموده است (۱۹۶۹ ص ۱۹ پانوشت ۲۷؛ نک. EW مدخل *da-la-e* و بحث درباره *dala* در کخ، ۱۹۸۰)، که اما والا آن را به معنای "حد" گرفته است (۱۹۸۱a).

۷۳۲. دو املای هجایی با آغاز *-ha* باستانی نیستند (نک. "*Hadad*")، بلکه فقط برای دقیقتر کردن آغاز /a-/ هستند. در مورد این‌گونه املاهای هجایی نک. والا، ۱۹۹۶e.

مغایرت دارد که استفاده از واژه نمادها در ایلامی به‌طور کلی در دوره‌های نوایلامی و هخامنشی افزایش یافته بوده است (اِستِو، ۱۹۹۲، ص ۱۱؛ والا، ۱۹۹۶a، ص ۷-۳۸۶). منطقاً با سنّت‌های دبیری متفاوتی روبه‌رو هستیم: یکی سنتی که ریشه‌های استواری در نوایلامی گذشته دارد و دیگری سنتی که به نحوی گسسته‌تر از سنت کهن است.

علت ناپدیدشدن تدریجی ولی آشکار واژه‌نماد هر چه بوده است، نتیجه کار پیدایش انواع املاهای هجایی شده که نشانه "فقدان استاندارد" است (اشمیت، ۱۹۸۶a) که از ویژگی‌های زبان ایلامی اداری هخامنشی محسوب می‌شود. ایزد **ادد** با از دست دادن واژه نماد خود، یکی از آخرین پیوندهای خود را با "ایزد توفان" سنّت اکدی - سومری را نیز از دست داد. بدین قرار، املاهای هجایی به رغم هرگونه بی‌قید و بندی خود، در عین حال نشانه گام مهمی در رهایی **ادد** به عنوان ایزدی متعلق به ایران کهن هستند.

پیشکش "رایزنی تبرستان" www.tabarestan.info

۴-۱-۵. یک ایزد ایرانی - در بخش‌های پیشین استدلال شد که **ادد** از دیرباز ایران خانه‌اش بوده و بنابراین می‌توانسته هم "ایلامی" و هم "ایرانی" خوانده شود. با وجود این، این برچسب‌ها، به‌ویژه اولی، پدیده‌ای ایستا نبوده‌اند و باید با احتیاط مورد استفاده قرار گیرند. پرسشی که در بخش کنونی مورد بحث قرار خواهد گرفت آن است که آیا در مورد اسناد هخامنشی نیز می‌توان هنوز برای **ادد** برچسب ایلامی را به‌کار برد یا نه. من فکر می‌کنم پاسخ به این پرسش باید منفی باشد. پس شاید بسیار شگفت می‌نماید که هایدماری کخ گرچه به **ادد** به عنوان "خدایی بابلی" اشاره می‌کند، اما آن را منحصراً "ایلامی" می‌داند. این کار او مطابقت دارد با الگوی دوگانه وی که هم بر رساله دکتری‌اش و هم بر انتشارات بعدی‌اش درباره دین هخامنشی سایه افکنده است. از آنجا که **ادد** نه خدای مذهب رایج و عمومی مردم ایران بوده و نه یک ایزد زرتشتی، کخ به این نتیجه می‌رسد که پس فقط مورد پرستش و احترام ایلامیان قرار داشته است. "مشکل" اصلی که در مورد **ادد** با آن روبه‌رو می‌شود، حضور آن در تیکرش است که شهرکی است واقع در جنوب شرقی تخت جمشید و بنابراین کاملاً در بیرون از منطقه‌ای قرار دارد که کخ آن را مرجحاً و در درجه اول ایلامی می‌داند.

در هفت متن مربوط به پرستش **ادد** تخصیص‌های جو (x ۵)، شراب (x ۱) و آبجو (x ۱) برای **ادد** ذکر شده است. در چهار مورد، جو برای کسب گوسفند یا بز مورد استفاده قرار گرفته است. این نشانه آن نیست که دستگاه اداری از قربانی حیوانی بیزار بوده، چیزی که برای آن هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای نداریم (برخلاف نظر کخ، ۱۹۷۷، صص

۱۱-۱۱۰، ۴-۱۲۳ و ۱۷۸)؛ دلیل منطقی هر روش مبادله‌ای بیشتر یک شیوه صرفاً اقتصادی است: تأمین دام از مناطقی که خارج از قلمرو اداری به‌نظر می‌رسید، وسیله‌ای بود برای حفظ دامهای دولتی در پایتخت. تصادفی نبود که این‌گونه دامهای مبادله شده در بخش غربی منطقه زیر پوشش بایگانی بودند، در منطقه‌ای از زاگروس که دامداران - کشاورز می‌زیستند و می‌توانستند دامهای اضافی خود را در برابر دریافت غلات و دیگر فرآورده‌های اقتصاد بارویی مبادله کنند. به‌نظر می‌رسد که انبار (*arəš*) شهرک گیست یکی از هسته‌های این شبکه مبادلاتی بوده است[۷۳۳].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

تاجایی که به اسامی روحانیون درگیر در نذورات برای **اَدد** بتوان به عنوان یک شاخص اعتماد کرد، پرستش **اَدد** را به دشواری می‌توان چندان دارای ماهیتی ایلامی انگاشت. فقط نام "اورورو" احتمالاً ایلامی است، حال آن که به‌نظر می‌رسد اسامی "اَتوکَ"، "کَمبرمَ" (گوبریاس) و "رَکّوش" ایرانی باشند[۷۳۴]. شاخص معتبرتر ترکیبی است

---

۷۳۳. درباره روش مبادله نک. بند ۳-۴-۷ قبل، بندهای ۶-۵، ۶-۶-۵ و ۶ بعد و ❦ به‌ویژه ص ۷-۱۵۳ (که در آن متون مبادلاتی درباره **اَدد** در بحث گنجانده شده‌اند). متنی که من قبلاً از آن غافل مانده بودم NN 1122 است. این سند گزارش حواله جو به عنوان علوفه برای یک رمه کوچک "داخلی" است. در تفاوت بارمه‌های بزرگ دام که به چوپان‌های قراردادی خارجی یا "نیمه خارجی" با سیستم امانی یا پرورش مبتنی بر سهم سپرده می‌شدند، این‌گونه رمه‌های "داخلی" تحت مسئولیت خود دستگاه اداری بودند. دلیل وجود آنها در متن‌های ما آن است که دامهای این رمه‌ها باید تغذیه می‌شدند. جنبه جالب لوحه NN 1122 قید این نکته است که دو گاو "از گیست" افزوده شده بوده‌اند. این شاید بدان معناست که این حیوانات، و شاید کل رمه، با محصولات انبار گیست مبادله شده‌اند. شاید آنها را برای استفاده در سفره دربار پروار می‌کرده‌اند.

۷۳۴. درباره نام "اورورو" نک. زادوک، ۱۹۸۳a، ص ۱۰۶ (شکل خودمانی و تصغیری "اورون"). درباره نامهای ایرانی نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۷-۱۹۶ (اَتوکَ)، ۱۷ و ۵۸ (kambarma = گوبریاس)، ۲۷۸ (رَکوش). نام گوبریاس در گل نوشته‌های بارویی پیوسته به شکل ^{HAL}*kam-bar-ma* نوشته شده ولی یک بار ^{HAL}*ka$_4$-u-ba-ra* (PF 02) آمده است. شکل اخیر را گرشویچ (۱۹۶۹a، ص ۱۹۹)، مایرهوفر (۱۹۷۳ ص ۱۸۰) و تاورنیه (۲۰۰۷a، ص ۱۸۷) نام متفاوتی دانسته‌اند. با این حال، فحوای سخن PF 0353 (کَمبرمَ برای اَدد و نپیریشَ قربانی کرد) و PFa 02 ("کئوبَرَه اداره مراسم نذرهای نپیریشَ، اَدد، تیکرکَش و کوشوکوم را بر عهده داشت") نشان می‌دهد که هر دو یک نفر هستند؛ بنابراین شاید ^{HAL}*ka$_4$-u-ba-ra* شکل اشتباهی از ^{HAL}*ka$_4$-u-ba-ra<-ma>* باشد (نیز کخ ۱۹۸۷، ص ۲۶۷ پانوشت ۱۷۲). کَمبرمَ / گوبریاس PFa 02 و PF 0353 شاید همان کَمبَرمَ باشد که سهمیه‌هایی برای زنان در PF 1153 و PF 1219 دریافت کرده است (نک. کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۶۶). کَمبَرمَ / گوبریاس که همدست توطئه‌گر داریوش (DB_e III.90) و نیز نیزه‌دار او بود (DNC_e)، در متون بارویی نیز دیده می‌شود (PF 0688، NN 0210، NN 1133، NN 2533 [و همگی با مُهرِ PFS 0857s] و شاید NN 1581 و Fort. 1017)، اما احتمالاً با روحانی مجری ما فرق دارد. درباره کَمبَرمَ / گوبریاس اشراف زاده بنگرید به هینتس، ۱۹۷۰، ص ۴۲۴؛ هلوک، ۱۹۷۷، ص ۱۱۰؛ همان، ۱۹۸۵، ص ←

از خدایان و انواع نذرهایی که در فهرستهای مناسکی دیده می‌شوند. چنان که پیشتر گفته شد (نک. بندهای ۳-۴-۲ و ۳-۷-۳-۳)، خدایان و نذورات ذکر شده در این‌گونه فهرست‌ها لزوماً در یک مراسم واحد پرستیده نمی‌شدند و تقدیم نمی‌گشتند - فهرست‌ها فقط پدیده‌ای دیوانی هستند. بااین حال نشان می‌دهند که مناسک و نذورات فهرست شده همگی تحت مسئولیت روحانی دریافت کننده جیره‌های حواله شده بوده‌اند. **ادد** پنج بار در این فهرست‌ها به چشم می‌خورد (نک. پیوست ۵) و همراهان او عبارتند از ایزد نَپیریشَ (x۲) و هومبان (x۱)، و نذورات شناخته شده با عناوین کوشوکوم (x۳)، تیکَرکَش (x۳) و هَپیدنوش (x۲). از این گروه، نَپیریشَ و هومبان با تبار ایلامی شناخته شده‌اند، کوشوکوم شاید در اصل ایلامی بوده، و تیکرکش و هپیدنوش اصطلاحاتی ایرانی هستند. بنابراین آشکارا پیداست که هیچ زمینه استواری برای این فرض وجود ندارد که روحانیون مجری مراسم **ادد** ایلامی بوده‌اند، یا کارکنان فقط برای پرستش خدایان ایلامی منصوب شده بوده‌اند.

تمرکز شایان ذکری در پنج متن از مجموع هفت متن مربوط به **ادد** در ارتباط با منطقه فهلیان وجود دارد و به راستی چه بسا این زمینه و دلیلی باشد بر محبوبیت عام تاریخی **ادد** در دوره ایلامی پیش از هخامنشی و گسترش پرستش آن از سوسیانا [یا خوزستان] به ارتفاعات در دوره نوایلامی پسین یا پیش از آن. با این حال، این تمرکز منحصر به فرد نیست. چنان که قبلاً گفته شد، نسبت دادن گل نوشته PF 0587 به یک شهرک یا منطقه خاص دشوار است، بلکه چنین می‌نماید که به محل‌هایی نزدیکتر به تخت جمشید مربوط می‌شود تا به منطقه فهلیان (نک. بند ۴-۱-۴ با پانوشت ۷۱۸). این ما را به گل نوشته PF 2073:2 هدایت می‌کند که روزانه‌نگاری است با فقره‌ای مستند درباره قربانی برای **ادد** در شهرک تیکرش.

ادد، نَبَّ زَبَّ، "خدایان"، کوه ایزدی "شَکی" و لن همگی در متن‌هایی یافت می‌شوند که مربوط به فعالیت مذهبی در تیکرش هستند[۷۳۵]. این شهرک احتمالاً در منطقه

← ۵۹۰؛ کخ، ۱۹۸۳، ص ۶-۴۵؛ لوئیس، ۱۹۸۵، ص ۱۱۰ (متن انتشار نیافته ذکر شده در ص ۱۱۰، همان، ۱۰۱۷ .Fort است)؛ روت، ۱۹۹۱، ص ۲۱-۱۹ (درباره مهر PFS 0857s)؛ بریان، ۱۹۹۶، ص ۱۴۸؛ گیتس، ۲۰۰۲، صص ۱۰۶، ۱۰۸، ۶-۱۱۵، ۷-۱۲۶ (مهر PFS 0857s)؛ هنکلمن در هنکلمن و استالپر [زیر چاپ] بند ۲-۴.

735. There are, in total, 49 attestations of the town of Tikraš in the edited PF sample (cf. Vallat 1993a: 279; read "[PF-NN] 636:6" for "[PF-NN] 635:6"). Three entries in the journal PF 2073, centred on the area of Tikraš (1.25), record expenditures for offerings: for Nabbazabba (1.1), →

مرکزی تخت جمشید قرار داشته (با توجه به استفاده از مهر *PFS 0001) و احتمالاً در جایی درجنوب شرقی این زیستگاه بوده است[۷۳۶]. دهکده‌ای کوچکتر موسوم به "کورپون" احتمالاً در آن حوالی قرار داشته و صحنه انجام مراسم نذورات "کوشوکوم" و "لَن" بوده است[۷۳۷].

به نوشته کخ، تیکرش و کورپون در نزدیکی آن یک "Hochburg der dalten Götter" (۱۹۷۷، ص ۱۳۹) را تشکیل می‌دادند و "eine stark elamisch geprägte Enklave" بودند (۱۹۸۷، ص ۱-۲۵۰).[۷۳۸] او در جایی دیگر به این مکان‌ها با عنوان "جاهایی جدا افتاده و منزوی در قلب پارس" اشاره می‌کند (کخ، ۱۹۹۵، ص ۱۹۶۸؛ نک. ۱۹۹۲، ص ۲۸۴). اصطلاحات به‌کار رفته در اینجا از این ادراک از هویت و کیستی مذهبی و فرهنگی ایلام سرچشمه گرفته که گویی موجودیتی منفرد و زره‌پوش است که فقط قادر بوده یا شکوفا شود یا پژمرده گردد و فرو بمیرد، و هیچ‌گونه امکان تبدیل و دگرگونی یا بخشی از فرآیند

www.tabarestan.info

→ Adad (1.2), and *lan* (1.3, cf. § 3.7.3.2 fn. 669 above). Three additional entries are found in the journal NN 2202, again dealing with Tikraš (the GN is mentioned in 1.24): an [offering] "for the gods" (1.1), *lan* (1.2, cf. App.1) and an offering for the divine mountain Šaki (1.3, cf. §6.4 ad 11.3-4 and ¶ 16). Koch (1977: 114) argues that PF 0361 (offering "for the gods" by Nabapiš) relates to Tikraš as well. If this is correct, the near-duplicate text NN 1672 should be added as well.

۷۳۶. درباره محل تیکرش نک. والا، ۱۹۹۳a، صص cxx-xxii، ۸۰-۲۷۹؛ کخ، ۱۹۹۰، صص ۸۱-۷۸، ۲۶۱ و ۲۷۴؛ سامنر، ۱۹۸۶، صص ۵-۲۳؛ درباره منطقه تخت جمشید نک. بند ۲-۳-۲ قبل. والا، همان، tik_e-$riš_e$ قرائت می‌کند که تا اندازه‌ای با هجایی جایگزین قابل تأیید است (با *ti-ik-*) و تا اندازه‌ای مبتنی است بر فرض یکسان انگاری آن با *Tukriš* سارگونی (نک. کامرون، ۱۹۴۸، ص ۱۹۹). با این حال همسان‌انگاری آن با "توکریش" نامطمئن‌تر است. به‌علاوه، ریشه‌شناسی محتمل "نام جغرافیایی" (نک. ۲۰۰۶a، ص ۳۹۱؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۳۹۸ [۲۲۰.۳.۴]) بیشتر واژه ^{AŠ}*tuk-ráš* (با تلفظ "تیکرش") را القا می‌کند. بنابراین "تیکرش" نام جغرافیایی مرجح این محل بوده است.

۷۳۷. کخ می‌گوید "کورپون" در پیرامون تیکرش قرار داشته (۱۹۸۷، ص ۲۵۰) اما هیچ مدرکی برای اثبات آن نشان نمی‌دهد. تأیید را می‌توان در NN 1301 و NN 1986 پیدا کرد که مربوط هستند به سهمیه‌ها یا جیره‌هایی برای یک نیروی کار فعال در "کورپون" اما حساب و کتابهای آن ظاهراً در شهرکی در آن نزدیکی موسوم به تیکرش انجام می‌گیرد (Kurtaš ... tikraš humanuš mušap). نذورات در کورپون: PF 1953: ۶-۱ (لَن) و 4-6 (کوشوکوم).

۷۳۸. کخ قبلاً (۱۹۷۷، صص ۱۳۳ و ۱۳۹) فکر می‌کرد که تیکرش دهکده‌ای کوچک بوده است و پایه این تصور او مواد خوراکی ناچیزی بود که به عنون نذر در PF 2073 ذکر شده بود. البته این مواد خوراکی به راستی اندکند. اما بر این اساس نباید وسعت آن محل را اندازه گرفت. تیکرش (همان‌طور که خود کخ بعداً پذیرفت: ۱۹۹۰، صص ۸۷-۷۸) شهرک بزرگتری بود و همچنان که از NN 2202 پیداست مراسم نذر و قربانی با مقادیر منظم‌تری جو درآنجا برگزار می‌شده است (پیوست ۱). مقادیر اندک ذکر شده در PF 2073 شاید معلول وضع خاص خود متن یا شرایط ویژه‌ای بوده که متن به آن اشاره می‌داشته است.

فرهنگ‌پذیری به هیچ شکلی وجود نداشته است. بنابراین، خدایان یا نذورات و قربانی‌هایی که زمینه‌ای در پیشینه ایلامی داشته‌اند برچسب "ایلامی" می‌خورند، و حضور چنین خدایان و فدیه‌هایی با ساده‌انگاری کامل نشانه وجود یک "ایلامی" خالص و ناب انگاشته می‌شود. در هیچ‌جا به هیچ تلاشی برای تنظیم و میزان کردن دوباره برچسب "ایلامی" برای دوره هخامنشی برخورد نمی‌کنیم. بلکه به‌عکس با تصویری از ایلامی سرسخت و لجوج روبه‌رو می‌شویم که خود را در درون محیطی سربسته و محصور زندانی کرده و با لجاجت از تن دادن به روشنگریهای شکوهمند "دین دولتی" خودداری می‌ورزد (نک. بندهای ۱-۶، و ۳-۳-۳-۱ قبل). با توصیفی که کخ از تیکرش می‌کند، این احساس به انسان دست می‌دهد که با یک شهرک ایلامی شبیه به قبیله آفریقایی بانتو سروکار دارد، یعنی یک مجموعه عجیب و غریب و جدا از لحاظ فرهنگی و مذهبی آن هم در دل فارس هخامنشی، این تصویر نامطلوب نه تنها از درک پویایی‌های فرهنگ‌پذیری یا نکته‌سنجی‌ها و ظرافت‌های جابه‌جایی هویّت غافل می‌ماند، بلکه نمی‌تواند دریابد که تیکرش و حول و حوش آن تا چه اندازه در تاروپود منطقه تخت جمشید چه از نظر اداری و چه از لحاظ فرهنگی تنیده شده بوده‌اند، چنان که از مدارک زیر پیداست:

A دو مقام درگیر در اعمال و شعایر مذهبی در تیکرش یا پیرامون آن، موسوم به "تئاتوکا" و "اوریکاما" مقامهای بلند پایه‌ای بوده‌اند. تئاتوکا در NN 2202:1 مجری مناسک نذر "برای خدایان" است. احتمالاً همین تئاتوکا در PF1256 عنوان lipte Kutira یعنی "پیشکار یا پرده‌دار" و عنوان karamaraš یعنی "مأمور ثبت" را دارد. عنوان نخست در واقع یک لقب درباری است که مثلاً آسپاتینس (در [DNd=کتیبه داریوش در نقش رستم]) نیز از آن برخوردار است[۷۳۹].

---

۷۳۹. نک. 5-162 و 129-117 ✿ درباره پیشکارهای [chamberlains] هخامنشی و حضور آنان در الواح بارویی تخت جمشید (نک. جورسا [زیر چاپ ۱] درباره وظایف ایشان). درباره "تئوتاکا"ی پیشکار و مأمور ثبت نک. 164 ✿ و استالپر، ۴-۲۶۳ (*karamaraš*). در PF 1256 تتوکای پیشکار و نوکران یا زیردستان او دریافت کننده جیره و سهمیه در املاک "باکابادای" habezziš (-abēciya* = Bewässerer) [= باغبان، آبیار]) [هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۱۸؛ ✿ پانوشت ۲۳] "طبق یک سند سلطنتی" هستند. بَنّابا که حواله دهنده سهیمه‌هاست به‌نظر می‌رسد که در "ایباریش" (مثلاً PF0502، PF 0626 و هر دو با مهر PFS 0732 نظیر روی PF 0567) واقع در حوزه فهلیان اقامت دارد (نک. پیوست ۶-۳ و ۷-۴ بعد). در PF 0443 و PF 0567، یک تتوکّا با عنوان *ba-zi-ka$_4$-ra* ([باج‌کار] "مالیات‌ساز") وجود دارد که مأمور وصول جو است و به‌نظر می‌رسد این وظیفه با کار "مأمور ثبت" مطابقت داشته است. در متن‌های دیگر مربوط به غله احتمالاً با همین تتوکا برخورد می‌کنیم: PF 0522، PF 0634 (هر دو با مهر PFS 0122)؛ PF 0481، NN 1995، NN 2008 ←

B اوریکاما همکار تئاتوکا است که مناسک تقدیم نذورات به ایزد "شَکی" در NN 2202:3 را انجام می‌دهد و در سه متن دیگر نیز در جای دیگر مسئول تأمین گوسفند/ بز برای قربانی‌هایی است که از جمله توسط پارناکا در باتراکاتاش (= پاسارگاد) و جاهای دیگر انجام می‌گیرد. او همانند تتوکا قادر است دستورنامه‌های مهردار صادر کند.[۷۴۰]

C در PF 0581 به‌املاکِ (irmatam) "دَهیوکا" (^{HAL}*da-a-ia-u-ka*$_4$) در تیکرش اشاره شده است. دهیوکا مأمور بسیار بلند پایه‌ای برای تأمین غلات بود و از لحاظ اداری با پیوندهای متعددی با دربار ارتباط داشت[۷۴۱].

D یک پیوند بسیار آشکار با دربار، نیروی کار در اختیار "ایردابامَا" است که در سالهای ۱۶ و ۱۷ پادشاهی داریوش در تیکرش فعال هستند (PF 1109، NN 0187، NN 0194)[۷۴۲]. از

پیش‌نویس "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

← (همگی مربوط به شهرکِ تَمکَن)؛ PF 0432 (با قرائت ^{HAL}[*te*]-*tuk-ka*$_4$-*na* [دستنویس هلوک]). یک تتوکا نیز در PF 1951: 3-19 دستورهای مهردار صادر کرده و در NN 2477 نظارت بر تخصیص‌های جو را بر عهده دارد (هر دو متن دارای مهر PFS 0152 هستند). روزانه‌نگار NN 2477 شامل فقره‌ای است درباره نذرهای انجام شده توسط تتوکا (NN 2477:1-2) که ما را یاد "تتوکا"یی می‌اندازد که در تیکرش یا نزدیکی آن در NN 2202:1 مقام روحانی مجری را دارد. و دست آخر گزارشی است (PF 0346) در اجرای مناسک نذر برای ایزد هومبان توسط تئاتوکا در تَشپَکَ (نک. پیوست ۷-۳). به رغم فاصله میان تَشپَک - ایباریش (منطقه فهلیان) و تیکرش - تَمکَن (منطقه تخت جمشید)، فعالیتهای مذهبی نشان می‌دهند که فقط با یک تتوکا سروکار داریم. بزرگی ناحیه تحت پوشش فقط یک روحانی مجری ظاهراً سازگار است با فعالیت‌های او در مقام‌های "مأمور ثبت"، "وصول‌کننده مالیات" و "بازرس".

۷۴۰. در اینجا تنها یک فرد موسوم به "اوریکاما" وجود دارد. نک. بند ۶-۴ قسمت 3-1 بعد در مورد تعداد وقوع‌ها و جزئیات فعالیتهای او. توجه داشته باشید که روزانه‌نگار NN 2183 که از اوریکاما نام می‌برد با مهر PFS 0152 ممهور شده است که معمولاً به عنوان مهر رسمی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. همین مهر برروی گل نوشته‌های PF 1951 و NN 2477 زده شده است که در هر دو متن نام توتکا همکار اوریکاما وجود دارد (نک. پانوشت ۷۳۹ قبل). درباره مهر PFS 0152 نک. گریسون و روت، ۲۰۰۱، صص ۸-۴۱۶. همچنین توجه داشته باشید که شماره جعبه‌های سه تا از روزانه‌نگارها که در آنها نام اوریکاما وجود دارد از یک ردیف هستند (NN 2183:1415؛ NN 2202:1458؛ NN 2259:1461).

۷۴۱. حواله‌های آرد و جو برای دربار: NN 0324 و NN 0857 (هر دو با مهر *PFS 0007 که مهری است دارای نام شاه و انحصاراً در ارتباط با مصرف دربار از آن استفاده می‌شده است، نک. گریسون ۱۹۹۶a؛ گریسون و روت ۲۰۰۱ ص ۷۰-۶۸). دَهیوکا مقصد یک گروه مسافر اعزامی توسط شاه است: NN 1322 دریافت کننده سهمیه ۱۸۰ کوارت آرد در ماه: PF 1252 (نک NN 1944?)؛ میزان سهمیه چنان است که دهیوکا را در مقام بالایی از رتبه میانی نشان می‌دهد (نک. کخ ۱۹۸۳ ص ۴۶). دستورنامه دهیوکا: NN 0798. کار سرپرستی و نظارت بر مصرف و انبار مقدار کلانی جو: PF 0241، PF 0594. درباره این نام نک. تاورنیه ۲۰۰۷a ص ۴-۱۶۳ با مأخذها. نک. کخ ۱۹۹۰ صص ۱۳، ۵-۸۴ درباره دهیوکا و املاک او و دیگر املاک احتمالاً واقع در همان منطقه.

۷۴۲. نک. بحث جامع و ابتکاری ماریابروسیوس درباره جایگاه یکتای ایردابامَا (۱۹۹۶، صص ۱۴۴-۱۲۹)←

همین گروه کار یا گروهی مشابه در یک گل نوشته خزانه (PT 006) یاد شده است. در اینجا گفته شده که پرداخت دستمزد به‌صورت سکه نقره برای کارگران *pašap* متعلق به "آباموش" (ایرداباما) طبق فرمان شاه داریوش انجام گرفته است (نک. کامرون .ad loc)[۷۴۳].

E PT083 ارتباط مناسب دیگری با دربار را نشان می‌دهد و گزارشی است از سپردن ۶۰۰ کَرشه طلا (معادل حدود ۵۰ کیلوگرم) در کاخ / دربار (iyan) واقع در تیکرش[۷۴۴].

F طبق لوحه PFa 33:26-30، در تیکرش باغ بزرگی (بدون استفاده از اصطلاح *partetaš* [=پردیس] وجود داشته که در آن ۶۴۵ درخت میوه کاشته شده بوده است.[۷۴۵] دو محل دیگر دارای باغ که در همین متن از آنها نام برده شده، یعنی "آپیش تَپدَن" و "تیکَرنوش"، نیز با دربار سلطنتی ارتباط داشته‌اند (نک. بند ۶-۷-۵ قسمت‌های E-F بعد).

G تیکرَش در عین حال مرکز مهمی برای گردآوری و انبار کردن غلات درو شده و

←که زنی درباری بوده و مؤلفان یونانی اصلاً از وجودش خبر نداشته‌اند. به‌ویژه بنگرید به صفحات ۳-۱۴۲ درباره نیروی کاری که در تیکرش در اختیار ایرداباما بوده است (در جدول ۵، محل جغرافیایی ذکر شده در لوحه‌های PF 1109، NN 0817 و NN 0194 بایستی تیکرش بوده باشد [نه تیرازیش]؛ مهر PFS 0252 بر هر سه لوحه خورده است). نک هنکلمن [زیر چاپ ۱] به‌ویژه بند ۳.

۷۴۳. درباره PT 006:4-5 (کامرون، ۱۹۴۸، ص ۹۳) نک. مقابله‌های انجام شده توسط هلوک (۱۹۶۰ص ۹۷) و کامرون (۱۹۶۵ص ۱۸۷)؛ متن را باید چنین خواند: ^{SAL}*pa-šapo* ! ^{AŠ}*tuk-raš* ^{SAL}⌈*ab*⌉*-ba-mu-iš-na*. کل متن PT 006 را می‌توان چنین ترجمه کرد: "۱۶۵ کَرشه نقره، تخصیصی اونسک، زنانِ pašap در تیکرش [متعلق به] آباموش [= ایرداباما] تحت مسئولیت آپیشیاتیش، دریافتی [برای تهیه] مواد خوراکی. شاه برای آنان فرمان داد؛ دَدومَنیا" (سند / فرمان را) نوشت". در مورد اونسک (که نام شخص است نه لقب برخلاف تصور کامرون) نک. والا، ۱۹۹۲/۲۰۰۲. درباره لقب "آباموش" [abbamuš] نک. بروسیوس، ۱۹۹۶، صص ۱۲۹-۱۴۴.

۷۴۴. هلوک (۱۹۶۹، صص ۲۰ و ۲۷ و ۷۰۶) در مورد این که آیا iyan همیشه به معنای "دربار" بوده باشد اظهار تردید می‌کند. با این حال متونی، از جمله PT 083، که او به عنوان گواهانی برای معنای دوم iyan فهرست می‌کند (ص ۷۰۶ مدخل II.iyan "نوعی سهمیه یا جیره") همگی دارای مهرها و / یا اسامی مقاماتی هستند که آشکارا با دربار ارتباط دارند. البته تردیدها در مورد این‌که iyan همیشه معنای "دربار" (یا "کاخ") داشته باشد از نظر لغوی بجا هستند؛ اما درعوض باید توجه داشت که iyan هم به ساختار اشاره دارد و هم به نهاد. درباره iyan (h) نک. کامرون، ۱۹۵۸، ص ۱۷۳ ("دربار")؛ فرهنگ EW مدخل‌های *h.i-ya-an* و *hi-ya-an* ("Palasthalle Säulenhalle , königshof")؛ پاتس [زیر چاپ ۵]، Tukriš سارگونی را که توسط والا برابر با Tikraš دانسته شده بود به‌عنوان منبع طلا و سنگ لاجورد مورد تجدید نظر قرار دارد (نک. کوموروچی [komoróczy]، ۱۹۷۲ صص ۵-۱۱۴؛ میخالوفسکی، ۱۹۸۸، ص ۳-۱۶۲؛ دیتریش، ۲۰۰۱، صص ۱۲-۳۰۸). با این حال این همسان انگاری مشکل‌ساز است و نمی‌توان از آن به‌عنوان یک استدلال استفاده کرد (نک. پانوشت ۷۳۶ قبل).

745. On the passage cf. Sumner 1986: 27. Fruit at Tikraš: PF 1981: 12-8 and PFa 01: 6-10.

انبار بذر بود.[۷۴۶] نیروی کارگری بزرگی مرکب از ۲۴۰ نفر در این شهرک[۷۴۷] به عنوان گروه کارگران خارجی، لوقیه‌ای‌ها و اسکودری‌ها، زندگی می‌کردند[۷۴۸]. در NN 1396 از آنان با عنوان *pir-ra-sa-ra-iš* به معنای "پیرایشگر، صیقل‌زن" (پارسی باستان = **fraθāra-*) یاد شده است.[۷۴۹]

H کورپون نیز تصویر مشابهی را، منتهی در مقیاسی کوچکتر، نشان می‌دهد. پارناکا از این روستا دیدار کرده است (NN 2156). در اینجا نیز در نزدیکی آن کارکنان خزانه‌داری (*Kapruškip*؛ PF 0879، PF 1158، NN 0675)؛ پیشه‌وران (marrip: PF 1953: 7-8) و کارگران اهل لوقیه (*kurtaš turmiriyap*: NN 1301، NN 1986) کار و احتمالاً زندگی می‌کرده‌اند[۷۵۰].

www.tabarestan.info پیشکش دوست تبرستان

تیکرش (و قمر آن کورپون) نه تنها به عنوان یک شهرک مهم، بلکه نیز به‌خصوص به عنوان محلی در ارتباط نزدیک با بقیه شبکه اداری که با دربار و لایه‌های بالایی جامعه ایرانی پیوند داشت، شکل گرفت و رشد کرد. اگر به راستی مایلیم توضیح دهیم که چرا **اد**، با تاریخ ایلامی طولانی خود، در تیکرش مورد پرستش قرار داشت، بیان این که شهرک "جایی جدا افتاده و منزوی" بوده است این مقصود را برآورده نمی‌سازد و چیزی را تبیین نمی‌کند. از آنجا که چیز جدا کننده‌ای در مورد تیکرش وجود ندارد، چگونه کسی می‌تواند اعتقاد داشته باشد که‌هم ساکنان آنجا و هم شعایر دینی‌شان با مردمانی که در بخش‌های دیگر فارس هخامنشی زندگی می‌کرده‌اند فرق داشته است؟ باید در پی دیدگاه متفاوتی برای این مورد جالب توجه بود. این واقعیت که یک شهرک در حال رشد و

---

۷۴۶. نظر کخ نیز همین است (بحث جامع در ۱۹۹۰، صص ۸۷-۷۹). مثال‌ها: PF 0582، PF 0583، PF 1941:3, 5-6، PF 1971:5، PF 1981، NN 0360، NN 0636، NN 1360، NN 1597، NN 2146.

747. Examples: NN 0238, NN 1251 (a group of *ca.* 225-240 people under Karkiš's responsibility); PF 1024, PF 1025, PF 1108, PF 1947: 66-8, NN 0192, NN 1396, NN 2335: 28-37 (*ca.* 50 people under Iršena's responsibility).

748. PF 1006, NN 1301, NN 1356, NN 1396 and NN 1986. Cf. Uchitel 1991: 132-3 (I am not sure about including PF 1841 in this group, as Uchitel proposes). Skudrians: the traditional interpretation, going back to Justi, that OPers. *skudra* (whence Elam. *iškudrap*) means "Macedonian" has been challenged by Szemerényi (1980: 23-6); Gropp (2001) points to the problems involved in the interpretations "Thracian-Macedonian" or "Thracian". See Henkelman & Stolper [forthc.] §3 for a possible connection between 'Skudrians' and 'Phrygians.'

۷۴۹. درباره این واژه بنگرید به بنونیست، ۱۹۵۸، ص ۶۰ و هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۴۴.

750. Cf. Koch 1990: 102-4.

شکوفایی در نزدیکی تخت جمشید همزمان صحنه پرستش خدایانی چون ادد، هومبان و نپیریشَ بوده است باید از دو زاویه دید تبیین شود نه یکی. دیدگاه نخست تاریخی است و توصیف می‌کند که چگونه برخی خدایان بخشی از فرهنگ یا فرهنگهایی بوده‌اند که توسط ایلامیان ساکن بلندیها به ارث رسیده‌اند، یعنی اهالی آنشان که برای اولین بار با تیره‌های هند و ایرانی از راه رسیده برخورد کردند و با آنان جوش خوردند. دیدگاه دوم مستلزم تحلیل درونی جامعه معاصر هخامنشی است و پرستش خدایان کهن ایلامی را بخشی از حیات مذهبی و فرهنگی شهرکی کاملاً جوش خورده از طریق پیوندهایی نزدیک با دربار و خاندان سلطنتی توصیف می‌کند. به دیدگاه دوم باید وزن بسیار بیشتری داده شود. چون به هر روی در نهایت ما در حال توصیف "پارسه" هستیم نه آنشانِ هزاره دوم پیش از میلاد. از این دیدگاه وقتی به ادد یا هر ایزدی که پیشینه ایلامی دارد و در تیکرش زمان هخامنشی پرستش می‌شود، اشاره می‌کنیم، دیگر برچسب "ایلامی" زدن بر آن کافی و رضایت بخش نیست. یک جایگزین مناسب و معتبر، ولو هنوز تعریف کاملی (البته نه از لحاظ باورهای مذهبی) از آن انجام نگرفته باشد، برچسب "پارسی" است. من با گفتن این که **ادد** یک "خدای پارسی" بوده می‌خواهم تأکید کنم که در این دوره این ایزد بخشی از فرهنگی شده که نمی‌توانسته بدون هم نیاکان ایلامی خود و هم اجداد (هندی -) ایرانی‌اش وجود داشته باشد. البته این سخن بدان معنا نیست که **ادد** در میان همه پارسیان و ایرانیان از احترام و ستایش برابری برخوردار بوده است، بلکه منظور بیان این مفهوم است که او خدایی بیگانه نبوده است. **ادد** یکی از ایزدان ملغمه‌ای بود که شاید بتوان آن را "دین مرکز پارس و ایران" نامید. برخی پارسیان و ایرانیان به پرستش این ایزد ادامه دادند یا پرستش آن را برگزیدند، همان‌گونه که ظاهراً دستگاه اداری تخت جمشید چنین کرده بود[۷۵۱].

---

۷۵۱. این امکان را نیز می‌توان درنظر گرفت که هرودوت (I، ۱۳۱) وقتی درباره عادات ایرانیان از جمله قربانی و نذرهای آنها سخن می‌گوید به تقدیم نذر "برای بادها" (α'νε'μοισι) نیز اشاره می‌کند که شاید منظور از خدای باد همین **ادد** بوده است (البته شاید همراه با دیگر ایزدان). این تفسیر مسلماً سازگار است با اشاره او در کتاب هفتم (VII، ۱۹۱) که می‌گوید مغان برای آرام کردن باد دست به دعا برداشتند و به قربانی حیوانات پرداختند و برای تتیس و نِرِئیدها نیز قربانی تقدیم کردند. دیانگ (۱۹۹۷، ص ۱۰۱) در مقابل عقیده دارد که شاید منظور تقدیم قربانی برای ایزدهای باد ایرانیان ("وایو" و "وات" vāyu و vāta) بوده است که در اوستا از آنها نام برده شده است (درباره این ایزدان نک. اشتاسبرگ، ۲۰۰۲، صص ۱۱۱، ۱۳۱ و ۱۴۶). امکان سوم (که آملی کورت به من گفت) آن است که شاید منظور از "بادها" ایزدان محلی بوده‌اند، احتمالاً نظیر همان "تتیس و نِرِئیدهای یونانی".

۴-۲. زمین

موردِ $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ("زمین") با موردِ **اِدد**/$^{AN}IM^{MEŠ}$ تفاوت دارد بدین معنا که به هیچ‌وجه دارای یک پیشینهٔ بین‌النهرینی، حتی به شکل نیاکانی دوردست، نیست. کخ (۱۹۷۷، ص ۱۱۱) آن ایزد (یا نوع فدیه) را یکی از "خدایان بابلی" معرفی کرد چون ^{d}KI "زمین" را تصادفاً به عنوان ایزد در متن‌های بین‌النهرینی مشاهده کرده بود. با این حال کخ فرض می‌کند که $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ شکل واژه نماد ایلامی همان "ایزد زمین" ایرانی است. او در تأیید این نظر خود اشاره می‌کند به ایزدان و فدیه‌هایی که در فهرست‌های فدیه نام "زمین" در کنار آنها ذکر شده است: لِن، تورمَ، میشه بَکَ، ماریراش (نک 3¶). از نظر کخ همه اینها یا ایزدان ایرانی هستند یا اشاره‌ای است به آنها و از این‌رو نتیجه می‌گیرد که "زمین" نیز شاید یک ایزد ایرانی بوده است. با این حال $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ در آثار بعدی کخ (۱۹۹۱، ص ۱۰۰؛ ۱۹۹۵ ص ۱۹۶۱) به عنوان یک خدای ایلامی طبقه‌بندی شده است.

KI به عنوان نیای بابلی $^{AŠ}KI^{MEŠ}$گاه به عنوان ایزد ذکر می‌شود، ولی این موارد بسیار نادر هستند[۷۵۲]. در متن‌های اکدی، ki به عنوان یک اصل کیهان شناختی و کیهان‌زایی پدیدار می‌شود، اما نه عنوان یک ایزد واقعی و نیز نه واژه نمادی که نظیر آنتو یا اورَش معمولاً برای اشاره به ایزدبانوی زمین مورد استفاده قرار می‌گرفت. حتی در حالی که انبوه خدایان "جهان زیرین" و "جهان اموات" [chthonic] با قربانی‌ها و جشنواره‌های ویژه مورد پرستش قرار می‌گرفتند، از نذر و قربانی "برای KI" چیزی نمی‌دانیم. بنابراین استفاده از $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ایلامی هخامنشی را باید معرف یک سنت بومی یا با پیشینهٔ ایلامی یا ایرانی (یا هر دو) دانست. چنان که سپس استدلال خواهیم کرد، گزینه ایلامی جذابتر به‌نظر می‌رسد، اما براساس مدارک موجود اظهار نظر قطعی غیرممکن است.

پیش از ورود به بحث درباره خاستگاههای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ باید تأکید کنیم که هیچ معلوم نیست که آیا خود "زمین" از این قربانی‌هایی که با این واژه نماد به آن اشاره شده بهره‌ای می‌گرفته است یا نه. همان‌طور که قبلاً گفته شد (نک. بند ۳-۴-۲) این واقعیت که لِن در

---

۷۵۲. نک. An: Anum V. 227 که در آن ^{d}KI (لیتکه، ۱۹۹۸، ص ۱۸۹ آن را "فهرست شده به عنوان نمادی برای $^{d}Ub.da$ [در سطر پیش] می‌داند") به عنوان ^{d}*er-se-tu* ("زمین") توضیح داده شده است. در همان متن (I.3) دوقطبی بودن An-kI به عنوان دو ایزد Anu و Antu توضیح داده شده یعنی "ایزد آسمان" و زوجه او "ایزد بانوی زمین". آنو و آنتو به‌ویژه در اواخر هخامنشی و در اوروک دوره سلوکی پرستش می‌شدند (بولیو، ۱۹۹۲، ص ۶۰-۵۳؛ همان، ۲۰۰۳، ص ۳۱۰؛ لین سن ۲۰۰۴، ص ۵-۱۴، نمایه مدخل‌های Antu ، Anu)، اما نام Antu در متن‌های آن دوره هرگز به شکل ^{d}KI نوشته نشده است.

فهرستهای فدیه وجود دارد بدان معنا نیست که این اشاره‌ای باشد به یک ایزد، همین نکته درباره $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ نیز صدق می‌کند. به عبارت دیگر، کاملاً قابل درک است که نذرها و قربانی‌های انجام شده برای "زمین" عملاً برای یک یا چند ایزد مرتبط با "زمین" بوده باشند و / یا ایزدانی که به‌طور سنتی با نذر و قربانی برای "زمین" بدین‌وسیله گرامی داشته می‌شده‌اند. پس کارکرد $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ از لحاظ دستگاه اداری و دیوانی چیزی بوده است نظیر واژه کلیدی یا عنوان "لن" یا "šip". توجه داشته باشید که $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ معرفی که نمایانگر ایزدی بودن باشد ندارد (برخلاف $^{AŠ}IM^{MEŠ}$ برای **ادد**) و این نشان می‌دهد که شاید خود زمین مورد پرستش نبوده است. اما این استدلالی قاطع و قانع‌کننده نیست (نک. بند ۳-۴-۵-۱ قبل). آنچه اوضاع را بدتر می‌کند، این است که ناچاریم بپذیریم گرچه "زمین" ظاهراً محتملترین ترجمه برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ است اما یگانه ترجمه ممکن نیست. برپایه کاربردهای KI در زبانهای سومری و اَکَدی که در آنها به معنای "جا" است همان‌طور که استو عقیده دارد "جای پرستش" شاید بهترین گزینه باشد.[۷۵۳] "زمین" کماکان گویاترین و جذابترین ترجمه است، و چنین می‌نماید که کاربرد KI در زبان نوایلامی نیز مؤید آن باشد (نک. بعد).

"زمین" در دو متن آمده است. اولی یک فقره در یک روزانه‌نگار (PF 1956:1-2) است که در آن گزارش تخصیص ۱۵۰ کوارت جو برای لن، تورمَ، مَری‌رَش، $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ و میشه‌بَکَ را به "اومبابا"ی شاتین مشاهده می‌کنیم. این اومبابا را دوباره در جایی دیگر به عنوان روحانی مجری لن، مَری‌رَش، میشه‌بَکَ، [x] و هومبان می‌بینیم[۷۵۴]. در میان این مشتریان متعدد، فقط دو ایزد پیشینهٔ روشنی دارند: یکی مَری‌رَش (ایرانی) و دیگری

---

۷۵۳. نک. اِستو ۱۹۹۲ص ۱۶۰ ("زمین، جا، محل عبادت، نیایشگاه") و هلوک ۱۹۶۹ص ۷۱۳ زیر عنوان KI ("معنا نامطمئن"، شاید "جا"). همچنین توجه داشته باشید که KI در زبان سومری گاه حسن تعبیری است برای "جهان زیرین یا جهان مردگان" ("جا" نک. کاتس ۲۰۰۳ صص ۸، ۲۴۴ ، نمایه مدخل ki). کاربرد KI به عنوان واژه نماد در ایلامی هخامنشی محدود به $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ است. واژه نماد عجیب KI.DIŠ که چهار بار در NN 1697 دیده می‌شود منطقاً نمی‌تواند چیز دیگری جز گونه‌ای از KI+MIN باشد. در متن کارکرد نشانهٔ مکرر را دارد (تکرار "دختر" و "پسر" در یک فهرست سهمیه) و متون مشابهی که به همین گروه کارگران مربوط می‌شوند (PF 0980 ، NN 1498 ، NN 1805) این نکته را تأیید می‌کنند. بنابراین KI.DIŠ (برخلاف نظر استو ۱۹۹۲ص ۱۶۰) لیگاتور خطی جداگانه‌ای نیست و اشاره‌ای به طبقه خاصی از کارگران (برخلاف نظر EW مدخل KI.DIŠ) محسوب نمی‌شود.

754. NN 2372: 1-2 ([x], Humban, *lan*); Fort. 8960:1-2 (*lan*, Mariraš, [the] Mišebaka). For the *lan* offerings by Umbaba cf. § 3.7.3.1 fn. 661 above.

هومبان (ایلامی) است[۷۵۵]. پس از اینجا معلوم می‌شود که نمی‌توان اومبابا را فقط خدمتگزار ایزدان ایرانی انگاشت[۷۵۶].

متن دومی که از "زمین" یاد می‌کند NN 2040:2-3 است که در آن فردی موسوم به "آمنارا" با لقب pirramadda ("رئیس روحانیون مجری") ۳۹۰ کوارت جو برای لن $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ و میشه‌بَکَ دریافت می‌کند[۷۵۷]. گمان می‌رود که NN 2040 و PF 1956 به یک

---

۷۵۵. چنین فرض شده که "مری‌رش" [Mariraš] یک نشانه خطی ایلامی برای واژه پارسی باستان (H)uvarīra- به معنای "برآمدن آفتاب، طلوع خورشید" است. نام ایرانی است، اما ایزدی با این نام در اوستا یا جای دیگری از سنت زرتشتی دیده نمی‌شود. گرشویچ (۱۹۶۹b، صص ۴-۱۷۳) در تأیید ریشه‌شناسی خود به وی‌دیوداد [وندیداد] فرگرد ۲۱، بند ۵ استناد می‌کند، حال آن که آن فقط آفرینی است خطاب به خورشید تابرآید. خود ریشه‌شناسی نیز تا حدی مشکل‌ساز است (نک. هومباخ ۱۹۷۹). نیز نک. هینتس ۱۹۷۵a ص ۱۳۰؛ کخ ۱۹۷۷ ص ۵-۹۴؛ تاورنیه ۲۰۰۷a ص ۹۸. توجه داشته باشید که لحظه طلوع آفتاب که بنا به نوشته بسیاری از منابع یونانی اهمیت زیادی در دین ایرانیان دارد، در دین ایلامی نیز نقش مهمی داشته است. این از اصطلاح ایلامی میانه sit šamši (اکدی šīt šamši "طلوع خورشید") مدل برنزی پیداست (نک. بند ۶-۷-۶-۵ بعد). درباره متن‌های "مَری‌رَش" بنگرید به 11¶ بعد. همانند دیگر نذر و قربانی‌هایی که توسط اومبابا اجرا می‌شود، لن نه می‌تواند پیوندی با ایزدی خاص داشته باشد و نه به هیچ قومی وابستگی دارد (یعنی اعم از ایرانی یا ایلامی). نام "میشه‌بَکَ[Mišebaka]" ایرانی است (visaibagā* یا visēbagā*) و در گروه ودایی "همه خدایان" مشابهی دارد با تعریفی دقیق. با این حال، این نمی‌تواند استدلال استواری باشد علیه این امکان که "میشه‌بک" هخامنشی شامل ایزدانی است با گذشته ایلامی یا، چنان که از نام برمی‌آید، فقط اشاره‌ای است به همه خدایان (یعنی همه ایزدانی که پرستش آنها مورد حمایت دستگاه اداری تخت جمشید بوده است). ترجمه درست نام "میشه‌بَکَ" اولین بار توسط هینتس (۱۹۷۰، ص ۴۲۸) انجام گرفت و کخ (۱۹۷۷، صص ۹۰-۸۷)، اشمیت (۱۹۸۷، صص ۶-۱۴۴؛ ۱۹۹۱b، صص ۳-۱۱۲؛ ۲۰۰۳ ص ۳۱) و تاورنیه (۲۰۰۷a ص ۴۶۲) آن را تأیید کردند؛ نک. بند ۳-۴-۲ پانوشت ۴۹۱ قبل). برای متون "میشه‌بَک" نک. 25¶ بعد. ریشه‌شناسی Turme/a هنوز معلوم نشده است (نک. 15¶ بعد).

۷۵۶. هندلی - شاچلر (۱۹۹۸ ص ۸-۱۹۷) معتقد است که اومبابا یک دلال بوده است نه یک روحانی مجری. استدلال او مبتنی بر این مشاهده است که اومبابا در PF 0773 به عنوان عرضه‌کننده ظاهر می‌شود (این شخص به راستی ممکن است همان روحانی مجری باشد). پاسخ ساده به فرضیه هندلی - شاچلر آن است که اومبابا در PF 1956، NN 2372، Fort. 8960 نقش عرضه‌کننده ندارد بلکه مقام روحانی مجری را دارد، چون در این متن‌ها از مقامات عرضه‌کننده دیگری نام برده شده است (درباره متن‌ها نک. پیوست ۶-۳ بعد). افزون بر این، قواعد حسابداری، برخلاف فرض هندلی - شاچلر اجازه حذف نام روحانی مجری واقعی را نمی‌دهد. نک. بند ۳-۵-۲ با پانوشت ۵۴۳. در مورد اومبابا، ممکن است فردی با همین نام در NN 1644 دستور را صادر کرده باشد. اگر اومبابا هم عرضه‌کننده است و هم روحانی مجری، پس مورد دیگری است از یک مقام میان رتبه درگیر در فعالیت مذهبی که پدیده‌ای است کاملاً رایج در متون بارویی، آن "اومبابا"ی (^{HAL}*um-ba-ib-ba*) NN 0466 و NN 1066 شاید شخص دیگری باشد. درباره نام بنگرید به زادوک، ۱۹۸۳a، ص ۱۰۰. تصادفاً در متون ارگ شوش اومبابا نام یک "شاتین" نیز هست (S98، S29، S46).

۷۵۷. نام آمنارا در هیچ متن در دسترس دیگری دیده نمی‌شود. مهر مورد استفاده در NN 2040 که توسط ←

ناحیه مربوط باشند یعنی یک ناحیه فرعی فهلیان واقع در شمال غرب تخت جمشید و جنوب منطقه فهلیان[۷۵۸]. از لحاظ نظری ممکن است که "زمین" فقط در یک محل پرستش می‌شده است، گو این که مقادیر متفاوت جو با این فرض مغایرت دارند (۳۰ کوارت در PF 1956؛ ۱۲۰ کوارت در NN 2040).

۴-۲-۱. پیشینه‌های ایرانی- پرستش زمین [ge=Γῆ به یونانی] توسط ایرانیان در برخی منابع یونانی گزارش شده است. هرودوت (I، ۱۳۱) می‌نویسد که ایرانیان برای "خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و باد" نذر و قربانی می‌کنند[۷۵۹]. گزنفون دو موقعیت را توصیف می‌کند که در آن پرستش زمین انجام می‌گیرد: یکی مراسم شراب‌ریزان کوروش برای خوشنودی و فرونشاندن عطش زمین پس از عبور از مرز "آشور" و دیگری قربانی‌های (حیوانی) به سفارش مُغان در جریان یک راه‌پیمایی مذهبی[۷۶۰]. قربانی کردن‌هایی که شاید بتوان آنها را برای "جهان مردگان و جهان زیرزمینی" انگاشت عبارتند از زنده دفن کردن انسان‌ها که هرودوت به آن اشاره می‌کند و می‌گوید گویا "برای خوشنود کردن خدایی انجام گرفت که گفته می‌شود در زیرزمین زندگی می‌کند"[۷۶۱]. هیچ نشانه و اشاره روشنی درباره سرشت این خدا یا خدایان مورد پرستش در این مراسم وجود ندارد.

برخی محققان انگاشته‌اند که منابع یونانی به برخی ایزدان کهن ایرانی اشاره کرده‌اند، نظیر ایزد بانوی ایرانی Dā* "زمین" (نک. زَم [Zam] در اوستا)، ایزدبانوی "سپنتَ آرمائیتی" در اوستا، یا در مورد زنده دفن کردن، اشاره به شاه "یَمَ" [yama = جمشید] که

← هلوک "N 135" معین شده است، برروی متون دیگر NN 0361، NN 2184، NN 2362، NN 2481 [تأیید شده از سوی م.ب. گریسون طی مکاتبه شخصی] مشاهده می‌شود. متأسفانه همه این متن‌ها، بجز NN 0361، روزانه‌نگار هستند که باعث می‌شوند وجود مهری یکسان به مورد آمنارا کمتر ارتباط پیدا کند. درباره محل که جایی در حوزه فهلیان است نک پانوشت ۷۵۸ بعد. درباره نام (ایرانی؟) آمنارا نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۷۵.

۷۵۸. لوحه NN 2040 در شهرک زَنَنَه متمرکز است، اما پیوندی نیز با کونتاروش دارد (1.1). محل اخیر در ارتباط با "رَزیناماتیش در PF 2084" دیده می‌شود. "رَشنومَتیش" (= رَزیناماتیش) همان شهرکی است که جو ذکر شده در PF 1956 از آنجا حواله شده است. برای بحث بیشتر بنگرید به پیوست ۶-۳ بعد.

759. Cf. Strabo XV.3.13 and Diog. Laert. 1.6. Compare also the Scythian Earth-goddess Ἀπία or Ἀπί (*lectio difficilior*) mentioned by Hdt. IV. 59 (on which Zgusta 1953 and Nagel & Jacobs 1989: 366-7).

760. *Cyr.* III.3.22 (... καὶ Γῆν ἱλάσκετο χοαῖς) and VIII.3.24 (ἔπειτα Γῇ σφάξαντες ὡς ἐεηγήσαντο οἱ Μάγοι ἐποίησαν).

761. Cf. Hdt. VII.114 (... τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ ἀντιχαρίζεσθαι ...). On the passage cf. Briant 1996: 109, 924 and Pirart 1996: esp. 24-5.

پادشاه جهان زیرزمینی است یا اهریمن بدکار. استدلال‌هایی به سود پرستش هر یک از این ایزدان توسط هخامنشیان ارائه شده است[۷۶۲]، اما "سپنت آرمائیتی" که در اوستا ارتباط ویژه‌ای با زمین دارد، اکنون بهترین نامزد به‌نظر می‌رسد که شکل پارسی باستان نام آن، Spantārmatiš* [اسپنتارمَتیش] در نام ایزدی "ایشپَندَرمَتیش" در گل نبشته‌های بارویی مورد پذیرش قرار گرفته است[۷۶۳].

این واقعیت که "ایشپَندَرمَتیش" در فارس زمان هخامنشی گرامی داشته شده است خود به خود بدان معنا نیست که این ایزد بانو یگانه ایزد در ارتباط با "زمین" بوده است، ظاهراً باید نتیجه گرفت که نذر و قربانی "برای ایشپَندَرمَتیش" و نذر و قربانی "برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$" اساساً دلالت بر مناسکی یکسان و ایزد یکسانی دارد، حال آن که عملاً هیچ مدرکی در تأیید این برداشت در دست نیست. هیچ پیوند متقاعد کننده‌ای (همانندیهای جغرافیایی، جاها، مهرها و غیره) میان متون مربوط به "ایشپَندَرمَتیش" و مربوط به $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ وجود ندارد. همچنین در حالی که نذر و قربانی‌ها برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ظاهراً در نواحی فرعی جزء منطقه فهلیان انجام می‌گیرد، پرستش ایشپَندَرمَتیش در جاهایی تأیید شده که احتمالاً واقع در شمال و جنوب شرقی تخت جمشید بوده‌اند[۷۶۴]. بنابراین، دست

---

۷۶۲. در مورد "زَم /دا" نک: ناگل و یاکوبس، ۱۹۸۹، ص ۳۶۷ و ۳۷۱؛ دِیانگ، ۱۹۷۷، ص ۱۰۰، "زَم" در اوستا توجه چندانی را جلب نکرده و به رغم نامش، حتی زامیادیشت (یشت نوزدهم) زمین یا ایزدبانوی زمین را موضوع خود قرار نداده است. نک، هینتس، ۱۹۹۴، ص ۹-۴۵ ("Unmittelbare Beziehungen Zur Erde als Gottheit bestehen nicht, wohl aber zum Land der Iranier")؛ درباره Zam [زَم] نک. اشتاسبرگ، ۲۰۰۲، صص ۱۰۵، ۱۱۱، ۳۱۹؛ یَمَ [جمشید] (که در هرودوت VII، ۱۱۴ ظاهراً همان خدایی است که به وی اشاره می‌شود): بویس، ۱۹۸۲، ص ۱۶۷؛ نک. نامهای یَمَ فهرست شده توسط تاورنیه ۲۰۰۷a صص ۴-۳۶۳. درباره تفسیر خدای مورد اشاره هرودوت در VIII، ۱۱۴ به عنوان "اهریمن" نک. راپ، ۱۸۶۵، صص ۹-۷۷؛ نیولی، ۱۹۸۰، ص ۱۵۱، پانوشت ۱۶۴. نیز بسنجید با قربانی یک مرغ سیاه برای "انسان زیرزمین" به گواهی بویس (۱۹۷۷، صص ۳-۶۲) در شریف‌آباد نزدیک یزد در سال ۱۹۶۴. درباره بقایای پرستش زمین در ایران کهن و ایزدان مربوطه نک. لیت‌وینسکی، ۲۰۰۳ صص ۴۰-۳۷.

763. See Razmjou 1998 and 2001 for the identification of Išpandaramattiš; cf. ¶9 below for text abstracts. On the Avestan goddess Spənta Ārmaiti see Boyce 1975: 204, 206-7 and index s.v. Ārmaiti; Koch 1977: 112; De Jong 1997: 100, 225, 268; Stausberg 2002: 96-8, 119, 122, 319, 338; *idem* 2004: 463 and index s.v. Ārmaiti.

۷۶۴. ایشپَندَرمَتیش شش بار دیده می‌شود. چهار بار آن را (NN 2200:1-5، NN 2206:1-3، NN 2211:4-5 و NN 2337:1-2) می‌توان مربوط به منطقه شمال جاده شاهی دانست (نک. پیوست ۶-۶ بعد). دو متن دیگر، NN 2370:1 و NN 2290:1-3 (نک. بند ۶-۴ بعد) اشاره دارند به شهرک‌های شرقی / جنوب شرقی تخت جمشید. تاجایی که من می‌دانم، یگانه ارتباط میان ایشپَندَرمَتیش و $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ مهر *PFS 0108 است که←

کم ممکن -گرچه نه محتمل - است که نذر و قربانی‌های مورد اشاره برای واژه $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ بیشتر پیشینه‌های ایلامی داشته‌اند تا ایرانی.

۴-۲-۲. پیشینه‌های ایلامی - واژه نماد Ki (نوشته شده به‌صورت $KI^{MEŠ}$) چهار بار در اسناد نوایلامی دیده می‌شود که سه تای آنها در دو کتیبهٔ بزرگتر "هَن‌نی" شهرکِ "ایاپیر" (ایذه کنونی) هستند. کتیبهٔ "هَن‌نی" کولِ فرح با نیایش ایزدان "تپتی" (و) "تیروتور" آغاز می‌شود و در قالب متن استمداد از خدا (یا خدایان؟) بلندای آسمان و ژرفای زمین ذکر شده است (EKI 75:2)[۷۶۵]. نام "زمین" در پایان همین متن در قالب یک نفرین دوباره می‌آید (EKI 75:23)[۷۶۶]. در کتیبهٔ دوم، که به نقش برجسته‌های قدیمی‌تر در نزدیکی "شِکَفتِ سلمان" افزوده شده، "زمین" و "آب" ($A^{MEŠ}$) در کنار یکدیگر و باز در قالب یک نفرین ظاهر می‌شوند (EKI 76: 33-5). این متن موقتاً چنین ترجمه شده است: "باشد که هراس از نَپیریشَ، کیریریشَ (و) تپتی، که (همیشه؟) مورد حمایت بوده‌اند، آب و زمین را بگستراند [شکوفا کند]،... و بر او چیره گرداند!"[۷۶۷] گرچه خود $KI^{MEŠ}$ در

www.tabarestan.info تبرستان

← بر PF 1956 ($^{AŠ}KI^{MEŠ}$) و NN2206 (ایشپَندَرمَتیش) زده شده است. با این حال این یک مهر حسابداری است که بر روزانه‌نگارهای دیگر نیز زده شده و ربطی به منطقه‌ای خاص ندارد. بنابراین یک پیوند مستقیم و قانع‌کننده محسوب نمی‌شود. درباره این مهر نک. گریسون، ۲۰۰۰، ص ۱۴۶.

765. $AN^{MEŠ}$ *uk-ku-mi-na ki-te-en* $KI^{MEŠ}$ *ba-at-mi-na ki-te-en.* Cf. Hüsing 1904b: 438-9; Hinz 1962b: 106; M. Lambert 1974: 6. On the gods Tepti and Tirutur in this passage cf. Vallat 1983b: 14-5. Koch 1995: 1961 speculates that KI is a taboo-name for the Earth goddess 'Murun' who would have been the consort of Tepti (supposedly a taboo name for Yabru) and mother of Humban. On *kiten* cf. §5.3 below.

766. $KI^{MEŠ}$ *ru-uk-ku-ra pi-tu*$_4$*-uk-ka*$_4$ ^{AN}UTU *ir ša'-ra-ra a-ru iz-zu-un,* translated by Hinz (1962b:111) as "als auf der Erde Verlorener soll er unter der Sonne nicht mehr wandeln!" Cf. Hinz 1950a: 293; *idem* 1952: 242-5; EW s.vv. *pi-tu*$_4$*-uk-ka*$_4$, K.I.lg, *iz-zu-un, ru-uk-ku-ra* and *ša'-ra-ra*. For the construction with *ru-uk-ku-ra* ([(i)r ukku.r]), cf. Friedrich 1949: 25-9; Steve 1967:18.

۷۶۷. متن چنین خوانده می‌شود:

.HA ^{AN}GAL-*na* ^{AN}*ki-ri-iš-ša'-na* ^{AN}*te-ip-ti* $A^{MEŠ}KI^{MEŠ}$ *ku-tu-iš-da-na... da-ak-ri*

HA برای *ha-at* یا *ha-at-ti* کوتاه است که خود واژه‌ای است قرضی از ḫattu ی اکدی به‌معنای "ترس، دهشت، هراس" (فرهنگ CAD Ḫ 150-1 مدخل). فرهنگ EW (مدخل HA) HA و *ha-at* را مرتبط می‌کند با ḫaṭṭu ی اکدی به‌معنای "عصا، دبوس، تکه چوب" (CAD Ḫ 153-5 همان مدخل؛ نک. فرایمر-کنسکی، ۱۹۷۷، ص ۱۹۴ درباره اسناد قانونی دوره سوکال ماه شوش). با وجود این، همانند TZ 31:7 (*ha-at*)~TZ 32:9 (*ha-at-tum*) با این نظر مغایرت دارد. درباره این قسمت نک. هینتس، ۱۹۵۲، صص ۵-۲۴۳؛ روتن، ۱۹۵۳، ص ۶۶؛ هینتس، همان، ۱۹۶۲b، ص ۱۱۶؛ گریلو، ۱۹۷۱ ص ۲۳۱ ("باشد که خشمِ... (بر او) فرود آید!")؛ والا، ۱۹۸۳b، ص ۱۵.

هیچ‌جای کتیبه‌های "هن‌نی" مورد پرستش نیست، ولی آشکارا با جهان خدایان و هسته مرکزی جهان‌شناسی اَیاپیری پیوند دارد. از آنجا که کتیبه‌های "هن‌نی" از لحاظ زمانی به واپسین بخش دوره نو ایلامی تعلق دارند، پس از نظر تقویمی به الواح تخت جمشید نزدیک هستند[۷۶۸]. متن چهارمی که در آن از $KI^{MEŠ}$ یاد شده، لوح برنزی تخت جمشید (سطر ۵ پشت لوحه در فحوایی ناروشن) است که تاریخ آن نیز دوره نو ایلامی پسین است و با شهرک گیست در منطقه فهلیان پیوند دارد (نک. بند ۴-۱-۴ با پانوشت ۷۲۸ قبل).

تأییدات نوایلامی گرچه به‌طور مستقیم و در قالب متون مذهبی نیست ولی به‌نظر می‌رسد که به $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ایلامی هخامنشی مربوط می‌شود، چون واژه نمادی را مورد استفاده قرار داده که قبلاً در زبان ایلامی ناشناخته بوده است. با توجه به این واقعیت که تعداد واژه نمادها و شبه واژه نمادها در هجانویسی نو ایلامی نسبتاً زیاد است، این که کاتبان نوایلامی شروع به استفاده از KI کرده باشند به خودی خود امر عجیبی نیست (نک. اِستِو، ۱۹۹۲، ص ۱۹؛ والا، ۱۹۹۶a، ص ۷-۳۸۶). بنابراین KI احتمالاً فقط روش تازه‌ای بوده است برای اشاره به یک مفهوم ناشناخته. اما آیا درباره دبیران تخت جمشید نیز چنین چیزی می‌توان گفت؟ آیا استفاده آنان از این واژه نماد صرفاً ادامه رسم کاتبی نوایلامی بوده است یا آن که آنان پیوندهای خاص کیهان شناسانه و شاید مذهبی KI را نیز به ارث برده بوده‌اند؟ گو این که هیچ ایراد صوری به گزینه نخست وجود ندارد (و در آن $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ می‌توانسته اشاره باشد به هر "ایزد - زمین" یا "فدیه - زمین" از جمله آنهایی که پیشینه‌ای ایرانی دارند)، اما گزینه دوم جذابتر به‌نظر می‌رسد چون هیچ دلیلی اجباری نداریم که فرض کنیم KI بر چیزی دلالت می‌کند که با دوره هخامنشی تفاوت دارد. شاید بد نباشد به یاد آوریم که $^{AN}IM^{(MEŠ)}$، هم در دوره نوایلامی و هم دوره هخامنشی برای **اِدد** به کار می‌رفت. همین نکته برای ^{AN}PAP (یا ^{AN}MAN) نیز صادق است که هم در کتیبه‌های "هن نی"، هم در بایگانی ارگ شوش و هم در متون بارویی برای اشاره به ایزد "شیموت" به کار رفته است[۷۶۹]. نمونه سوم مورد $^{AN}GAL^{(MEŠ)}$ است که از دوره ایلامی

---

۷۶۸. در مورد تاریخ بنگرید به تازه‌ترین کار والا، ۱۹۹۶a، صص ۹-۳۸۷، ۳۹۳ (بین ۵۸۵ و حدود ۵۳۹ ق.م)؛ تاورنیه، ۲۰۰۴، صص ۲۱-۱۶ (ربع آخر سده هفتم)؛ همان، ۲۰۰۶c (حدود ۶۳۰ تا ۶۱۰ ق.م). توجه داشته باشید که "ایاپیر" جزء منطقه زیر پوشش دستگاه اداری تخت جمشید بود؛ اینجا در یک متن منتشر نشده (NN 0749) به عنوان محل یک barribaraš (-paribāra* "مکان سرپوشیده" ذکر شده است - نک. بند ۴-۱-۴ پانوشت ۷۲۶ قبل).

769. On Šimut cf. Hallock 1958, 260 fn. 260 (reading ^{AN}PAP), Hinz 1962b: 107 fn. 2, EW s.v. →

کهن گرفته تا زمان متون بارویی تخت جمشید همیشه برای اشاره به ایزد "نَپیریشَ" مورد استفاده بوده است (نک. 5¶). این الگوی استمرار در استفاده از واژه نمادها برای ایزدان محدود است اما بی‌اهمیت نیست. شایان ذکر است که هیچ مثال نفی‌کننده‌ای از یک ایزد اصالتاً ایرانی کهن یا نوع خاصی از نذر و قربانی که به آن با یک واژه نماد در ایلامی هخامنشی اشاره شده باشد وجود ندارد. بنابراین $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ را می‌توان ترجیحاً یک میراث ایلامی انگاشت، اما بدیهی است که شرط احتیاط را باید رعایت کرد.

مذهب ایلامی در مورد ایزد، ایزدان یا نذر و قربانی‌هایی که با $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ به آن اشاره می‌کند دارای گنجینه غنی در رنگارنگی از ایزدان دوزخی و اهریمنی یا شرکای "زیرزمینی" آنها یا پیوندهای دیگری با "زمین" است، مثلاً در قسمتی از یک متن نوایلامی از [bah] ir nappi kikipak murip "حامی ایزدان آسمان و زمین" یاد می‌شود (EKI 73c 2؛ نک. هنکلمن، ۲۰۰۲، ص ۷ و والا، ۲۰۰۲، ص ۵۴۶). "ایزدان زمین" چه بسا شامل ایزدان نوعاً زیرزمینی نظیر lagamar و Išnikarab (از اوایل هزاره دوم در ایلام) یا ایزدانی با نوعی طعم مرگ نظیر "کیریریشَ" یا "اینشوشینک" نیز بشوند. اینشوشینک چونان داور فرد مرده عمل می‌کرد و معبدی در شوش داشت موسوم به haštu از لحاظ لغوی به معنای "گور". در مورد ایزد بانوی "کیریریشَ"، صفت zana liyan lahakra او را عموماً "بانوی مرگ در لیان" ترجمه کرده‌اند[۷۷۰]. با این حال، ایزد دیگر مرتبط با جهان زیرزمینی "نپیریشَ" است که نشانه آن ماری است با سر انسان و آبهای شیرینی که از زمین بیرون می‌جهند[۷۷۱].

→Šimut (reading ^{AN}MAN), Steve 1992: 161 (*idem*), and ¶ 6 below.

770. Išnikarab, Lagamar, Inšušinak: Bottéro 1982: 392-42; Steve & Gasche 1996 (cf. § 1.6 above). *haštu*, Inšušinak: Grillot 1983a: 5 fn. 9; *idem* 2001; Vallat 1997b; *idem* 1997c (Inšušinak-Ea-Enzag); *idem* 2004b: 180. Kiririša: Grillot 1986a; idem 2001: esp. 148; Grillot & Vallat 1984. Survey: Vallat 1998b: 339-40; *idem* 2002/03: 537-8, 544-6.

نک. بند ۶-۷-۶-۱ درباره جهان احتمالی اموات و پیوندهای تدفینی گورهای ایلامی. پزار در بوشهر (لیان باستانی) به یک رسم عجیب محلی برخورد کرده که در آن زمین را می‌کنده و درختان نخل را در این گودال‌های گور مانند "دفن" می‌کرده‌اند. نویسنده به بحث درباره ساختار باستانی این رسم ظاهراً برای خاکسپاری درخت نخل می‌پردازد، ولی جرأت نمی‌کند تاریخی برای آن تعیین نماید (۱۹۱۴، ص ۳۴). گریلو تدفین نخل را محتاطانه مرتبط با پرستش "کیریرَش" دانسته است (۲۰۰۱، صص ۸-۱۴۷). در چارچوب مناسک مربوط به "جهان زیرزمینی یا اموات" همچنین می‌توان به رسم تدفین مار در بحرین در دوره هخامنشی اندیشید که اخیراً پاتس (۲۰۰۷) درباره آن بحث کرده است اما آن را بیشتر مربوط به سنت‌های هندی دانسته است تا ایلامی.

۷۷۱. در بین‌النهرین، "نَپیریشَ" را "اثای ایلام" می‌دانستند (تفسیر B1.3 درباره šurpu II.163 در راینر، ۱۹۵۸، ←

در بایگانی بارویی، هیچ یک از ایزدان فوق را نمی‌توان به آسانی در پس نذرهایی مشاهده کرد که برای "زمین" اهدا می‌شوند. با این حال میان $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ و $^{AN}GAL^{MEŠ}$ / نپیریشَ پیوند جالبی وجود دارد. هر دو فدیه‌ها و نذرهایشان را در ناحیه "رَزی نَمتیش / رَشنومَتیش" که در حوزه فهلیان است دریافت می‌کنند. به‌علاوه در دو فقره در روزانه‌نگار مربوطه از ایزد "مَریرَش" در کنار $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ و "نَپیریشَ" به ترتیب یاد شده است[۷۷۲]. همسایگی جغرافیایی و ترکیب با مَریرَش حاکی از آن است که نذر و قربانی‌ها در ناحیه محدودی، احتمالاً در همان محل، انجام می‌گرفته است. با آن‌که این بدان معنا نیست که "زمین" و "نَپیریشَ" را به آسانی برابر بینگاریم - مدرکی مستقیم درباره ارتباط این دو وجود ندارد - اما شاید "زمین" و نَپیریشَ به نحوی ارتباط می‌داشته‌اند.

با تکیه بر این مشاهده، چندان بعید نیست ایزدی که از نذرهای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ برخوردار می‌شده در واقع کیریریشَ بوده است که غالباً به‌صورت زوج با "نَپیریشَ" دیده می‌شود (نک. مثلاً EKI 45 VI.18 - VII.2). کیریریشَ در دوره ایلامی میانه پسین به ارتفاعات راه یافته است و در پایان دوره نوایلامی هنوز هم در شوش و هم در ایاپیر (ایذه) گرامی داشته می‌شده است. در ایاپیر این ایزد بانو به عنوان ایزد حامی گسترش و شکوفایی آب و زمین ($KI^{MEŠ}$) همراه و همردیف با دو ایزد نپیریشَ و تپتی ذکر شده است -که به روشنی تأکیدی است بر این امکان که نذرهای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ مرتبط با کیریریشَ هستند[۷۷۳]. افزون بر این، آن زوج ایزدی که بر روی نقش برجسته‌های ایلامی میانه درکورانگون و نقش رستم ترسیم شده‌اند احتمالاً برابر با نپیریشَ و کیریریشَ بوده‌اند[۷۷۴]. در هر دو محل

←ص ۵۰). "انا" یا "اِنکی" ("ایزد زمین") در Apšu می‌زیسته و از آنجا آبهایی را که زمین‌ها را بارور می‌ساخته‌اند سرپرستی می‌کرده است. در این‌باره نک. پاتس، ۲۰۰۴.

۷۷۲. نَپیریشَ با مَریرَش و لن می‌آید (NN 2268:1-2)، "زمین" با لن، تورمَ، مریرش و میشه بَکَ ذکر می‌شود (PF 1956:1-2). درباره Razinamattiš/Rašnumattiš نک. بند ۴-۲ پانوشت ۷۵۸ قبل و پیوست ۶-۳ بعد. علاوه بر این $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ هم ردیف با "زَنانا" آمده و به‌طور غیر مستقیم با "کونتروش"، ایضاً در منطقه فهلیان، ارتباط دارد (نک. بند ۴-۲ پانوشت ۷۵۸).

۷۷۳. درباره معبد هوته‌لوتوش - اینشوشینک برای نپیریشَ، کیریریشَ، اینشوشینک و شیموت در آنشان (مَلیان) نک. م. لامبر، ۱۹۷۲ و راینر، ۱۹۷۳b. کیریریشَ در شوش: لوح سنگی اَتَّ - هَمیتی - اینسوشنک (EKI 86:5). کیریرشَ در ایاپیر: EKI 76:33-5 (نک. قبل با پانوشت ۷۶۷).

774. This interpretaion is one of several that have been proposed over the years. See Vanden Berghe 1986: 159 and Seidl 1986: 20-1, With bibliography, as well as the recent survey by Potts 2004, who, combining the evidence from *Šurpu* (Napiriša = Ea; see fn. 771 above), MDP 28 7→

افزوده‌های به نقش برجسته‌ها طی دوره نوایلامی انجام گرفته‌اند، که بار دیگر نمایانگر ادامه پرستش این خدایان در منطقه فهلیان و قسمت‌های شرقی‌تر در ارتفاعات است. با این همه، در پایان، این اندیشه که وقتی دبیران تخت جمشید می‌نوشه‌اند "زمین" منظورشان کیریریشَ بوده است، کماکان امکانی است که برای آن دلیلی قاطع وجود ندارد. یک امکان جایگزین آن است که مقصود از "زمین" اشاره به "هَلمَ" [Halma] بوده است (نک. بند ۴-۳ بعد).

پیشکش رایگان به تبرستان www.tabarestan.info

۴-۳. هَلمَ

ایزد یا موجود ایزدی ^{AN}[*hal*]-*ma* فقط یک بار به عنوان دریافت کننده ۱۲۰ کوارت شراب در "هَنَ مَسَن" در یک فقره از قطعه‌ای روزانه‌نگار (NN 0544:1) دیده شده است (نک. 6¶ بعد).[۷۷۵] گو این که این نام در هیچ‌جایی از منابع ایرانی تأیید نشده است، اما افزون بر آن دلیل داریم باور کنیم که واژه‌ای ایلامی است. با این حال این امکان نیز وجود دارد که "هَلمَ" از نقطه‌ای در شمال سوریه به ایلام مهاجرت کرده است و از این‌روست که از آن جزء "خدایان بابلی" یاد می‌شود.

امکان متعددی برای تبیین نام هَلمَ جزء واژگان ایلامی وجود دارد. مهمترین آنها شباهت این واژه با نام ماه چهارم ایلامی (*hal-la-me*، *hal-li-me*، ^{AN}*hal-li-me*، *hal-li-um-me*) است.[۷۷۶] نام این ماه ممکن است خود مشتق از *hal-(li)* به معنای "خاک، زمین" باشد با پسوند بی‌جان me- (تاورنیه، ۲۰۰۷e، ص ۶۵)[۷۷۷]. امکان ندارد که *Halma* ما املای دیگری از نام ماه باشد. قربانی‌هایی "برای" (طی؟) ماههای پارسی باستان "سکورَزیش /-θaigraci"

→(Inšušinak - Ea - Enzag; see Vallat 1997c) and the Untaš- Napiriša stele, reaches the conclusion that the god is Inšušinak/Ea/Napiriša and the goddess Kiririša.

۷۷۵. هَنَ مَسَن [Hanamasan] شهرکی بود در حول و حوش تخت جمشید (NN 0229)؛ درباره این محل چیز زیادی نمی‌دانیم جز آن که دارای "خزانه"ای بوده است (NN 0653، NN 0229) و در آنجا یک مراسم لن برگزار شده است (NN 2486:26). نک. پیوست ۶-۵ بعد.

۷۷۶. در لوحه S 121 سطر ۷ پشت لوحه، *hal-la-me* احتمالاً توصیف *na-ptr-ri-um* است، کلمه‌ای که معنایش را نمی‌دانیم جز آن که نوعی شیء است.

777. Cf. König 1965: 65-6 fn. 13 ("Boden, Erde, Land"); EW S.VV. *ha-al, ha-al*.lg, *hal*, h*.hal*.lg, *hal-la* "Boden, Land, Äcker, Gebiet, Gegend, Stadt") Vallat 2000a: 1069-71 ("pays, peuple"); §3.6.5 above. The noun *halat*, "clay, crude brick" may also be a derivate of *hal* (cf. Stolper 2004a: 73).

و karbaši(ya)š در متون بارویی تأیید شده‌اند[۷۷۸]، و ماههای نام برده شده پس از اعیاد مذهبی در تقویم پارسی باستان پدیدار می‌شوند (اشمیت، ۱۹۹۱b صص ۳-۱۱۲؛ ۲۰۰۳، صص ۳۳-۲۹). نکته مهمتر آن که قربانیهایی "برای" برخی ماهها نیز در روی لوحه‌سنگی 1 ایلامی میانه مکشوف در هفت تپه وجود دارند[۷۷۹]. پس نذر و قربانی برای "هَلمَ" می‌توانسته با این سنّت ایلامی و ایرانی سازگار باشد.

همچنین هَلمَ ممکن است یکی از مشتقات بی‌جان هم ریشه با *hal* و مستقل از نام ماه باشد، گو این که نمی‌دانیم چرا شکل پسوند آن *-ma* شده است نه *-me*. چندین وقوع ایلامی میانه و ایلامی نو از *halma* به شکلی با معنای "در / روی زمین" وجود دارد[۷۸۰]. اما به‌عنوان نام ایزدی هَلمَ به دشواری می‌تواند همان معنا را داشته باشد. در NN 0544:1 آمده است *da-u-šá-am*^{AN}[*hal*]*-ma-na* "(به‌عنوان) نذر برای هَلمَ" که بعید می‌نماید که *-ma* معرف پسوند مفعولی باشد. بنابراین ترجمه خانم کخ از نام به شکل "در سرزمین خدایی" (۱۹۸۷، ص ۲۴۷، پانوشت ۴۴) منتفی است (که در آن صورت باید ***daušiyam halma*** می‌بود)[۷۸۱].

با این حال، صرفنظر از اینکه آیا "هَلمَ" نام یک ماه است یا یک شکل هم‌ریشه و

---

778. NN 0613, NN 0679, NN 1679, NN 2259: 11-2, 13-4, NN 2348: 12-4, 15-6, 17-9; cf. § 6.4 ad ll.12, 14 and ¶ 24 below.

779. Cf. Reiner 1973a: esp. p.93; Von Voigtlander *apud* Negahban 1991: 123; cf. Basello 2002: 18-9.

۷۸۰. اولین وقوع ایلامی میانه در لوح سنگی بزرگ شیلهک - اینشوشینک است (نک. EKI 54 I.63؛ نک کونیش ۱۹۶۵، ص ۱۲۲ ["im Lande" [در سرزمین]]، گریلو، ۱۹۷۳، ص ۱۶۱ ["در کشور"] و EW مدخل *hal-ma*). در متن دیگری از همین شاه، EKI 48B:69°، این شکل وجود دارد (نک. کونیش، ۱۹۶۵، ص ۱۱۵ ["در زمین"]؛ EW مدخل *ha-al-ma* ["در زمین ما"]). وقوع تأیید شده در چندین متن تفألی مکشوف در شوش وجود دارد (Sb I2801 روی لوحه سطرهای ۳، ۶، ۱۳°، ۱۵، ۱۵°؛ نک. شیل، ۱۹۱۷، ص ۳۱ "در کشور")؛ نک. پانوشت ۷۸۲ زیر درباره halmantaš در همان متن. وقوع احتمالی دیگر در PBP rev.6 (و EW مدخل *hal-ma*) است. نیز بسنجید با hal-te-ma "درو" (= ebūru آکَدی) در Sb 12801 obv.12 (نک. شیل، ۱۹۱۷، ص ۴۵، "کشت، درو، برداشت" از لحاظ لغوی = "محصول کشور (؟)").

۷۸۱. از قضا، پیشنهاد کخ که "سرزمین ایزدی" می‌توانسته "بیشه‌زار خداوند اهورامزدا" باشد، یک استدلال دوری است که هلم را از آن‌رو مربوط به اهورامزدا می‌کند چون روحانی مجری یک مُغ "هَتورمَکشا" است و بنابراین منحصراً به نذورات لن مربوط می‌شود (q.e.d) که فقط برای اهورامزدا تقدیم شده‌اند (نک. بند ۳-۴-۶ بعد). هندلی - شاچلر، ۱۹۹۸، ص ۲۰۳ از "هَلمَ" به عنوان یک "آیین، مناسک" سخن می‌گوید که گرچه جالب است ولی اساسی ندارد.

خویشاوند، وجود ارتباطی با *hal(li)* "خاک، زمین" قابل دفاع است و این به روشنی نشان می‌دهد که چرا ویراستاران فرهنگ EW (مدخل d.*hal-ma*) اظهار عقیده کرده‌اند که هلم بایستی ایزدی در ارتباط با حاصلخیزی باشد[۷۸۲].

با آن که مدرک از ناحیه‌ای دور دست است، وجود نام شخصی *Hal-darnat* یعنی "هَل تواناست" در دورهٔ سوکال ماهِ شوش نشان می‌دهد که "هَل" می‌توانسته یک نام برگرفته از نام ایزد باشد(نک. زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۵۸ که *EW* مدخل *ha-al. da-ar-na-at* نیز از او پیروی کرده است). چه بسا این ایزد یا ایزد بانو پیشکسوت "هَلمَ"ی ایلامی هخامنشی بوده است[۷۸۳].

اگر "هَلمَ" به راستی یک ایزد یا موجود مجرد ایزدی در ارتباط با "خاک، زمین" بوده، در آن صورت منطقی است که نذری "برای هَلمَ" (^{AN}[*hal*]*-ma-na*) در واقع برابر نذری "برای زمین" بوده باشد (^{AŠ}KI^{MEŠ}*-na*؛ نک. بند ۴-۲ قبل).

امکان دیگر آن است که "هَلمَ"ی تخت جمشید شاید برابر با ایزد سوریه‌ای / جنوب آناتولی موسوم به "حَلمَ" [Ḫalma] باشد که وجود آن در ایزدکده‌های "اِمار" و "کیزوواتنا" در حدود اواسط هزاره دوم تأیید شده است. در فحوای متن هیتی، حَلمَ به عنوان یک عضو پیرامون ایزدبانوی "ایش حَرَه" سوریه‌ای که در جشنواره‌های بهار و پاییز برای آن الهه برگزار می‌شده ظاهر می‌گردد (هاس، ۱۹۹۴، صص ۲-۴۰۰ و ۵۶۸ با پانوشت ۱۹۱؛ نک. وان گِیل، ۱۹۹۸، ص ۷۷). در اِمار، حَلمَ در چندین فهرست قربانی دیده می‌شود (آرنو، ۱۹۸۶، صص ۶۶-۳۵۰). این نکته منتفی نیست که پرستش حَلمَ زمانی در نیمه دوم هزاره دوم به ایلام گسترش یافته باشد. بعید به‌نظر می‌رسد که این خدا در تاریخی دیرتر به ایران آمده باشد، چون پرستش او در بین‌النهرین تأیید نشده و بنابراین نمی‌توانسته از طریق سوداگران بابلی در دوره‌های نوایلامی یا هخامنشی وارد ایران شده باشد. البته باید به

---

۷۸۲. فرهنگ EW با تردید و محتاطانه ارتباطهایی میان "هَلمَ" با *hal-ma*?*-an-taš* در متن تفألی نوایلامی مکشوف در شوش (Sb 12801 obv.5) برقرار می‌کند، اما فحوای متن روشن نیست. هلم را شاید بتوان با *hal-mi* نیز مقایسه کرد (که به‌صورت *hal-ma* و *hal-ma-an* نیز نوشته شده است، اما معنای "مهر، سند مهرخورده" به دشواری می‌تواند برای یک موجود ایزدی مناسب باشد.

۷۸۳. نام نوایلامی *Hala-kuk* نیز ممکن است حاوی واژه‌ای برای زمین باشد (برخلاف نظر EW مدخل hw. *ha-la. ku-uk*) که در آن صورت شاید معنای "حمایت توسط هَل" بدهد. نک. اسامی شخصی زیر که ریشه ایزدی دارند: Kuk، Kuk-Kirwaš، Kuk-Ištraran، Kuk-Inšušinak، Kuk-Huban، Kuku-Mašti، Luhurater، Kuk-Napiriša، Kuk-Pinegir، Kik-Šimut، Šimut-kuk، Tep-kuk و غیره (نک. زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۳-۲۱).

مهاجرت معکوسی از ایلام به جنوب آناتولی و اِمار نیز بیندیشیم. با این حال این نیز از حد یک امکان فرضیه‌ای فراتر نمی‌رود. فقدان مدارکی که بتواند چگونگی گشت و گذارهای حَلمَ / هَلمَ را روشن گرداند، ما را با فرضیه‌ای "اثبات نشده" در مورد یک ارتباط ایلامی / سوری - آناتولی رها می‌کند. این و استدلال‌های مثبت در تأیید "هَلمَ" به عنوان یک نام ایلامی، ما را به این فرض مقدماتی می‌رساند که هَلمَ ایزدی ایلامی تبار بوده که به ایزدکده تخت جمشید پیوسته است.

پیشکش " راد " به تبرستان www.tabarestan.info

۴ـ۴. ایزدکده تخت جمشید

در بندهای پیشین استدلال شد که برچسب یک "ایزد بابلی" بر **ادد** زدن کار گمراه کننده‌ای است، چون این ایزد از زمانی بسیار دور از دیرباز با حیات دینی ایلامی جوش خورده و سازگار شده بوده است. **ادد**، آن‌گونه که در بایگانی‌های بارویی دیده می‌شود، میراثی ایلامی بوده که جامه‌ای پارسی به تن کرده است، همانند نذر و قربانی‌های برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$، هیچ دلیلی نداریم که جز خود شکل واژه نماد به یک پیشینهٔ بابلی بیندیشیم. مورد هَلمَ روشن نیست، اما یک پیشینهٔ ایلامی حداقل یک امکان خوب است و دلیلی ندارد فرض کنیم که مهاجری جدید از بین‌النهرین بوده است. خدایان دیگری در بایگانی بارویی وجود ندارند که لازم باشد یک پیشینهٔ بین‌النهرینی مستقیمی برایشان فرض کنیم. همچنین گرچه مثلاً واژه‌ای مانند "بَشور" [bašur] که اصطلاحی است برای یک نذری مقبره‌ای و تدفینی خاص، احتمالاً واژه‌ای است قرضی از paššūru اکدی (به معنای "میز یا سفرهٔ نذری")، اما محتوای آن را نذر و قربانی تدفینی پارسی یا ایرانی تشکیل می‌دهد و آیینی نیست که مستقیماً از سنت بین‌النهرینی به وام گرفته شده باشد (نک. بند ۳-۷-۲-۳ قبل).

پس وضع امور چنین است که از بنیاد فقط دو نوع ایزد و فدیه و نذر در لوحه‌های بارویی تخت جمشید تأیید شده است: آنهایی که پیشینه و تبار ایلامی دارند و آنهایی که دارای پیشینه و تبار (هندو) ایرانی هستند. البته بدیهی است که همیشه نمی‌توان خط متمایز کننده روشنی رسم کرد، اما نکته مهم آن است که گمان نمی‌رود ایزدکده تخت جمشید عناصر بیگانه‌ای را به درون خود راه داده باشد که نتواند با سنت‌های مذهبی تاریخی اهالی فارس یا دست کم جنوب غربی ایران ارتباط برقرار کند. اگر "پارسی" را فرآورده ادغام گسترده و همجوشی و فرهنگ‌پذیری جماعات ایلامی و ایرانی جنوب غربی ایران، به‌ویژه اهالی بلندیها و حاشیه‌های غربی آن بلندیها تعریف کنیم، در آن صورت سرشت ایزدکده تخت جمشید به راستی و تماماً پارسی است.

این که حیات دینی هخامنشی منعکس شده در متون تخت جمشید فقط از عناصر ایلامی و (هندو) ایرانی ساخته شده است شاید بیان بدیهیات به‌نظر برسد، اما در واقع ما با پدیده‌ای سروکار داریم که از لحاظ آثار و معانی خود هم شایان توجه و هم مهم و چشمگیر است. شایان توجه است چون گروههای فرهنگی دیگر، به‌ویژه بابلیان، در این ایزدکده نماینده‌ای ندارند. و معانی ضمنی آن از این نظر اهمیت دارد که کاملاً نشان می‌دهد "ایلامی" و "ایلامیان" چگونه ادراک می‌شده‌اند. در بخش‌های بعدی به بحث درباره این دو جنبه خواهیم پرداخت.

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

۴ـ۴ـ۱. ایزدان ایلامی و حمایت مالی هخامنشیان ـ شاید بنیادی‌ترین پرسشی که پس از بررسی فعالیتهای مذهبی در متون بارویی مطرح می‌شود آن است که اصولاً چرا خدایانی که پیشینهٔ ایلامی داشته‌اند مورد حمایت مالی حکومت قرار می‌گرفته‌اند. پاسخ‌ها به این پرسش معمولاً دربرگیرنده واژه "آسان‌گیری و مدارا" است. روشن‌ترین نمونه‌ها از این دیدگاه بار دیگر در آثار بانو هایدماری کخ دیده می‌شود که نقل قول زیر (۲۰۰۴، ص ۳۵۱) نشان دهنده آن است[۷۸۴]:

> حتی خدایان ایلامی مانند هومبان و نَپیریشَ یا اَدَد خدای بابلی «توفان» از دستگاه اداری هخامنشیان جیره برای قربانی دریافت می‌کردند. اما این خدایان در مناطق ایلام، شوش و انشان به ندرت برتری داشتند (...) و همه این‌ها معلول سیاست مداراگرانه درست دستگاه اداری در زمان داریوش یکم بود که حتی خدایان بیگانه نیز از آن بهره‌مند می‌شدند.

نگرش بیان شده در اینجا از این لحاظ افراطی است که به بزرگ‌نمایی تضاد میان دین دولتی زرتشتی و "مدارا" با مذاهب و آیین‌های بیگانه ایلامی می‌پردازد (و آیین‌های اخیر از لحاظ تعداد وقوع و گستره جغرافیایی بی‌اهمیت نشان داده می‌شوند). محققان نامدار دیگر نیز درباره اسناد بارویی همین دیدگاه را دارند[۷۸۵] غیر از داندامایف که عقیده دارد پارسیان از آن رو به خدایان منطقه‌ای که در آن می‌زیستند احترام می‌گذاشتند که خود آنها را پذیرفته بودند (۱۹۷۵a، صص ۸-۱۹۷):

---

784. Many similar statements can be found in Koch's works; cf., e.g., 1977: 182; 1987: 277; 1988a: 399, 405; 1995: 1969; 2002:23.

۷۸۵. نک. مثلاً مری بویس، ۱۹۸۲، ص ۱۲۷ ("... مدارای هخامنشیان با اعتقادات غیر آریایی و آمادگی آنان برای حمایت از این باورها تا زمانی که دارندگان آنها فرمانبردار و سر به‌راه و آرام می‌بودند")، ۱۴۱؛ ریچارد فرای، ۱۹۸۴b، صص ۷-۱۷۶؛ آن (Ahn) ۱۹۹۲، صص ۷-۱۰۶.

به همین دلیل بود که پارسیانی که در کنار ایلامیانی می‌زیستند که آنجا میهن قدیمی ایشان بود، تنها خدایان خاص سنتی خود راگرامی نمی‌داشتند بلکه به خدایان منطقه‌ای که در آن ساکن شده بودند نیز احترام می‌گذاشتند.

به گمان من، دلیل منطقی حمایت مالی دولت به راستی از سر احسان و نیکوکاری یا "مدارا" در برابر اتباع ایلامی نبود (حتی اگر "مدارا" را یک ابزار سیاسی مصلحت جویانه تعریف کنیم؛ نک. ب. یاکوبس، ۲۰۰۶، ص ۲۱۷). راه حل پیشنهادی داندامایف، که گونه‌ای است از انطباق اصل لاتینی cuius regio eius religio ["هر کشور به دین خود"]، سازگاری غیرقابل انکاری با سیاستهای مذهبی هخامنشیان دارد. آمادگی بلند آوازه هخامنشیان برای پرستش ایزدان بیگانه‌ای که در سرزمین‌های زیرسلطه آنان نفوذ داشتند، بخشی از یک "سیاست مذهبی" بود که با "مصلحت گرایی حساب شدهٔ سیاسی" تعریف می‌شد (آملی کورت، ۲۰۰۷a، ص ۱۲۸). شاید برجسته‌ترین و گویاترین نمونه از این سیاست، اجازه ذکر نام "بَعل" [یا "بِل" Bēl] به جای نام اهورامزدا در رونوشت متن بیستون است که در بابل پیدا شده است (fr. 5 1.5′)[۷۸۶].

با این همه، در مورد بایگانی بارویی پیشنهاد داندامایف مکانیکی به‌نظر می‌رسد و هنوز فاصله‌ای میان فرمانروایان هخامنشی و ایزدان ایلامی قایل است. گام قطعی برداشته نشده است؛ یعنی پرسش درباره این فرض بنیادی که خدایان ایلامی هنوز توسط پارسیان زمان فارس هخامنشی "ایلامی" دانسته می‌شده‌اند پاسخ قاطع خود را نگرفته است[۷۸۷]. من در این‌باره نه به سند قاطعی برخورد کرده‌ام و نه هیچ‌گونه فرض ما قبل تجربی و پیش ذهنی درباره این نکته مهم را موجه می‌دانم. برعکس: مدارک موجود نشان می‌دهند که مقامات حکومتی تخت جمشید دقیقاً از آن‌رو اقدام به اعطای نذر و هدیه به ایزدان ایرانی و ایلامی تبار می‌کرده‌اند که آنها را **ایزدانی پارسی** می‌دانسته‌اند. به

---

786. See Seidl 1999a: 109-10 and *idem* 1999b: 299. The Babylonian text may also have referred to Nabû, but this is uncertain (*pace* Invernizzi 2008: 244).

۷۸۷. داندامایف (همان، صص ۶-۱۹۵) درباره امکان فرهنگ‌پذیری دینی (با اتکا به اسامی روحانیون مجری) بحث می‌کند، اما گویا هنوز میان دو سپهر مذهبی قایل به تفکیک است. استروناک نیز دیدگاه مشابهی دارد (۱۹۸۴، صص ۷-۴۸۶: "فضای مذهبی که به‌نحوی حیرت‌انگیز نرم و آرام و انعطاف‌پذیر است") و نگرش پاتس (۱۹۹۶a، صص ۸-۳۴۵) نیز کمابیش به‌همین‌گونه است ("مدارا یک چیز است و کمک مالی با استفاده از عایدات دولتی چیزی دیگر"). نیز بسنجید با هلوک (۱۹۶۹، ص ۵، "شاید هرگونه ظاهر هم‌اندیشی دینی توهم باشد؛ اما از متون چنین برمی‌آید که از لحاظ اقتصادی با خدایان به یکسان رفتار می‌شده است" و با سانسیسی وردنبورخ ۱۹۹۵a ص ۱۰۴۵.

سخن دیگر، خدایان ایلامی تبار اصولاً متفاوت یا متعلق به جمعیت "غیر پارسی" نگریسته نمی‌شده‌اند. خدایان ایزدکده تخت جمشید همان خدایانی بوده‌اند که "پارسه" میهن اصلی‌شان بوده و به‌طور سنتی توسط ساکنان آنجا، که جمعیت مختلطی بوده‌اند با ریشه‌های ایلامی و (هندو) ایرانی، پرستیده می‌شده‌اند. باید تأکید کنم که سپهر مذهبی آنجا را کاملاً همگن نمی‌دانم، بلکه همانند لحاف چهل تکه‌ای مرکب از سنت‌های محلی و گروههای وابسته به آیین‌های ایزدان خاص می‌نگرم. اما هرچند که حیات دینی فارس هخامنشی شدیداً ناهمگن بود، این به‌خودی خود بدان معنا نیست که دستگاه اداری میان گروههای ایزدان تمایز و تبعیض قائل می‌شده و برخی از خدایان را "بیگانه" یا حتی بدتر، "کافرانه" تلقی می‌کرده است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

الگویی که در بالا ارائه شد به این قصد بود تا جایگزینی برای دیدگاه دوگانه گرایی باشد که هینتس، کخ و دیگران (ولو غالباً به‌طور تلویحی) هوادار آن هستند. این الگو، همانند الگوهای دیگر، فقط تصویر ناقصی از گذشته ارائه می‌دهد: اعتبار آن را باید با ردیف پاسخ‌هایی که به پرسش‌ها می‌دهد یا در واقع پرسش‌هایی که می‌تواند برایشان پاسخ داشته باشد بسنجید. من اعتقاد دارم که بسیاری از موضوع‌های مورد بحث در این کتاب را می‌توان براساس الگوی پیشنهادی به‌طور بسیار رضایت‌بخش‌تری درک کرد. دو موضوعی که این نکته را اثبات می‌کند عبارتند از نبود خدایان غیرپارسی در ایزدکده تخت جمشید (بند ۴-۴-۲ زیر) و کمبود عنوان "ایلامی" در متن‌های بارویی (بند ۴-۴-۳ بعد).

۴-۴-۲. انحصاری بودن ایزدکده تخت جمشید - تیگلت - پیلسر سوم در سال ۷۳۷ ق.م. در لشکرکشی دوم خود به شرق به شهرک "تیل-اَشّوری" در شمال غربی ایران کنونی رسید. به‌نظر می‌رسد که تیل - اَشّوری نظیر شهرک همسایه‌اش "سیلحَزی" که "آن را دژ بابلیان می‌نامیدند" یک مهاجرنشین بابلی بوده که احتمالاً در اواخر دوره کاسی‌ها (و شاید با نامی متفاوت) تأسیس شده بوده است. تیگلت-پیلسر طی اقامت خود در این شهرک قربانی‌هایی به پرستشگاه محلی مردوک تقدیم کرد[۷۸۸].

---

788. Tiglath-pileser, *Annals* 15 ll.11-2. Cf. Tadmor 1994 72-3; Radner 2003a: 49, 59; *idem* 2003b: 121. Cf. Zadok 2002a: 131 on the name. The Ištar sanctuary at the 'water hole' of Bīt Ištar, also visited by Tiglath-pileser III, may have Babylonian antecedents as well (cf. Radner 2003b: 128); but the town of Bīt Ištar does not seem to have been a Babylonian colony (cf. § 6.7.5 sub B below for references).

این که بابلیان در مهاجرنشین‌هایی که در ایران تأسیس می‌کرده‌اند معابد کوچکی برای خدایان خود می‌ساخته‌اند به‌خودی خود جای تعجبی ندارد، اما این نکته در منابع ما [یعنی اسناد بایگانی بارویی] منعکس نشده است. به‌رغم این سکوت، مذاهب یا آیین‌های پرستشی مهاجر عاملی هستند که باید روی آنها حساب باز کرد، به‌ویژه در مورد بابلیان ساکن فارس در دوره هخامنشی، از راه قیاس با مورد شهرک "تیل-اَشوری"، مسلماً انتظار داریم که شهرکهایی با اهالی بابلی ساکن دائمی یا نیمه دائمی، نظیر حومادشو / ماتزیش، نیز برای خدایان بابلی خود دارای پرستشگاههایی می‌بوده‌اند. اگر به راستی چنین بوده - که بوده - این پرسش پیش می‌آید که چرا این خدایان، درست مانند خدایان "ایلامی"، مورد حمایت مالی دولت هخامنشی قرار نداشته‌اند.

پیشکش زال به طبرستان www.tabarestan.info

حضور بابلیان در جنوب غربی ایران حتی از دوره قبل از هخامنشی یعنی نوایلامی نیز قابل کشف است. چهار متن در جاهای گوناگونی در ایلام نوشته شده‌اند: در "حادَلو" (هیدالی)، در سومونتونَش (سومونتونَش)، در بیت حولومو (حیلمو، پیت هولمی) و در [x]. تاریخ تحریر آنها به زمان پادشاهان ایلامی "حَلوشو" (3x) و تَمَریتو (1x) یعنی فاصله میان ۶۹۹ تا ۶۴۷ ق.م مربوط می‌شود[۷۸۹]. متون عبارتند از اسناد منظم قانونی بابلی که در آنها پیمانکاران و گواهان همگی اسامی بابلی دارند. با این حال موضع و موضوع این اسناد بین‌النهرینی نیستند، بلکه جماعات مهاجر یا تبعیدی بازرگانان یا پناهندگان بابلی هستند. یکی از متون جالب از این دیدگاه، متنی است از هیدالی که در آن به "مجمع بابلیان" اشاره شده است. وجود چنین نهادی نمایانگر حضور قابل ملاحظه بابلیان در هیدالی و سطح معینی از سازماندهی و انسجام اجتماعی است[۷۹۰]. بی‌گمان کاملاً محتمل

---

789. The texts are: BM 79013 (deposition; Tammaritu, King of Elam 6/XII/0; Ḫādalu) published by Leichty (1983), A 33248 (adoption; Ḫallušu, King of Elam 15/XII/15; Sumundanaš) published by Weisberg (2003: 13-4, pl. 1; cf. *idem* 1984), PTS 2713(silver loan; Ḫallušu, king of Elam 2/XI/1; Bīt Ḫulummu) published by Stolper (1986), and VAT 3146 (silver loan; Ḫallušu, [king of Elam] ⌜20+⌝ /VIII/[x]; [GN]) published by Ungnad (VAS 4:1 in Ungnad 1907: 1; translation in San Nicoló & Ungnad 1935: 199 n° 165). Cf. Brinkman & Kennedy 1983: 60-1; de Miroschedji 1986: 218-9; *idem* 1990: 71; Potts 1999a: 269-70; Waters 2000: 27-8; Henkelman 2003d: 255-6. Note also NBC 6792 (unprovenanced), an intriguing document on a grain loan that mentions two Elamite personal names, an Elamite month name and the god Šimut (Tammuz 2000).

۷۹۰. نیز بسنجید با CT 54 507 که در آن به تصمیم شاه ایلام برای منصوب کردن رهبری یا رئیسی برای عده‌ای از اهالی اوروک که به سرزمین او تبعید شده‌اند اشاره می‌شود (نک. استالپر، ۱۹۸۴b، ص ۳۱۰ پانوشت ۳۸).

است که جامعه بابلیان هیدالی پرستشگاهی نیز خاص خود می‌داشته‌اند.

در دوره هخامنشیان، حضور بابلیان در جنوب غربی ایران ادامه یافت. اولین مثال مربوط به یک گروه یازده‌تایی سند قانونی از اوایل هخامنشی است که یا در "حومدشو" یعنی "ماتزیش" تنظیم شده‌اند یا به مسائل آنجا مربوط می‌شوند و می‌دانیم که ماتزیش بعداً به یک مرکز جمعیتی در تخت جمشید تبدیل شد[۷۹۱]. به علاوه، یک نامه بی‌تاریخ که از اوروک به شخص موسوم به "نادینو" فرستاده شده گزارش می‌دهد که ۳۷ نفر به "حومدشو" فرستاده شده‌اند[۷۹۲]. همچنین از گل نبشته‌ها می‌توان استنباط کرد که گونه‌ای سازمان محلی در میان بازرگانان تبعیدی یا مهاجر (اکثراً مرتبط با شرکت "اِگیبی") وجود داشته است: مدارکی درباره وجود یک "رئیس بازرگانان" rab tamkārē؛ BM 30704 و BM 30682)، سه کاتب، یک "کاتبِ سرای خزانه‌دار / بافنده" (ṭupšarru ša bit Kāṣirāni؛ BM 30704)، و یک ša rēš Šarri (نک. ژوئانس، ۲۰۰۵، ص ۱۹۲) در دست است. جاهای دیگری در ایران که سوداگران بابلی از آنها دیدار کرده‌اند عبارتند از شوش، اکباتان، اورازومتانو، تَحومَکَّ [Taḫ(u)makka] و اَسوروکّنو [Asurukkanu][۷۹۳]. جالبترین محل در میان اینها شهر شوش است که مانند شهر "حومدشو" دارای جماعتی بابلی مقیم بوده که مجمعی خاص

---

۷۹۱. حومدشو [Ḫumadēšu] شکل مخفف و کوتاه شده‌ای از Uvādaicaya است که در کتیبه بیستون به‌عنوان شهری که در آنجا "وَهی یَزداتَ" (بردیای دوم) و یارانش دار زده شده‌اند نام برده شده است (DB_p III.51؛ نک. DB_a 78). روایت ایلامی (DB_e III.19) املای نام این شهر را Mateziš [ماتزیش] نوشته است و بدین قرار در متون بارویی کاملاً تأیید می‌شود. نک. والا، ۱۹۹۳a، صص ۹-۱۷۸ و تاورنیه، ۲۰۰۷a، صص ۳۱، ۷۱، ۷-۷۶. در مورد محل این شهر نک. استالپر، ۱۹۸۴b، صص ۷-۳۰۶؛ سامنر، ۱۹۸۶، صص ۳-۲۰.

792. The Ḫumadēšu texts are listed by Zadok 1976: 68, to which add Ash. 1924. 1642 (duplicate of Camb. 388 in Strassmeier 1890: 225) published by McEwan (1984: 65-6) and BM 74457 (sale of a sand-coloured donkey at Ḫumadēšu; Cambyses II 26/X/7; Sippar) published by Weszeli (1996: 472-3, 476, n° 2). On the Ḫumadēšu corpus cf. Zadok *o.c.* 67-78; Stolper 1984b: 306-8; *idem* 1990: 168-70 fnn. 12, 21; Kuhrt 1990: 184; Graziani 1991: xvii fn. 20, xxi, xxviii, 8-11 (ignoring Stolper 1984b on the location of Ḫumadēšu); Briant 1996: 83, 99-100; Joanneš 2005: 190-3. Most texts date to Cambyses II. Only one dates to 'Bardiya' (BM 41455); Zawadski has recently proposed to interpret this as 'Bardiya I' (1995). The letter sent from Uruk is AO 7042 (TCL 9 85) in Ebeling 1930/34; 248-51 (n° 310).

793. Cf. Zadok 1976: 72-3; Dandamaev 1972a; *idem* 1986; Stolper 1984b: 308-9 fnn. 34, 36; *idem* 1990; *idem* 1992c; Kuhrt 1990: 183; Joannés 1990; Zawadski 1994 (suggesting that Taḫ(u)makka, Urazumetanu and Asurukkanu were on the route to Ecbatana); Tolini [forthc.]; § 2.3.1. fn. 257 above.

خود داشته‌اند. یک "پیشکار" (ustarbaru) موسوم به "شَمو" [šamu] ظاهراً از چهره‌های سرشناس این جماعت بوده و ریاست مؤسسه یا بنگاه بازرگانی خود را بر عهده داشته است. همچنین بابلیان مقیم شوش با کارمندان و مقامات محلی همکاری و ارتباط متقابل داشته‌اند نظیر فردی موسوم به "بَندَکو" [Bandakku] که "کومارو"ی (نوعی عنوان مذهبی) ایزد بانوی "نانایا" بوده است[۷۹۴]. شوش، همانند مورد هیدالی، از همان دوره نوایلامی قبل از هخامنشی، دارای یک جماعت تبعیدی بابلی بوده است[۷۹۵].

غیر از مورد شهر "حومدشو"، حضور بابلیان در فارس هخامنشی با دو گروه منبع تأیید شده است: گروه نخست، دو سند قانونی بابلی است که در میان الواح خزانه و الواح بارویی پیدا شده‌اند و هر دو متعلق به زمان پادشاهی داریوش یکم هستند. یکی که جزء گل‌نبشته‌های بارویی است (Fort. 11786؛ داریوش [x]/VIII/[y]) در "پارسه" (تخت جمشید) نوشته شده و مربوط به فروش یک برده است. دیگری که از گل‌نبشته‌های "خزانه" است (PT 085؛ داریوش 25/IX/20) نیز در تخت جمشید یا حوالی آن تنظیم گشته و مربوط به پرداختهای گوناگون دستمزد به‌صورت سکه نقره است[۷۹۶]. نکته در خور توجه آن است

---

۷۹۴. متنهای شوش که در شهر شوش پیدا شده‌اند عبارتند از Sb 9385 و Sb 9078 که توسط ژونانس (۱۹۹۰)، AO 26775 و Sb 11244 که توسط دوران (۱۹۸۱، صص ۷۸ و ۴-۹۳)، و MDP 36 "لوحه شماره ۴" که توسط روتن (به نقل از گیرشمن ۱۹۵۴ صص ۵-۸۳) منتشر شده‌اند. همچنین تعداد ۳۱ یا ۳۲ متن از بایگانی‌های مختلف وجود دارند که در شوش تنظیم شده‌اند ولی در جاهای دیگر به‌دست آمده‌اند. وارزگرس [waerzeggers] اخیراً استدلال کرده که این مجموعه یک کل واحد است و به احتمال زیاد مربوط به عملیات مالیاتی بوده است، و این نشان می‌دهد که چرا بازرگانان برجسته بابلی هنگامی که شاه در شوش اقامت داشته به آنجا سفر می‌کرده‌اند (وارزگرس [زیر چاپ]؛ درباره متنها بنگرید به استالپر، ۱۹۹۲c؛ آبراهام ۲۰۰۴، شماره‌های ۷۸، ۱۲۱، ۱۲۲ و ۱۴۱). در یکی از متن‌ها به مجمع [بابلیان در شوش] اشاره شده است: PBS 2/1 100+ (ویرایش و چاپ توسط استالپر، همان، صص ۷-۷۵). در مورد "کومارو" بسنجید با فرهنگ CAD K 534-5 مدخل kumru. درباره šamu نیز نک. اکنون جورسا [زیر چاپ ۱].

795. Babylonians are mentioned in several Acropole texts, mostly in unclear context: S 62:5-6 (^{BE}*ki-ri-nah-zi*^{AŠ}*ba-pi-li-ra*), S 151: rev.3-4 (^{AŠ}*ba-pi-*⌈*li*⌉*-ib-be*), S 171:6-7 (^{BE}*be-iš-šu-uk-ki* [(-x)]^{AŠ}*ba-pi-li-ra*), S 207:4 (^{AŠ}*ba-pi-li*), S 256:2 ^{AŠ}*ba-pi-li-ib-be*). Kirinahzi the Babylonian (S 62) seems to have an Elamo-Kassite hybrid name (cf. Zadok 1984a: 29, 54-5; EW s.v. hw*ki-ri-nah-zi*). There are also a number of Babylonian or West Semitic PNS in the Acropole archive (Tavernier 2002b: 148 fn. 11). For ethnic labels in the archive cf. Vallat 1992/2002; Tavernier 2002c; Henkelman 2003a: 213 fn. 114; *idem* in Henkelman & Stolper [forthc.].

796. The Treasury text was published by Cameron 1948: 4-5, 200-3 (on the text see Briant 1996: 455; Vargyas [forthc.]); the Fortification text by Stolper 1984b (along with discussion of the →

که در این سند نیز، همانند دو متنی که در نزدیکی "حومدشو" تنظیم شده‌اند به "رئیس بازرگانان" اشاره می‌شود. تکرار این اصطلاح، که در هیچ سند دیگری از همین دوره دیده نمی‌شود، نشان می‌دهد که سازمان جماعت بابلیان مهاجر یا تبعیدی، در "حومدشو / تخت جمشید" از زمان پادشاهی کمبوجیه تا سال بیستم پادشاهی داریوش به حیات خود ادامه داده است. به‌علاوه مدارک فراوانی در متون بارویی ایلامی در مورد حضور بابلیان در فارس زمان هخامنشی وجود دارد. این بابلیان هم به‌صورت کارگران ساده مانند چوب بُرها یا غله‌کاران و هم در مشاغل تخصصی‌تر مانند کاتب (به زبان و خط آرامی) و hasur(a) وجود داشتند. متخصصها را گاه به عنوان šalup (شَلوپ) (به معنای آزاده، آقا) می‌نامیدند[۷۹۷]. تعداد زیادی از افراد دارای اسامی بابلی یا سامی غربی هستند[۷۹۸].

www.tabarestan.info پیشکش تبرستان

→ Treasury text and other evidence on Babylonian expatriate communities). See also Zadok 1976: 70 with fn. 100 on PT 085 and the office of *rab tamkārē*, and Zournatzi 2000:257, 259 on PT 085 and the refinement of silver.

797. Babylonian scribes: PF 1561, PF 1807, PF 1808, PF 1810, PF 1828, PF 1947: 23-4, 25-6, 29-30, NN 0061, NN 1040, NN 1255, NN 1369, NN 1511, NN 1752, NN 1775, NN 2394 and NN 2529. Zimakka the Babylonian *hasura*: PF 0783. I hesitate to follow Hinz's interpretation of *hasura* as 'Salber' (1973a: 96-8; cf. EW s.v. *ha-su-ra*). Hinz identifies Zimakka, who is *ukbanzakarraš* at the king's court (PF 1853) with Zimakka the Babylonian *hasura*. As *ukbanzakarraš*, a loan from Old Persian **upānjakara-*, means "maker of ointments (cf. Tavernier 2007a: 432 [4.4.7.112], *hasura* would mean the same. Note, however, that the Zimakka of PF 0783 receives a higher monthly ration (45 qts. of flour) than the one in PF 1853 (30 qts. of flour), even though PF 1853 is dated four years later. Babylonian grain handlers: PF 1811, PF 1821, PF 1822, PF 1830, NN 1036, NN 1839 and NN 2486: 34-5. Babylonian workers (*kurtaš*) or travelling workers: NN 0364, NN 0786, NN 1682, NN 2132, NN 2327. Babylonian (elite) servants: NN 0065:3-5°. Babylonian *dakušši huttip*: NN 2534. Babylonian *ašgitišbe*, lumberjacks cutting wood on Mt. Mantiyamantaš: NN 1999. Babylonian ^{GIŠ}GIR *huttip* (perhaps "potters," cf. Henkelman in Henkelman & Stolper [Forthc.] § 2.3): PF 0868 and NN 1385. Unclear or uncertain: PF 1865 and NN 0572. Cf. also the overview in Vallat 1993a: 28-30 and the remarks in Henkelman in Henkelman & Stolper [forthc.] §§2.1, 2.3. On the Babylonian scribes cf. Hallock 1973b; Giovinazzo 1989c: 201-3 (cf. the comments in ✪ fn. 60) and Lewis 1994: 24-6; Briant 1996: 435, 438, 447; Tavernier 2008 § 3.2.

۷۹۸. برای یک بررسی کلی جدید بنگرید به تاورنیه، ۲۰۰۲b، صص ۷-۱۴۵ (نک. دلونی، ۱۹۷۶؛ لی‌پینسکی، ۱۹۷۷). توجه داشته باشید که حدود یک سوم افراد مولد یا آمربر وپیک از سوی مقامات مرکزی در تخت جمشید دارای نامهای بابلی یا سامی غربی هستند (نک. استالپر، ۱۹۸۴b، ص ۶-۳۰۵؛ والا، ۱۹۹۴a، ص ۹-۲۶۷؛ تاورنیه، ۲۰۰۸ بند ۳-۲).

سخن کوتاه، مدارک زیادی داریم که جماعات بابلی مقیم ایران "نه تنها از انسجام اجتماعی برخوردار بودند، بلکه منزلت اجتماعی معینی نیز داشتند" (استالپر، ۱۹۸۴b ص ۳۱۰). بابلیان احتمالاً تنها گروهی نبودند که بدین شیوه با آنان رفتار می‌شد: مورد جماعت مصری - کاریایی مقیم بابلستان در اوایل هخامنشی که سازمان داخلی خود را داشتند و (حداقل از نظر مالیاتی) به عنوان جماعتی اداره می‌شدند که در نظر مقامات منطقه‌ای از حقوق خاص خود برخوردار بودند، بازتابنده همین نگرش است[۷۹۹]. سرنخ‌هایی بالقوه مهم اما البته کمی مبهم در مورد وجود سازمان جماعات مهاجر / تبعیدی، عنوان "کاتب مصریان" است که در یک متن تخت جمشید گونه که احتمالاً به شوش تعلق دارد مشاهده می‌شود[۸۰۰]، و عنوان 'Sry' rb "رئیسِ اسیران / سربازان وظیفه" در یکی از لوحه‌های بارویی به زبان آرامی (PFAT 053؛ نک. آتسونی ۲۰۰۸ بند ۴).

با این حال نشانه دیگری از این که حکومت هخامنشی اینگونه جماعات مهاجر / تبعیدی را به رسمیت پذیرفته بود، شاید برچسب‌های قومی باشد که غالباً در متون بارویی به آنها برخورد می‌کنیم (تاکنون وجود ۲۶ نام متفاوت قومی تأیید شده است). به نوشته استالپر (همان و همانجا)، این برچسبها

> ...فقط ابزاری برای بیان خودستایانه فرمانروایان در مورد پهناوری قلمروشان نبودند، و نیز تنها بنا به مصالح عملی از سوی مدیران استفاده نمی‌شدند تا آنان بتوانند گروههای کار را که زبانهای مشترکی داشتند سازمان دهند، بلکه در عین حال بازتاب واقعیت رفتاری قانونی بودند که برای اداره یک امپراتوری پهناور قاره‌ای چند زبانه ضرورت داشت و در قلب خود ایران نیز رعایت می‌شد.

قربانی‌های تیگلت - پیلسر در شهر "تیل - آشوری" یگانه مدرک استوار در مورد وارداتی بودن آیین‌های مذهبی بابلیان مهاجر یا تبعیدی است. با وجود این، هیچ مدرکی علیه این فرض وجود ندارد که بابلیان ساکن شوش، هیدالی و حومدشو / تخت‌جمشید نه تنها ساختار اجتماعی و حقوقی خود را حفظ کرده بودند، بلکه برخی از آیین‌های مذهبی

---

799. See Waerzeggers 2006 on the Egypto-Carians; Waerzeggers (*ibid*. 8) also discusses a similar case of a group of resident Judaeans.

۸۰۰. این عنوان در YBC 16813 دیده شده که یک لوحه اداری ایلامی با منشأ نامشخص است. گمان این که این لوحه به شوش یا غرب ایران تعلق دارد از اینجا برخاسته که در آن از نام یک ماه اکدی استفاده شده است. در متن "هرکیپی، کاتب مصریان (^{HAL}*ti-pi-ra* ^{HAL}*mu-iz-ri-be-na*) برای یک گروه از آشوریان (سوریان) و مصریان جیره‌های آرد دریافت می‌کند". درباره متن نک. بند ۲-۱-۳ پانوشت ۱۷۸ قبل؛ درباره کاتب مصری نیز نک. تاورنیه ۲۰۰۸ بند ۳-۲.

میهنشان را نیز با خود آورده بودند. از آنجا که هیدالی و حومدشو / تخت‌جمشید زیر پوشش بایگانی بارویی قرار داشت، جستجوی نشانه‌هایی از اینگونه آیین‌های بابلی منطقاً باید امکانپذیر باشد.

در متن‌های موجود، اثری از مذاهب و آیین‌های مذهبی بابلی مشاهده نمی‌شود: در میان حدود صد متن مربوط به ماتزیش و حدود پنجاه متن مربوط به هیدالی یا هر متن دیگر بارویی، حتی یک سرنخ در این‌باره وجود ندارد. انجام فعالیتهای مذهبی هم در مورد هیدالی و هم ماتزیش تأیید شده و به‌خصوص در مورد دومی کاملاً مستند است. در هر دو جا نذر و قربانی‌های لن انجام می‌گرفته، اما هیچ یک از روحانیون مجری نام بابلی یا سامی غربی ندارند و هیچ دلیلی نداریم که تصوری درباره ارتباط بابلی داشته باشیم.

آنچه در مورد خدایان و آیین‌های بابلی صادق است، درباره دیگر ملیت‌هایی که نامشان غالباً در گل نبشته‌ها ذکر می‌شود نیز صدق می‌کند. با آنکه جماعاتی مرکب از صدها و گاه هزاران فرد لوقیایی، لودیایی، کاپادوکیه‌ای، ایونی، سوری، مصری، اسکودری و غیره وجود داشتند،[۸۰۱] در معجون جهان وطن خیره‌کننده فارس هخامنشی هیچ بازتابی از آیین‌های مذهبی آنان که مورد حمایت مالی دولت باشد مشاهده نمی‌شود. اما در عین حال، کارگران [Kurtaš]، احتمالاً شامل گروههای غیر ایرانی، در انواع گوناگون اعیاد مذهبی نظیر šip و قربانی‌های بزرگ برای اهورامزدا و Mišdušiš (در این‌باره نک. بند ۵-۴-۴ بعد و 6.3.2-3 §§ ★) شرکت می‌کردند[۸۰۲]. منتهی خدایانی که نذر و قربانی دریافت می‌کردند فقط و فقط آنهایی بودند که به ایزدکده ایرانی - ایلامی تعلق داشتند و لاغیر.

دلیل اینکه چرا مقامات حکومتی هخامنشی نه از خدایان بابلیان مقیم حمایت مالی می‌کردند و نه خدایان لوقیه‌ای‌ها، لودیایی‌ها و غیره مسلماً این نبود که خدایان آنان را مطرود می‌دانستند، بلکه موضوع کاملاً برعکس بود: سیاست مصلحت جویانه و حمایت فعال آنها از مذاهب و خدایان بسیار و احترام به این خدایان در سراسر امپراتوری (اعم از مردوک، نئیت، یهوه و جز آن) کاملاً مشهور است و همان‌طور که مدتهاست پذیرفته شده،

---

801. Cf. Uchitel 1991; Henkelman in Henkelman & Stolper [forthc.] § 2.1.

۸۰۲. در NN 0486 گزارش می‌شود که نود کارگر لوقیه‌ای در مِماش طی چهار ماه جیره جو گرفته‌اند. کلمه بعدی شکسته است ($^{AN}\lceil zi?\rceil$-ia-$\lceil x$-$nu\rceil$-$x[(-x)]$). وضعیت کلمه نشان از محلی دارد و چون با معرف ^{AN} شروع شده می‌توان آن را به نحوی بازسازی کرد که "در معبد" ترجمه شود (نام یک ماه را نیز می‌توان گنجانید). درباره ziyan "معبد" 21 ¶ و پیوست ۳ بعد.

اقدامات تنبیهی گذرا و تصادفی علیه برخی پرستشگاههای محلی همیشه دارای انگیزه‌های سیاسی بوده‌اند نه مذهبی[۸۰۳]. بنابراین سیاست مذهبی دولت در فارس نیازی ندارد تا با میهن‌پرستی افراطی تبیین شود، بلکه احتمالاً مبتنی بوده است بر منطق ساده حمایت از خدایان بومی در برابر خدایان مهاجر و میهمان. به دشواری می‌توان حتی تصور کرد که مقامات تخت جمشید قصد مخالفت با پرستش مردوک، نَبو یا شَمَش از سوی جماعات بابلیان مقیم ماتزیش یا هیدالی را می‌داشته‌اند. در واقع یکی از سنگ‌تراشان یونانی در تخت جمشید یک دیوار نگاره نذری برای ما به یادگار گذاشته که در زیر آن احتمالاً اصطلاح ΘΕΟΙΣ [Theois] "برای خدایان" قابل خواندن است[۸۰۴]. گرچه مدارک ما اندک است، هرکسی می‌تواند منطقاً نتیجه بگیرد که یونانیان در تخت جمشید آزاد بوده‌اند که به پرستش خدایان وطن خود بپردازند و حتی برایشان قربانی کنند. مقامات حکومتی این کار را، حتی از سوی گروهی کارگردون پایه می‌پذیرفتند. با این حال خدایان یونانی در چارچوب ایرانی خدایانی مهاجر محسوب می‌شدند و پرستش آنها یک موضوع خصوصی انگاشته می‌شد. همین نکته ظاهراً در مورد بابلیان نیز صدق می‌کرد که از دیرباز در فارس ساکن بودند و احتمالاً جایگاه کمابیش مهمی هم داشتند. جماعات آنها اجازه داشتند دم و دستگاه اداری و هیئت‌های قانونی خود (نظیر مجمع بابلی‌ها) را داشته باشند که توسط دولت نیز به رسمیت پذیرفته شود، اما این نکته ظاهراً نگرش مقامات را نسبت به آیین‌های مذهبی که در درون و توسط این جماعات برگزار می‌گردید تغییر نمی‌داد.

اما سازماندهی و پذیرش رسمی آیین‌ها و مناسک ایزدان "ایلامی" کاملاً با آنچه در بالا گفته شد تفاوت داشت. نه تنها دولت از ایزدان ایلامی تبار حمایت مالی می‌کرد، بلکه همان‌طور که هلوک قبلاً متذکر شده است، با آنها و ایزدان ایرانی تبار به یکسان رفتار می‌شد (۱۹۶۹، ص ۵). از دید مقامات تخت جمشید، ایزدان ایلامی آشکارا بخشی از ایزدکده محلی بودند و به محیط فرهنگی بومی خود تعلق داشتند. و درست از همین‌روست که برچسب "پارسی" برای ایزدان هم ایلامی و هم ایرانی تبار در چارچوب

---

803. On these matters cf. (i.a.) Sancisi-Weerdenburg 1980: 1-47; *idem* 1993b; Kuhrt 1983; *idem* & Sherwin-White 1987; Briant 1986; *idem* 1996: 53-8, 66-72, 139-40, 559-71, 987-92 and index s.v. *politique religieuse*; Kellens 1987; Wiesehöfer 1994: 71-84.

۸۰۴. این معدن سنگ آهک در شمال صفه تخت جمشید واقع شده است. نک. پولیزه -کاراتلی، ۱۹۶۶، ص ۳-۳۲ شکلهای ۲ و ۳؛ رُف، ۱۹۸۰، ص ۷۰.

بایگانی بارویی مناسبتر به‌نظر می‌رسد. و بنابراین این ایزدان چون پارسی بودند از حمایت مالی دولتی برخوردار می‌شدند.

یک چیز در اینجا ربطی به بحث ما ندارد و آن "مدارا" است. چون این "مدارا" خواه انگیزه سیاسی می‌داشته و خواه بر انسان دوستی تمام‌عیاری مبتنی می‌بوده، تضاد لاینحلی را ایجاد می‌کند که چرا باید ایزدان "ایلامی" فقط از این امتیاز حمایت مالی برخوردار می‌شدند و ایزدان این همه "اقلیت‌های" دینی دیگر نمی‌شدند.

www.tabarestan.info

در اینجا شاید بی‌فایده نباشد تا یادآور شویم که تصویر یک "محیط بسته ایلامی" به عنوان مدل مورد استفاده کخ برای تبیین پرستش خدایان ایلامی تبار در تیکرش در قلب منطقه تخت جمشید تا چه اندازه زشت و نامطبوع است. اصلاً چرا باید مقامات تخت جمشید چنین بیهوده خطر کنند و به حمایت مالی از آیین‌های محلی چنین "جای منزوی و جدا افتاده‌ای" (عیناً!) بپردازند و همین کار را در مورد جماعات دیگری که بی‌گمان به وفاداری‌شان کمتر نیاز نبود انجام ندهند؟ الگوی دوگانه‌گرای کخ آشکارا ابزار ناقصی برای تبیین حمایت مالی و رفتار برابر با خدایان ایلامی تبار از یک سو، و طرد و محروم کردن خدایان سایر جماعات از سوی دیگر است. حال آن که فرضیه یک "ایزدکده پارسی"، برعکس تبیین عملی و قابل قبولی در مورد سیاست مذهبی به‌کار رفته توسط مقامات هخامنشی فارس ارائه می‌کند.

۴ـ۴ـ۳. در جستجوی ایلامیان ـ گفتنی است که اصلاً در متون بارویی به دشواری می‌توان ذکری از "ایلام" و "ایلامیان" پیدا کرد (نک. هنکلمن ۲۰۰۳a، ص ۱۸۸). حدود ۱۰ درصد از مجموعه نامهای تخت جمشید ایلامی است (مایرهوفر، ۱۹۷۳، ص ۳۱۰)، گل نبشته‌های بارویی و خزانه به زبان ایلامی نوشته شده‌اند، متن‌ها آکنده هستند از واژه‌های فنی، اداری یا دیگر واژه‌های تخصصی ایلامی، و ایزدان ایلامی تبار در فارس هخامنشی پرستش می‌شوند، و به رغم همه اینها چنین می‌نماید که برچسبی برای این جمعیت اصیل و بومی ارتفاعات وجود ندارد.

نام یا عنوان قومی hatamptip به معنای "ایلامیان" در متون بارویی به چشم می‌خورد، اما استفاده از آن دقیقاً محدود است به هنگام اشاره به "شَهرَبی ایلام" (یعنی خوزستان امروزی) و بنابراین می‌توان آن را به "ایلام" ترجمه کرد. در هیچ موردی به افراد یا گروههای مقیم در فارس هخامنشی به‌عنوان "ایلامی" اشاره نشده است. موارد اشاره به واژه hatamptip را در زیر فهرست کرده‌ایم:

جدول ۴-۱ ایلام و ایلامیان

گل نبشته	مهرها و تاریخ	چکیده متن
PF 1497	بدون مهر ø/22	دریافت آرد توسط پنجاه کارگر zappan (برنزکار) در حال سفرکه از تخت جمشید به ایلام / ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup*) فرستاده شده‌اند.
NN 0550	بدون مهر ø/22	دریافت آرد توسط پنجاه کارگر برنزکار در حال سفر که از تخت جمشید به ایلام / ایلامیان (^{AŠ}⌈*ha*⌉-*tam$_5$*-⌈*tup*⌉) فرستاده‌شده‌اند
PF 1565	*PFS 0017; PFS 1447 ø/ø	دریافت شراب توسط صد کارگر لوقیه‌ای مسافر که از تخت جمشید به ایلام / ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup-ik*) در حال حرکت هستند.
NN 0123	بدون مهر ø/22	دریافت شراب توسط پانصد کارگر لوقیه‌ای مسافر که از تخت جمشید به ایلام /ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup*) فرستاده شده‌اند.
PF 1575	*PFS 0018; PFS 1459 IV/21	دریافت انواع گوناگون غله توسط ۲۶ کارگر اسکودری مسافر که به ایلام / ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup-pi*) می‌روند.
PF 1577	*PFS 0017; PFS 1460 ø/ø	دریافت خرما توسط ۱۰۸ کارگر مسافر کاپادوکیه‌ای که به ایلام / ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup-ik*) می‌روند.
NN 2040 II/ 4-6	PFS x(N 0135) ø/(22)	دریافت جو توسط hallinup (مردم / سپاهیان) مسافر که از ساگارتیا به ایلام / ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$*-⌈*tup*⌉-*ik-ki*) می‌روند
NN 0667	*PFS 0024 PFS y ø/19	دریافت آرد توسط "بَگ ایزَه" و دو همراه او؛ او [= ب] احضار شده و به "ایرپَک" در ایلام فرستاده شد (^{AŠ}*ir-pa*-⌈*ak*?⌉ ^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup ha-tu*-⌈*ma*⌉)
Fort.1637	(بدون عکس) x/23	دریافت آرد توسط "شِدَه" و دو نوکر در حال سفر از تخت جمشید به ایلام / ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup*)
PF 1780	*PFS 0017; ø/ø PFS 1560	دریافت شراب برای اسبهای مسافر از آنشان "از" (اصلاح شده به) ایلام / ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup-mar*).[۸۰۵]
NN 1443	*PFS x; PFS y IX/ø	دریافت جو برای اسبهای مسافر به ایلام/ایلامیان (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup*)
NN 0208	*PFS x; PFS 0188 a/b* ø/ø	۲۰۶۰ کوارت شراب از مردم kabbašna yap (^{HAL}*ia*-⌈*ap*?⌉) گرفته شد؛ در ایلام (^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup ha-tu-ma*) او انتقال داد آن را به عنوان مالیات (*uk-pi-ia-taš-ma*)
PF 1858	PFS 0057* ø/ø	نامه از میرین‌زانا به مردوکا: "... یکی از همکاران ما در حال آمدن است؛ در ایلام (^{HAL}*ha-tam$_5$-tam$_6$ ha-tu-ma*)، که من نخواهم آمد او محاسبات را انجام خواهد داد..."

۸۰۵. درباره شراب (و آبجو) برای اسبها و دیگر چارپایان نک. هلوک، ۱۹۶۹، صص ۲ و ۷؛ بریان، ۱۹۹۷b؛ گابریئلّی، ۲۰۰۶، صص ۴۱-۳۹. درباره تفسیر این متن بنگرید به پانوشت ۸۰۷ بعد.

گرچه hatamtip در متن‌های جدول ۴-۱ فوق از لحاظ لغوی به معنای "ایلامیان" است، اما ظاهراً دلالت دارد بر یک منطقه، چون غیر از PF 1858 (^{HAL}*ha-tam$_5$*-tam$_6$)، همیشه قبل از آنها معرّف ^{AŠ} آمده است[۸۰۶]. همه متن‌ها مربوط به نوعی مسافرت هستند و در هر مورد "ایلامیان" بیشتر مقصد سفر است تا نقطه مبدأ آن[۸۰۷]. در کتیبه‌های سلطنتی، مشابه همین عنوان قومی به‌صورت جمع hatamtip یعنی "ایلامیان"[۸۰۸] گاه به تناوب به‌صورت haltamti ("ایلام") آمده است که دلالت دارد بر شهربی ایلام و بدین‌قرار معادل پارسی باستان -Ūja و اکدی ^{kur}NIM.MA^{ki} است[۸۰۹]. از آنجا که -Ūja در کتیبه‌ها به صراحت دلالت دارد بر **شَهرَبی** [ساتراپی] ایلام (= خوزستان)، پس hatamtip نیز منطقاً در

806.Note that DUB in *ha-tam$_5$-tup* was pronounced / tip/; see Schmitt 1970: 74-7; Steve 1992: 148; cf. Tavernier 2007d: 57.

۸۰۷ کلمات ^{AŠ}*an-za-an-mar* ^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup-mar* در PF 1780 احتمالاً اشتباهی است از ^{AŠ}*an-za-an-mar* ^{AŠ}*ha-tam$_5$-tup-ik* (vel sim "به ایلامیان"). توالی دو اسم خاص با تکرار *-mar* هیچ همانندی در هیچ یک از حدود ۸۴۰ سند درباره جیره‌های مسافرتی ندارد. مقصد یا نقطه مبدأ سفر را می‌توان با بیش از یک اسم یا اسم خاص توصیف کرد، اما همیشه فقط یک پسوند جهت‌دار وجود دارد. مثلاً در لوحه NN 1113 اسب‌ها انتقال داده شده‌اند از ^{HAL}*pár-na-ak-ka$_4$-ik-ki* ^{AŠ}*ma-te-*⌈*iz-zi-iš*⌉ *-ik-ki-mar* "^{HAL}⌈*ESSANA*⌉ ^{AŠ}⌈*šu*⌉*-ša-an* از شاه (در) شوش به پارناکا (در) ماتزیش". پس در گل نبشته PF 1780، یگانه تکرار *-mar* سوء ظن برانگیز است. همچنین مقام عرضه‌کننده در این متن موسوم به "اوشایا" (با استفاده از مهر PFS 0017)، به‌نظر می‌رسد که مسئول حواله‌های شراب در "پارمادان" واقع در شمال غربی آنشان است که در امتداد جاده به شوش قرار گرفته است (هلوک، ۱۹۷۸، ص ۱۱۰؛ کخ، ۱۹۸۶، ص ۱۴۰؛ ارفعی، ۱۹۹۹، صص ۳۹ و ۴۵). بنابراین اسبهای PF 1780 به سمت شوش در حال حرکت بوده‌اند و این ظن تصحیح متن به "بسوی ایلامیان" را تقویت می‌کند. هلوک نیز (در نامه‌ای منقول از هانسمن، ۱۹۷۲، ص ۱۱۹ پانوشت ۱۱۴) ظاهراً یک خطای کاتب را در PF 1780 فرض کرده است، اما برای من روشن نیست منظور او کدام خطاست. درباره انشان نک. پانوشت ۸۱۷ بعد.

808. ^{AŠ}*hal-tam$_6$-tup*, ^{DIŠ}*ha-tam$_5$-tup*, ^{DIŠ}*ha-tam$_5$-tub-be*, ^{DIŠ}*ha-tam$_5$-ti-ip*, ^{DIŠ}*ha-tam$_5$-ti-ib-be*. On Haltamti/^{kur}NIM.MA^{ki}becoming the name for the Susiana plain cf. Vallat 1980a:7-8; *idem* 1993a: cxliii-lv (and *ibid*. 63-4 on ^{kur}*e-lam-mat*).

809. Cf. DB$_e$I. 10(~DB$_p$I.14); DB$_e$I.58, 58, 59-60 (~DB$_p$I.74-5, 75, 77); DB$_e$I.64 (~DB$_p$I.82); DB$_e$II.2 (~DB$_p$II.7); DB$_e$II. 5-6, 6 (~DB$_p$II.10, 10-11); DB$_e$III.50, 51°, 53, 53 (~DB$_p$IV. 11, 12, 17, 17); DBC$_e$. 3-4 (~DBC$_p$ 9-10); DBf$_e$ 3-4 (~DBf$_p$ 5); XPh$_e$ 15-6 (~XPh$_p$ 20). See also Vallat 1993a: 90-2 and, On XPh$_e$, Cameron 1973: 50.

عموماً فرض شده است که -Ūja (احتمالاً نمایانگر ^{h}Ūja-) ادامه دهنده "شوشانِ ایلامی (="شوش") است و بنابراین از لحاظ لغوی معنای "سوسیانا، خوزستان" دارد. نک. سِمِرینی [Szemerényi]، ۱۹۶۶، صص، ۴-۱۹۰؛ لوکوک، ۱۹۹۷، ص ۳-۱۴۲؛ زادوک، ۲۰۰۲c. درباره نام بنگرید به اشمیت، ۱۹۹۹، ص ۵.

اینجا و در متون بارویی اشاره به همین منطقه است[۸۱۰]. توجه داشته باشید که همانند همین کاربرد از hatamtip، واژه parsip (= "پارسیان") گاه در متون بارویی به‌عنوان اشاره به پارسه / فارس است[۸۱۱].

بیشتر متن‌های جدول ۴-۱ را بدون دشواری می‌توان دریافت که مربوط به مسافرت به ایلام /خوزستان هستند. همچنان که از اسناد معاصر بابلی پیداست (نک. وارزگرس [زیر چاپ]؛ بریان [زیر چاپ ۱]) می‌توان فرض کرد که منظور بیشتر آنها مسافرت به "شوش" بوده است. در یک مورد، تأیید خاصی وجود دارد: دو گروه کارگر zappan در حال مسافرت از تخت‌جمشید "به ایلام" در PF 1497 و NN 0550 برابر هستند با یک گروه سوم از اینگونه کارگران مسافر در همان سال از تخت جمشید به شوش (NN 1856)[۸۱۲].

در استفاده از hatamtip به عنوان مقصد سفر، دو استثنای آشکار وجود دارد: اولی نامه‌ای است (PF 1858) از "میرین‌زانا" که مقام بلند پایه‌ای است در ارتباط با یک سفر کوتاه حسابرسی برنامه‌ریزی شده به ایلام که برای این سفر مواد خوراکی درخواست

---

810. Cf. Hallock 1969: 694 s.v. *Hatamtam, Hatamtip;* EW s.v. v.*ha-tam$_5$-tup,* h.*ha-tam$_5$-tup-pi;* Vallat 1993a: 90-3; Potts 1999a: 321, 324; Briant [forthc. 1].

۸۱۱ نک. PF 1442 (چوپانان در حال سفر ^{AŠ}*par-sip-ik-ki-mar* "از پارسیان" به شوش)، PF 1480 (خدمتکارانِ میشی‌دادا در حال سفر ^{AŠ}*par-sip-mar* "از پارسیان / پارس" به ماتاش [ماد])؛ NN 2195: 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-1, 12-3, 14-5 (هفت گروه مسافرتی، شش گروه در حال حرکت از ماد ^{HAL}*par-sip* "به پارسیان" و یک گروه در جهت عکس). درباره حرف‌نویسی نام (بیشتر ^{AŠ}*par-sip* تا ^{AŠ}*par-šip*) نک. والا، ۱۹۸۷a. توجه کنید که در متون PF برچسب "پارسی" به‌طور کلی نادر است. بجز آنچه در بالا ذکر کردیم، پنج وقوع دیگر وجود دارد. چهار متن مربوط می‌شوند به خدمتکاران / دستیاران پارسی (puhu) که از لوحه‌ها رونوشت برمی‌دارند (NN 1588, NN 1485, PF 1137, PF 0871) که درباره آنها بنگرید به بعد. یک متن آخری NN 0516 است که درباره ripi kutip ("نیزه‌داران") سخن می‌گوید که ^{HAL}ba-ir-taš-be نیز هستند. ویراستاران فرهنگ EW (مدخل hh. *ba-ir-taš-be*) این املای عجیب را یک "هوس کاتبی" دانسته‌اند و نام را "پارسیان" معنا کرده‌اند (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۲۱۰). با این حال توجه داشته باشید که نیزه‌دار (ripi kutira) دیگری در NN 1657 به عنوان ^{HAL}*ba-ir-da* توصیف شده که خشایارشا او را به ^{AŠ}*ba-ir-da* فرستاده است. گرچه فرهنگ EW (مدخل hh.*ba-ir-da*) آن را "سهوالقلم" دانسته و والا (همان، ص ۲۰۷) باز به معنای پارسی / پارس می‌اندیشد، اما دو املای همانند و یکتا در متونی بسیار مشابه به دشواری می‌توانند حاصل تصادف باشند. آیا باید bartašbe و barda را با احتمال "پارتیان" و "پارت" (از -par*θa* و نه از par*θa*-va) ترجمه کنیم؟ توجه کنید که فرد موسوم به "می‌ریزّا" در NN 1657 به عنوان عرضه‌کننده‌ای ذکر شده که برای گروههای مسافر به شهربی‌های شرقی و شمال شرقی آرد حواله می‌کرده است (NN 0692 , NN 0690, PF 1397). مادها نیز در بایگانی نادر هستند (هنکلمن [زیر چاپ ۲] بند ۲-۲).

812. On *zappan* in this and the following text (NN 0550) cf. Henkelman 2005a.

شده است. من دلیلی نمی‌بینم که در این متن، ایلام (hatamtam) را جایی غیر از خوزستان بدانم[۸۱۳]. این که ترتیب مسافرت از تخت جمشید داده شده (و نه از شوش) و این که برای انجام تمهیدات لازم برای این سفر نیاز به نامه‌نویسی بوده است، شاید به اوضاع و احوالی غیرعادی مربوط می‌شده است[۸۱۴]. متن غیرعادی دیگر (NN 0208) ظاهراً مربوط است به انتقال شرابهای گردآوری شده به‌عنوان ukpiyataš، که مالیاتی بوده مربوط به تأمین آذوقه برای سفره شاه که از منطقه فهلیان به ایلام منتقل می‌شده است. متن فوق‌العاده است، اما از لحاظ انتقال ukpiyataš یکتا نیست[۸۱۵]. به هر روی هیچ دلیلی ندارد باور کنیم که hatamtip معنای دیگری غیر از "شهربی ایلام" داشته است[۸۱۶].

www.tabarestan.info

---

813. Similarly Hallock 1969: 694 s.v. *Hatamtam* and EW s.v. hh *ha-tam$_5$-tam$_6$*.

۸۱۴ همان‌طور که خود "میرین‌زانا" می‌گوید، او قصد نداشته خودش به ایلام برود که شاید بدان معنا باشد که ایلام از حوزه مسئولیت او بیرون بوده است. از سوی دیگر، این میرین‌زانا [Mirinzana] شاید همان "میرین‌زامنا [Mirinzamna]" باشد (بسنجید با NN 2261:36 و NN 0005 [میرین‌زانا / میرین‌زامنا در حال فرستادن گوسفند / بز]). میرین‌زامنا کسی است که بارها او را در حال سفر می‌یابیم و پنج بار در جاده‌ها بوده است: PFa 31:2-4 (ساگارتیا ← تخت جمشید)، PF 1332 و NN 0445 (شوش ← کرمان)، NN 0828 (کرمان ← شاه) و NN 1621 (کرمان ← شوش). اگر او همان "میرین‌زانای" PF 1858 باشد، معنای اشاره به ایلام که "من به آنجا نمی‌روم" (mur u inni um parimanka) روشن می‌شود: میرین‌زامنا پیوسته از طریق ایلام به شوش سفر می‌کرده، اما در این مورد خاص نمی‌توانسته چنین کند. درباره این متن بنگرید به گریلو، ۱۹۷۳، ص ۱۳۰؛ گرشویچ، ۱۹۷۹، صص ۲-۱۴۰؛ کخ، ۱۹۹۰، صص ۳-۲۲۲؛ همان، ۲۰۰۴، ص ۲۴۱؛ بروسیوس، ۲۰۰۳، ص ۲۷۶. به رغم آنچه در هلوک ۱۹۶۱ ص ۵۱۱ به چاپ رسیده ("Mirinzana(?)")، قرائت نام شخصی "میرین‌زانا" با لوحه Fort. 1680 مورد تأیید قرار گرفته است (یادداشت دستنویس خود هلوک). درباره مقامات بلند پایه و نخبگانی که از مرز میان مناطق زیر پوشش دستگاههای اداری شوش و تخت جمشید عبور می‌کرده‌اند، نک. گریسون، ۱۹۹۶a، ص ۵-۳۱.

۸۱۵ از فحوای متون بابلی مربوط به همین مالیات (upiyāta برگرفته از پارسی باستان upayāta*)، حمل و نقل، حتی در فواصل دورتری نسبت به یکدیگر، قابل توضیح می‌شود: ترابری بخشی از تعهد مالیاتی بود. درباره مالیات بابل اکنون نک. وارزگرس [زیر چاپ]، بریان [زیر چاپ] و جورسا [زیر چاپ ۲]. درباره وقوع‌های آن در اسناد آرامی مربوط به باکتریای هخامنشی نک. ناوه و شاکد [زیر چاپ] ص ۵۵. درباره اصطلاح ukpiyataš در تخت جمشید بنگرید به استالپر ۱۹۷۷ صص ۹-۲۵۴. یک متن مهم که در آن این واژه ذکر شده Fort.3544 است که اخیراً توسط هنکلمن [زیر چاپ 1 بند ۵] مورد بحث قرار گرفته و به پرونده بابل ارتباط داده شده است. توجه داشته باشید که واژه ایلامی huthut ("مواد، محصولات، ملزومات") شاید یک معادل جزئی (کارکردی) ukpiyataš بوده باشد (نک. EW مدخل *uk-br-ya-taš*). مقادیری شراب برابر با مقادیر ذکر شده در NN 0208 به عنوان huthut در PF 0052 ذکر شده است.

۸۱۶ شراب در NN 0208 توسط فردی موسوم به yap? (yabaru>؛ نک. جونز در گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۷-۳۰۶؛ بسنجید نیز با yapma در MDP 55 31:3) از اهالی "کَبَشنَ" (*ka$_4$-⌈ab-ba⌉-iš-na-mar-be*)^{AŠ}←

درنتیجه، هیچ متنی که صراحتاً و به روشنی از ایلامیان در فارس هخامنشی یاد یا به آنها اشاره کند وجود ندارد. هرجا واژه "ایلامیان" به‌کار رفته به‌نظر می‌رسد به‌صورت جمع و اشاره‌ای بوده است به شهربی‌ایلام (خوزستان) نه به اهالی ارتفاعات. همانند نیروهای‌کارگری لوقیه‌ای یا کاپادوکیه‌ای، هیچ گروه کارگری [کورتش] با برچسب "ایلامیان" وجود ندارد. به‌هیچ "ایلامیانی" برخورد نمی‌کنیم که از جایی بیاید، در جایی مقیم باشد یا به شهرکی در منطقه فهلیان یا "شهرک جدا افتاده محصوری" نظیر تیکرش برود، یعنی به ناحیه‌ای که گاه برخی آنجا را "سرزمین ایلام" یا "استحکامات ایلامی" دانسته‌اند[۸۱۷].

www.tabarestan.info

←گرفته شده است. کَبَشنَ احتمالاً با کَبَش (kabaš) فرق دارد (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص۱۲۱) و براساس روابطش با شهرک‌های لیدوما (NN 0819) و پَرمَدان (NN 0436) احتمالاً در منطقه فهلیان قرار داشته است. مهرپشت NN 0208 یا *PFS 0188a بوده یا المثنای آن *PFS 0188b (مکاتبه شخصی باگریسون). این مهر مربوط به شهرکهای کوردوشوم و لیدوما است که هر دو در منطقه فهلیان هستند. بارها گفته شده که کالاها از کَبَشنَ حمل می‌شده‌اند: PF 1894، NN 0436، NN 2052 (ŠE.GIG^{MEŠ})؛ NN 0994 (جو)؛ NN 0819 (انجیر)؛ NN 0533 (شراب). در این مورد، yap شراب را گرفته و با خود (kuz) برده است. منطقاً، نام مقصد او باید در آخر خود پسوند جهت ikki- را داشته باشد، اما درعوض با hatamtip hatuma روبه‌رو می‌شویم که از لحاظ لغوی به معنای "درون / در میان ایلامیان" است. صرفنظر از منطقه‌ای که با واژه hatamtip مشخص شده، این واژه hatuma در اینجایی که آمده غیرقابل توضیح است؛ شاید این یک اصطلاح موجز و حذف‌دار برای "او گرفت و به ایلام (آن را تحویل داد)" باشد.

۸۱۷ از لحاظ نظری، در فارس به ایلامیان ممکن بوده که "اَنشانیان" نیز بگویند، اما در این مورد نمی‌تواند چنین باشد، گو این که در بایگانی بارویی به "اَنشان" و "اَنشانیان" برخورد می‌کنیم. نام شهرک اَنشان (^{AŠ}*an-za-an*) در PF 0001 (حمل جو به آنجا) و در PF 1112 (کارگران در انشان جو دریافت کردند) وجود دارد. در چهار متن دیگر، اسبها به انشان برده یا از آنجا آورده شده‌اند: PF 1780 (از انشان به ایلام؛ نک. قبل)، NN 0218 (به انشان)، NN 0420 (به انشان)، و NN 1803 (از شوش به انشان). گرچه در این موارد انشان ممکن است اشاره به منطقه باشد، اما احتمال بیشتر نیز هست که در اینجا منظور یک شهر باشد، درباره اسکان هخامنشیان در انشان نک. سامنر، ۱۹۸۶، ص ۱۱؛ عبدی، ۲۰۰۱، ص ۳-۹۱ با پانوشت ۷؛ بوشارلا، ۲۰۰۵، ص ۲۳۰. درباره اَنشان در الواح بارویی تخت جمشید نک. پاتس [زیر چاپ 1]. درباره نام جغرافیایی نک. فرهنگ EW مدخل *an-in-za-an*؛ والا، ۱۹۹۳a، صص ۱۰، ۵-۱۴. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۶۶۸ anzanra را "اَنشانی" ترجمه کرده است؛ فرهنگ EW مدخل *an-za-an-ra* و والا، ۱۹۹۳a، ص ۱۵. این ترجمه گرچه از لحاظ صوری امکان دارد، اما با هیچ یک از متن‌هایی که این واژه در آنها به‌کار رفته با توجه به محتوای آنها مطابقت نمی‌کند. در دو متن (NN 1064، NN 1175) فردی موسوم به Ašbezza به عنوان ^{HAL}*an-za-an-ra*^{AŠ}*A*^{MEŠ}*-na* معرفی شده است. این عبارت را به دشواری می‌توان "انشانیِ آب" معنا کرد. بلکه بیشتر به نظر می‌رسد anzanra یک عنوان شغلی باشد که با ^{AŠ}A^{MEŠ}*-na* مشخص شده است. در اینگونه موارد anzanra شاید شکل دیگری از ansara باشد. که عنوانی بوده برای مقامات ارشد (نک. فرهنگ EW مدخل *an-sa-ra* hh.، "سر کرده، رئیس، بازرس"). نکته دیگر تردید برانگیز آن است که تمام افرادی که با عنوان anzanra مشخص شده‌اند، اسناد مهر شده‌ای را یا از شاه در دست دارند یا از باکابانا، که ←

با در ذهن داشتن نظر استالپر (۱۹۸۴b ص ۳۱۰؛ نک. بند ۴-۴-۲ قبل) مبنی بر اینکه برچسبهای قومی در متون بارویی شاید بازتاب "واقعیتی از رفتار قانونی باشد"، جالب است که می‌بینیم هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد ایلامیان به عنوان یک اقلیت مورد پذیرش قرار گرفته و مثلاً دارای مجامعی قانونی (نظیر آنچه بابلیان داشتند) متعلق به خود باشند. دلیل این امر آن نبود که مثلاً ایلامیان از ارزش کمتری برخوردار بودند. بلکه آن بود که بخش متمایز و جداگانه‌ای از جمعیت قلب امپراتوری هخامنشی تلقی نمی‌شدند.

سرانجام، شایان ذکر است که مهم‌ترین و برجسته‌ترین گروه کارمندانی که انسان انتظار دارد برچسب "ایلامی" داشته باشند، یعنی دبیران و کاتبان تخت جمشید، هیچگاه با این برچسب به آنان اشاره نشده است. این مطابقت دارد با این استنباط که مسلماً همه دبیران زبان مادری‌شان ایلامی نبوده است (نک. بند ۲-۲-۱ قبل) و نیز با این واقعیت که درصد نامهای ایلامی در میان کاتبان - حدود ۱۰ درصد - برابر است با درصد اینگونه نامها در مجموعه نامگان‌شناسی تخت جمشید[۸۱۸]. "خدمتکاران پارسی که از روی اسناد

← مقام بسیار بلند پایه‌ای مستقر در شوش و شاید شهربِ ایلام بوده است (هلوک، ۱۹۸۵، ص ۵۹۱؛ لوئیس، ۱۹۸۴، ص ۵۹۸؛ کخ، ۱۹۹۳a، ص ۱۲-۸). افراد عبارتند از Ašbezza (NN 1175 [پیوست NN 0793 و NN 1064])، Bakadada (PF 0777، NN 0774)، kambezza (NN 0663) و Manni (NN 1997). همچنین توجه کنید که anzanra فقط یک بار با معرف ^{AŠ} آمده است، در شش مورد دیگر یا قبل از آن معرف ^{HAL} است یا اصلاً دارای معرف نیست. اما آن یک مورد وقوع با ^{AŠ} برای اثبات این که anzanra یک نام و عنوان قومی است کفایت نمی‌کند؛ نک. *an-sa-ra* در NN 0546:33 برای ^{HAL}*an-sa-ra*ی همیشگی.

818. Out of 52 completely preserved names, 43 are Iranian (references to Tavernier 2007a): Ansukka (106 [4.2.55]), Bakabaduš (131 [4.2.234]), Bakadušda (134 [4.2.251]), Bakagiya (143 [4.2.305]), Bakankama (136 [4.2.266]), Bakapikna (47 [2.2.10]), Bakapukša (47-8 [2.2.11]), Bakukbama (Bakubama: 140-1 [4.2.290]), Banuka (177 [4.2.563]). Basaza (272 [4.2.1284]), Dahyuka (163-4 [4.2.474]), Harriyamarda (117 [4.2.135]), Hintamukka (Hindukka, 202 [4.2.758, 760]), Irtammišša (298 [4.2.1486]), Irtena (296 [4.2.1472]), Irzabbarra (307 [4.2.1550]), Kamezza (223-4 [4.2.917]), Kampiya (231 [4.2.975]), Karkiš (228 [4.2.954]), Kurdumiš (191 [4.2.667]), Mankam (337 [4.2.1793]), Mardunuya (61 [2.2.42]), Marriya (241 [4.2.1056]), Marriyakarša (340 [4.2.1815]), Masdayašna (244-5 [4.2.1081]), Muška (254-5 [4.2.1142]), Napukka (256 [4.2.1155]), Nariyamana (258 [4.2.1172]), Pišiya (275 [4.2.1306]), Puktena (152 [4.2.377]), Puktezza (152 [4.2.376]), Šakada (360 [4.2.1981]), Šakšabanuš (358 [4.2.1965]), Šamanda (311 [4.2.1579]), Šatruka (359 [4.2.1974]), Šutezza (162 [4.2.463]), Takmaziya (324 [4.2.1688]), Tiriya (326 [4.2.1705]), Ukkampi (206 [4.2.797]), Ukpunda (332 [4.2.1750]), Umaya (207 [4.2.802]), Unuyaka (209 [4.2.815]) and Zakamukka (153 [4.2.383]). Four names are Elamite: Hitehapi →

میخی رونوشت برمی‌دارند" (puhu parsibbe tuppime-sapimanba) گروهی از کاتبانی هستند که از لوحه‌های ایلامی رونویسی می‌کنند[۸۱۹]. این که موقعیت آنها با برچسب نادر

→(Zadok 1984a: 9 [30]), Pururu (*idem* 1983: 104 [95]), Šati-Dudu (*idem* 1984a: 38-9 [215], 45 [252b]) and Zinuyapir (*ibid*. 48 [292]). Five names are possibly Elamite: Annukruš (EW s.v. hh.*an-nu-ik-ru-iš*; Tavernier 2008 table 1), Kizzipuparra (Tavernier *l.c.*), Nankanuya (*ibid*), Napsuktaš (*ibid*). and Šešbeš (in stead of Hallock's 'Hišbeš' in PF 0665; cf. Tavernier *o.c.* 519 [5.4.2.55] and *idem* 2008 table 1). Seven names are (partly) illegible: Da[...]izza (considered Iranian in Tavernier 2008 table 1), Hiš[...]mana (considered Elamite by Tavernier, *ibid*.), [...]iššа[...], [...]ka, Šakaz[...], [...]. and Zar[...]ena (considered Iranian by Tavernier, *ibid*.). See also Hinz 1971c: 308-9 (cf. my comments in § 2.2.1), Lewis 1994: 26-7 (underestimating the number of Iranian names), Basello [forthc. 1] (including PT texts) and especially Tavernier 2008. Rubio (2006: 39-40), discussing the thesis of native Elamites acting as scribes, speculates that the preponderance of Iranian names might be explained by assuming that "the local scribes, bearing Elamite names, were less likely to be explicitly mentioned" (*sic*!).

۸۱۹. در پنج متن puhu parsibbe (NN 1588, NN 1485, PF 1137, PF 0871) ذکر شده است؛ اینها مربوط می‌شوند به یک گروه ۲۹ نفری (یا بخشی از آن) که در سال ۲۳ پادشاهی داریوش در شهر Pittannan بوده‌اند. به‌نظر من منظور از puhu یک گروه شغلی است تا یک طبقه از کارآموزان دبیری (چنان که جووینا‌تسو، ۱۹۹۵، ص ۷-۱۴۴ حدس زده است). دلیل نخست آن است که شغل آنها با یک کلمه نوشته شده که این از معرف پیداست (DIŠ*tup-pi-me-sa-pi-man-ba*)؛ توضیحی که لوکوک ۱۹۷۴ ص ۷۰ داده اشتباه است). ثانیاً دبیران دستمزد نسبتاً خوبی می‌گرفته‌اند و این مرا به این نتیجه می‌رساند که آنان یک "گروه ضربت از خدمتکاران نخبه بوده‌اند" ✪ (136 پانوشت ۶۰). توجه داشته باشید که گرچه tuppime را می‌توان "کتیبه" معنا کرد، اما در اینجا به دشواری می‌تواند صادق باشد (برخلاف نظر بویس، ۱۹۸۲، ص ۱۳۸ و کخ، ۱۹۹۰، ص ۱۰۲). در متن‌های بارویی tuppi همیشه به معنای "لوحه گِلی" است (نک. مثلاً PF 1942:39، PF 1943:41، PF 1944:58، PF 1946:76)، مگر آن که به‌صورت tuppi kuš^{MEŠ} ("طومار آرامی" نک. والا 1997d ص ۱۷۳ پانوشت ۱۲) آمده باشد. tuppime مشتقی است از tuppi، اما معنای مجردتری نظیر "خط" یا "نظام نوشتن" ندارد؛ و همانگونه که از متون اداری نوایلامی پسین پیداست فقط به معنای "متنی (برروی یک لوحه گِلی)" است (نک. لوکوک ۱۹۷۴ صص ۷۳-۶۷؛ تاورنیه 2007e ص ۶۶). این ملاحظات همراه با این واقعیت که ایلامی یگانه زبانی است که پیوسته در نوشتن خط میخی در بایگانی بارویی مورد استفاده بوده، بدان معناست که puhuهای پارسی ایلامی نویس بوده‌اند. آنان نه به آرامی می‌نوشتند (چنان که از "کاتبان بابلی" متمایز شده‌اند)، نه به اکدی و نه حتی به پارسی باستان چنان که هینتس انگاشته است (هینتس و وبر، ۱۹۷۲ ص ۳-۲۹۲؛ هینتس، ۱۹۷۳a، صص ۳-۲۲). توجه داشته باشید که راه حل هینتس ناشی از حیرت وی از فعالیت دبیری پارسیان است (هینتس، ۱۹۷۲، ص ۲۹۲). دیویدلوئیس (۱۹۹۲، ص ۷-۲۶) عقیده دارد که "... پسران پارسی در پیتانّان شاید بتوانند دلیلی اساسی به ما بدهندکه فکر کنیم نژاد فاتح خود را وقف یادگیری مهارتهای دبیری کرده بوده است." درباره puhu پارسی نک بریان، ۱۹۹۶، صص ۳۴۵، ۴۵۰ و ۹۴۹. درباره دبیران تخت جمشید به‌طور کلی نک. دلونی، ۱۹۷۶ ("تقریباً همه با آن که←

"پارسی" نوشته شده شاید منطقاً بدان منظور بوده که آنها را از کاتبان بابلی که اشاره به آنان فراوان است متمایز سازند[۸۲۰]. این که این خدمتکاران نخبه لقب "پارسی" گرفته‌اند نه "ایلامی" تعجبی ندارد: فقط اگر ایلامیان کوه‌نشین را کماکان از لحاظ اجتماعی و فرهنگی یک گروه متمایز محسوب کنیم در آن صورت ایلامی نوشتن پارسیان تعارضی پدید می‌آورد. از سوی دیگر، اگر این مفهوم اساسی را بپذیریم که فرهنگ "پارسی" میراث مشترک سنت‌های ایرانی و ایلامی بوده است، در آن صورت نه ایلامی نوشتن پارسیان امری غیر عادی است و نه فقدان برچسب "ایلامی" برروی ساکنان فارس زمان هخامنشی، و نه حمایت مالی دولت از ایزدان ایلامی تبار.

www.abarestan.info پیشکش به تبرستان

۴ـ۵. خلاصه

خاستگاه اولیه و اصلی ایزد **اَدَد** گرچه به راستی "بابلی" بود (بند ۴-۱-۱)، اما این ایزد از اوایل هزاره دوم ق.م. یا حتی پیش از آن به ایزدی ایلامی تبدیل شده بود. براساس اولین تأیید نام این خدا (نوشته شده به‌صورت واژه نماد) در کتیبه "اَنو بنینی" در سر پل زهاب، ردپای پیشینه ادد در ایران را می‌توان از جمله در میان اسناد اداری - حقوقی شوشِ دورهٔ سوکال ماه، کتیبه‌های ساختمانی معبد آن در چُغازنبیل و مُهرِ نوایلامی یک "شاتینِ" ادد تا زمان پادشاهی داریوش یکم دنبال کرد (بند ۴-۱-۳). به موازات تحول در زمانی و تاریخی آزادی ادد به عنوان یک ایزد ایلامی، یک تحول جغرافیایی نیز وجود دارد و آن عبارت از گسترش ادد پرستی به‌سوی ارتفاعات و به‌خصوص منطقه فهلیان است که در آنجا در دوره هخامنشی استوارانه مستقر می‌شود (بند ۴-۱-۴). افزون بر این، پذیرش و سازگاری ادد در محیط جدید خود پس از جوش خوردنش در فرهنگ ایلامی متوقف نمی‌گردد: و سپس به یک ایزد ایرانی تبدیل می‌شود. این نکته هم از نذرها و دهش‌های دیگری که در کنار نذورات برای ادد توسط همان روحانیون مجری برگزار می‌شود پیداست و هم از پرستش این ایزد در تیکرش که شهرک مهمی در نزدیکی تخت جمشید است (بند ۴-۱-۵).

ایزد دوم یا نوع نذری که گاه به آن "بابلی" گفته شده است $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ به معنای "زمین"

← ایلامی می‌نوشتند ایرانی بودند!")، تاورنیه ۲۰۰۸ و نک. بند ۲-۲-۱.

۸۲۰. یک نوع دیگر کاتب در YBC 16813 ذکر شده است (منتشره توسط جونز و استالپر، ۱۹۸۶، صص ۵۴-۲۴۷): "هَرکیپی، کاتب مصریان" (tipira muzribena). متن از برخی جنبه‌ها شبیه به متون بارویی است، اما به منطقه دیگری که در آنجا نیز برای هدفهای اداری از زبان ایلامی استفاده می‌کرده‌اند تعلق دارد (نک. بند ۲-۱-۳ با پانوشت ۱۷۸ قبل). درباره جماعت مصریان در شوش نک. ژوئانس، ۱۹۸۴، به‌ویژه ص ۸۱.

است (بند ۴-۲). استدلال‌هایی درباره منشأ و پیشینهٔ ایرانی آن انجام گرفته (بند ۴-۲-۱) اما در نهایت به‌نظر می‌رسد که بهتر است پرستش "زمین" را میراثی ایلامی بدانیم. (بند ۴-۲-۲). نذرها و دهش‌های برای زمین احتمالاً به قصد پیشکش برای ایزد بانوی "کیریریشَ" انجام می‌شده، اما احتمالاً این هنوز فرضیه‌ای بیش نیست.

سوم "هَلمَ" [Halma] نیز به احتمال زیاد تباری ایلامی دارد، گو اینکه ارتباطی با "حَلمَ" سوری - آناتولیایی نیز منتفی نیست (بند ۴-۳). به هر روی هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که "هَلمَ" به تازگی از بین‌النهرین مهاجرت کرده و توسط بابلیان به فارس هخامنشی راه یافته باشد.

با حذف اَدَد، $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ و هَلمَ از فهرست ایزدان احتمالاً بابلی، به نظر می‌رسد که ایزدکده تخت جمشید فقط از ایزدانی با پیشینهٔ ایرانی یا ایلامی تشکیل شده است. اهمیت این منحصر به فرد بودن، با دو استدلال ناشی از سکوت افزایش می‌یابد، که به‌نظر من محتویات یا قالبهای متون چنین اجازه‌ای را می‌دهند. نخست آن که، مدارکی مبنی بر حضور دیرباز جماعات بابلی در فارس است که مقامات ایرانی منزلت قانونی آنها را به رسمیت شناخته بوده‌اند. اینگونه جماعات آزاد بوده‌اند که خدایان خود را پرستش کنند، اما دولت هخامنشی به آنها کمک مالی نمی‌کرده، چون احتمالاً پرستش اینگونه خدایان "مهاجر" یک موضوع شخصی و خصوصی تلقی می‌شده است. همین امر در مورد خدایان یونانی، لوقیه‌ای، کاپادوکیه‌ای و جز آن، یعنی جماعاتی که در کانون امپراتوری می‌زیسته‌اند نیز صدق می‌کرده است. بنابراین، پرستش خدایان ایرانی تبار نشان می‌دهد که آنها ایزدانی "بیگانه" تلقی نمی‌شده‌اند بلکه محلی و "پارسی" دانسته می‌شده‌اند. دوم آن که، در بایگانی بارویی به دشواری با عنوان یا برچسب "ایلامی" برخورد می‌کنیم و این برچسب هرگز در مورد بخشی از جمعیت ساکن در ارتفاعات به‌کار نرفته است. نه هیچ نشانه‌ای از تفکیک و تمایز میان "ایلامیان" و "ایرانیان" وجود دارد و نه "ایلامیان" از سوی مقامات دولتی به عنوان اقلیتی دارای حقوق ویژه، نظیر حقوق بابلیان، به رسمیت شناخته شده‌اند. آنچه در سطح انسانی صادق است چه بسا در سطح خدایان نیز صدق می‌کند: همانطور که تمام جمعیت بومی از نظر دستگاه اداری "پارسی" و فقط پارسی تلقی می‌شده‌اند، ایزدکده تخت جمشید نیز مرکب از ایزدان ایرانی و ایلامی بوده که به یکسان و بدون تبعیض با آنها برخورد می‌شده است. اگر "پارسی" به معنای چیزی است حاصل همجوشی ایرانی - ایلامی، ایزدان مرکز هخامنشی نیز به راستی پارسی شده بوده‌اند.

www.tabarestan.info پیشکش نژاد تبرستان

فصل پنجم

هومبان و شاه

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۵. مقدمه

هومبان با ۲۶ وقوع در نمونه بارویی موجود، از هر نظر محبوب‌ترین و پرطرفدارترین خداست. برای مراسم پرستش او مقادیر اندکی هزینه نمی‌شود: جمع کل مقادیر اجناس نذر و قربانی شده برای او به ارزش ۶۱۲۵ کوارت [#کیلو] غله می‌رسد. این بالاترین مقدار غله برای هر ایزد منفرد نام برده شده در بایگانی است. این مقدار را بسنجید با ارزش فزاینده نذر و قربانی‌ها برای اهورامزدا که با ده وقوع مقدار کل آن بالغ بر ۱۸۵۱ کوارت غله است (نک. پیوست ۴ بعد)[۸۲۱].

---

۸۲۱. مفسران گوناگون اهمیت PF 0339 (NN 03799) را متذکر شده و تأکید کرده‌اند، در آنها هفت کوارت شراب برای اهورامزدا ۲۰۹ کوارت برای هومبان حواله شده است (مثلاً هلوک، ۱۹۶۹، ص ۱۹؛ داندامایف، ۱۹۷۵a، ص ۱۹۶؛ بویس، ۱۹۸۲، ص ۱۳۹). با این حال، ضمن آن که PF 0339 و NN 0379 را می‌توان از لحاظ نظری به‌عنوان مواردی استثنایی مبتنی بر اوضاع و احوال خاص تعیین کرد، مقادیر فزاینده کالاها در ده متن مربوط به اهورامزدا و ۲۷ متن مربوط به هومبان، شاخص معتبرتری محسوب می‌شود. گذرا به نظر شوارتس اشاره می‌کنم که عقیده دارد (احتمالاً براساس PF 0339) که "هزینه بیشتر مناسک هومبان فقط معلول تفاوتهای میان شعایر ایلامی و ایرانی است و شاید بخصوص مربوط به نقش معبد در پرستش ایلامی است" (۱۹۸۵، ص ۶۸۸). این رهیافت متوجه این موضوع اساسی نشده است که در تخت جمشید مقامات حکومتی بوده‌اند که تصمیم می‌گرفته‌اند چه چیزهایی را باید به آیین‌ها و مناسک گوناگون تحویل دهند نه روحانیون مجری و مسئول. هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم روحانیون "ایلامی" می‌توانسته‌اند از این لحاظ "درخواستی" داشته باشند. نکته مهم‌تر آن است که نقش نهادی معابد - اگر منظور شوارتس این است - در الواح بارویی تأیید نشده است؛ معابد را به دشواری به عنوان عاملان اقتصادی مشاهده می‌کنیم و به‌طور کلی در متون بایگانی به ندرت مورد اشاره قرار می‌گیرند (نک. پیوست ۳ بعد).

پرهواداری و محبوبیت هومبان پدیده تازه‌ای نبود و در واقع ادامه علاقه فزاینده به این ایزد در دوره نوایلامی بود. این که با طلوع عصر هخامنشی ستاره هومبان غروب نکرد، آشکارا برای فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی - ایرانی بسیار مهم و معنادار بود.

هدف بخش‌های زیر ارائه یک بررسی از ویژگی‌های این ایزد و تاریخ آغازین آن (بند ۵-۱) و اهمیت روبه افزایش آن در دوره نوایلامی است (بندهای ۵-۲ و ۵-۳)، که در پی آن یک بحث و ارزیابی برخی جنبه‌های پرستش این ایزد در دوره هخامنشی انجام خواهد گرفت (بندهای ۵-۴-۱ تا ۵-۴-۴)[۸۲۲].

www.tabarestan.info

۵-۱. تاریخ کهن‌تر هومبان

از مدتها پیش گمان می‌رفت که هومبان در طول هزاره دوم نام حرام یا ممنوعه‌ای [تابو] بود، که به آن به‌صورت ^{AN}GAL (یا DINGIR.GAL) به معنای "خدای بزرگ" اشاره می‌شده است (و از لحاظ هجایی به شکل Napi-riša "خدای بزرگ" نیز نوشته می‌شده است). این فرضیه را نخستین بار ینسن [Jensen] پیشنهاد کرد (۱۹۸۲a، ص ۱-۶۰)، اما آراسته‌ترین شکل آن در ۱۹۶۵ توسط هینتس مطرح شد (که توسط خود او در ۱۹۷۲/۷۵ تکرار گردید). براساس معادله یا برابر انگاری ^{AN}GAL/Humban، چنین فرض شده که فهرستی از انواع کتیبه‌های کهن در واقع به هومبان اشاره کرده‌اند[۸۲۳].

اولین تردیدهای جدی درباره برابرانگاری ^{AN}GAL و هومبان را اِستِو (۱۹۶۷،صص ۹-۲۸)

---

۸۲۲. بررسی عجیب اما جالب توجه گئورک هوزینگ "خدای ایلامیِ مِمنون" (۱۹۱۶a) در اینجا به‌طور فشرده ذکر می‌شود. او می‌کوشد تا بین تعدادی از نامهای خاص نظیر "آنوبنینی"، "بیت هامبان"، "هامانِ" کتاب مقدس، "آمونِ" مصری، "مِمنونِ" یونانی (که تصور شده ملهم از شاه هوبان - نومنا است) و "هاچیمانِ" ژاپنی (!) با "هومبانِ" ایلامِ جنوبی [südelamisch] ارتباط برقرار کند (نک. نیز همان، ۱۹۰۸c، صص ۸-۱۷). و این همه در نمایش خیره‌کننده اسطوره‌ها انجام می‌گیرد که فرض شده با یکدیگر ارتباط دارند و در نهایت سرشت راستین و باستانی این خدا را آشکار می‌سازند. بررسی او گرچه از لحاظ تاریخی چندان ارزشی ندارد، اما از نظر شگفتی زیبا و افسون‌کننده دنیای ایلام‌شناسی کماکان جالب توجه است چنان که کامرون (۱۹۴۸، ص ۱۷، پانوشت ۱۱۴) برای هوزینگ به درستی دو صفت "درخشان و پریشان" را به‌کار برده است. همچنین توجه داشته باشید به ارتباط میان هومبان و اومان [Oman] که هوزینگ به آن عقیده داشت (۱۹۱۶b، ص ۱۰، پانوشت ۵) و وان گلدِرن (۱۹۲۴، صص ۷-۱۶) نیز در بررسی ایضاً جالب و عجیب خود درباره "شرک و بت پرستی" ایلامی ("که از بت پرستی بابلیان نیز بی‌شرمانه‌تر بود" [همان ص ۱۱]) آن را تأیید کرد.

823. Cf., e.g., Cameron 1936 index s.v. Huban; Hinz 1971d: 664-6; *idem* 1976/80a; Labat 1975b: 390-1, 403-10.

مطرح کرد و سپس دومیروشجی نیز از این نظر هواداری نمود (۱۹۸۰). دومیروشجی به نحو متقاعد کننده‌ای نشان داد که ^{AN}GAL باید به‌راستی "Napiriša" قرائت می‌شده و "نَپیریشَ" نیز همیشه خدایی بوده با حق خاص خود که با هومبان تفاوت داشته است[۸۲۴]. کخ با این پیشنهاد که "نپیریشَ" در آغاز نام ممنوعه و حرامی بوده اما به زودی تحول یافته و به ایزدی جداگانه تبدیل شده است (۱۹۷۷، صص ۱۰۱ و ۱۰۶) کوشید تا تئوری هینتس را نجات دهد و حفظ کند[۸۲۵]. اما دیگران این نظر را نپذیرفتند و این دیدگاه که هومبان و نپیریش همیشه خدایانی جداگانه بوده‌اند، اکنون از سوی همه پذیرفته شده است (نک. مثلاً والا، ۲۰۰۲/۳، ص ۵۳۳). درنتیجه، مدارک مربوط به هومبان از آن‌چه قبلاً گمان می‌رفت محدودتر شد، اما هنوز آن‌قدر هست که بتوان نگاهی به سرشت و شخصیت و آوازه این خدا در ایزدکده‌های متوالی ایلامی انداخت.

قدیمی‌ترین متنی که در آن به نام هومبان اشاره شده یک لوحه ایلامی کهن شش ستونی است که به عهدنامه نَرام- سین شهرت دارد. این عهدنامه یا پیمان، که هنوز بخشی از آن نامفهوم است، میان نَرام- سین پادشاه اَکَد (۲۲۶۰ تا ۲۲۲۳ ق.م.) و یک فرمانروای ایلامی ناشناس با پیشینه‌ای نامشخص بسته شده بوده است. متن با دعا و نیایش و یاری خواهی از شمار فراوانی ایزدهای ایلامی و اکدی آغاز می‌شود. دومین ایزدی که پس از ایزد بانوی "پینی‌گیر" از او نام برده شده، هومبان (^{AN}hu-ba-an; EKI 2 1.4) است.

کامرون (۱۹۳۶، ص ۳۴) حدس زده است که این هم پیمان ایلامی "نرام-سین" "به احتمال بسیار زیاد" هیتَ [Hita] یازدهمین شاه سلسله "اَوَن" بوده است. این پیشنهاد با

---

۸۲۴. پیش از اینان شیل (۱۹۰۱، صص ۴-۳) درباره این برابرانگاری ابراز تردید کرده بود. بورک نیز باور داشت که ^{AN}GAL که قبلاً خود آن را happi rišarra خوانده بود، حداقل همیشه اشاره به هومبان نبوده است (۱۹۳۳b، صص ۹-۱۶۸ پانوشت ۵). نیز نک. به اعتراض کونیش، ۱۹۶۵، صص ۹-۱۱۸، پانوشت ۶. هینتس (۱۹۶۷/۸۰b) علاوه بر "نپیریشَ"، فرض کرد که "کیریریشَ" [Kiririša] نیز نام ممنوعه‌ای (برای "پینی‌گیر") بوده است. گریلو و والا (۱۹۸۴، صص ۹-۲۷) این تئوری را به نحو متقاعد کننده‌ای رد کرده‌اند.

۸۲۵. کخ بدون این که کمترین اشاره و بحثی درباره استدلال‌های قاطع استو و دومیروشجی انجام دهد می‌گوید که "نَپیریشَ" در دوره ایلامی میانه به عنوان خدایی جداگانه پدیدار شده و از آن پس در کنار هومبان نامش برده می‌شده است، همانند لوحه EKI 54 1. 1-4 (در این‌باره بنگرید به بعد). در فرهنگ EW مدخل DINGIR.GAL نیز همین موضع اتخاذ شده است:

("ursprünglich Tabu-Name für Elams obersten Gott Humban, dann zu selbständiger Gottheit geworden")

و در کخ (۱۹۸۷، ص ۲۵۸؛ ۱۹۸۸a، ص ۴۰۳؛ ۱۹۹۱، ص ۹۶؛ ۲۰۰۲، ص ۲۲ (و غیره)) تکرار شده است. با وجود این در کخ (۱۹۹۸/۰۱، ص ۱۶۳) تردیدهایی به چشم می‌خورند.

موافقت بسیاری روبه‌رو شد، اما همچنان در حد فرضیه است[۸۲۶]. طرف پیمان ایلامی این عهدنامه را معمولاً یک پادشاه غیر "سوسیانی" [شوشی] دانسته‌اند، چون به نظر می‌رسد که در آن زمان، شوش و پیرامون آن هنوز زیر سلطه عمال پادشاه اکد بوده است (نک. به‌ویژه م. لامبر، ۱۹۷۹)، در حالی که به‌نظر می‌رسد شاه ایلامی ناشناس فرمانروای یک امیرنشین خود مختار بوده است. این نظر به این امکان می‌انجامد که منطقه ایلامی آن سوی سوسیانا [خوزستان]، منطقاً (و نه لزوماً) امیرنشین بسیار مهم "اَوَن" [Awan] طرف پیمان این عهدنامه بوده است. گرچه می‌توان پرسید که آیا چنین اطلاعاتی آن‌قدر کافی هست که بتوان ماشین‌وار و بدون اندیشه پذیرفت که هومبان "خدایی اَوَنی" یا خدایی با اهمیتی خاص در ایزدکده اَوَنی بوده است؟[۸۲۷] این که هومبان نامش به عنوان دومین خدا ذکر شده و نام برخی خدایان دیگر (نَپیریشَ و کیریریشَ) اصلاً ذکر نشده است، لزوماً به معنای وجود یک پیشینهٔ خاص منطقه‌ای یا اَوَنی نیست: چه بسا فقط معلول اهمیت کلی یا محبوبیت این ایزد در میان جمعیت ایلامی زبان آن دوره باشد. به‌علاوه شاید مقام ظاهراً بلند هومبان تضاد داشته باشد با مقام اینشوشینک که گرچه در این فهرست در مرتبه ششم است اما حداقل شش بار (و اگر قسمت‌های ترمیم شده را در نظر بگیریم، نه بار) بیشتر از هومبان از او یاد شده است. اگر خدای شهر شوش، که بی‌گمان در اَوَن در خانه خودش نبوده، تا این اندازه برای شاه ناشناس ایلامی اهمیت داشته است، درک این نکته دشوار می‌شود که چرا هومبان که ظاهراً نامش تنها یک بار ذکر شده، باید نوعاً یک "خدای اَوَنی" دانسته شود[۸۲۸].

از همین دوره مربوط به عهدنامه نَرام- سین، یک گروه متن اداری به زبان اکدی کهن از

---

826. On the text and its historical context cf. Hinz 1967b; Kammenhuber 1974: esp. 172-5, 210-3; M. Lambert 1979; Vallat 1980a: 5-6; Stolper in Carter & Stolper 1984: 14; Potts 1999a: 111; Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 425-6; Koch 2005a: 283-7.

۸۲۷ بنا به پیشنهاد والا (۱۹۹۸b، ص ۳۰۸؛ ۲۰۰۲، صص ۵۳۰ و ۵۳۲) "می‌توان پینی‌کیر، هومبان ... را نیز به ایزدکده اَوَن منسوب کرد ..."). نیز نک. دومیروشجی، ۱۹۸۰، ص ۳-۱۳۲.

۸۲۸ در واقع، تصویر اینشوشینک در این عهدنامه این پرسش را برای من پیش می‌آورد که آیا اصلاً این متن کاملاً "شوش‌گرا" نیست؟ با این که ممکن است چنین باشد، در متن اثری از "خدایان شوش" دیده نمی‌شود؛ هینتس (۱۹۶۷b، صص ۶۸ و ۹۱) در آغاز "خدایان شوش" را در ستون II (II.12°) پذیرفته بود، اما این به معنای املای بی‌سابقه‌ای از نام شهر است. خود هینتس سپس این پیشنهاد را پس گرفت (فرهنگ EW مدخل [d].s[u-h-si]-ib-ba). در این عهدنامه غیر از اینشوشینک، از خدایان دیگری مانند "نهونته" (نَهی‌تی) نیز بارها استمداد شده است.

شوش به‌دست آمده است. در یکی از آنها ظاهراً اشاره‌ای به یک روز عید قربان برای هومبان وجود دارد (سطر ۹ پشت لوحه MDP 14 3؛ نک. لوگرن در شیل و لوگرن، ۱۹۱۳ ص ۴-۶۳). این متن سندی است درباره حواله‌های غله برای سود برندگان گوناگون (از جمله ولیعهد و ملکه) برای مقاصد مختلف، از جمله "روز ŠE.IR-Humban". لوگرن این اصطلاح را "طلوع درخشش هومبان" معنا کرده است[۸۲۹]. از آنجا که MDP14 3 در شوش پیدا شده است، منطقاً مربوط می‌شود به پرستش و مناسک هومبان در شهر یا پیرامون نزدیک آن، گو این که در متن در مورد محل صراحتی وجود ندارد.

www.pharesan.info پخش رایگان به کوشش

در مورد دوره بعدی یعنی "سوکال ماه"، مدارک مربوط به هومبان محدود می‌شوند به اسامی شخصی نظیر "هومبابا"، "کوک - هوبان" و "کوری - هومبان" که وجود آنها در متون قانونی و اقتصادی مکشوف در شوش تأیید شده است[۸۳۰].

در نیمه دوم هزاره دوم، هومبان را در کتیبه‌های سلطنتی ایلامی میانه متعددی می‌بینیم. یکی از این متون (EKI 12d=TZ 40) که یکی از چهار آجر کتیبه‌دار مکشوف در چغازنبیل است، مربوط می‌شود به ساختمان یک معبد هومبان با آجرهای پخته (siyan humbanme upat hussipme) که توسط "اونتَش-نپیریشَ" به هومبانِ "سیان - کوک" (یعنی مجتمع چغازنبیل) اهدا شده است[۸۳۱]. متن دیگر، لوح سنگی بزرگ شاه "شیلهک - اینشوشینک یکم" است که با استمداد از ۱۱ خدا و در درجه اول از [نپیریشَ]، اینشوشینک، کیریریشَ و هومبان آغاز می‌شود (EKI 54 1-4). از همه خدایان با ذکر

---

829. ŠE.IR (and ŠE.IR.ZI) may be read as Akk. *šarūru*, "radiance" (cf. CAD Š/2 140 with references). The EW s.v. *še-ir.hu-um-ba-a*[n] proposes "Humban-Fest."

830. Some of the names are: Humbaba in MDP 10 100 (Scheil 1908: 67); Kuri-Humban in MDP 22 71 (Scheil 1930: 84-5); Humbaba-ARAD.DINGIR in MDP 22 163 (*ibid*. 172-4); Humban[...] in MDP 23 285 (Scheil 1932b: 152-4); Humba-šemi in MDP 23 327 (*ibid*.197-8; cf. Zadok 1984a: 56); Kuk-Huban MDP 28 396 (Scheil 1939: 39); Šimut- Humban in MDP 28 471 (*ibid* 111-2). Compare also Huba-simti, Sukkal of Elam according to BIN 9 438:21-4 (Crawford 1954 pl. 75; cf. Zadok 1984a: 51; EW s.v. *hu-ba-.si-im-ti*). For Elamite theophoric names with Humban in Akkadian and Elamite texts of all periods see Zadok 1976: 63; 1983a: 100-1 [30]; 1984a: 11-13 [48, 48a], 60 [48]; 1990; 1991: 232-4; 1994: 34 and *passim*; 2002a: 128-30.

۸۳۱. در چهار رونوشت شناخته شده از متن، نام هومبان به شکل ^{AN}*hu-ban* و ^{AN}*hu-um-ban* نوشته شده است. در یک سلسله از کتیبه‌های عملاً مشابه، به‌جای نام هومبان، نوشته شده: اینشوشینک، کیریریشَ، نوسکو، نَبو و غیره (EKI 12-12g). یکی از آنها (EKI 12) با عنوان IRS 28 در مالبران - لابا، ۱۹۹۵ گنجانده شده است.

نامها و صفاتشان یاری خواسته می‌شود: اینشوشینک و هومبان هر دو rišar nappipir "بزرگترین خدایان" (یا "بزرگ در میان خدایان") خوانده می‌شوند[۸۳۲]. متن سوم یک کتیبه چاپ نشده برروی یک "لولای در" است متعلق به شاه "شیلهک - اینشوشینک" که این نیز بنا به گزارش از هومبان یاد می‌کند (^{AN}*hu-ban*)؛ نک. دومیروشجی، ۱۹۸۰، ص ۱۳۱) و بالأخره یک لوح سنگی این نیز به سفارش "شیلهک - اینشوشینک" اشاره دارد که به "اقامتگاهی برای هومبان elu" (EKI 47:64) که توسط شیلهک - اینشوشینک بازسازی شده است[۸۳۳].

www.tabarestan.info تبرستان

[...][11.64] *mu-ur-ti*^{AN}*hu-ban e-lu-me ha-la-at-[ni ku-ši-ik*][65]*a-ak mi-sir-ma-na ú e-ri-⌈en⌉-tum*$_4$*-⌈ia pe-ip⌉-ši-*[66]*ih ku-ši-ih su-uh-mu-tú ma-al-ši-in-ni hu-ut*[67] *tah a-ak a-ha ta-ah ka*$_4$*-as-su ma-lu-na a-ha ta-*[68] *at-tah*

۶۴.II [در GN = فلان مکان جغرافیایی]، اقامتگاه بلند هومبان، چون از خشت خام ساخته شده بود ۶-۶۵ و ویران شده بود، من آن را باز از نو با آجر پخته ساختم؛ ۷-۶۶ من یک

---

۸۳۲ در مورد هومبان، صفت بازسازی شده است (e ^{AN}*hu-⌈ban⌉*[*ri-ša-ar na-ap-pi-*]*pi-ir*). بازسازی nappipir با فحوای متن توجیه شده است (این شکل چهار بار در استمداد تکرار می‌شود). در EKI 75:4 هومبان rišar nappirra نامیده شده است. درباره EKI 54 نیز نک. بند ۳-۶-۱-۱ قبل.

۸۳۳ در مورد بخش اول ترجمه ارائه شده در اینجا نک. بند ۶-۷-۶-۲ بعد. ترجمه murti به "اقامتگاه" مبتنی است بر این فرض که کلمه هم‌ریشه است با murtinra در نوایلامی "[فلان ایزد] که اقامت دارد در [فلان‌جا]" (EKI 76:16)] و با murdak، murtuk، murtukka و غیره ایلامی هخامنشی به معنای "اقامت کردن" (مثلاً DB$_e$ II.5 و PF 2070؛ نک. EW مدخل‌های مربوطه و تاورنیه، ۲۰۰۷d، ص ۲۶۷). واژه suhmutu "لوح سنگی، کتیبه سنگی" توصیف کننده تعدادی یادمان است از جمله کتیبه‌ای که به لوح‌سنگی پیروزی "نَرام - سین" پس از رانده شدن از شهر سیپار توسط "شوتروک - نهونته" افزوده شده است (EKI 22:5؛ نک. م. لامبر، ۱۹۵۵a، ص ۴۳؛ گریلو، ۱۹۷۱ ص ۲۲۶؛ کامن هوبر، ۱۹۷۴، صص ۲۰۰-۱۹۹؛ فرهنگ EW مدخل su-h-mu-tú؛ رُسّی، ۲۰۰۰، ص ۲۰۸۰). به‌نظر می‌رسد یک واژه قرضی باشد (Sumītu) در متون اَکَدی از شوش دوره سوکال ماه (فرهنگ CAD S 387 مدخل sumītu؛ نک. CAD A/2 348-9 مدخل‌های asumittu و asūmu و بند ۳-۷-۷). درباره این قسمت نک. گریلو، ۱۹۷۳ ص ۱۳۶. ترجمه "سنگ رخام سپید" برای malšinni مبتنی است بر EKI 71A-B دو کتیبه برروی شاخه‌هایی از سنگ رخام توصیف شده در آن متنها به‌صورت kassu malšiya (نک. فرهنگ EW مدخل *ma-al-ši-in-ni*). درباره kassu "شاخ" (نیز: "ریتون" [سبوی پایه بلند]) و شاخ‌های روی معابد ایلامی نک. استالپر، ۱۹۸۴a، ص ۹-۶۸؛ پاتس، ۱۹۸۰؛ والا، ۱۹۹۰d؛ جووینا‌تسو، ۲۰۰۰؛ بازلّو [زیر چاپ ۲]. درباره خویشاوندهای واژگانی "آفریقایی - آسیایی" نک. بلاژک ۲۰۰۲a ص ۱۲۹ و استاروستین، ۲۰۰۲، ص ۱۶۱. malu به معنای "چوب" قبلاً توسط هینتس، ۱۹۵۰c مورد بحث قرار گرفته است؛ نک. فرهنگ EW مدخل *ma-lu* برای EKI 47 نک. نیز گریلو، ۱۹۸۳a و همان، ۱۹۸۷ ص ۹-۵۷، که در آن قسمت‌های آغاز کتیبه تحلیل شده است. بخشی از EKI 47 (اما نه قسمت مورد بحث در اینجا) نیز روی یک کتیبه آجری است (MDP 53 19=IRS 48).

لوحه‌ای از سنگ رخام سپید ساختم و در اینجا / آنجا نصب کردم؛ [۶۷-۸] شاخ (هـای) چوبی در اینجا / آنجا استوار نمودم.

به احتمال بسیار زیاد، *elu* در *huban elum* یک واژه قرضی از *elū* اکدی به معنای "بلند، رفیع" است که در ایلامی میانه نیز به شکل *alumelu-* "شهر بلند، ارگ" (= اکدی *ālum elū-*) وجود دارد[۸۳۴]. این را معمولاً صفتی برای هومبان شمرده‌اند ("هومبانِ والا مقام")، اما به احتمال زیاد این صفت معبد اوست ("اقامتگاه بلند هومبان")، محل معبد با لوح سنگی و شاخهای چوبی (که عنصر مشترک معماری مذهبی ایلامی است) هنوز ناشناخته است.

www.tabarestan.info تبرستان

۵ـ۲. محبوبیت پیش از هخامنشی

در دوره نوایلامی یک افزایش ناگهانی و چشمگیر در اسامی شخصی ملهم از نام "هومبان" رخ داد[۸۳۵]. گو اینکه مطالعات نامگان‌شناسی برای بررسی باورها و ترجیحات

---

834. Cf. Scheil 1901: 86 fn. 5; Steve 1967: 29; EW s.v. d.*hu-ban.e-lu*. On *alumelu-* see EW s.vv. *a-li-e-li-ri, a-li-im-e-li-ri, a-li-me-li-ri, a-li-me-lu, a-li-me-lu-ur-ra, a-lu-me-lu, a-lu-me-lu-ri; cf. Stolper 2004a: 72; 90.*

835. Zadok 1976: 63; *idem* 1984a: 11-13 [48, 48a], 60[48]; *idem* 1991: 232-4; *idem* 2002a: 128-30; Amiet 1973; W.G. Lambert 1979: 27 [n° 83]; Vallat 1992; Stolper 1998b; Waters 2000 index s.vv. *huban-, umba-, umman-;* Henkelman 2003a: 221-3 (Kal. 5, Kal 7, Kal. 15).

سه شخص با اسامی هومبان در خور توجه ویژه‌اند. اولی فردی است موسوم به **حومبارش** [Ḫumbareš] رئیس شهر "نحشی مَرتی" که برای اَسَرحدون سوگند وفاداری (adû) یاد می‌کند (پارپولا وواتانابه، ۱۹۸۸، ص ۹-۲۸ شماره ۳:۶). نه تنها نام او ایلامی است (زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۱۲؛ همان، ۲۰۰۲a ص ۲۲؛ EW مدخل *hu-um-ba-ri-eš*)، بلکه نام شهر یعنی "نحشی مَرتی" [Naḫšimarti] نیز احتمالاً چنین است (برخلاف نظر زادوک، ۲۰۰۰a، ص ۱۲۹؛ نک. نام شخصی "اَکشی مَرتی" در Kal.10 [هنکلمن، ۲۰۰۳، ص ۲۲۳] و زادوک، همان، صص ۵، ۸-۲۷ [۱۳۹ زیر mart]. رادنر (۲۰۰۳a، صص ۶۰-۵۹) اخیراً توجه را به حومبارِش سرکرده شهر جلب کرده که ممکن است همان حومبارش باشد که نامش در نامه‌ای آمده است (CT 53 638؛ نک. پارپولا و واتانابه، ۱۹۸۸، ص XXXI؛ بیکر و اشمیت، ۲۰۰۰). در این نامه، و نامه‌ای دیگر (CT 53 376)، نام حومبارش در کنار اشاراتی به ایلام آمده است: او همچنین با یک مقامی ذکر شده که دارای نام ایلامی "حومباپی" است (همان)، به‌علاوه، اشاره‌ای وجود دارد به kitru "کمک [نظامی]" که به نحو متقاعد کننده‌ای حومبارشِ نامه‌ها را با حومبارش عهدنامه *adê* برابر می‌سازد (نک. لوکو و وان بویلاره، ۲۰۰۲، صص XXII و XLVIII پانوشت ۴۳ و ص ۱۲۸ شماره ۷-۱۴۶). به پیروی از نظر لیوه‌رانی درباره متون *adê* (۱۹۹۵)، شاید بتوان از مدارک نقل شده نتیجه گرفت که مردمانی از ایلام، یا حداقل منطقه تحت نفوذ فرهنگی ایلام، نظیر مادها، به عنوان نگهبانان کاخ در دربار اَسَرحدون خدمت می‌کرده‌اند. مورد چشمگیر دوم مربوط می‌شود به شخص موسوم به **هوبان - نیکَش** ([m]u]*m-ma-an-ga-áš*)، برادر "تَعید - مردوک" و "تَبو - زِر - کیتی - لیشیر" و بنابراین پسر "مرودَاک - بالادان" در یک کتیبه نوآشوری (K 8523). متیو واترز ←

مذهبی هنوز راهنمای بسیار خامی محسوب می‌شوند، اما نمی‌توان انکار کرد که زمانی در طول هزاره یکم ق.م. تغییر خاصی در اسامی شخصی ایلامی رخ داده است. اسامی سلطنتی، که شاید به علت سرشت برنامه‌ریزی شده خود شاخص معتبرتری به شمار می‌روند، نمایانگر همین روند هستند. تا دوره نوایلامی فقط دو پادشاه با داشتن عنصر "هومبان" در نام خود شناخته شده‌اند: یکی "هوبا - سیمتی" (دوره اکدی کهن، نک. بند ۵-۱ پانوشت ۸۳۰ قبل) و دیگری "هوبان - نومنا" (حدود ۱۳۵۰-۱۳۴۰ ق.م)[۸۳۶]. در دوره نوایلامی حداقل ۱۳ پادشاه یا مدعی سلطنت نامهایی ترکیبی با "هومبان" دارند (بدون محاسبه اسامی دیگر اعضای سلسله‌ها که چنین نامهایی دارند)، که آخرین آنها "اومانوش [Ummanuš]" ("ایمانیش" در پارسی باستان) که حدس زده‌اند نام سلطنتی همان "مَرتیه"ی "شورشی" است که ادعایی پادشاهی ایلام را کرد و سپس از داریوش شکست خورد (DB$_e$ II.4-8)[۸۳۷]. مورد اومانوش به‌خصوص اهمیت دارد چون نام اصلی او "مَرتیه" [Martiya]

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

← در بحث اخیر خود درباره این متن (۲۰۰۲b)، منطقاً موضوع ازدواج میان "مروداک - بالادان" و یک زن ایلامی را مطرح می‌کند. این زن بایستی خواهر یا دختر "هوبان - نیکَش دوم" (۷۴۳ - ۷۱۷ ق.م) هم پیمان "مروداک - بالادان" بوده باشد. مورد سوم، شخصی است به نام **هوبان - اَهپی** که نامش برروی یک کتیبه مُهر به عنوان "شِراش دختر هوبان - اهپی ذکر شده است." این مهر PFS 0077* است که یک مهر موروثی بوده که در متون بارویی مورد استفاده "راشدا" [Rašda] پیشکار سلطنتی قرار داشته که بویژه مسئولیت اداره کارگران "ایردابامَا" بانوی درباری را بر عهده داشته است (نک. گریسون [زیر چاپ ۱]، هنکلمن [زیر چاپ ۱] بند ۳ و شکل ۲/۱۰ در بند ۲-۲-۴ قبل). تصویر مهر یک صحنه باریابی است با زنی که بر تخت نشسته است. در اینجا سه عنصر - ذکر نام زن منسوب به پدر، صحنه باریابی، و استفاده ثانوی از یک مهر موروثی توسط یک مباشر یا پیشکار سلطنتی - نشانه نخبگی و والامنشی است و این امر را محتمل می‌سازد که هوبان - اَهپی و شِراش اعضای یک خانواده مهم و احتمالاً یک سلسله محلی بوده‌اند. ذکر دیگری از (همین؟) هوبان - اهپی در روی یک کتیبه مهر ("شوک تیتی پسر هوبان - اَهپی") متعلق به شوش دوره نوایلامی است (آروز، ۱۹۹۲، ص ۲۱۳). این نام در بایگانی ارگ شوش نیز وجود دارد (نک. EW مدخل ***hu-ban.a-h-pi***).

۸۳۶. یک شاهزاده نیز با ترکیب نام هومبان وجود دارد: شیلهک - اینشوشینک I پسری موسوم به "کوتیر-هومبان (***ku-tir-^{AN}hu-ban***)" داشت. این نام در متون زیر وجود دارد: EKI 40:13-4 (=IRS 50:13)، EKI 41:21-2 (=IRS 47:21-2)، EKI 45 III.5-6، EKI 47:33 (بسنجید با MDP 53 19:25-6)، 59:5-6 EKI (= IRS 39:5)، MDP 53 15:6 در استو ۱۹۸۷ ص ۳۲ (=IRS 45:6؛ نک. استالپر، ۱۹۷۸b صص ۹۰-۸۹) و برروی چند تا از آجرهای "هِتولوتوش - اینشوشینک" (م. لامبر، ۱۹۷۲، ص ۴۶ ج ۲ ص ۲۰؛ راینر، ۱۹۷۳b ص ۶۰؛ MDP 53 21:20 در استو، ۱۹۸۷ ص ۴۶؛ نک. TTM 102:4′°).

837. The names are: Huban-tahra, Huban-immena (2x), Huban-nikaš (2x), Huban-haltaš (3x), Te'umman, Huban-habua, Ummanunu, Tepti-Huban-Inšušinak, Huban-šuturuk and Ummanuš (cf. Vallat 1995; *idem* 1996a; Waters 2000; Tavernier 2004). They represent about half of the Neo-Elamite royal names (Vallat 2002/03: 535).

و نام پدر او Ci^{n}caxriš [چین‌چی خریش] احتمالاً ایرانی‌اند و چون در همان کتیبه بیستون گفته شده که او اهل شهر "کوگن‌کا" (نک. kuknakka) در فارس بوده است، در چنین شرایطی، نام سلطنتی اومانوش بایستی انتخاب بسیار آگاهانه و حساب شده‌ای بوده باشد تا شور و اشتیاق ایلامیان خوزستان را برانگیزد[۸۳۸].

چند نام جغرافیایی هم وجود دارد که دارای عنصر "هومبان" به نحو آشکارتری از دیگران هستند. از جمله می‌توان به "تیل هومبا" (=تپه هومبان) اشاره کرد که در مرز غربی ایلام قرار داشته و منابع آشوری از آن یاد کرده‌اند[۸۳۹].

چهار متن نوایلامی به ایزد هومبان اشاره کرده‌اند: یک لوحه اداری از بایگانی ارگ شوش و سه کتیبه به سفارش "هن‌نی" امیرِ "ایاپیر"، تپتی-هوبان-اینسوشنک، و احتمالاً اَتّ-هَمیتی-اینسوشنک[۸۴۰]. از آنجا که تاریخ هر چهار متن کاملاً مربوط به اواخر دوره

---

۸۳۸ نک. هنکلمن، ۲۰۰۳a، ص ۴-۱۸۳ با پانوشت ۷ (تصحیح "ایمانوش" به "ایمانیش") و تاورنیه، ۲۰۰۴، ص ۸-۲۷ با پانوشت ۱۷. پوبل قبلاً این را دریافته بود که فرد شورشی با استفاده از نام اومانوش "آشکارا ادعا کرده نواده شاهان ایلامی است" (۱۹۳۸a، ص ۱۴۸، پانوشت ۸). درباره "چین چی خَریش" و "مَرتیه" نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۱۵ (با منابع).

۸۳۹ نک. پارپولا، ۱۹۷۰، ص ۳۵۴؛ زادوک، ۱۹۷۶b، ص ۳۸۸، پانوشت ۹؛ همان، ۲۰۰۲a، ص ۱۳۰؛ EW مدخل URU. til. d.ḫumba. با توجه به نامهای احتمالاً هومبان نظیر "ایمبادارا"، "ایمبادنا" و "ایبی‌ناپیر" (زادوک، ۱۹۸۴a ص ۱۲)، نام شهرک ایلامی "بیت ایمبی" نیز احتمالاً حاوی نام ایزد است (نک. ینزن، ۱۹۸۲b، ص ۲۱۳). بیت‌ایمبی یک شهرک سلطنتی در مرز شمال غربی ایلام (در نزدیکی "دِر") بود؛ سارگون این شهر را گرفت و اَسَرحدون آن را بازسازی کرد و برایش برج و بارو ساخت، و سپس آشور بانیپال دوباره (دوبار) آنجا را گرفت (نک. کونیش، ۱۹۳۸، پارپولا، ۱۹۷۰، ص ۴-۸۳ و زادوک، ۱۹۸۵، ص ۹۲). در سالنامه‌های آشور بانیپال گفته شده که این محل تحت فرمان داماد شاه ایلام، ایمباپی، بوده است (نک. آینار، ۱۹۵۷، ص ۷-۴۴، بورگر، ۱۹۹۴، ص ۷-۴۶ و ۸-۲۳۷ و بند ۱-۴-۴ قبل قسمت K) که به نظر زادوک نام او از "هومبان" گرفته شده بوده است (۱۹۸۴a، ص ۱۲) همچنین نک. فرهنگ EW، ینزن، ۱۸۹۲a، ص ۵۹؛ واترز، ۱۹۹۸). درباره شهر "بیت‌ایمبی" (که در نقش برجسته‌های نینوا نیز ترسیم شده) نک. دومیروشجی، ۱۹۸۶؛ همان، ۱۹۹۰، صص ۵۱ و ۶۷؛ کوردوبا، ۱۹۹۷، ص ۱۴؛ واترز، ۲۰۰۰، صص ۵۳ و ۷۰؛ هنکلمن، ۲۰۰۳d، ص ۲۵۵ با پانوشت ۷. از دوره ایلامی میانه محلی موسوم به "بیت هوبان" (به معنای "خانه هومبان" از فهرست شهرهای فتح شده توسط "شیلهک - اینشوشینک" شناخته شده است (EKI 54 III.42). نک. کامرون، ۱۹۳۶، ص ۱۱۶؛ زادوک، ۱۹۸۳a، ص ۱۰۹؛ فرهنگ EW مدخل [h.bi]*it-ḫu-ub-ba-ni*؛ والا، ۱۹۹۳a، ص ۴۴.

۸۴۰ افزون بر این، ایزدی موسوم به "اَمَن کَسیبَر" در سالنامه‌های آشور بانیپال به عنوان یکی از ایزدانی که تصویرش به آشور برده شده ذکر شده است (آینار، ۱۹۵۷، صص ۵-۵۴؛ بورگر، ۱۹۹۶، صص ۵۳ و ۲۴۱). این نام شاید حاوی عنصری از "هومبان" باشد (نک. ینزن، ۱۹۸۲a، ص ۵۷؛ هومل، ۱۹۲۶، ص ۳۵؛ زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۱۳ و ۴۰؛ فرهنگ EW مدخل d.*am-man-ka-si-bar*؛ والا، ۲۰۰۲/۳ ص ۵۳۰ با←

نوایلامی است (نیمه نخست سده ششم ق.م)، بی گمان ارتباط بسیار زیادی با پرستش هومبان در دوره هخامنشی دارند. سه تا از این متون را در زیر معرفی می‌کنیم و چهارمی را که متعلق به "هن‌نی" ایاپیر است در بند ۵-۳ بحث خواهیم کرد.

متن اداری به‌دست آمده از بایگانی ارگ شوش (S 49) فهرستی است از اقلام متفاوت (از جمله جامه و کُندر)؛ شاید مبادله‌ای در کار بوده است[۸۴۱]. قلم آخر که احتمالاً در مبادله با اقلام قبلی دریافت شده، یک BAR* آهن به شرح زیر است.

www.tabarestan.info

[9]1 *li-gi* AN.BAR[MEŠ] [10]7 *ma-na1/2*[GIŠ]*sir-ri-me* [11]*zik-kur-ti-um*[AN]u_4-mu-[12]*na* *a-ah* *kaz-za-ak*

[۹] یک BAR آهن، [۱۰]۷/۵ مینا از لحاظ وزن؛ [۱۱-۱۲] زیگوراتِ اومو، (Bar) برای آن کوبیده شد[۸۴۲].

متن فوق به پیروی از قرائت [AN]u_4-*mu* توسط والا است (۱۹۸۸) نه قرائت شیل [AN]*pir-mu*

← اشاراتی به این احتمال). عنصر دوم نام یعنی kasibar همچنان ناشناخته و مرموز است. برخلاف تصور هوزینگ به دشواری می‌توان معنای caspian [کاسپی] را برایش پذیرفت (۱۹۰۴a؛ ۱۹۰۸c، ص ۲۴؛ ۱۹۱۰، ص ۲۲، پانوشت ۱؛ ۱۹۱۶a، ص ۷-۴۶، ۶-۵۵؛ ۱۹۱۶b، ص ۹۵) و فرض کونیش (۱۹۳۲) در مورد ارتباط آن با Caspar در ولادت عیسی مسیح نیز بعید است (هوزینگ، ۱۹۰۴a). شاید کسی فرضیه Umban-Kazzipra* را "هومبانِ آهنگران" (یا هومبانِ چکش کوبان) یا فرضیه Umban-Kassupra* به معنای "هومبانِ شاخ‌داران" را پیشنهاد کند (velsim؛ نک. kassup در PF 2040). اما من مدرکی در تأیید هیچ یک از این فرضیات ندارم. در مورد "Amman" شاید کسی آن را با "هامانِ" کتاب مقدس (کتاب اِستر) مقایسه کند. زادوک (۱۹۸۴b، ص ۲۱-۱۹) در حالی که نظریه ینزن (۱۸۹۲a، ص ۵۸ و ۶۴) را رد می‌کند که "هامان" اسم شخص نیست بلکه نام ایزد است، اما می‌گوید این نام براستی عنصری از "هومبان" را دارد. به نظر زادوک نام هامان، چه از لحاظ نام پدر و چه نام کوچک، حاکی از آن است که "او می‌توانسته ریشه مشترک ایلامی - ایرانی داشته باشد" درباره هامان همچنین بنگرید به شاکد، ۲۰۰۳.

۸۴۱ تاریخ بایگانی ارگ شوش توسط والا حدود ۵۸۵ تا ۵۳۹ ق.م. تعیین شده است (۱۹۹۶a، ص ۳۳۹) و تاورنیه به حدود ۵۹۰/۵۸۰ تا ۵۶۵/۵۵۵ عقیده دارد (۲۰۰۴، صص ۳۲ و ۳۹)؛ نک. نیز بند ۱-۲ با پانوشت ۱۰ قبل.

*. یک BAR=۱۰ کوارت و هر کوارت = ۰/۹۷ کیلو یا لیتر. پس یک "بار" برابر است با حدود ۱۰ کیلو.-م

۸۴۲ درباره معنای ligi ("میله آهنی، گل میخ، کلون") بسنجید با وجود آن در TZ 57 (نوشته شده برروی یک قُبه /گل میخ لعاب‌دار) و در کتیبه‌های داریوش و خشایارشا (DPi_e و XPi_e) (درباره گل میخ‌های ساخته شده از لاجورد مصری). در دو متن اخیر، ligi مطابقت دارد با mayuxa پارسی باستان و sikkatu اَکَدی (درباره این واژه نک. استالپر ۱۹۸۴a، صص ۶۳ و ۶۹؛ EW مدخل li-gi). بعید نیست که خود ligi محصول نهایی بوده و به عنوان تزئین زیگورات ساخته شده بوده است (اگر چنین باشد ترجمه آن می‌شود "گل میخ تزئینی"). در مورد تفسیر متن نک. یوسف اُف، ۱۹۶۳b، ص ۲۳۸.

(۱۹۰۷، ص ۴۸؛ نک. یوسف اُف، ۱۹۶۳b، ص ۲۲۲) یا قرائت هینتس و کخ در فرهنگ EW مدخل $^{AN}tam_5$-*mu*. این پیشنهاد براساس این فرض است که نشانه‌های UD و PIR با هم اشتباه شده‌اند - که در ایلامی پدیده‌ای رایج است (نک.استو، ۱۹۹۲،ص ۱۵۶). والا از این مدرک برای اثبات کاربرد "Umu" به عنوان صفت ایزدان اَدَد، نِرگَل و اِنلیل، استفاده کرده و متذکر می‌شود که در دو متن نوآشوری انلیل برابر با هومبان است (نک. بند ۵-۳ بعد). پس متن می‌تواند اشاره‌ای باشد به زیگورات هومبان در شوش دوره نوایلامی که تاکنون تأیید نشده است[۸۴۳]. با وجود این، رعایت احتیاط لازم است، چون این یگانه تأیید Umu در زبان ایلامی است و نمی‌توانیم از چگونگی کاربرد نام یا صفت مطمئن باشیم. افزون بر این، "Umu" به عنوان ایزدی مستقل نیز تأیید شده است (نک. AHw 1420؛ ویلکه، ۱۹۹۷، صص ۲۶ و ۲۸).

یک پرستشگاه هومبان نیز در یک متن دوم نام برده شده که کتیبه‌ای است از تپتی-هوبان- اینسوشنک برروی یک تخته سنگی از سنگ آهک. در این متن، که با جزئیات بسیار درباره‌اش سخن خواهیم گفت (بند ۶-۷-۶-۳)، نام اشخاص مذهبی بسیار و روحانیون مجری دیگر که هر کدام یک رأس گاو و شش گوسفند یا بز دریافت کرده‌اند برشمرده شده است. در میان آنان از یک [...]^{AN}]*hu-ban-na*[^{MEŠ}]^{AŠ}*en-te*.GALÉ.DA به معنای "کاهنهٔ اعظم معبد هومبانِ "کناری" نام برده شده است (EKI 85:14؛ نک. بند ۶-۷-۶-۳ پانوشت ۱۰۳۶)[۸۴۴]. تا جایی که از متن می‌توان فهمید، به کاهنه و دیگر افراد فهرست شده با عنوان *lap* یعنی "روحانیون مجری" اشاره شده است و آنها، احتمالاً به اقتضای سمت و مقام در عید قربان بزرگی که "تپتی - هوبان - اینسوشنک" ترتیب داده بوده و نامش در سطور آخر متن ذکر شده، شرکت داشته‌اند. هیچ اطلاع خاصی درباره نقش یا وظایف کاهنه بزرگ یا درباره محل معبد هومبان داده نشده است. ایزدان دیگری که روحانیون آنها ذکر شده‌اند عبارتند از نَپیر، شودَنو و پینی‌گیر.

متن سومی که از هومبان نام برده، کتیبهٔ شکسته‌ای است (EKI 89) که به "اَتَّ-

---

۸۴۳ فرهنگ EW مدخل tam_5-*mu*. d فرض می‌کند که zikkurtim محصول چکش کاری آهن است و بنابراین باید یک مدل مقیاس باشد. چنین مدلی شاید قابل مقایسه باشد با زیگورات کوچک روی مدل مشهور sit šamši [خانه خورشید] (بند ۶-۷-۶-۵)، اما به نظر منطقی‌تر می‌آید اگر میله آهنی را یک مصالح ساختمانی بدانیم که توسط آهنگرها در بخش‌های ساختمانی یا تزئینی زیگورات مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

۸۴۴ در سراسر تاریخ ایلام زنان در مشاغل روحانی وجود داشته‌اند؛ نک. والا، ۲۰۰۲/۳، صص ۴۰-۵۳۹ و نمونه‌های فهرست شده در بند ۶-۴ افزوده ۱-۱۹ بعد.

همیتی ـ اینسوشنک" نسبت داده شده و این کار براساس علم "دیرین خط‌شناسی" انجام گرفته که به لوحه سنگی در بزرگداشت اَتَـ همیتی ـ اینسوشنک شباهت زیادی دارد (EKI 86-88)[۸۴۵]. این قطعه احتمالاً به لوحه سنگی دومی تعلق دارد که همراه با لوحه بدون نوشته‌ای توسط پزار (۱۹۲۴، تصویر ۲/۱) شناسایی و ترسیم شده است. تا جایی که می‌توان از متن شکسته تشخیص داد، قربانی‌ها در پیشگاه تندیسی انجام گرفته‌اند[۸۴۶] و این کار پس از ذکر احتمالاً یک فرمول نفرین انجام می‌شده است، در این متن چنین آمده است: *ba-ha-ib-be*^{AN}*-ban*^{AN}[*hu*] یعنی "هومبان (و) خدایان حامی" (EKI 89:7)[۸۴۷]. نام هومبان را بار دیگر در یک قسمت شکسته (1.9) همان متن مشاهده می‌کنیم. اگر انتساب این متن به "اَتَّـ هَمیتی ـ اینسوشنک" درست باشد تاریخ آن آغاز سده ششم (والا، ۱۹۹۶a، صص ۳۹۱ و ۳۹۳) یا حتی دوره ۲۰-۵۳۰ ق.م. [یعنی زمان سلطنت داریوش یکم] خواهد بود. اخیراً یان تاورنیه از تاریخ آخر دفاع کرده (۲۰۰۴، به‌ویژه صص ۹-۲۲؛ نک. واترز، ۲۰۰۰، صص ۷-۸۵؛ هنکلمن، ۲۰۰۳d، ص ۲۶۲) و این اَتَّـ همیتی ـ اینسوشنک را همان *Aθamaita* [اَتَ مَ ثیتَ]ی "شورشی" کتیبه بیستون (DB V.5) دانسته است. به نظر من استدلال‌های تأیید کننده این برابر انگاری قانع کننده هستند[۸۴۸].

---

845. Cf. Scheil 1911: 83, fig. 16; Pézard 1924. 4, pl. 2.2; Cameron 1936: 190 fn. 17; König 1965: 23; Steve 1992: 22; Vallat 1993a: XV; Tavernier 2004: 22-9.

۸۴۶ دهش‌ها با عنوان PAD^{MEŠ}*zalmumina* یعنی "دهش(هایی) برای منزلت (من)". PAD^{MEŠ} (اَکَدی = *kusāpu*) در EKI 74 II.46 نیز آمده است (نک. بند ۳-۶-۳-۱ قبل).

۸۴۷ من از قرائت EW مدخل d.*ba-ha-ib*(?)-*be* پیروی کرده‌ام (کونیش، ۱۹۶۵، ص ۱۷۵ خوانده است ^{AN}*ba-ha-lu*$^{?}$*-na*$^{?}$). درباره *bahappe* و شکلهای دیگر مشتق از همین ریشه نک. هنکلمن، ۲۰۰۲، ص ۱۶-۶ با پانوشت ۱۹. در قیاس با فرمولهای مشترک نفرینی ایلامی، این قطعه را شاید بتوان چنین بازسازی کرد: [*ha-at-ti*^{AN}][*hu*]-*ban*^{AN}*ba-ha-ib-be-*[*na*][*uk-ku*]-*ri-ir*[*da*]-*ak-ni*، "باشد که هراس از هومبان (و) خدایان حامی بر او مستولی گردد!" (در مورد فرمول نفرین نک. مثلاً TZ 2:7-8، TZ 4:7-8، TZ 31:7-8؛ نک. گریلو، ۱۹۸۳b، ص ۲۱۰؛ همان، ۱۹۸۷، ص ۲-۵۱، ۲-۶۰؛ والا، ۱۹۷۸، ص ۹۸؛ بند ۴-۲-۲ و پانوشت ۷۶۷ قبل). من در قرائت خود به‌جای RI در ^{AN}*ba-ha-ib-be-*[*na*] که کونیش پیشنهاد کرده، چنان که می‌بینید NAی پیشنهادی شیل را پذیرفته‌ام؛ به‌نظر می‌رسد که بخش ناخوانای سطر کوچکتر از آن باشد که RI را جای دهد (نک. شیل، ۱۹۱۱، شکل ۱۶). این قسمت در فرهنگ EW (همان مدخل) چنین ترجمه شده است: "Das strafzepter des Gottes X und des (Gottes) Humban, der guten Götter, falle auf ihn!"

۸۴۸ والا (۲۰۰۶) ترجمه و تفسیر خود از یک متن چاپ نشده "اَتَ - همیتی - اینسوشنک" را به‌عنوان مدرک قاطعی علیه استدلال‌های واترز و تاورنیه درباره تاریخ آن شاه نقل می‌کند. به‌نظر والا ترجمه متن چنین است "چون شوتور - نهونته، پسرِ هوبان - ایمنا، در ایاپیر نیرونمایی می‌کند، من سپاه او را سرکوب کردم." (۲۰۰۶، ص ۵۹). از آنجا که این دلالت بر معاصر بودن با شوتور - نهونته دارد، والا متن را تأییدی ←

توجه داشته باشید که داریوش "اَتَ مَ ئیتَ / اَتَّ - همیتی - اینسوشنک و همدستانش" و هم ولایتی‌هایش را متهم می‌سازد که "آن خوزیان [ایلامیان] بی‌ایمان بودند و اهورامزدا را نمی‌پرستیدند." چنان که غالباً در دهه‌های اخیر استدلال شده، این سخن داریوش را باید در قالب ایدئولوژی سلطنتی نگریست که "شورش" علیه شاه را برابر با شورش علیه خدای شاه تلقی می‌کرده است. این استدلال بارها تأکید کرده که سخن داریوش نباید نشانه تعصب مذهبی یا عدم مدارای دینی وی انگاشته شود چون متون بارویی آشکارا بیانگر این واقعیت‌اند که خدایان ایلامی تبار مورد حمایت حکومت هخامنشی قرار داشته‌اند[۸۴۹]. با این حال گمان می‌رود که تضاد میان اتهام ایدئولوژیک یک متهم کننده بیستون و متون اقتصادی تخت جمشید حتی از این هم شدیدتر باشد: همان هومبان خدای بزرگی که توسط "اَتَّ - همیتی - اینسوشنک" "کافر و بی‌ایمان" در کتیبه EKI 89 به یاری خواسته می‌شود، کمی بعد در اسناد بایگانی بارویی خدایی است که به فرمان دستگاه اداری داریوش در تخت جمشید بیش از هر خدای دیگر سهم نذر و قربانی دریافت می‌کند.

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

۵-۳. ایمن در پناه هومبان

در دوره نوایلامی هومبان به محبوب‌ترین خدای ایلامی تبدیل گردید. به نظر مری بویس حتی امکان دارد که هومبان الگویی شده برای پارسیان که اهورامزدا را به مقام بزرگترین اهوراها ارتقاء دهند (۱۹۸۲، ص ۲۷ [ترجمه فارسی تاریخ کیش زرتشت، ج ۲، ص ۴۵]). با آن که این اندیشه بیشتر نظریه‌پردازی می‌نماید، اما هومبان به راستی مهمترین خدای ایلامی تبار بود که پارسیان تاکنون شناخته بودند. غیر از تأییدهای مکرر پرستش آن در گل نبشته‌های بارویی، بعید نیست که هومبان بر دین ایران و ایدئولوژی سلطنتی اثر گذاشته باشد. موردی که شاید مؤید این حدس باشد صفت kitin برای هومبان است.

مهمترین سند در میان اسناد نوایلامی درباره هومبان، کتیبه اصلی "هن‌نیِ" ایاپیر در

← می‌داند بر تاریخ قدیمی‌تر سلطنت "اَتَّ - همیتی - اینسوشنک" (حدود ۵۸۵ ق.م) اما چون والا اصل ایلامی متن را ارائه نمی‌کند، و چون اصولاً فهم متون نوایلامی دشوارتر از برخی متونی است که او منتشر کرده است، تا وقتی متنی به این اهمیت به‌طور کامل انتشار نیابد نمی‌توان از آن استفاده کرد.

۸۴۹. نک. بررسی اساسی سانسیسی وردنبورخ در این زمینه (۱۹۸۰، صص ۴۷-۱). درباره "سیاست مذهبی" هخامنشیان اکنون بنگرید به نتیجه‌گیریهای مهم آملی کورت، ۲۰۰۷a.

"کولِ فرح" (ایذه) است. این متن (EKI 75) که برای آخرین بخش دوره نوایلامی تاریخ گذاری شده است (نک. بند ۱-۲ و بند ۴-۲-۲ پانوشت ۷۶۸ قبل) به دو دلیل اهمیت دارد: نخست چون حاوی شرقی‌ترین اشاره به هومبان قبل از دوره هخامنشی است (نک. دومیروشجی، ۱۹۸۰، ص ۱۳۳)[۸۵۰]. دوم از آن رو که وظیفه این ایزد به عنوان اعطا کننده kitin بویژه به شاهان را توصیف می‌کند. چنان که خواهیم دید، مفهوم kitin در دوره هخامنشی شناخته بود و آن را در روایت ایلامی کتیبه باصطلاح "ضد دیو" خشایارشا (XPh_e) مشاهده می‌کنیم.

تعریف مفهوم انتزاعی *kitin* که در مذهب نوایلامی و ایدئولوژی سلطنتی بسیار حیاتی بود دشوار است. چنین می‌نماید که *kitin* در گسترده‌ترین معنای خود اشاره‌ای است به اقتدار و قدرت الهی که از خداوند به جهان فانی و مادی اعطا می‌شود. "پشتیبانی ایزدی" ترجمه‌ای مناسب برای برخی از موارد کاربرد آن است، اما برای مخاطب ایلامی باز همه معنای کامل آن را نمی‌رساند. کاربردهای دیگر این اصطلاح به ترجمه‌ها و تفسیرهای تکمیلی می‌انجامد نظیر "قدرت شاهی خداداده"، "حمایت قانونی تأیید شده از سوی خداوند"، "اقتدار قانونی"، "فرمان، احکام قانونی" و "نماد و نشان ایزدی"[۸۵۱]. *kitin* در کتیبه "هَن‌نی" نقشی گویا و مهم دارد و حدود ۱۳ بار به آن اشاره می‌شود. یکی از قالب‌هایی که این واژه در آن به کار رفته، درخواست هن‌نی برای حمایت در همه کتیبه‌هایی است که همراه با نقش برجسته‌های او وجود دارد (EKI 75:20-1):

[20]*ki-tin* [AN]*te-ip-ti ki-tin-te-um-be-en-ra-na*[AN]*na-pir si-pa-ak-ir-ra ba-hir*

---

۸۵۰ نام ایزد هومبان نه در کتیبه‌های آجری مَلیان ذکر شده و نه در اسناد اداری همان محل، فقط یک نام شخصی با عنصر "هومبان" موسوم به "هوبان - میریش" وجود دارد که در چند سند اداری ملیان آمده است (نک. استالپر، ۱۹۸۴a، ص ۳۹ و نمایه).

۸۵۱ لِمان، ۱۹۴۶، ص ۵۴ ("نماد یا نشان ایزدی"، "پشتیبانی ایزدی از قانون یا حق")؛ هینتس، ۱۹۵۰a، ص ۲۹۴ ("سایه حمایت"، "پشتیبانی"، "منع [جادویی"])؛ همان، ۱۹۶۲b، ص ۱۰۶ ("حمایت- منع [جادویی"])؛ همان، ۱۹۷۱d، ص ۶۶۵ ("حرام قدسی و ربّانی")؛ همان، هینتس، ۱۹۷۳b، ص ۸۲-۲۷۵؛ همان، ۱۹۷۲/۷۵c؛ م. لامبر، ۱۹۶۵، ص ۳۰ ("عدالت")؛ کونیش، ۱۹۶۵، ص ۱۶۱، ۱۹۶ ("سرنوشت"، "سایه حمایت"، "پشتیبانی")؛ استو، ۱۹۶۷، ص ۸-۷۷ ("عدالت")؛ هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۱۴ ("ممنوعیت"، "محرومیت")؛ گریلو، ۱۹۷۳، ص ۱۳۹، پانوشت ۳۹ ("نظم"، "دستورها"، "فرمان"، "قواعد"، "قوانین"، "عدالت"، "حمایت")؛ همان، ۱۹۸۳b، ص ۲۱۲، ۲۱۴ ("قواعد الهی")؛ فرهنگ EW مدخل‌های *ki-di-en*، *ki-te-en*، *ki-tin* (منع جادویی یا قدسی، حرام و تابو بودن)؛ کخ، ۲۰۰۲، ص ۸-۵۸۷. نیز بسنجید با *kidinnu* اَکَدی یک واژه قرضی در بابلی قدیم که از معنای ایلامی "حمایت الهی" (عمدتاً برای اهالی یک شهر) گرفته شده است، و نیز امنیتی که با حمایت خداوند (که نماد آن یک نشانه قدسی است) تأمین و تقویت می‌گردد. فرهنگ CAD مدخل *kidinnu*؛ فرهنگ AHw مدخل *kidi/ennu(m)*.

^{AN}*na-ap-pir-ra-na*[21] ^{AN}PAP *be-ri-ir* ^{AN}*na-ap-pir-ra-na* ^{AN}*hu-ban* EŠŠANA *ki-tin ir šá-ra-ir-ra-na za-al-mu-ú-me nu uk-ku-na tak-ri*

[۲۰] باشد که *kitin* تپتی، بنیادگذار *kitin*، مؤسس *sipak* نپیر، حامی خدایان، [۲۱] حامی شیموت، پیک خدایان، از آنِ هومبان که در سایه *kitin* او یک شاه برقرار می‌ماند، به یاری من آید![۸۵۲]

در کتیبه هن‌نی، هومبان دوبار ذکر شده است. یک بار "کمکِ [Puktu] تپتی (و) تیروتور و sipak نپیر و شیموت و هومبان، که در سایه *kitin* او یک شاه برجاست" به یاری خواسته شده است (EKI 75:6-7)[۸۵۳]. در مورد سوم، هومبان با عنوان rišar nappirra یعنی "بزرگترین خدا" معرفی شده است (تحت اللفظی = "به بزرگی خدا"، نک. گریلو ۱۹۷۳،

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

---

۸۵۲. متن: هینتس ۱۹۶۲b، ص ۱۱۰ همراه با تفسیر (نک. همان ۱۹۵۲، ص ۵-۲۴۲؛ ۱۹۷۲/۵۲ ص ۴۹۲). نک نیز گریلو، ۱۹۷۳، ص ۱۵۸؛ ۱۹۸۳b، ص ۲۱۲ با پانوشت ۲۱؛ همان ۱۹۸۷ ص ۲۸. هینتس *kitin-tembenra* را صفت ایزد تپتی به معنای "ضامن منع" می‌داند که احتمالاً کمابیش به معنای آن نزدیک است، اما به هر حال موقتی است (نک. نیز EW مدخل *te-um-be-en-ra*). بُن - *tembe* احتمالاً شکلی است از tumba یا هم خانواده با آن (که در EKI 74 II.12 به شکل tumbašda آمده و kiten مفعول آن است)؛ شاید tembe ایلامی هخامنشی به معنای "بنیاد" را نیز باید با آن بسنجید. واژه نماد برای "شیموت" را شاید در غیر این صورت باید MAN قرائت کرد (مأخذها در بند ۴-۲-۲ پانوشت ۷۶۹ قبل). معنای "پیک" برای *berir* اولین بار توسط شیل پیشنهاد شد (۱۹۱۱، ص ۲۶؛ نک هینتس، همان و EW مدخل *be-ri-ir* و والا، ۲۰۰۲/۳، ص ۵۳۷). مؤید آن عبارت *akka tuppi hi beranra* به معنای "آن کس که سپس این کتیبه را خواهد خواند" در سطور ۱-۷۰ ستون ۳ روایت ایلامی کتیبه بیستون است)؛ با وجود این ترجمه کونیش از *berir* به "خواننده" (۱۹۶۵، ص ۱۵۹) نیز تحت اللفظی است.

۸۵۳. برای ترجمه *pu-uk-tu*$_4$ ^{AN}*te-ip-ti* ^{AN}*ti-ru-tur-na* به "یاری تپتی و تیروتور" نک. والا، ۱۹۸۳، ص ۵-۱۴. برای *puktu* (نیز *pukti*) نوایلامی به معنای "کمک، یاری" بسنجید با pikti ایلامی هخامنشی که بارها در کتیبه‌های سلطنتی (مثلاً سطر ۴۲ ستون ۱ روایت ایلامی کتیبه بیستون) دیده می‌شود. توجه داشته باشید که املای اخیر فقط در ایلامی هخامنشی تأیید شده است؛ قرائت والا ^{BE}*pi-ik-ti* (۲۰۰۵) در kal.15 برای *nu-pi-ik-ti* ی من (هنکلمن، ۲۰۰۳a، ص ۳-۲۲۱) بنا به دلایل متعدد قانع کننده نیست. اول چون قرائت پیشنهادی کمی عجیب است چون به‌نظر نمی‌رسد بر پایه بررسی شیء یا تصاویر متعلق و مربوط به آن باشد. عکس‌های شیء آشکارا نشان می‌دهند که نشانه مربوطه (𒀭) فقط می‌تواند NU باشد؛ این شکل علامت در ایلامی نو و ایلامی هخامنشی کاملاً مورد تأیید قرار گرفته است (نک. استو، ۱۹۹۲، ص ۵۷). برعکس، BE یا میخ یا گوه ضربدری قبل از گوه افقی هرگز نوشته نشده است (نک. همان، ص ۵۳) به‌علاوه گرچه تعداد بسیار اندکی اشیاء و مفعول‌های تشخص یافته (zalmu ، šuhter) وجود دارند که ممکن است معرف شخصی داشته باشند، بسیار عجیب می‌نماید که چنان که والا پیشنهاد کرده، یک اسم عام نظیر *pikti* نیز بتواند چنین باشد. سوم آن که معرف شخص ^{DIŠ} (و نه ^{BE}) در جای دیگری در همین متن به‌کار رفته است. چهارم آن که، معرف ^{BE} هرگز در مجموعه "کَلماکَره" وجود ندارد.

ص ۱۴۷ "سَروَر ایزدی") که باز در پی آن عبارت توصیفی "در سایه *kitin* وی" می‌آید (EKI 75:4-5)[۸۵۴]. رویهم رفته پایگاه هومبان به اندازه کافی روشن است: خدایان دیگر (تپتی، تیروتور) نیز می‌توانند kitin اعطا کنند، اما فقط در سایه حمایت هومبان است که شاهان برقرار می‌مانند. این نکته از لحاظ این واقعیت در خور توجه است که پرستشگاه "کولِ فرح" به هومبان اهدا نشده بلکه به خدایان محلی "ایاپیر" بویژه به "تیروتور" اهدا شده است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

احتمالاً از رابطه هومبان با شاهان است که می‌توان برابرانگاری آن با "انلیل / اللیل" را در دو متن نوآشوری درک کرد[۸۵۵]. هیچ مدرکی وجود ندارد که هومبان را نظیر "انلیل" با صفت خدای توفان یا "خدای سرنوشت‌ساز" توصیف کرده باشد (نک. والا، ۲۰۰۲/۳، ص ۵۳۷) - و البته صادقانه هیچ مدرکی خلاف آن نیز وجود ندارد. اما چنان که از کتیبه هن‌نی پیداست، این هومبان است که سایه *kitin* حمایت‌کننده خود را بر یک شاه می‌گستراند و وظیفه او بر خلاف "انلیل"، شاه‌سازی نیست. چگونگی اهمیت هومبان کهن برای شاهان روشن نیست و چه بسا در دوره نوایلامی افزایش یافته باشد.

جنبه دیگری که بسیار اهمیت دارد، اهمیت مفهوم *kitin* در خداشناسی "ایاپیری" است. چنان که گفته شد، خداوند منبع نهایی *kitin* است، اما شاهان نه تنها تحت حمایت او برقرار می‌مانند، بلکه در عین حال این *kitin* می‌تواند ابزار نیرومندی در دست ایشان باشد. همچنین در متن نوایلامی دیگر گفته می‌شود که ایزد اینشوشینک و شاه شوتروک‌ـ نَهونته مشترکاً

---

۸۵۴ اما در این مورد، کلمه برای شاه حذف شده است. هینتس (۱۹۶۲b ص ۱۰۷) شاید حق داشته باشد که فرض سهوالقلم کاتب را مطرح می‌سازد: *ki-tin ir* <EŠŠANA> ^{AN}*na-ap-pi-ra* ^{AN}*hu-ban ri-šá-ir* *šá-ra-ir-ra*. بدون نشانه تکمیلی EŠŠANA معنای جمله می‌شود "هومبان که تحت *kitin* او بزرگترین خدا (برقرار) است." چون *rišar nappirra* صفتی است برای خود هومبان، این شاید بی‌معنا باشد. درباره این قسمت نک. نیز هینتس ۱۹۵۰a ص ۲۹۴.

۸۵۵ این دو متن عبارتند از VAT 13846 (منتشره توسط مایر، ۱۹۳۷/۳۹؛ مقابله توسط راینر، ۱۹۵۸، ص ۵۱) و K 4320 (لانگدون، ۱۹۳۱، ص ۱۳۴؛ مقابله توسط راینر، همان، ص ۵۰) که هر دو تفسیرهایی هستند از مجموعه ورد و افسون‌های šurpu. در سطور ۴-۵۳ ستون دوم متن اول و سطور ۳-۱ ستون دوم متن دوم، اسامی yabru، Humba و Napruša چنین توضیح داده شده است: "یَبرو، اَنو (است)، هومبا، انلیل (است)، نَپروشَ، انا (است)." نامهای سه خدا نیز در خود مجموعه šurpu (II.163؛ متن: راینر، ۱۹۵۸، ص ۱۷؛ توجه کنید به خدایان دیگر ایلامی در سطور پیش) و در (VAT 10057 rev. 25) Under world vision منتشره توسط فون زودن (۱۹۳۶، ص ۲۴) وجود دارند؛ نک. نیز لیوینگستون، ۱۹۸۹، ۷۶-۶۸. متنهای اکدی که نام هومبان را ذکر کرده‌اند در مباحثات مربوط به هویت ادعایی هومبان و ^{AN}GAL/Napiriša نقش داشته‌اند نک. هینتس، ۱۹۶۵، ص ۴-۳۵۳ و رد استدلالهای او توسط دومیروشجی، ۱۹۸۰، ص ۱-۱۳۰.

برخوردار از "کیتینی هستند که دادگر است"[۸۵۶]. در اینجا شاید "کیتین" را بتوان به "نظم" یعنی مجموعه‌ای از قواعد "قانونی" ترجمه کرد که مبتنی است بر اقتدار خداوند و عامل او شاه.

مفهوم کیتین از دوره‌های پیشین‌تر بویژه از متون اقتصادی و قانونی دوره "سوکال ماه" در شوش نیز شناخته شده است[۸۵۷]. با وجود این، جالب است که کاربرد آن در کتیبه‌های سلطنتی عملاً به دوره نوایلامی محدود شده است[۸۵۸]. تنها یک استثنای مسلم در این قاعده وجود دارد و آن به اصطلاح "کتیبهٔ ضد دیو" خشایارشا (XPh$_e$ 29-32) است[۸۵۹].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

[29]ku-ud-da hi ŠÁ-ma [AŠ]da-a-ia-ma šá-ri mu[!]-ur ap-pu-ka$_4$ da-a-[30] ma ši-ib-be hu-ud-da-iš-da me-ni[!] za-u-mi-in [AN]u-ra-mas-da- [31]na[DIŠ]ú hu-be da-a-ma-da-na-um sa-ri ku-ud-da ki-te-in uk- [32]ku ap-pi da da-a-ma ši-ib-be a-ru hu-ud-da-an.

و در میان این کشورها (جایی) بود که قبلاً (مردم) دیوها را می‌پرستیدند [برای آنها قربانی می‌کردند]. آنگاه من به خواست اهورامزدا آن معبد دیوها را ویران کردم و بر آنها *kiten* نهادم و اجازه ندادم دیوها پرستش کرده شوند[۸۶۰].

---

856. Cf. EKI 74 II. 12-3, *kiten appa šutur inšušinak ak sugir šutruk-nahhunte i tumbašda.* On the passage cf. M. Lambert 1955b: 151 with fn. 5.

857. On the use of Old Elamite *kiden* cf. Leemans 1946; Balkan 1954: 159-60; Hinz 1973b: 275-82; *idem* 1976/80a: 118; EW s.v. *ki-di-en*; Klima 1963: 298-301; *idem* 1972: 49 with fn. 2; Frymer-Kensky 1977: 195-7; CAD K 342-3 s.v. *kidinnu* (a); AHw 472-3 s.v. *kidi/ennu(m)*.

۸۵۸ محبوبیت فزاینده این مفهوم انتزاعی از مجموعه نامها نیز پیداست. در متون نوایلامی و ایلامی هخامنشی نامهای بسیاری با عنصر kitin وجود دارد، حال آن که شمار اینگونه نامها در متون ایلامی میانه محدود است و عمدتاً به متون ایلامی میانه پسین در "مَلیان" کرانمند می‌شود (نک. والا، ۱۹۸۴، ص ۳). نک، زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۲۱ و فرهنگ EW صص ۳-۴۶۱ و ۹۲-۴۸۷ (بویژه مدخل -ki-tin).

۸۵۹ استو (۱۹۶۷ صص ۸-۷۷؛ نک. هینتس ۱۹۵۰a ص ۲۹۴) پیشنهاد کرده که *kuten* ایلامی میانه در TZ 38:2 برابر با *kitin* دانسته شود. با این حال *kitin* (*ki-tin*، *ki-te-en*، *ki-di-en*) همیشه به شکل *ki-* نوشته شده است. به‌علاوه *kuten* دلالت بر ساختمانی دارد که "اونتَش - نپیریشَ" ساخته است. بنابراین برابر انگاری آن با شکل دیگری از *kitin* مشکوک است (نک. EW مدخل *ku-te-en*).

860. Text: Cameron 1959: 473; Vallat 1977a: 211. Compare Henkelman 2003a. 188 fn. 24 and § 1.3 above. I retain *šá-ri* in 1.29, despite Bianchi 1986. who argued that *lip* is the only phonetic value of ŠÁ in Achaemenid Elamite. The value *šá* is required though, not only in the PN Šakka(š) (OPers. *Saka-, spelled [HAL]*šá-ka$_4$-iš*, [HAL]*šá-ak-ka$_4$*, [HAL]*šá-ki-iš)*, but also in NElam. *šá-ra* and *šá-ra*, "below" (EKI 75:5, 7, 21 and EKI 76:6). Note also the widespread use of ŠÁ, with →

تکه پر اهمیت و حیاتی در این بند جمله "و بر آنها کیتین نهادم" در روایت ایلامی کتیبه خشایارشا است که آشکارا در روایات بندهای مشابه پارسی باستان و اکدی ترجمه و حتی معادلی کلی و کنایی از آن نیز وجود ندارد. در روایت پارسی باستان به سادگی گفته می‌شود patiyazbayam یعنی "اعلام نمودم، دستور دادم"؛ روایت ایلامی apteqir است یعنی "فرمان دادم"[۸۶۱]. روایت ایلامی پیام متفاوت شاهی است که آمرانه می‌گوید اقتدار و حاکمیت دادگرانه خود را به شکل *kiten* تحمیل می‌کند، پیامی که بازتاب کتیبه‌های نوایلامی است که در آنها خدایان و شاهان "حامی" [*kitin*] نقش برجسته‌ها هستند یا مشترکاً از *kitin appa šutur* یعنی "نظمی که دادگرانه است" دم می‌زنند. توجه داشته باشید که در روایت پارسی باستان کتیبه خشایارشا نیز خدا (اهورامزدا) در استقرار *kitin* توسط شاه یعنی عامل خود مسئولیت مشترک دارد. همچنین، این واقعیت که *kiten* با فعل *ta-*

www.tabarestan.info تبرستان

→ value *šá*, in the Akkadian texts from Sukkalmah-period Susa, e.g., in the appellative *šá-ti* and *šá-tin*, "priest" (cf. AElam. *šá-tin*) and in the theonym ^{d}*šá-zi* (cf. NElam. ^{AN}*šá-iz-zi*). I admit that this does not prove that the reading *šá-ri* in XPh is necessarily correct: *lip-ri* is also possible, but not requited. On the verb *sari-*, "to destroy", cf. most recently Gassan & Vallat 2004: 2-4. In 1.32, Cameron hesitantly read *ap pi-da* (cf. *o.c.* 476) and was followed in this by Vallat (*l.c*) and the EW (s.v. *pi-da*). The word division *ap-pi da*, as printed here, is preferable since *kiten/kitin* often is construed with the verb *ta-* ("to place") and no verb **pida-* is known in Elamite. The construction *kiten ukku appi da* is only irregular because *ukku* is used as preposition (with *appi*), not as postposition. Influence of Old Persian syntax, where prepositions (like *upariy*, "above") are the rule, may be assumed. Older interpretations render the passage as follows: "by a ban I proclaimed to them" (Cameron *o.c.* 474), "par un ban je leur proclamai" (Vallat 1977a: 212; cf. idem 1977b: 49), "unter Bann(androhung) schärfte ich ihnen ein (dekretrierte ich)" (EW *l.c.*; cf. s.v. *ki-te-in*). As for *hu-ud-da-an*: <*-ti*> is commonly supplemented at the end of the form (Cameron *o.c.* 473; Vallat 1997a: 211), making it a prohibitive, *anu huddanti*, "you shall not make!" This is, however, unnecessary: *anu huddan*, the subject of which is *šibbe*, is probably a supine to which the prohibitive particle *anu* gives a modal colour (cf., similarly, Tucker 1998: 178 fn. 24). Compare DPf_e 23-4 *hu-be a-nu kin-ni-en ap-pa* ^{DIŠ}LÚ^{MEŠ}*-ir-ra ha-ri-ik-ka$_4$ el-ma-man-ra*, "lest that come to pass, what evil man plots." The divergent formula of the Elamite version of XPh_e is not noted in Lecoq 1997: 258.

۸۶۱. پارسی باستان XPh_p سطر ۳۸؛ نک. اشمیت ۲۰۰۰a ص ۳-۹۲. اَکَدی: XPh_p 31؛ نک. هرتسفلد ۱۹۳۸a صص ۲-۳۱ و ۳۶۷ تصویر ۱۲. بنا به گفته استالپر (تماس خصوصی) استفاده از شکل apteqir در این متن عملاً بسیار غیرعادی است و به راستی تبیین آن دشوار است، در کاربرد حقوقی بیشتر معنای "طرح یک شکایت (موجه، موفق)" را دارد.

("نهادن") و *ukku* ("برروی") همراه است نمایانگر پیشینه ایلامی آن می‌باشد؛ مشابه همین ساختارها را بارها در کتیبه هن‌نی در کول فرح (EKI 75) مشاهده می‌کنیم. خلاصه، شیوه بیان روایت ایلامی در منع پرستش دیوها نه تنها مستقل از روایت پارسی باستان و اَکَدی است، بلکه پیوند مستقیم با پیشینه ایلامی را نیز نشان می‌دهد.

همان‌طور که کامرون متذکر شده است، روایت ایلامی کتیبه خشایارشا دارای شمار نسبتاً زیادی واژه‌های قرضی پارسی باستان است که مستقیماً به خط میخی ایلامی آوانویسی شده‌اند.[۸۶۲] بنابراین برخلاف چنین زمینه و پیشینه‌ای، استفاده از اصطلاح بسیار خاص *kiten ukku appi da* اهمیت فزاینده‌ای پیدا می‌کند. چه انگیزه‌ای در پس استفاده کاتب از این اصطلاح وجود داشت؟ به این پرسش دو پاسخ می‌توان داد که بستگی دارند به این که در برابر فرایند نشر و انتشار کتیبه‌های سلطنتی چه دیدگاهی داشته باشیم. برخی شاید عقیده داشته باشند که کاتب ایلامی وظیفه‌اش ترجمه اصل پارسی به ایلامی بوده ولی تا جایی که مفهوم را در ترجمه حفظ می‌کرده دارای تا حدی آزادی عمل برای انتخاب واژه‌های جانشین بوده است و بنابراین اصطلاح مورد نظر ما در درون همین محدوده آزادی عمل می‌گنجیده و از پیشینهٔ فرهنگی کاتب سرچشمه می‌گرفته است. با چنین دیدگاهی *kiten* را می‌توان به سادگی یک "ترجمه ایلامی" انگاشت. ولی البته چه ترجمه‌ای! کاتب ما عملاً یکی از مهمترین مفاهیم ایدئولوژی سلطنتی نوایلامی را در برگردان روایت خود از متن اصلی گنجانده است. آیا به راستی می‌توان باور کرد که او سر خود چنین کرده باشد؟

بی‌گمان، مفهوم شاهانی که بنابر اراده خدایان عمل می‌کرده‌اند در جهان باستان تازگی نداشته و اندک نبوده است، و در عین حال اصطلاح *kiten* ایلامی نیز تناقضی با دیدگاه کلی کتیبه‌های سلطنتی هخامنشی ندارد. با این حال این واقعیت به‌جای خود باقی است که این اصطلاح و جمله‌بندی اصالتاً و بویژه ایلامی است و به ایدئولوژی سلطنتی ایلامی مربوط می‌شود. تصور کنید که *kiten* مثلاً یک واژه ایرانی کهن بود و به‌جای ایلامی در روایت پارسی باستان کتیبه به‌کار می‌رفت و ما شاهد بودیم که یک جمله‌بندی یا اصطلاح اوستایی قدیم یا گاهانی در روایت پارسی باستان وارد شده است که در آن صورت تفسیرهای بسیاری درباره‌اش انجام می‌گرفت و چه بسا همگان این را شاخص

---

۸۶۲ کامرون (۱۹۵۹، صص ۲-۴۷۱) تعداد بیست تا از اینگونه واژه‌ها را در پنجاه سطر شمرده است؛ نک. همان، ۱۹۷۳، ص ۵۰؛ سانسیسی وردنبورخ، ۱۹۹۹، ص ۱۰۶.

نیرومندی از استمرار فرهنگی - اگر نگوییم وابستگی فرهنگی میان جامعه گاهانی و هخامنشیان می‌انگاشتند. و این دقیقاً همان چیزی است که درباره مفهوم دیوها در کتیبه خشایارشا رخ داده است. پس پرسش را تکرار می‌کنیم که آیا کاتب براساس چه اقتداری عمل کرده و اصطلاح *kiten* را در اینجا گنجانده است؟ اگر این را فقط ناشی از طرز تفکر شخص مترجم بدانیم در آن صورت مدرک را جدی نگرفته‌ایم و در عین حال بر این فرض قطعی (که بسیاری تلویحاً ابراز داشته‌اند) خدشه وارد کرده‌ایم که روایات پارسی باستان کتیبه‌های سلطنتی منبعی ناب و موثق برای ابلاغ پیامی بوده‌اند که دربار ایران خواستار انتشار آن بوده است.

www.tabarestan.info

همانگونه که همه کتیبه‌های فراوان مشابه هخامنشی از جمله کتیبه‌های داریوش در شوش و کانال سوئز (DSaa/DSz/DSf همراه با روایات بی‌پایان کوچکتر و بزرگتر هر رونوشت) به روشنی نشان می‌دهند، کتیبه‌های سلطنتی ایران بی‌گمان در کارگاههای دبیری بسیار سازمان یافته تهیه و تنظیم و ساخته می‌شده‌اند. دبیران ماهر و استاد در رأس گروههای طراحان گرافیک و خطاطی و سنگ تراش کار می‌کرده‌اند و می‌توانسته‌اند براساس طرحها و الگوهایی کاملاً سنجیده به تألیف مجموعه‌هایی بپردازند که چه بسا از لحاظ فیزیکی و ایدئولوژیکی با هم تفاوت داشته‌اند. و این کار را نیز بی‌گمان بنا به فرمان شاه یا دستور عوامل او انجام می‌داده‌اند (نظیر معماران تخت جمشید) و می‌توان فرض کرد که بجز اشتباهاتی کوچکتر و تفاوتهایی اندک در خطاطی، تفاوتها هیچگاه تصادفی نبوده‌اند. اینگونه تفاوتهای جزئی چه بسا از افزودن یا کاستن برخی بندها یا عبارات به دلیل تفاوت فضای موجود برای حکاکی فراتر نمی‌رفته است[۸۶۳]. با این حال، گاه تفاوتهای جزئی تا حد یک تجربه ادبی فرا می‌رفت: کتیبه ساختمانی DSaa در شوش به زبان اکدی در واقع تکرار پیام DSf/DSz است، اما ساختار متنی کاملاً تازه‌ای دارد. البته کتیبه کار یک کاتب "آزاد اندیش" نیست، بلکه کار تازه و خلاقانه‌ای است از الگوهای موجود که آگاهانه و رسماً مورد تأیید قرار گرفته است. کمابیش همین نکته در مورد تغییرات جزئی‌تر و کوچکتر اما معنی‌دار در کتیبه‌ها صدق می‌کند. یعنی تفاوتهای فراوان میان روایات متفاوت کتیبه بیستون یا وارد کردن اصطلاح *kiten* در روایت

---

۸۶۳. این نکته در بسیاری از رونوشتهای DSf/DSz پیداست (نک. هنکلمن، ۲۰۰۳c). مایکل کوزو درباره کتیبه‌های XPb و XPd به همین نتایج رسیده است (۲۰۰۳). نیز نک. شاودیگ درباره کتیبه‌های نبونید و کوروش (۲۰۰۱، صص ۸۴-۷۵).

ایلامی کتیبه ضد دیو خشایارشا (XPh) که در روایات پارسی باستان و اکدی آن همانند ندارد.

همان‌گونه که بریان در مقاله‌ای درباره چند زبانه بودن رسمی شاهنشاهی هخامنشی تأکید کرده است، داریوش عمداً ایجاد یک کتیبهٔ سه زبانه بر تخته سنگ بزرگ بیستون را برگزیده است: "او می‌خواسته آشکارا نشان دهد که از نظر وی زبان پارسی تقدم و برتری ندارد" (۱۹۹۹، ص ۹۴، نک. استالپر، ۲۰۰۵، ص ۲۰). گمان می‌رود سودمند باشد اگر این برداشت را به مفهومی که خود از فرایند نشر متون داریم منطبق بدانیم. به‌جای حک کردن یک "متن اصیل" پارسی باستان برای هر کتیبه و نسبت دادن تغییرات جزئی سایر زبان‌ها به پیشینه فرهنگی کاتبان، باید **همه** روایات **همه** کتیبه‌های سلطنتی را سخنان شاه بدانیم. بویژه در مورد متون موجود درکانون شاهنشاهی، روایات غیر پارسی "تفسیرها" یا "ترجمه‌هایی" کم اهمیت‌تر نیستند، بلکه در ابلاغ پیام چند زبانه کتیبه از اهمیت یکسانی برخوردارند.[۸۶۴]

سخن کوتاه، اینکه مفهوم اصیل ایلامی *kiten* در یکی از روایات کتیبه ضد دیو آمده بدان معناست که *kiten* خود بخشی از پیام است. استفاده از آن فرآورده قالب ذهنی و فرهنگی یک کاتب یگانه نیست، بلکه مفهومی است شناخته شده، ارجمند و انطباق یافته با قالب ذهنی و ایدئولوژیکی هخامنشیان. این که فقط در یک روایت کتیبه یعنی روایت ایلامی مورد استفاده قرار گرفته است تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که بخشی از پیام شاه و بنابراین ایدئولوژی پادشاهی هخامنشی است. افزون بر این، محل ظهور آن نیز اهمیت فراوانی دارد: کتیبه ضد دیو خشایارشا یکی از استوارترین گفته‌هایی است که پادشاهی هخامنشی بر آن بنا شده است. این محور اصلی و هسته مرکزی هر بحث منفرد درباره مزداکیشی و ایدئولوژی مذهبی هخامنشیان را تشکیل می‌دهد. یعنی باید *kitin/kiten* ایلامی را در این قالب خاص برای درک قدرت پذیرندگی فرهنگ هخامنشی برای یکی از مهمترین فرهنگهای پیش از خود یعنی فرهنگ ایلامی بسیار مهم تلقی کنیم. به عبارت مشخص‌تر، استفاده از مفهوم *kiten* در یک روایت متن، چه بسا شاخصی است از ایدئولوژی سلطنتی ایلامی به‌عنوان عاملی در صورت‌بندی و شکل‌گیری ایدئولوژی پادشاهی هخامنشیان.

آنچه در بالا گفته شد چیزی بیش از یک طرح کلی از پارامترهایی نیست که امکان بحث دقیقتر در آینده درباره تعیین اهمیت احتمالی *kitin* برای پادشاهی هخامنشی را فراهم می‌سازند. برای کسب بینشی درباره این موضوع، حداقل یک مقایسه سیستمی

---

۸۶۴. نک. یافشاری رُسّی (۲۰۰۰) درباره منزلت مستقیم متن ایلامی DBI که صرفنظر از تفسیر جدید مؤلف از متن، کاملاً موجه به‌نظر می‌رسد.

میان کتیبه‌های ایلامی و کتیبه‌های شاهی هخامنشی ضرورت دارد که در محدوده بررسی ما نمی‌گنجد. با وجود این، یک عامل وجود دارد که در اینجا باید ذکر شود و با آن شاید بتوان دایره بحث پیشین را بست: محبوبیت هومبان و جایگاه نخست او در اخذ حمایت مالی دولت از فعالیتهای مذهبی در دوره هخامنشی ادامه یافته است. این که هم هومبان و هم مفهوم *kitin* در دوره هخامنشی به حیات خود ادامه داده‌اند احتمالاً امری تصادفی نبوده است. چنان که دیدیم، بویژه هومبان بوده است که بنا به کتیبهٔ هن‌نی اعطا کننده *kitin* به یک شاه بوده است. این نکته گشاینده این امکان است که شاید مفهوم *kitin* از طریق آیین پرستش هومبان وارد فرهنگ هخامنشی شده باشد. در عین حال همانند همیشه باید سازگاری و انطباق شایان توجهی را درنظر داشته باشیم: هومبان عامه‌پسند بودن و محبوبیت عمومی خود را حفظ کرده ولی دیگر نه یک خدای سلطنتی تمام عیار و کامل بوده و نه ظاهراً اعطا کننده *kitin* در روایت ایلامی کتیبه ضد دیو خشایارشا، این نقش از او ستانده و به اهورامزدا داده شده است. با این حال این تغییر نقش‌ها فقط تأییدی است بر ارتباط احتمالی مجموعه هومبان -کیتین با پادشاهی هخامنشی.

این که به‌راستی *kiten* به‌عنوان یک عنصر سازنده در ایدئولوژی پادشاهی هخامنشی نقش بالقوه واقع بینانه‌ای داشته است از پژوهش اخیر مارک گریسون [زیر چاپ ۲] در پاسخ به هنکلمن (۲۰۰۶b) به روشنی پیداست. در اینجا تلاشی هم انجام گرفته شده تا نیم پیکره مشهور قرص بالدار به عنوان تأکیدی بر مفهوم *kiten* تبیین گردد. با آنکه مؤلف ادعای پاسخ‌هایی قطعی را ندارد، اما پیداست که درک ما را از این پرونده پر دردسر می‌تواند با سنجش با *kiten* بسیار پیش ببرد، زیرا مفهوم *kiten* همانطور که گریسون به درستی متذکر شده است "این امتیاز را دارد که (برخلاف مفهوم "فر" یا "خوارنَه" و غیره") در دوره هخامنشی کاملاً مستند شده است.

۵ـ۴. هومبان در دوره هخامنشی

چنانکه قبلاً گفته شد (بند ۵)، نام هومبان ۲۶ بار در متون بارویی آمده است - غیر از مورد 2202:2 که تلاش هلوک برای قرائت نام او اکنون منتفی دانسته شده است (نک. پیوست ۱)[۸۶۵].

---

865. Spelling of the name Humban can be divided in two groups: those that render the name as 'Umba(n)' or / umpan/ and those that render it as 'Huban' or/upan/. The first variant (^{AN}*um-ba*[1x], ^{AN}*um-ba-an*[3x], ^{AN}*um-ba-in*[5x], ^{AN}*um-ban*[2x]) occurs in 11 texts, the second (^{AN}*hu-ban*[10x], ^{AN}*hu-ban*^{MES}[5x]) in 15 texts, including one heavily restored passages→

در این بخش، در پی بحث جامعی درباره برخی جنبه‌های مهم (بندهای ۵-۴-۱ تا ۵-۴-۵: ¶۴)، بعضی جنبه‌های کلی مربوط به آیین پرستش آن (روحانیون مجری، گسترش جغرافیایی، کالاهای نذری) فهرست خواهد شد.

روحانیون مسئولی که برای برگزاری مراسم پرستش هومبان جنس دریافت کرده‌اند عبارتند از: اَک بَکَ، اَمبَدوش / اَنبَدوش (x ۲)، دَتوکَ، کُمپَکَ (x ۲)، کَرسوکَ، کَتوکَ، کی‌تیکَ، کول‌لیلی، مَردونیه، مَرمَکَ، ناترا، پیدَکَ (x ۳)، رَک‌کوش، سوپِرَ (x ۵)، تورکَمَ، اومبابا، اوندوش و یَمَ. از این ۱۹ فرد، هشت نفر با عنوان "شاتین" [یا "شَتین" *šatin*] (به معنای کارشناس مذهبی) ذکر شده‌اند؛ هیچ عنوان دیگری وجود ندارد[۸۶۶].

پرستش هومبان منحصراً به قالب‌های "ایلامی" محدود نمی‌شد. تنها سه نفر از روحانیون مجری دارای نام‌های قطعاً ایلامی هستند و اکثراً نام‌های ایرانی دارند، از جمله مردونیه (مردونیوس PF = 0348) و یَمَ [= yama = جَم] (نک. اوستا: yima، NN 0379)[۸۶۷]. این بدان معناست که سهم نامهای ایلامی بیش از ده درصد اسامی ایلامی کل نمونه نیست. همچنین نام هومبان همراه با خدایان گوناگون دیگر و انواع دهش‌ها در فهرست‌های مناسکی درج شده است (نک. بند ۳-۴-۲).

اهورامزدا، هومبان، رودِ هوبوتیش، رودِ رَنَ کَررَ، رودِ شَئوشَنوش PF 0339

→ (NN 0379). As there is no clear predilection for either of the two variants, I have retained the form 'Humban' (even though the form is not attested in Achaemenid Elamite). Note the remarkable spelling ^{AN}*hu-ban*^{MEŠ}, in which the determinative ^{MEŠ} probably signifies that - *hu-ban* is a historical spelling (cf. § 6.7.6.3 fn. 1040 below). The various spellings are indicated in ¶4 below.'

۸۶۶. روحانیون مجری مراسم هومبان با عنوان "شاتین" عبارتند از: اَمبَدوش (دو مورد)، کَتوکَ، کول‌لیلی، مردونیه، پیدَکَ (یک بار در سه مورد)، تورکَمَ، اومبابا و یَمَ. هینتس (۱۹۷۲/۵، ص ۴۹۲) ادعا می‌کند که مُغان نیز برای هومبان مواد خوراکی قربانی دریافت می‌کرده‌اند، ولی من نتوانستم هیچ روحانی مجری هومبان را بیابم که لقب "مَکوش" [= مُغ] (در متون قربانیهای هومبان یا جایی دیگر) داشته باشد.

867. Probable Elamite names are: Kullili (Zadok 1983a: 102 [59]), Natera (*ibid.* p.111) and Unduš (cf. *untaš*). Names with plausible Iranian etymologies are (references to Tavernier 2007a): Ambaduš (193-4 [4.2.687]), Datukka (172 [4.2.524]), Kampaka (231 [4.2.973]). Karsuka (234[4.2.999]), Katukka (185 [4.2.619]), Mardunuya (61 [2.2.42]), Marmaka (339 [4.2.1809]), Pidaka (276 [4.2.1309]), Rak(k)uš (278 [4.2.1330]), Supra (222 [4.2.904]), Turkama (168 [4.2.498]), Yama (363 [4.2.2009]). Dubia: Akbaka (considered as an error for Iranian Abbaka by Mayrhofer 1973: 122 [8.15] and EW s.v. hh. *ak-ba-qa*), Kitikka (considered Iranian by Zadok 1984c: 388 and EW s.v. v.*ki-ti-ik-qa*; a name with Elam. *kiti*-seems possible too).

اهورامزدا، هومبان، رودِ هوبوتیش، رودِ رَنَ کَررَ، رودِ شئوشَنوش	NN 0379
[x]، هومبان ولن	NN 2372:1-2
اَدَد و هومبان	PF 0351

از ایزدان و دهش‌های فهرست شده در اینجا، اهورامزدا دارای تبار قطعی ایرانی و اداد دارای پیشینهٔ مسلم ایلامی است[۸۶۸]. علاوه بر این، تعدادی از روحانیون مجری مراسم هومبان وجود دارند که در چارچوب‌های دیگری به خدمت به ایزدان دیگر یا اجرای انواع دیگر مناسک، اشتغال دارند:

www.tabarestan.info

تتوک‌کَ	"ایزدان"	NN 2202:1
	رودخانه [x]	NN 2477:1-2
اومبابا	لن، مَریرش، میشه‌بَکَ	Fort. 8960:1-2
	لن، تورمَ، مریرش، زمین و میشه بَکَ	PF 1956:1-2
کَرسوکَ	"ایزدان"	PF 0360 , NN 1315
	کوشوکوم	PF 0799
رک‌کوش	"ایزدان"	PF 0359

این فهرست نیز باز حاوی ایزدانی است با هر دو تبار و پیشینه: مَریرَش احتمالاً تباری ایرانی دارد، زمین و کوشوکوم هر دو منطقاً تباری ایلامی دارند[۸۶۹].

مدارک مربوط به روحانیون مسئول هومبان نیز نشان می‌دهد که آنهایی که در مناسک هم ایرانی و هم ایلامی تبار مجری بوده‌اند بر کسانی که در مناسک "جداگانه" شرکت می‌کرده‌اند غلبه دارند. کخ دو نمونه را ذکر می‌کند تا وجود "ganz verschiedene religiöse Bereiche" [تفاوت کلی در سپهر مذهبی] (۱۹۸۷، ص ۴-۲۶۳) را به اثبات رساند. یکی از این نمونه‌ها یا موارد روشن نیست[۸۷۰]، و دیگری مربوط می‌شود به شهر "اومپورانوش" که در

---

۸۶۸. نک. بند ۴-۱-۳ درباره اداد. به نظر نمی‌رسد که مراسم نذر و قربانی لن وابستگی فرهنگی خاصی داشته باشد (نک. فصل ۳). منزلت دهش‌های رودخانه‌ای "برای (در)" رودهای هوبوتیش، رَنَ کَررَ و شئوشَنوش بستگی دارد به آن که آیا مراسم برای مقام ایزدی بخشیدن به رودخانه‌ها بوده یا اینجاها فقط محل‌هایی بوده‌اند که برخی ایزدان (نَپیریشَ، آناهیتا؟) در آنجاها گرامی داشته می‌شده‌اند (نک. بند ۵-۴-۳ بعد).

869. Cf. §4.2 fn. 755 above on Mariraš and § 4.2.2 on 'Earth.' For ***kušukum*** cf. ¶ 19. Turma is usually assumed to have an Iranian background, but there is room for some doubt (cf. ¶ 15). The type of offering indicated by the name ***mišebaka***, "All Gods," could be a ceremony for all gods regardless of their background (cf. §4.2 fn. 755).

۸۷۰. این مورد مربوط می‌شود به شهرک "پیرداتکاش". کخ (۱۹۸۷، ص ۲۶۴) "ایردونارا" را که برای یک "دائوشانوئاش" جو دریافت می‌کند در برابر "اَمبَدوش" می‌گذارد که مناسک هومبان را اجرا می‌کند (نک. ←

آنجا "پیداکا" برای اجرای مراسم نذر و قربانی هومبان (نک. پیوست ۷-۴) و "میشه‌زا" برای "میشدوشیش" و "ساکورازیش"، یعنی ماه سوم، جو دریافت می‌کنند. "میشدوشیش" به راستی نامی ایرانی است، اما جو "برای" ماه ساکورازیش احتمالاً به قصد یک عید مذهبی بوده و ما فقط می‌توانیم حدس بزنیم که خدایان دریافت کننده دهش‌ها بدین مناسبت چه ایزدانی بوده‌اند[۸۷۱]. نکته مناسبتر مشاهده این واقعیت است که حضور دو روحانی مجری (هر دو با لقب "شاتین") در شهر اومپورانوش تنها بدان معناست که فعالیت مذهبی و شعایری مهمی در این مکان وجود داشته و این که افرادی متفاوت وظایف گوناگونی می‌داشته‌اند. از لحاظ "سپهرهای" مذهبی این را مسلماً نمی‌توان به‌طور پیش‌ذهنی [a priori] با اهمیت دانست و بدین قرار شاید با مدرک نقل شده در بالا تضاد داشته باشد: در موارد متعدد، روحانیون مجری یگانه‌ای اجرای مناسکی با پیشینه‌های ایلامی و ایرانی را بر عهده داشته‌اند.

پیشکش ارگ بم باستان www.arkbam.info

←بعد). واژه "داثوشانوئاش" پارسی باستان است و ممکن است به معنای "ولیمه نذری" باشد. با این حال ایزدان سود برنده از این ولیمه نذری شناخته نیستند و قرائت نیز نامطمئن است: به‌جای قرائت ^{AN}*da-u-šá-an-nu-áš* می‌توان ^{AN}*da-u-šá-an-nu*^{MEŠ} را پیشنهاد کرد (نک. بند ۳-۴-۶ پانوشت ۵۰۹ قبل و ¶26 بعد). "ایردونارا" فقط همین یک‌بار (PF 0766) دیده می‌شود و شاید نسنجیده باشد اگر نتیجه بگیریم که او روحانی مسئول و مجری "خدایان ایرانی" بوده است. نیز بسنجید با وصفی مشابه در نزدیکی "پَرمَدان" (نک. پیوست ۷-۵). در آنجا "تورکَمَ" و "یَمَ" هر دو برای هومبان و اهورامزدا شراب هدیه می‌کنند (PF 0339 , PF 0379). باور کردنی نیست که دو رژیم کاملاً متفاوت "سپهر" مذهبی در دو شهرک همسایه انجام گیرد. یکی از عرضه کنندگان شراب، "اوشایا" در شهرک "پَرمدان" اقامت دارد ولی در "پیرداتکاش" نیز فعال است (PF 1211) که احتمال ارتباط میان دو شهر را قوّت می‌بخشد.

۸۷۱. درباره "میشدوشیش" نک. گرشویچ (۱۹۶۹b، ص ۱۷۴، با نقل از هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۳۲)، که mižduši "پاداش‌دادن" را بازسازی کرده و آن را برابر با صفت اوستایی Aši [آشی] (به معنای "جایزه، پاداش" نک. بارتولومه، ۱۹۰۴، ص ۲۴۲ مدخل - ašay) یعنی "ایزدبانوی ثروت و بخت" دانسته است (نک. بویژه یشت، ۱۷). تا جایی که من می‌توانم درک کنم، معنای نامها یگانه ارتباط میان این دو ایزد است: "میشدوشیش" چه به عنوان ایزد و چه به عنوان صفت در سنت زرتشتی وجود ندارد. با این حال چنان که سیمز - ویلیامز (۱۹۹۷) نشان داده است، شکلی مربوط به آن در نام خدای کوشان μοζδοοαvo [mozdooano] به معنای "ایزد مهربان و بخشاینده" وجود دارد. همین محقق همچنین به تعدادی از ویژگیهای mozdooano اشاره می‌کند که یادآور ایزد "شیوا" هستند و بنابراین ایزدی است که پیشینهٔ هند و ایرانی دارد. به رغم پذیریش پیشنهاد اوستایی گرشویچ، شاید براساس همین پیشینه بوده که میشدوشیش وارد ایزدکده تخت جمشید شده است (هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۱۶۸؛ کخ، ۱۹۷۷، ص ۹۰؛ شوارتس، ۱۹۸۵، ص ۶۸۶؛ هوتر، ۱۹۹۶، ص ۲۴۰؛ نک. بویس، ۱۹۸۲، ص ۱۴۰ و دیانگ، ۱۹۹۷، ص ۱۰۵ (هر دو با تردید). درباره نام بنگرید به مایرهوفر، ۱۹۹۴، صص ۳۵۸-۳۵۷ و تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۳۹۱. نک. نیز بندهای ۵-۴-۴ پانوشت ۸۷۱ (میشدوشیش) و ۶-۴ قسمت ۱/۱۲ (ماهها) بعد.

آخرین آزمونی که می‌تواند به ما کمک کند که دریابیم آیا هومبان وابستگی فرهنگی خاصی داشته است یا نه، بازسازی یک مکان‌شناسی نسبی در مورد پرستش آن است. کوششی دراین زمینه در پیوست ۷ و براساس نامهای خاص و آثار مهرهای مربوط به هومبان انجام گرفته است. براین اساس چنین می‌نماید که نذر و قربانیهای انجام شده برای هومبان در منطقه مرکزی فهلیان متمرکز بوده‌اند یعنی جایی که احتمالاً سنت‌های ایلامی قوی‌تر از جاهای دیگر بوده‌اند، اما در عین حال این مراسم را در شرق منطقه فهلیان نیز می‌بینیم. رویهم رفته، کمابیش شماری از مناسک نذر و قربانی در محلهایی انجام گرفته‌اند که نسبتاً به تخت جمشید نزدیک بوده‌اند. بی‌گمان همه محلهای این دسته را نمی‌توان به عنوان "استثناء" تلقی کرد. افزون بر این، شایان تأکید است که محل‌هایی که در آنها هومبان پرستیده می‌شده جاهای پرت و دور افتاده ایالتی نبوده‌اند، بلکه شهرکهای (بزرگتری) در کنار جاده شاهی بوده‌اند. خلاصه، مدارک مکان‌شناختی پرستش هومبان در فارس هخامنشی نمایانگر آن نیست که این پرستش منحصراً ایلامی بوده است. این نتیجه‌گیری با نتیجه‌گیریهای قبلی در این بند مطابقت دارد که بر اساس اسامی روحانیون و ایزدان وابسته به هومبان به آن رسیدیم.

خلاصه کلام آن که محدود بودن هومبان در قالب‌های "ایلامی" حقیقت ندارد. بلکه گستردگی، محبوبیت عمومی و غیر انحصاری بودن پرستش او ما را به‌این نتیجه می‌رساند که هومبان یک ایزد "پارسی" شده بوده است (نک. بند ۴-۱-۵ قبل درباره **اَدَد**).

۵-۴-۱. یک ایزد گیاه‌خوار؟ - یکی از چشمگیرترین و کنجکاوی برانگیزترین ویژگیهای متون مربوط به هومبان آن است که در آنها هیچ اشاره‌ای به قربانی کردنهای جانوری وجود ندارد. بعید به نظر می‌رسد که این واقعیت را بتوان به حرام بودن خون‌ریزی در این مذهب نسبت داد. چنان که پیشتر گفته شد، کاهنه بزرگ هومبان یک رأس گاو و شش گوسفند یا بز دریافت کرده که احتمالاً برای ایزدی که او خدمتگزارش بوده قربانی شده‌اند (EKI 85:14؛ نک. بند ۵-۲ قبل). کخ (۱۹۷۷، ص ۵-۱۲۴) حدس زده است که هومبان بایستی یکی از خدایانی بوده باشد که در مناسک کوشوکوم مورد پرستش قرار می‌گرفته و در این مناسک‌گاه قربانی حیوانی نیز انجام می‌شده است. ضمن اینکه این نکته ممکن است درست باشد، این نکته جالب نیز به‌جای خود باقی است که ایزدان دیگری که غالباً کمتر از هومبان از آنها نام برده شده (اَدَد، نپیریشَ و مینام) دریافت کننده جانوران قربانی بوده‌اند. آیا احتمال دارد که در ۲۶ متن مربوط به این ایزد، فقدان قربانی جانوری تنها

www.tabarestan.info تبرستان

معلول آن باشد که تصادفاً بخشی از پرونده هومبان باقی‌مانده است؟

یک پاسخ را شاید بتوان در الگوی توزیع دامها برای شعایر مذهبی یافت. همانگونه که می‌توان در جدول پیوست ۴ بعد مشاهده کرد، بیشتر جانوران قربانی به‌عنوان پیش شرطهای ضروری برخی انواع نذر ذکر شده‌اند تا دهش‌ها و نذوراتی برای ایزدان منفردی که نامشان برده شده است. جمع کل ۴۸۹ رأس گوسفند و بز حواله شده برای قربانی را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

پیشکش "رد" به تبرستان www.tabarestan.info

۴۴۶ رأس برای انواع خاص دهش: لن (۱۴۸)؛ بَشور (۱۶۸)، شیپ (۴۷) شومَر (۲۶)، کوشوکوم (۲۱)، تیکراکاش (۵)، هَپیدَنوش (۴)، ماههای کربشیا (۱۱) و سَکورَزیش (۲)، و رود هوبوتیش (۲)[۸۷۲].

۲۹ رأس "برای ایزدان"[۸۷۳]

۱۴ رأس برای ایزدان نام برده شده: ادد (۶)، نَیریشَ (۲)، مینام (۲)، کوهِشَکی (۲)، کوهِ اکشنا (۲)[۸۷۴].

در موردی که حیوانات برای نوع نذر خاصی حواله می‌شده‌اند، ویژگی "برای ایزدان" گاه ذکر می‌شده است، بویژه در مورد نذورات "کوشوکوم" (NN 0927, PF 0364, PF 0363). این نشان می‌دهد که پیشنهاد کخ که شاید هومبان در دهشها و نذورات مربوط به کوشوکوم پرستیده می‌شده است پذیرفتنی است. در عین حال، این احتمالاً یگانه ایزدی نبوده که با این شیوه پرستش می‌شده است. در واقع بیشتر دهشها و نذرهایی که با اصطلاحات فنی نظیر "لَن"، "کوشوکوم"، "بَشور" و "شیپ" به آنها اشاره می‌شده است احتمالاً وقف چندین ایزد بوده‌اند. این که ۲۹ رأس گوسفند یا بز "برای ایزدان" اختصاص داده شده‌اند

---

۸۷۲. نذرهای برای ماههای "کَربَ شی‌اَش" و "سکورازیش" شاید به جشنواره‌ها مربوط باشند؛ خود ماهها احتمالاً موضوع پرستش نبوده‌اند (نک. ۶-۴ قسمت ۱/۱۲؛ ¶24). همچنین نذر برای رودخانه "هوبوتیش" احتمالاً یک "نذر رودخانه‌ای" بوده که در کنار رود هوبوتیش انجام می‌گرفته است (نک. بند ۵-۴-۳ بعد).

873. Texts: PF 0362 (presumably 4 head); PF 0367 (6); PF 0376 (4); PF 2030 (4); NN 0710 (presumably 1); NN 1077 (6); NN 2259: 17-8 (4). PF 0588 may belong here as well (cf. ❦ 154, 156 and §6.4 ad 1.14 below).

۸۷۴. موارد مربوط به کوههای "شکی" و "اَکشِنا" کاملاً روشن نیستند: احساس من آن است که بیان به کار رفته در متون مربوطه اشاره‌ای است به "کوههای ایزدی"، اما منتفی نیست که نذرهای ذکر شده در واقع "نذرهای کوهی" بوده‌اند که در یا **برروی** کوههای شَکی و اکَشنا انجام می‌شده‌اند (نک. بند ۶-۴ قسمت ۱/۴ و ¶16بعد).

ظاهراً این تصور را تقویت می‌کند. برعکس تعداد قربانیهای جانوری برای ایزدان منفردی که نام برده شده‌اند، کمیاب و نادرند.

افزون بر ملاحظات فوق، شایان ذکر است که به اصطلاح "روزانه‌نگار مذهبی" (NN 2259؛ نک. بند ۶-۲) تأثیری گمراه کننده دارد. روزانه‌نگار، حیوانات تخصیصی برای هدفهای مذهبی را به‌عنوان دستمزد اعضای نخبه در یک ناحیه وسیع از اطراف تخت جمشید و پاسارگاد فهرست کرده است (نک. بند ۶-۶-۶). بهره‌گیران متعدد از قربانیان حیوانی تنها با این عنوان در این روزانه‌نگار یگانه ذکر شده‌اند. اگر احیاناً روزانه‌نگار مشابهی مربوط به منطقه فهلیان کشف می‌شد، بی‌گمان آمار ما بسیار فرق می‌کرد و آنگاه تخصیص‌های حیوانی برای قربانی کردن جهت هومبان را نیز در اختیار داشتیم.

درست است که اینگونه استدلال به خودی خود ثابت نمی‌کند که در دوره هخامنشی برای هومبان قربانی جانوری وجود داشته است. اما نشان می‌دهد که آنچه در نظر نخست از لحاظ رژیم غذایی عجیب به‌نظر می‌رسد، لزوماً بازتاب یک واقعیت مذهبی نیست.

۵-۴-۲. زیلا- هومبان - هینتس در بازنگری خود از ویرایش متون بارویی توسط هلوک، پیشنهاد کرد که شهرک زیلا - هومبان یا همان پرستشگاه روباز "کورانگون" دانسته شود یا کاوشگاه نزدیک "تُلِ سپید" واقع در شمال شهرک فهلیان (۱۹۷۱ صص ۷-۴۲۶)[۸۷۵]. اساس این پیشنهاد مبتنی بر توضیح نام محل "نقش برجستهٔ هومبان" و متکی بر این فرض بود که تصویر ایزد روی نقش برجسته همان هومبان است. بعدها پس از مطالعات مکان‌شناسی کخ که زیلا-هومبان را در ناحیه غربی‌تری قرار می‌داد، هینتس از برابرانگاری قبلی خود چشم پوشید[۸۷۶]. با این حال این مکان‌شناسی چندان مسئله اصلی نبود: حوزه اختیارات مدیران تخت جمشید احتمالاً از استان فارس امروزی چندان فراتر نمی‌رفت. و در نتیجه "زیلا-هومبان" به احتمال زیاد می‌بایست در همان منطقه فهلیان می‌بود. در واقع ارتباطات (از طریق مهر PFS 0043*) با شهرکهای "ایباریش"، "تَشپَک" و "شورکوتور" (همگی در مرکز منطقه فهلیان؛ نک. پیوست ۷-۳) امکان وجود چنین محلی در کورانگون یا نزدیک آن را محتمل می‌سازد. مشکل اصلی برابرانگاری خدای نرینه ترسیم شده بر روی نقش برجسته کورانگون بود که احتمالاً هومبان نیست بلکه چه بسا

875. The name of the town is variously spelled as ^{AŠ}*zi-la-um-ban*, ^{AŠ}*zi-la-hu-ban*, ^{AŠ}*zi-la-ban* and ^{AŠ}⌈*šil-la-um*⌉-*ba*-⌈*na*⌉; cf. Vallat 1993a: 312 for occurrences.

876. EW s.v. h-zi-*la.um-ban;* cf. Koch 1987: 268 and 1990: 160-2, 298.

نَپیریشَ یا شاید "نَپیریشَ-اینشوشینک" باشد (نک. اخیراً پاتس، ۲۰۰۴). همچنین، همانگونه که قبلاً توضیح داده شد (بند ۵-۱)، نَپیریشَ را دیگر نمی‌توان نام حرام یا ممنوعه هومبان انگاشت. در مورد "زیلا" [zila]، معنای "نقش برجسته" پذیرفتنی و باورکردنی است، منتهی ظاهراً غیرقابل اثبات است. کامرون در آغاز واژه zila-huttip را "نقش برجسته‌سازان" ترجمه کرد و آن را به‌عنوان برخی از استادکاران در PT 025 و PT 027 انگاشت (۱۹۴۸، ص ۱۲۶؛ نک. هینتس، ۱۹۶۷b، ص ۸۰). در زبان ایلامی میانه (EKI 54B 16, EKI 54 II.50, 85, 97, III.24, 54) به‌نظر می‌رسد که واژه sila دسته مکان‌نگاری بسیار فراگیرتری را شامل می‌شده که می‌توانسته برای تلخیص یک رشته نامهای مکان مورد استفاده قرار گیرد (برخلاف نظر فرهنگ EW مدخل *si-i-la*). بنابراین احتمالاً با پیشینهٔ پیشنهادی هلوک که "زیلا-هومبان" را "خانه (؟) هومبان" ترجمه کرده نیز مغایرت دارد[۸۷۷]. نام زیلا-هومبان، معنای دقیقش هرچه باشد، این پرسش را پیش می‌آورد که شاید محل یک پرستشگاه هومبان بوده است. متأسفانه هیچ نشانه روشنی در این‌باره در متون بارویی وجود ندارد. یگانه سرنخ گل نبشته PF 0359 است که در آن "راکوش" از "اوتیرا" جویی را دریافت می‌کند که سپس آن را برای تقدیم "به ایزدان" آماده می‌سازد (نک. پیوست ۷-۷ بعد). "اوتیرا" در زیلا-هومبان اقامت دارد (PF 0023, PF 0022). احتمالاً همین راکوش است که در PF 0351 مراسم تقدیم شراب برای ایزدان اَدَد و هومبان را انجام می‌دهد. با این حال به‌نظر می‌رسد که متن اخیر مربوط به شهر "هاتاریکاش" (یا نزدیکی آن ؟) باشد تا "زیلا-هومبان" (نک. پیوست ۷-۷ با پانوشت ۱۱۹۴ بعد). سخن کوتاه، تاکنون هیچ مدرک قطعی درباره پرستش هومبان در "زیلا-هومبان" به دست نیامده است[۸۷۸].

۵-۴-۳. در ساحل رودخانه بتیر [Betir] – به نوشته استرابو یکی از قربانی‌هایی که به‌طور منظم توسط پارسیان انجام می‌گرفته است نوع مناسکی بوده که در مجاورت دریاچه، رودخانه یا چشمه برگزار می‌شده است (XV، ۳، ۱۴؛ [ترجمه فارسی همایون صنعتی‌زاده]):

---

877. Hallock 1969: 774, followed by Zadok 1984a: 48 [291], 51. Compare ^{DIŠ}*zi-la-a* in the Old Elamite Siwepalarhuhpak inscription published by Farber (1975b: 84-5, rev. II′.25′-6′; EW s.v. v.*zi-la-a*). Compare also *si-i-la* for "statue" in a Sumerian lamentation text on which cf. Katz 1999: 112 fn. 20, 114-5.

۸۷۸ نام جغزافیایی "اومبابانوش" (PF 0720، PF 2000، NN 0857) نیز شاید حاوی عنصر "هومبان" باشد، اما هیچ ارتباطی میان آنجا با پرستش هومبان مشاهده نمی‌شود.

www.tabarestan.info تبرستان

اگر بخواهند برای آب قربانی کنند نزدیک دریاچه یا رودخانه یا چشمه‌ای می‌روند و نزدیک آن گودالی حفر می‌کنند و آنگاه قربانی را سرمی‌برند و سخت مراقب‌اند تا آب با خون آلوده نشود. سپس قطعات گوشت را روی برگ مورد یا برگ بو [غار] می‌گذارند و مُغ با ترکه‌های باریک برگوشت می‌زند و دعا زمزمه می‌کند. روغن آمیخته با شیر و عسل روی آن می‌ریزند اما نه روی آتش و یا در آب بلکه بر روی زمین. مدتی طولانی در حالی که در دست خود دسته‌ای از ترکه‌های نازک گرفته‌اند به‌صورت زمزمه سرود مانند دعا می‌خوانند[۸۷۹].

پیشکش "رهرو" به تبرستان www.tabarestan.info

روشن نیست که توصیف هرودوت مربوط به چه دوره‌ای (هخامنشی یا اشکانی ؟) است، اما با مدارک مربوط به متون بارویی درباره قربانی برای رودخانه سازگار به نظر می‌رسد. در متون بارویی ویرایش شدهٔ مربوط به فعالیت مذهبی، نام پنج رودخانهٔ "آیان هَریشدا"، "هوبوتیش"، "ماریش"، "راناکارا" و "شائوشانوش" دیده می‌شود (نک. 17¶). حیوانات قربانی جزء مواد خوراکی هستند که برای تقدیم به رودخانه ذخیره می‌شوند (NN 2259: 3-4)، اما آنچه همیشه و منظم‌تر وجود دارد شراب و غله است. مشابهت جزئی دیگر لقب "مَکوش" [makuš = مُغ] برای برخی از روحانیون مجری است. بقیه یا با لقب "شاتین" معرفی شده‌اند (PF 0339 ، NN 0379) یا هیچ عنوان و لقبی ندارند (NN 2259:3-4 , NN 2183: 3-4)[۸۸۰]. فقدان عناصر اضافی توصیف استرابو در متون بایگانی بارویی، نظیر حفر گودال برای خون قربانی، شاخه‌های برگ مورد و برگ بو و دعاخوانی زمزمه‌گون سرود مانند البته جای تعجب ندارد[۸۸۱].

در برابر این پرسش که در نذر و قربانی‌های رودخانه چه ایزدی پرستش می‌شود نه استرابو پاسخ روشنی دارد و نه در شش متن بارویی که هم اکنون ذکر کردیم اشاره‌ای

---

۸۷۹. نیز بسنجید با هرودوت (I ، ۱۳۱) درباره نقش آب در دین پارسیان. قسمت‌های دیگر مربوط به پرستش رودها عبارتند از هرودوت IV ، ۹۱ (نک. لوکوک، ۱۹۹۷، ص ۲۰)، VII، ۱۱۳ (قربانی کردن اسب در کنار رود استرومون)؛ دئینون F.28 و FGH 690 F 5 (ایزد بودن آب)؛ آرین، آناباسیس VI ، ۳، ۱ و ایندیکا ۱۸، ۱۱ (قربانی کردن و شراب افشانی اسکندر به توصیه پیشگویانش برای رودهای هوداسپس، آکه سینس و سند)؛ استرابو XI ، ۷، ۵ (انجام مراسم قربانی توسط هیرکانیان در نزدیکی آبشارها). مأخذهای بیشتر در راپ، ۱۸۶۵، صص ۶-۷۵. نک. نیز پاتس [زیر چاپ ۲].

880. Koch's claim (2001: 11) "Für diesen Kult [i.e. at rivers and mountaints; WH] waren die Magiër zuständig" is therefore erroneous.

۸۸۱. بویس و گرنِت متذکر می‌شوند که تقدیم روغن و عسل در مناسک زرتشتی وجود ندارد (۱۹۹۱، ص ۲۹۶؛ نک. اشتاوسبرگ، ۲۰۰۴، ص ۳۲۳). به‌نظر من این نافی استفاده ایرانیان از این مواد نیست، اما باید این امکان را درنظر داشته باشیم که موضوع "روغن و عسل" شاید ابداع ذهن یونانی استرابو یا منبع او بوده است.

مشاهده می‌شود. استرابو از قربانی "برای آب" سخن می‌گوید. اگر تحت‌الفظی درنظر بگیریم این احتمالاً بدان معناست که یا رودخانه مقام ایزدی یافته یا ارواح آب در این مناسک گرامی داشته می‌شده‌اند. هر دو گزینه کاملاً امکان‌پذیر هستند: در سنّت ایرانی هم رودخانه‌ها مقام ایزدی می‌یافته‌اند، نظیر اوکسوس [= آمودریا = جیحون] و هم روان‌های آبها حامی چاه‌ها، دریاچه‌ها و رودها بوده‌اند[۸۸۲]. با این حال نام برخی ایزدان دیگر در کنار روان آبهای محلی یا رودهای ایزدی شده برده شده است[۸۸۳]. پرستشگاههای کنار آب تاریخی طولانی در ایران دارند. نمونه‌های شایان ذکر عبارتند از پرستشگاه "ایشتار" در "گودالِ آب" بیت ایشتار [Bīt Ištar] (شاید در "روان سَر") که احتمالاً کاربرد آن در دوره هخامنشی نیز ادامه یافته (نک. بند ۶-۷-۵ قسمت B بعد) و احتمالاً معبد آناهیتای ساسانیان در سرچشمه بیستون که شاید در دوره هخامنشی یا محل قدیمی‌تر این مناسک برپا بوده است (همان، قسمت A)[۸۸۴]. همچنین در سنت زرتشتی انجام دعا و نیایش و برگزاری آیینها و مناسک در ساحل دریا و یا کنار چاه‌ها، چشمه‌ها و رودها مرسوم بوده که در آن برخی ایزدان مانند آناهیتا [ناهید] یا مجموعه‌ای از ایزدان مورد نیایش و درخواست و استغاثه قرار می‌گرفته‌اند[۸۸۵]. شاید در متون بارویی مرتبط با تقدیم هدایا و قربانی برای رودخانه به نظایر همین مورد اشاره شده است. اولین استدلال در این راستا آن است که همه اسامی برگرفته از آب (به‌جز یکی) که در قالبهای مذهبی ذکر شده‌اند فاقد نشانهٔ معرف ایزدی هستند. با این حال این استدلال قطعی نیست، چون از یک سو کاربرد معرف ایزدی در متون بارویی ثابت و همیشگی نیست، و از سوی دیگر یک استثناء هم وجود

www.tabarestan.info تبرستان

---

882. Koch 1993c: 182 (Oxus); Bernard 1994: 97-8, 108-9 (Oxus); Mode 2003: 167-8, 173-4 (R. Zerafšan/Polytimetos in Sogdian tradition); Litvinskij 2003: 49-50 (water spirits); Taube 2003: 105 (*idem*). Šaz(z)i the (son of the) river god is regularly mentioned in the legal documents from Sukkalmah-period Susa and was still receiving offerings in the late Neo-Elamite period (cf. Acropole texts s 12: 2, 5; s 93: 6; s 168:3). On Šaz(z)i cf. Frymer-krensky 1977: 185-227 and 1981: 115-20 (reinterpretation of the 'river-ordeal' in Susa); Zadok 1984a: 38 [216]; EW s.vv. d.*šá-iz-zi*, d.*šá-zi*.

883. Cf. De Jong (1997: 101, 138-9) on Strabo XV.3.14 and Hdt. I.131.

۸۸۴. یک بنای (ایلامی میانه) در ساحل قدیم رود "آبِ دِز" در نزدیکی چُغازنبیل نیز بی‌گمان در مناسک رودخانه‌ای نقشی داشته است (نک. بند ۶-۷-۶-۴ بعد).

۸۸۵. نک. اشتاوسبرگ، ۲۰۰۴، صص ۶۲-۲۵۸، ۵-۳۲۲، ۲-۵۵۰ درباره انجام مناسک در آب یا کنار آب، نظیر شراب افشانی که توسط "گوپَد شاهِ" اسطوره‌ای انجام شده است (نک. پاتس، ۲۰۰۲).

دارد[۸۸۶]. مناسب‌تر استدلالی است که از NN 0339، متنی که گزارشگر یک قربانی رودخانه‌ای برای هومبان است، می‌توان اخذ کرد[۸۸۷]:

NN 0339 (جعبه ۰۲۷۰)
مهرها: PFS 0041 لبه چپ؛
مهر دیگر در پشت لوحه

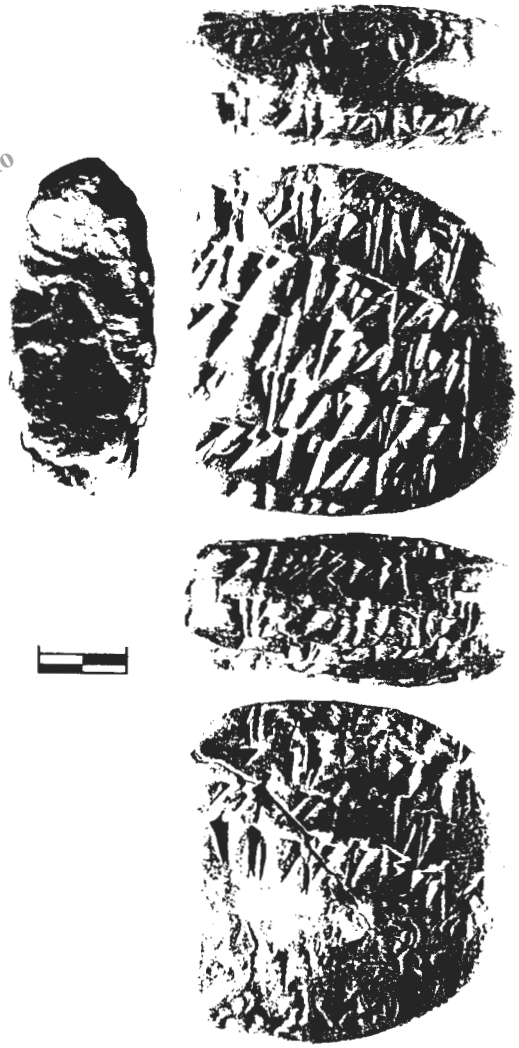
روی لوحه
1. ⌜6⌝ *mar-ri-iš*
2. ^{GIŠ}GEŠTIN^{MEŠ} *kur-mán*^{HAL}
3. *hi-ba-tur-ra-na*
4. ^{HAL}*ki-ti-ik*$^{?}$*-ka*$_4$
5. *du-šá*^{AN}*um-*
6. *ba-ir-na*

لبه پایین
7. *ha la-iš-*⌜*da*⌝

پشت لوحه
8. ^{AŠ}A^{MEŠ}*be-*⌜*ti*$^{?}$⌝*-ir-*
9. *na*^{AN}*be-ul*
10. 23-*um-me-mar-na*

ترجمه

۱-۲[۶۰] کوارت شراب، ۲-۳حواله شده از ایباتوررا،[۴-۵] کیتی‌کا دریافت کرد؛ [۵-۷]او آنها را به عنوان (نذری) تقدیم کرد برای هومبانِ [۸-۹] (یا "در") رودخانه بتیر؛ [۹-۱۰] سال ۲۳ م.



شکل ۵-۱ NN 0339 (عکس PFAP)

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۸۸۶. رودخانه "ماریش" یک بار معرف دارد و یک بار ندارد (NN 2183:3-4 و NN 2200:1-5). بسنجید با فدیه‌های تقدیم شده به کوه که در بند ۶-۴ و ¶16 بعد بحث شده است.

۸۸۷. متیو استالپر لطف کرد و اجازه داد NN 0339 منتشر شود. متن را هلوک ویرایش کرده و جونز و استالپر مقابله کرده‌اند. TI منطقی‌ترین قرائت در *be-*⌜*ti*⌝*-ir-na* است.

پس لوحه NN 0339 به مراتب یگانه متنی است که در آن نام ایزد گرامی داشته شده ذکر گشته است، اما با توجه به ملاحظات فوق نیازی نیست که آن را یک استثناء تلقی کنیم. دیگر نذرها و قربانی‌های رودخانه‌ای ذکر شده در بایگانی نیز ممکن است بیشتر به حرمت ایزدانی خاص بوده باشند تا خود رودخانه. با این حال، توجه داشته باشید که هیچ دلیلی ندارد فرض کنیم که همه قربانی‌های رودخانه‌ای برای همان ایزد یعنی برای هومبان بوده‌اند. نامزدهای مناسب دیگر عبارتند از آناهیتا [ناهید] - که بارها همراه با آبها و رودها و آبهای پاک نام برده شده است - و نَپیریشَ، اِنا اِنکی ایلامی. به هر روی NN 0339 قویاً یادآور آن است که نذورات و قربانیهای رودخانه‌ای آن چنان که کخ انگاشته است (۱۹۹۱، صص ۴-۹۳) صرفاً یک پدیده ایرانی نیستند[۸۸۸].

سرانجام محل رود بتیر نیز در خور توجه است. از طریق محل سکونت "ایباتورا" که عرضه‌کننده شراب بوده و در "تَشپَک" اقامت داشته، می‌توان حدس زد که این رود در منطقه مرکزی فهلیان جاری بوده است (نک. پیوست ۷-۳ بعد)[۸۸۹]. این مکان را به دشواری می‌توان تصادفی انگاشت: منطقه مرکزی فهلیان دقیقاً سرشار از چشمه‌ها و رودهاست. منابع آبی شکوهمند منطقه نه تنها الهام‌بخش نقش برجسته ایلامی "کورانگون" بوده (نک. تفسیر اخیر پاتس، ۲۰۰۴)، بلکه ظاهراً انگیزه نذرهای رودخانه‌ای برای هومبان در زمان هخامنشیان نیز شده است[۸۹۰].

غیر از رودخانه "بِتیر"، محل خاص دیگری را نیز برای پرستش هومبان می‌شناسیم: "کولی‌لی" برای این ایزد در ۹ "pilu" (یعنی "انبار شراب") شراب عرضه کرده است. این انبارها و تسهیلات انباری دیگر غالباً کانون فعالیت مذهبی بوده‌اند، اما به ندرت از ایزدان دریافت کننده نام برده شده است (نک. بند ۶-۴ بعد).

---

۸۸۸ برخلاف کخ (۱۹۷۷، ص ۹۶) که نام رود "ایَان هَریشدا" [Ayanharišda] را محتاطانه ایلامی پنداشته است (نک. EW مدخل ***a-hi-in-har-iš-da***). نام "ایَان هَریشدا" (که ayanharišda یا ayinharišda نیز تلفظ شده است؛ نک. تاورنیه، ۲۰۰۶b، ص ۱۹۱) شاید حاوی کلمه‌ای برای "خانه، خانواده" باشد (نک. فرهنگ EW مدخل ***a-a-ni***، ***a-a-ni-ip***، ***a-hi-in***، ***a-i-in***؛ والا، ۱۹۹۷a).

۸۸۹ نام Betir ایلامی به‌نظر می‌رسد (نک. زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۳۵؛ استالپر، ۲۰۰۵c).

۸۹۰ به نظر کخ (۱۹۸۷، ص ۲-۲۶۰) تمرکز و انباشت نذورات کوهی و رودخانه‌ای در منطقه غرب / جنوب‌غربی تخت جمشید (Bezirk [ناحیه] ۴ او) است. این نکته در مورد همه نذورات رودخانه‌ای صدق نمی‌کند: دو متن درباره رودهای هوبوتیش، رانا‌کارا، و شائوشانوش (NN 0339، PF 0379) با مُهرِ PFS 0017 مُهر شده‌اند که آنها را به منطقه شرقی فهلیان و شمال غربی تخت جمشید مربوط می‌سازد (نک. پیوست ۷-۶ بعد). درباره نذرهای رودخانه‌ای نک. کخ ۱۹۷۷، ص ۸-۹۶.

۵-۴-۴. واژگان پرستش هومبان - چنانکه پیش از این گفته شد (بند ۳-۶-۶)، برخی متون مربوط به نذر و قربانیهای برای هومبان جمله‌بندی قالبی واحدی دارند:
PN duša, DN-nama(ha)lašda "فلان‌کس دریافت کرد، او (آن را) به عنوان (نذر) برای فلان ایزد عرضه کرد". استفاده از lašda در قالب مذهبی محدود است به متون مربوط به هومبان و "ایزدان". همچنین شکل DN-nama بدون ایزد دیگری که نام برده شده باشد وجود دارد. این نکات پرستش هومبان را از لحاظ واژگان‌شناسی [ترمینولوژی] متمایز می‌سازد و نشانه‌ای است از حفظ واژگانی قدیمی‌تر در ارتباط با پرستش این ایزد.

در اینجا قصد من نیست تا پرستش هومبان را از لحاظ واژه‌ها مطلقاً جدا کنم؛ و هیچ دلیلی وجود ندارد که آن را منحصراً یک امر ایلامی تلقی کنیم (نک. بند ۵-۴ قبل). این نکته با توجه به استفاده از اصطلاح bakadaušiyam در شش متن مربوط به هومبان تأیید می‌شود[۸۹۱]. این کلمه آوانویسی bagadauçiya*ی پارسی باستان است که شاید بتوان آن را "(عید) قربان برای خدا" ترجمه کرد[۸۹۲]. غیر از هومبان، خدایان اهورامزدا، میش‌دوشیش، پیردا کامیا، "بقیه خدایان" و ماه ساکورازیش دارای bakadaušiyam بوده‌اند[۸۹۳]. دلالت این واژه بر یک سور و عید مذهبی از جمله تصریحی meni Kurtaš makiš یعنی "سپس، کارگران (آن‌را) مصرف کردند" به روشنی پیداست. در NN 1679 شمار این کارگران داده شده است: ۳۵۰ کوارت جو بدون شک به شکل قرصهای نان نذری توسط ۱۲۰ کارگر مصرف شده‌اند. اطلاعات مربوط به bakadaušiyam را می‌توان در جدول ۵-۱ زیر چنین جمع‌بندی و خلاصه کرد:

---

891. PF 0348, PF 0349, NN 0108 (*ba-ka*$_4$*<-da>-u-ši*), NN 0650 and NN 0893.

892. So Tavernier 2007a: 461 [4.4.22.4]. See also Hinz 1973a: 84 and 1975a: 55 ("Gottes-Opferspende"), EW s.vv. d.*ba-qa-da-u-ši-iš*, d.*ba-qa-da-u-ši-ya* ("Gottesopfer") and Schmitt 1973: 16-7 on the related personal name. Not "god-propitiatory offerings" as Gershevitch wanted (*apud* Hallock 1969: 19, comparing Av. *zaoša-* pleasure). Compare *daušam* and *daušiyam* (§3.2.1 with fnn. 460, 462 above).

۸۹۳. درباره nap Šaššakana "برای بقیه خدایان" نک. فرهنگ EW مدخل d.*na-ap* و *šá-is-šá-qa*. در NN 1941 از هیچ خدایی نام برده نشده است مگر هنگامی که نذری "برای" ماهِ مارکاشانا باشد. برای bakadaušiyam به املاهای زیر برمی‌خوریم: *ba-ka*$_4$*<-da>-u-ši* (1x)، ^{AN}*ba-ka*$_4$*-da-u-ši-iš*(2x)، ^{AN}*ba-ka*$_4$*-da-u-ši-iš*(2x)، ^{AN}*ba-ka*$_4$*-da-u-ši-ia*(8x)، ^{AN}*ba-ka*$_4$*-da-u-ši-ia-um*(1x)، ^{AN}*ba-ka*$_4$*-du-ši-ia-um*(1x).

www.tabarestan.info تبرستان

جدول ۵-۱ bakadaušiyam

متن	ماده خوراکی	بهره برنده	شرح
PF 0336	۴۰۰ کوارت جو	میشدوشیش	"سپس کارگران آن را مصرف کردند"
PF 0337	۸۰۰ کوارت جو	اهورامزدا، میشدوشیش	"سپس کارگران آن را مصرف کردند"
NN 0978	۱۰۰۰ کوارت جو	اهورامزدا، میشدوشیش	"سپس کارگران آن را مصرف کردند"
NN 0366	۴۰۰ کوارت جو	اهورامزدا	"سپس کارگران آن را مصرف کردند"
NN 0613	۵۳۰ کوارت جو	میشدوشیش، ساکورازیش	"سپس کارگران آن را مصرف کردند"
NN 0679	۵۳۰ کوارت جو	میشدوشیش، ساکورازیش	"سپس کارگران آن را مصرف کردند"
NN 1679	۵۳۰ کوارت جو	میشدوشیش، ساکورازیش	"سپس کارگران آن را مصرف کردند:" ۱۲۰ کارگر
PF 0349	۶۰۰ کوارت جو	هومبان	∅
NN 0893	۶۰۰ کوارت جو	هومبان	∅
NN 0650	۱۶۰ کوارت جو	هومبان	∅
NN 0108	۴۰ کوارت آرد	هومبان	∅
PF 0348	۳۰ کوارت شراب	هومبان	∅
NN 0791	۲۰ کوارت شراب	پیرداکامیا	∅
NN 0318	۸۰ کوارت جو	"بقیه خدایان"	∅
NN 1941	[x]+۴۰ کوارت "ترمو"	"مارکاشانا؟"	∅

پیشکش "راه تبرستان" www.tabarestan.info

در متون *bakadaušiyam* مربوط به هومبان این تصریح که مواد خوراکی نذری سپس توسط کارگران مصرف شده باشند قید نشده است. این مایه شگفتی است چون مقدار ششصد کوارت جو حواله شده در PF 0349 و NN 0893 می‌توانسته گروه بزرگتری از ۱۲۰ کارگر ذکر شده در NN 1679 را تغذیه کند. شاید برای مدیران این نکته به اندازه کافی روشن بوده که در مورد حواله‌های بیشتر یا بزرگتر برای یک *bakadaušiyam*، کارگران طبعاً آن را مصرف خواهند کرد[۸۹۴]. توجه داشته باشید که به نظر نمی‌رسد مصرف کارگران موضوع آگاهی

۸۹۴. در این زمینه شایان ذکر است که حتی اصطلاح *bakadaušiyam* نیز مرتب مورد استفاده قرار نگرفته است. در سه متن "پیداکا" ۶۰۰ کوارت جو برای هومبان دریافت می‌کند، ولی فقط در دو تا از آنها گفته می‌شود که غله برای *bakadaušiyam* استفاده شده است (NN 0893, PF 0349). سومی، یعنی PF 0350 نیز احتمالاً مربوط به همین نوع نذر بوده است. مورد "آمبادوش" که ۷۰ کوارت جو برای هومبان (PF 0340) و ۱۶۰ کوارت برای یک *bakadaušiyam* برای همان خدا دریافت می‌کند (NN 0650) مبهم‌تر است. ایزد ←

اصلی و اولیه هیچ یک از متون فوق باشد: در غیر این صورت تعداد آنها در هر مورد گزارش می‌شد. بنابراین منطقی می‌نماید فرض کنیم که ششصد کوارت جو برای *bakadaušiyam* هومبان توسط کارگران به مصرف رسیده است. از نظر کخ نه فقط ششصد کوارت جو، بلکه سی کوارت شراب (PF 0348) برای هومبان نیز "برای یک ولیمه بسیار بزرگ" بوده و این نظر شاید درست باشد[۸۹۵].

پیشکش "دانش" به تبرستان www.tabarestan.info

جشنها و مهمانیها و ولیمه‌های بزرگ بخش مهمی از فعالیت مذهبی سازمان داده شده توسط مدیران تخت جمشید را تشکیل می‌دادند. همانگونه که من در جایی دیگر به تفصیل توضیح دادم، این سورها و ولیمه‌ها هدف اقتصادی و ایدئولوژیکی داشتند: کارگران سهمیه‌ای افزون بر جیره عادی خود دریافت می‌کردند و این به حساب سخاوت و گشاده‌دستی شاه گذاشته می‌شد (نک. ★بندهای ۶-۳-۲ و ۳). حدس عنصر ایدئولوژیکی یک ولیمه برای "میشدوشیش" "پاداش دادن"، یا "پیرداکامیا"، "کسی که آرزوها را برآورده می‌کند"، چندان دشوار نیست. نکته مهمتر در چارچوب کنونی، ارتباط هم هومبان و هم اهورامزدا با چنین سورها و ولیمه‌ها است. با توجه به حضور نسبتاً نادر اهورامزدا در بایگانی بارویی و ارتباط فردی او با شاه شاهان، که بارها و بارها در کتیبه‌های سلطنتی بیان می‌شود، بررسی نقش این ایزد در چارچوب ایزدان و خدایان خاور نزدیک باستان یا خدایان سلطنتی مانند آشور (در این‌باره نک. آملی کورت، ۱۹۹۵ ج ۲، ص ۴-۵۱۱؛ هالووی ۲۰۰۲، ص ۸-۶۵) جالب و جذاب خواهد بود. بزرگداشت اهورامزدا در سورهایی نظیر *bakadaušiyam* به هر روی مطابقت کامل دارد با خدایی که در ایدئولوژی دینی سلطنتی چه بسا اهمیت اصلی و بنیادی داشته است.[۸۹۶] این که هومبان نیز در همین چارچوب ظاهر می‌شد و با مقادیر جو، آرد و شراب هزینه شده مورد سنجش قرار می‌گرفت

← "پیرداکامیا" به ترتیب ۵۰، ۲۰ و ۲۰ کوارت شراب (NN 0791, NN 0310, PF 0303) دریافت می‌کند، ولی فقط در مورد NN 0791 گفته می‌شود که شراب برای *bakadaušiyam* استفاده شده است. همچنین توجه کنید به مورد "باکاپارنا" که در NN 1941 برای یک *bakadaušiyam* "ترمو" (=علوفه) و در NN 2035 برای یک akrim (ایضاً نوعی ولیمه یا سور) جو دریافت می‌کند.

895. CF. 1977: 125-6 On *bakadaušiyam* see also *idem* 1987: 244, 263-5, 276.

۸۹۶. نک. کورت، ۲۰۰۷a، ص ۴-۱۲۳: "شاید مناسب‌تر آن باشد که اهورامزدا را در زمان هخامنشیان قبل از هر چیز خدای شاه بدانیم تا ایزد برتر و فراگیری که در دوره‌های بعدی تاریخ ایران به این مقام دست یافت". همانگونه که کورت متذکر شده، کتیبه آجری داریوش در شوش (DSK) که شاه می‌گوید: "اهورامزدا از آنِ من است، و من از آنِ اهورامزدا" به نحو چشمگیری بر نقش این ایزد به‌عنوان خدای سلطنتی تأکید می‌ورزد.

ولی مقامش به ندرت "به سطح" [ex aequo] مقام اهورامزدا می‌رسید، بار دیگر اهمیت فوق‌العاده‌ای را که مقامات حکومتی ایرانی برای اهورامزدا قائل بودند نمایان می‌سازد[۸۹۷].

سرانجام مورد معمایی آبجوی دریافتی توسط "کارسوکا" است که به‌عنوان ap-⌈zi⌉ (یا ap-⌈su⌉) برای هومبان تقدیم شده است (NN 0109). اصطلاح یا واژه apzi بسیار نادر است و تاکنون هیچ توضیحی برای آن پیدا نشده است[۸۹۸].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۵ـ۵. خلاصه

تاریخچه هومبان به زمان عهدنامه نَرام- سین برمی‌گردد که در آن به‌عنوان دومین ایزد نام برده شده است. او در دوره ایلامی میانه، همراه با "اینشوشینک" جزء "بزرگترین خدایان" بود (بند ۵-۱). به‌نظر می‌رسد که در طول دوره نوایلامی مقام و محبوبیت عامه او افزایش یافته و این از نامگان‌شناسی عمومی و اسامی سلطنتی و نیز از چهار متن مربوط به نوایلامی پسین، از جمله یک کتیبه سنگ آهک متعلق به "تپتی‌ـهوبان‌ـاینسوشنک" و یک لوحه سنگی منطقاً متعلق به "اَتَّ ـ هَمیتی ـ اینسوشنک" قابل استنتاج است. "اَتَّ‌ـهمیتی‌ـاینسوشنک" احتمالاً همان فرد "شورشی" است که داریوش او را شکست داد و متهم کرد که به اهورامزدا یعنی به قانون پادشاهی ایران پشت کرده است (بند ۵-۲).

"اَتَّ‌ـهمیتی‌ـاینسوشنک" نه تنها پرستنده هومبان بود، بلکه مأموران و عوامل دشمن او یعنی داریوش، مأموریت داشتند تا مقادیر کلانی نذر این خدا کنند. این ایزد در ایزدکده تخت جمشید به مراتب محبوب‌ترین ایزد محسوب می‌شد، وگو این که مدرکی در مورد قربانی جانوری برای او وجود ندارد، اما کل ارزش نذورات و قربانیها برای هومبان از هر ایزد نام برده شده‌ای بیشتر است (بند ۴-۵-۱؛ پیوست ۴).

پرستش هومبان در منطقه فهلیان تمرکز داشت، اما به هیچ‌وجه به آن منطقه محدود نمی‌شد. هومبان در نواحی نزدیک‌تر به تخت جمشید در شهرکهای پیردتکش، پَرمدان، هاتاریکَش، بَرنیش، و تیکرَش نیز گرامی داشته می‌شد که برخی از آنها شهرهای

---

۸۹۷. در میان دیگر ایزدان دریافت کننده bakadaušiyam، "میشدوشیش" و "پیرداکامیا" را اگر بر پایه نامهایشان داوری کنیم هر دو خدایانی هستند که ارتباط خاصی با "پاداشها" دارند. درباره Mižduši "پاداش‌دهنده" نک. بند ۵-۴ پانوشت ۸۷۱ قبل و بویژه سیمز - ویلیامز، ۱۹۹۷. درباره -Bṛtakām(i)ya* "کسی که آرزوها را برآورده می‌سازد" نک. هینتس، ۱۹۷۳a، ص ۱۱۴؛ همان، ۱۹۷۵a، ص ۶۸؛ کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۶۵؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۹۷ (و بسنجید با پانوشت ۸۹۴ قبل). برای چکیده‌ها نک. 8¶ و 12¶.

۸۹۸. نامهای Apzizi (زادوک، ۱۹۸۳a، ص ۱۰۰؛ ۱۹۸۴a، صص ۶ و ۴۸ و Apsitak (ذکر شده توسط زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۶۲) شاید قابل مقایسه باشند.

عمده‌ای بودند. چنان که از ایزدان و روحانیون مجری وابسته به او پیداست، هومبان نه یک خدای ایالتی و شهرستانی پرت و دور افتاده بود و نه پرستش او به مناطق ایلامی‌نشین محدود می‌شد (بند ۵-۴؛ پیوست ۷-۴).

هومبان در عین حال یگانه ایزدی است که در ارتباط با نذر و قربانی رودخانه‌ای از او نام برده شده است (بند ۵-۴-۳)، و این باید در نسبت دادن اینگونه نذرها و قربانیها به پیشینه‌ای ایرانی، احتیاط ما را برانگیزد. احتمالاً یک پرستشگاه هومبان در محل "زیلا-هومبان" وجود داشته است (بند ۵-۴-۲). هومبان، مانند اهورامزدا و میشدوشیش، از نذر و قربانیهای *bakadaušiyam* برخوردار می‌شد. خواست مدیران اداری در سازمان دادن چنین سور و ولیمه‌های بزرگی به افتخار و به نام او، نمایانگر اهمیت این ایزد در ایزدکده تخت جمشید است (بند ۵-۴-۴).

سرانجام آنکه، در کتیبهٔ نوایلامی "هن‌نی"ی "آیاپیر"، نقش مهمی به هومبان اختصاص داده شده است. یکی از وظایف او در اینجا اعطای Kitin (یعنی "پشتیبانی ایزدی") به شاهان است. این Kitin به شکل Kiten در روایت ایلامی کتیبهٔ ضد دیو خشایارشا دیده می‌شود که نباید آن را صرفاً یک سلیقه و میل شخصی مترجم انگاشت، بلکه نشانه‌ای است از این که ایدئولوژی پادشاهی هخامنشی اینگونه مفاهیم ایلامی را پذیرفته بوده است. نه تنها Kitin در دوره هخامنشیان به یادآورده می‌شد، بلکه نقش اهورامزدا به عنوان خدایی شاه‌ساز یا رساننده فردی به شاهی، مستقیماً قابل مقایسه است با نقش هومبان (بند ۵-۳).

www.tabarestan.info

فصل ششم

چکیده گزارش پرداختهای مذهبی (NN 2259)

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۶ـ ۱. مقدمه

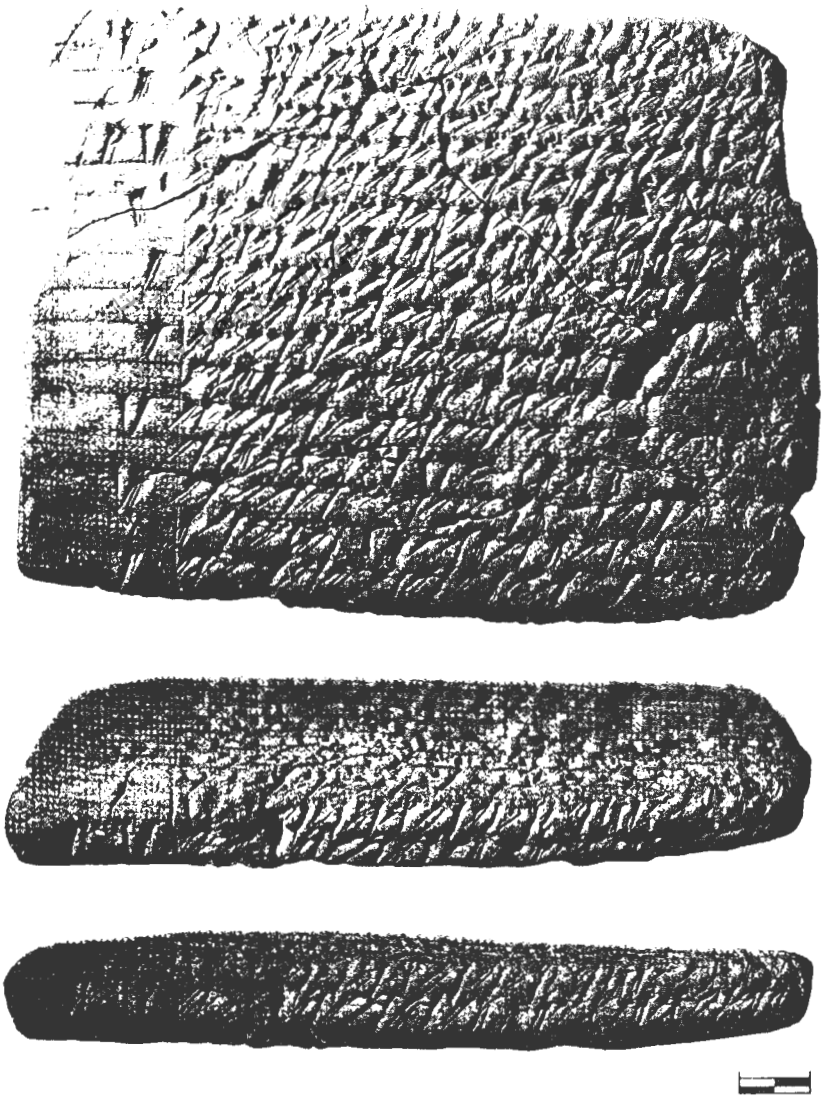
چکیده پرداختهای NN 2259 گزارشی است از تعداد بسیار زیاد و غیر متعارف حواله دام برای اهداف مذهبی؛ بنابراین گمان می‌رود چکیده "گزارش پرداختهای مذهبی" [Religious Journal] نام جنبی مناسبی برای آن باشد. حق انتشار حرف‌نویسی (مقابله شده) هلوک همراه با عکسهایی که در زیر چاپ شده‌اند با لطف متیواستالپر از مؤسسه شرقی دانشگاه شیکاگو اعطا شده است[۸۹۹].

پارناکا، مدیر کل امور اداری و اقتصادی تخت جمشید بلند پایه‌ترین نماینده شاه در امور اقتصادی آنجا، برجسته‌ترین چهره و شخصیت این چکیده گزارش است. از مجموع ۱۴ فقره جداگانه، در ۱۲ فقره نام او ذکر شده است. در این فقرات پارناکا دریافت کننده دامها، برگزار کنندهٔ šip و صادرکننده دستورهای مهر شده برای نذرها و قربانیهای گوناگون است. نماینده وی، زیشاویش، نیز به عنوان دریافت کننده دام نام برده شده است. و بالاخره فردی موسوم به "باگیا" که در راه سفر از کرمان به نزد شاه است، نیز جیره‌های حیوانی دریافت می‌کند. باگیا، نظیر دو نفر نخست که نام بردیم، به بالاترین لایه جامعه پارسی تعلق دارد (نک. بند ۶-۴ قسمت ۱/۲۷ بعد).

لوحه NN 2259، غیر از این افراد بلندپایه و تعداد فقرات مربوط به قربانیهای جانوری،

---

۸۹۹ در مورد سبک حرف‌نویسی به کار رفته در اینجا بنگرید به صفحات ۳۵-۳۴.



شکل ۶ـ۱: NN 2259، روی لوحه و لبه پایینی آن (عکس از PFAP).

از لحاظ نوع مناسکی که برگزار می‌شود و در آن ذکر شده و شمار دامهایی که در این مراسم قربانی می‌شوند نیز شاخص است و برجستگی دارد. بویژه مراسم برگزاری šip بزرگ و *lan* در پاسارگاد از اهمیت فراوانی برخوردارند. در مورد تعداد: این روزانه‌نگار مذهبی مجموعاً گزارش ۴۲۰ رأس دام makka "مصرف شده" در سال بیستم پادشاهی

داریوش (۱-۵۰۲ ق. م) است که ۳۵۹ رأس آنها در مراسم مذهبی گوناگون استفاده شده است. این عدد بیشترین تعداد دام برای مقاصد مذهبی است که در یک متن مجزا به آن اشاره شده است[۹۰۰]. با یک نسبت منظم $\frac{1}{100}$، معادل این دامها ۳۵۹۰۰ کوارت غله است. در هیچ یک از یادداشتها و روزانه‌نگارها، چنین حجم عظیمی از تخصیصها و حواله‌ها برای مقاصد مذهبی وجود ندارد[۹۰۱].

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۶ـ۲. متن

NN 2259 (box 1461)

بدون مهر (ارتباط شخصی با م.ب. گریسون)

حرف‌نویسی توسط ر.ت. هلوک (مقابله شده)

1.	14	*hal-mi* ^{HAL}*pár-na-ak-ka₄-na-ma* ^{AN}⌜*ši-ip*⌝*-ma ma-ak-*⌜*ka₄ du*ʔ⌝*-*[...]
2.		^{HAL}KI+MIN ^{AN}*ši-ip hu-*⌜*ut*⌝*-taš-da* ^{AŠ}*bat-ra-ka₄-*⌜*taš* ^{AN}⌜ITI⌝ ⌜^{MEŠ}⌝[.....]
3.	6	*hal-mi* ^{HAL}KI+MIN*-na* ⌜^{HAL}⌝[*u-*]⌜*ri-ka₄*⌝*-ma du-šá da-u-ši-ia-um* ^{AN}*na-ap-*⌜*pi*⌝*-*[*na*]
4.		2 ^{AŠ}KUR^{MEŠ} ^{AN}*šá-ki-na* 2 ^{AŠ}KUR^{MEŠ} ^{AN}*ak-šeʔ-na-na* 2 A^{MEŠ} *ú-*⌜*bu*ʔ⌝*-*[*tiʔ-iš*ʔ*-na*]
5.	1 ME 18	*hal-mi* ⌜^{HAL}⌝*pár-na-ak-ka₄-na* ^{HAL}*uk-ši-in-ka₄*ʔ *du-šá da-u-ši-ia-*⌜*um*⌝ [^{AN}]
6.		⌜*la-na*⌝ 6 ^{AN}*la-na* ^{AN}*an-da-ba-iš-ma li-ri-ma-*⌜*ak*⌝ ^{AN}⌜ITI⌝[^{MEŠ} ...]
7.	30	*hal-mi* ^{HAL}*pár-na-ak-ka₄-na* ^{HAL}*šá-ut-ri-za-da* ⌜*du*⌝*-šá* ⌜*da-u-ši-ia*⌝*-*[*um*]
8.		^{AN}*la-na* ^{AŠ}*bat-ra-ka₄-taš* ^{AŠ}*pár-te-taš-*⌜*ma*⌝ *li-ri-*⌜*ma*⌝ ^{AN}⌜ITI^{MEŠ}⌝ 10(+)⌜2ʔ*-na*⌝
9.	2	*hal-mi* ^{HAL}*pár-na-ak-ka₄-na* ^{HAL}*bad-du-*⌜*šáʔ-ak*⌝*-ka₄ du-šá* ⌜*da-u-ši-ia*⌝
10.		^{AN}*mi-na-um-na* ^{AŠ}*pi-lu-na* ^{AN}ITI^{MEŠ} ^{AN}⌜*kurʔ-maʔ*⌝*-*[*baʔ-*]⌜*taš*⌝
11.	2	*hal-mi* ^{HAL}*pár-na-ak-ka₄-na* ^{HAL}*bad-du-*⌜*ma*⌝*-na* [*du-*]*šá* ⌜*da-u-ši-ia*⌝
12.		^{AN}*sa-a-kur-ra-*⌜*zí*⌝*-iš a-ak ha-pi-da-*⌜*nu-iš*⌝
13.	11	*hal-mi* ^{HAL}*pár-na-ak-ka₄-na* ^{HAL}*na-*⌜*pu*⌝*-uk-ka₄* ⌜*du*⌝*-šá* ⌜*da-u-ši-ia-um*⌝
14.		^{AN}*ka₄-ir-ba-*⌜*ši-ia*⌝*-na* 11 ^{AŠ}⌜*ba-lu-um ha-tu-ma*⌝

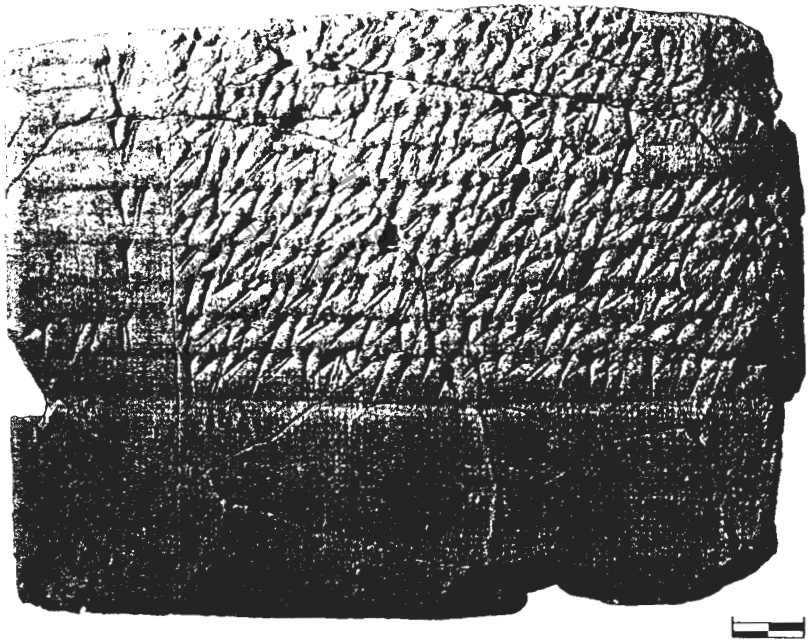
---

۹۰۰. افزون بر این، تعداد کل ۴۲۰ رأس در NN 2259 یکی از ۱۰ گزارشی است که در کل لوحه‌های بارویی تخت جمشید بیشترین مقادیر را دارند. موارد بالاتر عبارتند از NN 1865 (۱۵۴۹ رأس و NN 2261 (* ۱۳۳۳ رأس).

۹۰۱. در میان یادداشتها، PF 1854، NN 2174 (هر دو ۲۴ رأس گوسفند / بز) از همه نزدیکترند، و در میان روزانه‌نگارها NN 2202 (با ۲۵۰۰ کوارت غله) چنین موقعیتی دارد.

15.	16	*hal-mi* ^{HAL}*pár-na-ak-ka$_4$-na* ^{HAL}*šá-ki-iš du-šá* ⌜*da*⌝*-u-ši-*⌜*ia*⌝[(-*um* ^{AŠ})]
16.		⌜*ku*⌝*-šu-kúm-*⌜*na*⌝ 16 ^{AŠ}*ba-lu-um ha-tu-ma*
17.	⌜4⌝	*hal-mi* ^{HAL}⌜*pár*⌝*-na-ak-ka$_4$-na* ^{HAL}*šá-ak-ka$_4$* ^{HAL}*šá-tin du-*⌜*šá da*⌝*-*
لبه پایین		
18.		*u-*⌜*ši-ia*⌝ ^{AN}⌜*na*⌝*-ap-pi-na* ^{AN}ITI⌜^{MEŠ}⌝ ^{AN}*sa-*⌜*a*⌝*-kur-*⌜*ra-zí-iš*⌝
19.	1 ME 44	*hal-*⌜*mi* ^{HAL}⌜*pár*⌝*-na-ak-ka$_4$-na* ^{HAL}*ku-*⌜*sa*⌝ *a-ak* ^{SAL}*ú-tur du-iš* ⌜*ra*?*-x*⌝[(-…)]
پشت لوحه		
20.		⌜^{GIŠ}*ba*?*-šu*?*-ur*?⌝ *ha gi-ra*‹*-iš*?*-da*?› ^{AN}ITI^{MEŠ} 11*-na*
21.	36	⌜^{HAL}*pár*«-x»*-na-ak*⌝*-ka$_4$* ⌜*gal*⌝*-lu-ma* ⌜*du*⌝*-iš-da* 18 ⌜^{AN}*na*⌝*-*
22.		⌜*an ha-tu*⌝*-ma* ⌜^{AN}⌝ITI⌜^{MEŠ} ^{AN}*ka$_4$-ir*⌝*-ba-ši-ia-*⌜*ma*? ^{AN}?*ba*?⌝*-*[*gi*?*-ia*?*-ti*?*-iš*?*-na*?]
23.	15	⌜^{HAL}*zí-iš-šá*⌝*-*[*ú-*]⌜*iš*⌝ *gal-lu-ma du-iš-*⌜*da*⌝ 10 ⌜^{AN}*na-an ha*⌝*-*
24.		*tu-ma* ^{AN}⌜ITI⌜^{MEŠ}⌝ ^{AN}*sa-a-kur-ra-*⌜*zí*⌝*-iš*
25.	12	^{HAL}*nu-du-*⌜*ma*⌝*-tam$_5$* ⌜*du*⌝*-šá* ⌜*pu*⌝*-ma-*⌜*zí*⌝*-iš-*⌜*na*? ^{AN}*na*⌝*-ap*!*-*⌜*pi-na*⌝
26.		*an-ka$_4$* ^{HAL}*pár-na-ak-*⌜*ka$_4$* ^{AN}⌝*ši-ip hu-ut-*⌜*taš-da* ^{AN}⌝*mar-*⌜*ka$_4$-šá-na*⌝[(-*iš*)]
27.	10	^{HAL}*ba-gi-ia ka$_4$-*⌜*li-ma du*⌝*-iš-da* ⌜5 $^{AN!}$⌝*na-an* ⌜*ha-tu*⌝*-*
28.		*ma* ^{AŠ}*kur-ma-na-mar* ^{HAL}⌜EŠŠANA⌝*-ik-ka$_4$ pa-ráš* ^{AN}ITI^{MEŠ} ^{AN}⌜*sa*⌝‹*-a*›*-*⌜*kur-ra*⌝‹*-zí-iš*›
29.PAP 4 ME 20		UDU.NITÁ^{MEŠ} *ma-ak-ka$_4$ be-*⌜*ul*⌝ 20*-um-*⌜*me*⌝*-ma kur-mán* ^{HAL}*áš-ba-*⌜*ia*⌝*-*
30.		*u-da-na* ^{HAL}*u-ri-*⌜*ka$_4$*⌝*-ma* ⌜*šá-ra*⌝*-man-na be-ul* 20*-um-*⌜*me-ma*⌝

www.tabarestan.info تبرستان



شکل ۶ـ۲: NN 2259، پشت لوحه (عکس از PFAP).

۶ـ۳. ترجمه

۱-۲ ۱۴ (رأس)، طبق سند مهر شده از پارناکا، در یک ولیمهٔ šip، [...]du؛ پارناکا ولیمه šip را (در) پاسارگاد (در) ماهِ [...] انجام داد.

۳-۴ ۶ (رأس)، (طبق) سند مهر شده از پارناکا، اوریکاما (به عنوان) نذر برای خدایان دریافت کرد: ۲ برای کوهِ ایزدی شَکی، ۲ برای / در کوه ایزدی اکشِنا ("فیروزه")، ۲ برای / در رودخانهٔ هوبوتیش.

۵-۶ ۱۱۸ (رأس)، (طبقِ) سند مهر شده از پارناکا، اوکشینکا (به عنوان) نذر برای (مراسم) قربانی دریافت کرد. ۶ (مراسم) قربانی در اَندَبَش (طی) [...] ماه انجام شدند.

۷-۸ ۳۰ (رأس)، (طبقِ) سند مهر شده از پارناکا، شاتریزادا (به‌عنوان) نذر برای (مراسم) قربانی دریافت کرد، تا تحویل / انجام دهد در "پرتتاش" [پردیس = باغ ؟] (در) پاسارگاد (طی) ۱۲ ماه.

۹-۱۰ ۲ (رأس)، (طبقِ) سند مهر شده از پارناکا، باددوشَکّا (به‌عنوان) نذر برای مینام در یک انبار شراب در ماه چهارم دریافت کرد.

۲-۲۱۱ (رأس)، (طبق) سند مهر شده از پارناکا، باددومانا (به عنوان) نذر (برای / در ماهِ) ساکورازیش و (برای / در) یک مخزن دریافت کرد.

۴-۱۳۱۱ (رأس)، (طبق) سند مهر شده از پارناکا، نپوکّا (به‌عنوان) نذر برای / در کارباشیا(ش) در ۱۱ انبار دریافت کرد.

۶-۱۵۱۶ (رأس)، (طبق) یک سند مهر شده از پارناکا، شاکیش (به عنوان) نذر کوشوکوم در ۱۶ انبار دریافت کرد.

۸-۱۷۴ (رأس)، (طبق) یک سند مهر شده از پارناکا، "شاکّا"ی شاتین (به عنوان) نذر برای خدایان (در) ماه سوم دریافت کرد.

۲۰-۱۹۱۴۴ (رأس)، (طبق) یک سند مهر شده از پارناکا، کوسا و بانو اوتور دریافت کردند ra[...] (روی) یک میز نذری از آن دهش (هایی ؟) ساختند طی ۱۱ (تصحیح شده به ۱۲) ماه.

۲-۲۱۳۶ (رأس)، پارناکا به عنوان دستمزد طی ۱۸ روز در ماه‌های ششم و هفتم دریافت کرد.

۴-۲۳۱۵ (رأس)، زیشاویش به عنوان دستمزد طی ۱۰ روز در ماه سوم دریافت کرد.

۶-۲۵۱۲ (رأس)، نودوماتام برای (یک) *pumaziš* برای سگ‌ها دریافت کرد، هنگامی که پارناکا ولیمه [سورِ] *šip* را در ماه هشتم برگزار کرد.

۸-۲۷۱۰ (رأس)، باگیا به‌عنوان دستمزد و طی ۵ روز دریافت کرد؛ او در ماه سوم از کرمان نزد شاه رفت.

۳۰-۲۹ (خلاصه)، رویهم رفته ۴۲۰ رأس گوسفند / بز در سال بیستم مصرف شد؛ حواله‌ها از آشبایائودا، مسئول اوریکاما، در سال بیستم [پادشاهی داریوش].

۶ـ۴. حواشی

۱ ***halmi parnakkanama*** ([PN.n.m(a)]): این تنها بار در این متن است که عبارت "طبق یک سند مهر شده از PN [= فلان‌کس]" به‌طور کامل نوشته شده است (در جاهای دیگر چنین است: ***halmi parnakana***[PN.n(a)]). منظور از سند مهر شده احتمالاً یک "دستورنامه" بوده است (نک. بند ۲-۵-۵-۱ قبل). صدور چنین دستورهایی در ارتباط با فعالیتهای مذهبی خاص احتمالاً عمومیت داشته است، اما به ندرت به آن اشاره شده یا تأیید شده است. غیر از گل‌نبشته NN 2259 (که دارای ده تا از اینگونه موارد است)، موارد پیدا شده در نمونه موجود ما عبارتند از:

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

PF 1802	پارناکا	جو برای نَه (نهونته ؟: نک. 6¶ بعد)
PF 1854	هارّه‌نا	گوسفند / بز برای یک نذر بَشور [bašur]
PF 1953:4-6	کَرکیش	شراب برای یک نذر کوشوکوم
PF 2067	پارناکا	شراب برای ایزدان درگیماروکاش
PF 2068	پارناکا	جو برای ایزدان درگیماروکاش
NN 1665	پارناکا	گوسفند یا بز برای یک سورِ *šip* (نک. App.q.v ★)
NN 1700	زیشاویش	جو برای پاسدارانِ شومَر (نک. 7-103 ✿)
NN 1848	مارداشبا	آرد برای پاسدارانِ شومر (نک. 10-107 ✿)
NN 2174	پارناکا	گوسفند / بز برای پاسدارانِ شومر (نک. 3-110 ✿)
NN 2348:12-4	رابّه‌زّا	شراب برای / در کارباشیا و نذرهای کوشوکوم
NN 2348:15-6	رابّه‌زّا	شراب برای / در کارباشیا و نذرهای کوشوکوم
NN 2348"17-9	رابّه‌زّا	شراب برای / در کارباشیا و نذرهای کوشوکوم
NN 2486:47-8	زیشاویش	میوه برای یک مراسم *anši* [اَنشی] (نک. App.q.v ★)
Fort. 2512	پارناکا	گوسفند / بز برای پاسدارانِ شومر (نک. 5-113 ✿)

بدون شک اهمیت مراسم فوق یا ماهیت غیرعادی آنها استفاده از دستورنامه‌ها را ایجاب می‌کرده است.

مدارک موجود درباره **شیپ** [*šip*] نشان می‌دهند که مواد خوراکی عرضه‌شده طی این سورها توسط گروههای بزرگتری مصرف شده‌اند. ۱۴ رأس دام ذکر شده در اینجا می‌توانسته خوراک ۱۴۰ میهمان باشد (نک. ★بند ۶-۳-۳).

۲ برابر انگاری ***Batrakataš*** (نیز Bašrakada) با یونانی Πασ(σ)αργάδαι [=پاسارگاد] مورد پذیرش همگان است، گو این که ریشه‌شناسی آن همچنان مشکل‌ساز است. درباره این نام نک. بیلی در هانسمن، ۱۹۷۵، ص ۲-۳۱۱ (برخلاف نظر ژینیو، ۱۹۷۶، ص ۷-۳۰۶)، هومباخ ۲۰۰۳ و تاورنیه ۲۰۰۷a، ص ۳۹۲. نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۹-۳۸ در مورد وقوعهای متعدد در PFT (نک. استروناک، ۱۹۷۸، ص ۲۸۱؛ کخ، ۱۹۸۸b؛ همان، ۱۹۹۰، ص ۱-۳۰ و نمایه همین مدخل).

پاسارگاد غیر از NN 2259:1-2 در گل‌نبشته‌های زیر نیز به‌عنوان صحنه فعالیتهای آیینی مذهبی مورد اشاره قرار گرفته است PF 0774 (*akriš*)، PF 1942:1-2 (*akriš*)، NN 1701 (*šip*)، NN 1731 (*šip*)، NN 1941 (*bakadaušiyam*)، NN 2035

(*akrim-akriš*)، و NN 2259:7-8 (*lan*)[۹۰۲]. به‌علاوه، منابع کلاسیک یونانی نیز درباره انجام قربانی در آرامگاه کوروش (آرین، VI، ۲۹، ۷-۴؛ استرابو، XV، ۳، ۷؛ نک. ۶-۷-۳ بعد) و نوع ویژه‌ای از قربانی که در پاسارگاد و تخت جمشید انجام می‌گرفته سخن می‌گویند (آپیانوس .XII Mith، ۶۶ و دیودوروس، XIX، ۲۲، ۱-۳؛ نک. کالمایر، ۱۹۸۲، صص ۶-۱۸۵؛ بریان، ۱۹۹۶ ص ۲۵۶).

پیشکش "بارید" به تبرستان www.bareid.info

لوحه NN 2259:1-2 محل دقیق برگزاری مراسم سورِ *šip* در پاسارگاد را مشخص نمی‌سازد و به هیچ‌یک از متون مربوط به فعالیتهای آیینی مذهبی در پاسارگاد نیز اشاره ندارد، مگر برای NN 2259:7-8 که به محل *partetaš* [پردیس-بوستان] اشاره می‌کند (نک. بعد ۱/۸). با وجود این می‌دانیم که سورِ *šip* مهمانی ولیمه بزرگی بوده که با حضور مدیریت پارناکا یا زیشاویش انجام می‌شده و شمار زیادی مهمان در آن شرکت می‌کرده‌اند. این طبعاً به اصطلاح "صحن مقدس" واقع در بخش شمال غربی پاسارگاد را به ذهن می‌آورد. اگر صفه آجری (که احتمالاً بعدها ساخته شده) و "دیوار" محصور کننده فضایی بزرگ را کنار بگذاریم (همان)، محوطه یا صحن مقدس فضای باز بزرگی بوده که در مرکز آن دو پاسنگ زیرین ته‌ستون بزرگ وجود دارد که تاریخ آن احتمالاً مربوط به اوایل هخامنشیان است. یکی از آنها پلکانی دارد و دیگری احتمالاً هرگز نداشته است. قانع کننده‌ترین تحلیل آن است که هر دو روزگاری بنایی واحد بوده‌اند: یک صُفه برای یک روحانی مجری و صُفه دومی شاید یک مهراب یا سکوی بلند آتشدان را حمل می‌کرده است. آیین‌هایی که در اینجا برگزار می‌شده شاید همان بوده که تصویر آن را بر نمای گورهای سلطنتی در نقش رستم و در تخت جمشید مشاهده می‌کنیم: شاه برروی یک صُفه یا سکوی پله‌داری ایستاده و در برابر او یک مهراب آتش برروی صُفه پله‌دار دوم قرار دارد[۹۰۳]. به‌نظر می‌رسد که مشابه الزام‌آور آنها قطعاتی است از دو

---

902. See also Hinz 1970: 425; koch 1977: 57, 60, 141; 1987: 270-1; 1993b: 68, 88-9.

۹۰۳. درباره پاسنگها و تفسیر یادمانها نک. استروناک، ۱۹۷۸، صص ۱۴۵-۱۳۸، تصاویر ۷-۱۰۳؛ ترومپلمان، ۱۹۷۷ (نظریه‌پردازی)؛ یاماتومو، ۱۹۷۹ [non vidi]؛ بویس ۱۹۸۲ صص ۴-۵۳ ("به شاه بزرگ امکان می‌داد تا با شکوه فراوان مناسک مذهبی را در فضای باز انجام دهد") و ۸۹؛ بوشارلا، ۱۹۸۴ ص ۱۲۶؛ استروناک، ۱۹۸۵b، ص ۸-۶۰۶ تصویر ۳۶a؛ هاوت کمپ، ۱۹۹۱، ص ۳۶؛ گریسون ۱۹۹۹ ص ۵-۶۱۴. بررسی "زمین مغناطیسی" انجام شده توسط بوشارلا و بِنِک (۲۰۰۲ ص ۲-۳۰) نشان می‌دهد که محوطه محصور سنگهای برهنه که به‌نظر می‌رسد پاسنگها و صُفه آجری را در یک طرح بزرگ و متقارن ←

یا سه مهراب آتش سنگی که در محلهای مختلف در پاسارگاد یا نزدیکی آن پیدا شده است (استروناک، ۱۹۷۸، ص ۱۴۱؛ هاوت کمپ، ۱۹۹۱، ص ۳۷؛ گریسون، ۱۹۹۹، ص ۶۱۴-۵، تصویر ۳). به هر روی مناسک مذهبی در حول و حوش همین دو پا سنگ تهستون انجام می‌گرفته و چه بسا مرحله‌ای بوده از یک عید قربان بزرگی که در گل نبشته‌ها با عنوان *šip* به آنها اشاره شده است. به نظر من، استدلال قانع‌کننده در ارتباط با مراسم موسوم به *šip* و مراسم تأیید شده به علت وجود پاسنگها، اندازه آنهاست. به روشنی پیداست که پاسنگها یا پایه‌های سنگی به این قصد ساخته شده‌اند که شاه یا نماینده او توسط همه حاضران دیده شود. آنان، همانند گذشته، صحنه ساخته شدهٔ ایدئولوژیکی بودند که مقام و جایگاه رفیع شاه و نزدیکی استثنایی او را به خدایان نشان می‌دادند. همچنین، در سورهای *šip* صدها تن مهمان شرکت می‌کردند، و این سورها از طریق حضور پارناکا و زیشاویش و نیز به دلیل محل برگزاری خود، بویژه در پاسارگاد و در *partetaš* [پردیس، بوستان] سلطنتی در "اَپیشتَپِدَن" ارتباط نزدیکی با دربار داشتند (نک. بند ۶-۷-۵ و ۶-۳-۳). به آسانی می‌توان تصور کرد که شاه یا نماینده بلند پایه او بر جشن مسلط بوده و برروی صُفه می‌ایستاده و از خدا خواهان پذیرش نذرها و اعطای برکت می‌شده و گوشت قربانی (به ندرت!) و قرص‌های نان و شراب و جز آن را چونان دهش به مهمانانی که گرد دو صُفه جمع شده بوده‌اند اهدا می‌کرده است. می‌پذیرم که برهانی صوری برای استوار کردن این فرضیه وجود ندارد، اما ترکیبی منطقی از عناصر موجود عرضه می‌دارد: نذر و قربانی در پاسارگاد، حضور مهمانان بیشتر، حضور مقامی رسمی و وجود دو سکوی سنگی یا پاسنگ یادمانی در پاسارگاد، منطقاً بازتاب وجود صُفه‌های پله‌دار در مناسک سلطنتی برروی نماهای گورهای شاهان است. افزون بر این، دو مورد مشابه، گرچه از دوره‌هایی متفاوت، وجود دارد که سناریوی فوق را تأیید می‌کند. اولی یک مهمانی یا سور مناسکی قربانی است که در پرستشگاه نوایلامی فضای باز در کولِ فرح (ایذه) به تصویر کشیده

← به‌هم مرتبط می‌ساخته‌اند فقط در سطح وجود دارند: "این دیوارها، در عمق وجود ندارند؛ پس چندان گمان نمی‌رود که معاصر با پاسنگها و حتی رشته صُفه‌ها بوده باشند. ..." این و تاریخ پسین‌تر صُفه دلیل استواری هستند مبنی بر این که پاسنگها مربوط به یادمانی جداگانه بوده‌اند که بعدها مجتمع بزرگتری را تشکیل داده‌اند. نک. گریسون [زیر چاپ ۳] درباره انواع مهرابهای آتشدان بر روی مهرهای هخامنشی در ارتباط با صحنه گورهای سلطنتی.

شده است، و دومی ضیافت قربانی بزرگی است که در ۳۱۷ ق م. در تخت جمشید برپا شد و در آن افراد ارتش اسکندر مقدونی در چهار ردیف دایره متحدالمرکز در پیرامون دو مهراب آتش قرار گرفتند که "برای خدایان و برای اسکندر و فیلیپ" برگزار می‌شد (دیودوروس، XIX، ۲۲؛ نک. ★بند ۶-۴-۴).

واژه نماد [...]ITI[MEŠ][AN] اکثراً در لبه راست نوشته شده است.

۳ چنان که از متن حاضر پیداست، **اوریکاما** [Urikama] هم به‌عنوان روحانی مجری فعال بوده است و هم به‌عنوان مقامی ناظر بر داد و گرفت‌ها (۱/۳۰). او در شش متن دیگر، یک یا هر دوی این مقامها را دارد. اوریکاما یگانه روحانی مجری مناسک "کوه ایزدی شکی" است که تا امروز شناخته شده و با این عنوان در NN 1751:1-2,14 و NN 2202:3 از او یاد شده است. او در این دو روزانه‌نگار و در سومی در عین‌حال هم صادر کننده دستورهای مهر شده است (NN 1751:4-7, 15-7, 18، NN 2183:7-11، NN 2202: 4-9, 15-7, 18)، و هم سرپرستی کل دادوستدها را بر عهده دارد (NN 2202:5, NN 1751:25). بنابراین فعالیتهای اوریکاما در NN 2259 بویژه بسیار مشابه فعالیتهایش در NN 1751 و NN 2202 هستند. افزون بر این، اسبها و گوسفندها / بزها نیز تحت سرپرستی کامل او قرار دارند (PF 1877، PF 1878، PF 2011؛ نک. کخ ۱۹۹۰ ص ۶-۵۲). و بالأخره اوریکاما تعیین و تخصیص نیروهای کارگری را بر عهده دارد (NN 2183:7-11، NN 2202:15-7). در تمام این متون او در ارتباط با مکانهای جغرافیایی "نوماربان"، "مَریش" و "تیکرَش" است (درباره تیکرَش نک. بند ۴-۱-۵ قبل و پیوست I بعد؛ نیز نک. توپلین ۱۹۹۸، ص ۹۱، پانوشت ۶۱ [برای "NN 2207" لوحه NN 2202:10 را بخوانید]). درباره نام او بنگرید به تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۱۲۸.

دائوشیام [daušiyam]: نک. بند ۳-۲-۱ قبل برای ترجمه "تعلق به یک نذر".

۴ ترجمه و تفسیر 2AŠKUR MEŠ AN *šá-ki-na* با معرف ایزدی که قبل از "شَکی" [Šaki] قرار گرفته دشوار و پیچیده شده است. شَکی و اَکشنا (نک. بعد) یگانه نامهای کوه هستند که معرف AN دارند. معمولاً قبل از چنین نامهایی معرف AŠ (نشانه نام مکان طبیعی) می‌آید یا اصلاً معرفی نوشته نمی‌شود، حتی وقتی که جزء ایزدان دیگری که معرف AN داشته باشند فهرست شده باشد. این شاید به معنای نشان دادن تفکیکی عمدی میان ایزدان واقعی یا موجودات مقدس (خدایان و شعایری

نظیر لَن و شیپ) با یک طبقه خاص از نذوراتی بوده که روی کوهها (یا در کنار رودخانه‌ها) انجام می‌شده‌اند. در این تفسیر خود کوه یا رود لزوماً ایزدی تلقی نمی‌شد (نک. بندهای ۳-۴-۲ و ۴-۱-۷ قبل) و بنابراین با اسامی کوهها و رودها به عنوان نامهای جغرافیایی عادی رفتار می‌شد (GN [= نام جغرافیایی] $^{AŠ}KUR^{MEŠ}$ یا $^{AŠ}KUR^{MEŠ}$ ^{AŠ}GN؛ $^{AŠ}A^{MEŠ}GN$). مورد "مَنتیامَش"، که هم نام یک کوه است (NN 1999) و هم یک دهکده (PF 0764، PF 1621) به‌نظر می‌رسد مؤید این دیدگاه باشد. شَکی و اَکشنا (و رودِ مَریش) حداقل در اصطلاح به‌کار رفته ظاهراً موارد متفاوتی هستند، یعنی na- نام ایزد / نام جغرافیایی $^{AŠ}KUR^{AN}$ [$^{AŠ}KUR^{AN}GN/DN$-na]. چنین می‌نماید که تفسیر مرجح "برای کوه ایزدی DN/GN" باشد تا "برای کوه فلان ایزد [DN]". فرهنگ EW (مدخل *d.šá-ki*) ساختمان عبارت را محذوف و موجز تلقی می‌کند و نوشته است ^{AŠ}KUR<-na> $^{AN}GN/DN$-na یعنی "برای کوهِ ایزد DN"، اما به گمان من فقدان همیشگی na- ی اول خلاف این راه حل را نشان می‌دهد. موارد دیگر وقوع "شَکی" عبارتند از NN 1751:1-2,14 و NN 2202:3 (نک. قبل قسمت ۱-۳ و پیوست ۱-۴ پانوشت ۱۰۵۹ و ¶16 بعد). نام شَکی در خارج از مجموعه بارویی دیده نشده است.

نشانه ŠE در ^{AN}*ak-še?-na-na*، دارای دو افقی اضافی در بالاست، اما به‌نظر می‌رسد که آنها بقایای یک نشانهٔ محو شده باشند (نک. هلوک، دستنویس). اَکشنا (*Axšēna- = Akšena) به معنای "آبی- سبز" یا "فیروزه‌ای" (هینتس، ۱۹۷۵a ص ۲۵؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۷) است. این واژه را نخست وابسته یا صفت یک سنگ گرانبها در منشور شوش (روایات ایلامی کتیبه‌های داریوش DSf_e 34 و DSz_e 36 به‌صورت *ak-še-na-um*) می‌انگاشتند که برابر پارسی باستان آن "*axšaina-*[اَخشَئینَ" در سطر ۳۹] است (درباره روایت اکدی نک. والا، ۱۹۸۳a). نام کوه ایزدی *Akšena* نادر و کم استعمال است، اما در جاهای دیگر به‌صورت نام شخص آمده است (PF 0479، PF 1467، NN 2127).

[*ú-⌈bu?⌉-[ti?-iš?-na]*: فقط آثار مبهمی از نشانه ú باقیمانده است. بازسازی این کلمه براساس *hu-bu-ti-iš* ($^{AŠ}A^{MEŠ}$) در PF 0339 (نک. NN0379°) و PN^{HAL}*ú-bu-ti-iš* در NN 1967 و Fort. 6180. انجام شده است. درباره نام "هوبوتیش" [Hubutiš] (PN [=نام شخص] و نام رود) از پارسی باستان (H)ubaudiš* به معنای

"خوش-بو" نک. هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۱۲۲؛ تاورنیه، ۲۰۰۶a، ص ۳۸۷؛ همان، ۲۰۰۷a، ص ۲۰۳ و ۳۸۳.

۵ QA روی پاک‌شدگی نوشته شده است. "اوکشینکا" در جاهای دیگر دیده نشده است. : ^{HAL}*uk-ši-in-ka*$_4^?$

۶ در مورد ترجمه "نذر و قربانی" برای لَن نک. بند ۳-۱-۳-۱ قبل. در این سطر اولین lana آشکارا به‌عنوان "برای نذر و قربانی" ([la,n.n(a)]) توضیح داده شده است. سینتاکس یا نحو جمله این احتمال را پدید می‌آورد که *lana* دوم به‌صورت [la.n] باشد یعنی بدون پسوند صفت‌ساز و فاعلِ *lirimak* (نک. بعد). بی‌گمان این تفسیر *la-na*ی دوم را یک املای استثنایی برای *lan* می‌کند، اما گزینه دیگر ("۱۱۸ رأس برای شش لَنِ تحویل داده شده در GN [فلان محل جغرافیایی]") برای من جاذبه‌ای ندارد چون *lan* همیشه مفعول *-liri* است. احتمالاً کاتب به‌جای نوشتن درست ^{AN}*la-an* اشتباهاً ^{AN}*la-na* اولی را تکرار کرده است. درباره این مدخل همچنین نک. شاهرخ رزمجو، ۲۰۰۴a، ص ۱۰۶.

Andabaš در جایی دیگر شناخته نشده است (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۹)

lirimak تصریف شکل II با مُعین *-ma* است که یا با پایه فعلی *-liri* ([liri.ma.k]) ساخته شده، یا چنان که در بند ۳-۶-۱-۲ قبل گفته شد، با مضاعف کردن پایه فعلی *-li* (*lirimak* [li.li.ma.k]> *lilimak**). *-li* به معنای "دادن، تحویل دادن" است (نک. بند ۳-۱-۳-۳). شکلهای *-liri* در زبان ایلامی هخامنشی همواره در ارتباط با *lan* [لَن] هستند و شاید معنای مستقلی یافته‌اند (نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۲۱ "انجام دادن، برگزار کردن؟"). به این دلیل بود که من "شش مراسم لَن" (و نه ۱۱۸ رأس) را فاعل *lirimak* دانستم (نک. قبل). در ترجمه من، به پیروی از تحلیل الیزابت تاکر از شکلهای *-man/-mak* ایلامی هخامنشی (۱۹۹۸ صص ۹۳-۱۸۴ بویژه ۱۹۲)، *lirimak* به زمان حال و صیغهٔ مجهول برگردانده شده است. "۶ مراسم لَن" به‌عنوان صیغهٔ مفرد جمع درنظر گرفته شده که حتی در مورد جانوران پدیده‌ای عادی است، نظیر مورد *halsaka* به معنای "به چرا بردن"[۹۰۴].

---

904. PF 1940: 11-21 (fowl), PF 1942:4-6 (horses), PF 1943:31-3 (cattle), PF 1943:34-6 (sheep/goats). etc. Cf. Tucker 1998: 174. See also Grillot & Vallat 1975, Malbran-Labat 1986 and Stolper 2004a: 80 (with references) on the auxiliary element (or verb) *-ma*. The form *makka* (not *maka*), "consumed," is unrelated to *-ma* (despite Grillot & Vallat 1975: 214). It derives →

۷ *Šatrizada* در جای دیگری شناخته نیست؛ در مورد نام نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۶۰-۳۵۹.

۸ درباره *پَرتَتَش* [*partetaš*=پردیس، بوستان] در پاسارگاد نک. بعد بند ۶-۷. من در ترجمه خود از برگرداندن آن به "پردیس paradise" که به معنای "بوستان (شکار)" یا "باغِ (گیاه‌شناسی)" است و عموماً برای ترجمه paradeisos یونانی به‌کار می‌رود خودداری کرده‌ام. از آنجاکه کارکرد دقیق *partetaš* در اقتصاد تخت جمشید هنوز روشن نیست، من "مزرعه -کشتزار" را محافظه‌کارانه ترجیح داده‌ام. فرهنگ EW معنای اشتقاقی "Domäne [قلمرو، املاک]، Herrengut [املاک اربابی]" را پیشنهاد می‌کند (مدخل h.*bar-te-taš*).

برخلاف شکل صرف شده lirimak II در ۱-۶، *lirima* به عنوان تصریف I مصدری (همچنین با صیغه مُعین *-ma*) حالت صیغه معلوم دارد: "فلان‌کس (x را برای لَن دریافت کرد) تا در فلان جا تحویل دهد / تحویل داده شود". بسنجید با شکل III صرف *li-ri-ma-ru* در PF 0753 و NN 0556 که هلوک نیز آن را به صورت مصدر فکر می‌کرد (۱۹۶۹، ص ۷۲۱). به‌نظر می‌رسد این شکل ترکیبی است از عناصر مُعینِ *-ma* و *-ru* ([*liri.ma.ru*])، همانند مورد شکل اول شخص جمعِ *tirimarum* (DBa$_e$ 7، DB$_e$ 1.5-6؛ نک. راینر، ۱۹۶۹، ص ۸۰؛ درباره *-ru* نک. بویژه استالپر، ۱۹۷۸a، ص ۹-۲۶۶).[۹۰۵]

۹ *Baddušakka* در جایی دیگر شناخته نشده است؛ درباره نام نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۷۶.

۱۰ ایزدِ *مینام* [*Minam*] تنها در اینجا نامش ذکر شده است. فرهنگ EW (مدخل d.*mi-na-um*) آن را یک واژه ایرانی قدیم می‌داند: "vielleicht *vinam, möglicherweise eine Art Persischer Bacchus". این عقیده مبتنی است بر محل قربانی و نذر (به‌نظر می‌رسد *pilu* نوعی انبار شراب باشد، نک بعد) و براساس شباهتِ - احتمالاً تصادفی - *Minam* و لاتینی *virum* [= شراب]. این اظهار نظر هرقدر هم که بی‌پروایانه و بی‌برهان باشد، با این حال عملاً فضایی برای پیشنهاد وجود دارد،

→ from a verbal base *maki-*, as appears from forms like *ma-kaš* (NN 1874) and *ma-ki-iš-da* (PF 0707, PF 0708, etc.) (Henkelman [forthc. 1] § 2 fn. 23).

905. On NN 2259:7-8 see also Razmjou 2004a: 106, 109. On p. 109 "storehouse, *balum*, at Pasargadae" should be corrected to "*partetaš* at Pasargadae" and "a 'wine storehouse' in Pasargadae" to "a 'wine storehouse' " (on NN 2259:9-10).

به‌ویژه‌که معلوم شده است *svirum*ی لاتینی، *soinos*ی یونانی. *swiyana*ی هیتیایی، *sgiri*ی ارمنی (و غیره) همگی ادامه واژه "پیشا هند و اروپایی" **u(e)ih₁-(o)n-* هستند (بیکس، ۱۹۸۷؛ ۱۹۹۵، ص ۳۵؛ نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۷۴) و برخلاف آنچه قبلاً انگاشته می‌شد یک واژه قرضی از یک زبان سامی نیستند. شکل فرضی پارسی باستان **vina-* ممکن است از لحاظ نظری از "**uih₁-n-*" مشتق شده باشد. با وجود این، مشکل اینجاست که (به‌رغم وجود وامگیری از زبانهای سامی، مانند *wain* عربی) این واژه هیچ خویشاوند هند و ایرانی ندارد (ممکن است از یک زبان هند و اروپایی دیگری مشتق شده باشد). و این ترجمه پیشنهادی EW را روی‌هم رفته مشکل‌ساز می‌سازد. در حال حاضر جایگزینی وجود ندارد (مشتق از **miru-*ی پارسی باستان "Halsgeschmeide" [نک. هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۱۶۶ درباره **miruyara-*] بعید به‌نظر می‌رسد).

ترجمه "انبار شراب" برای *pilu* حدسی است برگرفته از متن‌های مشابه. وجود ارتباطی با پایه فعلی *peli-/pili-* که گریلوو والا آن را "اطمینان دادن، تضمین کردن، حفظ کردن، نگهداری کردن" تعبیر کرده‌اند نیز شاید منتفی نباشد[۹۰۶]. در هر صورت، متون موجود بدون ابهام نشان می‌دهند که *pilu* به راستی محلی بوده که در آنجا شراب نگهداری می‌شده است (نک. هلوک ۱۹۶۹ ص ۷۴۳). در PF 1954:24 (درباره آن نک. کخ، ۱۹۹۰، ص ۱۱۲، پانوشت ۷۴۱) بخشی از شراب اضافی یا "باقیمانده" (*šašika*) سال بیستم پادشاهی داریوش "در یک *pilu* نهاده شده است" (*piluma daka*). NN 2265:29,39 نمایانگر یک مورد مشابه است. در PF 2001 شراب در *pilu*ی سلطنتی نهاده شده است "(برای) تخصیص (هایی) توسط PN [فلان کس] *ap-pir-na-bar-ra*" که این اصطلاح از لحاظ لغوی به معنای "بشکهٔ حامل" است[۹۰۷]. خلاصه، به عنوان ترجمه‌ای موقت، "انبار شراب" موجه به‌نظر می‌رسد[۹۰۸]. این بدان معنا نیست که *pilu* فقط "انبار" بوده است: چنان که از متن حاضر و از NN 0153 پیداست در آنجا مناسکی نیز انجام می‌گرفته است، زیرا متن

---

906. Grillot & Vallat 1984: 26. See also *idem* 1978: 82-3 with fn. 9; Zadok 1983a: 104 [90]; *idem* 1984a: 34 [181-a].

907. See Hinz 1971c: 290; 1973: 94 ("Faßwart, Kellermeister"); Tavernier 2007a: 415 [4.4.7.8] ("barrel-carrier, head of the wine cellar").

908. Hinz's "Wein*keller*" (1973a: 94; EW s.v. h.*pi-lu*) seems over-imaginative, however.

اخیر گزارشی است درباره دهش شراب برای هومبان در *pilu*های متعدد. بدین قرار، یک *pilu* قابل مقایسه است با یک *balum* ("انبار غله") و شاید با یک hapidanuš ("مخزن یا منبع آب")، و جاهایی که در آنها مراسم مذهبی فراوان نیز انجام می‌شده است. در NN 2259 تمرکز فوق‌العاده نذرها و قربانیها در تسهیلات انباری گوناگون وجود دارد (نک. ۱-۱۲ و ۱-۱۴ بعد؛ نک. نیز رزمجو، ۲۰۰۴a، ص ۱۰۹).

۱۱ *Baddumana* در جاهای دیگر شناخته نیست؛ درباره این نام نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۲۷۳.

۱۲ غیر از قطعه کنونی، در چهار متن دیگر "برای" ماه سوم پارسی باستان یعنی ساکورازیش *Sakurraziš* (-Θāigračī) نذر و قربانی انجام شده است: PF 1947:2، NN 0613، NN 0679 و NN 1679. نذورات مشابهی "برای" ماه ششم شناخته شده است (نک. ۱-۱۴ بعد). ادعا شده است که برای ماه هشتم نیز نوعی آیین مذهبی انجام می‌گرفته اما این امر مسلم نیست (NN 1386؛ نک. EW مدخل *ba-na* (?)*h* [نظریه‌پردازی]. اینگونه نذر و قربانیها "برای" برخی ماهها را شاید بتوان چنین توضیح داد که اینها در واقع برگزاری جشنواره‌های خاصی بوده‌اند که در آن ماه انجام می‌گرفته‌اند و منظور خود ماه نبوده است (از جمله نظر کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۶۳). تقویم پارسی باستان، مانند تقویمهای دیگر، سرنخهایی از اینگونه اعیاد به‌دست می‌دهد (اشمیت، ۲۰۰۳، در جاهای متعدد). نام -Θāigračī را اشتقاقی از *θigra-ka* پارسی باستان به معنای "(جشنِ) مربوط به سیر" گرفته‌اند که خود مشتق از *θigra-* به معنای "سیر" است (اشمیت، ۲۰۰۳، ص ۹-۳۶). "جشنِ سیر" (سورِ سیر = *Sir-sur*) زرتشتی به گواهی ابوریحان بیرونی در اوایل دوره اسلامی برگزار می‌شده است (نک. کریستن‌سن، ۱۹۴۴، ص ۱۷۵) که می‌تواند برای ما یاری‌رسان باشد، اما در حال حاضر هیچ دلیل قاطعی نداریم که هخامنشیان باستانی را که برای این سور نذر و قربانی می‌کرده‌اند و در NN2259:12 اشاره شده است، به آن سور مربوط بدانیم. من گذرا متذکر می‌شوم که اعتقاد به خواص ضد اهریمنی یا ضد شیطانی سیر به زرتشتیان محدود نمی‌شود (نک. یوستی، ۱۸۹۷ ص ۵-۲۴۴). به هر روی باید هشدار اشمیت، (۱۹۹۱b، ص ۴-۱۱۳) را درنظر داشته باشیم که اسامی ماههای پارسی باستان لزوماً نمایانگر چندان چیزی درباره دین در طول پادشاهی داریوش یکم نیستند بلکه بیشتر بازتاب دوره‌ای بسیار قدیمی‌ترند. در همین

www.tabarestan.info

زمینه شایان ذکر است که ماههایی که آشکارا بیشتر از همه در اعیاد مذهبی نام برده شده‌اند (ماه هفتم -Bāgayādi-/*Bāgayādya و ماه نهم Āçiyādi-/Açiyādiya*؛ نک. اشمیت، ۱۹۹۱b، ص ۳-۱۱۲؛ ۲۰۰۳، ص ۳۳-۲۹)، در مدارک کنونی بارویی تخت جمشید به عنوان مناسبتهایی برای نذر و قربانیهای ویژه (نظیر ماههای سوم و ششم) دیده نمی‌شوند. از سوی دیگر، از دید مثبت، این که انقلاب تابستانی معمولاً در ماه "ساکورازیش" رخ می‌دهد نمی‌توانسته تصادفی و در این امر بی‌تأثیر بوده باشد (نک. بند ۲-۳-۵ قبل). نیز؛ نک. بند ۴-۳ پانوشت ۷۷۸ قبل؛ درباره نام ماه نیز نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، صص ۳۰، ۴۳، و ۸۵.

www.tabarestan.info

واژه *hapidanuš* از لحاظ لغوی به معنای "مخزن یا منبع آب" است (تاورنیه ۲۰۰۷a، ص ۴۳۷: پارسی باستان آن -*āpidāriš* < *āpi-dār-(i)ya*). با این‌حال این واژه بیشتر در معنای مجرد (بدون معرف) به‌کار رفته که همانطور که هینتس می‌گوید منطقاً به معنای "مخزن، انبار" است (۱۹۷۰، ص ۴۲۸؛ ۱۹۷۵a، ص ۳۲). چنانکه در مورد غله، شراب، میوه، دام و "روغن" (احتمالاً روغن حیوانی) در محاسبات گوناگون و متون دیگر به‌کار رفته است[۹۰۹]. نک. هلوک، ۱۹۶۹ صص ۴۶، ۸-۶۷ (برخلاف نظر کاواسه، ۱۹۸۰، ص ۴۹، پانوشت ۱۳) و ۶۹۰. hapidanuš (در اینجا ^{AŠ}*ha-pi-da-ru-iš*) به‌عنوان یک محل، جایی است که از آنجا سهمیه‌های آرد توزیع می‌شود (PF 0329)[۹۱۰]. در سه مورد با محتوای مذهبی سروکار داریم که "برای" یک *hapidaruš* حیوان قربانی می‌شود (PF 0352، ^{AŠ}*ha-pi-da-ru-iš*؛ PFa 03، *ha-pi-da-ru-iš*؛ NN 2259:11-2). در اینجا شاید "هَپیدَنوش" هدف واقعی نذورات نیست (درست یا غلط: قبل از واژه معرف ^{AN} وجود ندارد)، بلکه مخزن یا منبع آبی است که پیوسته نوع ویژه‌ای از قربانی (جانوری) در آنجا انجام می‌گیرد[۹۱۱].

---

909. PF 1593, PF 1831, PF 1948:1, PF 1989, PF 2009, PF 2084:19, 26, PF 2085, NN 0579, NN 2546:43. On ghee see Henkelman [forthc. 1] App. s.v. ^{GIŠ}I^{MEŠ}.

910. Cf. Hallock i.m.: "evid. not GN" (also *idem* 1978: 110).

۹۱۱. توجه داشته باشید که ممکن است این واژه با -*sapadāna* پارسی باستان مرتبط باشد، البته اگر ترجمه لوکوک (۱۹۹۷، ص ۶-۱۱۵) درست باشد (اما نک. کنت، ۱۹۵۳، ص ۱۶۸ و براندن اشتاین و مایرهوفر، ۱۹۶۴، ص ۱۰۴ در مورد جایگزین‌ها). "اَپَ‌دانَ" در کتیبه‌های اردشیر دوم و داریوش دوم دیده می‌شوند: A^2Sa 4,5 (استو ۱۹۸۷ صص ۹۰-۸۸)، A^2Ha5، A^2Hb و D^2Sa° (در مورد دوره‌های بعد نک. اشمیت، ←

۱۳ در بایگانی بارویی دست کم دو نفر به نام **نَپوکّا** [*Napukka*] وجود دارند. یکی کاتب است (NN 0961، NN 2165، NN 2536) که احتمالاً با "نَپوکّا"ی ذکر شده در اینجا متفاوت است. "نپوکا"ی ما احتمالاً وابسته به *balum* ("انبارهای") متعدد است (نک. بعد) که منطقاً وی را به "میشاراش" پیوند می‌دهد که در آنجا مقادیر فراوانی جو به‌عنوان عایدات دریافت شده تا توسط نپوکا تخصیص داده شود (NN 0416). میشاراش گمان می‌رود محلی بوده واقع در شمال جاده تخت جمشید - شوش و یک ایستگاه کنار جاده‌ای به سوی ماد بوده است (برخلاف نظر کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۵۶ و همان، ۱۹۹۰، ص ۲۷۱؛ نک. پیوست ۶-۶ بعد). در این شهرک یک انبار محلی وجود داشته و مرکز توزیعی بوده که مواد خوراکی برای نذر و قربانی از آنجا حواله می‌شده است (NN 2290 : 1-3). افراد همنام دیگر با وی را به دشواری می‌توان در متن کنونی مرتبط با او دانست. "نپوکا"ی NN 1022، NN 0477، NN 1018 و (شاید) PF 1138 احتمالاً همگی یک نفر هستند (شراب، مبادله با حیوانات، پیوند با زینینی). براساس PF 1138 شاید بتوانیم این "نپوکا" را در تموکَن یا نزدیکی آن (در اینجا سرزمین داخلی Taokē بطلمیوس در کتاب جغرافیا VI، ۴-۷)، که او را با منطقه شمال / شمال شرقی تخت جمشید و چه بسا در نزدیکی پاسارگاد مرتبط می‌سازد[۹۱۲]. "نپوکا"ی دیگر دریافت کننده جو برای تغذیه یک اسب در سه متن (PF 1635، PF 1636، PF 1637) است که همگی با PFS 0003 مهر شده‌اند (که مورد استفاده منطقه کام فیروز بوده است؛ نک، هلوک، ۱۹۷۷، ص ۱۳۱؛ کخ، ۱۹۹۰، صص ۲۹۰ و ۲۹۶؛ ارفعی، ۱۹۹۹؛ بند ۲-۳-۲ قبل). نپوکای مسافر در NN 2018 را نیز می‌توان فرد دیگری انگاشت. درباره نپوکا نیز نک. کخ، ۱۹۹۰، صص ۷۶ و ۱۴۸؛ درباره نام نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۲۵۶.

۱۴ **کارباشیا(ش)** [*Karbaši(ya)š*] نام ماه ششم پارسی باستان است. غیر از این مورد، سه نذر دیگر "برای" ماه ششم وجود دارد (NN 2348: 12-4, 15-6, 17-9؛ همگی با شراب). درباره این نذرها (نک. شماره ۱۲ قبل (ساکورازیش) و 124¶ بعد). تعداد متون

← ۱۹۸۶b و استالپر ۲۰۰۶a، ص ۴-۲۳۳، ۲۴۲. نیز بسنجید با (*appidanabarra(be)* (-*āpidānabara**؛ هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۳۲ "Reservoirwart" [یا "سرایدار انبار"؟] در PFa 29: 17-8 و PFa 03.

912. Compare Hallock 1969: 760; 1978: 115; Metzler 1977: 1058-9. The EW s.v. h. *tam*$_5$*-qa* does not recognise Ptolemy's clear reference to *two* Taocae.

مراسم مذهبی که منحصراً به ماه ششم مربوط می‌شود (۵ متن) در مقایسه با ماههای دیگر نه بخصوص زیاد است و نه کم. به‌علاوه، با توجه به ریشه‌شناسی اثبات‌نشدهٔ [non liquet] آن، هیچ بینشی نمی‌توان از نام خود ماه به‌دست آورد (۲۰۰۳، ص ۵۲-۴۹)[۹۱۳]. با وجود این، شایان ذکر است که اعتدال پائیزی معمولاً در ماه ششم رخ می‌داده است (نک. بند ۲-۳-۵ قبل).

پیشکش "رادمهر" به تبرستان www.tabarestan.info

بَلوم [Balum] یکی از واژه‌های ایلامی برای "انبار" است که در گل نبشته‌های بارویی تخت جمشید به‌کار رفته است. منظور از این کلمه، در میان معانی دیگر، محل انبار بذر است (مثلاً PF 0435). شاید *balum* نوایلامی و ایلامی هخامنشی ادامه واژه BAL باشد که در متون قانونی - اداری اکدی به‌دست آمده از دوره شوشِ سوکال ماه با آن آشنا هستیم. محتوایی که در آن BAL به‌کار رفته نشان می‌دهد که نام محل بوده و واژه اشاره‌ای است به املاک و مستغلات (نک. بحث و مآخذ در CAD P 74-6 مدخل *palû** و دوگراف، ۲۰۰۷، صص ۵۰-۴۹؛ نک. همان، ۲۰۰۶، جاهای مختلف).

"بَلوم" عمدتاً به‌عنوان تسهیلاتی برای انبار کردن انواع غله به‌کار می‌رود[۹۱۴]. از اینجا، هلوک (۱۹۶۹، ص ۶۷۴؛ نک. هینتس، ۱۹۷۱c صص ۸-۲۸۶) حدس زده که balum معادل با Kanti ایلامی هخامنشی[۹۱۵] و ambaraš (انبارَش) پارسی باستان (-hambāra* "انبار" [استالپر، ۱۹۷۷، ص ۴-۲۵۲]) بوده است. با این حال، ضمن آنکه برخی متون جفت حاکی از آن‌اند که balum و kanti ممکن است در برخی شرایط معادل‌هایی اداری باشند (PF 0435-PF 1672 ؛ PF 0460 – NN 0288 [درباره قالبها و محتویات بنگرید به آپرگیس، ۱۹۹۹، صص ۸-۱۶۶ و ۱۷۴]). این واژه‌ها

---

۹۱۳. تلاشهای اولیه برای ریشه‌شناسی این واژه، نام ماه را به قلمرو غیر مذهبی پیوند می‌داد (هینتس، ۱۹۵۰b، ص ۳۵۱؛ نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، صص ۴۷۴ و ۷-۵۰۶؛ سیمز - ویلیامز، ۱۹۹۱ ص ۱۸۱).

914. PF 0200, PF 0435, PF 0459, PF 0460, PF 0489, PF 0623, NN 0147, NN 1245, NN 2177, NN 2422, Fort. 2510; perhaps also NN 1032. In PF 2032, inventories of, most plausibly, grain harvests at various ^{AŠ}*šu-lu-um* are documented. Given this context, the name of the locale where the grain is stored might be read as ^{AŠ}*ba*$^{!}$*-lu-um* (pace EW s.v. h*šu-lu-um*). On the text cf. Uchitel 1997.

915. The word is also spelled *kán-du*, suggesting a pronunciation / kant/(cf. EW s.v. h*kán-ti*). It is not excluded that *kanti* is an (early) loan from the OPers. **ganda-*, "treasure"; cf. Elamite ^{HAL}*kán-da-bar-ra* and Aramaic *gdbr* for **gandabara-*, "treasurer" (see Tavernier 2007a: 380 [4.3.71] and 422 [4.4.7.48]).

لزوماً به‌طور کامل مترادف نیستند و بی‌گمان باید درنظر داشته باشیم که دبیران و کاتبان تخت جمشید برای یک سلسله بلند از تسهیلات انباری متفاوت از واژگانی گسترده و دقیق استفاده می‌کرده‌اند. یک balum، نظیر دیگر تسهیلات انباری، می‌توانسته "سلطنتی" باشد و در قلمرو املاک سلطنتی قرار داشته باشد (NN 0393، NN 2238) و مقام خاصی سرپرستی آن را بر عهده داشته باشد، که در این مورد یک balum nuškira است یعنی "مدیر انبار غله / بذر" (PF 1589). با این حال، نکته خاص‌تر در مورد balum آن است که حداقل در دوجا (PFa 33 12-17, 31-8) آنقدر بزرگ بوده است که بتواند ۱۸۶۷ و ۵۹۰ اصله نهال یا "نشای درخت" (GIŠ*hu-ir*) را درخود جای دهد. گنجایش این دو balum برابر با سه partetaš (کشتزار [بوستان]) در همان متن بوده است. گو اینکه متن مسلماً به اندازه کافی قابل درک نیست، اما برابری آن با یک "پردیس" می‌تواند حاکی از آن باشد که درختان به راستی در اراضی balum کاشته شده بوده‌اند نه آن که موقتاً انبار شده باشند. اما برجسته‌ترین ویژگی balum که آن را از kanti و ambaraš [انبار] متمایز می‌سازد، ظهور آن به‌عنوان صحنه فعالیت مذهبی است. بدین‌سان balum به pilu و به hapidanuš همانندتر و نزدیکتر می‌شود (نک. قبل قسمت II/10/12). غیر از دو تکه مورد بحث NN 2259 : 13-4 (دام برای / در کارباشیا در ۱۱ balum [انبار]) و بند بعدی NN 2259 : 15-6 (دام برای کوشوکوم در ۱۶ انبار [balum])، یک متن وجود دارد (PF 0375) که گزارش می‌دهد آبجو برای خدایان در x+4/5 "بَلوم" مورد استفاده قرار گرفته است (دستنویس مقابله هلوک؛ درباره این متن نک. نیز کخ، ۱۹۷۷، ص ۴۳). روحانی مجری مقام یا لقب "شاتین" دارد و نامش "اورورو" است که در شهرک گیسَت فعالیت می‌کند (PF 0352). در لوحه برنجی تخت جمشید از کارمندی با همین نام در گیست اسم برده شده است (نک. بندهای ۳-۴-۹ و ۴-۱-۴ قبل). این متن به یک بَلوم در "زیپا" و دیگری در "شومورتن - دوری" اشاره می‌کند (روی لوحه سطر ۴۰؛ نک. والا، ۱۹۹۳a صص ۲۶۳، ۳۱۲) اما فحوای سخن روشن نیست (نک. والا ۱۹۸۱a درباره dala و فرهنگ EW مدخل *ha-te-um-me*) و بنابراین نمی‌تواند چندان کمکی کند تا بدانیم آیا "بَلوم" خود یک محل مقدس و مورد پرستش بوده یا فقط محلی بوده که برخی مراسم در آنجا اجرا می‌شده است.

یک نشانه احتمالی که خود "بَلوم" موضوع و مورد پرستش نبوده را شاید بتوان در

دو وقوع اضافی این اصطلاح در PFT یافت. در PFa 02 جو در شش بَلوم [در مبادله] با دام برای [ایزدان] نَپیریشَ، اَدد، یک تیکرَکَش و یک کوشوکوم دریافت می‌شود. در PF 0588 جو در برابر دام در دو بَلوم دریافت می‌شود؛ هدف گفته نشده، اما همانند بسیاری از متن‌های مبادله‌ای شاید مذهبی بوده است. بدینگونه، PFa 02 و احتمالاً PF 0588 فاش می‌سازد که بَلوم می‌توانسته همان نقش کوشوکوم را داشته باشد که آن نیز به منزله محل مبادله غله / دام برای هدفهای مذهبی است. نکته‌ای که موضوع را پیچیده‌تر می‌کند، ذکر توأم بَلوم و کوشوکوم در PFa 02 و در NN 2259:15-6 است (نک. رزمجو ۲۰۰۴a ص ۱۰۹).

پیشکش "رادِ" به تبرستان www.tabarestan.info

رویهم رفته از مدارک چنین برمی‌آید که مازادهای غله در یک بَلوم را گاه (ادواری؟) برای دریافت دام از خارج از اقتصاد تخت جمشید مبادله می‌کرده‌اند (159-64❦) و سپس بی‌درنگ آن را در مناسک گوناگون نذر و قربانی از جمله کوشوکوم (که ظاهراً هم نام محل است و هم نوع خاصی از نذر؛ نک. بعد حاشیه شماره ۱۶) قربانی می‌نموده‌اند. اگر در یک بلوم شمار بسیار زیادی درخت میوه وجود می‌داشته (نک. قبل) پس نباید تعجب کرد که مکانی کافی نیز برای انجام مناسک گوناگون داشته باشد.

در ضمن شایان ذکر است که مبادله غله بادام، همانندی نیز در لوحه سنگی شوترورو مکشوف در شوش مربوط به دوره نوایلامی (EKI 74) داشته است که تاریخ آن به زمان پادشاهی شوتروک - نهونته دوم یعنی ۷۱۷ تا ۶۹۹ ق.م. باز می‌گردد[۹۱۶]. در این متن از ۱۸ رأس گاو بزرگ یاد می‌شود که به شوتروروی شاتین به عنوان مبادله یا پاداش برای [غله او ؟] در سه بَلوم وی داده شده است[۹۱۷]. ارتباط قرابت‌های مذهبی ادعا شده برای بَلوم از محتوای کلی لوحه سنگی شوترورو روشن می‌شود که راینر آن را "دهش شاهانه شوتروک-نهونته دوم به "شوترورو" ی روحانی" توصیف کرده است. به‌نظر همین محقق "نواحی ذکر شده در این متن شاید اشاره‌ای باشند به مناطقی که یا به آنها معافیتی از سوی شاه اعطا شده یا محل تحویل گاو و

---

916. On the date of the stele cf. Steve 1986: 15; 1992: 21; Vallat 1995; new arguments confirming this date are provided by Tavernier 2004: 12-6, 34-5.

917. On the context of the passage see also Grillot 1971: 230; 1984: 188; Koch 1980: 112-3. ***balum*** may also occur in rev. 29, cf. Koch *ibid*. fn. 46.

گوسفند و فراورده‌های دیگر به معبد اینشوشینک بوده‌اند که شوترورو کاهن آن‌جا بوده است". (۱۹۶۹، ص ۲-۶۱؛ نک. نیز کخ، ۱۹۸۰، صص ۱۳-۱۰۸؛ واترز، ۲۰۰۰، صص ۹-۱۸، نمایه، مدخل EKI 74). اگر این ارزیابی از متن لوحه سنگی درست باشد، به خوبی مؤید رسم و عادتی است که در الواح بارویی تخت جمشید [PFT] نیز تأیید شده است. یعنی تحویل حیوانات قربانی از یک طرف خارجی و از طریق مبادله در یک بلوم. با این حال رعایت احتیاط در داوری ضرورت دارد: با اولویت دادن به ویرایش مجدد (بسیار مورد علاقه!) و ترجمه و تفسیر دوباره EkI 74 به نتایج استواری نمی‌توان دست یافت.

۱۵ نام **شاکیش** [Šakiš] در متن دیگری (Fort. 1016) آمده که دستور نامه‌ای است مربوط به جیره‌های جو برای کارگران در پاسارگاد که مسئول آنها شاکیش است با عنوان [araššara =) ^{HAL}*har-ši-*⌈*ra*⌉. با توجه به محل، احتمال دارد که این شاکیش همان فردی باشد که در NN 2259:15 نیز نام برده شده است. درباره ترجمه و تفسیر araššara اختلاف نظر وجود دارد (نک. اخیراً بروسیوس، ۱۹۹۶، ص ۷-۱۴۶ که هنوز مردد است). هلوک (۱۹۶۹، صص ۵-۳۴ و ۲۸۰؛ نک. کاواسه ۱۹۸۴، ص ۲۲ با پانوشت ۱۲) فکر می‌کرد که این شکل دیگری از iršara به معنای "رئیس" است (از لحاظ لغوی "ارشد، بزرگتر"). از سوی دیگر، هینتس (۱۹۵۲ صص ۴۳-۲۳۸، ۵۰؛ ۱۹۷۱c، ص ۲۶۷، پانوشت ۳۱ و ۲۸۰) araššara ("Intendant" [= سرپرست، مسئول] [araš.r(a)]) را مشتق از *araš* به معنای "Besitz، Speicher، Hof، Intendantur" [تملک، انبار و مخزن، حیاط و مزرعه] می‌داند. هلوک (همان، ص ۶۷۰؛ نک. ۱۹۶۰، ص ۷-۹۶) *araš* را "انبار غله" می‌داند، اما به‌نظر من این ترجمه زیادی محدود است (نک. مثلاً NN 0296)؛ و "انبار" گویاتر است (نک. نیز استالپر، ۱۹۸۴a، صص ۱۰۱-۹۹؛ جونز و استالپر، ۱۹۸۶، ص ۲۵۲). خلاصه araššara šakiš می‌تواند به معنای "رئیس" یا "انباردار" باشد - هیچ استدلال قطعی به سود هر یک از این راه حلها وجود ندارد. در ارتباط با مورد کنونی، شایان ذکر است که آرد یا غله برای نذورات گاه در یک *araš* توزیع شده‌اند (PF 0742، PF 0743، PF 0744؛ نک. ¶1). یک بار، در PF 0352، گوسفند / بزها از چنین جایی توزیع شده‌اند[918]. متن از جمله به قربانی

---

918. Here, *araš*, "granary," is written *ha-har*. Earlier interpretations of the word as *aha-ar*, "hier ihm" (Koch 1977: 35; cf. EW s.v *ha-har*) or as "ici-même" (Vallat 1994a: 273 fn. 70 reading →

"برای" یک هیپدَنوش (نک. قبل قسمت ۱۲) و "برای" یک کوشوکوم را نظیر مورد فقره ما ذکر می‌کند (بعد قسمت ۱۶). به عبارت دیگر، اگر araššara ("انباردار") از *araš* مشتق شده، این واقعیت که شاکیش به عنوان *araššara* شناخته شده شاید به‌خاطر فعالیت او به‌عنوان یک روحانی مجری در NN 2259:15-6 باشد.

تأییدهایی افزون برای نام شاکیش وجود دارد: هلوک (دستنویس) نشان داده که در NN 1317، عبارت ^{HAL}*šá-ki-iš-*⌜*na*⌝ یک قرائت گزینه ممکن برای ^{HAL}*šá-ki-gi-*⌜*na*⌝ است. این شاکیش (که توزیع کننده یا صادرکننده جیره‌های مسافرتی بین مسافران در میانه راه شوش است) شاید فرد متفاوتی باشد[919]. (درباره نام نک. گرشویچ، ۱۹۶۹a، ص ۲۲۹؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۳۰۸). نام شاکیش آشکارا باید با اسامی شخصی شاکیزا و شاکا تفاوت‌گذاری شود.

۱۶ واژه **کوشوکوم** [*kušukum*] اساساً اشاره‌ای است به محلی که در آن برخی نذرها انجام می‌شود (مانند در PF 0377)، اما در عین حال می‌تواند به نوع معینی نذر و قربانی دلالت داشته باشد که در این محل انجام می‌شده است (مانند در PF 0352). در مورد فقره کنونی نیز چنین است. اصطلاح daušiyam kušukumna به معنای مواد خوراکی حواله شده به عنوان "تعلق به یک نذر، برای یک کوشوکوم" است (درباره *daušiyam* نک. بند ۳-۲-۱ قبل). این اصطلاح در PF 1953:4-6 به شکل ^{AN}*du-u-šú-um* ^{AŠ}*ku-šu-kúm-na* آمده است. به‌علاوه، daušiyam و kušukum در PF 0770، NN 0269 و NN 2482 در کنار یکدیگر دیده می‌شوند. نک. 19¶ بعد. در ⌜*ku*⌝-*šu-kúm* یک افقی در بخش میانی نوایلامی حذف شده است.

۱۷ **شاکّا** [Šakka] که در اینجا "شاتین" معرفی شده است همنام‌هایی در هفت لوحه بارویی دیگر دارد. "شاکّا"ی ما، از طریق پیوند با "آشبائودا" (نک. حاشیه II۲۹-۳۰ بعد)، می‌تواند منطقاً با شاکّا در دازاکاراکّا یا نزدیکی آن، در یک متن

→ *ha-mur*) are not convincing. A simpler solution is to read ^{ha}*har* (*viz* with phonetic complement). Compare the GN ⌜AŠ⌝^{ha} *har-iš-na-an* (NN 0709) for regular ^{AŠ}*ha-ir-iš-na(-an)*. The bare form *har* occurs regularly too, e.g., in PF 1189 ([sesame]... *har-izzimak*), and is obviously a variant of *araš* as Hallock (1969: 690) had already seen (cf. Jones & Stolper 1986: 252). Cf. Tavernier 2007d: 266 on MElam. *harši*.

919. The case of ^{HAL}*šá-*⌜*gi*⌝- [...] in NN 1011 is uncertain. The restoration ^{HAL}*šá-*⌜*gi*⌝-[*iš*] is no more likely than, e.g., ^{HAL}*šá-*⌜*gi*⌝-[*ma*].

محاسباتی میوه (PF 1987:55-6؛ متن روشن نیست) برابر انگاشته شود. در این متن همچنین از یک "زرنامیا" یاد شده که با محاسبات مربوط به اردک ارتباط دارد (NN 2539) و در آنجا نیز از یک شاکّا نام برده شده که اما این‌بار در شهرک پیرامون است، شهرکی که در منطقه شمال جاده شاهی قرار دارد (نک. پیوست ۶-۶ بعد). شاکّا پیرامیش همچنین در یک گزارش محاسباتی گوسفند / بز (NN 2270) ذکر شده است. این احتمالاً همان "شاکّا"ی NN 2259:12، PF 1987:55-6، NN 2539، NN 2270 است چون همان مقام اداری را نیز دارد (متنها همگی مربوط به سالهای ۱۸ تا ۲۰ پادشاهی داریوش‌اند). این فرد همچنین احتمالاً همان "شاکا"ی etira در PF 1970 است (سالهای ۱۵ تا ۱۷ پادشاهی: نک. کخ، ۱۹۹۰ صص ۱۱۵ و ۲۸۴)، گو این که کاربرد مهر PFS 0012a/b (برروی PF 1970 و نیز بر NN 2539) جنبه چندان متفاوتی ندارد (هلوک، ۱۹۷۷، ص ۱۳۲). "شاکّا"ی *karabattiš*، دریافت کننده آرد (PF 1340سال ۲۲) شاید شخص دیگری باشد؛ این فرد بار دیگر در NN 0006 نیز ظاهر می‌شود. "شاکا"ی دیگری (؟) تخصیص دهنده گیاه zali (تره تیزک ؟) در NN 1660 است[۹۲۰]. سرانجام یک "شاکّا" پیوسته در گل نبشته‌های خزانه دیده

---

۹۲۰. ترجمه zali به عنوان یک واژه وام گرفته شده از saḫlû ی اَکَدی به معنای "شاهی، تره تیزک" اولین بار توسط لوئیس، ۱۹۸۷، ص ۸۶ پیشنهاد شد؛ املای گهگاهی این واژه به‌صورت za-li^{MEŠ} (با معرفی که نشان می‌داد واژه قرضی است) این پیشنهاد را تأیید می‌کرد. هلوک (۱۹۶۹ ص ۷۲۲) فکر می‌کرد zali نوعی غله است چون معمولاً همراه با جو ذکر می‌شود (به‌ویژه PF 2076). هینتس (۱۹۶۷a، ص ۳۳۳) و کخ (۱۹۸۰، ص ۱۲۷، پانوشت ۱۲۰) به تخم کتان یا بَزرک اندیشیدند (نک. EW مدخل Giš-za-li). با این حال در NN 2276، "زَلی" (همراه با فراورده‌های دیگر) در کنار سیب، انجیر و خرما و تحت عنوان کلی miktan "میوه" فهرست شده است (معادل پارسی باستان -migda* ؛ تاورنیه ۲۰۰۷a ص ۴۵۹)؛ در NN 0002 همراه با توت، سیب و غیره زیر عنوان abbebe به معنای "خوراک" آمده است. سهمیه استاندارد "زَلی" صراحتاً برابر با یک کوارت در ماه بوده است (PF 1133، PF 1134، PF 1135، NN 0107، NN 0841، NN 0853، NN 1083، NN 1086، NN 1299، NN 1484 : 14-6,17-9,20-22، NN 1506، NN 1841، NN 2143، NN 2176). در شهر اوروک بابلی پسین، سهمیه عادی saḫlû همین اندازه بوده است (یانکوویچ، ۲۰۰۸ بند ۵-۴). در تخت جمشید سهمیه‌های ¼ کوارت و ۲ کوارت نیز گاه تأیید شده است (PF 1196، NN 1484:10-3) و در شهرهای اوروک و سیپار نیز چنین بوده است (همان) در بابلستان saḫlû هم برای مصرف به‌عنوان بذر برای رشد و هم مصرف در پخت و پز، یا در بیشتر موارد برای کشت شاهی یا تره تیزک مورد استفاده بوده است. در تخت جمشید نیز همین نکته صادق است و اشاره‌هایی به انبار کردن "زَلی" به عنوان NUMUN^{MEŠ} (= بذر) وجود دارد (NN 0814، NN 1484:26). اگر "زَلی" به راستی به معنای تره‌تیزک باشد، استفاده از آن به شکل آرد شده یا سبزی می‌تواند توجیهی باشد برای این واقعیت که در کنار جو ذکر شده‌است، اما درعین حال می‌توانسته جزء "میوه‌ها" و "خوراکی‌ها" نیز شمرده شود (در فهرست پولیانوس←

می‌شود (سال ۳۲ داریوش و ۱۰ خشایارشا) که در حال پرداخت دستمزدها به نقره است (PT 001، PT 011، PT 012°، PT 017، PT 020، PT 023، PT 024، PT 026). (درباره نام بنگرید به تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۶۲).

۱۹ **کوسا** و **اوتور** نامهایی هستند که در جایی دیگر دیده نمی‌شوند. یک شاتین موسوم به ^{HAL}*ut-tur* در اوتیتی در NN 1433 وجود دارد، اما برخلاف "اوتور" در NN 2259:19 این اوتور مرد است نه زن. گو این که وقوع اشتباهی در NN 1433 (HAL به‌جای SAL) منتفی نیست. این خطا پیشینه‌هایی در PF 0823 به‌صورت ^{HAL}*iš-ti-in* به‌جای ^{SAL}*iš-ti-in* دارند[۹۲۱] - به نظر می‌رسد در متن کنونی برابری و همانندی اوتورِ "شاتین" به عنوان "اوتورِ" زن تصادفی باشد[۹۲۲]. به‌نظر می‌رسد که "اوتور" در NN 2259 یک روحانی مجری زن یا "کاهنه" در برخی اعمال مذهبی بوده است. این برداشت از دو مشاهده به‌دست آمده است. نخست آن که از فحوای سخن مدخل مربوط به دام برای کوسا و اوتور چنین برمی‌آید که آنان از این دامها خوراکیهای نذری ساخته و روی میز نهاده‌اند (نک. قبل. متن ترجمه سطور ۲۰-۱۹). ثانیاً، موقعیت و وضعیت این سطور در درون روزانه‌نگار به‌طور کلی پیش‌بینی کننده خصلت مذهبی آن است. متون روزانه‌نگار درباره هزینه اجناس، نظیر متن NN 2259، همیشه از قاعده ثابتی پیروی می‌کنند: نخست اجناس مربوط به آیین‌های مذهبی فهرست می‌شوند، پس از آنها، برداشتهای مربوط دربار سلطنتی می‌آید، و آنگاه به ترتیب دستمزدهای مقامات بلند پایه و کارگران، علوفه برای حیوانات، برداشت برای انبار ذکر می‌شود و در پایان یک جمع‌بندی کلی انجام می‌گیرد. طبعاً همه این دسته‌ها در یک متن جا نمی‌گیرند و ذکر نمی‌شوند، اما الگوی اساسی تقریباً همیشه همین گونه است[۹۲۳]. قبل از مدخلی

← آرد تخم تره‌تیزک در بخش غلاتی ذکر شده که برای شام شاهانه لازم بوده است [IV، ۳، ۳۲]). درباره شاهی یا تره‌تیزک (با عنوانِ "هِل" که خوراک مرسوم پارسی بوده بنگرید به سانسیسی وردنبورخ، ۱۹۹۳d و همان، ۱۹۹۵b، ص ۹۱-۲۸۹.

921. See Hallock 1969: 706. Koch's solution for PF 0823, "hh. Bagiya (und) hh.Ištin zusammen mit der Fürstin" (1990: 208 fn. 855) is unlikely, as admitted in Koch 1993a: 17 fn. 48. On PF 0823 and Bagiya cf. below ad 1.27.

۹۲۲. توجه داشته باشید که نامهای شخصی مردانه / زنانه هم شکل یا نیمه هم‌شکل در بایگانی استثناء نیستند (نک. ✿ ۱۴۷ با پانوشت ۸۷). Utur و Uttur ممکن است از اینگونه بوده‌اند.

۹۲۳. برخی "استثناهای" ظاهری معلول شمارش اشتباه هلوک در سطور اولیه است (در این موارد در لبه ←

که از کوسا و اوتور نام برده شده است، مدخلهای مربوط به هزینه‌های نذورات قرار دارد و پس از آنها نیز مدخلهای مربوط به دستمزدهای مقامات بلندپایه می‌آید که در رأس آنها و در آغاز نام خود پارناکا قرار دارد. طبعاً مدخلهای مربوط به پارناکا بر مدخلهای غیر مذهبی (اگر وجود داشته باشند) اولویت می‌یابند[۹۲۴]. همچنین گمان نمی‌رود که مدخل مربوط به کوسا و اوتور حاوی کلمه galma به معنای "دستمزد" باشند که در مدخلهای بعد از آنها به‌کار رفته است. در نتیجه بسیار محتمل به‌نظر می‌رسد که کوسا و اوتور دامهایی که دریافت کرده‌اند برای هدفهای مذهبی بوده است[۹۲۵].

این که فعالیتهای کوسا و اوتور دقیقاً چه بوده روشن نیست. واژه "بَشور" ذکر شده در این مدخل گاه (به‌طور غیر مستقیم) به نذورات تدفینی مربوط می‌شود، اما معلوم نیست که آیا این ارتباط انحصاری است یا نه (نک. بعد حاشیه ۲۰). تأمین دام برای یک دوره نسبتاً طولانی "۱۱" (و شاید ۱۲) ماهه می‌تواند با تدارک دام برای نذورات تدفینی سازگار باشد، اما نذرهای دیگر نیز برای دوره‌هایی به همین درازی یا حتی طولانی‌تر تأمین شده‌اند (مثلاً نذر و قربانی لن در 2259:7-8). همچنین شمار بسیار زیاد حیوانات (۱۴۴ رأس در سال یا ۱۲ رأس در ماه) در متون مربوط به نذرهای تدفینی تاکنون بی‌سابقه بوده است[۹۲۶]. بنابراین، قربانی

← بالایی لوحه) که آنها را مدخل‌های نتیجه‌گیری انگاشته است (مانند NN 2202؛ نک. پیوست ۱-۱ بعد). درباره ترتیب مدخلهای روزانه‌نگار نک. جووبناتسو، ۱۹۸۹a، ص ۲۱۶، پانوشت ۲۳؛ بروسیوس، ۲۰۰۳، ص ۲۷۹ و بند ۲-۵-۱ قبل.

924. See PF 1944, PF 1947, NN 2038, NN 2183, NN 2265, NN 2286, NN 2477. Unclear: NN 2206, NN 2493.

۹۲۵. مدخل درباره "تودوماتام" (سطور ۲۶-۲۵ قبل) گرچه آشکارا مربوط به فعالیتهای مذهبی است اما به نحو گیج‌کننده‌ای بعد از مدخلهای مربوط به سهمیه‌های شخصی پارناکا و زیشاویش آمده است با این حال - به نظر من این ربطی به بحث کنونی ندارد. هم مدخل مربوط به "تودوماتام" و هم مدخل بعد از او مربوط به "باگیا" (سطور ۸-۲۷) اضافی به‌نظر می‌رسند: "تودوماتام" در پی سورِ šip پارناکا عمل می‌کند؛ و "باگیا" نیز یگانه مسافر رسمی ذکر شده در این روزانه‌نگار است.

۹۲۶. نک. NN 2174 و Fort. 2512 با بحث در 9-138 ✪. بررسی متنهای مربوط به تهیه دام برای اهداف مذهبی، مقامات بلند پایه و کارگران برای دوره‌ای بیش از یک ماه در همان مأخذ، ص ۱۱۳ ارائه شده است. در آنجا، NN 2259:19-20 (مربوط به کوسا و اوتور) به عنوان یک مورد از "تدارک ماهانه گوسفند / بز برای مقامات بالا و نخبگان" فهرست شده است. چنان که قبلاً استدلال کردم، اکنون متقاعد شده‌ام که این مدخل بیشتر مربوط به قربانی است تا دستمزد.

حیوانات در یک محتوای مذهبی متفاوت کاملاً امکانپذیر بوده است. به هر روی، این یگانه مدرک در کل مجموعه موجود از الواح بارویی تخت جمشید است که گواهی می‌دهد یک زن مستقیماً در فعالیتهای مذهبی شرکت داشته است. بدین‌گونه، "اوتور" یادآور بانو "آسپاسیا" است که اردشیر دوم او را به سمت "کاهنه" (ἱέρεια) پرستشگاه آناهیتا در اکباتان برگماشت (پلوتارک، اردشیر، ۲۷ [ترجمه فارسی ۳۹]؛ نک. یوستینوس، X، ۲، ۴؛ بریان، ۱۹۹۶، صص ۶۹۷، ۷۵۹ و ۱۰۲۶). این قابل درک است که زنی با موقعیت‌های مشابه در پرستشگاههای دیگر آناهیتا فعال بوده باشند، مثلاً در پرستشگاه "آتنا" [= مینرو = آناهیتا] در پاسارگاد (پلوتارک، اردشیر ۳). اینکه آیا اوتور هم در این پرستشگاه فعال می‌بوده (نام پاسارگاد در NN 2259: 2,8 ذکر شده است) یا در پرستشگاه مشابه دیگری، موضوعی برای نظریه‌پردازی باقی می‌ماند. نیز نک. پیوست ۳ درباره "زنان خدمتکار مردم پاسارگاد" (NN 0087).

زنان وابسته به معابد یا درگیر در فعالیتهای مذهبی را از گذشته ایلامی می‌شناسیم. وجود کارکنان مؤنث در معابد در دوره شوشِ سوکال ماه تأیید شده است (نک. مثلاً MDP 23 288 [شیل ۱۹۳۲b صص ۸-۱۵۷]؛ نک. والا ۲۰۰۲ ص ۴۰-۵۳۹؛ بند ۳-۶-۵ پانوشت ۶۲۵ قبل). در لوحه سنگی *1* مربوط به دوره نوایلامی مکشوف در "هفت تپه" به‌وجود یک entu یعنی "کاهنه" اشاره شده که شاید در ارتباط با نذرهای تدفینی بوده است (راینر ۱۹۷۳a ص ۹۰). همچنین در کتیبه نوایلامی پسین EKI 85 به یک "کاهنه ارشد" در "کنارِ" معبد هومبان در میان مقامات مذهبی فهرست شده اشاره شده است (*hu-ban-ra* [AN] ⌈MEŠ⌉ GAL È.DA *en-te*.[AŠ]). (نک. بندهای ۵-۲ و ۶-۷-۶-۳). ذکر یک کاهنه ارشد در سطر ۹ پشت لوحه PBP (EW همان مدخل) مشکوک به‌نظر می‌رسد.

نام "اوتور" ایلامی به‌نظر می‌رسد (EW مدخل *f.ú-tur*؛ بسنجید در همان در مدخل hh.ut-tur)؛ شاید نامهای با utu و utur (زادوک، ۱۹۸۳a، ص ۱۰۹؛ ۱۹۸۴a، ص ۴۷؛ ۱۹۹۱ ص ۲۳۲) را نیز باید مقایسه کرد. ریشه نام "کوسا" [kusa] روشن نیست. آیا باید آن را کوتاه شده نام ایلامی *-kuti* یا *-kutu* با صامت سوت مانند از میان دندان (مانند مثلاً Apta-kusir) بدانیم؟ (زادوک، ۱۹۸۴a، ص ۲۴).

⌈*ra*?-*x*?[(...)]⌉ : تنها نیمه نخست RA باقی مانده است.

۲۰ ⌈GIŠ*ba*?-*šu*?-*ur*?⌉ : GIŠ و BA روشن هستند، šu محتمل است. UM به‌عنوان جانشینی برای UR منتفی نیست (نک. حاشیه شماره ۱۶). ترجمه محتاطانه و موقت "میز (نذری)" برای bašur مبتنی است بر paššūru اکدی به معنای "میز، میزِ قراردادن نذرها". این واژه در متن‌های با محتوای مشابهی در PF 0302 و PF 1854 به‌کار رفته و ممکن است مرتبط با واژه šumar باشد که دلالت بر گور، قبر یا آرامگاه سلطنتی یا نجبای پارسی می‌کند (نک. بند ۳-۷-۲-۳ قبل). در متن‌های غیر مذهبی نیز از اصطلاح bašur استفاده شده (که شاید همنامی باشد)[۹۲۷].

اصلاح هلوک در *ha gi-ra* و تبدیل آن به *ha gi-ra*<*iš*?-*da*?> مبتنی است بر PF 0302 (*bašur kambuziyana ha girašda*). ترجمه من "آنها دهش (هایی) ساختند" مبتنی است بر ارتباط فرضی با پایه فعلی ایلامی میانه *giri-*. در IRS 31 = EKI 13، مالبران لابا (۱۹۹۵، ص ۷۶) شکل *girima* را "با اخلاصم" ترجمه کرده است.[۹۲۸] به نوشته همین مؤلف، *giri-* "بیان کننده مناسبات دینی میان خداوند و بنده در اجرای وظایف مذهبی بنده است" (همان، صص ۷۷، ۲۰۲). درباره فعل نک. نیز ۱۴۶ ● پانوشت ۸۳.

معنای اَدات *ha*، نظیر در *ha gi-ra* <*-iš*?-*da*?>، هنوز محل اختلاف است. بورک (۱۹۳۳a، ص ۱۷) *ha* را جانشین *saha* ایلامی قدیم پنداشته و آن را "hier" یعنی "اینجا" ترجمه کرده بود. در آغاز هینتس (۱۹۶۷a، ص ۳۳۰) از او پیروی کرد، اما بعد نظرش را تغییر داد (نک. EW مدخل *ha*) و معنای بسیار گسترده‌تر "hier ... damit, womit, hierdurch ... dafür (im Sinne von *anstatt*" را برگزید. همچنین هلوک (۱۹۶۹، صص ۹ و ۶۸۵؛ ۱۹۷۳a، ص ۱۴۸، پانوشت ۴) *ha* را یک "ضمیر مکرر نامشخص تعمیم یافته" توصیف نمود. توصیف سامان‌مند و دقیق استالپر از این دیدگاه با مدارک اضافی تأیید شد و بحث را به *saha* ایلامی میانه و *ah* در ایلامی نو گسترش داد (۱۹۸۴a، ص ۲۵؛ ۲۰۰۴a، صص ۷-۷۶ [با منابع]؛ نک. خاچیکیان،

---

۹۲۷. متن‌ها (PF 0326، PF 0837، NN 0014، NN 0030 و NN 0825) با "مانوندا" و "اومَردادا" به‌عنوان دریافت کننده آرد، گروه آشکارا مشخص را تشکیل می‌دهند. همگی آنها ظاهراً دارای چهار اثر مهر یکسان هستند (PFS 0072، PFS 0090، PFS 0141، PFS 0399). اما برعکس، متن‌هایی که در آنها "بَشور" به فعالیت مذهبی مربوط می‌شود، با الگوی چند مُهره مهر نشده‌اند.

۹۲۸. گریلو و والا، ۱۹۸۴، صص ۳-۲۳، حاشیه ۲۰ "با سپاس" را پیشنهاد می‌کنند. نک. م. لامبر، ۱۹۷۴، ص ۷ درباره شکل *girit* "توتبرک / تقدیس شده‌ای".

پیشکش راد به تبرستان www.tabarestan.info

۱۹۹۸، ص ۲۵) که این بی‌گمان برای محتوای متون PFT بسیار سودمند و گویاست. در مورد *ha girašda* شاید بتوان آن را چیزی شبیه به "بدان وسیله آنان دهش(هایی) ساختند" ترجمه کرد. با این حال تا زمانی که دست کم هزار *ha* در نمونه‌گیری موجود *PF* به‌طور سیستمی مورد تحلیل قرار نگرفته، رعایت شرط احتیاط واجب است. به هر روی، این تردید به‌جای خود باقی است که آیا هواداران امروزی بورک برای ترجمه "اینجا" (جووینا‌تسو، ۱۹۸۹b، و والا ۱۹۹۴a، ص ۲۷۳ که هر دو "اینجا، آنجا" ترجمه کرده‌اند) حق دارند *ha*ی ایلامی هخامنشی را منحصراً یک قید مکان درنظر گیرند؟ مانند *aha* در متن‌های مَلیان، *ha* در متن‌های PF اغلب هنگامی ظاهر می‌شود که هیچ اشاره‌ای به یک نام جغرافیایی یا جا وجود نداشته باشد، در این مورد، از دیدگاه دیوانی، *ha* به عنوان یک قید مکان یا اندر بودگی "اینجا" یا "آنجا" بسیار بی‌فایده و غیر عملی است[۹۲۹]. به‌علاوه، فرض این که ذکر محل تلویحی و ضمنی فرستنده و گیرنده می‌توانسته به‌عنوان اشارتگر (*ha*= "اینجایی

---

۹۲۹. بررسی جووینا‌تسو (۱۹۸۹b) پرسش‌های اضافه‌ای را برانگیخته است. یکی این که مدیران چگونه می‌توانسته‌اند دریابند که منظور از *ha(-)* در یک متن معین، "اینجا" است یا "آنجا"؟ دوم، برخلاف ادعاهای نویسنده (همان، ص ۱۵)، روایت ایلامی کتیبه داریوش در شوش [Dsf$_e$ سطور ۳-۲۲] به دشواری تأیید کننده عقیده به "اینجا/آنجا" است (در این متن mur ... mur به سادگی یک فرمول توزیعی برای "جایی... جایی..."است). سوم، من تردید دارم که *haduš* را بتوان به‌عنوان *ha duš* تلقی و تحلیل کرد. ("اینجا دریافت شد") و نه یک اسم. برخلاف نظر جووینا‌تسو، استفاده از معرف ^{AŠ} قبل از *haduš* بیشتر خلاف ترجمه قید + صیغه فعلی صرف شده است. چهارم، به رغم این ادعای قاطع اما تأیید نشده (همان، ص ۲۲، پانوشت ۳) که *haduše*، *haduyaš* و *hadumiya* "هیچ ربطی" به *haduš* "ندارند"، آنها در متون مشابه دیده می‌شوند و بدون شک با *haduš* هم‌خانواده هستند (نک. هنکلمن [زیر چاپ ۱] پیوست. مدخل (hadu(mi))ya). *haduš* یک واژه قرضی از *-ādu* پارسی باستان به معنای "تخم، بذر" است (EW مدخل *ha-du-iš*؛ نک. -āðu اوستایی)؛ شکلهای دیگر مشتقهای همیشگی *(i)ya* – هستند. گمان می‌رود معنای اصلی *haduš* "درآمد" باشد و به‌همین دلیل است که از این واژه و مشتقات آن برای ترجمه به "درو، برداشت محصول" [غله و میوه]، "افزایش، بازدهی" [گله‌ها] و "تولید" [شراب] استفاده شده است. پنجم، *haduš* در لوحه PF 2086:6 به‌عنوان یک کلمه جمع برای گاوهای نوزاد به‌کار رفته است نه به عنوان معادلی برای *tila* به معنای "گوساله" (همان، ص ۲۳). ششم، این واقعیت که *haduš i parimak* (PF 2009:66) و *tila i parimak* (PF 2087:29) در متونی با فحوای مشابه وجود دارند خود به خود بدان معنا نیست که *tila=haduš* "گوساله" (همان)، فقط به همین دلیل ساده که PF 2009 به گوسفندها / بزها مربوط می‌شود و نه به گاوها (!). هفتم، ترجمه PF 0233 (همان) نحو، یعنی آرایش و ترتیب کلمات، و این واقعیت را نادیده می‌گیرد که هر سطر از این فهرست معرف یک مدخل یا فقره جداگانه است. *haduyaš* (1.5) مفعول *sut huttina* (1.6) نیست، بلکه از نظر دستوری "قید" جمع کل ۴۷۰ آرتبه [واحد وزن] غله در همان سطر (1.5) است.

[که من در آن هستم]" یا "آنجایی [که تو در آن هستی]") سودمند باشد، از لحاظ کارکردی جذابیتی ندارد. این نکته بویژه به‌عنوان یک گزینه منطقی و قابل قبول در مورد *ha* به‌عنوان اشاره به اجناس توزیع شده، انبار شده و غیره نیز صدق می‌کند (نک. استالپر، همان).

هلوک (دستنویس) در تردید بود که آیا **11-na** اشتباه نیست و نمی‌بایست "۱۲" باشد؟ با توجه به ۱۴۴ رأس برای یک سال، عدد ۱۲ برای هر ماه کاملاً منطقی به‌نظر می‌رسد.

پیشکش "آزاد" به تبرستان www.tabarestan.info

۲۱ پرداخت دستمزد روزانه دو رأس دام به **پارناکا** به گستردگی در اسناد بایگانی تأیید شده است[۹۳۰]. این فقط مطابقت دارد با دستمزد "باگیا" (نک. حاشیه شماره ۲۷ بعد) و شاید دستمزد "ایراک پیردا / ایرساپیردا" بانوی درباری (*dukšiš*) (NN 0812، اگر تخصیصی برای یک روز باشد). افراد دیگری که دستمزدهای بالا دارند (مانند گوبریاس و ایردومرتیا) تأیید شده‌اند، اما گزارشی از تخصیص و تحویل دام به آنها باقی نمانده است. (نک. نیز هلوک، ۱۹۶۹، صص ۴-۲۳؛ کخ، ۱۹۸۳، صص ۶-۴۵). توجه داشته باشید که در متن کنونی، پارناکا معمولاً حواله‌های دام را برای دوره‌های کوتاه‌تر از ۱۸ روز دریافت می‌کند (به استثنای PF 0663 و NN 2164؛ نک. نیز ۱۱۳ ● قسمت ۱۸-۸). ترجمه *gal* به "سهمیه" در اینجا مناسب به‌نظر نمی‌رسد: مسلماً دو رأس دام در روز نمی‌تواند "سهمیه" باشد بلکه "دستمزد" است (نک. بند ۳-۲-۱ و پانوشت ۴۵۹ قبل). این دستمزدها احتمالاً حتی در جا و بی‌درنگ پرداخت نمی‌شده‌اند، بلکه منطقاً "به‌شیوه‌ای صرفاً اعتباری به حساب 'خانه پارناکا' گذاشته می‌شده‌اند" (بریان، ۱۹۹۶، ص ۹۶۴).

پارناکا (فارناکس) پسر آرشام بود و این از "مُهر نبشته" دوم برروی مهرهای رسمی او پیداست (PFS 0016*).[۹۳۱] این لزوماً بدان معنا نیست که این همان پسر آرشام / آرسامس پدر هیستاسپ [ویشتاسپ] و بنابراین عموی داریوش باشد که معمولاً همه چنین می‌انگارند. در واقع نام آرشام گرچه به جرگه اشراف محدود می‌شده است،

---

930. PF 0654, PF 0655, PF 0656, PF 0657, PF 0658, PF 0659, PF 0660, PF 0661, PF 0662, PF 0663, NN 0467, NN 0475, NN 0509, NN 0778, NN 0818, NN 1569, NN 1717, NN 2156, NN 2164, NN 2259: 21-2, Fort. 5899.

۹۳۱. توجه کنید به مشاهده جالب گریسون (در ۲۰۰۲ [۲۰۰۶]، ص ۹۵، پانوشت ۳۲)، که مهر نبشته روی مهر پارناکا به‌نظر می‌رسد آمیزه‌ای باشد از سنت‌های نوایلامی و آرامی.

اما احتمالاً افراد زیادی دارای این نام بوده‌اند. افزون بر این اگر این مسئله بسیار اهمیت داشته که همه بدانند مدیر جدید عموی شاه حاکم است، در آن صورت چرا در روی اولین مهر رسمی پارناکا (PFS 0009*) فقط کلمه prnk (= پارناکا) و بدون ذکر نام پدر نوشته شده است و آیا این تعجب‌آور نیست؟ درباره پارناکا نک، هینتس، ۱۹۷۱c، ص ۳۰۱؛ لوئیس، ۱۹۷۷، صص ۱۱-۷؛ هلوک، ۱۹۸۵، صص ۹۲-۵۸۹؛کخ، ۱۹۹۰، صص ۳۱-۲۴۴ و جاهای دیگر؛ بریان، ۱۹۹۶، صص ۸-۴۳۷، ۶-۴۸۱، ۹۲۱، ۹۶۴؛ جونز درگریسون و روت، ۲۰۰۱، ج ۱، صص ۴-۹۲، ۶-۴۰۴ (مهرهای مورد استفاده پارناکا). درباره نام نک. تاورنیه ۲۰۰۷a، صص ۹-۱۷۸.

www.tabarestan.info پیشکش "تبرستان" به تبرستان

gal-lu-ma را شاید بتوان یک مکمل آوایی (نوع CVC^{CV}) یعنی gal^{lu}-*ma* به‌جای شکل مبهم *gal-ma* (که در عین حال می‌تواند *ráp-ma* خوانده شود) درنظر گرفت. نک. استالپر، ۲۰۰۴a، ص ۶۸ درباره این شکل و والا، ۱۹۸۹ و تاورنیه، ۲۰۰۲a، ص ۲۲۷ و همان، ۲۰۰۷c درباره مکمل‌های آوایی. در غیر این‌صورت، املاهای *gal-lu*، *gal-la* و *gal-li* چه بسا بازتاب یک واج *-l* و شاید یک هم‌آوایی کناری باشند. این همچنین املای ^{ka4}*gal-la-ma* (مثلاً NN 0482 و نه $(^{ka4}gal^{la}$-*ma*) را توضیح می‌دهد.

۲۳ **زیشاویش.** در PF 0678 و NN 2004 دستمزد روزانه ۱/۵ رأس زیشاویش نیز گزارش شده است. درباره این نماینده پارناکا نک. هینتس، ۱۹۷۱c، ص ۳۰۲؛ هلوک، ۱۹۸۵، صص ۹۰-۵۸۹؛ لوئیس، ۱۹۸۵، صص ۵-۱۱۴ (بسنجید با تیتایوس [در هرودوت VII، ۸۸]؛ کخ، ۱۹۹۰، صص ۳۳-۲۲۷؛ گریسون، ۱۹۹۸، صص ۸-۱۲۶، ۱۳۰ پانوشت ۲۸ و ص ۱۳۱ پانوشت ۳۰، همان، ۲۰۰۰ صص ۳-۱۴۱ و [زیر چاپ ۴] (درباره مهر با نام شاه PFS 0011* مورد استفاده زیشاویش و / یا دفتر او). درباره نام نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، صص ۶-۱۵۵. شکل عادی و قراردادی نام "زیشاویش" در واقع دقیق نیست. شاید با توجه به ریشه آن (ciçavahuš*)، زیشائوش یا *zišša'uš* بهتر باشد.

۲۵ **نودوماتام** [Nudumatam] در جایی دیگر شناخته نشده است.

⌈pu⌉-ma-⌈zi⌉-iš-⌈na⌉: هلوک از سر احتیاط پس از *pu* یک علامت سؤال گذاشته است، اما قرائت منطقاً مسلم است و به‌نظر نمی‌رسد جایگزین متقاعد کننده‌ای وجود داشته باشد (AG و ŠE هر دو بعیدند). بقیه کلمه روشن است.

معنای †*pumaziš* معلوم نیست (نک. کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۷۱) و نظر فرهنگ EW (مدخل *pu(?)-ma-zi-iš* فقط در مورد متن کنونی می‌تواند صادق باشد: "wohl ap. in der Bedeutung *Schlachtopfer*" در همین مدخل به نوعی رابطه با سورِ *šip* اشاره شده است (نک. حاشیه ۲۶ بعد).

۲۶ حرف ربط **anka** نمایانگر آغاز جمله پیرو با حروف ربط زمان ("وقتی")، شرط ("اگر")، تکرار ("هرگاه، هر زمان")، علت یا انگیزه ("چون، برای آنکه")، وجه تفضیلی ("as") است[۹۳۲]. *anka* گرچه قبلاً در کتیبه آجری "اونتش - نپیریش"، TZ 2:10[۹۳۳] (حرف ربط شرطی، نک. بعد) و متن فالگویی نوایلامی Sb 12801 پشت لوحه سطر ۲۴[۹۳۴] (شرطی؟) است، اما در ایلامی هخامنشی نخست به‌عنوان حرف ربط مورد استفاده معمولاً قرار داشته است. در مجموعه کتیبه‌ها، *anka* و شکل دیگرش *naka*، ۱۷ بار آمده‌اند[۹۳۵]. *anka* وقتی تنها به کار رود، معرف جمله‌های تابع یا پیرو شرطی است و با *yadi* روایات پارسی باستان مطابقت دارد[۹۳۶]. شکل مخالف آن (*appa naka* یا *appa anka* >) *aparka*[۹۳۷] فقط در روایات ایلامی کتیبه‌های داریوش در شوش (DSf_e 13° و DSz_e 11) معرف و آغازگر جمله پیرو زمانی است (نک. بعد) و باز با *yadi* پارسی باستان مطابقت دارد. در غیر این صورت *anka* احتمالاً بخشی از شیوه بیان ربطی *sap appa anka* ("نظیر"، "مانند") است که معرف جمله‌های پیرو نسبی و علّی است و با *yaθā* پارسی باستان مطابقت دارد[۹۳۸].

---

932. See Winkler 1896: 30-2; Paper 1955: 108-9; Hallock 1969: 667, 736; Vallat 1977b: 8-9 85; Grillot-Susini 1987: 42; EW s.vv. *an-ka, an-qa, ap-pa an-qa, na-qa, sa-ap ap-pa an-qa, sa-ap ap-pa na-qa;* khačikjan 1998: 55-6; Stolper 2004a:88.

933. See M. Lambert 1965: 21, 28; Steve 1967: 13-8; Stolper 2004a: 88.

934. Scheil 1917: 34 § 2.11 [= rev.24], 53; cf. EW s.v. *hi-pa-qa*.

935. This does not include the restored occurrences in DB_e III.65 (Grillot-Susini, Herrenschmidt & Malbran-Labat 1993:35) and DNb_e 13 (Borger & Hinz 1969:56).

936. DB_e III.74, 75, 85, 88; DNa_e 31; XPh_e 39. In DNb_e 24-5 *anka* ... *anka* [in-ni] renders Old Persian *yaci* ... *yaci nai*. See Tucker 1998: 179, 183, 189 on some of these passages.

937. Paper (1955: 108) already suggested that *appa anka* and *appa naka* were pronounced/apanka/. The contracted form *ap-an-ka*$_4$ confirms this.

938. Comparative: DB_e 148, 52, 56 (cf. Grillot-Susini, Herrenschmidt & Malbran-Labat 1993: 45 →

جمله‌های پیرو شرطی با *anka* که با *yadi* پارسی باستان مطابقت می‌کنند، دارای شکلهای فعلی تصریفی III هستند که در زمان حال / آینده صرف می‌شوند (anka ... tartinti, ziyanti, elmanda) – به آنها در اینجا عنوان "نوع ۱" داده‌ایم. گروه دیگری از جمله‌های پیرو با *anka* (نوع ۲a) که با *yaθā* پارسی باستان مطابقت دارند، دارای شکلهای تصریفی صرف گذشته I یا II هستند که وند *-na* به آنها افزوده شده است. در مجموعه کتیبه‌های سلطنتی این نوع فقط در روایت ایلامی کتیبه داریوش در شوش (DSz$_e$ 11-2) دیده می‌شود (*anka ... uttašdana*)، اما هشت مورد اضافی هم در متون بارویی وجود دارد (نک. بعد)[۹۳۹]. سرانجام گروه سومی (نوع ۲b) وجود دارد که مشابه نوع ۲a است و در آن با شکلهای فعلی تصریف I و II روبه‌رو می‌شویم، اما وند *-na* را ندارند (*anka ... huttašda*، *tirikka*؛ در موارد متعدد فعل حالت تلویحی و پوشیده دارد).

همان‌طور که گریلو به‌نحو متقاعدکننده‌ای استدلال کرده است (۱۹۷۳، صص ۶۱-۱۵۷؛ ۱۹۸۷، ص ۴۱)، وند *-na* (که نباید آن را با پسوند اسمی و صفت‌ساز *-na* اشتباه گرفت) از وند درخواست ساز *-ni* مشتق می‌شود و با افزودن وندِ موصول‌ساز *-a*

→ with fn. 123 and Bae 2001: 102-3); DSi$_e$ 4 (cf. Grillot 1973: 152); DSj$_e$ 3. Causal: DB$_e$ III.79 (reading *sa-ap ap-pa na*<*-ka*$_4$>; cf. Vallat 1977a: 133 and EW s.v. *sa-ap ap-pa na-qa*). DB$_e$ I.19 *appa anka u-ikkimar ap tirikka* (without *sap*) seems comparative ("as was said by me to them"), but the generalising aspect in Winkler's interpretation (1896: 31, "was-wann auch immer von mir gesagt wurde ... = quidquid, quodcumque a me praecipiebatur") perhaps catches the basic meaning of *anka* better.

939. There are a few other cases in the inscriptions of forms that might carry the *-na* particle (but interpretation as participle is possible as well). As these forms are not introduced by *anka* and are all somehow problematic, they will remain outside this discussion. I merely refer to them: *appa* A^{MEŠ} *-ma puddana* (DB$_e$ I. 78; but see Hallock 1959a: 18); *hi zila sap u tukmanna* (DPf$_e$ 17-8; but see Hallock *l.c.*; Grillot 1987: 68; EW s.v. *tuk-man-na*; Tucker 1998: 189 fn. 43); *nap dayap appa šarina* (DB$_e$ III.78). The last form has been explained as adjective + attributive suffix *-na* (Hallock 1959: 19; EW s.v. *ša-ri-na*), giving "the other gods of being/existing." Alternatively, "the other gods who*ever* are/exist" (verbal base + modal particle *-na*) could be suggested (cf. the parallel passage in DB$_a$ 103-4, DINGIR.MEŠ *gab-bi*, "*all* the gods"). Grillot & Vallat (1975: 215-6) identified *-na* in infinitives like *tallimana* as the attributive suffix [n(a)]. Alternatively, here too the modal particle *-na* could be considered as a possible explanation (note that the relevant forms are governed by the verb *šera-*, "to order").

در جمله‌های پیرو به‌کار می‌رود. تعدادی جمله پیرو با شکلهای *na-* در زبان ایلامی میانه وجود دارد، اما شمار اندکی از آنها تاکنون به‌درستی تحلیل شده‌اند. دو نمونه‌ای را که گریلو (۱۹۷۳، صص ۶۱-۱۵۸) درباره‌شان بحث کرده است حالتی از آینده را نشان می‌دهند. آنها با *anka* یا حرف ربط دیگری آغاز نمی‌شوند[۹۴۰]. تنها یک مورد وجود دارد که در آن از *anka* استفاده نشده است، بلکه با جمله پیرو شرطی *anka...-na* شروع می‌شود (TZ 2:10، نک. قبل): *anka rurina ak mišimana* که استو (۱۹۶۷، ص ۱۴) آن را ترجمه کرده است "هنگامی که (این) [معبد، ووتر هنکلمن] خراب شد و به ویرانی افتاد"[۹۴۱]. خلاصه کلام، اسناد ایلامی میانه نمایانگر جابه‌جایی در استفاده از وندِ *ni-* تمنایی در جملات عمده به فعل وجه نما (شرطی، پایانی) در جمله‌های پیرو با *na-* هستند که گاه با *anka* شروع می‌شوند. انسان طبعاً گرایش پیدا می‌کند تا این را یک پیشگام مستقیم *anka...-na* در جملات پیرو زبان ایلامی هخامنشی (نوع ۲a) بینگارد. با این‌حال، *na-* در جملات پیرو

---

۹۴۰. نخستین نمونه (EKI 13 [IRS 31]:67) یک جمله پیرو دارد که به hihna ختم می‌شود و گریلو آن را "برای آن که به‌دست آورم" ترجمه کرده است (۱۹۷۳، ص ۱۵۸). مالبران لابا، ۱۹۹۵، ص ۷۶ همین عبارت را به‌عنوان جمله‌ای مستقل ترجمه کرده است ("که بتوانم... به‌دست آورم")، اما به مطابقت میان این و جمله پیشین تأکید دارد (همان، ص ۷۷). فرهنگ EW مدخل *hi-h-na* به‌وجه تمنایی ترجمه کرده است [in der Dauer]") (.. will ich .... نمونه دوم گریلو برگرفته از لوح سنگی شیلهک - اینشوشینک بزرگ است (EKI 54 1.56-67 [بندهای ۱۲-۱۱]) و شکل kukitna را شامل می‌شود "تا آنکه... تو حفظ کنی" (گریلو، ۱۹۷۳، ص ۱۶۱) دو شکل دیگر ذکر شده pahašpina ("تا آنکه... فلان... آنها را نگهدارد") و gitišpina ("تا آنکه فلان... آنها را حفظ کند") از این لحاظ ویژه هستند که وند *na-* در پی یک سوم شخص مکرر با پسوند غیرخطابی می‌آید [paha.š.p.na]، [giti.š.p.na]. لوح سنگی شیلهک - اینشوشینک به نحو شگفت‌انگیزی از لحاظ اشکال فعلی در *na-* غنی است که، با توجه به این که چاپ تازه‌ای از این متن منتشر نشده است، کاملاً مورد بررسی قرار نگرفته است. درباره برخی از این شکلها نک. گریلو، ۱۹۷۸a، ص ۲۱، پانوشت ۵۰؛ ۱۹۸۸، ص ۶۲ (که همگی ترجمه نهایی تلقی شده‌اند؛ نک. نیز EW مدخلهای *gi-el-ti-na*، *gi-ti-it-na*، *ha-li-hu-na*، *ki-ir-pu-ut*، *pa-ta-at-na*، *ri-še-h-hu-na* و غیره). مورد اضافه‌ای در 1.23 کتیبه آجری شیلهک - اینشوشینک پیدا شده که گریلو و والا (۱۹۸۴، صص ۳-۲۲ و ۲۷) آن را منتشر کرده‌اند: merpa gilhuna توسط ویراستاران ترجمه شده "تا ما بتوانیم با سروری فرمان دهیم".

۹۴۱. به‌نظر می‌رسد که این ترجمه براساس تحلیل *rurina* و *mišimana* انجام گرفته است [rur(i).∅.na] و [miš(i).ma.∅.na]، یعنی هر دو، سوم شخص مفرد بی‌جان. امکان دیگر آن است که این شکلها را وجوه وصفی تصریف III به اضافه a- موصول تلقی کنیم (نک. راینر ۱۹۶۹، ص ۱۰۱ درباره شکل دیگری از *miširmana*). اگر در اینجا این مورد مطرح باشد (که من به آن باور ندارم)، TZ 2:10 آشکارا ارتباط خود را با بحث کنونی ما از دست می‌دهد. نیز بنگرید به مالبران لابا (۱۹۹۵، ص ۸۲؛ نک. صص ۱-۹۰) درباره *miširmama* (= *miširmana*) که در آن *-ma(-na)* "احتمالاً نشانه خصلت قیدی این زنجیره است".

هخامنشی میانه، از جمله عبارتی که با *anka* شروع می‌شود، گرایشی مستقبل دارند، حال آن که *anka*...*-na* در ساختارهای پیشین همگی به‌نظر می‌رسند که گرایشی ماضی داشته‌اند. و نکته پیچیده‌تر آن که: جملات پیرو شرطی و مستقبل گرایی که در ایلامی هخامنشی با *anka* شروع شوند نیز وجود دارند (نوع ۱، نک. قبل)، اما دارای اشکال حال / مستقبل (تصریف III) هستند و وند *-na* ندارند (مثلاً *anka*...*ziyanti* "وقتی ببینی / خواهی دید" در DB_e III.85-6).

به‌نظر می‌رسد یک سیستم تکمیلی از جمله‌های پیرو وجه‌نما در ایلامی هخامنشی وجود داشته است. جمله‌های پیرو شرطی با *anka* (نوع ۱) برای توصیف‌های مستقبل‌گرا مورد استفاده بوده‌اند. از سوی دیگر، جمله‌های پیرو مربوط به زمان یا علت با *anka*...*-na* (نوع 2a) برای توصیف‌های ماضی‌گرا مورد استفاده قرار می‌گرفتند. شکل‌بندی نوع 2b (بدون *-na*) را می‌توان روایت ساده شده نوع 2a انگاشت (نک. بعد). حرف ربط *anka*، نوع 1 و نوع 2a-b، جمله‌های پیرو را در یک سیستم باهم می‌آمیزد[۹۴۲].

وقتی روایات پارسی و ایلامی کتیبه‌های سلطنتی را با هم مقایسه می‌کنیم، به این نکته جالب برخورد می‌کنیم که شکلهای فعلی در نوع 1 جمله‌های پیرو *anka*، معادل متفاوتی در پارسی باستان دارند، اما شکل جمله پیرو در یک *anka*...*-na* (نوع 2a) دارای چنین معادل متفاوتی نیست. در نوع 1 جمله‌های پیرو، یک "وجه اخباری" حال / مستقبل (تصریف III) (مثلاً ziyanti) همواره در پارسی باستان با yadi در جمله پیرو تبدیل به وجه التزامی یا تمنایی می‌شود.[۹۴۳] این آرایش خاص صرف شکلهای III بخشی از کاربرد پرورده و تکامل یافته و موجه اینگونه شکل‌هاست (همچنین در جمله‌های عمده) که در مطابقت با شکلهای التزامی و تمنایی در

---

۹۴۲. بدین‌گونه، *anka* در هیچ‌یک از حرف ربط‌های پارسی باستان مشابهی ندارد. هاینریش وینکلر با اسناد اندکی که در اختیار داشت به‌کاربردهای گسترده *anka* پی‌برد (۱۹۸۶، ص ۳۰):

"man bedenke ... dass wahrscheinlich auch das conditionale wenn=anka eigentlich eine (rein susische) relative zeitpartikel = wann, als, cum ... darstellt" (1896:30).

943. Old Persian passages: DB_e IV.54-5, 57-8, 72-4, 77-8; DNa_p 38; XPh_p 47. DB_p IV38-9 and DNb_p 20-1 correspond to broken passages in the Elamite version. DNb_p 35-7 and its correlative DNb_e 24-5 have present/preterit indicatives and form a separate case (cf. fn. 936 above).

پارسی باستان قرار دارد[۹۴۴]. از سوی دیگر، در جمله پیرو نوع ۲a در سطور ۱۲-۱۱ روایت ایلامی کتیبه داریوش در شوش [DSz_e]، شکل *na-* با یک وجه اخباری ناقص و ساده در پارسی باستان مطابقت می‌کند (DSf_e 14-5)[۹۴۵].

مورد DSz_e 11-2 مستلزم شرح و بسط بیشتری است. متن به‌صورت زیر خوانده می‌شود "*ap-an-ka*$_4$ DN^{DIŠ}*ú*^{DIŠ} ESŠANA ^{DIŠ} *ú-na-ha-in-ku ut-taš-da-na*" یعنی "وقتی DN [= نام ایزد] مرا شاه کرد"[۹۴۶]. در متن پارسی باستان نوشته شده *yadi... akunauš*. نیاز به یک شکل *na-* در این متن چه بوده یا چه چیزی آن را به‌سوی این نیاز سوق داده است؟ گریلو (۱۹۷۳، صص ۶۰-۱۵۹) کوشیده تا وجود *uttašdana* را با فرض یک جمله پیرو علیّتی (و نه زمانی در تطابق با DSf_p14-5) توضیح دهد "چون اهورامزدا مرا شاه کرد" (تأکید از من، هنکلمن، است). به‌نظر من چارچوب متن با این راه حل سازگار نیست و بیشتر نمودار یک بیان "زمانی" است ("وقتی DN مرا شاه کرد").[۹۴۷] این نافی آن واقعیت نیست که گریلو دلیل خوبی داشته که جویای معنای وجه و جهتی باشد که در *anka...uttašdana* بیان شده است. به‌راستی انسان احساس می‌کند که این و جمله‌های پیرو مشابه این در متون بارویی نمی‌توانند صرفاً بیانگر زمان ماضی باشند - چنانکه ظاهراً شکل *na-* را زائد ساخته است - و به‌نحوی نشان دهنده وجه و جهت می‌باشند. به موازات و هم سو با این فرض، انسان باید از کاربرد *uttašdana* در DSz نتیجه بگیرد که این جمله پیرو زمانی خاص (در تقابل با جمله پیرو تقریباً مشابه در Dsi_e 4-5)

---

۹۴۴. نک. تاکر، ۱۹۹۸، ص ۱۸۲. تاکر در مورد پیشینه کاربرد وجه فعل‌نمای شکلهای III عقیده دارد که "استفاده از شکلهای *na-* برای بیان معادل یک وجه هند و اروپایی، شاید شکل توسعه یافته کاربرد منظم آنها در ممنوعیت‌ها بوده است که می‌دانیم در دوره‌های پیشین‌تر وجود داشته است. در اینگونه ممنوعیت‌ها، وندِ *a-nu* احتمالاً خود در اصل به‌عنوان حامل معنای فعل نما یا فعل گونه عمل می‌کرده است ("شاید... نه"، "... نکردن"، "مباداکه..."، "نکند که...").

۹۴۵. متأسفانه قسمتهای مربوطه در DSf_e/DSf_p یا DSz_e/DSz_p یا باقی‌نمانده‌اند یا چنان شکسته‌اند که مقایسه آنها غیر ممکن شده است (استو، ۱۹۷۴b، صص ۴-۱۶۱؛ ۱۹۸۷، صص ۸۱-۷۹). با این‌حال مقایسه DSz_e 11-2 با DSf_p 14-5 دشوار نیست چون DSf/DSz بسیار شبیه به یکدیگرند و باید احتمالاً (برخلاف عقیده مرسوم) به عنوان یک متن یا متن خویشاوند درنظر گرفته شوند. مدارک در مورد دو متن به‌راستی متمایز، ضعیف هستند (نک. گریلو ۱۹۹۰؛ هنکلمن ۲۰۰۳a ص ۳۸۱).

946. I follow the reading of EW s.v. *ut-taš-da-na*, which is less forced than Vallat's ^{DIŠ}*ú-na-ha-in ku-ut-taš-da-na* (1972: 10; 1977a:180) that implies an unattested verb *kutta-*.

947. So too Hallock *apud* Stolper 1977: 263 fn. 47.

مستلزم وجود یک حالت شرطی است که قالب متن ایجاب می‌کند. در جمله اصلی سخن در این است که هیستاسپ و آرشام هنوز زنده هستند، اما منظور آن است که "در زمان جلوس داریوش بر تخت، پدر و پدر بزرگش هنوز زنده بوده‌اند." معنای ضمنی دیگر این سخن آن است که یکی از آنان اندکی بعد، یعنی پیش از نوشته شدن متن کتیبه مرده است. در غیر این صورت، جمله پیرو می‌بایست معنایی کلی‌تر می‌داشت ("وقتی [از زمانی که] DN مرا شاه کرد"). اما همه اینها صرفاً نظریه‌پردازی است و بی‌گمان در هشت نوع ۲a شناخته شده از جمله‌های پیرو در متون بارویی همیشه نمی‌توان یک وجه فعلی ملایم پیدا کرد. پس شاید جمله‌های پیرو نوع ۲a به‌عنوان حاصل گسترش تدریجی استفاده از *anka* بهتر قابل درک باشند. *anka* که در اصل یک حرف ربط مستقبل‌گرا، شرطی یا تعمیم دهنده بوده است، گسترش می‌یابد و به معرف جمله‌های پیرو زمانی نیز تبدیل می‌شود. مرحله نهایی (و نه هنوز کامل در PFT) این فرایند احتمالاً عمومیت یافتن کاربرد شکلهای وجه‌نما در کلیه جمله‌های پیرو دارای *anka* است، حتی موردهایی که در آنها به معنایی از یک وجه نیازی نبوده است[۹۴۸].

در متون بارویی، جمله‌های پیرو با *anka* با همه انواع وجود دارند و از هر یک شش تا هشت مورد دیده می‌شود. از همان آغاز باید تأکید کنیم که بعید است این جمله‌های پیرو نمودار سیستم منسجمی باشند که چه بسا علت آن سلطه ناموزون زبان ایلامی در میان دبیران تخت جمشید است (نک. بند ۲-۲-۱ قبل). این مشاهده به‌ویژه به توزیع جمله‌های پیرو نوع ۲a و ۲b مربوط می‌شود.

جمله‌های پیرو نوع ۱ با شکلهای تصریف III پایانی، نسبتاً بدون مسئله‌اند. هفت مورد همگی شرطی و گاه با جنبه تعمیمی و کلی ("هرگاه، هر وقتی که") هستند، مانند

---

۹۴۸. می‌توان آن را با جمله‌های پیرو زمانی در زبان لاتین مقایسه کرد که با حرف ربط cum آغاز می‌شوند. اینها گاه به‌جای وجه اخباری مورد انتظار، دارای وجه التزامی هستند. اغلب فرض شده است که استفاده از شکل وجهی در اینگونه جمله‌های پیرو واقعی نمایانگر تعمیم کاربرد وجه التزامی در تمام جمله‌های پیروی است که با cum شروع می‌شوند. توجه داشته باشید که زبان پارسی باستان دارای حرف ربط مشابهی با کاربرد وجهی تعمیم یافته نیست؛ جمله‌های پیرو با وجه التزامی و درخواستی و تمنایی در این زبان همگی در درجه نخست حالت مستقبل‌گرا دارند (نک. هارولد کنت، ۱۹۵۳، صص ۹۰-۸۹). بنابراین، توسعه پیشنهادی درباره جمله‌های پیرو *anka* صرفاً ایلامی هستند، مگر اینکه تحت تأثیر یک پارسی باستان بومی بوده باشند که از "زبان مصنوعی [kunstsprache] " کتیبه‌ها کمتر صوری بوده است.

در PFa 28[۹۴۹]. از سوی دیگر، جمله‌های نوع ۲a-b کمی ابهام دارند چنان که مترجم ناچار است میان یک وجه صرفاً زمانی یا یک توصیف وجهی یکی را برگزیند. در PF 1620 مترجمان و مفسران متفاوت اصطلاح *anka ... tallišdana* (نوع ۲a) را به‌عنوان جمله‌ای علّی، انگیزشی یا زمانی ترجمه کرده‌اند ("چون / وقتی که / چنان که آنها نوشتند")؛ در این مورد براساس آگاهی از فحوای متن، آخرین گزینه مرجح به‌نظر می‌رسد[۹۵۰]. از سوی دیگر، جمله پیرو نوع ۲b در NN 1860 به‌نظر می‌رسد علّی / انگیزشی باشد: *am anka ruda šerašda* "اکنون، چنانکه او دستور داد، تونیز"[۹۵۱]. در نتیجه، چگونگی ترتیب یا حذف وَندِ *-ra* ظاهراً از قواعد چندان دقیق و روشنی در متون بارویی پیروی نمی‌کند. چهار متن بارویی درباره šip، دارای جمله‌های پیرو *anka* هستند: NN 1665، NN 1701، NN 2225 و مورد

---

949. "*anka tuppi nukmar parnakak tibbe danda hubemer ru akka tuppi kutimanri hupirri hišše tuppi hubema talliš tibbe daš*"

یعنی "هر وقت سندی از خود برای پارناکا می‌فرستی، آنگاه نام مردی را که لوحه را حمل خواهد کرد بر آن لوحه بنویس (و) (آنرا) بفرست". درباره این متن همچنین نک. تاکر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۲. نوع 1 دیگر جمله‌های پیرو *anka* عبارتند از PF 2071 (تعمیم دهنده؟)؛ NN 0702، NN 2544، NN 1137. فهم NN 1018 دشوار است، اما به‌نظر می‌رسد که جمله پیرو *anka* در آن وجه شرطی باشد. در NN 0351 عبارت "*numi* ZID.DA[MEŠ] *appa anka*" *sudamanba lala ap idduš* را به‌نظر من باید با یک جمله پیرو شرطی ترجمه کرد ("شما هر دو، وقتی آنها آرد خواستند، به آنها *lala* بدهید!") نه به‌صورت یک جمله پیرو انگیزشی آن چنانکه EW در مدخل *su-da-man-ba* ترجمه کرده است ("wie [bestimmte Kavalleristen] es an anfordern") یا جمله پیرو پذیرشی چنانکه EW مدخل *lala* ترجمه کرده است ("obschon sie Mehl angefordert haben") به‌این هفت جمله پیرو نوع 1 باید *anka...nambe*، *anka nambe*، و *anka nanba* در NN 2272:9,11,31 را نیز افزود. متن دارای جمله‌های پیرو *anka* بیشتری است (نک. پانوشت ۹۵۱ بعد).

۹۵۰. همین عبارت در PF 1620 و Fort. 3562 (منتشره توسط استالپر، ۱۹۷۷، ص ۲۶۳). وجود دارد: [NN شراب دریافت کرد] *anka taššup tallišdana* [HAL]EŠŠANA-*ik(ka) mar šeraka*. ترجمه‌ها با هم تفاوت دارند: "چون (؟) مقامات (؟) نوشتند، شاه فرمان داد" (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۴۴۸)؛ "... برای آن که مقامات (این‌را) نوشته بودند، (این) توسط شاه دستور داده شده بود" (گریلو، ۱۹۷۳، ص ۱۵۹)؛ "وقتی آنها به مردم نوشتند، چنانکه توسط شاه فرمان داده شد" (استالپر، همان). راه حل استالپر این امتیاز را دارد که از تأیید Fort. 3568 برخوردار است که در متنی بسیار مشابه، از همان دریافت کننده PF 1620 در نقش *pirrašakurra* "بازرس" یاد می‌کند (همان، صص ۴-۲۶۳).

۹۵۱. از آنجا که متن تا اندازه‌ای شکسته است، تفسیرهای متفاوت منتفی نیست. جمله‌های پیرو نوع ۲b دیگر عبارتند از: سطر ۲۶ همین لوحه NN 2259 (نک. بعد)، NN 2486 (نک. پانوشت ۹۵۳ بعد)، PF 1947:2 (*naka ... makka*، نک. ¶24)، NN 1059:51 (زمانی؟، علّی؟)، NN 2272:3-4° و نیز سطور ۱۵° و ۳۵° (زمانی، نک. EW مدخل *ap-pa-an-qa*).

کنونی یعنی NN 2259:25-6 (نک. 22¶). گو اینکه شاید یک جنبه تعمیم‌دهنده اساسی در *anka* ذاتی باشد (نک. وینکلر، ۱۸۹۶، ص ۳۱ و پانوشت ۹۳۸ ما در قبل)، من متقاعد شده‌ام که جمله پیرو نوع ۲a نظیر عبارت *anka šip huddakana* که در پایان NN 1665 آمده (دستور نامه‌ای درباره سهمیه‌های گوشت برای کارگران) باید اصولاً به‌عنوان یک جمله پیرو زمانی، و شاید با لحنی علّی ولی به‌طور ملایم، تلقی شود ("وقتی یک سورِ *šip* انجام / برگزار شد")[۹۵۲]. چنین می‌نماید که همین‌گونه تحلیلها برای NN 1701 و NN 2225 نیز گویا و جذاب باشند (هر دو از نوع ۲a؛ نک. 22¶ برای ترجمه‌ها). پس فقط باقی می‌ماند مورد کنونی یعنی سطور ۶-۲۵ گل نبشته NN 2259 که بیشتر به جمله پیرو نوع ۲b می‌ماند تا نوع 2a: *parnakka šip huttašda*. جالب اینجاست که این جمله پیرو و جمله اصلی آن فاعل‌های (نودوماتام و پارناکا) متفاوتی دارند. از اینجا لابد باید نتیجه گرفت که نودوماتام *pumaziš* خود را (هرچه بوده) برگزار می‌کرده، مانند پارناکا که سورِ *šip* خود را (در هر زمانی) برگزار می‌نموده است. اما بار دیگر وجود یک جنبهٔ کلی و تعمیم یافته بعید به‌نظر می‌رسد، زیرا در این مورد حتی وندِ فعل‌ساز *na*- نیز به‌کار نرفته است. نودوماتام فقط یک *pumaziš* برای خدایان انجام داده که در زمانی بوده ("وقتی") که سورِ *šip* پارناکا برگزار می‌شده است[۹۵۳]. این واقعیت که سه جمله پیرو *anka* در ارتباط با سورِ *šip* دارای وندِ *na*- بوده‌اند (نوع ۲a) و یکی نبوده است (نوع ۲b) بار دیگر نشان می‌دهد که ترتیب و سامان‌بندی این وند نظم دقیقی نداشته است یا دست کم پیوسته توسط دبیران متفاوت مورد استفاده قرار نمی‌گرفته است[۹۵۴].

۲۷ **باگیا** بی‌تردید به طبقه اشراف پارسی تعلق داشته است. او یک بانوی سلطنتی

---

۹۵۲. من در آغاز می‌انگاشتم که جمله‌های پیرو نوع ۲a در NN 1665، NN 1701 و NN 2225 یک وضع کلی را بیان می‌کنند. مثلاً مایل بودم *anka šip huddakana* در NN 1665 را به "چنانکه هرگاه یک سورِ *sip* انجام / برگزار می‌شد" ترجمه کنم. اما اگر فعالیت ذکر شده در NN 1665 به یک وضعیت کلی مربوط می‌شده، این وضع کلی را احتمالاً می‌بایست با یک جمله پیرو *ganka* نوع ۱ بیان کرد (نه نوع ۲a).

953. Compare NN 2486: 47-8, [fruit was consumed during an *anši*], *anka ziššawiš anšima huttašda*, "when Z. performed an *anši*."

954. Other type 2a subordinate clauses are: PF 0770, NN 2482 and NN 0269. These texts deal with *kušukum* offerings (cf. ¶ 19).

پیشکش به تبرستان www.tabarestan.info

(*dukšiš*) به نام "ایشتین" [*Ištin*] را همراهی می‌کند (PF 0823) که شاید شوهر او بوده است (نک. هینتس، ۱۹۷۰، صص ۴-۴۲۳ و لوئیس، ۱۹۸۴، ص ۶۰۰ و ۱۹۸۵ ص ۱۱۲)، و گروهی خدمتکار نخبه نیز دارد (مثلاً PF 1377؛ نک. هلوک، ۱۹۷۸ صص ۲-۱۱۱؛ کخ، ۱۹۹۳a، صص ۷-۱۶؛ جووینا تسو، ۱۹۹۵، صص ۶-۱۵۱؛ اپرگیس، ۲۰۰۰، ص ۱۳۷؛ ✿ ص ۱۳۳ پانوشت ۵۳)، سرپرستی یک گروه مسافرتی بزرگ را بر عهده دارد (NN 2206:13-6) و دارای یک *hasura* در میان اطرافیان خویش است که ظاهراً در حرفه‌ای تخصص دارد (NN 0136). این شخصیت برجسته ده رأس دام برای پنج روز دریافت کرده (یعنی دستمزدی هم سطح با پارناکا) (نک. پرداخت شراب روزانه در NN 1662°). لوئیس عقیده دارد که "باگیا" احتمالاً همان باگایوس پسر "آرتونتس" است که او را از ماجرای اوروئیتس می‌شناسیم و در شمار "برجسته‌ترین پارسیان" بوده است (هرودوت III، ۱۲۸؛ نک. لوئیس همان؛ بریان ۱۹۹۶ صص ۵-۱۳۴ و ۶-۹۶۵). گرچه پیوند روشنی میان "باگیا" و شهر "کورمانا" (کرمان؛ نک. بعد حاشیه شماره ۲۸) وجود دارد، اما استنتاج‌های کُخ (۱۹۹۳a صص ۱۷ و ۲۰ [باگیا خزانه‌دار شَهرَبی کرمان بوده]) با تردید محققان روبه‌رو شده بخصوص که "باگیا" را به‌نحوی نسنجیده همان "باکاگیا" [Bakagiya] در NN 0692 انگاشته است. درباره نام "باگیا" نک. تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۱۴۳ (با مآخذ). نک. نیز توپلین، ۱۹۹۸، ص ۹۱، با پانوشت ۶۱.

۲۷ ***kalima***: بسنجید با املای با قاعده‌تر ***gal-lu-ma*** در حاشیه شماره ۲۱.

۲۸ **Kurman**: همان کرمان امروزی. نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۱۳۳، برای موارد ذکر؛ نک. نیز هنکلمن [زیر چاپ 1] بند ۵ درباره "شهر بی".

نام ماه **ساکورازیش** [<*-zi-iš*>⌈*kur-ra*⌉<*-a*>⌈*sa*⌉]^{AN} من (هلوک: <*-zi-iš*>⌈*sa-kur-ra*⌉^{AN}) مبتنی است بر املای نام این ماه در سطور و حاشیه‌های ۱۲ و ۲۴. در این سند تفاوت املاء وجود دارد و از اینرو تصحیح لزومی ندارد.

۲۹f نقش "آشبایائودا" [Ašbayauda] به عنوان مقام حواله‌دهنده در این متن با نقش او به‌عنوان ***haturmakša*** در PF 1987 سازگاری دارد (که در آن از "شاکّا" نیز نام برده شده است؛ نک. حاشیه ۱۷ قبل). در آنجا "آشبایائودا" جزء گروه محاسبه‌کنندگان میوه در شهر "دازّاراکا" است (نک. کخ، ۱۹۹۰، صص ۵-۱۲۴، ۲۸۱ و ۲۸۶). این شهرک یا روستا با آن که توسط کخ (۱۹۸۷، صص ۵-۲۵۴ و ۱۹۹۰، صص ۶-۱۲۴) در منطقه جنوب غربی تخت جمشید انگاشته شده، احتمالاً، چنانکه از ترتیب آن با شهرک

www.tabarestan.info

"پیرمیش" پیداست، در "شاخه شمالی" قرار گرفته است (نک. حاشیه شماره ۱۷ قبل و پیوست ۶-۶ بعد). توجه داشته باشید که "هاتورماکشا" در درجه اول به شکل یک عنوان اداری مورد استفاده قرار گرفته است (نک. بند ۳-۲-۱ با پانوشت ۴۵۰، بند ۳-۴-۶ با پانوشت ۵۱۶): خود "آشبایائودا" هرگز در جایی به‌عنوان روحانی مجری تأیید نشده است. یک "آشبایائودا" نیز در آنچه یک گروه مسافرتی کوچک می‌نماید ظاهر می‌شود (NN 0120) و یک بار نیز عرضه‌کننده آرد است (PF 0101) – او شاید همین فرد باشد یا نباشد (نک. کخ، ۱۹۹۰، ص ۱۲۴ پانوشت ۵۴۶).

۳۰ درباره نام شخصی **شارامانّا** نک. بند ۲-۴-۱-۳ با پانوشت ۲۸۵ قبل.

www.tabarestan.info تبرستان به تبرستان

۶-۵. کخ درباره NN 2259

"چکیده پرداختهای مذهبی" [religious journal] اولین بار در بررسی کخ درباره مکان نگاری مذهبی فارس هخامنشی و خوزستان مطرح شد و مورد بحث قرار گرفت (۱۹۸۷، صص ۱-۲۷۰). ظاهراً ریچارد هلوک محتویات این "چکیده پرداختها"ی منتشر نشده را برای خانم کخ فاش ساخته چون اعتقاد داشته که فرضیه وی درباره قربانی نکردن حیوان در مراسم "لَن" را به چالش می‌گیرد که گویا بنا به فرض او عملی بوده مورد نفرت زرتشتیان و بنابراین نامناسب برای آنکه "نذری دولتی" برای اهورامزدا باشد (کخ، ۱۹۸۷ ص ۲۷۰، پانوشت ۲۰۶). هدف ارزیابی کخ از این متن آن بود که نشان دهد هلوک اشتباه می‌کرده است. متأسفانه پژوهش کوتاه او دارای چندین اشتباه بود،[۹۵۵] و در یک نکته به‌طور جدّی تصویر نادرست و گمراه کننده‌ای از متن (که در دسترس خوانندگان کخ نبود) ارائه می‌داد. نویسنده پس از خلاصه کردن بیشتر مدخل‌ها و فقرات (و البته نه با ترتیب اصلی آنها)، می‌گوید: "Für alles zusammen wurde zu Erläuterung gesagt 'Als Farnakka šip machte'". در واقع عبارت نقل شده توسط کخ، بدون تردید تکه‌ای از یک فقره "چکیده پرداخت جداگانه" است همراه با تعداد حیوانات حواله شده (II 25-6). بنابراین یک نتیجه‌گیری از کل متن نیست. برای باز هم روشن‌تر کردن مطلب، در پی این فقره، فقره دیگری آمده که مستقل است (II.27-8) و ماقبل خلاصه کل قرار دارد (II.29-30). در نتیجه "وقتی پارناکا *šip* برگزار

---

۹۵۵. اولین فقره از ۱۴ رأس برای یک سور یا ولیمه *šip* انجام شده توسط پارناکا در آپیش‌تاپدان برگزار نمی‌شود بلکه در پاسارگاد برگزار می‌شود (NN 2259:1-2). مراسم šip فقط در ماه هشتم انجام نمی‌گیرد NN 2225 (که کخ به آن ارجاع می‌دهد) مربوط به ماه نهم است. برای ساکورازیش و هیدانوش در II:11-2، ۲+۲ رأس نیست بلکه فقط ۲ رأس برای هر دوی آنهاست.

کرده". احتمالاً نمی‌تواند تأثیری بر جمع سطور قبل داشته باشد[۹۵۶]. از این عبارت نمی‌توان استفاده کرد و به یاری آن انکار کرد که حیوانات برای قربانی‌های گوناگون، از جمله لن، تخصیص داده شده بوده‌اند.

درباره لن، کخ نتیجه می‌گیرد که چون ۱۱۸ رأس گوسفند / بز برای ۶ لَن (II. 5-6) قابل تقسیم به ۶ نیست، پس "die Menge offenbar *unabhängig* von dem Opfern war" (تأکید از هنکلمن است). طرح کلی متن و مجموعه کلی "چکیده‌های پرداختها" و نحو یا شیوه بیان قاطعانه با چنین تبیینی مغایرت دارد. بدون تردید جانوران برای قربانی در مراسم لن بوده‌اند و این که شمار آنها به چه دلیل (به‌جای ۱۲۰) ۱۱۸ رأس شده است اهمیتی ندارد.[۹۵۷] به علاوه، شایان ذکر است که فقره بعدی (II. 7-8) نیز گزارشی است از جانوران حواله شده برای لن.

به نظر کخ، سورِ *šip* دلیل هست اما مکان و مرکز کشتار دامها نبوده است. به‌گمان وی دام‌ها تنها به مناسبت سورِ *šip* و با توجه به یک جیره یا سهمیه خاص برای کارگران کشتار می‌شدند. بر این اساس او درباره NN 2259 به نتیجه زیر می‌رسد (کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۷۱):

Somit hat sich gezeigt, daß diese Zuweisungen an Kleinvieh nur indirekt mit den verschiedenen Opfern zu tun haben und die ... allgemeine Feststellung. daß von der Verwaltung nur Getreide, Wein/Bier und Früchte als Opferzuteilungen ausgegeben werden. weiterhin Gültigkeit hat.

اگر اشتباه نکرده باشم، به‌نظر می‌رسد نتیجه این برداشت آن است که همه قربانی‌های ذکر شده در NN 2259 (لَن، هپیدَنوش، پومازیش و غیره) به مناسبت سورِ *šip* توسط پاراناکا انجام می‌شده‌اند. در عین حال هیچ یک از این قربانی‌ها ارتباط مستقیمی با جانوران کشته شده و فهرست شده در هر یک از فقرات منفرد ندارند. مثلاً سی رأس دام برای "لن" (II 7-8) به مناسبت سورِ *šip* کشته شده‌اند و به مناسبت یک نذر لَن تقدیم گشته‌اند (!)، اما به رغم این دوگانگی تحمیلی عمل مذهبی، خودکشتار عملی کاملاً غیر مذهبی است و حیوانات قربانی شده مورد ذکر در دوره هخامنشی چیزی بیش از مثلاً رسم خوردن بوقلمون در شب کریسمس نبوده است.

اما واقعیت آن است که لوحه NN 2259 به روشنی و بی‌تردید نشان می‌دهد که این

---

۹۵۶. این واقعیت برای هر کسی که با طرح کلی و منظم متن‌های "چکیده پرداختها" آشنا باشد روشن است.

۹۵۷. این دو رأس دام "کم آمده" شاید به مناسبتی قبلاً تحویل شده‌اند، یا یکی از مراسم به قربانی کمتری احتیاج داشته است (شاهرخ رزمجو ۲۰۰۴a ص ۱۰۶ نیز همین نظر را دارد).

دامها برای لَن، شیپ و بسیاری از مناسک دیگر مستقیماً تخصیص داده شده و کشتار شده‌اند. این متن صرفاً و فقط با شمار دامهایی که در آن ذکر شده است، به‌خودی خود قدرت آن را دارد تا کل تصویر نذر و قربانی‌ها در منطقه بایگانی بارویی را تغییر دهد. افزون بر این، NN 2259 پرتو یگانه‌ای بر نقش دربار سلطنتی در این امور می‌افکند (نک. بند ۶-۶ بعد). بنابراین، اهمیت این متن به آسانی بسیار بیشتر از هر متن دیگر PF (الواح بارویی تخت جمشید) است که قبلاً هلوک در مورد اعمال و شعایر مذهبی در مرکز امپراتوری هخامنشی شناسایی کرده بود و سزاوار جایگاهی مهم در هرگونه نتیجه‌گیری درباره دین پارسیان است.

www.tabarestan.info

۶ـ۶. هدف تهیه و تنظیم NN 2259؟

۶ـ۶ـ۱. بی‌همتایی متن ـ مشاهده این نکته دشوار نیست که NN 2259 بجز اهمیتی که دارد، در عین حال یکتا سند بی‌همتا در میان متون بارویی متعدد در ارتباط با فعالیتهای مذهبی است. نخست آن که فقط دو ژورنال یا "چکیده گزارش پرداختها" در ارتباط با حواله دام وجود دارد که عبارتند از NN 2259 و NN 2261[۹۵۸]. متن اخیر خصلتی غیر مذهبی دارد و به‌روشنی پیداست که به املاک سلطنتی مربوط می‌شود و اشاره دارد به حواله‌هایی برای افراد و گروههای ویژه نظیر yaunap ("یونانیان، ایونی‌ها")، *taššup* *hallirup* ("سربازان / مردم")، karamarašbe ("مأموران ثبت") و $^{GIŠ}MA^{MEŠ}$-ip ("قایق رانان"). هم NN 2259 و هم NN 2261 آشکارا خارج از دسته هستند[۹۵۹].

لوحه NN 2259 از دیدگاههای دیگر نیز جایگاه جداگانه‌ای دارد. "چکیده گزارشهای پرداخت" [Journals] معمولاً این مقدار زیاد فقراتی درباره فعالیتهای مذهبی ندارند.

---

۹۵۸. چند متن محاسباتی نیز وجود دارد که افرادی را به نام فهرست کرده‌اند (PF 2011، PF 2012، PF 2048، NN 0042، NN 1052، NN 2192، NN 2270، NN 2277، NN 2292، NN 2340، NN 2539). در برخی از این متون به‌نظر می‌رسد که دامها (گاو، گوسفند و بز، basbas) به این افراد تحویل داده شده‌اند، اما این عمل احتمالاً هدف توزیعی برای انتقالهای سازمانی داشته‌اند تا پرداختهای دستمزد (چنانکه بروسیوس، ۲۰۰۳، ص ۷۰-۲۶۹ می‌گوید). متن‌های دیگر فهرست کارکنانی است که دامهای ذخیره و انبار شده از آنها پس گرفته شده‌اند. مثلاً افراد فهرست شده در PF 2084 همگی انباردار نامیده شده‌اند. همچنین کاواسه (ژاپنی) این پرسش را مطرح می‌کند که آیا افراد فهرست شده در PF 2011، PF 2012، PF 2084 "چوپان بوده‌اند یا کارگران لبنیات‌سازی یا فقط مصرف کنندگانی معمولی" (۱۹۸۰، ص ۴۶).

۹۵۹. گل نوشته‌های NN 2259 و NN 2261 دارای شماره جعبه مشابه هستند (به‌ترتیب ۱۴۶۱ و ۱۴۶۴) و این نمایانگر آن است که با هم و در کنار یکدیگر کشف شده‌اند.

دامهای تخصیصی و حواله شده برای هدفهای مذهبی معمولاً اندک و نادر هستند و بیشتر از طریق شیوه‌های مبادلاتی تأمین و سازماندهی می‌شوند. غیر از NN 2259، حواله‌های تخصیصی مستقیم دام فقط در هفت متن دیگر ذکر شده است[۹۶۰]. بیشتر اوقات (اما نه همیشه) حیوانات قربانی از طریق مبادله -و بنا به دلایل اقتصادی منطقی - با خارج از اقتصاد بارویی تأمین می‌شدند (نک. هنکلمن ۲۰۰۵b و بند ۵-۴-۱ قبل).

پس روی‌هم رفته، NN 2259 به راستی یک سند بی‌همتاست. اما این بی‌همتایی آشکار معطوف به چه پیشینه‌ای می‌تواند باشد؟ و، در ارتباط با این پرسش، چرا "چکیده گزارشهای پرداخت [ژورنالهای] دام تا این اندازه اندک هستند؟ چرا، برخلاف دیگر "چکیده گزارشهای پرداخت"، این همه فقره درباره فعالیت مذهبی با هم در NN 2259 گرد آمده‌اند؟

۶-۶-۲. حواله‌های دام در *PFT* [کل لوحه‌های بارویی تخت جمشید] - تبیین این کمیابی "چکیده گزارشهای" حواله دام، حداقل تا اندازه‌ای معلول آن است که حواله‌های دام به افراد به‌طور کلی نادر است. گوسفند و بزها بیشتر یا "پس گرفته شده‌اند" (نک. بند ۶-۶-۳-۲ بعد)، یا به عنوان مالیات جمع‌آوری شده‌اند، یا برای مصرف در املاک سلطنتی حواله شده‌اند یا به بانوان دربار داده شده‌اند[۹۶۱]. در غیر این صورت، دامها به عنوان دستمزد (*gal*) به تعداد محدودی از مدیران بلند پایه از جمله پارناکا و زیشاویش داده شده‌اند، و گاه به افراد خاصی نظیر یک زرگر شاید به‌عنوان پاداشی اتفاقی داده شده‌اند[۹۶۲]. کارگران ساده (کورتَش) یا مدیران سطح میانی (مانند آراشارو، داساباتیش، سوداباتیش) به ندرت سهمیه گوشت دریافت می‌کنند؛ اینگونه تخصیص‌ها فقط در ۱۲

---

960. Sheep or goats: PF 1854 (*bašur*), NN 1665 (*šip*), NN 2174 (*šumar*), Fort. 2512 (*šumar*). Bovids: NN 1701 (*šip*), NN 1731. Ducks: NN 2225 (*šip*).

961. Livestock for royal woman: Irataštuna (Fort. 6764; the text is published in Cameron 1942 and re-edited in Henkelman [forthc. 1] § 1; perhaps NN 1727 belongs here as well); Irdabama (NN 0641); Irrakpirda? (NN 0812); Ištin (PF 0823, with Bagiya).

۹۶۲. پرداخت دام به عنوان دستمزد به پارناکا به‌صورت غیرعادی زیاد و مکرر است، یا حداقل درباره آن اسناد بیشتری نسبت به دیگران باقی مانده است (تعداد وقوع آن در بند ۶-۴ پانوشت ۹۳۰ قبل فهرست شده است). افراد دیگر دریافت کننده دام عبارتند از باگیا (PF 0823، NN 2259:27-8)، "باکورسا"ی سوارکار (NN 0751)، باساکا (PF 0824)، "داددا"ی zarnupirra "زر (؟)" (NN 2515)، ایردومرتیه (NN 0957)، ایرتنا (NN 1123)، ماتیشا (PF 0825)، مایاکوریش (NN 0246)، ناپاریش (NN 2261:9)، ریماداددا، پیک تندرو (NN 2261:10-1)، زیشاویش (PF 0678، NN 2004، NN 2259:23-4)، زیت رینی (NN 0644) و [PN = فلان فرد] زرگر (فریبورگ A).

متن تأیید شده‌اند[۹۶۳]. این اوضاع و احوال با نادر بودن سهمیه‌های گوشت در بابلستان زمان هخامنشی نیز مطابقت دارد[۹۶۴]. جالب اینجاست که در ده متن از مجموع ۱۲ متن، دستور حواله سهمیه‌های گوشت را خود پارناکا صادر کرده است؛ در متن دیگر، دستور دهنده "ایردومَرتیه" (= اَرتَ وَردیه [DB$_p$ III.30-1]) است که او نیز مقام بلند پایه‌ای محسوب می‌شود[۹۶۵]. به علاوه، ده تا از ۱۲ متن دستورنامه هستند. ظاهراً حواله‌های دام برای کارگران عادی امری استثنایی بوده و نیاز به دستورنامه و مداخله مستقیم بلند پایه‌ترین نمایندگان شاه داشته است[۹۶۶].

www.tabarestan.info

۶ـ۶ـ۳. پشتیبانی شاه ـ گمان می‌رود دلیل این که چرا فقط دو چکیده گزارش پرداخت دام باقی‌مانده است، کم بودن تخصیص‌های دام بوده باشد، اما این واقعیت به‌خودی خود توضیح دهنده تمرکز تخصیص‌های دام برای هدفهای مذهبی در یک لوحه گلی NN 2259 نیست. طبعاً نمی‌توان گفت که گردآوری اینگونه حواله‌های تخصیصی برای هدفهای مذهبی در یک خلاصه گزارش، کاری عمدی و آگاهانه نبوده است. افزون بر

---

963. PF 1790, PF 1791, PF 1793, PF 1794, NN 0254, NN 0572?, NN 0727, NN 1101, NN 1289 and NN 1847 (all involving Parnakka); PF 1633. Compare also PT 021. On some of these texts see Briant 1982: 350-1; Koch 1983: 36, 47; Dandamaev in Dandamaev & Lukonin 1989: 163-4; Sancisi-Weerdenburg 1995b: 293; Brosius 1996: 148-9; Stevenson 1997: 151; ✿ 113-4. The texts of PF 1793, NN 0254 and NN 1289 have a related subject (meat portions for royal and princely grooms); a fourth text, NN 1665, records meat portions for a similar group of people feeding "the royal mules" issued on the occasion of a *šip* feast (cf. § 6.7.5 sub F and ★ § 6.4.1 and ad NN 1665:3-4, 6). Note that there are some (elite) travelling groups that receive meat portions (PF 1573, PF 2057, NN 0257?, NN 0645, NN 1352?, NN 1507? [involving Irdumartiya], NN 1807, NN 2028, NN 2062, NN 2261:4-8, 12-3, 16-8, 19-21, 26-29, 30-2, 33-4), but these contexts are clearly different (on PF 2057 cf. Arfa'ī 1999:36; App.7.2 fn. 1158 below).

۹۶۴. نک. یانکوویچ ۲۰۰۸ ص ۵-۲۳ (با کتاب‌شناسی) که به تفسیر (همان پانوشت ۸۹) درباره سطح سهمیه‌های گوشت پرداخته و استدلال می‌کند که یک بز، از لحاظ نظری، می‌توانسته سهمیه‌هایی حدود ۲۰۰ گرم برای ۱۸۰ نفر را تأمین کند. همچنین یک "آراشاپ" مؤنث در PF 1790 در هر سه ماه یک گوسفند یا بز دریافت می‌کرده است. براساس ارزیابی یانکوویچ که اشاره کردیم، این به معنای سهمیه‌های ۹۰ روزه و برابر ۵۰۰ گرم گوشت در روز است.

۹۶۵. درباره "ایردومَرتیه" نک ✿ ص ۵۶ پانوشت ۲۷ و بند ۲-۵-۵-۱ قبل با مأخذها.

۹۶۶. نک. اپرگیس (۲۰۰۰، ص ۱۳۲) که درباره اجناس "تجملی" نظیر گوشت برای "کورتش" (کارگران) می‌نویسد: "به‌احتمال بسیار هدف اصلی از این کار ایجاد انگیزه، شاید در ارتباط با مناسبت‌های عید بوده است تا صرفاً تغذیه کارگران". نک. نیز ✿ صص ۲۱۰-۲۰۸ درباره استفاده از دستور نامه‌ها.

این به‌نظر می‌رسد که NN 2259 مربوط به عرصه گسترده‌تری نسبت به خلاصه گزارش‌های دیگر می‌شده است (نک. بند ۶-۶-۶ بعد). پس چه عاملی مدخل‌ها یا فقرات موجود در NN 2259 را گردهم آورده و به هم پیوند داده است؟ پیشنهاد من به‌عنوان یک فرضیه عملی و مقدماتی آن است که پشتیبانی شاه را وجه مشترک کلیه حواله‌هایی بدانیم که در این متن گزارش شده‌اند. ملاحظات متعددی در اثبات این اندیشه وجود دارد.

نخست آن که به آسانی قابل مشاهده است که پای شاه در همه حواله‌های تخصیصی دام و سهمیه‌های گوشت ولو به‌طور غیر مستقیم در میان بوده است. پرداخت دستمزدها به افرادی مانند پارناکا و زیشاویش و هدایایی به بانوان سلطنتی به احتمال زیاد از فرمانهای شاهانه و تصمیم‌های خلق الساعه و خاص سرچشمه می‌گرفته‌اند. در برخی متن‌ها آشکارا به فرمان شاه اشاره شده است[۹۶۷]. اما همچنین تصمیم به توزیع خیرات گونه سهمیه گوشت میان کارگران، یک راست از بالاترین سطح اداری و به‌وسیله نامه‌های پارناکا انجام می‌گرفته است (نک. قبل). در چنین مواردی، پارناکا احتمالاً بر اساس دستورهای همیشگی شاه برای توزیع خیرات گونه پاداشها یا هدایا در برخی شرایط ویژه، عمل می‌کرده است.

مداخله شاه در تخصیص مستقیم دام برای انجام قربانی نیز قابل ردیابی و کشف کردن است. چنانکه پیشتر گفته شد، غیر از NN 2259 تعداد هفت متن وجود دارد که به اینگونه تخصیصها مربوط می‌شوند (نک. پانوشت ۹۶۰ قبل). انواع نذرها عبارتند از شیپ (4x)، شومر (2x) و بَشور (1x). چنان که در جای دیگری نشان داده‌ام، شومر و بشور اصطلاحاتی هستند مربوط به‌نذرهای تدفینی برای پارسیان درباری و فوت شده (● جاهای مختلف؛ نک. ۳-۷-۲-۳ قبل)، حال آنکه شیپ یک سورِ به تمام معنا شاهانه بوده است (● بندهای ۶-۴-۱ و ۶-۴-۲). در مورد شومر (و شاید بشور) آرین به‌راستی نشان می‌دهد که دامهای فراهم شده برای قربانی کردن در آرامگاه کوروش توسط شاه داده شده بوده‌اند (آناباسیس، VI، ۲۹، ۷؛ نک. بعد بند ۶-۷-۳). گزنفون به نوبه خود ما را آگاه می‌سازد که در مهمانی‌های بزرگ پارسیان نظیر *šip* گاو قربانی می‌کرده‌اند "مگر،

---

967. See esp. Fort. 6764 (Irtaštuna). A royal order may underlie the transfer of 280 head of livestock in PF 1829 (cf. EW s.v. *še* (?)-*rāš*(?)). NN 1509 could also be relevant: Parnakka's order to put to pasture a considerable amount of livestock for the royal? woman [PN] (^{SAL}[...]⌈*du*⌉-[*ik*?-]⌈*ki*?⌉) is said to be in accordance with a royal document.

وقتی که او [شاه] قربانی نکند."[۹۶۸] این تأکیدی است بر نقش دربار شاهی در تهیه دام برای مهمانی‌های بزرگ قربانی نظیر "شیپ" و به احتمال فراوان، قربانی‌های حیوانی دیگر. تخصیص دامهای سلطنتی برای قربانی در یک "کوشوکوم" نیز در لوحه NN 2544 تأیید می‌شود (نک. 19¶).

نکته دیگری که شاید در اینجا باید به آن توجه کرد، وضع دامهایی است که به اعضای خاندان شاهی، مقامات، کارگران و روحانیون مجری مراسم داده می‌شود. مداخله شاه به خودی خود لزوماً بدان معنا نیست که این حیوانات سلطنتی بوده بدان معنا که تخصیص آنها از رمه‌های سلطنتی انجام می‌گرفته است. پژوهش بسیار مؤثر تویوکو کاواسه درباره وضعیت اداره و سرپرستی دامها در متون بارویی تخت جمشید (۱۹۸۰؛ نک. هنکلمن، جونز و استالپر، ۲۰۰۶)، این مشکل را با این فرض حل می‌کند که همه گوسفندها و بزها بخشی از اموال "دربار سلطنتی" بوده‌اند. با این حال، همان‌طور که بریان در بررسی خود از لوحه‌های بارویی نشان داده است (۱۹۹۶، [جلد ۱۰ تاریخ هخامنشی همین مجموعه]، صص ۸۶-۴۷۸)، برخی از جانوران (و مسئولان آنها) "سلطنتی" نامیده شده‌اند (^{HAL}EŠŠANA-na)، و برخی دیگر نشده‌اند. همین نکته در مورد اجناسی نظیر میوه و *tarmu* (علوفه؛ نک. هنکلمن [زیر چاپ 1] پیوست مدخل *tarmu*) و نیز برخی انبارها، کارمندان، مقامات و موادی نظیر *huthut* ("مواد، محصولات، ملزومات") نیز صدق می‌کند. بر این پایه (و مدارک تأیید شده‌ای از منابع کلاسیک) بریان حدس می‌زند که یک "سرای شاهی" یا "املاک سلطنتی" جدا از اقتصاد تخت جمشید وجود داشته که اما در عین حال به این اقتصاد عجین و درهم تنیده بوده است. مثلاً وقتی داریوش دستور می‌دهد که چارپایانی از "خانه‌ام" (*ulhi urinamamar*) برداشته و به همسرش "ایرتاشتونا" داده شود (Fort. 6764) "انسان به این فکر می‌افتد که منظور او آن نیست که به‌طور کلی ترجیحی برای اموالی که توسط دستگاه اداری اداره می‌شده‌اند قائل باشد، بلکه در واقع پارناکا را مأمور کرده که از این چارپایان با حسابی دقیق برداشت کند" (بریان، همان، ص ۴۸۴؛ نک. همان، ۲۰۰۶b)[۹۶۹].

---

968. Xen. *Cyr.* VIII.3.33-4. See Kuhrt 2007b: II 514-7 for the context of the passage.

۹۶۹. همچنین املاک شاهزاده‌ها و شاهدخت‌ها و نیز زنان درباری چون "ایرتاشتونا" (آرتیستونه) و "ایرداباما" نیز وجود دارد. درباره املاک سلطنتی و املاک شاهزاده‌ها به عنوان واحدهایی جدا از اقتصاد تخت جمشید و دارای سلسله مراتب و مدیریت خاص خود در عین حال در ارتباط نزدیک با این اقتصاد به‌طور کلی، اکنون نک. هنکلمن [زیر چاپ 1].

پس آیا دامهای حواله شده در لوحه NN 2259 از املاک سلطنتی بوده‌اند یا از گله‌های سازمان اداری ؟ آیا همه دامهای اعطا شده برای قربانی و مصرف، داغ رمه‌های سلطنتی داشته‌اند ؟ من مایلم دست کم از لحاظ نظری چنین بیندیشم، اما براساس پژوهش مقدماتی خود از پرونده عظیم دامها هنوز پاسخ قطعی نمی‌توانم بدهم. دو بند زیر شاید کمکی باشند برای طرح کلی مسئله و راهنمایی که شاید یافتن راه حلی را امکان‌پذیر سازند.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۶ـ۶ـ۳ـ۱. ماکیان ـ در میان انواع گوناگون حیوانات، مورد ماکیان یا مرغ و خروس و سایر پرندگان خوردنی (مجموعه‌ای مرکب از حدود صد متن) روشن‌ترین تصویر را دارد. مرغ‌داری و به‌طور کلی پرورش پرندگان در تخت جمشید به سه شاخه تقسیم می‌شد: مرغابی‌ها یا اردک‌ها (basbas) عمدتاً با سیستم پرورش شراکتی اداره می‌شدند و با شرایط ویژه‌ای به مرغ داران واگذار می‌گشتند. هرساله تعدادی از این پرندگان (عمدتاً جوجه اردک‌های نر و ماده) از مرغ‌داریهای خارج از اقتصاد تخت جمشید به مرغ‌داریهای داخلی برای پرورش انتقال داده می‌شد و مرغ‌داریهای اخیر مستقیماً زیر نظر دستگاه اداری تخت جمشید بودند. پرندگان دیگر، مانند غازها (ippur) همیشه در داخل و در مرغ‌داریها پرورش داده می‌شدند. و بالاخره به‌نظر می‌رسد که پرندگان وحشی نظیر "پرندگان کوهی" را نیز زنده می‌گرفتند و در مرغ‌داریهای مخصوص پرورش می‌دادند[۹۷۰].

کلیه فراورده‌های مرغ‌داریها بدون شک "سلطنتی" بودند بدان معنا که در اسناد بایگانی با فهرست انواع زیاد پرندگان روبه‌رو می‌شویم که از مرغ‌داریها گرفته شده‌اند یا رسیدهایی که برای علوفه یا خوراک پرندگان داده شده‌اند که هیچگاه جنبه سهمیه نداشته‌اند که بی‌گمان نه تنها برای کارگران بلکه حتی ظاهراً برای مقامات بلند پایه نیز نبوده است. غیر از فهرست‌های پرندگان و رسیدهای خوراک و دانه آنها، یگانه مدارکی که در اختیار داریم عبارتند از پنج متن درباره مصرف پرندگان گوناگون در سرمیز شاهانه (PF 0697، PF 0698، PF 2034، NN 0790، NN 2213)، یک متن درباره اردک‌های (basbas) آماده / استفاده شده برای کارگران "ایرداباما"، بانوی درباری، است[۹۷۱]، و یک متن نیز

---

970. Cf. Henkelman [forthc. 1] App. s.vv. *basbas, ippur, kuktikka, miššatarna(š), šudabah.*

۹۷۱. در NN 0845، دواردک توسط "باگیرابا" دریافت می‌شود تا آنها را برای abbakannuš آماده سازد. منظور ازاین واژه، نیروی کاری است که منحصراً در اختیار abbamuš "ایرداباما" بوده‌اند، و این بانو فعالترین زن درباری در اسناد بایگانی بارویی است (نک. بروسیوس، ۱۹۹۶، ص ۴۴-۱۲۹). NN 0845 متنی مبهم دارد: در ←

درباره اردک‌های قربانی شده توسط پارناکا به مناسبت یک سورِ "شیپ" (در پردیس؟) در شهر "آپیشتاپدان" است (NN 2225؛ نک. بند ۶-۷-۵بعد). خلاصه، اسناد ما درباره ماکیان از لحاظ سلطنتی بودنشان بسیار گویا هستند. با این حال، به‌رغم این خصلت انحصاری، ولو در دربار مصرف شده (^{HAL}EŠŠANA *tibba makka*) و گاه حتی ذکر شده باشند[۹۷۲]، پرندگان هیچ‌گاه برچسب صریح "سلطنتی" (^{HAL}EŠŠANA-*na*) ندارند، مگر در یک مورد (PF 1797) که اردک‌ها را با عنوان *huthut* ("الزامات") سلطنتی به مرغ‌داری سپرده‌اند. چنین می‌نماید که الزامی برای تصریح سلطنتی بودن پرندگان نمی‌دیده‌اند و این برای مدیران امری بدیهی بوده است.

www.tabarestan.info تبرستان

۶ـ۶ـ۳ـ۲. گوسفند و بزها ـ با گوسفندها و بزها نیز احتمالاً به همین ترتیب رفتار می‌شده، اما در این مورد اسناد ما بسیار مبهم‌تر هستند. چنانکه کاواسه (۱۹۸۰) نشان داده است، این حیوانات، نظیر اردکها، با یک سیستم امانی یا پرورش شراکتی نگهداری و پرواربندی می‌شده‌اند. هرساله میزان افزایش رمه‌ها و نیز تعداد جانوران زنده و کشتار شده در ایستگاهها یا مراکز دامداری (nutannuyaš) آمارگیری و فهرست‌برداری می‌شده‌اند. در پایان بیشتر این‌گونه محاسبات، جمعی از حیوانات زنده (یعنی سرپا) و جمعی از حیوانات "برگشتی" (mazzika) از رمه‌های بیرونی محاسبه و نوشته می‌شد. جمع کل این حیوانات "برگشتی" فراتر از ده هزار رأس می‌شد یعنی بیش از حدود ۲۵۰۰ رأس حواله شده برای مقامات، کارگران و روحانیون مسئول[۹۷۳]. ارقام ناچار کاملاً سرانگشتی هستند و بنابراین قابل بحث و تغییر، اما تا آن اندازه معتبر هستند که بتوان

← ۱۳ متن دیگر با نام "باگیرابا" تصریح می‌شود که او شرابهای خوبی دریافت کرده تا برای abbakanuš متعلق به abbamuš (= ایرداباما) به مصرف برساند. درباره "اردک" نک. هنکلمن [زیر چاپ I] پیوست، مدخل basbas.

۹۷۲. درباره معنای این عبارت نک. اکنون هنکلمن [زیر چاپ ۱] بندهای ۲-۱ تا ۴).

۹۷۳. حتی اگر (به فرض) کلیه گوشت به‌دست آمده از حیواناتی که برای پوستشان کشته می‌شدند میان کارگران و مقامات توزیع می‌شد، جمع کل گوسفندها و بزهای تخصیص یافته به‌جای ۲۵۰۰ به ۳۰۰۰ رأس می‌رسید، باز بسیار کمتر از ده هزار رأس "برگشتی" بود. بیش از ۲۷۰۰ رأس دام "در پیشگاه شاه به مصرف رسیده" یعنی در دربار شاه، در این محاسبه وارد نشده است، چون من فرض کرده‌ام که آنها بخشی از دامهای برگشتی یا پس داده شده بوده‌اند(درباره تعداد نک. هنکلمن [زیر چاپ I] بند ۲-۲). درباره افزایش خالص دامهای برداشت شده از گله‌ها من فقط تعداد برگشتی‌های سال محاسبه دامها را حساب کرده‌ام و (برای اجتناب از محاسبه مجدد) از فهرستهای ساده (بدون *mazzika*) چشم پوشیده‌ام. حیوانات و دامهای گردآوری شده به‌عنوان مالیات را نیز به‌حساب نیاورده‌ام. اما برایم روشن نیست که آیا این دامها با سیستم امانی تولید شده‌اند یا به‌طور مستقل. در این‌باره نک. هنکلمن، جونز و استالپر، ۲۰۰۶، ص ۱۲، پانوشت ۷. درباره طرح کلی لوحه‌های محاسباتی دامها نک. بروسیوس، ۲۰۰۳، ص ۷۰-۲۶۸.

روندهایی را تشخیص داد: بیشتر حیوانات "برگشتی" بی‌گمان به املاک سلطنتی انتقال داده شده‌اند و از این‌رو در اسناد بایگانی دیده نمی‌شوند[۹۷۴]. گوسفندها یا بزهای متعلق به رمه‌های سلطنتی به ندرت مورد اشاره قرار گرفته‌اند و اکثراً در متنی ثانوی اشاره شده‌اند[۹۷۵]. آیا این بدان معناست که حدود ۲۵۰۰ رأس دام تخصیصی برای مقامات، کارگران و روحانیون مجری از گله‌ها برداشت شده و مستقیماً در اقتصاد تخت جمشید سرمایه‌گذاری مجدد شده‌اند؟ یا آنکه پیش از تخصیص مجدد، نخست به حساب دربار افزوده شده‌اند؟ استفاده از یک اصطلاح واحد که برای همه دامهای برگشتی مصداق داشته باشد از سیستم امانی همراه با مداخله دربار که در تخصیص دامها مورد تأیید قرار گرفته است، به‌نظر می‌رسد مؤید گزینه اخیر باشد. این بدان معنا نیست که گوسفند و بزها همیشه از لحاظ فیزیکی به رمه‌ها و آخورهای سلطنتی برگشت داده و منتقل می‌شده‌اند: برای مدیران واقعیت مهم آن بوده که این حیوانات به حساب املاک سلطنتی ثبت می‌شده‌اند. در واقعیت، حیوانات احتمالاً بیدرنگ (برای استفاده مجدد در این نهاد) به آخورهای محلی منتقل می‌شده‌اند[۹۷۶].

۶ـ۶ـ۴. الگویی برای برچسب مواد خوراکی ـ باید به یاد داشته باشیم که یافته‌های بندهای پیشین کاملاً مقدماتی هستند و بدون شک با بررسی جامع‌تر و کامل‌تر وضع دامداری در بایگانی بارویی بهتر خواهند شد. با درنظر داشتن این هشدار ذهنی، یک الگوی هرمی شکل سه لایه می‌توان برای توصیف منزلت و چگونگی کاربرد بازده تولید شده توسط اقتصاد تخت جمشید طراحی کرد (نک. هنکلمن [زیر چاپ 1] بند ۱).

در سطح پایه هرم، مواد خوراکی مرسوم عمده (شراب، آبجو، بیشتر انواع غلات،

---

۹۷۴. من، حداقل در مورد حیوانات، باور ندارم که اصطلاح *mazzika* فقط به معنای "مستقیماً انتقال داده شده به انباری دیگر" باشد (اپرگیس، ۱۹۹۸، ص ۴۴).

975. PF 0775 (wine for 100 royal sheep/goats), PF 1442 (herdsmen of the royal flocks), PF 1987 (exchange, 2 animals added to the royal house), PF 2025 (574 sheep/goats as royal tax?), PF 2070 (herdsman of the king), NN 0125 (13 sheep/goats of the king), NN 2094 74 (sheep/goats paid to the royal storehouse?), NN 2465 (sheepfold of the king), NN 2544 (unspecified number of sheep/goats requested from the king), Fort. 6764 (gift of 100 sheep/goats from the House of the King to Irtaštuna). On PF 2025 and PF 2070 see Herrenschmidt 1989: 108-11 and Tuplin 2008 § 2.1; on Fort. 6764 see now Henkelman [forthc. 1] § 1, with references.

۹۷۶. در اسناد بارویی، متونی هم درباره استفاده، پرورش و موقعیت گاوها، حیوانات بارکش و شترها وجود دارند، اما پرونده‌های آنها کوچکتر و بنابراین ناروشن‌تر هستند؛ اینان از بحث کنونی ما در اینجا بیرون‌اند.

برخی میوه‌ها) تولید می‌شدند و بخش اعظم آنها به عنوان سهمیه و بدون برچسب آشکار سلطنتی بیدرنگ سرمایه‌گذاری مجدد می‌گشتند. برعکس، در بالای هرم مدل خود با کالاهای والا مقامی مانند madukka ("عسل") برخورد می‌کنیم که تولید می‌شدند اما در درون اقتصاد گسترده‌تر تخت جمشید مورد استفاده‌ای نداشتند[۹۷۷]. اینگونه کالاها ظاهراً حق انحصاری سفره‌های شاهانه و زنان سلطنتی نظیر ایرتاشتونا و ایرداباما بودند. البته امکان داشت که برخی از این اقلام تجملی گهگاه برحسب موقعیت‌هایی به‌عنوان لطف مخصوص شاهانه به کس یا کسانی داده شوند، اما اینگونه موارد استثنایی دانسته شده‌اند[۹۷۸]. آنگاه، در رده سوم یعنی میانی هرم باید دامها و به‌ویژه رمه‌های گوسفند و بز را قرار داد. افزایش سالانه این دامها می‌توانست در اقتصاد تخت جمشید مجدداً سرمایه‌گذاری شود، اما فقط با روشی درست و مشروط یعنی از طریق گشاده دستی و دهش شاهانه. سهم دام و گوشت و تخصیص آنها در درون عرصه کلی، ویژه و نسبتاً نادر بود اما غیر معمول و نامتعارف نبود.

الگوی توصیف شده در اینجا، همتای رسا و گویایی در کارکرد سفره شاهانه دارد که درباره آن بسیار سخن گفته و بحث کرده‌اند و محلی دانسته‌اند برای توزیع مجدد مواد خوراکی روی آن (و گاه همراه با ظروف غذاخوری روی میز) و آن را نشانه و نمادی از

---

۹۷۷. هینتس (۱۹۷۱c، ص ۲۹۳؛ نک. همان، ۱۹۷۳a صص ۳-۸۲؛ ۱۹۷۵a، ص ۱۵۶ [و اکنون زادوک ۲۰۰۲b]) برای اولین بار برای واژه *madukka* (*maduka-* در پارسی باستان، نک. واژه mead انگلیسی) معنای "عسل (جامد)" را پیشنهاد کرد که به ندرت کسی درباره‌اش تردید کرده است. معنای "نمک" (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۲۵؛ گرشویچ، ۱۹۶۹b، ص ۱۷۳) بسیار بعید است چون *madukka* محصولی بوده است آشکارا کمیاب حال آنکه نمک (حداقل در فارس با حوضچه‌های فراوان نمک و دریاچه‌های نمک) چنین وضعی نداشته است. ظاهراً حتی یک‌بار هلوک معنای "قهوه (!)" را انگاشته بدون اینکه برای این تصور خود دلیلی بیاورد (نک. لوئیس، ۱۹۸۴، ص ۸۶). از آنجا که متون بارویی فقط با محصولات تولید شده در محل سروکار دارند (غیر از گوشت شکار، پرندگان وحشی، ماهی، خرما و قارچ که در حالت خودرو جمع‌آوری می‌شد)، *madukka* منطقاً می‌بایست محصول زنبورداری بوده باشد و نه به‌صورت گردآوری عسل وحشی. نام عسل در ۱۱ گل نبشته ذکر شده است. عسل در همه این متنها آشکارا برای مصرف دربار است به استثنای PF 0298 که در فهرست خوراکهای تجملی که منطقاً برای میز شاهانه تهیه می‌شده‌اند ذکر شده است (این لوحه را بسنجید با PF 0712). نک. هنکلمن [زیر چاپ 1] پیوست، مدخل *madukka*، عسل هخامنشی: سانسیسی وردنبورخ، ۱۹۹۷، صص ۲-۳۴۱. مارگارت روت اخیراً استدلال کرده که اشیاء کروی شکلی که در نقش برجسته‌های آپادانا در دست اعضای هیئت ایونیه قراردارد باید Skep یا "کندوی عسل گِلی" بوده باشد (۲۰۰۷، صص ۱۰-۲۰۷).

۹۷۸. نک. مثلاً هدیه فوق‌العاده *kudagina* ("هلو، گوجه یا آلو سیاه خشک شده شکرپوش") به یونانیان مسافر (نک. هنکلمن [زیر چاپ 1] پیوست، مدخل *kudagina*.

ایدئولوژی پادشاهی تلقی کرده‌اند. به‌راستی مدارک تلفیقی از پولیانوس (IV، ۳، ۳۲) و هراکلیدسِ کومه‌ای (به نقل از آتنائوس، .Deipn، IV 145e-f) نشان می‌دهد که دامها داغ سلطنتی داشته‌اند. در حالی که صورت خرید روزانه حیرت‌آور برای سفره‌شاهانه که پولیانوس گزارش آن را می‌دهد، حاوی شمار زیادی گوسفند است، در میان مواد خوراکی برای سربازان عادی اشاره‌ای به گوسفند یا هرنوع دام وجود ندارد. از سوی دیگر، هراکلیدس تصریح می‌کند که مقادیر فراوانی گوشت از میز شاهانه برگرفته و در اختیار نیزه‌داران و دیگر سربازان کاخ شاهی قرار داده‌اند[۹۷۹]. این توزیع مجدد خوراک از طریق سفره شاهانه به حلقه وسیع‌تری از افراد حاضر در محوطه کاخ سلطنتی، بازتاب سیستم تخصیص گوشت دامهای مارک‌دار یا داغ خورده سلطنتی در اقتصاد گسترده‌تر تخت جمشید است.

تمایز میان دو عرصه اقتصاد عمومی و اقتصاد سلطنتی نباید چنان باشد که گویی با دو واقعیت اقتصادی مستقل سروکار داریم (نک. بریان، ۱۹۹۶ [جلد دهم همین مجموعه] صص ۶-۴۸۵؛ همان، ۲۰۰۶b). غیر از دادوستدهای دائمی میان دو عرصه (مازادی که به عرصه شاهی وارد می‌شود و به‌صورت پاداش و انعام از آن خارج می‌گردد) و شماری از کارکنان و مقاماتی که کارمند هر دو حوزه هستند، این واقعیت آشکار به‌جای خود باقی است که کلیه فعالیت‌های اقتصادی منعکس شده در اسناد بارویی و حوزه زیر پوشش آن، در نهایت کار در برابر قدرت شاهنشاه مسئول است و باید پاسخ دهد. اگر چنین باشد، مدل هرم پیشنهادی ما باید احساسی از وجود درجه‌بندی تدریجی در ما ایجاد کند تا تفکیکی قاطع میان دو قلمرو سلطنتی و عمومی. در واقع پیداست که کلیه تخصیص‌ها در تحت حمایت و زیر نظر شاه انجام و گزارش شده‌اند و این کار نیز از منظر اعطای دهش و بخشش بر عهده نماینده شاه یعنی پارناکا نهاده شده است. پی‌یر بریان در این چارچوب از "سلسله مراتب دهش‌های با ماهیت اقتصادی" سخن می‌گوید (۱۹۹۶، ص ۳۲۷ [تأکید از هنکلمن]). اما آنچه من می‌گویم آن است که برخی از این دهش‌ها نظیر گوسفندها و بزهای

---

979. On these passages and their relation to the Persepolis material see Lewis 1987; Sancisi Weerdenburg 1980: 154-7, 169; *idem* 1989: 133-5; *idem* 1995b: 292-300; Briant 1989: 39-42; *idem* 1996: 297-304, 326-7, 947 and index s.v. table royale; *idem* 1997a: 70 fn. 163; Stevenson 1997: 38-40, 143-52 (suggesting that Deinon was Polyaenus' source); Amigues 2003 (with a rich commentary on individual commodities; suggesting Ctesias as source); Kuhrt 2007b: II 604-7, 610-1; Henkelman [forthc. 1] § 2.4.

مورد بحث، از دهش‌های دیگر بیشتر سلطنتی بوده‌اند ضمن آنکه در عین حال بیش از مثلاً جو و آبجو منزلت آشکار دهش را داشته‌اند. در سطح قاعده هرم که کارگران ساده و سرکارگران قرار دارند، این تفاوت شدیدتر احساس می‌شود. زیرا برای اینان تضاد میان جیره‌های مربوط به تأمین حداقل معیشت برای زنده مانده و سهمیه‌های فوق‌العاده گوشت بی‌گمان بسیار زیاد بوده است.

پیشکش "رد پا به تبرستان" www.tabarestan.info

۶-۶-۵. منطق اقتصادی و منطق ایدئولوژیک عمل قربانی - شاید چنین به‌نظر برسد که گویی حواله‌های تخصیصی برای هدفهای مذهبی جایگاهی جداگانه از حلقه دهش بخشی داشته‌اند. با این حال گشاده‌دستی‌ها و دهش‌های شاهانه نشان داده شده در تأمین دام برای نذر و قربانی‌های تدفینی در آرامگاه کوروش (آرین، آناباسیس، VI، ۲۹، ۷)، برای جشن و سوری که گزنفون به آن اشاره می‌کند (کوروش‌نامه، VIII، ۳، ۴-۳۳)، یا در واقع برای مراسم و مناسک گوناگون "شیپ" و "شومر" و "بشور" که قبلاً ذکر کردیم (بند ۶-۶-۳)، فقط شاه را مردی پارسا نشان نمی‌دهند، بلکه درست مانند پرداخت دستمزدهای پارناکاو زیشاویش، دهش‌های برای ایرتاشتونا / آرتیستونه و سهمیه‌های فوق‌العاده گوشت برای کارگران، کلیه کالاهای توزیع شده برای نذر و قربانی نیز ارزش و معنای خاص اقتصادی خود را دارند. در واقع، مصرف قرص‌های نان، شراب، میوه و گوشت قربانی توسط روحانیون و مجریان مراسم و در بسیاری موارد (در مراسم "باکادائوشیام"، "شیپ") توسط کارگران ساده، دست کم در اقتصاد تخت جمشید احتمالاً پدیده‌ای کوچک و ثانوی نبوده است. چنانکه در جای دیگری استدلال کرده‌ام (❦ صص ۹-۱۵۸)، نذر و قربانی‌ها از دید مدیران روش دیگری برای توزیع کالا بوده است و درست به‌همین دلیل است که اصولاً فعالیتهای مذهبی در اسناد بایگانی بارویی گزارش شده‌اند.

از همین‌رو، بجز جنبه مذهبی، تأکید زیادی بر تفکیک میان سهمیه‌های برای انسانها و نذرهای برای خدایان درست نیست. از جنبه عملی، یگانه تفاوت نذورات با تخصیص‌های غیر مذهبی آن است که در فعالیت مذهبی برنامه و خط مشی ایدئولوژی پادشاهی صریح‌تر به چشم می‌خورد. شاه با صدور فرمانهای توزیع کالاها برای اهداف مذهبی می‌توانست هم پارسایی خود را در برابر ایزدان به نمایش بگذارد و هم این مفهوم را به سخاوت و گشاده دستی خود به‌عنوان بزرگترین دهش‌کننده مرتبط سازد و بدین‌گونه مردمان دریافت کننده این دهش‌ها را نسبت به خود متعهدتر و وفادارتر نماید. در منابع یونانی، "تأسیس عید قربان توسط کوروش" (گزنفون، کوروش‌نامه، VIII، ۳، ۴-۳۳) بهترین

نمایش این ارزش و اعتبار دوگانه است. باید به یاد داشته باشیم که گزنفون تصریح می‌کند که قربانی گاو تنها هنگامی انجام می‌شده که خود شاه در مراسم شرکت داشته باشد. به سخن دیگر، "مراسم قربانی تنها به قصد گرامی‌داشت ایزدان انجام نمی‌گیرد، جشن و سوری که همراه با آن برگزار می‌شود، قدرت و سخاوت شاه را هرچه بیشتر نمایان می‌سازد" (بریان، ۱۹۹۶، ص ۲۵۸). وقتی که پارناکا در پاسارگاد نظارت و سرپرستی سورِ "شیپ" را بر عهده می‌گرفت، بی‌گمان از تأکید دقیق بر این دو جنبه غافل نمی‌ماند.

۶ـ۶ـ۶. نمایش سخاوت و گشاده‌دستی شاهانه ـ اکنون زمان آن رسیده است تا درستی فرضیه تخصیص دام‌ها به‌عنوان نمادی از سخاوت و دهش شاه در مورد خاص لوحه NN 2259 را به اثبات رسانیم. نخستین سر نخ ما شمار بسیار زیاد و غیر متعارف اسناد مهردار (*halmi*) است: در ده فقره نخست، که همگی گزارش تهیه دام برای قربانی هستند، هر فقره با اشاره به یک سند مهر شده توسط پارناکا آغاز می‌شود. استفاده از چنین قواعدی برای تأکید بر عمل قربانی به ندرت در موارد دیگر دیده و تأیید شده است (نک. بند ۶-۴، حاشیه ۱/۱ قبل). علاوه بر این، در NN 2259، پارناکا تقریباً در همه‌جا حضور دارد: ده سند را او مهر کرده است، دوبار سورِ "شیپ" برگزار می‌کند و دریافت کننده دام است (نک. بند ۶-۱ قبل). پارناکا فقط مدیر دستگاه اداری تخت جمشید و بالاترین نماینده شاه در اقتصاد آنجا نیست، بلکه در عین حال دسترسی مستقیمی به رمه‌های سلطنتی دارد. و از همین روست که داریوش می‌توانست به او دستور دهد که "از خانه من" دامهایی به "ایرتاشتونا" تحویل داده شود (Fort. 6764). پس به‌نظر می‌رسد که "پارناکا در نقطه تقاطع دو عرصه حضور دارد" (بریان، ۱۹۹۶، ص ۴۸۶). دخالت گسترده او در سازماندهی قربانی‌های گزارش شده در NN 2259 مطابقت کاملی دارد با این اندیشه که دامها توسط شاه تأمین شده‌اند (نک. ★بند ۶-۲). در واقع ده مورد "سند مهر شده [*halmi*] توسط پارناکا" احتمالاً مربوط می‌شود به یک سند که توسط پارناکا بنا به فرمان شاه صادر شده و فهرستی است از دامهایی که باید برای مراسم گوناگون قربانی شوند.

استدلال دوم مربوط می‌شود به دامنه گستردهٔ جغرافیایی فقرات ذکر شده در NN 2259. محلهای نام برده شده عبارتند از پاسارگاد (۲ بار)، کوه ایزدی "شَکی"، کوه ایزدی "اَکشنا"، رودخانه "هوبوتیش"، "اَنداباش" و کرمان (که باگیا از آنجا در حال سفر به نزد شاه است). براساس نام کارمندان ذکر شده، جاهای دیگر را می‌توان شناخت و نام برد، مانند "تیکرش" (بند ۶-۴ حاشیه ۱/۳)، "میشاراش" (همان) و "تَموکَن" (همان) و "دازاراکا"

(حاشیه‌های ۱۷ و ۲۹). برخی از این محلها در شمال تخت جمشید (پاسارگاد) و در کنار جاده ماد (میشاراش) بوده‌اند؛ و بقیه در جنوب شرقی آن شهر قرار داشتند[۹۸۰]. حتی نشانه‌هایی در مورد منطقه فهلیان واقع در غربی‌ترین ناحیه وجود دارد[۹۸۱]. پس چنین می‌نماید که NN 2259 منطقه وسیعی در شمال، شمال شرقی، جنوب شرقی و شاید شمال غربی تخت جمشید را دربر می‌گرفته است، و این برای یک "خلاصه گزارش پرداختها"ی [journal] عادی باید باعث شگفتی شود: معمولاً فقرات ذکر شده در یک "خلاصه گزارش پرداختها" مربوط می‌شود به یک مرکز اداری و روستاهای اقمار آن. اگر دامهای ذکر شده در NN 2259 منزلت خاصی نمی‌داشته‌اند، من هیچ دلیلی برای فهرست شدن آنها در یک متن واحد نمی‌یابم، که بایستی قاعدتاً به‌جای یک متن در چند "خلاصه گزارش پرداختها"ی کوچکتر به مرکزیت نواحی گوناگون تنظیم می‌شدند. اما اگر این

www.tabarestan.info پیشکش ارادت به تبرستان

---

۹۸۰. شاکًا (سطر ۱۷) و آشبایانودا (سطر ۲۹) هر دو با هم در کنار "دازاراکا" در PF 1987: 55-6,70 ذکر شده‌اند. احتمالاً این شاکًا همان فردی است که او را در ارتباط با شهر "پیرمیش" می‌یابیم (NN 2539؛ نک. بند ۶-۴ حاشیه ۱۷ قبل). این محل "دازاراکا" را در منطقه شمال جاده تخت جمشید - شوش و بر سر راه ماد قرار می‌دهد (نک. پیوست ۶-۶ بعد؛ برخلاف نظر کخ، ۱۹۹۰، ص ۶-۱۲۴). "میشاراش" یک ایستگاه سرراهی در کنار جاده ماد است (نک. بند ۲-۳-۲ پانوشت ۲۶۶ و پیوست ۶-۶). "تَموکن" داخلی (در تقابل با تموکنِ ساحلی) نیز احتمالاً در شمال شرقی تخت جمشید قرار داشته است (نک. بند ۲-۳-۱ با پانوشت ۲۵۸ و پیوست ۶-۵). از سوی دیگر، تیکرش، و در ارتباط با آن، کوهِ شَکی (NN 2202.3) در منطقه جنوب شرقی تخت جمشید واقع شده بوده‌اند (نک. بند ۴-۱-۵، پیوست ۶-۵ و ۷-۹).

۹۸۱. رودخانه هوبوتیش در جایی دیگر (PF 0339، NN 0379) همراه است با مهر PFS 0017، مهری که در ارتباط با "پَرمَدان" در شرق منطقه فهلیان است و حتی یکبار (NN 0764) با شهر شولاغی در غربی‌ترین منطقه زیر پوشش مدیریت تخت جمشید مرتبط شده است. نک. کخ، ۱۹۹۰، نمایه مدخل *Ù-šá-ya*؛ عبدالمجید ارفعی، ۱۹۹۹، ص ۴۰-۳۹؛ گریسون و روت ۲۰۰۱ ص ۱-۳۴۰؛ با این حال توجه داشته باشید که چون هوبوتیش احتمالاً یک رودخانه است، پس در هر کجای ساحل آن، یعنی منطقه‌ای وسیع، امکان قربانی کردن وجود داشته است. این توضیح می‌دهد که چرا در سطور ۴-۳ لوحه NN 2259، نام کوه شکی و رود هوبوتیش با هم آمده؛ یا چرا کوه شکی در سطر ۳ لوحه NN 2202 آن را در نزدیکی تیکرش، واقع در جنوب شرقی تخت جمشید قرار می‌دهد. در مورد شولاغی [*šullaggi*] به احتمال زیاد این همان *šullukki* متون نوایلامی ارگ شوش و همان *šalluku* در برخی نامه‌های نوبابلی است (نک. زادوک، ۱۹۷۷، ص ۷۹؛ همان، ۱۹۸۱/۲، ص ۱۳۶، پانوشت ۲۰؛ همان، ۱۹۸۵، ص ۲۸۵؛ و نیز بند ۵-۲ پانوشت ۸۳۵ قبل ما). همچنین شاید همان Σολόκη [سولوکه] باشد که استرابو (XVI، ۱، ۱۸) از آن یاد می‌کند. گفته می‌شود که این شهر (احتمالاً با ریشه‌شناسی عامیانه) همان سلوکیه انگاشته شده است. هنسمن ۱۹۷۸ (نک. شکل ۲/۱ در ص ۶۸) با احتیاط آن را برابر با Gān-e Šin در جنوب شرقی خوزستان دانسته است. نیز بسنجید با šalgu ایلامی قدیم (نک. فاربر ۱۹۷۵b ص ۴-۸۳، پشت لوحه II′.9′) و "سورَک" ساسانی (هنسمن، همان، ص ۱۵۵).

دامها دَهشی بوده‌اند از جانب شاه، آنگاه وسعت پهنه جغرافیایی آنها قابل درک می‌شود.

با درنظر داشتن هشدارهای گوناگونی که در بندهای پیشین بیان شد، شاید بتوان نتیجه گرفت که "علت وجودی" NN 2259 سخاوت و گشاده‌دستی شاه بوده است. به دشواری می‌توان یک "خلاصه گزارش پرداختها"ی مشتند با اینگونه بذل و بخشش‌های شاهانه از نظر دام را در مناطق وسیع‌تری برای یک سال پیدا کرد، و چه بسا به همین دلیل بوده است که تاکنون چنین "خلاصه گزارش پرداختها"یی پیدا نشده است.

www.tabarestan.info

۶ـ۷. قربانی در پردیس

یکی از نذر و قربانی‌های گزارش شده در NN 2259 در یک "پَرتتاش" در پاسارگاد انجام می‌گیرد. این وضع بی‌سابقه پرسش‌های مهمی را درباره ماهیت "پَرتتاش" به‌طور کلی و پاسارگاد خصوصاً، مطرح می‌سازد. و این مرور بخشی از پرونده "پردیس" [Paradise] را موجه می‌سازد[۹۸۲].

۶ـ۷ـ۱. ریشه‌شناسی و کاربرد واژه ـ در گذشته تردید کرده بودند که "پرتتاش" [Partetaš] همان -Paridaida* یا -Paridēda*ی پارسی باستان باشد (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۱۵؛ لوکوک، ۱۹۹۰، ص ۲۱۱، پانوشت ۲۳)، اما علت اینگونه تردیدها، بیشتر تعریف تنگ و محدودی بود که از "پردیس" (با الهام از منابع یونانی) داشتند تا ایرادهای ریشه شناختی. ولی اکنون دیگر درباره ریشه این واژه تردید و بحث و مشاجره‌ای وجود ندارد[۹۸۳]. در اسناد

---

۹۸۲. ما در اینجا مجال مرور مجدد انبوه مدارکی را که بریان در پژوهش‌های پربار خود انجام داده است نداریم (بریان،۱۹۸۲c،صص ۶-۴۵۱،۴۸۹؛ ۱۹۸۲ نمایه مدخل مربوطه؛ ۱۹۹۶، صص ۹-۸۸، ۵۱-۲۴۵، ۳۰۹، ۸-۳۵۷، ۹-۴۵۶، ۱-۹۴۰، ۹۶۷ و نمایه مدخل مربوطه؛ ۱۹۹۷a، ص ۸۶؛ ۲۰۰۱ ص ۳-۱۰۲، ۱۱۱) و توپلین، ۱۹۹۶ (نیز درباره باغهای پیش از هخامنشی؛ نک. همان، ۱۹۸۷a، ص ۵-۱۴۳). توجه داشته باشید که بریان (۲۰۰۳b) نشان داده است که آن نامهٔ معروف [داریوش] به گاداتاس از جعلیات دوره رومیان بوده است و بنابراین بهتر است آن را از پرونده خود حذف کنیم. بررسی‌های دیگر عبارتند از فاوت، ۱۹۷۹؛ داندامایف ۱۹۸۴ (بابلستان)؛ کخ، ۱۹۹۲ صص ۸-۲۶۴؛ برهر، ۱۹۹۹ بویژه صص ۱۰-۱ هولتگارت، ۲۰۰۰؛ لینکلن، ۲۰۰۳، یک بررسی کلی‌تر ولی جالب از موینی‌ین (۱۹۷۹) است. درباره موضوعات مربوط به آن: بریان ۱۹۹۱a بویژه ص ۶-۲۳۰ (ورگینا: پردیس‌های مقدونیه) و همان ۲۰۰۳c ("شاه باغبان").

۹۸۳. درباره ریشه‌شناسی نک. جدیدترین بررسی اشمیت، ۱۹۹۹، ص ۵-۸۲ و تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۷-۴۴۶. واژه *Paradeisos* یونانی مشتق از شکل مادی آن *-Paridēsa** یا *-paridaiza** است. در اوستای جوان واژه خویشاوند واژه اخیر *-pairidaēza* است که دوبار در کتاب وی‌دیوداد یا وندیداد (فرگرد سوم بند ۱۸، فرگرد پنجم بند ۴۹) به آن اشاره شده است و منظور جایی است برای افراد مطرودی که یا خود با حمل جسد به دخمه یا حمل یک نوزاد مرده از نظر مذهبی آلوده شده‌اند. هولتگارت (۲۰۰۰، ص ۸-۷) با یک←

بایگانی‌های بارویی و خزانه تخت جمشید، "پَرتتاش" منطقاً دلالت می‌کند بر یک واحد تولید کشاورزی و نه شکارگاه یا قُرُق شکار چنانکه بویژه و ظاهراً از PFa 33 برمی‌آید (درختان میوه: نک. قبل حاشیه ۱/۱۴)[۹۸۴]. با این حال، واژه عمدتاً به معنای محلی ذکر می‌شود که در آنجا میوه (احتمالاً تولید خود آنجا)، و *tarmu* (علوفه: نک. هنکلمن [زیر چاپ 1] پیوست مدخل *tarmu*) سپرده یا نگهداری (Zikkaka) می‌شده که در آن صورت در اختیار برخی مقامات بوده، و در مورد میوه از اصطلاح "نگهداشتن، محافظت کردن" (*rušgimak*) استفاده شده است[۹۸۵]. ارتباطات با سرای شاهی، که در اسناد یونانی به آن بسیار اهمیت

پیشکش به راد تبرستان www.tabarestan.info

← استدلال معکوس جالب این -*pairidāēza* را یک "پردیس اهریمنی و بد" می‌نامد که به‌نظر او تأییدی است بر وجود مفهوم یک پردیس یا بهشت واقعی و نیک. با این حال در دو بند اشاره شده وندیداد این محل جایی توصیف می‌شود که نه تنها آب و گیاه و خاک نمناک (یعنی اجزای سازنده پردیس "نیک") در آن نیست بلکه رمه دام، آتش، دسته‌های بَرسَم [*barəsman*] و مرد اَشَون یعنی راست کردار نیز در آن وجود ندارد (وی‌دیوداد III، ۱۵، V، ۴۶؛ نک. وُلف، ۱۹۱۰، ص ۳۲۷، ۸-۳۴۷). بنابراین به‌نظر می‌رسد که آنها بیشتر در تضاد با جهان وجود انسان عادی و جماعت مزدایی هستند تا اینکه یا باغ و مزرعه باشند یا پردیس و بهشت. همچنین توجه داشته باشید که چارچوب وسیع‌تر بندهای نخست درباره -*pairidāēza* یعنی فرگرد سوم وی‌دیوداد (که سرودی است اوستایی در ستایش کشاورزی و زندگی روستایی [Georgica]) هیچ تصویری از یک "پردیس نیک" ارائه نمی‌دهد و بنابراین به دشواری می‌توان آن را تأیید اندیشه وجود "پردیس زشت و اهریمنی" که هولتگارت پیشنهاد کرده دانست. احساس من آن است که واژه -*spairidāēza* اوستایی واژه‌ای است کاملاً دنیوی و مادی به معنای لغوی "محیط محصور با حصار یا چینه و غیره" و نه چیزی بیشتر. این واژه از نظر معنایی ربطی به -*sparidaida* پارسی باستان به معنای وسیع "باغ شاهی، کشتزار، یا آخور و طویله" ندارد. توجه داشته باشید که آیین پالوده‌سازی معاصر زرتشتی معروف به "بَرَش نوم" [*barašnum*] (به معنای تنها ماندن در محیطی گرد و محصور) نیز فاقد مفهوم "ضد بهشت" است. در این‌باره و درباره آیین -pairidāēza نک. مری‌بویس، ۱۹۷۵، ص ۸-۳۱۳ و اشتاوسبرگ، ۲۰۰۴، صص ۹۶-۲۸۴.

984. The term occurs in 36 PF texts (cf. Tuplin 1996: 94 fn. 50 [see also 96 fnn. 59-60]) and in 4 PT texts (PT 048°, PT 049, PT 059, PT 1963-9). These texts refer to a total of 22 *partetaš* (cf. fn. 990 below). The corpus has been discussed by Hallock 1969: 15; 1978: 116; 1985: 608; Hinz 1970: 425-6; 1971c: 295; Koch 1980: 119-21; 1990, *passim*; Briant 1996: 439, 456-9, 481, 967; Tuplin 1996: 93-6, 178-82 (referring to NN 2259); Uchitel 1997. Sumner (1986: 26-8) provisionally linked some of the "gardens" and the physical evidence from the Kūr River Basin survey; on this subject compare also Tuplin 1996: 89 fn. 36 and Boucharlat 2003b: 265.

۹۸۵. معنای دقیق عبارت *ug-gi zik-ka$_4$-ka$_4$* PN *gi-um* هنوز کاملاً روشن نشده و مورد بحث و اختلاف نظر است، و این به رغم کوششهای متعدد برای تغییر و اصلاح ترجمه هلوک است: "سپرده شده (به‌عنوان) *kem* (به حساب) PN [= فلان‌کس] (۱۹۶۹، صص ۵-۱۴، ۷۶، ۱۳۳، ۷۱۳، ۷۶۷، ۷۷۴، ۱۹۷۷ ص ۱۳۲). تحلیل کخ (۱۹۸۰؛ تکرار در ۱۹۸۹ صص ۷-۱۲۵ و بحث توپلین، ۱۹۸۷a، ص ۱۵۶) که عبارت را به "مالیات" مربوط می‌داند اکنون توسط هِرِن اشمیت رد شده است (۱۹۸۹، ص ۷-۱۱۶؛ نک. والا، ۱۹۸۱a). پیشنهاد جدید اپرگیس ←

داده شده است، قبلاً در منابع اولیه ناشناخته بودند مگر به‌صورت اشاره غیر مستقیم در PT 048 (نک. توپلین، ۱۹۹۶، ص ۹۵). اکنون تأیید وجود کشتزار در "اَپیش تاپدان" و "تیکرانوش" پیدا شده است (نک. بعد بند ۶-۷-۵ در بخش E-F). افزون بر این، ارتباطی با دربار در مورد "پَرتتاش" را می‌توان در "ماتان نان" فرض کرد (PF 0144) که گویا همان شهری است که وجود یک کاخ سلطنتی در سندی به‌دست آمده از سیپار (مربوط به زمان پادشاهی کمبوجیه) در آنجا ذکر شده است[۹۸۶].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۶-۷-۲. زمینه‌های متفاوت - از آنهائی که قبلاً توصیف کردیم، دو "پَرتتاش" محل فعالیتهای متفاوتی هستند[۹۸۷]. اولی پرتتاش پاسارگاد است که طبق متن ما (سطور ۸-۷) صحنه برگزاری مراسم نذر و قربانی لن بوده است. دومی پرتتاشی است موسوم به "پارساراش" که در تخت جمشید بوده است. مدارکی از کارهای آهنگری در این باغ یا کشتزار وجود دارد که منطقاً برای یک طویله بوده است[۹۸۸]. اینگونه جنبه‌ها این پرسش را

←(۱۹۹۸،ص ۵۱-۴۸) نظریه مالیات‌را زنده کرده است. پژوهش او حاوی مشاهدات جالب درباره کارکرد بایگانی است اما فاقد تأیید زبان‌شناسی می‌باشد (نک. ملاحظات انتقادی بریان، ۲۰۰۱، ص ۶-۱۳۴،پانوشت ۲۸۱).

۹۸۶. نام جغرافیایی "ماتان نان" توسط کریستین کِلِر در yos 7 187 شناسایی شده که به کارگرانی اشاره می‌کند که به "ماتان نان" فرستاده شده‌اند تا کاخی بسازند. تاریخ متن مربوط به سال هفتم (؟) کمبوجیه است؛ و گویا این کاخ بعداً در اختیار "ایرتاشتونا" خواهر کمبوجیه قرار گرفته است. نک. هنکلمن و کِلِر ۲۰۰۷.

۹۸۷. مورد سومی، NN 0619، هم هست که در آن نوشته شده است:

^{AŠ}*kan-du-uk-ka*$_4$ ^{AŠ}*pár-te-taš*⌈*kap*$_0$⌉(-)*nu-iš-gi-ma* "[میوه نهاده شده] (در) پرتتاشِ کاندوکّا، در خزانه" (نک. توپلین، ۱۹۹۶، ص ۹۵). همان‌طور که هلوک (دستنویس) قبلاً مشاهده کرده این یگانه وقوع یک "کاپنوشکی" در متنهای C1 ("سپرده‌های با *zikka*") است. نظر او مبنی بر این که قصد کاتب صرفاً آن بوده که *nu-iš-gi-ma* ("میوه سپرده شده") را در پرتتاشِ کاندوکّا حفظ کند") کاملاً درست است. این لوحه NN 0619 را به‌عنوان استثنایی در پرونده پرتتاش برجسته می‌سازد.

۹۸۸. در یک گزارش (NN 2280) به یک رمه بزرگ گاو "برای دربار" (iyan) اشاره شده است؛ به‌نظر می‌رسد که خود گزارش "در یک پرتتاش در تخت جمشید" (احتمالاً = پارساراش) داده شده است. ارتباط دقیق در اینجا همچنان در ابهام قرار دارد. PF 0285 فهرستی از ۴۳ رأس گوسفند / بز در پارساراش (احتمالاً پرتتاش) است. PF 1815، NN 0948، NN 1280، و NN 1368 مربوط می‌شوند به چهار کارگر مستقر در پرتتاشِ پارساراش و عنوان *zappannutip* دارند، واژه‌ای که هلوک آن را "پرورندگان *zappan* (چوب)" ترجمه کرده است. به گمان من این کارگران چوب‌بُر یا درودگر نبوده‌اند بلکه برنز کار بوده‌اند که سرپرستی آنها را فردی موسوم به تامشاکاما بر عهده داشته است (نک. هنکلمن ۲۰۰۵a در پاسخ به جووینا‌تسو ۲۰۰۴). یک گروه از *hupirriyap partetaš nuškip* "کارگران قیرکار (؟)، کشتزاریانان" (NN 1612؛ نک NN 2409) و گروهی *marrip* "پیشه‌ور، افزارمند" (NN 2165) نیز که سرپرستی‌شان با همین فرد بوده است، نیز در پارساراش فعال بوده‌اند. در مورد *kupirriyap* "کارگران قیرکار" نک. گرشویچ، ۱۹۵۱، ص ۱۳۹؛ هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۱۵۳؛ ←

پیش می‌آورد که شاید به‌طور کلی باید تعریف "پرتتاش" را تغییر داد تا (حداقل به‌صورت یک امکان) شامل صنعت کاری، دامداری، و کارکردهای مذهبی نیز بشود. راه حل جایگزین آن است که فرض کنیم پرتتاش در پاسارگاد و تخت جمشید استثنائاً بسیار بزرگ بوده و تنها به این دلیل محوطه‌های دیگری (نظیر حیاط طویله‌ها، کارگاهها و صحن‌های مقدس) را نیز دربرمی‌گرفته است که به معنای دقیق کلمه معمولاً به عرصه پرتتاش تعلق ندارند. چگونه می‌توان نذر و قربانی‌های لن فوق‌الذکر را تصور کرد که در یک مزرعه برگزار می‌شده‌اند؟

در حالی که مورد مربوط به "پارساراش" را شاید بتوان به راستی با فرض وجود شرایط استثنایی توضیح داد (وجود محل در تخت جمشید و پهناوری آن)، این امکان وجود دارد که انجام قربانی‌ها در پرتتاش پاسارگاد با ماهیت کلی پردیس‌های ایرانی تطابق داشته باشد. دفاع از این موضع شاید بسی بی‌باکانه باشد، چون گرچه می‌توان شهودی فرض کرد که ارتباطاتی مذهبی وجود دارد، اما مدرک قاطع و واقعی در واقع وجود ندارد. وجود سایه‌ها و ته رنگ‌های نیرومند ایدئولوژیک و معانی ضمنی کیهانی در مفهوم "پردیس" شاید القا کننده معنایی از تقدس باشد و رشد "بهشت‌گونه" گیاهان و درختان در این باغهای دور افتاده شاید یادآور حضوری ربّانی و روحانی گردد، اما همه اینها ربطی به فعالیت مذهبی ندارد. اسناد یونانی درباره این تأثیر و معنا فقط یک سر نخ در اختیار می‌گذارند (پردیس یا بهشت بیستون: نک. بند ۶-۷-۵ بخش A)[۹۸۹]. همچنین شمار بسیار اندکی از ۲۲ محلی که در آنها طبق الواح بارویی و خزانه یک "پرتتاش" برگزار شده است در عین حال محل برگزاری و انجام فعالیت مذهبی هم بوده‌اند و حتی مسلّم نیست، که نیست، که آیا به‌راستی در خود "پرتتاش" عمل قربانی انجام می‌گرفته است یا نه[۹۹۰]. پس آیا

← تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۵۳۵. کخ (۱۹۹۳a ص ۳۹) تفسیر بدیلی ("*Cypriotes*") پیشنهاد کرده است (و نیز لوئیس منقول از توپلین، ۱۹۹۶، ص ۹۵ پانوشت ۵۴) ولی متقاعد کننده به‌نظر نمی‌رسد (هنکلمن در هنکلمن و استالپر [زیر چاپ] بند ۲-۱). گذرا متذکر می‌شوم که اوخیتل اشتباهاً محتویات PF 1815 (برنز کاران) و تعداد مورد اشاره PF 0285 را با هم درآمیخته است (اوخیتل، ۱۹۹۷، ص ۱۴۱). در واقع حتی یک بز در PF 1815 وجود ندارد و عدد ۲۸۵ را باید مربوط به PF 0285 دانست. هلوک نیز برای ***zappannuttip*** صحبت از "پرورش‌دهندگان چوب [wood] کرده بود نه پرورش‌دهندگان پشم [wool]".

۹۸۹. این وسوسه وجود دارد که قربانی‌های "کوتوس" [Cotys] در *ἄλοος* [آلسوس] در تراکیه در این بحث گنجانده شود. همان‌طور که بریان استدلال کرده (۱۹۹۱a، صص ۴-۲۳۲) این کشتزار احتمالاً با الهام از پردیس‌های پارسی احداث شده بوده است. شاید عمل قربانی نیز بخشی از "بسته پردیس" وارداتی کوتوس بوده است.

۹۹۰. محل‌هایی که در آنها از "پرتتاش" نام برده شده عبارتند از شهرهای: آباداراش، آکوبان، آپیش تاپدان،←

برگزاری مراسم نذر و قربانی لن در پرتتاش در پاسارگاد امری اتفاقی بوده است؟ من با ارزیابی اسناد موجود مایلم به این پرسش پاسخ منفی بدهم. یک ارتباط ویژه مذهبی وجود داشته و از همین روست که کاتب NN 2259 صراحتاً بیان کرده که این قربانی‌های لن در پرتتاش برگزار شده است. این بدان معنا نیست که مدارک خالی از ابهام‌اند؛ مورد خاص پاسارگاد، بویژه در مورد نذر و قربانی‌ها در آرامگاه کوروش، سرنخ‌های گمراه کننده‌ای دارد.

۶ـ۷ـ۳. آرامگاه کوروش ـ منابع یونانی به وجود یک *paradeisos* [پردیس] در پاسارگاد اشاره می‌کنند: آرامگاه کوروش در این باغ قرار داشت و گفته شده که مغان برای این پادشاه در گذشته در اینجا به قربانی می‌پرداخته‌اند. این همان سخنان مشهور آرین و استرابو به نقل از آریستوبولوس است:

> آرامگاه کوروش در پاسارگاد، در باغ شاهی [پارادئیو تو بازیلیکو]، قرار داشت. در اطراف آن درختزاری (alsos) مقدس با انواع درختان کاشته شده بود که به خوبی آبیاری می‌شدند، و چمن‌هایی بلند در چمن‌زار روییده بودند: (...). در درون محوطه‌ای محصور در نزدیکی سربالایی که به آرامگاه می‌رسید، بنای کوچکی برای مُغان ساخته شده بود. این مُغان از زمان کمبوجیه پسر کوروش از آرامگاه کوروش پاسداری می‌کردند و این شغل از پدر به‌پسر به‌ایشان رسیده بود. آنها از سوی شاه سهمیه روزانه یک گوسفند و مقدار ثابتی خوراک و شراب داشتند و هر ماه نیز یک اسب برای قربانی کردن جهت کوروش دریافت می‌کردند.
> (آرین، آنابلسیس، VI، ۲۹، ۴، ۷)

> سپس اسکندر به پاسارگاد که از کاخهای کهن سلطنتی بود رفت. در باغی [en paradeisos] گور کوروش را دید، برجی کوچک که در میان انبوه درختان از دیده نهان بود (...)؛ دزدی و تاراج [آرامگاه کوروش] در همان زمانی رخ داده بود که آرامگاه را محافظانی که مُغ بودند و روزی یک گوسفند و ماهی یک اسب جیره داشتند، پاسداری می‌کردند.
> (استرابو، XV، ۳، ۷)

←باراشبا، باتراکاتاش (پاسارگاد)، هاپروما، کاباش (در؟) تَموکن، کاندوکا، کینداریزان، کوتکوش، ماماکاش، ماتان‌نان، میش باشیاتیش، میشدوکبا، مورکازیش، موتریزاش، نوپیش‌تاش، پارساراش (در تخت جمشید)، پیردوباتیش، شائوراکاش، تیکرانوش، و اوپی‌ریزا، از همه این محل‌ها، فقط "آپیش‌تاپدان" و "تیکرانوش" صحنه‌های فعالیت مذهبی بوده‌اند. فرهنگ EW (نک. هینتس، ۱۹۷۵a) نام برگرفته از "پردیس" به‌صورت ^{AŠ}*kin-da-ri-iz-za-an* (PT 048 و PT 1963-9) را ^{AŠ}*mur-da-ri-iz-za-an* قرائت کرده است. امکان دیگر آن است که "کینداریزان" را مقایسه کنیم با نام جغرافیایی محلی که به شکلهای مختلف ^{AŠ}*ku-un-tar-⌈ri⌉-iz-za-an* (در NN 1342) و ^{AŠ}*ku-un-tar-tur-iz-za-an* نوشته شده است. بنابراین شاید "کینداریزان" و "کونتوریزان" نام یک محل باشند (نک. استو، ۱۹۹۲، ص ۱۴۴ و والا، ۱۹۹۳a مدخل‌های *kunturru(k)an*، *kunturruš* و غیره).

سپس خود آریستوبولوس از سوی اسکندر مأمور شد تا از آنچه از درون مقبره باقی‌مانده بود، آنجا را بازسازی کند (آرین، آناباسیس VI، ۲۹، ۱۰). توصیف آریستوبولوس از خود مقبره، همانطور که از کسی که مأمور چنین کار مهمی می‌شود انتظار می‌رود، کمابیش دقیق و درست است (نک. پی‌یرسون، ۱۹۶۰، ص ۱۸۰) بخصوص اگر آن را با توصیف "اونه‌سیکریتوس" مقایسه کنیم.[۹۹۱] با این حال رعایت احتیاط در داوری لازم است. کتیبهٔ ادعایی آریستوبولوس* در درون آرامگاه (آرین و استرابو، همان و همانجا؛ پلوتارک، اسکندر ۶۹، ۴) خود شدیداً یادآور همین تأثیر [احساس حسادت؟!] است. به احتمال زیاد و همانطور که استروناک (۱۹۷۸، ص ۲۶) و دیگران استدلال کرده‌اند چنین کتیبه‌ای در آرامگاه هرگز وجود نداشته و احتمالاً از کتیبه‌های روی دیگر بناهای پاسارگاد الهام گرفته شده است[۹۹۲]. شگفت اینجاست که گویا آریستوبولوس بجز بنای مسکونی مُغان، از هیچ بنای دیگری در پاسارگاد یاد نکرده است[۹۹۳]. پیداست که یگانه علاقه او آرامگاه کوروش بوده و چه بسا همین نکته او را به بی‌دقتی دومی واداشته باشد: گو اینکه در گواهیهای بالای او نیز جای تردیدهایی وجود دارد [؟!]، اما این احساس به انسان دست می‌دهد که از گفته‌هایش چنین برمی‌آید که "پردیس" شاهی احداث شده در اطراف آرامگاه خود محلی جداگانه از بقیه شهر بوده است[۹۹۴]. استفاده از واژه ἄλσος [alēsos = درختزار] این احساس را تقویت می‌کند، چون وجود اینگونه درختزارهای (مقدس) غالباً ملازم با گورها بوده است، چنان که با مورد مشهور کلئارخوس آشنا هستیم[۹۹۵]. با این حال، با

---

۹۹۱. گو اینکه جزئیات فقط از آن‌رو برای ما روشن است که با این بنا آشنا هستیم! نک. نیز بریان، ۱۹۹۶، ص ۲۰-۲۱۹ درباره توصیفهای گوناگونی از آرامگاه.

*. "ای آدم، من کوروش هستم که برای پارسیان شاهنشاهی برپا کردم و شاه آسیا شدم. پس بر آرامگاه من رشک مورز". - م.

۹۹۲. نه تنها احتمالاً چنین کتیبه‌ای بر روی خود گور وجود نداشته، محتوای ادعایی آن نیز آشکارا فاش کننده نگرش یونانی است و لحن تبلیغاتی مقدونی را دارد (نک. بریان، ۱۹۸۲d، صص ۹۱-۳۸۹؛ اشمیت، ۱۹۸۸a، صص ۲۵-۱۸؛ استروناک، ۲۰۰۰؛ بوشارلا، ۲۰۰۶ صص ۶۲-۴۵۸؛ نیز نک. بریان، ۲۰۰۳a، صص ۷-۲۷۶ درباره این کتیبه مشکوک و نقش کوروش در تبلیغات مقدونی).

۹۹۳. آرین در جای دیگری (III، ۱۸، ۱۰) به گنج یا خزانه پاسارگاد اشاره می‌کند، اما روشن نیست که منبع او در این‌باره که بوده است. از قضا، در متون متعددی از PF (PF 0062، PF 0063، NN 1165، NN 1770، NN 2286:29-31) نیز به‌وجود خزانه یا گنجی (*kapnuški*) در پاسارگاد اشاره شده است، ولی این لزوماً همان خزانه نیست.

994. Pasargadae was a real town; see Boucharlat 2001 and Boucharlat & Benech 2002.

۹۹۵. نک. بریان، ۱۹۹۶، ص ۲۵۰ درباره کلئارخوس (پلوتارک، اردشیر ۱۸، ۸-۷). درباره ἄλσος بویژه آن که ←

توجه به آنچه از محل می‌شناسیم، محتمل به‌نظر می‌رسد که بخش اعظم پاسارگاد چشم‌اندازی زیبا بوده و این بی‌گمان از دید "همراهان" [cum suis] اسکندر پنهان نمانده است. پس آیا ممکن است آنچه آریستوبولوس به راستی می‌خواسته بگوید آن بوده که کل پاسارگاد "پردیس" پهناوری با چمنزارها، درختان و جویبارها بوده که در وسط آنها جایگاه مورد علاقه او یعنی آرامگاه کوروش قرار داشته است (و چه بسا خود آرامگاه نیز با درختان فراوانی احاطه شده بوده است)؟ اگر چنین بوده، البته توصیف آریستوبولوس ناقص و ناکامل بوده اما در مجموع نادرست نبوده است[۹۹۶].

پیشکش رازی به تبرستان www.tabarestan.info

بنابراین به‌گمان من، گزارش آریستوبولوس درباره قربانی در آرامگاه کوروش ارتباط مستقیمی با "پردیس" چنان که مورد نظر است ندارد. از این‌رو این مناسک ارتباط اصلی خود را با متن مورد بحث ما که گزارشی است درباره نذر و قربانی حیوانات در "پرتتاش" پاسارگاد، از دست می‌دهند. وقتی آریستوبولوس از "پردیس" شاهی سخن می‌گوید، اشاره او مربوط به بخش بزرگتری، گرچه نه کل پاسارگاد، است، حال آنکه "پرتتاش" ذکر شده در NN 2259: 7-8 مربوط می‌شود به ناحیه ویژه و آشکارا محدودی که این مراسم در آنجا انجام می‌شده است. این بدان معنا نیست که سخنان آریستوبولوس هیچ همتایی در بایگانی بارویی ندارد. کاملاً برعکس: نذر و قربانی دامها، آرد (احتمالاً برای قرص نان‌های نذری) و شراب برای مردگان سلطنتی و پارسیان نجیب‌زاده، در مدارک بایگانی مورد تأیید قرار گرفته است[۹۹۷]. با این حال، این مدارک به نذر و قربانی‌های لن مربوط نمی‌شوند[۹۹۸]. با توجه به گمراه کنندگی مدارک موجود، کنار گذاشتن هیچ مدرکی کار

← در پاسارگاد وجود داشته، نک. توپلین، ۱۹۹۶، ص ۱۲۵ پانوشتهای ۱۴۹، ۱۲۷ و ۱۵۸. آمیزه‌ای از درختزار (مقدس) و چمنزار (leimon = λειμῶν) شاید یک تصور کلیشه‌ای و قالبی بوده است و چه بسا از نگرش یونانی آریستوبولوس سرچشمه گرفته باشد. این بدان مفهوم نیست که در پاسارگاد هیچ باغ محصوری با حصارهای چوبی یا چمن و چمنزارهای بزرگی وجود نداشته، اما واژه‌های به‌کار رفته درباره طرح کلی باغ چون رنگ و بوی یونانی دارند، شاید زمینه و کارکردهای واقعی مورد نظر ما را کدر و مبهم می‌سازند.

۹۹۶.نک. پی‌یرسون (۱۹۶۰، صص ۵-۱۷۴) که تأکید می‌کند که آریستوبولوس گرچه درباره دیگر مسائل منبعی ستودنی و قابل اعتماد است، اما ذائقه و ذوق نیرومندی برای مسائل گیاه‌شناسی نداشته است. نک. نیز پلینی، تاریخ طبیعی VI ، ۲۹، ۱۱۶ که آرامگاه پاسداری شده توسط مغان را در مورد تصویر پاسارگاد دژی انگاشته که توسط آنان پاسداری می‌شده است: "Magi optinent Phrasargida castellum, in quo Cyri sepulchrum".

۹۹۷. این پیوند را که بریان قبلاً نشان داده (۱۹۹۶، صص ۸-۱۰۶ و ۹۲۳) اکنون می‌توان با متون "شومر" تأیید کرد. نک. نیز بند ۳-۷-۲-۳ قبل درباره شومر و بشور.

۹۹۸. من در بررسی خود درباره متون شومر، به این امکان توجه کردم که دو متن درباره نذرهای لن در "تاره‌زاش" (NN 1262 , PF 0769) باید با قربانیهای شومر در همان مکان ارتباط داشته باشند (✪ص ۱۴۷ ←

عاقلانه‌ای نیست، اما در حال حاضر من هیچ دلیلی نمی‌بینم که سی رأس گوسفند /بز قربانی شده در مراسم لن در "پرتتاش" پاسارگاد را، قربانی برای آرامگاه کوروش بینگارم و تعبیر کنم[۹۹۹].

۶ـ۷ـ۴. باغ (های) پاسارگاد ـ چقدر خوب می‌شد اگر در مورد پاسارگاد امکان داشت واژه *partetaš* را بتوانیم به منطقه ویژه‌ای محدود سازیم. در سالهای اخیر شناخت بقایای فیزیکی باغ‌های محلی با روشهای جدید کاوش‌های زمین- مغناطیسی در محل بسیار پیشرفت کرده و در نتیجه وسعت این باغها بسیار پهناورتر شده است. اکنون روشن شده است که مرکز کاوشگاه "فضای دورنما و چشم‌انداز" بسیار گسترده‌تری داشته که بسیار پهناورتر از باغ داخلی بوده که در پژوهش‌های پیشین در کانون توجه قرار داشته و "شامل بناهای ستون‌دار" (کاخ‌ها و کوشک‌ها) می‌شده و به سمت جنوب شرقی تا کنار رودخانه، و فراتر از آن تا دروازه با شکوه ادامه می‌یافته است" (بوشارلا و بِنِک، ۲۰۰۲، ص ۲۳، ۹، ۲۴)[۱۰۰۰]. همانطور که مؤلفان تأکید دارند، هنوز روشن نیست که فضای این چشم‌انداز تا کجا، مثلاً در جهت "محوطه مقدس" ادامه می‌یافته است (همان، ص ۲۳). با وجود این، روی‌هم رفته به‌نظر می‌رسد که محوطه مقدس بسیار بزرگتر و دورتر از آن بوده که بخشی از باغ مرکزی بوده باشد (بوشارلا، ارتباطی شخصی). افزون بر این، حداقل تاکنون هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که مناطقی نظیر استحکامات یا "باروی بیرونی" یا خود "محوطه مقدس" دارای خصلت باغ‌گونه می‌بوده‌اند. در مورد اصطلاح "پرتتاش

←نقل شده توسط کورت ۲۰۰۷b ج II ص ۵۵۹). اکنون می‌پذیریم که این رابطه گرچه امکان دارد، اما گمان نمی‌رود چیزی بیشتر از یک رابطه غیر مستقیم بوده باشد. نذر و قربانیهای لن در "نارەزاش" می‌توانسته توسط روحانیون مجری که مسئول نذر و قربانیهای تدفینی هم بوده‌اند انجام گیرد، اما هیچ دلیلی ندارد که خود لن را مربوط و متعلق به عرصه تدفینی بدانیم.

۹۹۹. نک. تردید ابراز شده توسط توپلین، ۱۹۹۶، ص ۱۱۶ درباره همین پرسش.

۱۰۰۰. نک. ارزیابی مؤلفان، همان، ص ۳۹: "برنامه‌ای که تصمیم آن را کوروش گرفته بود... در مرکز چارچوب یا قالبی شکوهمند، بسیار وسیع‌تر چهار ضلعی ساده یک "چهار باغ". چندین هکتار، و شاید دهها هکتار فضای منظره‌دار که اینجا و آنجا به‌طور پراکنده ساختمان‌هایی سنگی که بی‌گمان زندگی در آنها می‌بایست برای ساکنانش بسیار مطبوع بوده باشد، و نیز بسیار دل‌انگیز و اثرگذار برای دیدارکنندگان. در آن سوی این مکان زیبا و آبرومند، چند کیلومتر مربع برای انجام فعالیتهای سیاسی، اقتصادی و اداری و نیز مذهبی درنظر گرفته شده بود، فعالیتهایی که برای عملکرد و انجام وظایف پایتخت شاهنشاهی ضرورت داشتند". "نک. نیز بوشارلا ۲۰۰۲؛ ۲۰۰۳a صص ۳-۹۱. پژوهش‌های پیشین به استروناک تعلق دارند: ۱۹۷۸، صص ۱۰-۱۰۷؛ ۱۹۸۹، صص ۳-۴۸۰؛ ۱۹۹۰؛ ۱۹۹۳. استروناک نیز عقیده داشت که: "در واقع و عملاً بخش اعظم پاسارگاد یک بهشت یا پردیس شاهانه بوده است". (۱۹۸۵a، ص ۸۴۶).

در پاسارگاد" در متن کنونی این توافق عمومی وجود دارد که اگر کل محل یک کشتزار و درخت‌کاری واحد و یکپارچه یا رشته‌ای از باغها بوده باشد، این اصطلاح بی معنا خواهد بود. با این حال، گرچه منطقی به‌نظر می‌رسد که "فضای پرچشم‌انداز" در مرکز این مکان با "پرتتاش" ذکر شده توسط کاتبان اسناد بارویی مطابقت داشته است، ولی از همانند انگاریهای شتابزده و نسنجیده باید پرهیز کرد، چنان که دیدیم، *partertaš* به عنوان یک اصطلاح اداری در درجه نخست دلالت بر یک واحد تولید و ذخیره‌سازی دارد. بنابراین، در حالی که بیشتر ایرانیان آنجا را چشم‌اندازی به مرکزیت یک - ***paridaida*** می‌نامیده‌اند، محتمل است که برای مدیران تخت جمشید وقتی به "پرتتاش در پاسارگاد" اشاره می‌کرده‌اند فقط به معنای محل خاصی بوده است. با توجه به عدم اطمینان در این‌باره که آیا این پرتتاش خاص (فقط ذکر شده در سطور ۸-۷ لوحه NN 2259) یک شکل قاعده‌دار و متعارف بوده است یا نه، موضوع پیچیده‌تر می‌شود. پژوهش آینده درباره این مکان شاید سرنخ‌های بیشتری فراهم سازد، اما در حال حاضر بقایای موجود در پاسارگاد نمی‌تواند به این پرسش پاسخ گوید که چرا در یک پرتتاش محلی فعالیتهای مذهبی انجام می‌گرفته است.

۶ـ۷ـ۵. پردیس چونان مکانی مقدس ـ ارتباطات مذهبی و آیینی احتمالی پردیس‌های ایرانی به علت آنکه اسناد بسیار غنی یونانی در این زمینه چندان آگاهی دهنده نیستند، موضوعی شده‌اند برای نظریه‌پردازی. توصیف‌های مربوط به قربانیهای تدفینی در آرامگاه کوروش را نمی‌توان با اطمینان به پردیس پاسارگاد ربط داد (نک. بند ۶-۷-۳ قبل). تا جایی که به اسناد یونانی مربوط می‌شود، فقط گزارش مربوط به سمیرامیس در بیستون (نک. بعد) شاخص نسبتاً روشنی از فعالیت مذهبی در، یا در ارتباط با، یک پردیس است. توپلین به درستی این وضعیت را متناقض با مدارک فراوان درباره باغها، درخت‌زارها و موضوعات ذی‌ربط در معابد بین النهرینی می‌بیند و بنابراین گرایش دارد تا نذر و قربانیهای لَن را در "پرتتاشِ" پاسارگاد یک مورد یگانه و جدا بینگارد (۱۹۹۶ص ۱۱۶). در واقع به‌نظر می‌رسد که سنّت یونانی دریافتی از پردیسهای ایرانی به مثابه "محل‌هایی ویژه که باید نشانه‌ها و آگاهی‌های ایزدی را ارتقا بخشند" نداشته است (همان ص ۱۱۷ و ۱۲۶؛ نک. نیز فاوت ۱۹۷۹ ص ۱۲). از سوی دیگر، این پرسش پیش می‌آید که تا چه اندازه می‌توان برای این سکوت منابع یونانی وزن و اعتبار قایل شد. گرامیداشت ایزدان به‌ویژه آناهیتا و نَپیریشَ از سوی ایرانیان پیوند بسیار نزدیکی دارد با آبهای پاک ونیالوده

که بی‌گمان در میهن آنان یک پردیس تلقی می‌شده و در پردیس یافت می‌شده است. چندی پیش بریان نیز این اندیشه را ابراز داشت که پردیس‌ها به احتمال زیاد دارای "پرستشگاهها یا نیایشگاهها و نمازخانه‌هایی وقف ایزدان ایرانی به‌ویژه میترا [مهر] و آناهیتا [ناهید] بوده‌اند." (۱۹۸۲c ص ۴۵۵). موردی برای ساختن این فرضیه وجود دارد، اما مدارک ما لزوماً غیر مستقیم و مبتنی بر قرائن خواهند بود.

نخست آن که، اسناد فراوانی هم در شمایل نگاری و هم به شکل متون درباره باغهای آشوری و بابلی، از جمله باغهای معابد، باغهای akītu، صحنه مشهور آلاجیق یا سایبانی که با درخت مو درست شده [Weinlaube] و محراب‌ها در چشم‌اندازهای محیط وجود دارد. محرابها بر روی تپه‌های جنگلی و پوشیده از درخت در مجاورت یک کوشک باغ‌دار (bītānu) ساخته شده‌اند و بنابراین می‌توانسته‌اند دست کم از لحاظ نظری فایده فراوانی برای پردیس پاسارگاد و کارکردهای آن داشته باشند[۱۰۰۱]. با این حال، گرچه باغها و شکارگاههای بین‌النهرینی غیرقابل انکارند و بخشی از زمینه فرهنگی شکل دهنده به مفهوم پردیس‌های هخامنشی را تشکیل می‌دهند، اما نمی‌توانند برای پرکردن خلأ آگاهی ما مورد استفاده قرار گیرند، چون در آن صورت استفاده از استدلال‌های دوری اجتناب‌ناپذیر می‌شود. جنبه‌های مذهبی بوستان‌ها و باغ‌های آشوری - بابلی نیازی به ارتباط با مورد ما ندارد چون این جنبه‌ها احتمالاً در آغاز به وام گرفته نشده‌اند. بنابراین تمرکز من بر سنت ایرانی به گسترده‌ترین معنای آن خواهد بود، یعنی مدارک دوره‌های ایلامی را نیز دربر خواهد گرفت. با این حال، نخست به ذکر تعدادی از موارد ذی‌ربط از دوره هخامنشی (که تا حدی شامل اسناد پیش و پس از هخامنشی نیز خواهد شد) خواهم پرداخت[۱۰۰۲].

۱۰۰۱. استروناک درباره دو صحنه با بوستان، محراب و کوشک به‌عنوان بخشی احتمالاً الهام بخش برای باغهای پاسارگاد بحث کرده است (۱۹۸۹، صص ۸۰-۴۷۶؛ ۱۹۹۰، صص ۴-۱۷۱). درباره مدارک آشوری - بابلی نک. نیز اوپنهایم ۱۹۶۵ (bītānu)؛ فاوت ۱۹۷۹، صص ۹-۱۵؛ وایزمن ۱۹۸۳؛ دِلِر ۱۹۸۷ (weinlaube)؛ توپلین ۱۹۹۶ بویژه صص ۵-۸۳، ۸-۸۷، ۱۱۶ پانوشت ۱۱۸؛ بسنیه ۲۰۰۴ (باغهای معبد، و اظهار تردید درباره مفهوم "درخت زارهای مقدس"). توجه داشته باشید که فرهنگ هیتی بویژه از لحاظ مناسکی که در باغها و کشتزارها برگزار می‌شد بسیار غنی بود (نک. هاس ۱۹۸۸).

۱۰۰۲. این فهرست شامل "نو پیش تَش" نمی‌شود یعنی جایی که بیش از همه اصطلاح پرتتاش در آنجا ذکر شده و هینتس (۱۹۷۰، صص ۶-۴۲۵؛ ۱۹۷۱c، ص ۲۹۵) و گرشویچ (۱۹۶۹b، ص ۹-۱۷۷) آن را برابر با "نقش رستم" دانسته‌اند. این برابر انگاری برای هدفهای ما جذاب است چون در نقش رستم نه تنها گورهای شاهان بلکه نیز صفه‌هایی قرار دارد که احتمالاً برای کاربردهای مذهبی ساخته شده بوده‌اند (شیپمان ۱۹۷۱) ←

A دیودوروس سیسیلی (II، ۱۳، ۲-۱) به نقل از کتزیاس می‌گوید ملکه سمیرامیس پس از رسیدن به مقابل کوه بغستان [بیستون کنونی] در آنجا "پردیسی" ساخت که این پردیس با چشمه بزرگی آبیاری می‌شد. و دستور داد کتیبه‌ای به "سوری" [آشوری] در آنجا حک کنند. کتزیاس تصریح کرده که این کوه وقف زئوس [= ژوپیتر = اهورامزدا] بوده است[۱۰۰۳]. کاوشگران آلمانی آثار باقی‌مانده از یک شکارگاه محصور ساسانی را کشف کرده‌اند که با آب رودخانه آبیاری می‌شده است (کلایس ۱۹۹۶ص ۱۳-۱۰۹) و نیز به حوضچه یک چشمه در دشت زیر نقش برجسته اشاره می‌کنند که جاری شدن آب آن چمن‌زار سرسبزی را پدید می‌آورد (لوشی ۱۹۹۶c). در تأیید تقدس این محل و وجود احتمالی یک نیایشگاه (در فضای باز) می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (۱) نام Βαγίστανον (به پارسی باستان "بَغستان" به معنای "ایزدستان یا جایگاه خدایان" [اشمیت ۱۹۹۰ص ۲۹۰])، (۲) اشاره دیودوروس در جایی دیگر (XVII، ۱۱۰، ۵) که ناحیه "بَغستان" θεοπρεπεστάτης [Theoprepestates] یعنی جایگاه "شایسته‌ترین ایزد" است (نک. نیز اشمیت همان)، (۳) برابرانگاری منطقی "سمیرامیس" با Šumaliya / Simirria [شومالیا / سیمیریا] یک ایزد بانوی کاسیت که می‌توان فرض کرد در روزگاران کهن‌تر در ناحیه بیستون پرستش می‌شده است (فیلیپس ۱۹۶۸ص ۷-۱۶۶)[۱۰۰۴]. ادامه فعالیت مذهبی در دوره پس از هخامنشی را می‌توان براساس نکات زیر فرض کرد:

← افزون بر این که یک برجسته‌کاری مشهور ایلامی میانه و یک لوح سنگی نوایلامی نیز در آنجا قرار دارند (گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰، ص ۱۹۸، تصویر ۹۸؛ هوف ۱۹۸۴، ص ۲۴۰ شکل ۱۸). با این همه، استدلال‌هایی که رودیگر اشمیت بر ضد این برابرانگاری مطرح کرده است قاطعیت دارند (اشمیت ۱۹۹۱c و تأیید شده از سوی والا ۱۹۹۳a، ص ۲۰۰، نک. هلوک ۱۹۷۷، ص ۱۳۲ [که به‌طور ضمنی این برابرانگاری را رد می‌کند]). نوپیش‌تَش به احتمال زیاد همان Nipistaی بطلمیوس "در کرمان" است (جغرافیا VI، ۸، ۱۳). به علاوه، ادعای هینتس که در "نوپیش‌تش" پرستشگاهی وجود داشته (۱۹۷۰، ص ۴۲۵) نادرست است: از این پرستشگاه نه در نمونه‌های ویرایش شده ما از PF وجود دارد و نه ذکری از قربانی در "نوپیش‌تَش" شده است.

1003. Text with commentary: Lenfant 2004: 38-9, 241-2. On the passage cf. Phillips 1968; Briant 1984: 30; 1996: 136; Tuplin 1996: 97; Hultgård 2000: 9-10.

۱۰۰۴. کوششی (هنوز نظریه پردازانه) انجام شده تا شیر ما قبل هخامنشی را که فقط بعدها با شیر "حمل‌کننده" هراکلس دراز کشیده برابر انگاشته شده (نک. کلایس ۱۹۷۰، صص ۷-۱۴۵، تصویر ۶۶/۱؛ نظر مخالف او: برنار ۱۹۸۰ ص ۳۱۶، پانوشت ۵۱) برابر با شیرهای مربوط به ایزدبانوی آناهیتا / نانایا بدانند (چنان که آئلیانوس در طبیعت حیوانی [NA]، XII، ۲۳ ذکر کرده است).

(۴) تندیس هراکلس کالی‌نیکوس (مربوط به ۱۴۸ ق.م)[۱۰۰۵]. (۵) "سنگ پارتی" با تصویر حیوانی در حال قربانی شدن (کلایس ۱۹۷۰ ص ۹-۱۴۷ تصویر ۷۲/۱؛ فون گال ۱۹۹۶)، و (۶) سه سرستون کنده‌کاری شده از دوره ساسانی پسین با تصویر آناهیتا که احتمالاً به کوشک یک باغ یا پرستشگاهی کوچک تعلق داشته است[۱۰۰۶]. با این حال هنوز تأیید مستقیمی در مورد فعالیت مذهبی در اینجا از دوره هخامنشی نداریم. گواین که اظهار نظر شده که تخته سنگ صُفه‌مانند پیش از هخامنشی که درست در زیر نقش برجسته بیستون قرار گرفته است، زمانی نیایشگاه روباری بوده و شاید هنوز در دوره هخامنشی (به شکل تغییر یافته‌ای) از آن استفاده می‌شده

www.tabarestan.info

۱۰۰۵. نک. لوشی با مأخذها. نیز بسنجید با هراکلس که به نوشته تاکیتوس (سالنامه، XII، ۱۳) در پرستشگاهی (templum) در نزدیکی "کوه سَنبولوس" مورد پرستش بوده و نقش کمانگیر اسرارآمیز صعود کرده‌ای را در یک محل افسانه‌ای / شعایری انجام می‌داده است. هرتسفلد و دیگران استدلال کرده‌اند که "کوه سنبولوس" در نزدیکی بیستون بوده و برنار (۱۹۸۰، با مأخذها) نیز از این نظر حمایت کرده و حتی آن را گسترش داده است. اخیراً توباخ اندیشه راولینسون را که سنبولوس همان کوه "سومبولا" [Sumbula] در نزدیکی "سرپُل زُهاب" است دوباره زنده کرده است (۱۹۹۵، ص ۵۵-۲۴۴). در مورد برابر انگاری و شناسایی "هراکلس در سنبولوس"، جزئیات ویژه افسانه محلی باید مورد توجه قرار گیرد. همان‌طور که پژوهش دقیق و پر از یادداشت توباخ به نحو قانع کننده‌ای نشان می‌دهد، وَهرام / وَرَغرَن [= بهرام] بودن این نقش (که از جمله برنار، ۱۹۸۰، ص ۳۲۲؛ بویس و گِرنِت ۱۹۹۱ ص ۹۳ از آن حمایت کرده‌اند) احتمالش کمتر شده است. توباخ در عوض "تیر / تیشتریا" (برابر با نَبو) را پیشنهاد می‌کند، چون این ایزد بعدها برابر با هراکلس دانسته شده است (۱۹۹۵، ص ۷۱-۲۵۵). گذرا متذکر می‌شوم که هَنسمن (۱۹۸۵، ص ۴-۲۴۰) تفسیری متفاوت درباره تصاویر هراکلس در مسجد سلیمان دارد (و آن را بَعل یا خدای ایلامی ناشناخته‌ای می‌داند). درباره تصویر اسب‌های بی‌سوار و همتایان آن برروی سکه‌ها، حکاکی‌ها و قصه‌های عامیانه (درباره بهرام گور) نک. کالمایر، ۱۹۷۴، ص ۷۱-۶۶.

۱۰۰۶. نک. لوشی، ۱۹۹۰، ص ۴-۲۹۳ (با مأخذها) و همان، ۱۹۹۶b (پیشنهادی تازه درباره محل بنایی که سرستون‌ها به آن تعلق داشته‌اند). نیز بسنجید با "طاق بستان" با چشمه‌ها و حوضچه بزرگ آن (احتمالاً از دوره ساسانی)، نقش برجسته‌های ساسانی (از جمله نقش برجسته آناهیتای آب ریز در غار بزرگ و صحنه‌های با شکوه شکارگراز و گوزن)، و دیوار گلی بزرگ مربع که در اصل حصار پردیسی مشابه با پردیس بیستون بوده است. یک محراب یا آتشگاه پارتی که پس از تخریب کوشک قاجاری کشف شد نمایانگر آن است که این محل قبل از ساسانیان کاربرد مذهبی داشته است. پس تاکنون هیچ اثر هخامنشی در اینجا کشف نشده است (تهستون هخامنشی موجود در موزه فضای باز محلی، در واقع در طاق بستان کشف نشده بلکه بنا به گزارش‌ها در "شاه آباد" پیدا شده است [کلایس، ۱۹۷۲، ص ۸-۱۹۷ شکل ۷۳]). (نک. لوشی ۱۹۷۹، ص ۳-۴۱۲ و تصویر ۷۹/۲ از آتشدان. یک عکس هوایی (توسط ا.ف. اشمیت) از پردیس محصور را می‌توانید در قوامی، ۱۹۹۲، ص ۵-۹۴ تصویر ۳۴ بیابید.

است[۱۰۰۷]. قابل تصور است که برروی این صُفه، در سر چشمه و / یا پایین‌تر در شکارگاه قرق شده، ایزد بانوی محلی قدیمی (شومالیا / سمیرامیس) با نام آناهیتا در زمان هخامنشیان پرستیده می‌شده است. در هر یک از این محل‌ها چه فعالیت مذهبی وجود داشته یا نمی‌داشته است، قربانی در یک پردیس بستگی به این مسئله حل نشده دارد که بوستان یا پردیس موجود در بیستون دقیقاً چه بوده است. یعنی آیا به تمام محل پردیس می‌گفته‌اند یا به بخش کوچکی از آن (یعنی شکارگاه قرق شده)؟

B پرستشگاه ایشتار در "گودالِ آبِ" بیت ایشتار که با آن از کتیبه تیگلات پیلسر سوم آشنا هستیم، شاید همان حوضچه یا آبگیر چشمه در "روان سر" (در ۵۷ کیلومتری شمال غربی کرمانشاه) باشد.[۱۰۰۸] در یک لوح برنجی با کتیبه اکدی متعلق به شاه شیلیسروح که احتمالاً فرمانروای "بیت ایشتار" بوده است، به "ایشتار، بانوی شهر" اشاره می‌شود[۱۰۰۹]. محل شباهت چشمگیری با پرستشگاه احتمالی شومالیا / سمیرامیس / آناهیتا در بیستون دارد، به‌ویژه که چون با توجه به وجود نقش برجسته‌ای که یک صحنه آیینی مذهبی را نشان می‌دهد، شاید "روان‌سر" در دوره هخامنشی هنوز محل فعالیت مذهبی بوده است[۱۰۱۰]. معلوم نیست که آیا محیط مجاور این آبگیر یا دریاچه

1007. Luschey 1972: 296; Luschey & Kleiss 1996: 25 ("[Eine] Terrasse ... die vielleicht, obwohl jede Spur davon zu fehlen scheint, ein älteres Naturheiligtum im Innern der Schlucht weiterbenutzt und ausbaut bzw. überbaut, und zudem auf den Quellsee am Fuße der Schlucht bezogen ist"); cf. Boehmer 1996 (Iron III pottery from the terrace).

۱۰۰۸. این برابرانگاری را رادنر (۲۰۰۳b به پیروی از استروناک) پیشنهاد کرده است. بیت ایشتار یک واحد سیاسی در زاگروس بوده که تیگلت پیلسر سوم ادعا می‌کند در آنجا کتیبه‌ای "در جلوی گودال آب" نصب کرده است (همان).

۱۰۰۹. این شیء (اکنون MMA 5211912) از "محلی در شمال همدان" و طبعاً توسط هرتسفلد (!) کشف شده است (۱۹۳۸؛ ۱۹۶۸، ص ۴۶-۲۳۸) - و دارای سر نخ‌هایی درباره "بیت ایشتار / روان‌سر" می‌باشد (رادنر، ۲۰۰۳b). گو اینکه رادنر "بیت‌ایشتار / روان‌سر" را "بخشی از کشور مادها" می‌داند که یک "فرمانروای مادی" داشته است (همان، ۱۲۵). با توجه به استفاده از ŠÁ (نک. دیاکونوف، ۱۹۷۸، ص ۶-۶۵) و نام شیلیسروح، که احتمالاً "سیلیش روح" ایلامی است، تا اندازه‌ای تحت نفوذ ایلام بوده است. درباره جزء نخست نام، بسنجید با نام شخصی Silir-Katru [DN] (والا، ۲۰۰۲/۳ ص ۵۳۴)؛ درباره "ruh" به معنای "انسان" بسنجید مثلاً با Mišim-ruh (زادوک ۱۹۸۴a ص ۳۶). درباره نام Šilisruḫ نیز نک. زادوک ۲۰۰۲a ص ۱۱۱ ("ایلام ؟").

۱۰۱۰. نقش برجسته که محتاطانه برای دوره هخامنشی تاریخ‌گذاری شده، برنمای یک گور تراشیده شده در درون صخره حکاکی شده و پترکالمایر (۱۹۷۸) آن را صحنه‌ای مذهبی مشابه با صحنه برجسته‌کاری مشهور و مکشوف در داسکولیون (تدارک برای قربانی) دانسته است. روان سر، غیر از چشمه - دریاچه و نقش برجسته خود، دارای تپه‌ای است که تاریخ آن به هزاره چهارم ق. م. باز می‌گردد. در این محل خرده ←

کوچک چشم‌انداز یک پردیس را داشته است یا نه، اما احتمال آن بی‌گمان در این منطقه حاصلخیز منطقی به‌نظر می‌رسد. استخر یا آبگیر چشمه (ابعاد کنونی ۱۰/۰۰۰ متر مربع) و پیرامون سرسبز آن هنوز در سازمان گردشگری استان کرمانشاه به عنوان یکی از نشانه‌های بارز زیبایی طبیعی منطقه درباره‌اش تبلیغ می‌شود[۱۰۱۱].

C پرستشگاه ایزدبانوی آتناگونه (که عموماً آن را برابر با آناهیتا دانسته‌اند) در پاسارگاد (پلوتارک، اردشیر ۳، ۲؛ نک. بند ۶-۴ حاشیه ۱۹ قبل) به احتمال زیاد در یک پردیس محلی قرار داشته است[۱۰۱۲]. به نوشته پلوتارک این پرستشگاه محل اعطای لقب و جامه شاهانه بوده است. شاه تازه می‌بایست جامه کوروش (مربوط به زمان پیش از شاه شدن او) را بپوشد، کلوچه‌ای درست شده با انجیر خشک و سقز به‌دست آمده از میوه / خرما (و نه "چوب" آن!، (نک، سانسیسی وردنبورخ ۱۹۹۵b، ص ۳۰۰ پانوشت ۱) بخورد و شیرترش بنوشد. این خوراکهای غیرعادی به عنوان نشانه‌های نمادین آیین‌گذار از زندگی چوپانی گذشته به شکوه و عظمت کنونی به آسانی قابل شناسایی هستند. این که چنین آیینی می‌بایست در یک پردیس انجام گیرد چندان غیر منطقی به‌نظر نمی‌رسد، بویژه با توجه به منزلت پردیس‌های پارسی به‌عنوان "استثناهایی" در دورنمای فیزیکی و ایدئولوژیکی[۱۰۱۳].

www.tabarestan.info

← سفال‌هایی نیز پیدا شده‌اند که به هزاره یکم تعلق دارند (همان).

۱۰۱۱. در دفترچه‌ای با عنوان کرمانشاه که "مؤسسه فرهنگی شریف" (تهران ۱۹۹۸) آن را چاپ کرده است. در گزارش تازه‌ای از چشمه‌های استان کرمانشاه، نوشته خاتمی و شایگان (۲۰۰۶)، "سرابِ" روان سر از لحاظ حیات آبزیان بسیار غنی توصیف شده است.

۱۰۱۲. درباره این قسمت از کتاب که احتمالاً به نقل از کتزیاس است، و نقش آناهیتا بنگرید به نیولی، ۱۹۷۱، ص ۸-۲۴۵؛ همان ۱۹۷۴، ص ۳۱-۱۲۷ (خصوصیات ایشتار در آناهیتا)؛ بویس ۱۹۸۲، ص ۹۰، ۲۰۱، ۲۰۹؛ سانسیسی وردنبورخ ۱۹۸۳، ص ۵۱-۱۴۸؛ همان ۱۹۹۵ صص ۸-۲۸۷؛ شومون ۱۹۸۵، ص ۱۰۰۶؛ اورسی ۱۹۸۸، ص ۹-۱۴۳؛ بریان ۱۹۹۱b، ص ۹-۶ (با این اظهار نظر که صحنه معبد آناهیتا فقط بخشی از آیین اعطای لقب است)؛ همان ۱۹۹۶ ص ۴۰-۵۳۹، ۶-۶۹۵؛ کورت ۱۹۹۵، ص ۶-۶۸۵ ج I؛ لانفان ۲۰۰۴، ص ۱۴۵، ۸۰-۲۷۸. هاناوی (۱۹۸۲، بویژه ص ۲-۲۹۱) بحثی دارد درباره بازتاب احتمالی نقش آناهیتا در داستان تاج برسر اسکندر نهادن توسط پوران دخت در کتاب داراب‌نامه قرن بیستم. توجه داشته باشید که برابرانگاری آناهیتا به عنوان ایزدبانوی جنگ برخلاف آن چه اغلب فرض کرده‌اند امر مسلمی نیست؛ نک. تردیدهای ابراز شده توسط کالمایر ۱۹۸۰b، ص ۷-۳۰۶ و دیانگ ۱۹۹۷، ص ۸۰-۲۷۹ (نک. نیولی، همان و همان‌جا). در NN 0087 اشاره‌ای احتمالی به کارکنان یک پرستشگاه ایزدبانو وجود دارد؛ نک. پیوست ۳ بعد و ★ بند ۶-۴-۱.

۱۰۱۳. نک. بریان ۱۹۸۲c ص ۴۵۳: "پردیس، در ارتباط با اراضی‌یی که آن را احاطه می‌کند، معرف نوعی ←

D معبد آنایی‌تیس (آناهیتا- نانایا) در ایلام مأمن شیرهای رام شده بود (آئلیانوس NA، [درباره طبیعت حیوانی] XII، ۲۳)، که نمایانگر محوطه محصور معبد است. امکان وجود یک پردیس در آنجا محتمل به‌نظر می‌رسد (گرچه به هیچ‌وجه به معنای وجود یک پردیس تنها نیست). در مورد تاریخ معبد آنایی‌تیس دلیل داریم تا باور کنیم که منبع آئلیانوس همان منبعی بوده که درباره افسانه‌های زاده شدن گیلگمش (Gilgamos) و هخامنش (XII NA، ۲۱) مورد استفاده وی قرار گرفته است. این به‌نظر می‌رسد به سود کسانی است که عقیده دارند آئلیانوس یک پرستشگاه هخامنشی را توصیف کرده است نه پرستشگاهی سلوکی، ایلامی یا اشکانی را[۱۰۱۴]. مهر استوانه‌ای مشهور گورگیپا که ایزدبانویی را ایستاده برروی یک شیر نشان می‌دهد، تا اندازه‌ای مؤید وجود یک "ایزدبانو با شیر (ها)" در دوره هخامنشیان است[۱۰۱۵]. گذرا متذکر می‌شوم که در دربار هخامنشیان نیز شیرهای رام شده نگهداری می‌شده‌اند[۱۰۱۶].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

← محیط بسته و محصور و زمینی جداگانه است، و براساس همین خصلت دوگانه استثناء بودن و الگو بودن است که پردیس به عنوان عنصر یک نظام نشانه‌شناسی ایدئولوژیک نقش ایفا می‌کند". نک. نیز همان صص ۶-۴۵۵ ("آرامشگاه").

۱۰۱۴. آئلیانوس، همان XII، ۲۳: هَنسمن ۱۹۸۵، ص ۲۳۴؛ بویس و گِرِنت ۱۹۹۱، ص ۸-۴۷ (طرح پرسش ارتباط با آناهیتا)؛ بریان ۱۹۹۶، ص ۵-۲۶۴، ۹۴۳؛ هنکلمن ۲۰۰۶a، ص ۳-۸۲۲ (نک. همان [زیر چاپ ۲] درباره اصول سازمانی آئلیانوس، با مأخذها). دِیانگ ۱۹۹۷، ص ۲۷۴ پانوشت ۹۴ حق دارد که می‌گوید نسخه‌های خطی Adonidos قرائت شده‌اند و والسیوس آن را به Anaitidos اصلاح کرده است. "آدونیس" کاملاً ناپذیرفتنی است و بنابراین من دلیلی نمی‌بینم که در این اصلاح شک کنم یا چاپ کتاب **درباره طبیعت حیوانی** نوشته آئلیانوس با ویرایش هرشر (۱۸۵۸، ص xli، ۲۱۰؛ ۱۸۶۴ ص xlii، ۳۰۴) را نپذیرم. حتی کارل ف. و. یا کوبس محتاط هنگام چاپ (طبق معمول) نسخه‌های خطی قرائت شده، حمایت خود را از انتقاد والسیوس اعلام کرد (۱۸۳۲، ج I ص ۲۷۵، ج II ص ۴۲۱). دِیانگ تردید می‌کند که آیا این قطعه "اصلاً وجود داشته است یا نه"، اما یک نسخه خطی خراب (اما به آسانی اصلاح شده) روایت به خودی خود معرف چیزی به سود این استدلال نیست. درباره پرستشگاههای بعدی آناهیتا - نانایا در ایلام، نظیر آنچه آنتیوخوس چهارم به کلی تاراج کرد (دیودوروس XXXI، ۱۸a؛ پولیبیوس XXXI، ۹؛ دوم مکابیان I: ۱۷-۱۳؛ و غیره) بنگرید به هنسمن ۱۹۸۵، ص ۵-۲۳۲؛ بویس و گِرِنت ۱۹۹۱، ص ۸-۴۰، (بیش از اندازه شکّاک نسبت به داستان آئلیانوس).

1015. See Moorey 1979: 223-4; Briant 1996: 264-5, 943.

۱۰۱۶. نک. هرودوت III، ۳۲ (جنگ انداختن یک شیر بچه با یک توله سگ توسط کمبوجیه) و آئلیوس تئون Progymnasmata (۳) (توله شیری که به یک شاهزاده ایرانی داده می‌شود و با او بزرگ می‌شود؛ نک. هنکلمن ۱۹۹۹ ص ۴-۱۴۳). شیر بچه‌هایی که در نقش برجسته‌های آپادانا توسط هیئت ایلامی تقدیم می‌شوند شاید در همین قالب باشند. درباره نمادین بودن این شیر بچه‌ها و مادرشان بنگرید به مقاله ←

E در "اَپیش تاپدان" یک پَرتتاش وجود داشته است که اگر از روی تعداد ۶۴۷ نهال درختچه ذخیره شده برای آن داوری کنیم، بایستی بوستان بسیار بزرگی بوده باشد (PFa 33:39-48). از همین محل پیوسته در ارتباط با نخبگان نام برده شده است. نخست، برداشتهای انواع گوناگون پرندگان، بره‌ها و میوه Karukur از آنجا برای استفاده در سفره شاهانه (^{HAL}EŠŠANA tibba makka) (PF 0698 ، NN 0071 ، NN 0923). شاید اینجا بوستانی بوده که برای تفرّج نیز از آن استفاده می‌شده است. در NN 0071 از "اَپیش تاپدان" با عنوان humanuš یعنی "روستا" یاد شده که نمایانگر آن است که بره‌های گزارش شده به راستی در این پَرتتاش به مصرف رسیده‌اند. سرانجام، سورِ šip است که توسط پارناکا برگزار می‌شود (NN 2225) [اردک‌ها] و سورهای anši است که مسئولیت آنها با زیشاویش است (PF 0672[آرد]، NN 2486:47-8 [میوه]) در "اَپیش تاپدان" که آنها نیز منطقاً در پَرتتاش برگزار می‌شده‌اند. شایان ذکر است که ذکر نام اَپیش‌تاپدان در متون بارویی چندان زیاد نیست، تعدادی از بقیه ۹ وقوع شاید مربوط به نخبگان نیز بوده‌اند[۱۰۱۷].

F اگر بار دیگر براساس گواهی درختان میوه محاسبه شده (PFa 33:20-25) داوری کنیم، محل تیکرانوش نیز دارای یک "بوستان" یا "پرتتاش" بوده است، زیرا این بوستان یا پردیس ۱۲۴۹ نهال برایش سفارش داده شده است[۱۰۱۸]. در جایی دیگر، نام تیکرانوش را به‌عنوان محلی می‌بینیم که در آنجا سفره شاه پهن شده و بره‌هایی در آن به مصرف رسیده است (NN 0071؛ نک. قبل). در اینجا نیز تیکرانوش یک "هومانوش" یعنی "روستا" معرفی شده است. همچنین در تیکرانوش (NN 2515، با مُهر پارناکا)

← مارگارت روت "ماده شیر ایلام" در جلد ۱۳ همین مجموعه [a۲۰۰۳] و همان [زیر چاپ].

۱۰۱۷. چنان‌که مثلاً NN 1468 یک متن محاسباتی درباره ۲۴۹۱۵ کوارت شراب [دریافت شده / تولید شده] است به‌عنوان عایدات در اَپیش‌تاپدان و ۱۹۲۵۲ کوارت شرابِ kitka تولید شده در همان محل طی سه سال. همچنین توجه کنید به کاتبان روی پوست با خدمتکارانشان (PF 1947: 21-2؛ نک. ✪ ص ۱۳۶ پانوشت ۶۰) و NN 1581 (حمل شراب به اَپیش تاپدان توسط PN [نام فرد] marda batišmariš یعنی "کارگر پتیسخوری" تحت مسئولیت گوبریاس [متن منتشره در هنکلمن و استالپر [زیر چاپ] بند ۲-۴؛ نک. فرهنگ EW مدخل hh.*ba-ti-iš-ma-ri-iš*، بریان، ۱۹۹۰، ص ۴-۸۳). موردهای دیگر عبارتند از PF 1941:10، NN 0682، NN 0988 (با مکمل آواشناختی: ^{AŠ}*ap-pi-iš-*⌜*tap*⌝^{ip}*-da-an*) NN1482، NN 2493:55-7, 58-60 (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۷۸ [افزوده PF 0672]). درباره نام نک. تاورنیه ۲۰۰۷a ص ۳۷۲. نک. نیز کخ ۱۹۹۰، نمایه مدخل ha-*pi-iš-da-ap-da*. در PF 0672 هلوک در آغاز خوانده است ^{HAL}*ap-pi-iš-man-da-na* اما بعداً آن را به ^{AŠ}*ap-pi-iš-tap-da-na* تغییر داده است (مقابله در حاشیه).

۱۰۱۸. درباره نام نک. تاورنیه ۲۰۰۷a ص ۳۹۸.

"دادًا"ی zarnupirra ("زر... /؟") ۲۱ رأس دام طی ۱۵ ماه دریافت کرده که شاید دهش شاهانه بوده است (نک. بند ۶-۶-۲ قبل) که طبعاً نشانه منزلت بالای اوست. در جایی دیگر تأیید شده که در یک بوستان [پرتتاش] فلز کاری [مفرغ کاری] انجام می‌شده است؛ شاید "دادًا" در کارکشت و برز تیکرانوش نیز فعالیت می‌داشته است. و بالاخره دو گروه ۶۳ و ۲۱۲ نفری میرآخوران استرهای سلطنتی در تیکرانوش سهمیه گوشت دریافت کرده‌اند (در NN 1289 و NN 1665 به تاریخ ماه ۷ سال ۱۹ و با مهر پارناکا). سهمیه گزارش شده در NN 1665 مربوط بوده است به یک سورِ "شیپ"[۱۰۱۹]. همه این فعالیتها احتمالاً در یک "پرتتاشِ" محلی انجام گرفته‌اند.

خلاصه کلام: مدارکی، گرچه عمدتاً غیر مستقیم، درباره انجام قربانی در پردیس‌ها وجود دارد. به‌نظر می‌رسد که موارد مربوط به بیستون، اپیش‌تاپدان و تیکرانوش معتبرتر از همه هستند. همچنین سر نخ‌هایی درباره پرستش ایزدبانوی ایلامی- ایرانی آناهیتا در پردیس‌ها یا مجاورت آنها در دست است. این همه شاید بازده ناچیزی به‌نظر برسد، اما دست کم شالوده‌ای است برای این فرضیه که نذر و قربانی‌های لَن در پرتتاشِ پاسارگاد عملی اتفاقی نبوده است. در اینجا باید متذکر شوم که تعداد ۳۰ رأس دام برای قربانی‌های لن طی ۱۲ ماه مقدار کمی نیست. معادل آن حدود ۳۰۰۰ کوارت (یا بیشتر غله یا حدود ۱۰۰۰ کوارت شراب می‌شود. بالاترین سهمیه‌های قطعاً تأیید شده برای لن عبارتند از ۱۰۸۰ کوارت غله یا ۳۶۰ کوارت شراب (معادل ۱۰۸۰ کوارت غله)[۱۰۲۰]. حتی تعداد ۱۱۸ رأس گوسفند / بز در NN 2259:5-6 از این کمتر هستند چون برای شش مراسم قربانی لن اختصاص داده شده‌اند.

۶-۷-۶. یک پیشگام ایلامی پردیس؟ - یک تئوری قدیمی که به سده هفدهم میلادی باز می‌گردد (اونه ۱۶۹۱ ص ۹-۱۰۷، ۹-۱۵۷؛ نک. بریان ۲۰۰۶a ص ۲۰-۱۷) چهار رودخانه‌ای را که از باغ عَدَن سرچشمه می‌گیرند، یعنی پیشون، جیحون، دجله و فرات را چهار رودی

۱۰۱۹. نک. نیز بند ۶-۶-۲ پانوشت ۹۶۳ قبل. در کنار تیکرانوش، NN 1665 از پاسارگاد نیز یاد می‌کند، یعنی به‌عنوان جایی که dumme (= "دستور"، نک. بند ۲-۵-۵-۱) در آنجا دریافت شده است. درباره NN 1665 همچنین نک. بند ۳-۱-۳-۴ پانوشت ۴۲۳ و بند ۶-۴ حاشیه ۲ و ۲۶ قبل و کخ ۱۹۸۷، ص ۲۷۱ (با تفسیر نادرست). درباره خرها و قاطرها نک. اکنون پاتس ۲۰۰۶a ص ۵-۱۰۴.

۱۰۲۰. مک. بند ۳-۲-۱ قبل. لوحه PF 0756 شاید یک استثناء باشد: [x] ⌈ME?⌉ *mar-ri-iš* Giš⌈GEŠTIN⌉MEŠ (برای دو سال). قرائت ME بسیار نامطمئن است (نک. همان، پانوشت ۴۵۵). اگر این درست باشد، مقدار حداقل سالانه ۵۰۰ کوارت را می‌دهد که بالقوه ۲ یا ۳ بار بیشتر است.

می‌دانست که در روزگاران کهن مصب مشترکی در خلیج فارس داشته‌اند. بازسازی جدید این نظریه، پیشون را برابر با کارون امروزی و جیحون را "که تمام زمین کوش را احاطه می‌کند" (و منظور سرزمین ایلام است نه نوبیه یا حبشه) برابر با رود کرخه می‌داند (دیتریش ۲۰۰۱ ص ۱۷-۳۰۲). اگر این برداشت درست باشد، نویسنده سفر پیدایش (باب ۲ آیه‌های ۱۴-۱۰) ایلام را نیز به اندازه بین‌النهرین با باغ بهشت یا عَدَن مرتبط می‌ساخته است.

اگر پردیس به معنای باغ بهشت را کنار بگذاریم، پردیس ما تاریخچه ایلامی خود را داشته است. معنای احتمالی واژه husa ایلامی "بیشه‌زار" یا "درخت‌زار" و siyan husame به معنای "پرستشگاهِ بیشه‌زار" برای قربانی کردن‌ها در پردیس پاسارگاد است که در NN 2259 نام برده شده و در حال حاضر مورد نظر ماست. اخیراً کخ نیز به نیاز به این امر را تأکید کرده (۱۹۹۸ ص ۲۲۶) و بویژه درباره بیشه‌زارهای ایلامی پافشاری دارد که باید در پرونده "پردیس" درنظر گرفته شوند - که البته نظر درستی است و سزاوار پشتیبانی[۱۰۲۱].

۶-۷-۶-۱. بیشه‌زار [husa] ایلامی - منابع مکتوب گستردگی پدیده بیشه‌زارها و "پرستشگاههای بیشه‌زار" در ایلامی میانه ایران را تأیید می‌کنند. در این‌باره واژه‌ای که بیش از همه به‌کار رفته husa (به معنای "درخت، جنگل، بیشه") است که در زبانهای ایلامی کهن و ایلامی نو به‌عنوان یک نام ایزدی نیز مورد استفاده بوده است[۱۰۲۲]. افزون بر این، واژه‌های kištum (به‌وام گرفته شده از qištu اَکَدی به معنای "جنگل، بیشه")[۱۰۲۳] و یک

۱۰۲۱. من جز کار مقدماتی قوامی (۱۹۹۲، ص ۶-۸۲ و ۸۸) با هیچ کوشش دیگری در این زمینه آشنایی ندارم. گذرا یادآور می‌شوم که در مقاله او "شیموت" یک Gottin [ایزد بانو] نامیده شده، حال آن که وجود خدای مؤنث قابل تردید است. به‌نظر می‌رسد که "شیموت" همسرِ ایزدبانو Manzat بوده است (EW مدخل *d.si-mu-ut*؛ والا ۲۰۰۲b ص ۱۴۰). نیز نک. رزمجو ۲۰۰۴a، ص ۱۰۸ که ارتباطی میان بیشه‌زارهای ایلامی و "پرتتاش" برقرار می‌کند.

۱۰۲۲. موارد وقوع: EW مدخل‌های GIŠ.*hu-sa*، *hu-sa*، GIŠ.*hu-sa-e* و *hu-sa-me* و *hu-sa-ni* (برای EKI 34 [Siyan husame] اکنون بنگرید به استو ۱۹۸۷، ص ۳۲). درباره معنای husa نک. م. لامبر ۱۹۶۲، ص ۴-۹۳ "احتمال دارد... siyan husa، این "پرستشگاههای درختان"، "جنگل‌های مقدسی بوده‌اند که برای اجرای رازها، برای آیین‌های مذهبی، برای نشان دادن شکوه شاهان و نیاکان احداث شده بوده‌اند و در عین حال پردیس‌هایی بودند که جذابیت و افسون ایران را می‌سازند". نک. نیز استو ۱۹۶۸، ص ۸-۲۹۶ (بحث درباره تفاوت میان husa و malu "چوب") و هینتس، ۱۹۷۰، ص ۴۳۳. درباره ایزد husa نک. EW مدخل d.hu-sa و تاورنیه ۲۰۰۷b.

۱۰۲۳. در کتیبه آجری "اونتش - نیپریشَ TZ 25:4" (استو ۱۹۶۷ ص ۱-۵۰). نک. گریلو ۱۹۸۶، ص ۱۷۶ (قرائت "شماره ۲۵" برای "شماره ۱۴")؛ والا ۱۹۹۸b، ص ۳۳۹؛ EW مدخل *ki-iš-tu$_4$-um*. همین واژه توسط آشور بانیپال برای توصیف "بیشه‌های" ایلامی به‌کار رفته است (نک. بعد). در TZ 31:5 و TZ 32:6 نیز به ←

بار GIŠ ("چوب، درخت")[۱۰۲۴] نیز به‌کار می‌رفته‌اند. در کتیبه‌های آشور بانیپال مربوط به پنجمین لشکرکشی او علیه ایلام، از بیشه‌ها (qištu) دوبار نام برده شده است: یک بار هنگام ذکر نابودی شوش و ایلام ("بیشه‌های مقدس آنان را آتش زدم") و یک بار در قطعه‌ای جداگانه که شاید مربوط به سرود پیروزی است ("بیشه ایزد Manziniri")[۱۰۲۵].

واژه husa بارها در ترکیب با siyan husame (نام ایزد + me) یعنی "پرستشگاه بیشه (نام ایزد)" یافت می‌شود. شایان ذکر است که husa در متون غیر مذهبی نیز با معنای "درخت" (مانند PFa 33) "چوب" (؟) (TZ 58 در استو ۱۹۶۷ ص ۲-۱۰۱) و "تیرچوبی" (؟) (در بایگانی ارگ شوش) آمده است. بنابراین خصلت مقدس husa بستگی به محتوای متن دارد[۱۰۲۶].

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گاه فرض شده که husa و siyan دارای ارتباط تدفینی خاص بوده یا به‌کلی به یک آیین تدفینی / سلطنتی و / یا خدایان "زیرزمینی" اختصاص داشته‌اند. بویژه مطالعات گریلو و والا در این زمینه استدلال‌های گوناگونی را پیش آورده است[۱۰۲۷]. اولین آنها محل

← شکل abul Kišāti "دروازه بیشه‌ها" آمده است (نک. پانوشت ۱۰۴۴ بعد).

۱۰۲۴. واژه به همین صورت در کتیبهٔ نذری اهدا شده توسط شیلهک - اینشوشینک به کیریریش (منتشره توسط گریلو و والا ۱۹۸۴، ص ۲-۲۱ و ۲۵) به‌کار رفته است. در سطرهای ۸-۷ Giš...mattarri توسط ویراستاران به "بیشه را در اقتدار خود دارد ..." ترجمه شده است. نک. نیزگریلو ۱۹۸۶، ص ۱۷۵؛ والا ۱۹۸۸b، ص ۳۳۹.

1025. Secret groves (CIŠ.*kišāti*.MEŠ-*šunu pazrati*): prisms A VI.65 ~ F V.44 (Aynard 1957: 56-7; Borger 1996: 55, 241). Grove of Manziniri: K 7673:9; text published by Martin 1901: 156-60 (already comparing the aforementioned secret groves); see also Streck 1916 I: clxvii-viii; Bauer 1933 II. 78; W.G. Lambert 1989 (considering a relation with the Kassite goddess Mini(m)zir). Interestingly, the preceding line (K 7673:8) speaks of "[cutting off?] the waters of the ditch (*iku*) and the canal (*palgu*)," but the context is too broken to suggest a connection.

۱۰۲۶. هدف من از ترجمه واژه به "بیشه" [grove] نمایاندن اوضاع و احوالی است که husa لزوماً مقدس نبوده است، گرچه آگاه هستم که "بیشه" گاه به معنای یک محل مقدس به‌کار رفته که در آن درختان خودرو بوده‌اند و دست هیچ انسانی آنها را لمس نکرده است (نک. ἄλσος [آلسوس] یونانی). بیشه‌های قلمرو پادشاهی ایلام احتمالاً درخت‌زار و کشتزار بوده‌اند؛ بنابراین "بیشه‌زار مقدس" اصطلاحی است که باید از آن پرهیز کرد مگر این که جنبه مقدس آن صراحتاً اعلام شده باشد.

۱۰۲۷. گریلو ۱۹۸۳a ص ۱۲-۱۱ پانوشت ۵۰؛ ۱۹۸۶a ص ۱۷۵ و ۱۷۹؛ ۲۰۰۱؛ والا ۱۹۸۵ ص ۴۵؛ ۱۹۹۷b؛ ۱۹۹۷c (درختان نخل در husa)؛ ۱۹۹۸b ص ۴۰-۳۳۸؛ ۲۰۰۲ ص ۳-۵۴۱ (نک. استو، والا و گاش ۲۰۰۲/۳ ص ۴۵۱ و ۴۶۹). نیز نک. مالبران لابا ۱۹۹۵ ص ۱۱۷، ۲۰-۱۱۸ (IRS 52=EKI 62)، ۴-۱۹۳؛ ۲۰۰۴ ص ۵-۴۴. در اثر اخیر بیشه ایلامی - آشکارا در قیاس با نقشمایه weltenbaum [درخت ←

زیگورات در شوش و در یک husa (که خود به احتمال زیاد با یک آیین تدفینی ارتباط دارد). این که پیرامون این زیگورات را درختان احاطه کرده بوده‌اند در یک برجسته‌کاری اکنون مفقود شدهٔ نینوا نیز نشان داده شده است (نک. بند ۶-۷-۶-۳ بعد). دوم ادعاهای آشوربانیپال که به درون بیشه‌های اسرارآمیز ایلام رخنه کرده و مقبره‌های سلطنتی را باز و ویران و غارت نموده است به عنوان بیان مکرری در تأیید وجود گورهای شاهان قبلی در یک husa پذیرفته شده است. و بالاخره وجود ایزدان متعددی که یا در زیرزمین نقش دارند یا به‌عنوان "ایزدان زیرزمینی" دانسته می‌شوند و به‌نظر می‌رسد که دارای یک یا چند siyan husame بوده‌اند (مانند اینشوشینک، ایشنی‌کاراب، لاگامار، کیریریش و شاید نپیریش).

دیدگاههای ذکر شده در بالا اهمیت دارند ولی کاملاً بدون مشکل نیستند. ممکن است کسی استدلال کند که مثلاً گفته‌های سالنامه‌های آشور بانیپال درباره بیشه‌زارهای مخفی و اسرارآمیز و مقبره‌های سلطنتی دو جمله مستقل و متوالی و پیاپی است که لزوماً با یک فاعل به‌هم مرتبط نمی‌شده‌اند. همچنین من تردید دارم بپذیرم که مجتمع معبد در شوش (زیگورات [با haštu یعنی "گور"]، husa و دروازه(های) جهان زیرزمینی) الگویی بوده است که اساساً همه پرستشگاههای بیشه‌زار [husa] در ایلام همانند آن بوده‌اند (نک. مثلاً والا ۱۹۹۸b ص ۳۳۸). و بالاخره، برخی از خدایان که گزارش شده دارای siyan husame بوده‌اند را به آسانی نمی‌توان به یک قلمرو تدفینی یا جهان زیرزمینی مرتبط ساخت، خدایانی مانند شیموت، مَنزَت و سوه‌سیپا[۱۰۲۸]. این بدان معنا نیست که هیچ ارتباطی میان husa و جهان زیرزمینی یا برخی آیین‌های تدفین وجود ندارد - زیرا محتمل می‌نماید که چنین پیوندی، حداقل در شوش، وجود داشته است، اما موضوع در خور و نیازمند تحلیل متوازن‌تری است. برای هدف ما همین کافی است که مشاهده می‌کنیم husa (بیشه) نقش مهمی در حیات دینی ایلامی داشته، در کتیبه‌های سلطنتی واژه‌های کلیدی و مفتاح بوده و در سراسر دولت ایلامی میانه وجود داشته و به‌کار می‌رفته است. دو مورد به علت ارتباطشان با بحث کنونی شایسته بحث‌اند.

← جهانی] - به عنوان "یک محل طبیعی [توصیف شده] که درختان با جهان زیرین از طریق ریشه‌های خود و با جهان زبرین با شاخ و برگهای خود ارتباط برقرار می‌کنند، محلی که از نیاکان خواسته می‌شود حافظ نوادگان خود باشند."

۱۰۲۸. به نظر من، صرف این فرض که این ایزدان به علت پیوند با siyan husame "پس وابسته به جهان ماورا هستند" (والا ۱۹۹۷b، تأکید از هنکلمن) به راستی امری مصادره به مطلوب و مسلم‌فرض کردن موضوع است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۶ـ۷ـ۶ـ۲. *EKI 48* ـ یک لوح سنگی بزرگ شکسته متعلق به شیلهک ـ اینشوشینک یکم مشهور (حدود ۱۱۵۵ تا ۱۱۲۵ ق م.) در سال ۱۹۰۲ در معبد اینشوشینک در روی ارگ شوش از خاک بیرون آورده شد و سپس توسط پدر روحانی وَنسان شیل به چاپ رسید (۱۹۰۴ ص ۳۰-۲۰ تصویرهای ۳ و ۴). متأخرترین ویرایش کامل این متن چهار ستونی به کونیش تعلق دارد (könig ۱۹۶۵ص ۲-۱۱۰)، اما ترجمه تازه‌ای از دو بخش بزرگتر آن توسط والاو دومیه (۲۰۰۳ [ستون I سطور ۱ تا ۵۸]) و گریلو (۱۹۸۳a صص ۶-۴ و ۱۰-۹ [ستون II سطور ۱۳۷-۱۱۱]) انجام شده است. ستون‌های سوم و چهارم از لحاظ بحث درباره معابد husa بیشتر مورد اشاره قرار گرفته‌اند، اما هنوز به ویرایش مجدد نیاز دارند[۱۰۲۹].

پیشکش "آزاد" تبرستان www.tabarestan.info

متن با دعا و نیایش شاه اینشوشینک آغاز می‌شود و در پی آن فهرست بلندی از پیشینیانِ شیلهک ـ اینشوشینک که haštu ی "شهر خدا" را مرمت و بازسازی کرده‌اند می‌آید[۱۰۳۰]. شاه احترام خود را نسبت به کتیبه‌های نذری (؟) شاهان پیشین اعلام می‌کند. آنگاه پس از یک شکستگی بزرگ و طولانی، ماجرای بازسازی Suhter (گریلو ۱۹۸۳: "نمازخانه سلطنتی" و والا ۱۹۹۹ص ۳۸ و ۲۰۰۴a "گنجینهٔ اشیای متبرک") معبد اینشوشینک تشریح شده است. و سرانجام در ستون‌های ۳ و ۴ فهرستی طولانی از siyan husameهایی که توسط شیلهک ـ اینشوشینک بازسازی شده‌اند ارائه گشته است. و عبارت مشابهی برای هر پرستشگاه تکرار شده است:

GN Siyan DN-me husame halatia kušik ak misirmana u erintumia pepših kuših

(در) GN [= نام محل جغرافیایی] پرستشگاه بیشه‌زار DN [= نام ایزد] چون از خشت خام ساخته شده و ویران گشته بود، من آن را از نو با آجر پخته ساختم[۱۰۳۱].

1029. See (i.a) Stolper 1978b: 92-3; Grillot 1986a: 175-6; Vallat 1997b; *idem* 1998b: 339; *idem* 2002/03 543 (cf. Steve, Vallat & Gasche 2002/03: 469).

1030. On the king lists in EKI 48a and EKI 48b cf. Vallat & De Meyer 2003.

۱۰۳۱. من misirmana را در این ترجمه سوم شخص مفرد بی‌جان درنظر گرفته‌ام با ma- (در اینجا پسوند استمرار) و na- (پسوند وجه نما) (نک. بند ۶-۴ پانوشت ۹۴۱ قبل)، ترجمه من مبتنی بر این فرض است که پسوند na- مسلط بر کل جمله پیرو (از جمله kušik) است و یک جنبه فعل وجه‌نما را به آن می‌افزاید. صورت ظاهر آن شاید انگیزشی بنماید ("چون.... ویران گشته بود")، اما این فقط یکی از گزینه‌های متعدد است، زیرا وجه زمانی را نیز می‌توانیم به‌جای "چون" به‌کار ببریم و ترجمه کنیم "وقتی که". از سوی دیگر، اگر پسوند na- فقط به misirmana مربوط شود، می‌توان ترجمه کرد: "که از خشت خام ساخته شده بود و بنابراین، و غیره "(عبارت به‌صورت پیاپی و پیوسته). در برگردان رُسّی از این قطعه (۲۰۰۰، ص ۲۰۸۱) این کلمه ترجمه نشده است.

از این‌گونه hasiyan husame‌ها مجموعاً در بیست محل بازسازی شده بود (IV، ۲۷۳). تا جایی که از متن سالم مانده است، به‌نظر می‌رسد که بیشتر آنها به ایزد اینشوشینک اهدا شده‌اند، اما پرستشگاههایی برای ایزدان "لاگامار"، "سوه‌سیپا" و "نَپیریشَ" نیز وجود دارند[۱۰۳۲].

در بحث کنونی آنچه از همه بیشتر اهمیت دارد، گسترش ظاهراً فراوان پرستشگاههای سبز و خرم تحت حمایت شاه شیلهک ـ اینشوشینک است. اگر موضوع عدم قطعیت معنای دقیق husa را فعلاً کنار بگذاریم، این مکان‌ها به احتمال زیاد برای آن که سرسبزی‌شان در اقلیم خوزستان باقی بماند، می‌بایست آبیاری می‌شده‌اند. بنابراین آنها نه تنها گواهی هستند بر سرمایه‌گذاری کلان سلطنتی و سازماندهی برنامه ساختمانی گسترده، بلکه نمایانگر کوشش‌های مداوم شاه برای حفظ و افزایش حاصل‌خیزی زمین نیز محسوب می‌شوند (حتی اگر husa‌ها خود لزوماً چیزی تولید نمی‌کرده‌اند). بدون شک hasiyan husame‌ها تنها مکان‌های مقدس تلقی نمی‌شده‌اند، بلکه، اگر بخواهیم از اصطلاح پی‌یربریان در توصیف پردیس‌های پارسی استفاده کنیم، "ویترین‌های ایدئولوژیک" نیز بوده‌اند (۱۹۸۲e ص ۴۵۵). این واقعیت که اکثر این معابد به اینشوشینک، خدای شهر شوش، و حامی تمام عیار خاندان سلطنتی، اهدا شده بود، به احتمال زیاد زمینه و پیشینه‌اش بیشتر در ایدئولوژی‌های سلطنتی بود تا یک سیاهه خلق‌الساعه از

۱۰۳۲. اگر تعداد بیست محل درست باشد، aštam ایزد بانوی "پینی‌گیر" را نیز باید در شمار hasiyan husame‌ها حساب کرد (درباره ارتباط احتمالی با واژه اَکَدی aštammu به معنای "برج"، نک. استو، ۱۹۶۲، ص ۴۰). اسامی محل‌های خوانا همراه با نامهای ایزدان عبارتند از: **تِتّو**، اینشوشینک؛ **شَ اَتّتهَ - میتیک**، اینشوشینک؛ **اکالّات**، اینشوشینک؛ **بیت هولمی**، لاگامار؛ (بدون نام جغرافیایی و شاید "بیت هولمی")، سوه‌سیپا؛ **پِرّاپِرّا**، [اینشوشینک ؟]؛ [**بیت تورنی**؟]، اینشوشینک؛ **شَ اَتّتَه ـ اِکال ـ لیکروپ**، اینشوشینک؛ (بدون نام جغرافیایی)، اَشتم پینی گیرمه؛ **مارّوت**، اینشوشینک؛ **پپتارسیان‌سیت**، نَپیریشَ؛ **شَ هَن‌تَلَک**، اینشوشینک. بیشتر نامهای جغرافیایی فقط در EKI 48 وجود دارند، نک. EW مدخل‌های مربوطه (که محل نامهای گوناگون جغرافیایی در بین‌النهرین را تعیین کرده) و والا ۱۹۹۳a مدخل‌های مربوطه (که محل بیشتر اسامی جغرافیایی را در خوزستان قرار داده است). استالپر ۱۹۷۸b ص ۳-۹۲ محتاطانه "چُغاپاهنِ غربی" (KS-3) را براساس آجرهای مکتوب (شماره‌های ۳، ۵، ۶) که در آن محل پیدا شده و یک Siyan husame مربوط به اینشوشینک و لاگامار را ذکر کرده‌اند، برابر با "بیت هولمی" دانسته است. متن این آجرها برابر با متن EKI 34 است (= استو ۱۹۸۷ ص ۳۲ شماره ۱۵). نک. نیز بیگز و استالپر ۱۹۸۳ ص ۱۶۱ و استالپر ۱۹۸۶ ص ۲۳۸ درباره نام محل و اسنادی که به‌ترتیب در "چُغا پاهن" و "بیت حولومّو" (= بیت هولمی؟) پیدا شده‌اند.

آیین‌های محلی موجود[۱۰۳۳]. به هر روی شاه شیلهک-اینشوشینک هیچ چیز را به بخت و اقبال رها نکرده بود و تنها یک لوح سنگی (EKI 48) در شوش برپا نکرد بلکه در Siyan husameهای محلی به نصب کتیبه‌های آجری پرداخت (چنان‌که از EKI 34 پیداست نک. پانوشت ۱۰۳۲ قبل)[۱۰۳۴].

دوره‌های پادشاهی شیلهک-اینشوشینک یکم و داریوش یکم به اندازه حدود شش قرن با هم فاصله داشته‌اند و این هشداری است برای رعایت احتیاط هنگام ارتباط دادن پردیس پارسی و husaی ایلامی. از سوی دیگر، اهمیت آشکار مفهوم Siyan husame در زبان ایلامی میانه، گسترش فراوان آن و مشارکت خاص خاندان سلطنتی در آن، به‌نظر می‌رسد که در فرهنگ‌های همسایه بی‌سابقه و بی‌مانند بوده و نزدیکترین همانند به آن بوستان‌های سرسبز و خرم دوره هخامنشی بوده است. افزون بر این، شکاف میان EKI 48 و NN 2259 را دست کم تا اندازه‌ای می‌توان با سندی از دوره نوایلامی پر کرد که در زیر به آن می‌پردازیم.

۶-۷-۶-۳. EKI 85 - از پایان دوره پادشاهی نوایلامی، کتیبه‌های اندکی از شاه "تپتی - هوبان - اینشوشینک" باقی مانده که یکی از آنها متن بسیار شکسته‌ای برروی "یک تخته سنگ آهکی" است که در سال ۱۹۱۱ توسط شیل به چاپ رسیده است (شیل ۱۹۱۱ص ۲-۸۰). آخرین انتشار این متن توسط کونیش است (۱۹۶۵ص ۲-۱۷۱ = EKI 85). این سند، همانند زمان خود، در سالهای اخیر روشن شده که احتمالاً ریشه در عصر پس از آشوری تاریخ ایلام دارد. والا (۱۹۹۶aص ۴-۳۹۱؛ نک. همان ۲۰۰۲a) به نحوی منطقی اظهار عقیده کرده که برابر انگاری سنتی شاه "تپتی-هوبان-اینسوشنک" با "تعومن" (سلطنت از ۶۶۴ (؟) تا ۶۵۳ (؟)) که از منابع آشوری او را می‌شناسیم را باید با استدلالهای متعددی

۱۰۳۳. به این دلیل من فکر می‌کنم که Siyan husame برای اینشوشینک، برخلاف آنچه والا تصور می‌کند (نک. پانوشت ۱۰۳۲ قبل). لزوماً به سوسیانا (یا خوزستان) محدود نمی‌شده‌اند. آنها احتمالاً ناحیه گسترده‌تری را پوشش می‌داده‌اند و به عنوان نشانه‌ها و شاخص‌های قدرت سلطنتی کارکرد داشته‌اند.

۱۰۳۴. Siyan husameها افزون بر نقش خود به عنوان شاخص‌های ایدئولوژیک، چه بسا همان‌طور که استالپر حدس زده است (۱۹۷۸bص ۹۳ درباره EKI 34 کتیبه‌های آجری مکشوف در "چُغا پاهنِ غربی") در شبکه سیاسی هسته‌های مرکزی تلقی می‌شده‌اند: "تمرکز سرمایه و سازمان سلطنتی در بازسازی معبد نشان می‌دهد که این پرستشگاه، ولو دورادور، به عنوان یک مرکز سیاسی محلی در زیر سایه سلطنت نقش داشته است. در واقع، با توجه به نبود اسناد صریح‌تری درباره روش‌های سیاسی ایلامیان. توزیع اینگونه کتیبه‌های کوتاه و موجز ساختمانی، گویا نزدیک‌ترین سند موجود برای قضاوت درباره جغرافیای اداری دولت ایلامی میانه باشد."

که از مجموعه متون نوایلامی سرچشمه می‌گیرند، کنار بگذاریم (نک. بند ۱-۲ قبل). علاوه بر این، مدارک به‌دست آمده از هجاهای به اصطلاح شکسته (که افزایش استفاده از آنها می‌تواند کمکی باشد در تعیین یک گاه‌شناسی نسبی) بیشتر به سود تاریخ پسین‌تری برای کتیبه‌های "تپتی- هوبان- اینسوشنک" بنا به استدلال تاورنیه (۲۰۰۴ ص ۳۹) است. البته تاریخ دقیق سلطنت این شاه هنوز روشن نشده است، اما بی‌گمان بیشتر به سده ششم مربوط می‌شود تا سده هفتم ق.م. و بدین ترتیب "تپتی- هوبان - اینسوشنک" تقریباً همزمان با کوروش دوم [بزرگ] می‌شود. بسته به این که یا فرض شود که دولت نوایلامی زمانی در هنگام پادشاهی کوروش دوم (حدود ۵۴۰/۵۳۹ ق. م.) ناگهان به پایان رسیده، یا چنان که من فکر می‌کنم قلمرو پادشاهی نیمه مستقلی بوده که در زمان کوروش دوم و کمبوجیه دوم به حیات خود ادامه می‌داده است، تاریخ سلطنت "تپتی- هوبان- اینسوشنک" را می‌توان متعلق به زمانی درست پیش از ۵۴۰/۳۹ (والا همان) یا کمی زودتر حدود ۵۵۰ تا ۵۳۰ (تاورنیه، همان) قرار داد. در هر صورت، زمان EKI 85 فقط بین ۳۰ تا ۵۰ سال قدیمی‌تر از متن مورد بحث ما در این فصل یعنی NN 2259 (سال ۲۰ پادشاهی داریوش = ۵۰۲ ق.م) بوده است.

شاید بتوان فرض کرد که در سند اصلی و سالم اولیه از ۳۱ فقره جداگانه نام مقامات یا گروههایی که هر کدام یک رأس گاو و شش رأس گوسفند / بز دریافت می‌کرده‌اند نام برده شده بوده است (و جمع ۳۱+۱۸۶ رأس از اینجا ناشی می‌شود). به علت آن که لبه راست آسیب دیده، کاملاً روشن نیست که مقامات نام برده شده به راستی (به عوض تحویل دادن گاو، پرداخت مالیات و غیره) دریافت کننده گاو می‌بوده‌اند، اما این را منطقاً می‌توان از ضمیر تکراری kaškaš (EKI 85 سطور ۶، ۷، ۸، ۱۰) نتیجه گرفت که مربوط می‌شود به kaš ایلامی هخامنشی و در اینجا اشاره‌ای است به مفعول با واسطه ("OD [= عنوان شغلی]، به او / آنها")[۱۰۳۵].

۱۰۳۵. والا (۱۹۸۷b) گفته است که kaš چیزی بیشتر از "یک شکل کهن hi" نیست یعنی ضمیر شخصی تکراری سوم شخص مفرد با قاعده و عادی؛ با این حال این راه حل بی‌تردید با مقابله کردن مغایرت می‌یابد (نک. استالپر ۲۰۰۴a ص ۷۷ و ارتباط شخصی)؛ وقتی BI (kaš) و HI در یک متن با هم می‌آیند، آشکارا به‌صورت متفاوت نوشته شده‌اند (نک. مثلاً PF 0269). ایراد دیگر می‌تواند املای ⌜Ka$_4^?$⌝-iš در PF 0795 باشد (که اما قرائت آن مسلماً نادرست بوده است؛ نک. هلوک ۱۹۶۹ ص ۹). سوم آنکه، halmi hi kaš dunuka در PF 0290 می‌تواند بی‌معنا شود اگر مجبور شویم آن را halmi hi hi dunuka* قرائت کنیم (علامت خوانده شده توسط هلوک به شکل ⌜kaš⌝ آشکارا همان kaš است [مکاتبه شخصی با متیو ←

در میان دریافت کنندگان دام حداقل دو "شاتین" (= کارشناس مذهبی، II، ۱۷-۱۶) یک "کاهنه ارشد در کنار معبد هومبان"[۱۰۳۶] و یک کاهن بزرگ معبد kam-ru-um" وجود دارد[۱۰۳۷]. معنای عناوین شغلی دیگر حفظ شده، روشن نیست و می‌تواند دستمایه

← استالپر]. از سوی دیگر، راست آن است که شکل kaš، ریخت‌شناسی ضمیرگونه ایلامی را دشوار می‌سازد. راه حل شاید آن باشد که kaš را شکل وام گرفته شده‌ای از ضمیر نامعین -ka (به معنای "هرکس") در پارسی باستان بدانیم. افزودن یک وند پایانی -š در واژه‌های قرضی از پارسی باستان پدیده‌ای رایج بوده است (هلوک ۱۹۶۹، ص ۱۰-۹)؛ وانگهی شکل kaš چه بسا شکل تعمیم یافته kašciy پارسی باستان باشد که حالت فاعلی قدیمی را حفظ می‌کند. در عوض، kaškaš نوایلامی (نک. EW مدخل kaš-kaš)، شاید بازتاب یک ضمیر تکراری یا دوگان‌ساز باشد؛ زبان باستانی ایران از شکل‌های تکراری یا دوگان‌ساز ضمیر نامعین -ka استفاده می‌کرد. نظیر kəm kəm (بارتولومه ۱۹۰۴ ص ۴۲۵ مدخل ka-II.2؛ نک. quisquis لاتینی [به معنای "هرکس"]). توجه داشته باشید که kaš و kaškaš کاربرد ویژه‌ای در ایلامی می‌یافتند، یعنی بیشتر حالت مکرر بودند تا ضمیر نامعین (گرچه کاربرد آن برای -ka ایرانی باستان کاملاً ناشناخته نیست؛ نک. بارتولومه مدخل ka-II.1). در ایلامی هخامنشی kaš برای ارجاع به جاندار (مثلاً PF 0269) به‌کار می‌رفت و به ندرت منظور مفعول بی‌واسطه بی‌جان بود (مثلاً PF 0755). مفعول بی‌واسطه جاندار می‌توانست جمع باشد (مثلاً PF 1475) چنانکه در مورد kaškaš نوایلامی ما مشاهده می‌شود.

۱۰۳۶. در EKI 85:14 : [...] ^{AN}[^{MEŠ}]*hu-ban-na* ^{AŠ}*en-te.GAL É.DA* ؛ همان. 1.22، ^{AŠ}*ba-ši-šu.GAL* E^{MEŠ}*kam-ru-um-na* [...] است. شیل (۱۹۱۱ ص ۸۲) قبلاً واژه‌ها و اصطلاحات را تشخیص داده بود؛ نک. نیز EW مدخل‌های h.en-te.GAL ، É.DA.lg ، ba-ši-šu.GAL ، kam-ru-um ؛ والا a۲۰۰۰ ص ۱۰۷۰؛ همان ۲۰۰۲/۳ ص ۴۰-۵۳۹. اصطلاح "معبد کناری" برگردان موقتی است از É.DA^{MEŠ}. در زبان اکدی É.DA واژه‌نمادی است برای نوشتن edakku به معنای "جناح بنا یا ساختمان" (فرهنگ CAD E 21-2 مدخل edakku)، که به‌نظر می‌رسد کاربرد آن به موضوعهای غیر مذهبی محدود می‌شده است. این شاید بدان معناست که در فحوای ایلامی É.DA^{MEŠ} این موضوع کاملاً صدق نمی‌کرده است و به همین دلیل من در ترجمه آن محافظه‌کاری و تردید نشان داده‌ام. آیا É.DA^{MEŠ} به معنای نمازخانه بیرونی است که در کنار دیوار یک معبد ساخته می‌شده است؟ توجه داشته باشید که نمازخانه‌های در هوای آزاد و فضای باز ibratu=UB. LiL.LÁ در زبان اکدی، در کنار دیوارهای خانه‌های شخصی ساخته می‌شدند و از دوره "سوکال ماه" شوش با آنها آشنایی داریم (MDP 55 15:2 سطور ۱۷:۲ و ۲۲ پشت لوحه سطر ۱؛ نک. دوگراف ۲۰۰۶ ص ۶-۹۵). به اندازه ۱۲۰۰ لیتر [کیلو] جو برای یکی از اینگونه نمازخانه‌ها در شهرکِ دوروم حواله شده است (MDP 55 15). در زبان اکدی ibratu به معنای "نمازخانه در فضای باز (در گوشه دنج یک حیاط یا یک خیابان)" است، اما می‌تواند به معنای "بخشی از یک معبد" نیز باشد (CAD I/J 4-5 مدخل ibratu). در این لغتنامه تصریح شده است که به‌نظر می‌رسد این نوع نمازخانه متعلق به ایزد بانوها بوده و زنان به آن رفت و آمد داشته‌اند. از همه اینها می‌توان موقتاً به این نتیجه رسید که کاهنه‌ی ارشد É.DA^{MEŠ} هومبان در دوره نوایلامی مسئول یک نمازخانه بوده که یا به ایزدبانوی وابسته به معبد هومبان تعلق داشته یا نمازخانه‌ای بوده متعلق به خود ایزد هومبان وابسته به معبدی بزرگتر. با این حال رعایت احتیاط لازم است، چون شکاف زمانی میان متنهای "سوکال ماه" و کتیبه‌های نوایلامی بیش از هزار سال است.

۱۰۳۷. جالب اینجاست که همه عناوین شغلی در EKI 85 با نشانه ^{AŠ} شروع می‌شوند که خاص نامهای محل است.

نظریه‌پردازی قرار گیرد[۱۰۳۸]. برخی شاید به احتمال بیشتر القاب درباری باشند تا وظایف مذهبی، نظیر teppir ("مباشر، پرده‌دار، رئیس تشریفات"[۱۰۳۹]). با وجود این، چنان که والا (۲۰۰۰a، ص ۱۰۷۰) متذکر شده است، در پایان سند (1.23) به همه افراد فهرست شده جمعاً با لقب lap به معنای "روحانیون مسئول، قربانی کنندگان" اشاره شده است. اگر برخی از عناوین شغلی القاب درباری هستند، این مشاغل به احتمال زیاد وظایف مذهبی را نیز دربرمی‌گیرند.

تکه مورد علاقه و نظر ما در چارچوب بحث کنونی، دقیقاً همان سطری است که از lap سخن می‌گوید (EKI 85: 23 به نقل از والا، ۲۰۰۰a، ص ۱۰۷۰):

PAP 31 GUD^{MEŠ} ⌈PAP⌉ 186 ⌈UDU.NITÁ⌉ ^{MEŠ}*la-ap-ma hu-sa*^{MEŠ}*-ik si-ra a-hi la-ha-na*

«جمع: ۳۱ رأس گاو (و) جمع: ۱۸۶ رأس گوسفند/ بز، برای روحانیون مسئول، که به بیشه‌زار آورده شده (و) در آنجا ذبح شده‌اند»[۱۰۴۰].

1038. See Scheil 1911: 82; König 1965: 171-2 and EW s.vv. [h.] *e-ul-ma-be*, h.*qa-su-mu*, h.*ši-ik-ši-ib-be*, h.*uz-zi-en*, h.*qa-ru-ba-la*, *te-ip-pir*, h.PAN.*pa*-[...], *ku-pa-ra-na*, h.*har-iš-šá-el-be* (other terms from EKI 85: EW s.vv. *su-um-mu-um*, d.*šu-d* [*a-nu*], *ku-uz-zu-um*). Vallat (2002/03: 540) notes that šikšippe also occurs in S 117 (and possibly in S 274) where it is preceded by^{AN}, suggesting that the *šikšippe* were some kind of officiants as well. The word may be a composite ([šik.šip.p]) containing *šip*, "feast" (cf. ★ § 7.1.4).

۱۰۳۹. درباره این لقب در دوره ایلامی قدیم نک. م. لامبر ۱۹۷۱ (نک. ✪ص ۶-۱۲۵). وجود این لقب در دوره نوایلامی نیز تأیید شده است (EW مدخل *tr-ip-pir* و واترز ۱۹۹۹a درباره ABL 268). تاورنیه (۲۰۰۷e، ص ۶۰) دلیل می‌آورد که از دوره ایلامی قدیم به بعد، یک teppir [تپیر=دبیر] "مسئولیت‌های بیشتری از وظایف یک دبیر یا کاتب ساده داشته است» و این واژه از لحاظ ریشه‌شناسی ربطی به واژه اکدی ṭuppu به معنای «گل نبشته یا لوحه گلی» ندارد. کتیبه‌های نوایلامی «هَن نی» واژه teppir را به عنوان عضوی از دربار به‌کار برده‌اند ضمن آنکه در عین حال نقشی هم در اجرای مراسم مذهبی داشته است (EKI 76:18,. 23,29) نک. تاورنیه، همان‌ص ۶۲؛ پاتس ([زیر چاپ ۵]).

۱۰۴۰. درباره قرائت *la-ap-ma* نک. والا ۲۰۰۰a، ص ۱۰۷۰. من این شکل را [*la.p.m.a*] یک اسم جان‌دار با پسوند بی‌جان ثانوی [m] (با اشاره به جمع گاوها) و موصول [a] درنظر گرفته‌ام. بسنجید با ترجمه والا (همان) از بخش اول جمله: "جمع: ۳۱گاو؛ جمع: ۱۸۶ گوسفند برای روحانیون"، از لحاظ نظری "گاوِ روحانیون یا گاو از روحانیون" نیز امکان دارد. بخش دوم جمله مشکل‌سازتر است. نخست آن که تعجب‌آور است که یک واژه عادی مانند husa در پی‌اش ^{MEŠ}آمده که معمولاً خاص واژه نمادها و کلمات بیگانه است. با وجود این مشابه این امر نامتعارف باز هم دیده می‌شود نظیر *hal-mi*^{MEŠ} (مثلاً PF 1056). همان‌طور که متیواستالپر به من متذکر شد (ارتباط شخصی) بسیاری از وقوع‌های "نامتعارفِ" ^{MEŠ} در پی کلمات با -h یا -h- می‌آیند (*hal-mi*^{MEŠ}، *hu-sa*^{MEŠ}، ^{MEŠ}، *ul-hi*، *pu-hu*^{MEŠ}) و شاید نشانه املاهای تاریخی کلماتی باشند که در آنها /h/ دیگر به گوش نمی‌رسیده است. شکل lahana را شاید بتوان تصریف I سوم شخص مفرد ←

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

به‌رغم عدم قطعیت‌ها در ترجمه، تقریباً مسلم به نظر می‌رسد که گاوهای فهرست شده در EKI 85 در یک husa طی یک مراسم یا ضیافتی که به آن اندازه بزرگ بوده که یادش در یک لوحه سنگی گرامی داشته شود، ذبح شده‌اند. ترکیب مداخله و حمایت سلطنت و انجام عمل قربانی در یک پردیس یا بیشه‌زار، به‌طور طبیعی این متن را بسیار به مراسم نذر و قربانی لن در پرتتاش پاسارگاد مربوط و نزدیک می‌سازد. این که در متن به lap ("روحانیون، قربانی کنندگان") از همان ریشه *la-* اشاره شده است، این تشابه را حتی بیشتر تکمیل می‌کند.

www.tabarestan.info

۶ـ۷ـ۶ـ۴. بقایای فیزیکی بیشه‌زارهای ایلامی ـ جدا از منابع مکتوب، برخی مدارک اضافی درباره مجموعه چشم‌انداز محوطه‌های معابد و آیین‌ها وجود دارد. نخست، اظهار عقیده شده است که ناحیه‌ای در شمال و شمال غرب چُغازنبیل، در امتداد ساحل قدیمی رود "آبِ دِز" برای آیین‌های سالانه راه پیمایی و حرکت دسته با تندیس‌های ایزدی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. بدین منظور یک جاده برای حرکت دسته، یک دیواره سنگ‌چین و یک bīt akīti ساخته شده بوده و در اطراف این باغ‌ها یا کشتزارها درخت‌کاری شده بوده است. با قطعات سفالی متعلق به لوله‌های سفالی که در نقاط حفاری کشف شده‌اند، فرض شده که این باغها با این لوله‌ها آبیاری می‌شده‌اند[۱۰۴۱].

← بی‌جان فعل -laha (ادامه جمع "بی‌جان" گاوها) در نظر گرفت همراه با پسوند وجه‌ساز -na به اضافه یک جمله پیرو با ظاهر پایانی (در مورد -laha نک. کونیش ۱۹۶۵ ص ۷-۱۳۶: "کشته شده، مرده" و والا ۱۹۹۷b "مردن، کشتن، نابود کردن"). وقتی والا تأکید می‌کند که "این حیوانات قرار بوده در یک بیشه‌زار مقدس قربانی شوند" احتمالاً در همین مسیر می‌اندیشیده است (۲۰۰۲/۳ ص ۵۴۰). فرهنگ EW ظاهراً lahana را به‌عنوان یک شکل تکمیلی تحلیل می‌کند (مدخل *la-ha-na*) اما من، استدلالی در توجیه این نظر نمی‌بینم. آمدن *ahi* قبل از lahana به‌نظر می‌رسد شکل دیگری از MEaha و NEah باشد (نک. بند ۶-۴ حاشیه ۲۰ قبل) نه aha+i (EW مدخل *a-hi*). معنای "آنجا" (بااشاره‌به husa) خود گویاست. من درباره تقسیم کلمه به *hu-sa*^{MEŠ}*-ik si-na* مطمئن نیستم. من در ترجمه موقت خود *-ik* را شکل کوتاه شده موقعیت بعدی جهت‌دار *-ikka/-ikki* درنظر گرفته‌ام (نک. مثلاً *ha-tam₅-tup-ik*^{AŠ} در PF 1565). گریلو (۱۹۸۳a ص ۹ پانوشت ۳۳۹) یک فعل *-si* را شناسایی کرده که شاید بیان کننده حرکت باشد (بسنجید شاید با šinu-[ši.nu?] یعنی "آمدن"). اگر یک شکل فعلی باشد، sina نیز همان پسوند فعلی وجه نمای *-na* را دارد که lahana دارد. با این حال گزینه‌های دیگری هم وجود دارند. یکی از آنها قرائت *ik-si-na* از فعل تأیید نشده *-iksi** است ("*iksi* شدن در بیشه‌زار"). امکان دیگر قرائت *ik-si-na* است اما به‌عنوان اسمی که husa را توصیف می‌کند ("بیشه‌زارِ "*iksi**).

1041. See Ghirshman 1968: 109-14 and *idem* 1972:85. Malbran-Labat speaks of a "lieu de culte 'campagnard' " (2004: 41-2).

قضاوت درباره قدرت این فرضیه که بدون شک مبتنی بر مدارک بسیار محدودی ساخته شده است در صلاحیت من نیست[۱۰۴۲]. یک نشانه استوارتر برای درک چشم‌انداز موجود در چغازنبیل، وجود "تأسیسات هیدرولیک" در ضلع غربی محوطه محصور بیرونی است. یک آبگیر یا حوضچه عمیق که ۹ آبراهه کوچک با یک مخزن در داخل دیوار به آن راه دارد، به منزله پایانه کانالی بوده که آب را از رود کرخه از فاصله‌ای بیش از ۵۰ کیلومتر به چغازنبیل می‌رسانده است (گیرشمن ۱۹۶۸ صص ۱۰۰-۹۶). گو این که گیرشمن بر استفاده از آب برای فرونشاندن عطش ساکنان چغازنبیل تأکید می‌ورزد، و گرچه پژوهش‌ها و کاوشهای اخیر نشان دهنده وجود یک بخش مسکونی بسیار بزرگتر از آن مقداری است که قبلاً فرض می‌شد، ولی این آبگیر ژرف (که قادر بوده حدود ۳۵۰ متر مکعب آب را در خود نگهدارد) می‌توانسته در عین حال به قصد آبیاری ناحیه درونی محوطه محصور سوم و دوم ساخته شده باشد (نک. قوامی ۱۹۹۲ صص ۵-۸۴)[۱۰۴۳]. بدین قرار بایستی ḫusa اینشوشینک (TZ 34) و معبد کیریریشَ در یک kištum (TZ 25) را

۱۰۴۲. مدارک در مورد bīt akīti ناچیزند: کاوش‌گر بقایای بنایی (حدود ۲/۵ کیلومتری شمال غربی زیگورات) یافته که جریان "آبِ دز" چنان آن را ویران کرده و با خود شسته و برده است که حتی طرح نقشه زمینی بنا نیز امکان ندارد. روشن نیست لوله‌های سفالی تا کجا امتداد داشته‌اند (گیرشمن ۱۹۶۸ ص ۱۱۲) و سیستم آبیاری احتمالی چه اندازه وسعت داشته است.

۱۰۴۳. گیرشمن (۱۹۶۸ ص ۱۰۰) موضوع استفاده احتمالی کانال برای هدفهای آبیاری را پذیرفت، اما استفاده از "تأسیسات هیدرولیک" را نپذیرفت. بخشی از کانال ایلامی هنوز در شرق "هفت تپه" دیده می‌شود و در محل به "کانال داریوش" شهرت دارد (همان ص ۹۹ شکل ۴۱). بسنجید با ملاحظات ژ. میشلون (در دومِکِنم و میشلون ۱۹۵۳ ص ۱۵) درباره آبیاری در دشت مستقیماً جنوب غربی زیگورات: "آبیاری در اینجا با کانال‌هایی که از رود شائور در شوش سرچشمه می‌گرفته انجام می‌شده که اکنون اهمیت زیادی ندارد. وجود مقبره‌های متعدد دورهٔ اعراب امکان می‌دهد فرض کنیم که کشاورزی در آن زمان از آب بیشتری برخوردار بوده است؛ محتمل است که در دوره ایلامی نیز شرایط مشابهی وجود می‌داشته است." درباره پژوهش‌ها و کاوش‌های اخیر در چغازنبیل نک. نصرآبادی ۲۰۰۷ (بویژه صص ۶-۴۵ و ۲-۹۰) که نتیجه می‌گیرد که بیشتر ساختارهای مسکونی کشف شده به سده‌های دهم تا هشتم ق.م. تعلق دارند. روشن نیست که تراکم جمعیت در این مکان در زمان "اونتَش - نپیریشَ" و جانشینان وی تا چه اندازه بوده است. توجه داشته باشید که نصرآبادی (۲۰۰۳/۴ ص ۲۵۶ پانوشت ۵۱) دلیل می‌آورد که این آبگیر نه به عنوان بخشی از سیستم آبیاری بلکه به‌عنوان پایانه یک سیستم زهکشی بوده که آبهای زیادی ناشی از بارندگی‌های زمستانی را به خارج از مجتمع معبد انتقال می‌داده است. اگر این نظر درست باشد، این حقیقت به‌جای خود باقی است که الف) این آبگیر آب فراوانی می‌داشته و می‌توانسته در دوره‌های خشکسالی مورد استفاده قرار گیرد، ب) این که "اونتَش نپیریشَ" به‌خاطر کارهای آبیاری خود در این زمان به خود بالیده است (نک. بعد).

امکان‌پذیر ساخته باشد[۱۰۴۴]. شایان ذکر است که حمایت شاه از دو تلاش آبیاری موضوع دو کتیبه آجری شده است: شاه "اونتش-نپیریشَ" (حدود ۱۳۴۰ تا ۱۳۰۰ ق. م) به خود می‌بالد که کانال و "تأسیسات هیدرولیک" را ساخته و به ایزدان "نپیریشَ و اینشوشینکِ siyan-kuk (یعنی مجتمع پرستشگاه چغازنبیل) تقدیم کرده است[۱۰۴۵]."

۶-۷-۶-۵. بیشه‌زارهای ایلامی در آثار هنری - درخت‌ها بخشی از مدل مشهور برنزی هستند (Sb 2743) که از کتیبه نذری آن (EKI 56) با عنوان šit šamši (از اَکَدی šīt šamši به معنای "طلوع خورشید") شناخته می‌شود که در شوش کشف شده و سفارش شاه شیلهک - اینشوشینک یکم بوده است[۱۰۴۶]. موضوع تصویر، طهارت یا غسل آیینی دو غسل کننده برهنه در میان دو بنای پلکانی (محرابها یا زیگورات و دروازه؟)، یک کشتی بزرگ، دو حوض، یک ستون سنگی، یک میز فدیه‌های نذری، دو ردیف اشیای مخروطی و تنه‌های درختان فوق‌الذکر است که متأسفانه اکنون برگهایشان از بین رفته است[۱۰۴۷]. بیشتر مفسران موافق‌اند که درختان می‌توانسته‌اند نشان نمادین یک husa باشند، اما این که آیا مناسک برگزار شده در زیر سایه آنها بخشی از آیین‌های تدفینی بوده است یا نه

پیشکش "راز" به تبرستان www.tabarestan.info

1044. See Steve 1967: 50-1 (TZ 25) and 72-4 (TZ 34). For the interpretation of TZ 34 see A. Grangé in Grillot & Vallat 1978: 83 (cf. also Grillot 1987: 52-3). Compare also the ***abul kišati*** ("Gate of the Groves") in one of the variants of TZ 31:5 (Steve 1967: 60-5) and, possibly, in one of the variants of TZ 32:6 (***ibid***. 65-71). This gate may have been connected to the ***kištum*** of Kiririša (so Grillot 1986a: 176).

1045. See (the Akkadian texts) TZ IV and TZ V in Steve 1967: 109-112.

۱۰۴۶. این مدل در حفاریهای سالهای ۱۹۰۴/۵ کشف شده و نخست توسط گوتیه ۱۹۰۹ (= همان، ۱۹۱۱) به چاپ رسیده است. گوتیه در همان زمان درختان را "بیشه‌زار مقدس" توصیف کرد (۱۹۰۹ ص ۴۱). بعداً (روتن ۱۹۵۳، ص ۲۱) درباره این که sit šamši به راستی یک واژه قرضی از اکدی باشد ابراز تردید نمود (باسِلّو [زیر چاپ ۲] نیز با دودلی از او پیروی کرده است). او در عوض šamši را مشتق از ریشه فعلی šam- (به معنای "پاداش دادن، پشتیبانی کردن") می‌داند و sit را هم خانواده و هم ریشه با sitme می‌انگارد. در واقع ریشه فعلی این کلمه šamme- است نه šam-، و بنابراین باید فرض کرد که گسترش یافته و از سوم شخص جمع šammehši به šamši تبدیل شده است. با آن که شاید چنین گسترشی منتفی نباشد، اما به‌نظر نمی‌رسد که شکل سوم شخص جمع با محتوای نثر متن سازگار باشد. به‌علاوه، sit به عنوان شکل دیگری از sitme تأیید نشده است.

۱۰۴۷. برخی تکه‌های شکننده مدل، از جمله برگها و شاخه‌های کوچکتر درختان به اندازه‌ای اُکسیده شده‌اند که بخش‌های آسیب‌ندیده را از بلوک سنگ گچی که کل شیء را در برگرفته بوده است نمی‌توان تشخیص داد (گوتیه ۱۹۰۹ ص ۴۱ و ۴۸).

درباره‌اش اختلاف نظر وجود دارد[۱۰۴۸]. دیدگاهی دیگر تأکید دارد بر قیاس میان اشیاء و ساز و برگ مناسک sit šamši و تمهیدات مربوط به برخی ساختارهای آیینی که در جنوب شرقی زیگوراتِ چغازنبیل پیدا شده است، بدون روشن کردن مفهوم یک آیین تدفینی[۱۰۴۹]. با وجود این، هر مورد که باشد، ساخت مدل در سلطنت شیلهک - اینشوشینک مهم و پرمعناست، چون این شاه بخصوص به خود می‌بالد که بسیاری از این "معابد بیشه‌زار" را بازسازی و مرمت کرده است (نک. بند ۶-۷-۶-۲ قبل).

کاوشها در شوش در این مکان معبد اینشوشینک، به کشف شمار زیادی برگها، شاخه‌ها و نماهای پیشین درخت نخل انجامیده است. این مؤید آن است که در شوش دوره ایلامی میانه معابد را با درخت‌های مصنوعی می‌آراسته‌اند[۱۰۵۰].

نگاه‌گذرای دیگری به یک بیشه‌زار ایلامی در یک نقش برجسته مکشوف در نینوا وجود دارد که اکنون متأسفانه فقط بقایای طرح‌هایی که در سده نوزدهم از آن تهیه کرده‌اند برجا مانده است[۱۰۵۱]. در این طرحها تصویر یک زیگورات دیده می‌شود که جایی در ایلام و شاید در شوش است. بنا بر روی تپه کوچکی در کنار ساحل سبز و خرم یک رودخانه ساخته شده که پر از دار و درخت است و رودها و نهرهای کوچکی همگی پر از ماهی اینجا و آنجا دیده می‌شوند. در کنار زیگورات، یک دروازه با شکوه و

1048. Grillot 1983a: 12; *idem* 2001: 143; Malbran-Labat 1995: 214; Vallat 1998b: 338-40; *idem* 2002/03: 543.

1049. Porada 1962: 52-4; Tallon & Hurtel 1994. On the model see also Amiet 1966: 392-3 (n° 297); Börker-Klähn 1982: 175-6 n° 127 (with full bibliography), pls. 127a-b; Carter in Carter & Stolper 1984: 167; Potts 1999a: 239-40; Benoit 2003: 362-3. The EW s.v.d. *tam$_5$-mu* finds a reference to a [scale model] ziggurat(?) of Umu in the Neo-Elamite Acropole text s 49:11-2 (but see § 5.3 fn. 842 above).

۱۰۵۰. اخیراً جووینو (۲۰۰۷ص ۸۲-۱۷۹) مدارک باستان شناختی و معانی ضمنی آنها را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است.

۱۰۵۱. نقش برجسته بخش پایینی دو بلوک سنگی را پوشانده است (نیمه بالایی بلوک اول شهر اربیل را نشان می‌دهد؛ نک. رید ۱۹۷۶ ص ۱-۱۰۰). در حالی که طرح ویلیام بوچر از بلوک سنگی چپ بارها تجدید چاپ شده است، بلوک سمت راست (که بخش اعظم منظره جنگلی رودها و نهرهای زیبا را نشان می‌دهد) چنین سرنوشتی نداشته است. بحث رید درباره این صحنه (همان و همان‌جا) دو تصویر دارد (تصاویر ۵-۲۴) که با هم صحنه کامل را نشان می‌دهند. درباره این تصویر نک. نیز گریلو ۲۰۰۱ ص ۱۴۳؛ والا ۱۹۹۷c؛ ۲۰۰۲/۳ ص ۳-۵۴۲. زایدل (۲۰۰۳ ص ۵-۷۴) اخیراً اظهار نظر کرده که سرهای گاوهای شاخ‌دار بر نوک بالای زیگورات شاید پیشگامان و الهام بخشان سر ستون‌های جانور شکل هخامنشی بوده‌اند.

یک بنای کوچکتر در این چشم‌انداز سرسبز به چشم می‌خورد که اما بر فضا مسلط نیستند - در عوض احساس نوعی آرایش باز و بلند نظرانه از معماری همراه با باغ‌سازی به انسان دست می‌دهد که بی‌شباهت به باغ‌های پردیس‌گونه در پاسارگاد نیست. در واقع، این تصویر آرام، بی‌خبر از آن که به زودی با تهاجم آشوریان به ویرانی کشیده خواهد شد، احتمالاً نمایانگر شکوه پردیس ایلامی است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۶ـ۷ـ۷. پردیس پارسی: خلاصه ـ قربانی لَن در "پرتتاش" [پردیس] در پاسارگاد (NN 2259: 7-8) در متون بارویی همانند ندارد. افزون بر این، اطلاعات مأخوذ از آن گرفتار چالش است بدین معنا که در منابع یونانی به ندرت به فعالیتهای مذهبی در پردیس‌ها اشاره شده است. این موضوع این پرسش را پیش می‌آورد که آیا قربانی‌های لَن در پردیس پاسارگاد امری اتفاقی نبوده است؟ هرچند که گواهی آریستوبولوس (بند ۶-۷-۳ [درباره آرامگاه کوروش]) درباره انجام قربانی در پردیس پاسارگاد به اندازه لازم اطمینان بخش نیست. همچنین پژوهش‌های در حال انجام در پاسارگاد هنوز سر نخی درباره فعالیتهای مذهبی "در پرتتاش پاسارگاد" در اختیار ما ننهاده‌اند (بند ۶-۷-۴). از سوی دیگر، نظیر اینگونه آبادیهای سر سبز منطقاً صحنه چنین فعالیتهایی بوده‌اند، چنان که از مواردی نظیر پرستشگاه "شومالیا / سمیرامیس / آناهیتا" در پردیس بیستون یا مجاور آن، پرستشگاه "ایشتار" در "گودال آبِ" بیت ایشتار / روان سر، پرستشگاه ایزدبانوی جنگجو در پاسارگاد، پرستشگاه آناهیتا / نانایا در ایلام، درخت کاری در آپیش‌تاپدان، و کشتزار و درختکاری در تیکرانوش (بند ۶-۷-۵) پیداست. روی هم رفته این مدارک، فرض فعالیتهای مذهبی در پردیس‌های پارسی را منطقاً پذیرفتنی می‌سازند.

باغها و بوستانهای بین‌النهرین در بحث مربوط به پردیس‌های ایرانی توجه برانگیزند، اما بیشه‌زارهای پرستشگاهی ایلامی به دشواری چنین شرایطی دارند. وجود اینگونه درختستان‌ها و بیشه‌زارها در دوره‌های ایلامی میانه و نو ایلامی تأیید شده است و به‌نظر می‌رسد که از توجه و حمایت خاص شاه برخوردار بوده‌اند. اونتَش -نپیریشَ به خود می‌بالد که یک کانال و یک "تأسیسات هیدرولیکِ" ساخته است که احتمالاً معابد درخت‌کاری شده و بیشه‌ای اینشوشینک و کیریریشَ در درون محوطه محصور چغازنبیل را آبیاری می‌کرده‌اند (بند ۶-۷-۶-۴). این که برخی معابد ایلامی در محیطی سرسبز ساخته می‌شده‌اند نیز از یک نقش برجسته آشوری پیداست که تأیید ویژه‌ای بر این سرسبزی و خرمی دارد (بند ۶-۷-۶-۵). ادعای شیلهک - اینشوشینک که بیست "معبد

بیشه‌زار" را بازسازی کرده است، باز مؤید مداخله مستقیم شاه در شبکه اینگونه مکان‌هاست. این بیشه‌زارها هم کشتزار بوده‌اند و هم درختستان که باید آبیاری می‌شده‌اند. همچنین نقاط کانونی قدرت شاه محسوب می‌شده‌اند و بی‌تردید به عنوان "ویترین‌های ایدئولوژیک" کارکرد داشته‌اند. بدین‌سان آنها پیشگامان پردیس پارسی بوده‌اند (بند ۶-۷-۶-۲). و سرانجام آنکه، شاه "تپتی- هوبان- اینسوشنک"، احتمالاً حدود ۵۰ سال پیش از تاریخ NN 2259 طرح‌ریزی و اجرای یک سور بزرگ قربانی در یک بیشه‌زار را بر عهده داشته است (بند ۶-۷-۶-۳). از دوره ایلامی میانه یک مدل برنزی باقیمانده که احتمالاً تصویری است از برگزاری یک مراسم که باز در یک معبد بیشه‌زار برگزار شده است (بند ۶-۷-۶-۴).

پیشکش "ر.د" به تبرستان www.tabarestan.info

با آنکه درباره بسیاری از این موضوع‌ها به پژوهش بیشتری نیاز است، خطوط کلی یک سنت بومی ایرانی در پس آنها پیداست: پردیس‌های پارسی، بجز کاربرد عملی خود، همانند بیشه‌زارهای پرستشگاهی دوران ایلامی، کماکان ادامه کانون ایدئولوژی پادشاهی بوده‌اند. همانطور که از NN 2259:7-8 پیداست، چه بسا فعالیت‌های مذهبی بیشه‌زارهای ایلامی در اجرای آیین قربانی در پردیس‌های پارسی سهم داشته‌اند.

سخن پایانی

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

ولتر در فرهنگ فلسفی دستی خود تفسیر بسیار خوبی درباره اوستا دارد: "نمی‌توان دو صفحه از انبوه مزخرفات منسوب به این زرتشت را خواند و به سرشت آدمی‌زاد دل نسوزانید" (۱۷۶۷، مدخل زرتشت). من غالباً از خود پرسیده‌ام که پس ولتر اگر این هزاران گل نبشته بارویی را دیده بود چه می‌گفت. به راستی محتویات این‌ها بسیار مبتذل و مکررند، بیشتر لوحه‌ها هیچ چیز مفید خاصی به عنوان یک سند منفرد ندارند. حتی پس از تحلیلی طولانی و دشوار و طاقت‌فرسا، نتیجه خالصی که در دست باقی‌می‌ماند چیزی بیش از یک تعریف از یک نوع خاص و بسیار مکرر از فلان نذر یا گسترهٔ جغرافیایی پرستش فلان خدا نیست. این لوحه‌های گلی درباره اینکه مناسک به چه شیوه‌ای انجام می‌گیرند و نقش دقیق روحانیون اجرا کننده چیست، چندان چیزی برای گفتن به ما ندارند، چه رسد به چگونگی نیایش‌ها، معرفت روحانی، اسطوره و جز آن. به جز استثنائاتی بسیار ناچیز، آنها هیچ چیز درباره باورهایی که به زندگی دینی ایرانی شکل داده است نمی‌گویند. تنها کار آنها مستند کردن عملی‌ترین سطح و نمایاندن سازماندهی آن دسته از نذرها و قربانی‌هایی است که از حمایت حکومت هخامنشی در فارس برخوردار بوده‌اند.

شاید به همین دلایل است که این گل‌نوشته‌ها تاکنون چندان علاقه و توجهی را به‌خصوص از جانب مورخان دین پارسی به خود جلب نکرده‌اند. خواندن برداشت‌های والتر بورکرت درباره بایگانی بارویی آموزنده است (۲۰۰۴ ص ۱۰۱): "اینها رسیدهای کوتاهی هستند درباره کالاها یا پولهای [عیناً!] به‌دست آمده از معاملات روزمره با اسامی خاص بسیار و نیز نامهای خدایان؛ اما این دستمایه‌ای نیست که بتوان با آنها تاریخ ساخت

[تأکید از من، هنکلمن]". استفاده از فعل "ساختن" شاید چیزی بیش از یک "لغزش قلم" [lapsus calami] نبوده است، ولی با این حال به‌عنوان اشاره‌ای بجا به ارزش عینی لوحه‌های بارویی اقتصادی درخور توجه است. بایگانی ممکن است از لحاظ محتوا گزینشی، از لحاظ تمرکز توجه نامتوازن و نیز به‌طور جدی ناقص باشد، اما نقطه ضعف عینک‌های گمراه‌کننده منابع یونانی یا لحن ایدئولوژیک کتیبه‌های سلطنتی را ندارد. اسناد بایگانی نمی‌توانند جای این منابع را بگیرند، اما بی‌گمان چشم‌انداز تازه‌ای را می‌گشایند. وقتی با این نوع اسناد به‌عنوان منبعی مستقل و در چارچوب ارزش‌های خاص خودشان رفتار شود و با روش‌های خاص خودشان مورد تحلیل قرار گیرند، آنگاه اسنادی بسیار واقعی هستند که می‌توانند بینش‌های تازه‌ای درباره دین ایرانی در اختیار ما قرار دهند و در عین حال مهار و محکی باشند برای آزمودن برخی تئوری‌های جدید(!) که معتقد به جدایی کامل دو سپهر مذهبی "ایرانی" ناب و "ایلامی" هستند.

پیشکش "راه تیرستان" www.tabarestan.info

در فصل‌های پیشین به معرفی پژوهش‌هایی پرداخته شد که با جنبه‌های ویژه‌ای از دین ایرانی در چارچوب فرهنگ‌پذیری ایلامی - ایرانی سروکار دارند. و از آنجا که در فواصل منظم (بندهای ۳-۱-۵، ۳-۴-۱۱، ۳-۶-۸، ۳-۷-۸، ۴-۵، ۵-۹ و ۶-۷-۷) خلاصه‌هایی ارائه شده‌اند، در اینجا نیازی به تکرار نتیجه‌گیریها نمی‌بینیم. فقط کافی است بگوییم که گرچه پژوهش کنونی ناقص است (نک. پیشگفتار ص ۱۹)، اما مورد وزین و معتبری است در تأیید نظریه پیدایش و زایش فرهنگ پارسی از فرهنگ‌پذیری متقابل ایلامی-ایرانی و مدلی از یک زایش قومی ایرانی. چنان که دیدیم، هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که لَن یک "نذر و قربانی دولتی" برای پرستش دولتی اهورامزدا بوده است؛ بلکه لن نوعی نذر و قربانی است که دست کم تا اندازه‌ای متکی به پیشینه‌ای ایلامی است که همانند آن در دوره‌های قدیمی‌تر وجود داشته و بنابراین به راستی "ایرانی" است (نک. بند ۱-۶). بدین قرار برای موضوعهای دیگر مورد بررسی در این پژوهش یک مورد نمونه و تمثال محسوب می‌شود. چنان که از مورد مربوط به خدایان به اصطلاح "بابلی" پیداست، حکومت هخامنشی ترجیح می‌دهد حامی پرستش و آیین‌های گروه برگزیده‌ای از ایزدان باشد که با ایزدکده ایرانی سازگارترند. اگر کسی بخواهد بر اصطلاح "دین دولتی" پافشاری کند، بهتر است به این ایزدکده ناهمگن اشاره کند نه به یک بخش جداگانه فرضی آن.

در سالهای اخیر شاهد افزایش علاقه به دوره نوایلامی و موضوع فرهنگ‌پذیری ایلامی-ایرانی بوده‌ایم. حاصل پژوهش‌های در حال انجام باستان شناختی، زبان‌شناسی

تاریخی، شمایل‌شناسی و تحقیقات تاریخی، پیدایش تصویر تازه‌ای است. من امیدوارم این کتاب به عنوان مجموعه‌ای از سنگ بناها برای ساختن این دیدگاه در حال تغییر نگریسته شود. با این حال و بالاتر از همه، امیدوارم که در دادن جایگاهی به ایلام در بخش مهمی از تاریخ ایران که به راستی سزاوار آن است، سهم داشته باشد. ما این را به ایلامیان بدهکاریم.

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

پیوست ۱

NN 2202

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۱. لَن و هومبان؟ – در یک روایت قبلی این پژوهش، یک فقره در "خلاصه گزارش پرداختها"ی [journal] NN 2202 تا جایی که مقدور بود به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و آن اشاره‌ای است به یک نذر و قربانی لن برای ایزد هومبان (هنکلمن ۲۰۰۶b ص ۹۱-۳۸۷). ادعاهای مربوط به اینکه لن آیینی بوده انحصاری برای خدای "دین دولتی" پارسیان یعنی اهورامزدا، یا مربوط می‌شده به یک جماعت "مُغ" بسته و انحصاری، در واقع زمینه اصلی آن بحث را تشکیل می‌داد. هر دو نظریه قاطعانه و به عنوان امری بدیهی و مسلّم، لن را از آن‌رو که پیوسته مورد اشاره قرار می‌گرفته، بخشی از نظام مذهبی ایرانی، خواه زرتشتی خواه "مُغانی" می‌داند. به نظر من، علاوه بر بسیاری ایرادهای دیگر (نک. بندهای ۳-۴ و ۳-۵)، NN 2202:2 بویژه اندیشه انحصاراً ایرانی بودن این آیین را متزلزل می‌سازد. با این حال، از آن‌رو که متن گل نبشته NN 2202 در قسمتی حساس و مهم آسیب دیده است، من در آن بررسی کوشیدم تا از استدلال صرف و پافشاری مبتنی بر NN 2202 بپرهیزم. و اکنون معلوم می‌شود که این کار عاقلانه بوده است.

در NN 2202:2، هلوک محتاطانه عبارت را چنین بازسازی کرده است:

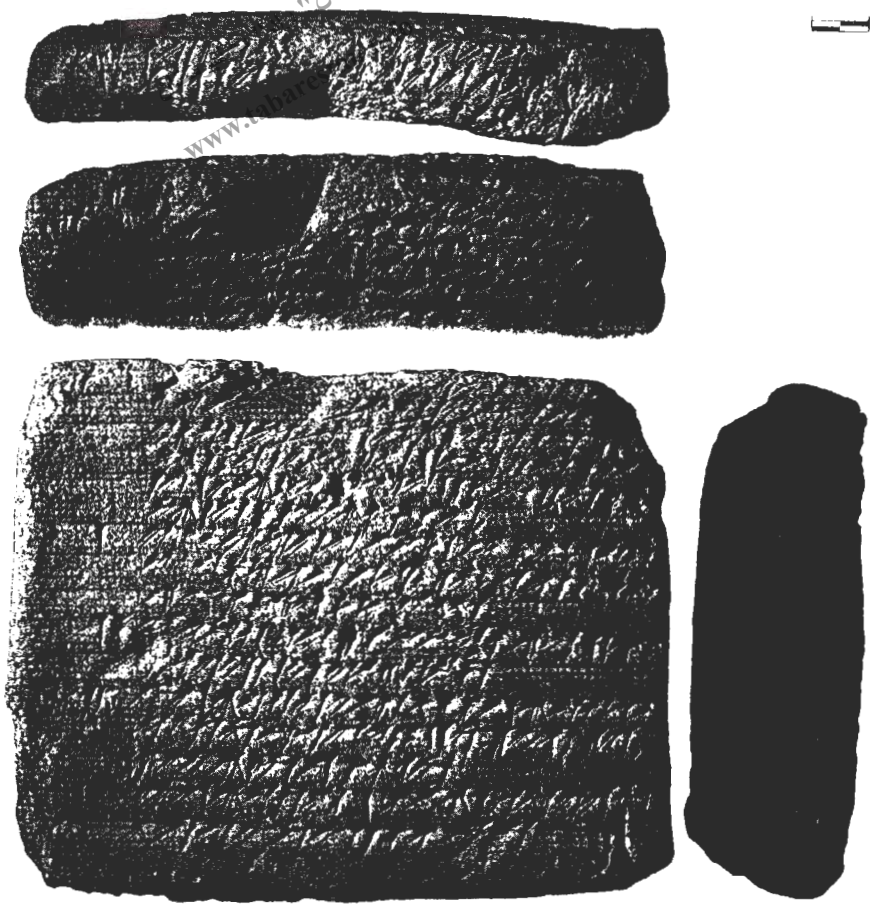
[da-u]⌈*šá*⌉-*um*^{AN}*la-na*^{AN}⌈*hu*?-*ban*?⌉-*na* یعنی "(به‌عنوان) نذر قربانی برای لَن برای هومبان." قرائت او توسط کخ (۱۹۸۷ ص ۲۵۸)، رزمجو (۲۰۰۴a ص ۱۰۴) و خود من (۲۰۰۵b ص ۱۴۳) نقل قول شده است. مقابله اولیه قسمت مورد بحث نشان داد که لوحه

در آن تکه بسیار آسیب دیده است. اما بازسازی هلوک کمترین کاری بود که امکان داشت (هنکلمن ۲۰۰۶b ص ۳۸۸ با پانوشت ۸۹۴). به‌نظر می‌رسید یگانه بدیل معتبر *[da-u-]⌜šá⌝-um*^{AN}*la-na*^{AN}*⌜na?-pan?⌝-na* یعنی "(به‌عنوان) نذر قربانی برای لَن برای خدایان" باشد. این امکان دوم نیز معنادار بود و اهمیت داشت، چون در اینجا نیز لَن به نحوی توصیف می‌شد. با این حال عکسهای تازه‌ای که اخیراً با دوربین پیشرفته‌تر و پر نورتر BetterLight از لوحه گرفته شده است. برای من روشن ساخت که قسمت ظاهراً آسیب‌دیده هنگام پخت لوحه (احتمالاً در دهه ۱۹۷۰) هنوز دارای اندکی گرد و خاک بوده که زدوده نشده بوده است. این گرد و خاک کمابیش دقیقاً به همان رنگ گل پخته در آمده بود و از این‌رو قبلاً کسی متوجه آن نشده بود. پس از پاک کردن مجدد و دقیق لوحه، معلوم شد که نشانه‌های خوانده شده توسط هلوک (و مقابله شده توسط من) در واقع درست نبوده و گمراه کننده بوده‌اند. در قسمت پاکیزه شده سه (و نه دو) نشانه پدیدار شد که آخرین آنها بدون شک عدد ۱۲ و دوتای اول ITI و ^{MEŠ} هستند. پس قرائت جدید به این صورت درآمد: *[da-u-]⌜šá⌝-um*^{AN}*la-na*^{AN}*⌜ITI*^{MEŠ}*⌝12-na* یعنی "به عنوان نذر و قربانی برای لَن برای ۱۲ ماه".

آنچه در زیر می‌آید ویرایش مقابله شده NN 2202 مبتنی بر دستنویس هلوک همراه با عکسهای گرفته شده با دوربین "بِترلایت" با لطف متیو استالپر اعطا شده است.

www.tabarestan.info پیشکش "راد" به تبرستان

پیشکش
www.tabarestan.info



شکل ۷-۱: NN 2202، لبه بالا، روی لوحه، و لبه راست (عکسها PFAP).

۲ـ متن

لوحه NN 2202 (جعبه ۱۴۵۸)؛ ۱۲×۱۰ سانتی‌متر
بدون مهر (مکاتبه شخصی با م.ب. گریسون)
حرف‌نویسی از ر.ت. هلوک (مقابله شده)

پیشکش "باستان‌شناسی طبرستان"
www.tabarestan.info

NN 2202 (box 1458); 12× 10 cm
no seal (pers.comm: M.B. Garrison)
transliteration R.T. Hallock (collated)

لبه بالا

1.	[2]⌜ME⌝ 30(+)2	HAL⌜te?⌝-tuk-ka$_4$ ⌜du?⌝-[šá?] ⌜x y(-)ia⌝-am AN na-pi-[na]
2.	12	HAL ma-nu-šá du-⌜šá?⌝ [da-u-]⌜šá⌝-um AN la-na AN⌜ITI MEŠ⌝ 12-na
3.	⌜6⌝	[HAL u-]⌜ri-ka$_4$⌝-[ma du-šá da-u-šá-]⌜um AŠ⌝KUR MEŠ ⌜AN!⌝ šá-ki⌝-na

روی لوحه

4.	⌜5⌝ ME 10 (+)[7	hal-]⌜mi⌝ HAL![u?-ri?-ka$_4$?-ma?-]⌜na HAL⌝kur-taš ⌜AŠ⌝x y⌝-ma ⌜z⌝ [...-]
5.		ku-iš HAL[KI+MIN? da?-man?-]⌜na⌝ gal-lu-ma du-⌜iš-da⌝ AN⌜ITI⌝[MEŠ (1-na)]
6.		AN ha-na-ma-kaš 1 ⌜HAL LÚ MEŠ⌝ 4-⌜na⌝ 85 HAL⌜LÚ⌝MEŠ 3-na 6 ⌜HAL⌝
7.		⌜pu-hu⌝ 2½-na 9 HAL pu!-hu 2-na 11 HAL pu-⌜hu⌝ 1½-na 6 HAL⌜pu⌝-[hu]
8.		1-na 10 HAL pu-hu ½-⌜na 80?⌝ SAL MEŠ 2-na 18 SAL⌜pu-hu⌝ 1½-na 7 [SAL]
9.		pu-hu 1-na 7 SAL pu-hu SAL⌜MEŠ⌝ ½-na
10.	10	hal-⌜mi⌝ HAL man-ia-iš-na-na HAL kur-taš AŠ tuk-ráš HAL u-ri-ka$_4$-ma
11.		⌜da-man⌝-na ha sa-ti-ka$_4$ AN ITI MEŠ 2-⌜na⌝ ⌜AN⌝kar-ma-ba-taš
12.		50 ⌜HAL kur⌝-taš un-ra 1 QA du-⌜iš⌝-da
13.	45	hal-mi HAL iš-tar-⌜ma⌝-na 5 ANŠE.KUR.RA MEŠ un-ra 3 QA ma-
14.		⌜ki⌝-iš AN ITI MEŠ 1-⌜na⌝ AN⌜kar⌝-ma-ba-taš
15.	1 ŠI 1 ME	hal-mi HAL u-ri-ka$_4$-ma-na HAL kur-taš AŠ tuk-ráš HAL u-ri-ka$_4$-ma da-man-na
16.		gal-lu-ma du-iš-da! AN ITI MEŠ 11-na 5 HAL LÚ MEŠ 3-na
17.		5 HAL pu!-hu 1-na 40 SAL⌜MEŠ⌝ 2-na
18.	10	hal-mi HAL u-ri-ka$_4$-ma-⌜na⌝ 10 SAL pu-hu 1 du-iš AN ITI MEŠ! tu?-ir-ma-ir
19.	⌜2?⌝ ME	HAL ba-ru-uk-ka$_4$ du-šá nu-ti-iš-da

(دو سطر سپید)

شکل ۷-۲: NN 2202، لبه پایین و پشت لوحه (عکسها PFAP).

لبه پایین

20. [(x+)]⌜½⌝ | ⌜am⌝-ma ⌜mi-ši-na⌝

21. [x] | ha-du-iš be-ul 20-um-me-na

reverse

22. [PAP]⌜2⌝ ŠI ⌜4⌝ [ME]⌜3⌝½ | am-ma

23. [Ø] 2 ŠI ⌜1 ME⌝ 32 | ma-⌜ak⌝-ka$_4$

24. [Ø] 2 ME 71½ | šu-tur da-ka$_4$ PAP hi ŠE.BAR^{MEŠ} ^{AŠ}tuk-ráš kur-mán ^{HAL}za-a‹-ut›-ri-iš-na

25. [^{HAL}]⌜na-pír-šá ^{HAL}ul⌝-li-ri mu-ši-in hi be-ul 20-na ^{HAL}iš-tur-ma šá-ra-man-na

(یک سطر سپید)

26. 1 ⌜ME⌝ 60(+)⌜8⌝ | hal-mi ^{HAL}u-ri-ka$_4$-ma-⌜na⌝ ^{HAL}ir-da-za-na du-šá 1 ANŠE$^{!}$.KUR.RA^{MEŠ} be-ir-na

27. | na-zir$_0^{!}$-na 1 KAK.⌜BAR⌝ ma-ki-iš 6 ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} un-ra 3 QA

28. | ma-⌜ki⌝-iš ^{AN}ITI^{MEŠ} 2-na ^{AN}ka$_4$-ir-ma-ba-taš ^{AN}tur-na‹-ba›-zí-iš

29. 20 | hal-⌜mi⌝ ^{HAL}te-⌜ni⌝-na 10 SAL^{MEŠ} 2 du-šá ^{AN}ITI^{MEŠ} 1-na ^{AN}tur-na‹-ba›-zí-iš$^{!}$

30. 20 | ^{HAL}kar-ki-iš du-šá nu-ti$^{!}$-iš

(سه سطر سپید)

31. 2 ME 10 | ⌜ha-du-iš⌝ be-ul 20-um-me-ma

32. 2 ME 10 | am-ma

33. ⌜2 ME⌝ 8 | ⌜ma⌝-ak-ka

34. ⌜2 | maz$_0$⌝-zí-ka$_4$ «DIŠ» PAP ŠE.BAR^{MEŠ} ^{AŠ}tuk-ráš kur-mán ^{HAL}za-a-ut-⌜ri-iš⌝-

35. [na] ^{HAL}⌜na⌝-pír-šá ^{HAL}⌜ul⌝-li-ri ^{HAL}iš-⌜tur⌝-ma šá-ra-man-na ^{HAL}u-ri-ka$_4$-ma ⌜sa?⌝-x(-)y(-)⌝

36. [(x)] mu-ši-⌜in⌝ hi be-⌜ul 20⌝-um-me-ma ⌜hu-ut-tuk⌝-ka$_4$

پیشکش " رادمهر تبرستان
www.tabarestan.info

۳ـ ترجمه

۱ ?۲۳۲۰ (کوارت جو)، تتوکّا (برای) یک [...]yan [/ برای] خدا(یان) دریافت کرد.

۲ ۱۲۰ (کوارت)، مانوشا (به‌عنوان) نذر برای (– مراسم) قربانی برای ۱۲ ماه دریافت کرد.

۳ ۶۰ (کوارت)، اوریکاما (به‌عنوان) نذر برای کوه ایزدی شَکی دریافت کرد.

۴-۹ ۵۱۷۰ (کوارت)، (طبقِ) یک سند مُهر شده از اوریکاما، کارگران ...، گماشته شده توسط [PN = نام شخص]، به عنوان جیره (برای یک) ماه: [ماهِ] دهم، دریافت کردند. یک مرد ۴۰ (کوارت)، ۸۵ مرد ۳۰ (کوارت)، ۶ پسر ۲۵ (کوارت)، ۹ پسر ۲۰ (کوارت)، ۱۱ پسر ۱۵

(کوارت)، ۶ پسر ۱۰ (کوارت)، ۱۰ پسر ۵ (کوارت)، ?۸۰ زن ۲۰ (کوارت)، ۱۸ دختر ۱۵ (کوارت)، ۷ دختر ۱۰ (کوارت)، ۷ دختر مؤنث (عیناً!) ۵ (کوارت).

۱۲-۱۰ ۱۰۰ (کوارت)، (طبقِ) یک سند مهر شده از مانیاشنا، کارگرانِ گماشته شده توسط اوریکاما (در) تیکرش، این خوراکِ (آنان) برای دو ماه: پنجم (عیناً!) بود. پنجاه کارگر هرکدام یک کوارت (در ماه) دریافت کردند.

۱۴-۱۳ ۴۵۰ (کوارت)، (طبقِ) یک سند مهر شده از ایشتورما: ۵ اسب هر یک ۳ کوارت (طی) یک ماه: پنجم، مصرف کرد.

۱۷-۱۵ ۱۱۰۰۰ (کوارت) (طبقِ) یک سند مهر شده از اوریکاما، کارگران گماشته شده توسط اوریکاما (در) تیکرش، به عنوان جیره برای ۱۱ ماه دریافت کردند. ۵ مرد ۳۰ (کوارت)، ۵ پسر ۱۰ (کوارت)، ۴۰ زن ۲۰ (کوارت).

۱۸ ۱۰۰ (کوارت)، (طبقِ) یک سند مهر شده از اوریکاما، ۱۰ دختر (هر یک) ۱۰ کوارت، ماه دوم دریافت کرد.

۱۹ ? ۲۰۰۰ (کوارت) باروکّا دریافت و انبار کرد.

۲۰ (تراز): [...] (+) ۵ کوارت ذخیره به حساب/ تراز؟؛

۲۱ [...] (کوارت) در آمد سال بیستم؛

۲۲ جمع؛ ۲۴۰۳۵ کوارت ذخیره؛

۲۳ ۲۱۳۲۰ کوارت مصرف شده؛

۲۴ ۲۷۱۰ کوارت به‌درستی برجا مانده است.

۲۵-۲۴ (خلاصه): این جمع جو (در) تیکرش (است). حواله‌ها از زَتریش، تحویل دهنده نَپیرشَ. این حساب سال بیستم به مسئولیت ایشتورما است.

۲۸-۲۶ ۱۶۸۰ (کوارت) (طبقِ) یک سند مهر شده از اوریکاما، ایردازانا دریافت کرد. یک ber اسب روزانه ۱۰ کوارت مصرف کرد، ۶ اسب هر یک ۳ کوارت طی دو ماه، [ماههای] چهارم و پنجم مصرف کردند.

۲۹ ۲۰۰ (کوارت)، (طبقِ) یک سند مهر شده از تِنی: ۱۰ زن (هر یک) ۲۰ (کوارت) طی یک ماه، [ماه] پنجم، دریافت کردند؛

۳۰ ۲۰۰ (کوارت)، کَرکَیش دریافت و انبار کرد.

۳۱ ۲۱۰۰ (کوارت) در آمد سال بیستم؛

۳۲ ۲۱۰۰ (کوارت) ذخیره؛

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۳۳ ۲۰۸۰ (کوارت) مصرف شده؛

۳۴ ۲۰ (کوارت) برگشتی.

۳۵-۳۴ (خلاصه): این جمع جو (در) تیکرش (است). حواله‌ها از زَتریش، تحویل دهنده نَپیرشَ، تحت مسئولیت ایشتورما.

اوریکاما ...

۳۶ این محاسبه در سال بیستم انجام شد.

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۴ـ تفسیرها

۱-۳ سه سطر اول بر لبه بالایی هستند و در آغاز توسط هلوک به عنوان II. 34-6 حساب شده‌اند، یعنی به‌عنوان سطور پایانی متن. دلیل تغییر عقیده او، چنان که از حاشیه‌نویسی‌هایش پیداست، این بوده که به جمع ۲۱۳۲۰ کوارت (در اینجا سطر 1.23) فقط می‌توان با گنجاندن مقادیر فهرست شده در سطور لبه بالایی (اینجا II. 1-3) رسید. به‌علاوه، رسم دبیری اقتضا می‌کرد که در "خلاصه گزارش‌های پرداخت‌های سالانه" [ژورنالها]یی که فقرات متعددی دارند، هزینه‌های اعمال مذهبی در صدر همه فهرست شوند. این رسم تقریباً همیشه بدون تغییر اجرا شده است[۱۰۵۲].

۱ درباره تتوکّا (Attukka, Te^{a}tukka) (نک. بند ۴-۱-۵ تحت A با پانوشت ۷۳۹). من گمان می‌کنم وقوع "تتوکّا" موجب شده تا کخ نتیجه بگیرد که نذر ذکر شده در سطر ۱/۲ در "کَفتَریش" (یعنی $^{A\check{S}}$ka$_4$-*ap-tar-ri-iš*) انجام گرفته است، یعنی در محلی که با نام آن فقط از NN 2477 آشنا هستیم[۱۰۵۳]. البته به‌راستی تتوکا در سطور ۲-۱ لوحه NN 2477 (باز برای انجام یک قربانی) نامش ذکر شده است، اما این لزوماً بدان معنا نیست که نذر لن در ۱/۲ نیز در همان محل انجام گرفته است. "خلاصه گزارشهای پرداختهای سالانه" غالباً عملیاتی در روستاهای متعدد کوچکتری را گزارش می‌کنند؛ مانوشا،

1052. Cf. Brosius 2003: 279; Giovinazzo 1989a: 216 fn. 23. A third argument is that the lines on the upper edge would seem to be orphaned at the end of the journal if they would not be followed by the usual computation.

1053. Koch 1987: 258, writing on her 'Bezirk 4' and assuming that NN 2202:2 refers to *lan* for Humban: "Humban tritt in diesem Bezirk nur in Nikšama auf, wo er mit dem *lan* Opfer gleichrangig behandelt wird (beide 60 Maβ gerste) [i.e. NN 2372:1-2, WH], und vermutlich in Kaftariš, wo er anscheinend ebenfalls mit dem *lan*-Opfer zusammen-gefaβt wird und beide zusammen 120 Maβ Gerste bekommen [i.e. NN 2202:2, WH], also dieselbe Menge."

آن روحانی مجری که نامش در سطر ۱/۲ ذکر شده (نک. بعد)، در هیچ‌جا ربطی به "کپتَریش" ندارد. از قضا یک تتوکا نیز مسئول یک قربانی برای هومبان در "تَشپَک" (PF 0346) است، و به رغم مشکلات آشکار جغرافیایی این فرد می‌تواند فرد موجود در NN 2202:1 و NN 2477:1-2 باشد[۱۰۵۴].

y(-)ia⌉-*an* [x]⌈ : این وسوسه وجود دارد که این کلمه [AN][*zi-ia*⌉-*an* [زیان] خوانده شود[۱۰۵۵]. با وجود این، شکل علامتی که هلوک آن را "y" قرائت کرده به‌نظر می‌رسد با ṢI در سطور II.28, 29 فرق داشته باشد.

[*na*?]-*pi*-*na* : PI پس از شکستگی ظاهراً وارد اولین علامت افقی بعدی شده است که می‌تواند NA باشد.

۲ احتمالاً افراد متعددی با نام "مانوشا" وجود دارند[۱۰۵۶]. "مانوشا"ی NN 2202 در NN 2388 (HAL*man-ru-iš*) به عنوان دریافت کننده tarmu برای اردک‌ها [basbas] که توسط "باباکا" حواله شده (مشابه NN 1292) دیده می‌شود. گل نبشته اخیر با PFS 0061 مهر شده است که به انبار بزرگی تعلق دارد که سرپرستی آنجا با "باباکا" و "اومیا" است و بارها در ارتباط با šaramanna مقام "تیاما" قرار گرفته است (نک. بند ۳-۵-۳ پانوشت ۴۵۱ قبل). خودِ تیاما در "کوشوکوم" دیگری در PF 0377 (tarmu ی حواله شده توسط باباکا) و در NN 1885 (آبجو) نذر کرده است.

نشانه‌ای که قبلاً PAN خوانده شده بود، آشکارا شماره ۱۲ است و عدد آغاز فقره را تکرار می‌کند. نشانه‌های میان AN و "۱۲" بسیار آسیب دیده‌اند ولی با اطمینان می‌توان آنها را ⌈ITI[MEŠ] خواند؛ ḪU عملاً غیر ممکن است (نک. شکل نشانه در II.7.8، و غیره). مقدار ۱۲۰ کوارت جو / آرد برای لن برای ۱۲ ماه در پنج متن دیگر همانند دارد[۱۰۵۷].

۳ بازسازیها از روی NN 1751:14.

اوریکاما: نک. EW مدخل d*šá-ki* و والا (۱۹۹۳a، ص ۲۵۲). وقوع‌های دیگر: NN 1751:1/14 و NN 2259:4 (توجه داشته باشید که اوریکاما درهمه موارد مربوط به آرد

1054. Cf. §4.1.5 fn. 739 above; *pace* Koch 1990: 184-5 fn. 769 (read 'PF 346' for 'PF 481'). On the various spelling of the name Tetukka see Tavernier 2007a: 164-5 [4.2.479-80].

1055. On *ziyan* see App.3 and ¶21.

1056. Etymology: Tavernier 2007a: 239 [4.2. 1040-1].

1057. PF 0742, PF 0743, PF 2087, NN 2183: 1-2. See also § 3.7.3.2.

پیشکش به آزاد تبرستان www.tabarestan.info

مـــداخـــله دارد). در NN 2259:4 "^{AŠ}KUR$^{MEŠ\ AN}$*ak-še*$^{?}$*-na*" ("کـــوهِ ایـــزدی اَکشـــنا [Axšēna = فیروزه] در کنار "شَکی" ذکر شده است (نک. 16¶ پانوشت ۱۰۵۹).

۹-۴ یک گروه "کورتَش" [= کارگر] با ترکیبی مشابه که احتمالاً همین گروه ذکر شده در اینجا هستند، در NN 2286:11-17 وجود دارد (ماه هشتم سال بیستم؛ Išturma šaramanna).

۹ "مانیاشنا" در جای دیگری شناخته نشده است.

"تیکرش" نام شهری است در منطقه تخت جمشید[۱۰۵۸] که این "خلاصه گزارش" [ژورنال] در آنجا تهیه شده است (نک. سطرهای ۲۴ و ۳۴). توجه داشته باشید که به رغم این واقعیت که از NN 2202:2 دیگر نمی‌توان به عنوان مدرک برای پرستش هومبان در تیکرش استفاده کرد، ولی در این شهرک یا مجاور آن اشاره‌های آشکاری به پرستش خدایانی با پیشینه ایلامی وجود دارد. گل نبشته PF 2073 نیز خلاصه گزارشی است که در تیکرش محاسبه و تهیه شده است و گزارش حواله‌های جو به "نبَّزبَّ" (۱/۱) و اَدد (۱/۲) است[۱۰۵۹].

۱۱ از دو ماه مورد اشاره فقط نام یک ماه [ماه پنجم] داده شده است.

۱۲ مقدار ماهانه یک کوارت که در پایان برای کارگران ذکر شده، سهمیه اضافی یا پاداش است. این گروه کارگران شاید همان کارگرانی باشند که در سطور ۱۷ـ۱۵ (ایـضاً در تیکرش) به آنها اشاره شده است.

۱۳ نام "ایشتورما" (^{HAL}*iš-tar-*⌈*ma*⌉) در سطر ۲۵ (^{HAL}*iš-tur-ma*) با عنوانِ مقام šaramanna تکرار می‌شود. او در NN 2286 نیز وجود دارد که در آنجا صادر کننده halmi [= سند مهر شده] است و باز به عنوان šaramanna عمل می‌کند، چنان کـه در NN 2202 نـیز چنین است. خلاصه گزارش NN 2286 (ایضاً در سال بیستم داریوش) در پـاسارگاد (Batrakata=š) تهیه شده است.

1058. On the location of Tikraš and the normalisation of the name (not 'Tukraš' or 'Tikriš') cf. § 4.1.5 fn. 736 above.

1059. On these allocations cf. §3.7.3.2 fn. 669 above. On Adad cf. §4.1 above. On Nabbazabba cf. Vallat 2002/03: 536. On PF 2073:1-2 see also Koch 1977: 133. As a guess, I would suggest that Šaki in NN 2202:3 is an Elamite name as well. Cf. Zadok 1984a: 38 [211] for PNS with *šak-* ("son"), as, e.g. Old Elamite Tirušaki (see also Hallock 1960: 91-2). Compare also the GN ^{AŠ}*šá-gi* (PF 1850), probably in the Fahliyān region (see Koch 1990: 163, 214) and the PN ^{HAL}*šá-ki-iš* (Fort. 1016:6-7 and NN 2259:15), perhaps an Elamo-Iranian hybrid name adapted to the *i*-stems (*šaki-š; pace* Gershevitch 1969a: 229), or simply and Elamite name on-š.

MA (در پایان) کاملاً پاک شده است.

۱۵ *da-ma-na*: NA در لبه راست.

۱۸ در این مورد، ^{SAL}*pu-hu* را می‌توان به عنوان امکانی دیگر "خدمتکاران مؤنث" نیز ترجمه کرد، چون "دختران" جزء نیروی کار بزرگتر نبودند. با این حال، سهمیه‌ها بسیار اندک است.

ir-ma-ir- بر لبه راست.

۱۹ BA کاملاً زدوده و پاک شده است.

درباره "باروکّا" [Barukka] نک. PF 0912، NN 2105.

۲۱ درباره haduš "درآمد، برداشت محصول" نک بند ۶-۴ پانوشت ۹۲۹.

۲۴ هلوک (۱۹۶۹، صص ۱۵، ۶۰، ۶۷۹، ۷۵۹) šutur daka را به‌طور آزاد ترجمه کرده است "منتقل شده به ستون بعد (به‌عنوان) تراز". من برای šutur با استفاده از اصطلاح حسابداری "تراز" را مناسب‌تر دانستم.[۱۰۶۰]

زَتریش [Zatriš] شاید همان Zatarriš (^{HAL}*za-a-tar-ri-iš*) باشد که در NN 2337:23 عنوان tumara دارد و در PF 1970 دارای عنوان haturmakša است. UD در ^{HAL}*za-a<-ut>-ri-iš* براساس NN 2202 و NN 1183 تکمیل و اضافه شده است، چون لوحه دوم فهرست اسامی کارکنان (^{HAL}za-a-ut-ri-iš) است.

۲۵ Napirša در جایی دیگر شناخته نشده است؛ نام او احتمالاً کوتاه شده نام Napiriša است. (این نام برگرفته از نام ایزد در PF 0354، PF 0596 و Fort. 8866 به‌صورت ^{AN}*na-pir-šá-ra* نوشته شده است؛ نک. ¶5). نک. نیز EW مدخل hh.*na-pir-šá*.

۲۶ این "ایردازانا" [Irdazana] که در اینجا ذکر شده احتمالاً همان دریافت کننده جو برای اسبها در چهار متن دیگر است[۱۰۶۱]. او شاید همان "ایردامازا"یی باشد که در NN 2478:18°,43 با عنوان ukbamatkuš (در پارسی باستان *Upāvatguš) به معنای "دستیار [رمه] گاو" از او یاد شده است[۱۰۶۲].

درباره اسبهای ber بنگرید به تازه‌ترین کار گابریئلی (۲۰۰۶، ص ۴۸) که معتقد است شاید به معنای خاص اسبهای بزرگ و نیرومند پرورشی و تخم‌کشی شده باشد

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

1060. On the term see also Stolper 1978a: 268 fn. 29.

1061. PF 1647, PF 1648, NN 2162, NN 2477: 13-4.

1062. For the OPers. Word see Gershevitch 1969b: 183; Tavernier 2007a: 433 [4.4.7. 114].

(برخلاف نظر هلوک، ۱۹۶۹، ص ۴۷ که "اسبهای بالغ" ترجمه کرده بود). توجه داشته باشید که "ایردازانا" همیشه مسئول تهیه غلات برای اسبهای عادی و اسبهای ber است، مگر یک بار (در NN 2477:13-4) که rappanna^{MEŠ} .KUR.RA ANŠE احتمالاً به معنای "اسبهای انتخابی" را تغذیه می‌کند[۱۰۶۳].

۲۷ KAK.BAR: در مورد BAR قاعده مذکر.

۲۹ تنی [Teni] در جای دیگری شناخته نیست.

1-na در دستنویس هلوک حذف شده است.

-ba<-zi->-iš ^{AN}*tur-na<-ba>-zi-iš*: نه (چنان که هلوک در دستنویس خود نوشته) نک. سطر 1.28.

-zi-iš! در لبه راست.

سطر سفید دوم پس از سطر 1.29 نشانه‌های پاک شده متعددی دارد که هلوک خوانده است *am-ma mi-ši-na* (نک. 1.20).

۳۰ "کَرکیش" [karkiš]: نک. PF 0443، PF 0452، NN 1699.

۳۴ "DIŠ": شاید پاک شدگی جزئی یک QA (غیرلازم) دوم.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

1063. Cf. *rappa-*, "to take prisoner, to fetter." See also EW s.v. *ráb-ban-na*

پیوست ۲

لَن در ایلامی خطی؟

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۱. مقدمه ـ ادعا شده بود که واژه *lan* قبلاً در "ایلامی خطی" (نیز "Strichschrift" یا "Scrittura B") وجود داشته که خطی است که هنوز کاملاً رمزگشایی نشده و عمدتاً منسوب است به زمان سلطنت "پوزور-اینشوشینک" (حدود ۲۱۰۰ق.م.)[۱۰۶۴]. تازه‌ترین پژوهش ۲۲ کتیبه ایلامی خطی را از روی نشانه‌های مهر A تا V شناسایی کرده و شمرده است (سالوینی، ۱۹۹۸).

والتر هینتس پس از بررسی کوششهای اولیه و قدیمی‌تر برای رمزگشایی توسط کارل فرانک و فردیناند بورک، قرائت جمعاً ۸۵ نشان مهر را پیشنهاد کرد[۱۰۶۵]. راه حلهای پرمخاطره او از سوی دانشمندان برچسب "فراخوش بینانه" خورد (سالوینی، ۱۹۹۸، ص ۳۳۱) و در مجموع مورد پذیرش محققان معدودی که در زمینه "ایلامی خطی" کار می‌کردند قرار نگرفت، ضمن اینکه در تناقض با نگرش زیاده از حد محتاطانه پی‌یرومریدجی (۱۹۷۱، صص ۲۲۰-۱۸۴) قرار داشت[۱۰۶۶].

1064. On Puzur-Inšušinak, last king of the Awanite dynasty according to the Susa kinglist and now generally considered as a contemporary of Ur-Nammu (2112-2095 BC), see André & Salvini 1989; Vallat 1998a: 303-5; Potts 1999a: 122-7 with bibliography. Linear Elamite (apart from Hinz and earlier publications): Meriggi 1971: 184-220; Vallat 1986: 339-45; Salvini 1998; Steve 2000; Mahboubian 2004: 50-5 (if genuine).

1065. Hinz 1962a; 1969 (with photographs and drawings); 1971a. See also *idem* 1964: 27-32; 1975b.

1066. For general discussion and critique of Hinz's method see Meriggi. *l.c.*; Vallat 1986: 339-45; Salvini 1998:331. Linear Elamite signs are cited here according to Meriggi's list (*e.g.* 'Mer. 25'). →

ما در اینجا لازم نمی‌دانیم در مورد جزئیات رمزگشایی هینتس که به بحث کنونی ما ارتباطی ندارد سخن بگوییم؛ آنچه فعلاً مورد علاقه و مربوط به موضوع بحث ما می‌شود، وجود چهار واژه یا اصطلاح مربوط به لن در Elamisches wörterbuch [فرهنگ واژه‌های ایلامی] است که فرض شده در "ایلامی خطی" موجود بوده‌اند. اینها عبارتند از:

la	"=lan *Kult (?)*"
la=am.li-ri	"*Kult-Zelebrierer(in)*"
la-ki	"(wohl lanki zu lesen) [...] *ich bin ein Weihender (?)*"
la-kik	"vielleicht *lankik* zu lesen im Sinne von *Himmelsgegenwart (?)*."
la-kik-li-ri	"wohl lan-kik.liri zu lesen, als *Himmelsnähe-Stifterin* zu deuten."

www.tabarestan.info تبرستان

اگر هینتس به حق فرض می‌کرد که واژه لن قبلاً نقش مهمی در جامعه ایلامی در پایان هزاره سوم داشته است، پس طبعاً می‌بایست به بحثی درباره این واژه علاقه نشان می‌داد. اما متأسفانه وقتی شیوه استدلال هینتس را مرور می‌کنیم می‌بینیم چنین نبوده است.

۲ـ۱. معانی la، li و an ـ کتیبه A بر یک لوح سنگی حک شده که یک کتیبه نذری هم به زبان اکدی دارد. باور بر این بود که این دو متن دست کم دو زبانه ناقص هستند. به علاوه هینتس فرض کرد که کتیبه می‌بایست پایانه‌ای شبیه به *te-la-ak-ni* مشابه با کتیبه‌های نذری ایلامی میانه داشته باشد و از اینرو برای چهارنشانه آخر (A V. 9-12)، *ti-la-ni-li* را پیشنهاد کرد. از اینرو برای "مریدجی 25" معنای *la* و برای "مریدجی 20" معنای *li* را انگاشت. افزون بر این فرض کرد که واژه قبلی آنها (A V.7-8) لابد *hi-an* است و از این‌رو "مریدجی [26 Mer.] را *an* انگاشت" (هینتس، ۱۹۶۲a، ص ۹). بدیهی است که این برابرانگاریها مبتنی برشماری فرض‌های ناراحت کننده غیرقابل اثبات هستند و نتیجه کار یک واژه‌سازی من درآوردی (tilanili) شده است[۱۰۶۷].

۲ـ۲. درهم آمیزی Mer.25 [= مریدجی] و Mer.26 ـ کاستی جدی‌تر خط استدلالی هینتس، درهم آمیختن نشانه‌های Mer.25 (⊛) و Mer.26 (⊛) است. دومی به راستی به

→ References to signs in the inscriptions follow Meriggi's numbering of columns and sign positions (*e.g.*, 'A II.2' or 'Q II').

۱۰۶۷. با این حال، هینتس بعداً ادعا کرد که قرائت‌های *la* و *li* "gesichert" بوده‌اند ۱۹۶۹ ص ۱۹ درباره کتیبه Q: "Die nächsten vier Zeichen gehören zum gesicherten Bestand meines Syllabars und lauten *te-la-li-rt*".

نظر می‌رسد که چرخشی نود درجه‌ای نسبت به اولی کرده است، اما چون هر دو نشانه در کنار یکدیگر قرار دارند و چون چرخش نشانه‌ها امری عادی در "ایلامی خطی" به‌نظر نمی‌رسند، Mer.25 و Mer.26 به احتمال زیاد معانی متفاوتی را نشان می‌دهند. موضع مریدجی (۱۹۷۱، ص ۲۲۰-۱۸۴) همین بوده و پیوسته میان دو نشانه تفکیک قائل شده است.

پیشکش "راد" به طبرستان www.tabarestan.info

جدول زیر تغییرات تفسیرهای هینتس از Mer.25 و Mer.26 را نشان می‌دهد. موضع آغازین او درباره کتیبه A، برداشت *la* در مورد Mer.25 و *an* در مورد Mer.26 است. این موضع در هجانگاری سال ۱۹۶۲ و تفسیر ۱۹۶۲ از C و E دستخوش وارونگی کامل و بدون توضیحی می‌شود. اما هینتس در ۱۹۶۹ باز تفسیر Mer.25 (B, C, E) را تغییر می‌دهد و به *la* برمی‌گردد، گرچه هجانگاری جدید *an* را (با گذاشتن یک علامت سؤال) حفظ می‌کند. در کتیبه‌های گوناگونی که در آنها هم Mer.25 وجود دارد و هم Mer.26، اصلاً هیچ تفکیکی انجام نمی‌گیرد و *la* برای هر دوی آنها ارائه می‌شود (H: ۱۹۶۲a؛ C-E: ۱۹۶۹، D، K M، Q).

تفسیرهای هینتس از Mer.25 و Mer.26.

خوانده‌شده	Mer.26 (𒀭)	خوانده‌شده	Mer.25 (𒀭)	مأخذ (هینتس)
an	A V.8	*la*	AV.10	1962a: 9(on A)
la		*an*		1962a: 21 (syllabary)
la		*an(?)*		1969: 44 (syllabary)
	/	*an*	B II.1.1	1962a: 10-1(on B)
	/	*la*	B II.1.1	1969: 30[۱۰۶۸]
la	C II.8.E III.4	*an*	C II.6.E III.2	1962a: 11-2(onCandE)
la	C II.8.E III.4	*la*	C II.6.E III.2	1969: 33(onCandE)
la	D II.8 E III.4	*la*	D 1.5	1969: 35(onD)[۱۰۶۹]
	(D II *in fine*)	*la*	M II.4	1969:23,40-1;EWS.v.*la*
la	K IV.2, KV.6			(on K and M)[۱۰۷۰]
la	F II.1 H II.1⊕	*la*	GII.16.H.II *in fine*	1962a:12-4(onF,G,andH)[۱۰۷۱]
	Q VIII	*la*	Q II	1969: 19, 24-5 (on Q)[۱۰۷۲]

پیوستن "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

1068. The relevant word is given as ***si-an*** (Hinz 1962a: 11-2), later as ***si-la*** (1969: 30).

1069. This is an adapted version of the 1962 transliteration of D. Hinz's drawing has Mer. 24 on D 1.5, but the photograph clearly shows Mer. 25 (so Meriggi 1971: 187). The word identified in line I by Hinz is ***la-kik***, "Himmelsgegenwart" and the one in line II *la(n)*, "Numinose Gegenwart." Note that according to Meriggi (1971: 187), Hinz (1962a: 14-5) read the second line of inscription D in the wrong direction.

1070. Hinz reads *la(n)*, "Numinose Gegenwart" or "Kultdienst" in all four cases given here. For a photograph of M see André-Salvini 1992: 264.

1071. F. II. 1-4 = H II.1′-4′ have the sequence Mer. 26-55-21-35. The reading *am* for Mer. 55 occurs here for the first time: "mit grosser Wahrscheinlichkeit *am*, nämlich in dem Wort *la-am-li-ri*, 'Kultpriester' " (Hinz 1969: 12). Mer. 25, here also read as *la*, occurs in a sequence interpreted by Hinz as *te-la-ni-li* (supposedly a variation of *tilanili* in A). Note that inscriptions F, G, H and U are partial duplicates. Originally, they were part of a monumental staircase or stepped construction which also contained Akkadian inscriptions (André & Salvini 1989). The reconstruction by André and Salvini includes separate drawing of F, G, H and U (not in Hinz 1962a: 1969). On the monuments of Puzur-Inšušinak see also André-Salvini 1992: 87-91.

1072. Mer. 25 in Q II is read as *la* in *te-la-li-ri*, "Trankopfer-Spenderin," Mer 26 in Q VIII as *la* in *la-kik-li-ri*, "Himmels-Gegenwart-Spenderin." Hinz's explanation (1969: 25) of the 'ligature' *kik* →

۲ـ۳ نبودِ لَن در ایلامی خطی ـ نتیجه احتناب‌ناپذیر مرور بالا آن است که ادعای تأیید وجود لن و اصطلاحات مشتق شده از آن در "ایلامی خطی" پایه و اساسی ندارد. فرضیات سست بر استدلالهایی بنا شده‌اند، اما حتی قرائت‌های سرچشمه گرفته از آنها، در آشفتگی‌ها و درهم‌آمیزی‌های مکرر دو علامت جداگانه، که در جاهای دیگر به کلی و آشکارا با هم فرق دارند، پیگیری نشده‌اند. شایان تأکید است که خود مریدجی همیشه میان Mer.25 و Mer.26 به عنوان دو نشانه جداگانه تفکیک قائل شده است. افزون بر این پیشنهاد مریدجی (۱۹۷۱، ص ۲۰۷) که Mer.25 خوانده شود *du* (و نه *la*) و Mer.21 خوانده شود uš (و نه *li*)[۱۰۷۳] که تأییدهای ادعایی در مورد لن را به کلی بی‌اعتبار می‌سازند قانع کننده‌تر هستند، چون به شکل عام *du-ni-uš* "او داد" می‌انجامند که فعلی است که در کتیبه‌های نذری انتظار آن می‌رود[۱۰۷۴].

www.tabarestan.info

→ (Mer. 17) is feebly based. Even if his reading were right, a "Himmels-Gegenwart-Spenderin" would be a mysterious occupation, though it seems crystal clear to Hinz: "Ihr Amt erscheint damit sehr anschaulich umschrieben, insofern die Priesterin den Tempelbesuchern die 'göttliche Nähe' (*lan*) des 'Himmels' (*kik*) 'spendet' (*liri*)." On the silver beaker with inscription Q cf. Bellelli 2002: 116-8 and Potts [forthc. 3].

۱۰۷۳. توجه کنید که والا (۱۹۸۶، ص ۳۴۳) قرائت *li* را برای نشانه دیگری (Mer.22) پیشنهاد کرده است.

۱۰۷۴. شکستگی هجاها در *du-ni-uš* چشمگیر است، اما این به خودی خود نباید پیشنهاد مریدجی را بی‌اعتبار سازد. اینگونه شکستگی‌های هجاها قبلاً در مورد "ایلامی کهن" (عهدنامه "ترام‌ـسین") تأیید شده است و بنابراین از لحاظ نظری برای "ایلامی خطی" نیز امکانپذیر است. نک. تاورنیه [زیر چاپ ۱] درباره املا و هجاهای شکسته شده.

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

پیوست ۳

ZIYAN

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

به‌نظر پی‌یر لوکوک (۱۹۹۵، ص ۱۸۵) واژه – āyadana در روایت پارسی کتیبه بیستون داریوش (DB_P ستون I سطرهای ۴-۶۳) را باید "آیین‌ها" ترجمه کرد نه "پرستشگاهها یا محلهای پرستش" (و ترجمه می‌کند: "من آیین‌هایی را که گئوماتا از بین برده بود دوباره برقرار کردم"). او می‌کوشد تا برای حمایت از نظر خود از دو شیوه بهره بگیرد: الف) تحلیل مجدد واژه – āyadana (که در اینجا مخاطره‌ای ندارد) و ب) تجدید نظر در ترجمه سنتی واژه ایلامی "زیان" [^{AN}*zi-ia-an*] به معنای "پرستشگاه" که در روایت ایلامی همین قطعه در بیستون مورد استفاده قرار گرفته و آن را واژه‌ای مبهم و کلی برای "آیین، مناسک، آموزه، رسم و عادت" می‌داند[۱۰۷۵]. ما در زیر روایات پارسی، بابلی و ایلامی را نشان می‌دهیم[۱۰۷۶].

۱۰۷۵. تکرار شده در لوکوک، ۱۹۹۷، صص ۱۶۳ و ۱۹۲ (روایت ایلامی "آیین‌های خدایان" ترجمه شده است). مترجمان و مفسران پیشین از ادوین‌نوریس به بعد (۱۸۵۵، ص ۴-۱۰۳) همیشه (و به درستی) ziyan را "معابد، پرستشگاهها" ترجمه کرده‌اند. نک. مثلاً کینگ و تامپسون، ۱۹۰۷، ص ۱۰۴؛ بورگر و هینتس، ۱۹۸۴، ص ۴۲۷؛ گریلو – سوسینی، هِرِن اشمیت و مالبران لابا، ۱۹۹۳، ص ۴۴. مورخان نیز عموماً همین ترجمه را پذیرفته‌اند (مثلاً داندامایف، ۱۹۷۶، ص ۶-۲۳۵). کِلِنس، ۲۰۰۲، ص ۴۵۵ فرضیه لوکوک را بدون ذکر منبع به عنوان مدرک مورد استفاده قرار داده است ("آیین قربانی").

۱۰۷۶. ویرایشها: گریلو – سوسینی، هِرِن اشمیت و مالبران لابا ۱۹۹۳ص ۲۳ (DB_e)؛ اشمیت ۱۹۹۱ص ۲۹، ۵۳ (DB_P)؛ فون فوکتلاندر ۱۹۷۸ ص ۱۷ (DB_a). از روایت ایلامی این قسمت فقط تکه‌ای (عملاً ←

DB_e I.48	^{DIŠ}*ú*^{AN}*zi-ia-an*^{AN} *na-ap-pan-na hu-ud-da*
DB_p I.63-4	*āyadanā ... adam niyaçārayam*
DB_a 25	*ana-ku* ⌈*e-te*⌉*-pu-uš* È. ⌈MEŠ⌉ *šá* DINGIR.MEŠ

روایت بابلی که درباره "معابد یا پرستشگاهها" بسیار صراحت دارد (از لحاظ لغوی یعنی "خانه‌های خدایان") با نظر لوکوک مغایرت دارد و بنابراین لوکوک آن را به عنوان مدرکی متضاد ارائه کرده و می‌نویسد "تعجب‌آور نیست که روایت بابلی به‌صورت دیگری بیان شده است. در سنّت بین‌النهرینی ویران کردن پرستشگاهها و شکستن تندیسهای خدایان یا بردن آنها به عنوان غنیمت در تاراج مرسوم بوده است."

www.tabarestan.info

نخست آنکه، شیوه تفسیر روایت بابلی کاملاً در مورد روایت ایلامی نیز صدق می‌کند. ایلامیان نیز در مناسبت‌های متعدد بارها پرستشگاهها و معابد بین‌النهرینیان را ویران کرده و تندیس‌های شاهان و خدایان آنها را به غنیمت گرفته و با خود برده‌اند. حداکثر آنچه درباره لوکوک می‌توان گفت آن است که اتفاقاً دیدگاه او ظاهراً پیوند میان روایت اکدی (DB_a 25) و روایت ایلامی (DB_e 1.48) ادعای داریوش شاه در مورد بازسازی، برای واژه ^{AN}*zi-ia-an*، را استوارتر می‌سازد و ترجمه "معبد" برای آن را بیشتر به راست می‌دارد تا ترجمه "آیین، آموزه و غیره" را.

لوکوک در بررسی فوق‌الذکر خود می‌کوشد تا هرگونه ارتباط میان *si-ia-an* ایلامی میانه به معنای کلی "معبد"[۱۰۷۷] را از ^{AN}*zi-ia-an* ایلامی هخامنشی بگسلد و آن را انکار کند[۱۰۷۸]. او این کار را براساس هجی کردن و املا و نیز استفاده از معرف ^{AN} انجام می‌دهد. با این حال، در واقع هیچ دلیل محکمی نمی‌تواند بیاورد تا ما در ارتباط میان دو واژه تردید کنیم. تغییر در رسم‌الخط به موازات و مقارن با تحول ریشه فعلی برای فعل "دیدن" از -siya (si-ia-) ایلامی میانه تا -ziya (*zi-ia*-)ی ایلامی هخامنشی انجام می‌گیرد، تحولی که بورک قبلاً در سال ۱۹۳۳ (۱۹۳۳b، ص ۱۶۴) آن را تشخیص داده بود. در واقع

← ترکیبی از قطعات ۱ و ۱۹) باقی مانده و عبارت مربوطه توسط گرین فیلد و پورتن ۱۹۸۲ ص ۶-۵۵ به شکل ['bty' lhy]، "خانه‌های خدایان" بازسازی شده است. درباره āyadana نک. دوشن گیمن ۱۹۸۷ و بسنجید با برنار ۱۹۹۷ ص ۸-۱۴۴، ۱-۲۰۰.

۱۰۷۷. معنای "معبد" برای siyan پذیرفته عموم است و از بسیاری متنها و فحوای سخن آنها روشن است (نک. کونیش، ۱۹۶۵، ص ۲۱۳؛ EW مدخل *si-ya-an*؛ مالبران لابا، ۱۹۹۵، ص ۳۸، ۱۲۶، ۱۸۱، ۷-۱۸۴). این کلمه در اسناد اکدی به‌دست آمده از شوش و ایلام نیز وجود دارد (نک. مثلاً استو، ۱۹۸۷ ص ۹-۷).

۱۰۷۸. "کلمه āyadana در اینجا به ^{d}*zi-ia-an* ترجمه شده است. معنای این واژه ظاهراً "معبد" است، اما می‌توان در آن تردید کرد. نام ایلامی معبد در واقع *si-ia-an* است."

نیز واژه‌ای که برای "معبد" داشتند از لحاظ ریشه شناختی به پایه فعلی "دیدن" مربوط می‌شد (نک. مالبران لابا ۱۹۹۵ ص ۱۸۴). در دوره هخامنشی ریشه فعل احتمالاً هنوز فهمیده می‌شد، چون تغییر S>Z هم در اسم و هم در ریشه فعلی به وقوع پیوست. با توجه به چنین پیشینه‌ای، انتقاد لوکوک از هینتس (EW مدخل *zi-ya-an* .d) که "نومیدانه [تأکید از هنکلمن] تلاش می‌کند تا میان دیدن و معبد آشتی برقرار سازد" آشکارا بی‌پایه است.

پیشکش راد به تبرستان www.tabarestan.info

و اما در مورد معرف‌ها: لوکوک عقیده دارد که ^{AN} خاص "قلمروی است که برای انسان قابل دسترسی نیست" بدین معنا که ^{AN}*zi-ia-an* نمی‌تواند مانند "معبد" چیزی قابل لمس باشد. با وجود این، این واقعیت که ME siyan فاقد این معرف است آن‌قدرها که ادعا شده اهمیت ندارد. شکلهای زیر را با هم مقایسه کنید:[۱۰۷۹]

ME *šu-up*	AE ^{AN}*ši-ip*	"عید قربان"
ME *la-am li-ir-ri*	AE ^{AN}*la-an li-ri-ra*	"قربانی کننده"
NE $^{(BE)}$*šá-tin*	AE ^{AN}*šá-tin* and $^{(HAL)}$*šá-tin*	کارشناس مذهبی

توجه داشته باشید که هر یک از مثالهای ذکر شده در اینجا به چیزی یا کسی مربوط می‌شود که برای آدمیان ملموس و قابل دسترسی است. کاتبان یا دبیران ایلامی، استفاده از معرف ^{AN} را به هستی‌هایی ایزدی گسترش دادند که فی‌نفسه به اشیاء، مفاهیم و کارکنان مشاغلی مربوط می‌شدند که مستقیماً با خدایان یا امر قدسی به گسترده‌ترین معنای خود ارتباط می‌یافتند. این بدان معنا نیست که قانون آهنین و تخطی‌ناپذیری برای استفاده از ^{AN} وجود داشته است، چنان که مثال ^{AN}*šá-tin* برابر با $^{(HAL)}$*šá-tin* (و هر دو ایلامی) نشان می‌دهد. از اسناد بایگانی بارویی پیداست که عادات شخصی کاتبان برای استفاده از معرف‌ها (به‌ویژه ^{GIŠ}، ^{AN} و ^{AŠ}) در این امر مؤثر بوده است.

شایان ذکر است که تغییرات مشابهی (با معرفهای AN/AŠ/o) برای خود ziyan تأیید شده است (نک. 21¶):

NN 1670	*zi-ia-an*[۱۰۸۰]
NN 0486	^{AN} ⌜*zi*?⌝*-ia(-)*[x-]⌜*ru*⌝ (-*x*(-x))[۱۰۸۱]
NN 2240	^{AŠ}*zi-ia-an*

۱۰۷۹. نیز بسنجید با ME na-a-me، *na-me* (در name lukra) و AE^{AN}*na-an* (روز)؛ نک. م. لامبر، ۱۹۶۵، ص ۳۳ مدخل *na-a-me*

۱۰۸۰. گرچه متن کاملاً روشن نیست. تفسیر و ترجمه ziyan به عنوان اسم ("معبد") و نه به عنوان تصریف III وجه وصفی ([ziya.n]) منطقاً مسلم است.

۱۰۸۱. اما احتمالاً این متن به اینجا تعلق ندارد؛ نک. 21¶ بعد. نک. نیز پیوست ۱ شماره ۱/۱.

استفاده از معرف ^{AŠ} (برای مکانها و از جمله بناهای گوناگون) در NN 2240 به خودی خود در ایجاد تردید در درستی فرضیه لوکوک درباره ^{AN}*zi-ia-an* در بیستون کافی است[۱۰۸۲].

پس دلیلی ندارد که برای ziyan ایلامی هخامنشی معنی مجردی متفاوت با siyan ایلامی میانه فرض کنیم. و بنابراین باید ترجمه سنّتی "معبد" را حفظ کرد[۱۰۸۳].

نکته آخر: لوکوک تأکید می‌کند که فرضیه او هم با اسناد یونانی سازگار است که می‌گوید پارسیان معابد و پرستشگاههایی ندارند، و هم با گزارشهای باستان شناختی که تاکنون اثری از هیچ معماری مهم مذهبی نیافته‌اند (۱۹۹۶، ص ۱۸۶؛ ۱۹۹۷، ص ۱۶۳). استدلال نخست در مورد هرودوت اساساً درست است اما درباره نویسندگان بعدی، که دست کم تا اندازه‌ای در برخی موارد از هرودوت آگاه‌تر بوده‌اند، صدق نمی‌کند. پرستشگاههایی که این دسته از مؤلفان بعدی به آنها اشاره می‌کنند نمی‌توانسته‌اند تنها به اصطلاحات ادعایی اردشیر دوم (در مورد معرفی و تبلیغ پرستش ناهید و مهر) مربوط باشند. در مورد معبد آناهیتا در شوش / ایلام، نو بودن فرضی این کیش مغایرت دارد با رابطه بدیهی آن و تأثیر متقابل با عقاید محلی مربوط به پرستش "نانایا"، و نمایانگر آن است که چه بسا این معبد قدیمی‌تر بوده است. سالنامه‌های سلطنتی آشور به معابدی در خوزستان و حاشیه‌های غربی فارس اشاره کرده‌اند. در اسناد تخت جمشید از معابد (ziyan) در فارس یاد شده است (نک. قبل). همچنین آن معابد ایلامی که توسط آنتیوخوس سوم ویران شده‌اند همگی بناهایی جدید نبودند.

و اما در مورد استدلال دوم: درست است که هیچ معبدی که تاریخ قطعی آن مربوط به دوره هخامنشی باشد در ایران کشف نشده است (نک. بوشارلا، ۱۹۸۴ درباره ماهیت مشکل‌ساز مدارک)، اما کاوشگاه "دهانه غلامان" (در سیستان) به‌نظر نامزد خوبی

۱۰۸۲. شایان ذکر است که این متن (و نیز متن NN 1670) در همان مدخل EW درباره ziyan (مدخل d. *zi-ya-an*) ذکر شده که مورد انتقاد لوکوک قرار گرفته است.

۱۰۸۳. حمایت اضافی در تأیید این نکته را شاید بتوان در دو نام جغرافیایی ترکیب شده با ziyan- پیدا کرد: یکی ^{AŠ}*har-ba-zi-ia-an* (مثلاً PF 0608؛ نک. والا، ۱۹۹۳، ص ۸۲) و دیگری [$^{AŠ?}$*mi*$^{?}$-*iz*$^{?}$]-*zi-ia*-[*an*] (PF 1999). Harbaziyan(n) را هینتس (۱۹۷۵a، ص ۳۴) واژه‌ای پارسی قدیم و زادوک (۱۹۸۴، ص ۴۸) واژه‌ای ایلامی دانسته‌اند. هلوک هم Harbaziyan و هم Mizziyan را به ziyan (معبد) مربوط می‌سازد و افزون بر آن، بر [PN = نام شخص] ^{HAL}Kur-*zi-ia-an* اشاره دارد (۱۹۶۹، ص ۷۷۶). زادوک (همان و همانجا) نام اخیر را ایلامی دانسته و نظر فرهنگ EW (مدخل hh. Kur-*zi-yz-an*) نیز همین است. به‌ویژه در مورد نامهای جغرافیایی "معبد" و نه به‌صورت "آیینی" مجرد که برای ziyan- انتظار می‌رود.

می‌رسد[۱۰۸۴]. در عین حال، باید تأکید کنیم که فقط مجتمع‌های کاخی غیرعادی پاسارگاد، تخت جمشید و شوش تاکنون در معرض عملیات باستان شناختی بزرگ قرار گرفته‌اند و تازه همین محلها نیز تنها به‌طور محدود و ناقص کاوش و حفاری شده‌اند. همین نکته در مورد نقش رستم نیز صدق می‌کند که گمان می‌رود در زمینه‌مسئله معماری مذهبی هخامنشی بسیار نویدبخش باشد و هنوز جای کاوش بسیار بیشتری دارد. آنچه ضرورت دارد کاوش در هر شهرکی است که در دوره هخامنشیان نیز کماکان مورد سکونت بوده است نظیر "تپه بورمی"، "تَلِ غزیر"، "تَلِ زُهک" یا "تَلِ سپید" یا یکی از زیستگاههای بزرگتری که سامنر (۱۹۸۶) از آن نام برده است. با توجه به عدم چنین حفاریهایی هرگونه تأکید بر گزارش‌های باستان شناختی لزوماً استدلالی مبتنی بر سکوت است.

پیشکش رادمهر به تبرستان www.tabarestan.info

درست که در متون بارویی به "معابد" به معنای دقیق کلمه برخورد نمی‌کنیم (نک. بند ۲-۳-۳ قبل)، اما اهمیت این نکته نیز خود می‌تواند مورد تفسیرهای متفاوت قرار گیرد. یکی از متونی که به‌نظر می‌رسد مربوط به یک معبد باشد (NN 2240) به مقدار فراوانی شراب اشاره دارد و نشان می‌دهد که حداقل برخی پرستشگاهها از اهمیت اقتصادی قابل توجهی برخوردار بوده‌اند. این که از آنها نام برده نشده است می‌تواند از دیدگاه متفاوتی بررسی شود. مثلاً منتفی نیست که در تعدادی از موارد دریافت کننده مقادیر فراوان مواد خوراکی عملاً یک مأمور معبد بوده است، اما احتمال بیشتر، به‌ویژه با توجه به موارد مشابه در معابد بین‌النهرینی، آن است که ziyan منطقاً به عنوان نهادی مستقل شناخته شده و از این‌رو دارای اراضی، زیربنا، مجموع کارکنان و ازهمه مهمتر دارای دستگاه اداری خاص خود بوده است. اگر این نکته حقیقت داشته باشد، به راستی رؤیت پرستشگاهها در بایگانی بارویی به‌دشواری امکانپذیر است.

یک مورد که در آن اقتصاد عمومی با اقتصاد یک پرستشگاه محلی همپوشانی پیدا کرده است احتمالاً NN 0087 است که دستور نامه‌ای است از زیشاویش که دستور توزیع سیصد کوارت آرد برای خدمتکاران مؤنث مردم پاسارگاد (*^{SAL}pu-hu*[^{HAL}*bat*]*-ra-ka$_4$-taš-be-na*) به فرمان شاه را صادر کرده است. حداقل امکان دارد که این خدمتکاران مؤنث کارکنان و خدمه همان پرستشگاه یا نمازخانه پاسارگاد باشند که پلوتارک به آن اشاره کرده است (زندگی اردشیر، ۳، ۲ و ۲۷، ۴؛ نک. ★ بندهای ۶-۳-۵ و ۶-۴-۱ و PF 0672 حواشی، سطور 16-17).

در سطحی کلی‌تر، مشکل ziyan و -āyadana به نظر من از آنرو آموزنده است که نشان

1084. Cf. Gnoli 1993 and Boucharlat 2005: 268-9. See also Francfort 2005: 334-5 on Central Asia.

می‌دهد چگونه دیدگاههای متفاوت در برابر ماهیت کتیبه‌های سلطنتی می‌تواند به رویکردهای بسیار متفاوتی بینجامد. نظریه‌ای که در بالا مورد بحث قرار گرفت فرض را بر این می‌گذارد که گرچه روایت اصلی و اولیه کتیبه بیستون روایت ایلامی بوده است، اما مفهوم -āyadana نقش برتر را ایفا می‌کند. و بنابراین واژه‌ها و اصطلاحات ایلامی و اکدی دارای اهمیت درجه دوم انگاشته می‌شوند: روایت غیرعادی اکدی به "سنت بین‌النهرینی" (که ظاهراً توسط کاتب پذیرفته شده) نسبت داده می‌شود، و اصطلاح ایلامی نیز تابع تفسیری قرار می‌گیرد تا با مفهوم -āyadana سازگار باشد. چنانکه قبلاً (بند ۵-۳) استدلال کردم، همهٔ روایات کتیبه‌های سلطنتی، مگر آنهایی که به‌ویژه به درون ایران مربوط می‌شوند، را باید کلمات شاه در نظر بگیریم. به‌جای پنهان شدن در پس این تصور که مترجمان در حالت خاصی قرار داشته‌اند، باید کلمات روایات ایلامی، آرامی، اکدی و پارسی باستان را جدی بگیریم. اگر این بدان معناست که پیام شاه وقتی به مفاهیمی نظیر ziyan و -āyadana مربوط می‌شود معانی و ارزشهای متفاوتی پیدا می‌کند، در آن صورت باید نتایج آن را نیز بپذیریم. کلمات شاه، نظیر فرهنگ پارسی، ظاهراً از بیش از یک سنّت سرچشمه گرفته است.

www.tabarestan.info

پیوست ۴

ارزش‌های انباشتی کالاهای نذری

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

جدول زیر فهرستی است از همه انواع نذر و قربانی (با تعداد متن‌ها و اقلام خلاصه پرداخت‌ها در میان کمان) همراه با جمع مقادیر تخصیصی به کوارت غله (یعنی عمدتاً جو)، شراب، آبجو و میوه و رأس گوسفند (یا بز) و حیوانات دیگر. ستون هشتم ("ارزش") ارزش انباشتی کلیه این کالاها را به غله (جو) نشان می‌دهد؛ ارقام فهرست شده در اینجا براساس نرخهای مبادلاتی ثابت مورد استفاده در اقتصاد بارویی محاسبه شده‌اند (نک. ❦ ص ۱۴۷ و ۱۵۵). طبق این نرخها، ده کوارت شراب برابر است با سی کوارت غله (جو)، و یک رأس گوسفند یا بز با سن یا وزن متوسط برابر است با صد کوارت غله. به نظر می‌رسد که در این سیستم نرخهای مبادلاتی، میوه معادل با غله بوده است. جمع ارقام اردکها (basbas) و گاوها برای مراسم šip قطعی نیست و به هر روی ارزش نسبی این حیوانات را به دشواری می‌توان تعیین کرد. در NN 0477 یک گاو با کیفیت درجه یک، سیصد کوارت شراب ارزش دارد. با این فرض که ارزش متوسط یک رأس گاو قربانی حدود دویست کوارت شراب (= ششصد کوارت غله) باشد و برآورد ارزش یک اردک حدود یک پنجم یک گوسفند یعنی بیست کوارت غله بوده باشد، به جمع ارزش ۱۶۰۰ کوارت غله برای دو رأس گاو، و بیست (یا بیشتر) اردک برای یک مراسم šip می‌رسیم. با وجود این چه بسا این ارزشها زیادی پایین باشند[۱۰۸۵].

۱۰۸۵. براساس مدارکی که یانکوویچ (۲۰۰۴، صص ۵-۳۴ و ۷-۱۹۵) گردآوری کرده و مورد بحث قرار داده←

مورد آبجو مشکل‌ساز است: براساس آنچه درباره آبجوی (خرما) در بابلستان دوره هخامنشی می‌دانیم این گرایش وجود دارد که شاید ارزش نسبی آبجو پایین‌تر از شراب بوده است[۱۰۸۶]. در گل نبشته NN 2399، مقدار هزار کوارت آبجوی luluki با هزار کوارت جو مبادله شده است. با همین مقدار شراب می‌شده است هزار کوارت غله به‌دست آورد. با این حال، این مورد شاید غیر عادی باشد. چون موضوع luluki (آبجوی خرما؟) مطرح است. گزارش‌های مربوط به مقادیر زیادی غله و عمدتاً tarmu (گیاه emmer) "برای درست کردن آبجو" نشان می‌دهد که آبجو را معمولاً از غلات تهیه می‌کرده‌اند (برخلاف ترجیح آبجوی خرما در بابلستان آن زمان)[۱۰۸۷]. مقادیر مشابهی آبجو و شراب برای همانگونه نذرها و در جیره‌ها و سهمیه‌ها برای کارگران و مقامات کاملاً و بارها تأیید شده که نمایانگر نرخ یا نسبت مبادله ۱/۲ برای آبجوی غلات و شراب است. با این همه، با توجه به کمبود مدارک روشن، پاسخی قطعی نمی‌توان داد. به این دلیل، در جدول زیر از یک انتخاب پرهیز شده است. در زیر ستون "ارزش" (ستون هشتم) ارزش آبجو یک سوم ارزش شراب محاسبه شده است. ارزشهای مبتنی بر برابری شراب و آبجو در ستون نُه (ارزش جایگزین) ارائه شده‌اند.

مشکل دوم مشکل تخصیص‌ها برای بیش از یک ایزد یا هنگامی است که مقادیر ویژه برای هر ایزد ذکر نشده است. در این موارد، من مقادیر کل را به‌طور برابر میان ایزدان بهره‌گیر تقسیم کرده‌ام. مثلاً در PF 0351، کل پنجاه کوارت شراب برای **اَدَد** و **هومبان**، برای هر ایزد ۲۵ کوارت درنظر گرفته شده است. متنهای دیگری که فقط مقدار کل را

← است، به‌نظر می‌رسد که اردکهای نوبابلی به قیمتهایی بین ۰/۵۶ تا ۲/۲۵ شِکِل [shekel] فروخته می‌شده‌اند، یا به قیمت‌های متوسط بین ۹۰ تا ۱۸۰ کوارت جو به بهای یک شِکِل، میان ۵۰/۴ تا ۱۰۰/۸ و ۲۰۲/۵ تا ۴۰۵ کوارت جو. اینگونه ارزشها بنابر برآورد بسیار بیشتر از ۲۰ کوارت است، اما در عین حال انطباق داده‌های بابلی با سیستم نرخهای مبادلاتی ثابت در تخت جمشید نیز خطر دارد.

۱۰۸۶. تعیین بهای آبجو در بابلستان هخامنشی دشوار است چون در متنهای موجود کمیات مقدار معین نقره به درستی مشخص نشده است (نک. کِلبِر [زیر چاپ]). یک شاخص ارزش آن، که بسیار کمتر از ارزش شراب است، از طریق برآورد محتویات خمره‌هایی که در آنها آبجو فروخته می‌شده‌اند امکان دارد (نک. استول، ۱۹۹۴، ص ۷۰-۱۶۹، ۱۸۱). بسنجید با گزارش آمرست (ص ۲۵۸) در مورد مواد خوراکی پارسیان بلند پایه که در آن مقادیر نقره هزینه شده برای شراب یعنی ۸۵ شِکِل، بسیار بیشتر از هزینه آبجو برابر با ۰/۲۵ شِکِل بوده است؛ متأسفانه مقدار آبجو مشخص نشده است (متن: اونگناد، ۱۹۵۹، ص ۸۱-۷۹؛ درباره سند، نک. بریان، ۱۹۹۶، ص ۵۲۶، ۹۸۱ با مأخذها).

1087. On *tarmu*, "emmer," cf. Henkelman [forthc. 1] App. s.v. *tarmu*.

داده‌اند عبارتند از:

NN 0114	۱۶۰ کوارت شراب	اهورامزدا و میشه باکا
NN 0978	۱۰۰۰ کوارت جو	اهورامزدا و میشه باکا
PF 0338	۱۶۰ کوارت شراب	اهورامزدا و میشه باکا و شیموت
NN 0613	۵۳۰ کوارت جو	میش دوشیش و ساکورازیش
NN 0679	۵۳۰ کوارت جو	میش دوشیش و ساکورازیش
NN 1679	۵۳۰ کوارت جو	میش دوشیش و ساکورازیش
NN 2259: 11-2	۲ گوسفند / بز	ساکورازیش و هَپی دَنوش

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

نذوراتی که دارای اصطلاح "کوشوکوم" هستند زیر یک سرفصل آمده‌اند، ولو این که دو متن از نذورات "کوشوکوم" به‌ترتیب برای "انتورزا" و "ناتیز؟" ذکر شده باشند (PF 0770 و NN 0269؛ نک. 19¶ بعد).

شایان تأکید است که ارزشهای انباشتی کالاهای تخصیصی روند ناهمواری را نشان می‌دهند. جمع‌ها غالباً فقط مبتنی بر متون اندکی هستند. بختِ سالم ماندن گل‌نبشته NN 2259 که فهرستی است از جانوران قربانی، تأثیری بزرگ و احتمالاً خارج از اندازه دارد. با افزوده شدن متون تازه احتمالاً تغییراتی بخصوص در ردیف‌های پایین (جمع کل ارزشهای کمتر از پانصد کوارت غله) رخ خواهد داد.

ارزش‌های انباشتی

نوع نذر	غله	شراب	آبجو	میوه	گوسفند	دیگر	ارزش	ارزش جایگزین
lan (81)	7,462*	2,299*	1,200	660	148	0	31,019*	33,419*
bašur (3)	0	120	0	0	168	0	17,160	/
šip (9)	940	150	0	0	47	20* اردک 2* گاو	6,090 + 1,600	/
šumar (4)	3,730	0	0	0	26	0	6,330	/
Humban (26)	2,390	1,225*	60	0	0	0	6,125*	6,245*
kušukum (21)	3,000	150*	260	0	33*	0	5,010*	5,530*
Mišdušiš (6)	2,095	0	0	0	0	0	2,095	/
Auramazdā (10)	1,330	147	80	0	0	0	1,851	2,011
(the) Mišebaka (12)	660	183	0	0	0	0	1,209	/
Karbašiya (4)	0	30	0	0	11	0	1,190	/
Sakurraziš (5)	795*	0	0	0	2	0	995*	/
akriš (4)	500	120	0	0	0	0	860	/
Napiriša (10)	390	50	20	0	2	0	760	800
Adad (7)	10	25	20	0	6	0	705	745
Išpandaramattiš (6)	700*	0	0	0	0	0	700*	/
tikrakkaš (3)	0	0	0	0	5	0	500	/
Halma (1)	0	120*	0	0	0	0	480*	/
hapidanuš (3)	0	0	0	0	4	0	400	/
Mt. Šaki (4)	160	0	0	0	2	0	360	/
Mariraš (4)	30	80	0	0	0	0	270	/
Pirdakamiya (3)	0	90	0	0	0	0	270	/
R. Hubutiš (3)	0	20	0	0	2	0	260	/
Nah (Nahhunte?) (1)	250	0	0	0	0	0	250	/
Turme/a (3)	210	0	0	0	0	0	210	/
Minam (1)	0	0	0	0	2	0	200	/
Mt. Akšena (1)	0	0	0	0	2	0	200	/
Mt. Battinaša (3)	90	30	0	0	0	0	180	/
Zizkurra (1)	160	0	0	0	0	0	160	/
Šimut (1)	0	53	0	0	0	0	159	/
Earth (2)	150	0	0	0	0	0	150	/
Mt. Ariaramnes (2)	120	0	0	0	0	0	120	/
Narišanka (2)	60	10	0	0	0	0	90	/
R. Ayanharišda (1)	90	0	0	0	0	0	90	/
anši (1)	0	0	0	78	0	0	78	/
Matin* (1)	60	0	0	0	0	0	60	/

پیشکش "ارد" به تبرستان www.tabarestan.info

نوع نذر	غله	شراب	آبجو	میوه	گوسفند	دیگر	ارزش	ارزش جایگزین
R. Rannakarra (2)	0	20	0	0	0	0	60	/
R. Šaušanuš (2)	0	20	0	0	0	0	60	/
R. Marriš (2)	60	0	0	0	0	0	60	/
Mt. Širumanda (1)	60	0	0	0	0	0	60	/
Mt. Irkamma (1)	0	20	0	0	0	0	60	/
Mt. Kamarziya (1)	0	20	0	0	0	0	60	/
Mt. Ašbapirrasana (1)	60	0	0	0	0	0	60	/
Irdanapirrurtiš (2)	10	10	0	0	0	0	40	/
Mt. Izziran (1)	40	0	0	0	0	0	40	/
Mt. Harrimarišturra (1)	30	0	0	0	0	0	30	/
Šetrabattiš (1)	30	0	0	0	0	0	30	/
Nabbazabba (1)	10	0	0	0	0	0	10	/

پیشکش به تبرستان www.tabarestan.info

پیوست ۵

نذرهای فهرست شده در سیاهه‌ها

پیشکش وراد تبرستان www.tabarestan.info

جدول زیر نمودار نذرهایی را نشان می‌دهد که در سیاهه‌ها یا فهرستهای مذهبی با هم آمده‌اند (نک. بند ۳-۴-۲). نذرهای برای / در کوهها، برای / در رودها و نذرهایی که با کلماتی چون "کوشوکوم" [kušukum] (از جمله نذرهای برای انتورزا و ناتیز) و "شیپ" [šip] (از جمله نذری برای زیزکورا) مشخص شده‌اند، همگی جزء یک دسته واحد حساب شده‌اند. نذرهای "برای ایزدان" فقط به همین عنوان فهرست شده‌اند و آن در حالتی بوده که اصطلاح خاص (کوشوکوم، شیپ) وجود نداشته است.

gods, shrines or offerings + total of attestations	no other DN	"the gods"	Adad	*akriš*	*anši*	*bašur*	Earth	Halma	*hapidanuš*	Humban	Irdanapirurtiš	Išpandaramatiš	Karbašiya	*kušukum*	*lan*	Mariraš	Matin	Minam	Mišdušiš	Mišebaka	mountains	Nabbazabba	Nah(hunte?)	Napiriša	Narišanka	Pirdakamiya	rivers	Sakurraziš	Šetrabatiš	Šimut	*šip*	*šumar*	*tikrakkaš*	Turme/a	Uramasda
	/	50	7	4	1	3	2	1	3	26	2	6	4	21	81	4	1	1	6	12	15	1	1	10	2	3	2	5	1	1	9	4	4	3	10
no other DN	/	50	2	–	1	3	–	1	–	22	–	1	1	2	70	–	1	1	1	–	5	1	1	4	–	3	1	1	–	–	9	4	–	1	3
"the gods"	50	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Adad	7	2	–	/	–	–	–	–	2	1	–	–	–	3	–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	–	3	–	–
akriš	4	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
anši	1	1	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
bašur	3	3	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Earth	2	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	2	1	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–
Halma	1	1	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
hapidanuš	3	–	–	2	–	–	–	–	–	/	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	2	–	–
Humban	26	22	–	1	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	2
Irdanapirr.	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	1	–	–	–	–	–	–	1	2	–	–	–	1	–	1	–	–	–	–	–	–	–	1
Išpandarr.	6	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	/	–	–	2	–	–	–	3	2	–	–	1	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	1
Karbašiya	4	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	3	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
kušukum	21	2	–	3	–	–	–	–	–	2	–	–	–	3	/	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	3	–	–
lan	81	70	–	–	–	–	–	2	–	–	1	–	2	–	–	/	4	–	–	6	3	–	–	2	1	–	1	–	–	–	–	–	–	1	–
Mariraš	4	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	4	/	–	–	2	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–
Matin?	1	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Minam	1	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Mišdušiš	6	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	3	–	–	–	–	–	–	2
Mišebaka	12	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	1	3	–	–	6	2	–	–	–	/	4	–	–	2	1	–	1	–	–	1	–	–	–	2	2
mountains	15	5	–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	2	–	–	3	–	–	–	–	4	/	–	–	2	2	–	3	–	1	–	–	–	–	–	1
Nabbazabba	1	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Nah(hunte?)	1	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Napiriša	10	4	–	2	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	1	2	1	–	–	–	2	2	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–
Narišanka	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	1	–	–	–	–	1	2	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Pirdakamiya	3	3	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	–
rivers	6	1	–	–	–	–	–	–	–	–	2	1	1	–	–	1	–	–	–	–	1	3	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–	3
Sakurraziš	5	1	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	3	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–	–
Šetrabatiš	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	–	–
Šimut	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–	1
šip	9	9	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–	–
šumar	4	4	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–	–
tikrakkaš	4	–	–	3	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	3	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–	–
Turme/a	3	1	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	1	1	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	/	–
Uramasda	10	3	–	–	–	–	–	–	–	–	2	1	1	–	–	–	–	–	2	2	1	–	–	–	–	–	3	–	–	1	–	–	–	–	/

پیوست ۶

مکان‌شناسی نسبی نذرهای لَن

پخش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۱. مقدمه ـ هایدماری کخ در پژوهش‌های سال ۱۹۸۷ خود درباره توزیع جغرافیایی نذرها در فارس هخامنشی، به این نتیجه رسید که نذورات لن بخصوص برای منطقه تخت جمشید کاملاً به‌خوبی از تأیید ویژه‌ای برخوردارند، حال آنکه فقط در دو شهرک در غربی‌ترین منطقه تحت پوشش دستگاه اداری تخت جمشید اتفاق افتاده‌اند (کخ، ۱۹۸۷ ص ۲۷۳). پس مذهب "رسمی" که به نظر کخ معرّف آن لن بود، در واقع در پیرامون تخت جمشید تمرکز یافته بود و در منطقه فهلیان تقریباً غایب بود. این نکته نیز به نوبه خود استدلالی بود اضافی برای اثبات تئوری او که گویا لن "نذری" بوده است برای اهورامزدا (همان، ص ۲۷۷).

دلایل علیه بازشناخت لن به عنوان یک نذری "دولتی" انحصاری برای اهورامزدا در بند ۳-۴ مطرح شد. یکی از این دلایل آن بود که گسترهٔ جغرافیایی انجام مراسم این نذر به آن روشنی که کخ انگاشته است نیست. استدلال دیگر آن است که دیدگاه کخ این نکته منطقی را نادیده می‌گیرد که مساحت و تراکم جمعیت در همه مناطق درون تحت پوشش تخت جمشید به یک اندازه نبوده است (نک. بند ۳-۴-۸). ترکیبی از مکان‌شناسی نسبی لن، مقادیر کالاهای نذری تخصیصی در هر منطقه، و این فرض که منطقه تخت‌جمشید احتمالاً هم وسعت و هم تراکم جمعیت بیشتری نسبت به مناطق دیگر داشته است

روشن می‌سازد که پهنه و گسترهٔ نذرها به آن ناموزونی که قبلاً انگاشته می‌شد نبوده است. البته این نکته مسلماً قابل بحث و محل تردید است که آیا گرد آمدن مراسم لن در پیرامون تخت جمشید بسیار اهمیت دارد یا ندارد؛ اما به هر روی منطقه فهلیان نیز به کلی فاقد این مراسم نبوده است.

۲. منطقه فهلیان ـ یک روحانی مجری موسوم به "دائوپیرنا" در شهر هیدالی برای لن آبجو دریافت کرده است (PF 0749؛ نک. کخ، ۱۹۸۷، ص. ۲۶۶). مُهر زده شده بر لبه چپ این لوحه، یعنی مهر PFS 0201، در جاهای دیگر نیز با همین شهر ارتباط دارد (PF 1276، PF 1404، NN 1809?). محل شهر هیدالی گرچه هنوز برروی نقشه دقیقاً مشخص نشده است، اما مسلماً در غرب فهلیان قرار داشته است (نک. پیوست ۷-۲ بعد). "هونر" شهرکی بوده در نزدیکی هیدالی و اکنون می‌توان با اطمینان محل آن را در "تپه بورمی" در نزدیکی رامهرمز دانست[۱۰۸۸]. در همین‌جا بوده که در **NN 2589** مشاهده می‌کنیم "کَرکیش" برای لن آرد در اختیار "اوداراش" قرار داده است[۱۰۸۹].

یک متن درباره تخصیص آرد برای لن توسط "کولیلی" **(PF 0765)** را می‌توان از طریق اثر مهر PFS 0044s و از طریق خود "کولیلی" به آسانی با هونر یا هیدالی مرتبط دانست[۱۰۹۰].

مورد مربوط به "کارایائودا" به عنوان عرضه کننده شراب که به دو روحانی مسئول برای تعداد ۱۱ (تصحیح شده به ۱۲) مراسم lankul شراب داده است **(PF 0772)**؛ نک. بند ۳-۶-۲ قبل) مسلّم و قطعی نیست[۱۰۹۱]. یگانه سرنخ احتمالی آن است که "کارایائودا" در

1088. See Nasrabadi 2005 for the publication of a building inscription found at Bormī and mentioning Huhnuri (= Hunar); cf. Henkelman 2007b; Potts 2008 § 6 s.v. Hunar; §§ 1.5.1,, 2.3.1 fn. 245 above.

1089. For Karkiš at Hunar compare PF 0749, PF 0734, PF 2026, NN 2109. Presumably the same grain supplier is collocated with Zila-Humban (PF 0476, PF 0967), Liduma (NN 0139, NN 2438), Gisat (NN 1446) and Umpuranuš (PF 0933). On NN 2589 cf. § 3.7.2.2 fn. 648 above; on Karkiš cf. ¶ 26 below. Koch 1987 does not mention NN 2589.

1090. PFS 0044s: PF 0479, NN 1467 and NN 2127 (all Hunar). Kullili: NN 1256 (Hidali), NN 1240 (barley transported to Susa, presumably from the western Fahliyān region). On PFS 0044s cf. § 2.4.2.1 above; on Kullili cf. App. 7.3 fn. 1171 below.

1091. PFS 0588* is impressed on PF 0772; the same seal is found on PF 0338 and NN 0114, also concerning wine for offerings, but now with Šarukba as supplier (cf. § 3.4.3 above). This trail →

هیدالی آبجو عرضه کرده است (NN 0471, PF 1184)، اما هیچ دلیلی در اثبات این در دست نداریم که این فرد همان "کارایائودا"ی قبلی باشد (برخلاف فرض کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۲۶)[۱۰۹۲]. البته نمونه‌هایی از عرضه‌کنندگان هستند که هم شراب و هم آبجو عرضه می‌کنند،[۱۰۹۳] اما تخصیص شراب در هیدالی تاکنون تأیید نشده است. (نک. بند ۳-۷-۳-۱ پانوشت ۶۶۳ قبل و پانوشت ۱۰۹۸ بعد).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

شش گل‌نبشته زیر مربوط می‌شوند به مواد خوراکی برای لن که دارای اثر مهر PFS 0020 بر لبه چپ خود هستند: **PF 0745**، **PF 0746**، **PF 0747**، **PF 0748**، **NN 0748**?[۱۰۹۴] و **NN 0822** (نک. کخ ۱۹۸۷ ص ۲۶۶). این مهر در درجه نخست مرتبط با شهر "گیسَت" است (PF 0352، PF 0550، PF 1850، PF 1851، NN 2578)، اما در ارتباط با شهرهای نزدیک هیدالی (NN 2578, PF 1851) و لیدوما (NN 0670) نیز دیده می‌شود. این سه محل همگی مسلماً در منطقه فهلیان بوده‌اند[۱۰۹۵]. ارتباط با "گیست" از طریق برخی عرضه‌کنندگان در متون لن قابل تأیید است[۱۰۹۶].

مورد مربوط به روحانی مسئولی موسوم به "آنکومارما" یکتاست چون او برای نذریات لن هم آبجو می‌گیرد (**PF 0750**) و هم شراب (**PF 0751**). معمولاً روحانیون مجری برای مراسم نذر و قربانی‌های خود یا شراب می‌گیرند یا آبجو، و این بستگی به منطقه‌ای

→ does not lead any further, however. The wine supplier Karayauda recurs in PF 0295, but this also yields no clue as to his location.

۱۰۹۲. نظر ابراز شده کخ، (۱۹۹۰، ص ۲۱۰، پانوشت ۸۶۶) و تلویحاً (همان، ۱۹۸۷، ص ۲۶۶). عرضه‌کننده آبجو مربوط به سال ۲۱ داریوش و عرضه‌کننده شراب مربوط به سال ۲۲-۲۱ است. درباره کارایائودای عرضه‌کننده آبجو در هیدالی، نک. پیوست ۷-۲ بعد.

۱۰۹۳. "باکابادا" در PF 1773 عرضه‌کننده شراب و در NN 0648 و NN 1750 عرضه‌کننده آبجو است؛ این متن‌ها همگی با PFS 0020 مهر شده‌اند (که به مقامی مستقر در گیست تعلق دارد؛ نک. گریسون و روت، ۲۰۰۱، ص ۲۲۹). عرضه‌کنندگان احتمالی و نه قطعی شراب + آبجو عبارتند از: دادا (آبجو در NN 1621؛ شراب در PF 0775) و ایرتوپیا (آبجو PF 0874، NN 1675 و NN 1709 [همگی هیدالی]؛ شراب در PF 0876 [در اومپورانوش]).

۱۰۹۴. "میشابادا"ی عرضه‌کننده آبجو که در این متن ذکر شده احتمالاً همان عرضه‌کننده شراب برای لن در PF 0753 و NN 0556 نیست.

1095. On Gisat and *lan* see §§ 3.4.9 and 4.1.4 with fn. 723; on Liduma cf. App. 7.2 fn. 1161.

1096. Parnadadda (PF 0748, NN 0822) is associated with Gisat in NN 1267 and Fort. 1706 (also with Pirnakuš in NN 1697 and with Hartema? in NN 0230). Mamannuš (PF 0745, PF 0746, PF 0747) is associated with Gisat in PF 0352 and PF 0550 (also with Liduma in NN 0670 and with Tandari in NN 1579).

دارد که در آن سکونت دارند. شاید آنکومارما در دو محل خدمت می‌کرده که در یکی شراب و در دیگری آبجو عرضه می‌شده است. یکی از این محلها احتمالاً هیدالی واقع در غرب منطقه فهلیان است، چون مهر PFS 0136 (که برروی 0750 زده شده) به حواله‌های آبجو در آن شهر مربوط می‌شود (PF 0842)[۱۰۹۷]. محل دیگری که PF 0751 به آن مربوط می‌شود احتمالاً در نزدیکی لیدوما بوده است، چون شراب همیشه از آن محل عرضه می‌شده است (نک. مثلاً PF 0735، PF 1616، PF 1617)[۱۰۹۸]. نام عرضه‌کننده شراب در PF 0751 سرنخ قانع کننده‌ای به‌دست نمی‌دهد: "ماریاکارشا" را می‌توان غیرمستقیم به تعدادی شهرک در منطقه فهلیان پیوند داد، از جمله شهرکهای لیدوما و پارمادان، که دومی در بخش شرقی منطقه قرار داشته است.[۱۰۹۹]

در منطقه فهلیان، مراسم لن در شهرهای گیسَت، هیدالی، هونر و شاید لیدوما برگزار می‌شده است. جمع کل سالانه هزینه برای لن در این منطقه حداقل ۷۲۰ کوارت آرد و ۱۴۴۰ کوارت آبجو / شراب بوده است[۱۱۰۰]. بنابراین منطقه فهلیان از نظر حجم مواد خوراکی خاص لن فقط پس از منطقه تخت جمشید مقام دوم را داشته است.

۳. بین فهلیان و تخت جمشید ـ تعدادی از شهرک‌ها و روستاهای واقع در سرزمین بزرگ تحت پوشش دستگاه اداری بایگانی تخت جمشید را نمی‌توان با اطمینان جزء یکی از سه منطقه بزرگ فهلیان، کام فیروز و تخت جمشید قرار داد، چون هیچ یک ارتباطی با هیچکدام از مهرهای منطقه‌ای ندارند (نک. بند ۲-۳-۲ قبل). یکی از تجمع‌های خاص مکانی شاید در ناحیهٔ نسبتاً ناشناخته غرب شیراز و جنوب شرقی منطقه فهلیان قرار داشته است[۱۱۰۱]. این احساس وجود دارد که مکان‌های موجود در این تجمع بیشتر به منطقه فهلیان نزدیک بوده‌اند تا به منطقه خاص تخت جمشید.

1097. The impression of seal PFS 0136 on the left edge of PF 0750 was identified by M. Garrison (pers. comm.). Seals on PF 0842: Garrison & Root 2001: 465 (in fine).

1098. Note that there are no records of wine allocations at Hidali. On PF 0750 and PF 0751 see also § 3.7.3.1 fn. 663 above. On Liduma cf. App. 7.2 fn. 1160 below.

1099. Cf. NN 0861: receipt of 570 wine (presumably for further distribution) by Marriyakarša? from Ušaya at the "treasury." Ušaya, using PFS 0017, can be located at Parmadan (cf. App. 7.6 below).

۱۱۰۰. این مقدار مبتنی بر این فرض است که ۷۲ کوارت در PF 0772 اشتباه بوده و می‌بایست ۷۲۰ کوارت باشد (نک. بند ۳-۶-۲ قبل).

1101. Koch (1990: 109-34) locates most of these places in her "südwestliche Bezirk." See also App. 7.4 below.

یک "شاتین" (=کارشناس مذهبی) موسوم به "اومبابا" در سه متن نامش وجود دارد. نه می‌توان کاملاً مطمئن بود که هر سه یک نفر بوده‌اند، و نه اینکه او در هر سه این موارد در یک محل مستقر بوده است، اما این امر محتمل به‌نظر می‌رسد[۱۱۰۲]. اولین متنی که نام اومبابا را برده (Fort. 8960:1-2) در یک مدخل یا فقره از یک خلاصه گزارش پرداختهای سالانه (ژورنال) است درباره معاملات انجام شده در "داکانا" که شهرکی است در ارتباط با تیکراکاش، کونتاروش و راشینوزا (PF 2004)[۱۱۰۳]. از این چهار محل شراب به "مَریش" فرستاده می‌شود (همان) که به نوبه خود با "تیرازیش" در منطقه تخت جمشید، و با "باکتیش" در منطقه کام فیروز، و هر چند غیر مستقیم با برخی محل‌ها در منطقه فهلیان ارتباط دارد (نک. پیوست ۶-۵بعد). به علاوه، پیوند دومی نیز با بخش مرکزی منطقه فهلیان دارد، چون عرضه‌کنندهٔ شراب نام برده شده در Fort. 8960 موسوم به "باگیزا" ظاهراً در ایباریش مستقر است که شهرکی است در ارتباط با شورکوتور، زیلا- هومبان، تَشپَک. هیشما و آتوک در منطقه فهلیان[۱۱۰۴]. ایباریش نیز مرتبط است با هاتاریکاش در

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

1102. Cf. §§ 3.7.3.1 fn. 661, 4.2 with fn. 756 above App. 7.4 with fn. 1175 below.

۱۱۰۳. در Fort. 8960 از آکی‌مِسو و زیرامیزا نیز نام برده می‌شود، اما نام این محل‌ها فقط در این متن وجود دارد. فقره دوم این خلاصه گزارش (Fort. 8960:3-5) مربوط به جیره یا سهمیه مادران است که توسط "ایردومرتیا" دریافت شده است. نام این ایردومرتیا در جاهای دیگر به‌عنوان دریافت کننده شراب برای مادران ذکر شده و این او را به محل‌های توروکورتیش (NN 0651) و (از طریق مهر *PFS 0261) به تیکراکاش (PF 1226, NN 0358) مربوط می‌سازد. درباره "داکانا" نک. کخ، ۱۹۹۰، ص ۱۱۲، پانوشت ۴۷۲. من نیز مانند کخ (همان، ص ۱۶۸، پانوشت ۷۰۳) تردید دارم که آیا "آپی‌ناپا"ی عرضه‌کننده شراب در داکانا (PF 0607) همان فرد عرضه‌کننده غله در "شومارو" باشد (PF 0440 ، NN 2301).

۱۱۰۴. "باگیزا" عرضه‌کننده شراب (که نباید او را با چندین مقام دیگر که همین نام را دارد اشتباه بگیریم) در PF 0609 با شهرک ایباریش ذکر شده است. تقریباً شکی نیست که او همان فردی است که در Fort. 8960 نام برده شده است، گو اینکه تاریخ متن اول مربوط به سال ۱۸ پادشاهی داریوش و دوم مربوط به سال ۲۳ است. همچنین باگیزا در سال ۱۸ عرضه‌کننده شراب به فردی موسوم به "بامیا" بوده است (PF 1615)؛ همین زوج بار دیگر در سال ۲۱ داریوش پدیدار می‌شوند (PF 0407). بامیا با فردی موسوم به "نَپوپو" نیز کار می‌کند (PF 0392 ، PF 1630 ، PF 1631) که عرضه‌کننده میوه است و با شهر ایباریش همکاری دارد (NN 0478 ، NN 1328). به عبارت دیگر، بامیا در ایباریش استقرار دارد و در سال ۲۱ داریوش دریافت‌کننده شراب از باگیزا است. پس احتمالاً "باگیزا"ی عرضه‌کننده شراب در Fort. 8960 (سال ۲۳ داریوش) نیز در ایباریش مستقر بوده است. اما در مورد محل این شهرک: نام ایباریش دوبار همراه با مهر *PFS 0043 (NN 1607, PF 0653) ذکر شده که خود با شورکوتور، زیلا-هومبان، تَشپَک و هیشما مرتبط است و یک بار با مهر PFS 0165 که با آتوک (PF 2044)، روستای کوری میشدا (PF 0323) و با هاتاریکاش (PF 0306؛ نک. بعد) پیوند دارد. پاتس، ۲۰۰۸، بند ۶، پانوشت ۲۲ از روستایی به نام "اَسِک" [Asek] در نزدیکی "ارگان" ←

منطقه کام فیروز، که به نوبه خود گاه هم ردیف با تخت جمشید ذکر شده است[۱۱۰۵]. روی‌هم رفته Fort. 8960 به‌نظر می‌رسد مربوط به ناحیه‌ای است به مرکزیت داکانا که در نزدیکی- ولی در خارج از- منطقه فهلیان قرار داشته است. این ما را به متن دوم درباره اومبابا می‌رساند: در فقره‌ای از یک "ژورنال" یا "خلاصه گزارش پرداختها" به تخصیص جو توسط "ایردامیشا" و "ایرداپارنا" برای نذرهای گوناگون برخورد می‌کنیم **(NN 2372: 1-2)**. جالب آن است که ایرداپارنا منطقاً در "شورسونکیری" در منطقه فهلیان اقامت دارد، حال آنکه به‌نظر می‌رسد ایردامیشا ساکن نوکشاما است، یعنی جایی که مرکز انبار غله یعنی موضوع اصلی NN 2372 است. این شهر در واقع با گروهی از شهرکهای دیگر در منطقه جنوب شرقی منطقه فهلیان و غرب شیراز قرار دارد[۱۱۰۶]. این مطابقت دارد با فعالیت اومبابا در ناحیه مرزی درست خارج از منطقه فهلیان. و بالاخره، سومین متن درباره اومبابا یک فقره در یک "ژورنال" است درباره جو صادره از یک انبار در راشنوماتیش (PF 1956:1-2)، که باز شهرکی است که احتمالاً در دورتر، شمال غرب تخت‌جمشید و احتمالاً ناحیه مرزی جنوب فهلیان قرار داشته است (نک. بعد)[۱۱۰۷].

در راشنوماتیش نیز به "باددا" برخورد می‌کنیم که عرضه‌کننده شراب برای لن است **(NN 2268; 1-2)**. این عرضه‌کننده با مُهر PFS 0166 سروکار دارد که برای توزیع شراب در

← نام می‌برد که احتمالاً با "آتوک" [Atuk] هم‌ریشه است. نک. پیوست ۷-۴ بعد درباره باگیزا، ایباریش و مهر *PFS 0043؛ نک. نیز کخ، ۱۹۹۰، ص ۵-۶۴ با پانوشت ۳۲۹ (باگیزا)، ۶۱-۱۵۶ (ایباریش) کُخ (همان، ص ۱۶۱، پانوشت ۶۸۲) فرض می‌کند که **دو** شهرک بنام ایباریش وجود داشته و این فرض براساس املای گهگاهی ^{AŠ}ib-ba-raš است. با وجود این حتی اگر این فرض درست باشد، ربطی به بحث کنونی ما ندارد.

1105. Seal PFS 0165* occurs with Ibariš (NN 1043), Hatarrikaš (PF 0306: spelled ^{AŠ} *ú-ma-da-rak$_0$-kaš* [cf. Vallat 1993a: 72]); Kurrimišda (PF 0323) and Atuk (PF 2044). On Hatarrikaš cf. App. 7.7 with fn. 1192 below.

1106. Irdamišša and Nukšama: PF 1906. Nukšama is linked with Harin, Kurunda, Maknan, Maššina, Kuntarruš/Kunturruš, Kurarakka, Pirritimatiš, Rašinuzza, Rašnumattiš/Razinamattiš, Tikrakkaš, Turrukurtiš and Ukbakampiya (PF 2084) and with Rašinuzza (NN 2372:27, PF 2084). For the location of some of these places cf. §§ 4.1.4 fn. 718, 4.2. fn. 758 and App.7.4 fn. 1174 (see also Koch 1987: 255 on Nukšama). Note that Razinamattiš (PF 0618) and Dakana (PF 0607) both occur with seal PFS 0166. Irdaparna is collocated with PFS 0117 in NN 0508, where he allocates flour to a certain Lanuka(š). Seal PFS 0117 is linked to Šursunkiri (PF 1626, PF 2019) and Hunar (PF 2019). Lanuka(š) provides another link to Šursunkiri (PF 0126, PF 0127, PF 0132, NN 1698).

1107. Koch (1987: 247; cf. 258 with fn. 101) locates Rašnumattiš in her 'Bezirk IV,' i.e. west and southwest of Persepolis.

شهرهای راشنوماتیش، داکانا (نک. قبل)، تی‌پیر و پیردان مورد استفاده قرار می‌گیرد[۱۱۰۸]. راشنوماتیش در پیوند با تجمعی از شهرهایی است که احتمالاً در غرب شیراز و جنوب شرقی منطقه فهلیان قرار داشته‌اند: مَکنان، نوکشاما، راشی نوزا، تیکرکَش، توروکورتیش، اوکباکامپیا و غیره[۱۱۰۹]. علاوه بر این، پیوندهایی احتمالی نیز با بَکتیش و (غیر مستقیم) با هاتاریکاش وجود دارد که هر دو در منطقه کام فیروز هستند[۱۱۱۰].

محل دیگر در تجمع شهرک‌ها و روستاهای مورد بحث، کونتاروش است[۱۱۱۱]. دو متن درباره شراب و جو برای لن (**PF 0773** ، **NN 2040: 2-3**) را می‌توان به این شهرک یا نواحی پیرامون بسیار نزدیک به آن ارتباط داد[۱۱۱۲].

www.tabarestan.info

1108. Badda the wine supplier also appears in that capacity, at Rašnumattiš, in PF 0618 (cf. NN 1456); seal PF 0166 is impressed on the left edge of this tablet. Cf. fn. 1106 above.

1109. See PF 1956, PF 2084, NN 0573. Cf. fn. 1106 above and App. 7.4 fn. 1174 below.

۱۱۱۰. در PF 1956:3، جو از راشنوماتیش به مانکادا حمل شده و در اینجا فردی موسوم به مانناندا آن را دریافت می‌کند (مقدار جو چنان زیاد است که فرض شده برای انبار کردن بوده است). این فرد احتمالاً همان "مانناندا"ی دریافت کننده tarmu [علوفه] در بَکتیش (Fort. 3677) و همان مانناندایی است که در متن‌هایی با مهرهای PFS 0155 و PFS 0156 (متن‌های PF 0138، PF 0139 و NN 2581) نامش ذکر شده، مهرهایی که با شهر بَکتیش نیز پیوند دارند (PF 0199 ، NN 2585). درباره بَکتیش نک. پانوشت ۱۱۱۸ بعد. امکان دارد که همین مانناندا دریافت کننده جو برای کارگران از میرائودا بوده (NN 0219) است یعنی همان عرضه‌کننده‌ای که در اومپورانوش در مرکز یا شرق منطقه فهلیان استقرار داشته است (نک. پیوست ۷-۵). درباره مانناندا نک. کخ، ۱۹۹۰، ص ۴-۱۱۳ پانوشت ۴۸۰. رازینوتیش (راشنوماتیش) نیز در NN 0573:1-8 نامش در ارتباط با روستا یا شهرک آکورنا برده شده و این آکورنا به نوبه خود با تعدادی محل، از جمله با هاتاریکاش (NN 2265L: 26, 30) در منطقه کام فیروز ارتباط دارد (نک. پیوست ۷-۷ با پانوشت ۱۱۹۱ بعد).

1111. The place occurs, among others, with Turrukurtiš (PF 1970, NN 2300), Tikrakkaš (PF 2004, PF 2084, NN 2300), Dakana, Rašinuzza and Marriš (PF 2004, PF 2084), Maššina, Nukšama, Rašnumattiš, Ukbakampiya, Kurarakka and Maknan (PF 2084). Cf. Koch 1987: 254; *idem* 1990: 116-7.

1112. ^{AŠ}*ku-un-ru-iš* in PF 0773 is probably a mistake for ^{AŠ}*ku-un<-tur>-ru-iš* or ^{AŠ}*ku-un<-tar>-ru-iš* (cf. Steve 1992: 144 on the pronunciation /tur/for TAR), as Hallock (1969: 715) and (Koch 1987: 257 fn. 99; *ibid*. 1990: 407) already assumed. 'Kunruš' does not occur elsewhere. NN 2040 is a journal centred on Zanana; its first entry (1.1) mentions a receipt of barley at Kuntarruš, which suggests that Zanana and Kuntarruš were not far apart. The third entry of the journal (II.4-6) mentions travellers coming from Sagartia and going to 'the Elamites' (the satrapy of Elam; cf. § 4.4.3 above), indicating that Zanana was located on one of the branches of the royal road network. Koch (1987: 257) connects PF 0773 to her 'Bezirk IV' (west and southwest of Persepolis).

محتمل می‌نماید که لن دست کم در دو شهرک زیر شاخه فهلیان برگزار می‌شده است. مقادیر سالانه هزینه شده برای لن حداقل به ۲۴۰ کوارت غله (آرد) و چهل کوارت شراب می‌رسیده است.

۴. منطقه کام فیروز – در "کائوپیریش"، شهرک عمده منطقه کام فیروز، ۱۲۰ کوارت آرد برای لن دریافت شده است (**PF 0743**)[۱۱۱۳]. همین مقدار آرد به همان منظور در اوزیکورَش دریافت شده است (**PF 0744**). از کاربرد مهر منطقه‌ای PFS 0003 معلوم می‌شود که اوزیکورش در منطقه کام فیروز قرار داشته است (نک. مثلاً PF 0744، PF 0963)[۱۱۱۴].

هَریبوش، یعنی جایی که هَریما به عنوان برگزار کننده لن عمل می‌کند (PF 0753، NN 0556)، نیز در منطقه کام فیروز قرار دارد و این نیز از کاربرد مهر منطقه‌ای PFS 0003 در ارتباط با این محل پیداست (PF 0968، PF 1717، PFa 08، NN 0391، NN 2545). علاوه بر این، نام "میشابادا" که عرضه‌کننده شراب است، و در PF 0753 و NN 0556 ذکر شده، نیز با اوزیکورش ارتباط دارد (NN 2014) که این نیز شهرکی است در منطقه کام‌فیروز (نک. قبل)[۱۱۱۵].

شهرک دیگر در منطقه کام فیروز، "هاتاریکاش" است که در آنجا "مائوزیشَ" به "تَرمیا" برای انجام مراسم لن شراب تحویل می‌دهد (PF 0754)[۱۱۱۶].

شهرک "شیاکَش" که در آنجا "مانه‌توکا" برای مراسم لن آرد توزیع می‌کند (PF 0742) نیز بایستی در منطقه کام فیروز واقع شده باشد چون پیوسته با مهر PFS 0003 دیده می‌شود. این شهرک احتمالاً در بخش جنوب شرقی منطقه بوده است چون پیوسته با تخت جمشید مراوده دارد[۱۱۱۷].

1113. On Kaupirriš (often compared with modern 'Kāmfīrūz') see Hallock 1977: 129, 131; Sumner 1986: 20; Koch 1987: 262; *idem* 1990: 147-8; Arfa'ī 1999: 35-6 with fn. 3, 40.

1114. Cf. Hallock 1978: 109; Sumner 1986: 25-6; Arfa'ī 1999: 40 (who situates Uzikurraš in the eastern part of the Kāmfīrūz region). See also Koch 1987: 262, *idem* 1990: 152-3.

1115. Metzler 1977: 1057 identifies Harbuš with Ptolemy's 'Αρβούα (*Geogr.* VI.4.5). Cf. Koch 1987: 262; *idem* 1990: 152 on the location of Harbuš ("nordwestliche Bezirk").

1116. Cf. Koch 1987: 262. For the location of Hatarrikaš see App. 7.7. The seal on the left edge of PF 0754 is now identified as PFS 0625s and is also impressed on PF 0372, a text on offerings "for the gods" (cf. ¶ 26 with fn. 1202). It occurs on the uninscribed tablets as well (Garrison 2008 §6.2). For Mauzišša at Hatarrikaš cf. NN 1535 and NN 1797.

1117. Šiyakaš with PFS 0003: PF 0742, NN 0090, NN 1486, NN 2249. With Persepolis: PF 1584, PF 1611, →

دست کم پنج شهرک در منطقه کام فیروز وجود داشته که در آنها مراسم لن برگزار می‌شده است: کائوپیریش، اوزیکورَش، هَربوش، هاتاریکاش، و شیاکَش (نک. کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۶۲). جمع کل مقادیر سالانه توزیع شده برای نذرها حداقل بالغ بر ۳۶۰ کوارت آرد و ۲۴۰ کوارت شراب است.

۵. منطقه تخت جمشید – مَریش نام شهرکی است که در منطقه کام فیروز همراه با بکَتیش و نیز همراه با زیر مجموعه فهلیان ذکر می‌شود که گویا نسبتاً به منطقه فهلیان نزدیک بوده است (نک. پیوست ۶-۳). این شهرک همچنین، گرچه غیر مستقیم، با مکان‌هایی در منطقه فهلیان[۱۱۱۸] و با تیرازیش (احتمالاً در شیراز امروزی یا نزدیک به آن) ارتباط دارد. بنابراین احتمالاً در بخش شمال غربی منطقه تخت جمشید واقع شده بوده است[۱۱۱۹]. مَریش محلی است که در آنجا "گیمانوشِ" مُغ [makuš] برای اجرای مراسم لن آرد دریافت می‌کند (NN 2183:1-2)[۱۱۲۰]. به‌نظر می‌رسد که روستا یا شهرک کَریرَن که در آنجا مُغ دیگری موسوم به "میتوکَ" جو برای لن دریافت می‌کند (NN 1951: 1-2) تقریباً در همان منطقه بوده است[۱۱۲۱]. متن سومی درباره آرد برای لن در کورساموش (NN 1892)

پیشکش "رود" به تبرستان www.tabarestan.info

→ NN 2057, NN 2410. In addition, seal PFS 0098*, belonging to an official whose seat was Persepolis, is found collocated with Šiyakaš: NN 0128, NN 0616, NN 1892, NN 2058. Cf. Koch 1987: 262.

1118. Kāmfirūz region: NN 1058 mentions wine given to camels at pasture at Marriš, allocated from the place Baktiš; the text is sealed with PFS 0003, the regional seal for the Kāmfirūz region (Baktiš is often collocated with PFS 0003; cf. PF 0850, PF 0852, etc.). Fahliyān region: a certain Battiš appears in an inventory of camels at Marriš (NN 0258 [seals unidentified]); he is probably the same as the Battiš who is responsible for camels in PF 0331. This text has an impression of PFS 0057*, a seal that, among others, is found with Tašpak (PF 0234), Ibat (PF 0239), Šurkutur and Atuk (Fort. 2564), all places in the Fahliyān region. Sub-Fahliyān cluster: cf. PF 2004 and App.6.3 above.

1119. Marriyadadda acts as wine supplier for the places Tirazziš (e.g., PF 0689, PF 0690, NN 1127) and Marriš (NN 1983). Tirazziš and Marriš also occur together in PF 2018 (but note that the text also mentions far-away Narezzaš!). On Marriš see also Koch 1990: 117 and Metzler 1977 (identifying it with Ptolemy's Μαρράσιον [*Geogr.* VI.4.6]).

1120. On NN 2183 cf. § 4.1.5 fn. 740 above. Koch associates the journal with the area southwest of Persepolis (1987: 247 with f. 39).

1121. Kariran is the central storage from which Tarkašuma allocates barley for various purposes, as recorded in the journal PF 1951. One of the places also mentioned in this journal is ^{AŠ}*kur-ti-mi-iš*, i.e. Kursamuš (cf. fn. 1123 below). The person of Dadumanya, who is responsible for fruit →

نیز به همین‌جا تعلق دارد چون این محل در پیوند با کَریرَن و تیرازیش است[۱۱۲۲].

اومایا و کامادا در چهار متن دریافت کننده شراب برای لن هستند. اومایا یک بار گفته می‌شود که در تیرازیش اقامت دارد (NN 1230)؛ و بار دوم هم که به او در متنی دیگر اشاره می‌شود (NN 1512) به احتمال بسیار زیاد به همان محل اشاره می‌شود. در دو متن دیگر، کامادا گیرنده شراب است، یک بار به تنهایی (NN 0595) و یک بار همراه با اومایا (PF 0756) و این پیوند غیر مستقیمی میان کامادا و شهر تیرازیش برقرار می‌سازد. افزون بر این، عرضه‌کننده شراب در این دو متن که فردی است موسوم به "مارّیادادا" ظاهراً در تیرازیش کار می‌کند، گو این که گاه در پیوند با شهرهای پاسارگاد، تخت جمشید و چند جای دیگر از او نام برده می‌شود[۱۱۲۳]. به‌نظر می‌رسد که تخصیص جو توسط کونتوکا برای لن نیز در تیرازیش یا نزدیکی آنجا انجام شده است چون تیرازیش مرکز فعالیتهای او به عنوان عرضه‌کننده غله بوده است (NN 0560)[۱۱۲۴]. مورد مربوط به تخصیص جو توسط "اومیا" برای لن درست روشن نیست (PF 0755): این عرضه‌کننده منطقاً همان "اومیا" است که در تیرازیش برای کارگران، غله توزیع می‌کند[۱۱۲۵].

→ deposits at various places, links Kursamuš (NN 0186) with Širam near Tirazziš (PF 2018: 45-6) and with Tirazziš itself (NN 0141, NN 0143). Another argument comes from Tarkašuma, a supplier at Kariran (PF 1951, NN 1925 [NN 2357 mentions Kariran and Tarširma = Tarkašuma, but not in a direct connection]) and Marriš (NN 2183; cf. above). Thirdly, barley transactions at both Marriš (NN 2183:21) and Kariran (PF 1951: 20-1) take place under responsibility of Hamarša (PN *šaramanna*; see also NN 2357:4). Koch 1987: 250 and 1990: 81-3 locates Kariran and Kursamuš southeast of Persepolis.

1122. Cf. fn. 1121 above. NN 1829 has ^{AŠ}*kur-ti-*⌈*pi*⌉*-iš*, which is a variant spelling for Kursamuš (cf. Hallock 1969: 718; EW s.v. h.*kur-ti-pi-iš*; Koch 1990: 81-3 with fn. 361; Vallat 1993a: 151; Tavernier 2007a: 498 [5.3.3.58]).

1123. Tirazziš: PF 0689, PF 0690, etc.; Persepolis: PF 1614; Pasargadae: PF 0044. ON Umaya see also § 3.7.4 fn. 673 above. Cf. Koch 1987: 249 with fn. 60.

1124. Kuntukka, to whom seal PFS 0067 (impressed on NN 0560) belongs, is collocated with Tirazziš in ten texts (PF 0230, PF 0669, PF 1003, PF 1028, NN 0438, NN 1068, NN 1146, NN 1627, NN 2054, Fort. 3569). With other places: Nukusantiš (PF 1002), Naunuda? (NN 1895). Cf. Koch 1987: 243 with fn. 11, 249; *idem* 1990: 63-4, 265.

1125. PF 0755 connects Umeya with seal PFS 0061. This seal seems to belong to a grain storage headed by the suppliers Umeya and Babaka (that beer was brewed at the same facility appears from PF 0424, PF 1624, NN 0909, NN 1885). Unfortunately, there are no direct clues as to the →

www.tabarestan.info پیشکش "تبرستان" به تبرستان

دایوریسا در PF 0741 دریافت کننده آرد برای لن در ماتزیش است: او مسلماً همان دایوریسا است که در PF 0763 و PF 0764 از اوپیرادا برای لن آرد دریافت می‌کند (نام محل داده نشده است). اوپیرادا به عنوان عرضه‌کننده می‌تواند با تخت جمشید و ماتزیش مربوط باشد (PF 1945: 12-4, PF 0762, PF 0761, PF 0668). علاوه بر این، مهرهای مورد استفاده در PF 0763 (PFS 0885, PFS 0145) در PF 0762 نیز به‌کار رفته‌اند (آرد برای لن در ماتزیش)[۱۱۲۶]. چهارمین مورد نام برده شده از دایوریسا به عنوان دریافت کننده آرد برای لن (**NN 0936**) را می‌توان به ماتزیش ارتباط داد چون دارای اثر مهر PFS 0145 است (نک. مثلاً PF 0761، PF 0762، NN 0250).

پیشکش آزاد به تبرستان www.tabarestan.info

یک روحانی مجری موسوم به "یَشدا" نیز در ماتزیش اقامت دارد که در آنجا برای لن، آرد (PF 0761، PF 0762، NN 0250، NN 1601، NN 1602، Fort. 3126) و شراب (PF 0760، NN 1138، NN 1140، NN 1141) دریافت می‌کند. بیشتر متن‌ها، بجز PF 0760، NN 1141، دارای اثر مهر PFS 0145 هستند که مهر مشترک دایوریسا و یشدا به عنوان دریافت کننده / مجری است. احتمال دارد که در ماه سوم سال ۲۳ داریوش، یشدا به عنوان روحانی مجری لن در ماتزیش جانشین دایوریسا شده باشد (نک. NN 0936، NN 1140، نک. ¶1 بعد).

در دو فقره از یک "خلاصه گزارش پرداختها" [= ژورنال] (NN 2486: 25, 45-6) از "راکّان" به عنوان محل تخصیص میوه نام برده شده است. این شهرک در منطقه تخت جمشید و احتمالاً در مجاورت محل‌های مسکونی واقع شده بوده است[۱۱۲۷]. در همین "ژورنال" (NN 2486: 26) از جایی به نام "هاناماسان" به عنوان محل دیگری برای تخصیص

→ place or area of its use. The seal is, however, associated with PFS 0035* (PF 1008, NN 0054, NN 0842, NN 2128), which, in turn, is found with Tirazziš (NN 0438, NN 1627) as well as with the supplier Kuntukka and his seal, PFS 0067 (PF 0484, PF 1733, NN 0438, NN 1627, NN 2531). On Kuntukka and his association with Tirazziš see fn. 1124 above. The evidence from PFS 0035* seems to allow for the identification of our Umeya with the one who is associated with Tirazziš (PF 0860, NN 0504). On PF 0755 see also Koch 1987: 248-9; on seals PFS 0035* and PFS 0061 cf. § 3.5.3 fn. 541 above.

1126. PFS 0885 is a cross-over seal, which also occurs on the uninscribed tablets (see Garrison 2008, app. 2).

1127. Rakkan is frequently collocated with seal PFS 0001* (Persepolis region): PF 0906, PF 0907, etc. On the location of the town and the places associated with it cf. Sumner 1986: 23-5 and Koch 1990: 34-40. Rakkan seems to have existed already in the Neo-Elamite period and subsequently was the stage of Vahyazdāta's/Bardiya IIs defeat (cf. Henkelman 2007a with references).

میوه جهت لن نام برده شده که به احتمال زیاد در نزدیکی "راکّان" بوده است.[۱۱۲۸] یک حواله آرد برای لن (PF 1947:3-4) نیز بایستی در همین راکّان یا نزدیکی آن انجام شده باشد.[۱۱۲۹]

تیکرَش به عنوان مرکز تخصیص‌ها و حواله‌های جو در "ژورنال‌های" PF 2073 و NN 2202 نام برده شده است؛ بنابراین نذرهای لن ذکر شده در این متن‌ها (PF 2073:3-4، NN 2202:2) باید در این شهرک یا نزدیکی آن برگزار شده باشند. تیکرش با تعدادی جاها از جمله پارمیزان، راکّان و ماتزیش ارتباط داشته و بی‌گمان واقع در شرق تخت جمشید و احتمالاً نه چندان دور از پایتخت بوده است.[۱۱۳۰] همچنین اسنادی درباره شراب برای لن در تیکرش یا همسایگی بسیار نزدیک به آن وجود دارد (NN 0561)[۱۱۳۱]. یکی از اقمارتیکرش شهرک کورپون بود که محل دیگری برای توزیع شراب جهت لن محسوب می‌شد (PF 1953:1-3)[۱۱۳۲].

"باتی‌ناشا"ی عرضه‌کننده که کار عرضه جو برای لن را بر عهده دارد (**NN 2087**) در جایی دیگر با "مَرتنّاکن" ارتباط دارد (PF 0452). این روستا احتمالاً در شرق منطقه تخت جمشید واقع شده بوده است. این روستا با تعدادی شهرک در ناحیه پیوند داده شده ولی نیرومندترین پیوندها با اراضی داخلی تَموکّن و کوتکوش هستند[۱۱۳۳].

1128. Hanamasan is collocated with Persepolis in NN 0229. Hanamasan, Rakkan and Matezziš (within the Persepolis agglomeration) appear together in the journal NN 0544. The place is also the site of an offering for Halma (cf. § 4.3 above).

1129. The central storage for the allocations listed in journal PF 1947 is Rakkan (1.93).

1130. Parmizzan: PF 0492, PF 0566, NN 0510, NN 2166, Rakkan: PF 1947: 66-8, PF 1971. Matezziš: PT 083 (transport of gold) and the wine supplier Datapparna (PF 0881, NN 0275, NN 0278, NN 1082, NN 1091 and NN 1846 [Matezziš]; NN 0607 and NN 1312 [Tikraš]. Cf. §4.1.5 and App.1.4 on Tikraš and NN 2202.

1131. The wine supplier Nariyamana, mentioned in NN 0561, is probably the same as the individual of the same name who issues wine at Tikraš (NN 1911) and Mayutgiš (NN 0685). The GN in NN 0561 is illegible, but could have been Mayutgiš, which must have been a smaller village in the vicinity of Tikraš; it is also mentioned in PF 0614.

1132. Kurpun nd Tikraš: NN 1301 and NN 1986 (work forces, active at Kurpun, but accounted for at Tikraš). Compare also the wine supplier Manezza, who seems to be based at Kurpun (PF 1158, PF 1953, NN 0675), but is slso found in connection with Tikraš (PF 1201). On Kurpun cf. §4.1.5 above. Cf. Koch 1987:247 with fn. 37, 250.

1133. Martannakan is mentioned in texts sealed with PFS 0032* (PF 0991, NN 2091), used for a wide area east of Persepolis (cf. §2.3.2 with fn. 261 above). PFS 0032* occurs with Narezzaš, (inland) →

اوشکاناش نیز در شرق تخت جمشید قرار گرفته است، و این جایی است که در آن مائوپیرشَ مُغ دریافت کننده *tarmu* (علوفه) برای لن است (NN 2242:1-2)[۱۱۳۴].

اَشیکّا در سه متن درباره لن نامش ذکر شده است: به عنوان دریافت کننده علوفه *tarmu* (NN 1115) و خرما (PF 0768) از "آنسوکّا"، و به عنوان دریافت کننده جو از "زامانّوما" (NN 0598). این زامانوما یک عرضه‌کننده غله در اوراندوش / راندوش بوده است (NN 1514, NN 0191, PF 1948, PF 0955, PF 0859). اوراندوش در منطقه مرکزی قرار دارد. ارتباطات با نَره‌زَش (نیریز ؟) و پارمیزان حاکی از آن است که اوراندوش در خاور تخت جمشید قرار داشته است[۱۱۳۵].

دو حواله شراب برای لن در مارساشکاش انجام شده است (PF 0757 و PF 2036). نام این محل، که احتمالاً روستای کوچکی است، یک بار همراه با پارمیزان ذکر شده است

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

→ Tamukkan, Ankarakkan, Uškannaš, Dutaš, Kutkuš, Pasargadae and a few other places. Martannakan is also found in a text sealed with PFS 0042 (on which see Arfa'i 1999: 35), which links it to Tamukkan (PF 0444, PF 0481, PF 0984, NN 0582) and Kutkuš (PF 0638, NN 1244, NN 1287, NN 1454, Fort. 6351). Tamukkan and Kutkuš are also interlinked by the suppliers Bakabada (e.g., PF 0985, NN 1810) and Šutezza (PF 0521, NN 0534). On Martanakkan and Battinaša cf. Koch 1990: 81-2.

1134. Uškannaš is found collocated with PFS 0032*, which pertains to an area east of Persepolis (NN 0437; cf. fn. 1134 above); it is also found with PFS 0001*, the seal for the Persepolis region at large (PF 0983, NN 1490, NN 1671, NN 2526). In addition, Uškannaš is mentioned together with the places Šala (NN 1085, NN 1490, NN 1590 [also mentioning Persepolis], NN 2526), Kunturrizzan (NN 1085; cf. § 6.7.2. fn. 990 above), Uššakampan (NN 2342) and Dutaš (NN 2342; Harberan, in the same text, is probably an ethnonym; see Henkelman in Henkelman & Stolper [forthc.] §2.1). Of these sites Dutaš is the clearest indicator: the place is linked with Persepolis and Uranduš (PF 1948, *passim*). Cf. Koch 1987: 250 and below, with fn. 1135, on Uranduš.

1135. The location of Uranduš in the Persepolis region appears, among other clues, from the frequent use of PFS 0001* on tablets mentioning the town (cf. §2.3.2 above). Connections with Narezzaš and Parmizzan appear from the activity of the wine suppliers Yamakšedda at these towns and at Uranduš (Yamakšedda: PF 0890, PF 0891, PF 0893; Šiyana: PF 0878, PF 0896, PF 0897). Note that Sumner locates Uranduš "in the Shiraz plain" (1986: 23). Narezzaš may be identical with modern Nīrīz and seems in any case to have been located in the eastern Persepolis region (cf. §2.3.1 above). Parmizzan is often associated with Tikraš, which also seems to have been situated east of Persepolis (cf. above and §4.1.5). On Uranduš and its location see also Hallock 1985: 595-6; Sumner 1986: 22-3; Koch 1987: 246 with fn. 34, 250; *idem* 1990: 88-97.

(PF 005). ارتباط بین مارساشکاش و پارمیزان با "پَرنیزَ"ی عرضه کننده شراب تأیید می‌شود که با این عنوان نامش در PF 0755 و PF 2036 همراه با نام هر دو محل و با تموکن (Ταὸκη درون مرزی) آمده است[۱۱۳۶]. همین "پَرنیزَ" شراب برای نذریات لن را جهت برگزاری مراسم در کارینوش توزیع کرده (NN 2243, NN 1836) که این کارینوش هم احتمالاً روستای کوچکی در ناحیه خودش بوده است[۱۱۳۷].

دهکده "آنکاراکان" که در آنجا شراب برای لن تخصیص داده شده (PF 0759) در منطقه تخت جمشید قرار داشته و احتمالاً یکی از اقمار "هیران" شهرکی در شرق تخت جمشید بوده است. این دهکده در همان ناحیه با پرمیزان [پارمیزان]، اوراندوش و نَره‌زَش نیز ارتباط داشته است[۱۱۳۸].

در شرقی‌ترین منطقه تخت‌جمشید، در نَره‌زَش [نیریز ؟] (نک. بند ۲-۳-۱ قبل) با یک

1136. Parmizzan: PF 1107, NN 1357, NN 2131, NN 2136, NN 2247, NN 2411. Tamukkan: PF 0679, PF 1138. On inland Tamukkan/Ταὸκη cf. §2.3.1 with fn. 258 above and §6.4 ad 1.13 above. Maršaskaš is also connected to the place Marappiyaš *via* the grain supplier Maršukka (PF 0909, PF 0910, PF 0911, PF 1127, NN 0777, NN 1211, NN 2204, Fort. 5466); on Marappiyaš see Henkelman 2003a: 213 fnn. 212, 215 (with references). On the location of Maršaskaš see also Cameron 1948: 92; Koch 1987: 246, 250 (relating PF 0757 to the area southeast of Persepolis); *idem* 1990: 76-7 (Parnizza).

1137.Koch 1987: 250 also locates thetown in the area east of Persepolis. Karinuš is mentioned onemore time, in NN 2135. There, wine from Karinuš is issued to Irdumasda, the 'satrap' of Makā (*makkaš šakšabama*). On the title see Briant 1996: 481-2 and Koch 1993a: 20-2. On Makā in Fortification contexts cf. De Blois 1989; Koch 1993a: 20-2; Henkelman in Henkelman & Stolper [forthc.] § 2.1.

1138. Ankarakkan is found with PFS 0001* (PF 0863, PF 0941, PF 0942, NN 0915, NN 2075), used for the Persepolis region, and with PFS 0032* (NN 0411, NN 2153), used for an subregion east of Persepolis (cf. §2.3.2 with fn. 261 above). Ankarakkan and Hiran are collocated in PF 1966 (the text also mentions Persepolis, but that may have been further away). Apart from that, the wine supplier Ašbaštiya (also Aššaštiya) is active at both places (PF 0262, PF 0263, PF 0780, NN 0300 and NN 2498 [Hiran]; PF 0759 and NN 0240 [Ankarakkan]). On Ankarakkan cf. Koch 1987: 250; *idem* 1990: 90-1, 108, 116, 164-5 fn. 691. Hiran is collocated with Narezzaš, in the far east of the Persepolis region (NN 0727, NN 1101). Sumner 1986: 23 places nearby Hiran "between Shiraz and Neyriz, possibly in Sarvestan, Runiz, or Estahbanat" (*contra* Vallat 1993a; 98). The wine supplier Šiyana connects Ankarakkan (NN 0365) and Hiran (PF 0898, PF 0899, PF 0900, PF 0901, PF 0902, NN 1237, NN 2016, NN 2518, NN 2550) Uranduš (PF 0897, NN 1260), Parmizzan (PF 0896) and Narezzaš (PF 0878, PF 1201, NN 0050). On the location of these places cf. fn. 1135 above.

روحانی مجری موسوم به "پیرشاماردا" روبه‌رو می‌شویم که برای مراسم لن انجیر و شراب دریافت کرده است (NN 1262, PF 0769).[۱۱۳۹] دو متن دیگر (NN 1955, NN 1184) درباره توزیع شراب توسط "ماداپارنا" برای لن نیز، ظاهراً به نَره‌زش یا حوالی آن مربوط می‌شود، چون یگانه مورد دیگر مربوط به ماداپارنا مربوط به همان شهرک است (PF 1203).

طبق یکی از فقرات "خلاصه گزارش پرداختهای [= ژورنال] مذهبی" (NN 2259: 7-8) در پاسارگاد واقع در شمال شرقی تخت جمشید، ۱۱۸ رأس گوسفند / بز برای مراسم لن تخصیص داده شده‌اند (نک. فصل ششم قبل). در همان "ژورنال"، سی رأس دیگر برای همان هدف حواله شده است اما این بار برای روستای ناشناخته آنداباش (NN 2259:5-6). در این مورد وجود نام پاسارگاد چندان کمکی نمی‌کند. چون این "خلاصه گزارش" منطقه وسیعی در شرق و شمال و شمال غربی تخت جمشید را دربرمی‌گیرد و احتمالاً تا پارمادان واقع در شرق منطقه فهلیان پیش می‌رود (نک. بند ۶-۶-۶ قبل). سرنخ‌های دیگری که بتوانند محل جغرافیایی "آنداباش" را تعیین کنند وجود ندارند.

مکانهایی در منطقه تخت‌جمشید که در آنها مراسم لن برگزار می‌شده عبارتند از: آنداباش (اگر در آن منطقه می‌بوده)، آنکاراکّان، هاناماسان، کارینوش، کاریران، کورپون، کورساموش، مَریش، مارساشکاش، مارتانّاکان، ماتزیش، نَره‌زَش، پاسارگاد، راکّان، تیکرش، تیرازیش، اوراندوش و اوشکاناش. مقادیر ذخیره شده برای لن در این ۱۸ نقطه عبارتند از: ۳۷۲۰ کوارت غله[۱۱۴۰]، ۱۱۴۰ کوارت شراب[۱۱۴۱]، ۵۴۰ کوارت میوه، و ۱۴۸ رأس گوسفند یا بز. شایان ذکر است که گرچه مقدار بسیار بیشتری غله (و میوه و دام) برای لن در منطقه مرکزی ذخیره شده است، باز مقدار شراب در منطقه فهلیان عملاً بیشتر است (۱۴۴۰ کوارت).

۶. شمال جاده شاهی (؟) - گروهی مرکب از هفت متن درباره تخصیص‌های لن وجود

1139. On PF 0769 and NN 1262 cf. ✿ 147 and § 6.7.3 fn. 998 above. The wine supplier Zaukizza (NN 1262) recurs in PF 0302, issuing wine for the *bašur* of Cambyses (cf. ✿ 146; § 3.7.2.3 and ¶20 below). Narezza (PF 0796) is not attested elsewhere as fruit supplier but he may be the same as the grain deliverer Narezza at Battirakkan (PF 1965; compare also Fort. 9407).

1140. Assuming that amount of barley in PF 2073: 3-4 should be corrected to 120 qts. (cf. §3.7.3.2 fn. 669 above).

1141. Assuming that 15 qts. of wine NN 0561 is for a one month period (i.e. 180 qts. per annum; cf. §3.7.3.2. fn. 670 above).

پیشکش راد دانش www.tabarestan.info

دارد که به تجمعی از شهرکها و روستاهایی مربوط می‌شوند که تعیین محل آنها به‌ویژه دشوار است. مدارک محدودی درباره ارتباط آنها با محل‌هایی در منطقه فهلیان (پارنوتیش)، منطقه کام فیروز (هاتاریکاش)، زیر مجموعه فهلیان (راشنوماتیش) و بخش شمال و شمال غربی منطقه تخت جمشید (پاسارگاد، مَریش) وجود دارد. علاوه بر این، برخی از جاها در این تجمع، ایستگاههای مسافرتی کنار جاده (ها) به ماد، ساگارتیا و کرمان هستند (نک. بند ۲-۳-۲ پانوشت ۲۶۶ قبل). بدین قرار، شاید بتوان موقتاً اظهار عقیده کرد که در شمال جاده شاهی قرار داریم، اما در دسترس مناطق فهلیان و کام فیروز و در ناحیه‌ای هستیم که تاکنون هیچ مُهر منطقه‌ای برایش شناسایی نشده یا اصلاً وجود نداشته است. پس پیداست که تا چه اندازه عدم قطعیت می‌تواند درباره داوری ما وجود داشته باشد، بویژه از آن‌رو که کخ شهرکهای واقع در شمال مجتمع مورد نظر ما را در ناحیه چهارم تقسیم‌بندی خود، یعنی در جنوب غربی تخت جمشید قرار داده است (۱۹۹۰، ص ۳۴-۱۲۰).

شاید روشن‌ترین مورد، فقره‌ای است درباره نذرهای گوناگون، از جمله لن، که توسط روحانی مسئولی موسوم به "کامارگینا" انجام شده است (NN 2265:1-4). ژورنال یا خلاصه گزارشی که این فقره در آن ذکر شده است متمرکز در "آکورنا" بوده و این نام شهرکی است که با محلهای بسیار زیادی ارتباط دارد، مانند راشنوماتیش / رازینوتیش (زیر مجموعه فهلیان)، هاریشنا (در جای دیگری مرتبط و همراه با پاسارگاد)، پَرنوتیش (مرتبط با پارمادان در شرق منطقه فهلیان)، هاتاریکاش (در منطقه کام فیروز)، و کَبَش (ایستگاه مسافرتی کنار جاده‌ای که به ماد و کرمان می‌رفته است)[۱۱۴۲]. در خود این فقره

1142. Rašnumattiš/Razinuttiš and Akkurna: NN 0573: 1-8, 34; cf. App. 6.3 above. Harišna and Akkurna: NN 2184:18, 31; Harišna and Pasargadae: NN 0709. The GN in NN 0709 should be read as ^{AŠ}*har-iš-na-an* (with phonetic complement); cf. EW s.v. h.*ha-ir-iš-na*. Parnuttiš Akkurna: NN 2265:5-6 (wine rations for Parnakka at the two places which, logically, much have been closely connected). Parnuttiš is once collocated with PFS 0002*, which suggests that it was located in the Fahliyān region (cf. §2.3.2 with fn. 264). More important, it is firmly linked with Parmadan *via* the use of seal PFS 0017 and the occurrence of the wine suppliers Ušaya and Muška (PF 0046, PF 0047, PF 0048, PF 0049, NN 0272, NN 0383, NN 0489, NN 0688, Fort. 3544); cf. §§4.4.3 fn. 807 above and App.7.6 below on PFS 0017 and the location of Parmadan in the eastern Fahliyān region. Hatarrikaš and Akkurna: NN 2265: 26; cf. App.7.7 with fn. 1191 below on the location of the town. Kabaš and Akkurna: NN 2265: 10-2. Kabaš as a distribution centre for livestock issued to travellers on the road from Persepolis to Media and Sagartia: NN 2261:4-8, 10-1, 19-21 (with →

از یک نذر و قربانی برای (یا "در") کوه "باتیناشا" یاد شده است، ضمن آنکه در جاهای دیگر این نذر و قربانی را در کنار نذر و قربانی برای رودخانه مَریش در نزدیکی شهری به همین نام واقع در شمال غربی منطقه تخت جمشید فهرست کرده‌اند[۱۱۴۳].

مورد بعدی، تخصیص جو برای لن در "خلاصه گزارشی" [ژورنالی] است به مرکزیت شهرکی که نام آن را منطقاً می‌توان به‌صورت "[AŠ]*na-[ma-ka*$_4$*-ru-iš*]" بازسازی کرد (NN 0728:1-2). محل دیگری که در "ژورنال" ذکر شده "کورکا" است[۱۱۴۴]. هر دو محل، متن را با هاتاریکاش در منطقه کام فیروز، و با (از جمله) اکورنا، هاروتیش، کومیشان، کوراکان، پارنوتیش و زَرنامیه در شمال این تجمع مرتبط می‌سازند[۱۱۴۵].

نام هاروتیش، یکی از شهرکها یا روستاهای مرتبط با کورکا و ناماکانوش، نیز در کنار هاتاریکاش، شیمپاران، ماسداکوش، و ایانا ذکر شده است. شیمپاران شهرکی است که ژورنال PF 1960 بر آن متمرکز است و در این "ژورنال" فقره‌ای درباره دادن جو به

→41-2); *idem* from Sagartia to Kermān: NN 2261: 16-8, 26-9 (with 41-2). It is probably to be identified with Γαβαι/Gabae, ancient Esfahān (cf. Henkelman 2008 and §2.3.1 above).

1143. Offerings for (at) Mount Battinaša (cf. ¶ 16 below) occur in four texts; assuming that there is only one mountain of that name, these provide links with River Marriš (NN 2200: 1-5), Unudadda (NN 2362: 1-5, 24) and Zarnamiya (in text transliterated by C.E. Jones, Fort. 10120:1-3, rev 14′ [= ‘NN 2653’]). River Marriš is connected with the town of the same name (NN 2183: 3-4, 20) and must therefore be situated in the northwestern Persepolis region (cf. App.6.5 above). Unudadda and Akkurna (see above) are listed together in PF 2074: 10-1. Zarnamiya is connected with Hatarrikaš in the Kāmfītūz region (NN 2274: 24-5) and with several towns in the ‘northern area,’ notably Kurka (NN 2275: 22, 24; cf. below), Namakanuš (Fort. 10120;3, 6; also connected to Akkurna [NN 2265: 24, 30]), and Harrutiš (NN 2274, close to Hatarrikaš. [cf. NN 2274, NN 2373]).

1144. Namakanuš and Kurka also occur together in PF 1975, which supports the restoration of the GN in NN 0728. Cf. Koch 1987: 255; idem 1990: 122.

1145. Places connected to Namakanuš: Akkurna (NN 2265: 24, 30), Harrinziš (NN 2265: 25, 30), Harrutiš (NN 2373: 1, 3), Hatarrikaš (NN 2265: 26, 30, NN 2373:1, 2), Kurka (PF 1975), Parnuttiš (NN 2265: 5-6, 24). Places connected to Kurka include: Harrutiš (NN 2274: 19, 22), Hatarrikaš (PF 1957: 30, 34, NN 2274: 22, 25), Kumiššan (NN 2371:1, 39), Kurakkan (NN 2371:1, 28), Namakanuš (PF 1975), Parmašba (PF 1957:22, 23, 34), Parnuttiš (NN 2371:1, 27) and Zarnamiya (NN 2274: 22, 24). Cf. fnn. 1143-4 above. Koch locates Namakanuš in the area southwest of Persepolis (1987: 254). The toponym is interpreted by Tavernier 2006a: 378 as “new mine, pit” (**navakānīs* <* *navakāniya*).

"اوکپیش" مُغ برای لن و نذرهای دیگر وجود دارد (PF 1960:3-4). نام این شهرک یک بار در کنار نام شهرک پارنوتیش واقع در منطقه فهلیان ذکر شده است (NN 1009:8, 16؛ نک. پانوشت ۱۱۴۲). در PF 1960 همچنین از ماسداکوش و ایانا (II. 1,2) نام برده می‌شود و این محل‌ها به نوبه خود به‌طور غیر مستقیم با آکورنا پیوند دارند[۱۱۴۶]. همچنین توجه داشته باشید که ماسداکوش در کنار یا در نزدیکی جاده کرمان قرار گرفته بود (NN 2206:13-6,28). چهارمین محل نام برده شده آتوکیش است (PF 1960:18) که در نزدیکی هاروشنوزان قرار دارد که یک ایستگاه کنار جاده‌ای است که به ساگارتیا و ماد می‌رفته است[۱۱۴۷].

مُغی موسوم به "او(ک)پیش" که در PF 1960:3-4 جو دریافت می‌کند دوباره در PF 1955:1-3 ظاهر می‌گردد. در اینجا او جو را برای لن، برای کوه آریارامنس و رودخانه "آیان‌هاریشدا" دریافت می‌کند. خوشبختانه کوه آریارامنس برای بار دوم (NN 2358:1-3) پدیدار می‌شود که ما را به محلی در ایانا یا نزدیکی آن رهنمون می‌گردد (نک. قبل). دیگر نامهای جغرافیایی ذکر شده در PF 1955 عبارتند از مِزاما (مرکز انبار غله؛ 1.25)، پیرمیش (1.11)، ماراکوتیش (1.18) و شاشوکانا (1.20). این محلها پلهایی هستند به‌سوی بقایای سه متن مربوط به مجتمع شمالی.

پیرمیش (1.20)، مِزاما (1.14) و اوکباکامپیا (1.2) و زیرشاما (1.1) شهرکهایی هستند که در NN 0548 نامشان ذکر شده است، و آن "خلاصه گزارش پرداخت‌هایی" است که فقره‌ای درباره تخصیص شراب برای لن دارد (NN 0548:18). یکی از محل‌هایی که در ارتباط با پیرمیش نام برده می‌شود، میشاراش است؛ یک ایستگاه مسافرتی در کنار جاده ماد[۱۱۴۸].

1146. Masdakuš is collocated with Eyana (PF 1958:3, 13, PF 1961: 25, 31, NN 0762:23, 32, NN 2490: 11, 24), Harišna (PF 2005:8, 9, NN 0762:27, 32, NN 2206:8, 28, NN 2490: 11, 25), Harrutiš (PF 1961:15, 31), Kutima (PF 1960:1, 24, PF 1961:29, 31, PF 1986:11, 42, NN 2490:11, 39). Eyana is collocated with Harišna (NN 0762:23 27, NN 2358:4, 13), Harrutiš (PF 1961: 8, 15), Kutima (PF 1958:4, 13, PF 1961:8, 33), Manda (PF 1961:8, 28), Šimparran (PF 1960:2, 24). In addition, Šimparran itself is collocated with Harišna and Kutima (NN 2273: 15, 17, 18) and with Unudadda (NN 1009: 13, 16). Of these GNS, Unudadda (PF 2074:9, 10), Harišna (NN 2184:18, 31) and Kutima (PF 2074:5, 9, NN 2184:17, 31) are connected to Akkurna (cf. above).

1147. Harrušnuzzan and Atukiš: PFa 31:33-4, 38. Harrušnuzzan on the road to Sagartia and Media: PFa 31:2-4, 13-6; cf. Hallock 1978: 115. Koch (1987: 243 with fn. 12, 247 with fn. 40) relates PF 1955 and PF 1960 to her 'Bezirk 4,' southwest of Persepolis.

1148. Pirmiš and Mišaraš: NN 2290:18, 33. Mišaraš on the route to Media: NN 2290: 19-20, 21-2. Other places with which Pirmiš is collocated: Bamašdumana (NN 2299:9, 10), Mezama (PF 1955: →

اوکباکامپیا به‌نظر می‌رسد که در زیر شاخه فهلیان قرار داشته (PF 2084) و با رَشنوماتیش (PF 1965:14, 25؛ نک. پیوست ۶-۳ و ۷-۴ با پانوشت ۱۱۷۴) و پاسارگاد (Fort. 6575) هم ردیف و مرتبط بوده است. روی هم رفته NN 0548 بیشتر متمرکز بر داکامانوش (1.27) است که شهرکی است در ارتباط با باماشدومانا (PF 2003:1,4، NN 2211 :1.2)، توروکورتیش (NN 2539:8,9 ، NN 0609: 49, 52) و شاشوناکا (NN 0609: 52, 53 ، NN 2211: 2, 23-5).

سرانجام، ژورنال‌های NN 2211 و NN 2337 به ترتیب در مماناکاش و باماشدومانا متمرکز هستند، ولی هر دو از یک عرضه کننده غله موسوم به پاروداسا نام می‌برند. علاوه بر این، مماناکاش و باماشدومانا هر دو ژورنال هم ردیف با یکدیگرند (NN 2211: 1, 32, 37 ، NN 2337: 33, 38). علاوه بر این، NN 2211 از داکامانوش و شاشوکانا ذکر می‌کند؛ NN 2337 از شاشوکانا، رازاکانوش (نک. پانوشت ۱۱۴۸) و مماناکاش نام می‌برد. این بدان معناست که NN 2211 و NN 2337 ارتباط نزدیکی با هم دارند، و این که هر دو ژورنال به نوبه خود آشکارا مرتبط با متون دیگر مربوط به شاخه یا مجتمع شمالی می‌باشند. بنابراین هر دو حواله جو برای لن در NN 2211:4-5 و NN 2337:1-2 به این ناحیه مربوط می‌شوند.

در تجمع شمال شاید پنج شهرک وجود داشته‌اند که در آنها مراسم لن انجام می‌شده است. در این‌ها طی یک سال دست کم ۱۸۵ کوارت غله[۱۱۴۹] و چهل کوارت شراب برای لن اختصاص داده شده است.

۷. نامشخص‌ها ـ در سه متن اطلاعاتی ناکافی یا هیچ اطلاعی درباره محل برگزاری لن ذکر نشده است. **PF 0767** در واقع رسید ۳۶۰ کوارت جو است که توسط فردی موسوم به باکادا (^{HAL}ba-⌈Ka$_4$⌉-ud-da) حواله شده است. یک باکادا هم هست که در کوراکان در شمال این تجمع میوه حواله کرده است، اما هیچ نشانه و دلیلی که این هر دو فرد یکی هستند وجود ندارد.[۱۱۵۰] همچنین در مورد تعیین محل رسید ۱۲۰ کوارت شراب توسط

→ 11, 25, NN 0548: 14, 20, NN 2270: 12, 13, NN 2341:16, 20, NN 2539:4, 13), Pirritukkaš (NN 2539:4, 19), Razakanuš (NN 2299:9, 24), Šašukana (PF 1955:11, 20, NN 2299:9, 11, NN 2341:16, 22), Turrukurtiš (NN 2196:13, 15, NN 2290: 18, 28, NN 2539:4, 8), and Ukbakampiya (NN 0548:2, 20, NN 2341: 16, 30). Koch (1987: 247 fn. 38; cf. 255) situates NN 0548 in her southwestern area ('Bezirk 4')

1149. Assuming that PF 1955: 1-3 and PF 1960:3-4 pertain to the same place and officiant.

1150. Cf. Koch 1990: 72 fn. 324, 128 fn. 564 On Kurakkan cf. §4.1.4 fn. 718 and App.6.6.

www.tabarestan.info پیشکش شود به تبرستان

مُغی موسوم به ایرداکورادوش (PF 0758) در ناحیه جنوب شرقی تخت جمشید (چنان که کخ ۱۹۸۷ ص ۲۴۶ و پانوشت ۳۴ انگاشته است) یا ناحیه‌ای دیگر هیچ دلیلی در دست نداریم. متن مشکل‌ساز سوم PF 0752 است که گزارش رسید ۱۸۰ کوارت شراب برای لن توسط هاتورماشا است.

۸. **نتیجه گیری** ـ عبدالمجید ارفعی در رسالهٔ خود درباره نامهای اماکن ذکر شده در گل نبشته‌های بارویی، ۵۵ محل را در منطقه مرکزی تخت جمشید، ۱۱ محل را در منطقه کام‌فیروز و ۲۸ محل را در منطقه فهلیان قرار داده است (ارفعی، ۲۰۰۸)[۱۱۵۲]. با وجود آن که در مورد دقت این ارقام توضیحات و هشدارهای گوناگونی داده شده است، اما حداقل کمابیش نشان می‌دهند که وسعت و تراکم جمعیت در سه منطقه عمده استفاده کننده از مهرهای منطقه‌ای چندان برابر نبوده‌اند. این بدان معناست که مقایسه ارقام مطلق مربوط به نذرها یا کالاهای تخصیص یافته برای نذر و قربانی در این سه منطقه فقط می‌تواند دیدگاهی بسیار گمراه کننده ایجاد کند. در عوض می‌توان روی نسبت آنها حساب کرد یعنی نسبت حدود ۱۱ (منطقه تخت جمشید) به ۶ (منطقه فهلیان) و به ۲ (منطقه کام فیروز). این نسبت کمابیش مطابقت دارد با یافته‌های کخ در کتابی که درباره "سازمان اداری و اقتصاد" [Verwaltung und Wirtschaft] در فارس زمان هخامنشی (۱۹۹۰) نوشته است[۱۱۵۲].

در منطقه تخت جمشید مراسم نذر و قربانی لن در حداقل ۱۸ مکان برگزار می‌شده است. در مقایسه با مقادیر سالانه برای مکان‌های ذکر شده در منطقه فهلیان، مقادیر سالانه غالباً ناچیز هستند (نک. بند ۳-۴-۹). ارزش انباشتی (نک. پیوست ۴) کالاها (غله، شراب، میوه) برای لن در منطقه مرکزی بالغ بر ۷۶۸۰ کوارت غله به اضافه ۱۴۸ رأس دام

۱۱۵۱. ارفعی توپوگرافی (نسبی) خود را عمدتاً براساس مُهرهای منطقه‌ای مورد استفاده برای مناطق تخت جمشید، کام فیروز و فهلیان انجام داده است (نک. بندهای ۲-۳-۲ و ۲-۴-۲-۲ قبل). تعدادی از شهرک‌ها همراه با مهرهای منطقه‌ای نیستند، اما براساس مهرهای دیگر، یا چهره‌نگاری یا همراهی مستقیم (یا مکرر) آنها با محل‌هایی که جایشان کاملاً شناخته شده است، می‌توان، آنها را به یکی از مناطق نسبت داد.

1152. The comparison between the findings of Arfaee (which proceed from Hallock's work on the relative topography of the Fortification GNS) and those of Koch is hampered by the divergent division into six rather than four districts adopted by Koch (cf. § 2.3.2). The central Persepolis region, which is clearly defined by the use of PFS 0001*, coincides with Koch's Bezirk 1-3 (Persepolis, Šīraz, southeast of Persepolis). Altogether, her locations of places to the various regions translates into a ratio 0f 10/11 (Persepolis region ~ Bezirk 1-3): 6 (Fahliyān region ~ Bezirk 6): 3 (Kāmfīrūz region ~ Bezirk 5).

پیشکش "دوست به دوستان" www.tabarestan.info

است. البته ۱۴۸ رأس گوسفند یا بز عامل وزینی است، اما باید به یاد داشت که این تخصیص بزرگ را فقط از آن رو می‌شناسیم که فقط یک ژورنال یا "خلاصه گزارش پرداختها" درباره دامهای تخصیصی در میان متون مذهبی بخت سالم ماندن و به‌دست ما رسیدن را داشته است (NN 2259؛ نک. فصل ۶ قبل). در منطقه فهلیان، تاکنون فقط چهار محل برای انجام مراسم لن تأیید شده‌اند، در حالی که ارزش انباشتی همین چهار محل به ۵۰۴۰ کوارت می‌رسد. ارزش انباشتی کالاهای نذری و قربانی برای لن در پنج محل در منطقه کام فیروز تنها ۱۰۸۰ کوارت است. کوتاه سخن، اگر تخصیص‌های دام را کنار بگذاریم، نسبت ارزش‌های انباشتی کالاهای نذری در سه منطقه حدود ۱۵ (منطقه تخت جمشید) به ده (منطقه فهلیان) و به دو (منطقه کام فیروز) است. براساس نسبت تعداد زیستگاهها در هر منطقه، که چنان که دیدیم حدود $\frac{۱۱}{۶}$ و $\frac{۱۱}{۲}$ است، نسبت فوق کمابیش همان چیزی است که می‌توانیم انتظار داشته باشیم.

نیازی به گفتن نیست که نتیجه‌گیری بالا نشانه و گواهی است بسیار ابتدایی و مقدماتی از اهمیت و وزن نسبی سه منطقه عمده و مطابقت آن با شمار نذریات لن و مقادیر کالاهای اختصاص داده شده برای آن. من ادعا نمی‌کنم که این ارقام مانند سنگی استوارند، و امیدوارم که پژوهش‌های آینده تصویر طراحی شده در اینجا را تصحیح کند. در عین حال، به اندازه کافی روشن است که این سه منطقه را نمی‌توان چنان مقایسه کرد که گویی از نظر وسعت و تراکم جمعیتی و سکونتی با هم برابر بوده‌اند. در مقایسه با منطقه بسیار کوچکتر کام فیروز، و بخصوص در مقایسه با منطقه فهلیان، که گرچه در دوره هخامنشی منطقه‌ای حاصلخیز و مرفه بوده ولی اساساً از چند دره نسبتاً تنگ و دراز تشکیل می‌شده است، وزن نسبی منطقه مرکزی در کل اقتصاد تخت جمشید بسیار بی‌تناسب است. با توجه به پارامترهای موجود، با تمام ابتدایی و مقدماتی بودنشان، مراسم لن آشکارا در منطقه تخت جمشید بهتر از منطقه فهلیان معرفی نشده است. به هر روی، عدم قطعیت‌ها زیادتر از آن هستند که به ما اجازه دهند استوارانه نتیجه بگیریم که محبوبیت لن در حوالی تخت جمشید بیشتر بوده است و آنگاه این فرض را استدلالی بدانیم در تأیید نظر کخ که لن انحصاراً به اهورامزدا مربوط می‌شده است.

www.tabarestan.info

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

پیوست ۷

مکان‌شناسی نسبی نذرها برای هومبان

پخش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۱. مقدمه ـ در بخش‌های زیر کوشش شده تا محل هر یک از مراسم نذر برای هومبان در ۲۶ متنی را که به نام او وجود دارد تعیین کنیم. ما در هفت مرحله از غرب به شرق و کمابیش به دنبال جاده شاهی حرکت خواهیم کرد به استثنای زیرشاخه فهلیان، و بدین گونه پیش خواهیم رفت: هیدالی (بند ۲)، تشپَک - هیشما (منطقه مرکزی فهلیان؛ بند ۳)، بین فهلیان و تخت جمشید (زیر شاخه فهلیان؛ بند ۴)، اومپورانوش (منطقه مرکزی فهلیان؛ بند ۵)؛ پَرمَندان - پیرداتکَش (منطقه شرقی فهلیان؛ بند ۶)، هاتاریکاش (کام فیروز؛ بند ۷)، بَرنیش (منطقه تخت جمشید؛ بند ۸). مورد تیکرش (شرق تخت جمشید)، که احتمالاً زادگاه پرستش هومبان نیست، در بند نهم بحث خواهد شد.

۲. هیدالی ـ از مشکل‌دارترین مورد آغاز می‌کنیم: در **NN 0109** کاروسکا برای هومبان آبجو دریافت می‌کند. در این متن نه نام عرضه کننده آبجو ذکر شده و نه هنوز مهرهای روی آن شناسایی گشته است. احتمالاً همین کاروسکا در NN 1315 همین مقدار آبجو (شصت کوارت) "برای خدایان" از کارایائودا دریافت کرده است[۱۱۵۳]. "کارایائودا"ی

1153. Karsuka also occurs as officiant PF 0360 ("for the gods") and PF 0799 (*kušukum*). Compare also NN 1072 where (another?) Karsuka receives barley for mothers and NN 0642 where a Karšuka (note the different spelling) receives barley for express horses. On Karsuka as officiant see also § 3.7.2.1 fn. 643 above.

عرضه کننده آبجو در هیدالی فعال بوده است (NN 0471، PF 1184). این کاروسکا را قاطعانه در بخش غربی منطقه فهلیان قرار می‌دهد.

از منابع نوآشوری می‌دانیم که هیدالی بایستی در "کوههای دور دست" شرق "هوهنر" قرار داشته باشد. از آنجا که هوهنر (همان "هونر" هخامنشی) اخیراً "تپه بورمی" واقع در دشت رامهرمز دانسته شده است (نصرآبادی، ۲۰۰۵؛ نک. بند ۲-۳-۱ پانوشت ۲۴۵ قبل). پس هیدالی لابد شهری بوده است در غربی‌ترین بخش زیر نظارت مقامات تخت جمشید. به‌طور سنتی، هیدالی را در بهبهان یا ارجان یا در نزدیکی آنها انگاشته‌اند[۱۱۵۴]، اما این محل را به دشواری می‌توان به عنوان "کوههای دور دست" توصیف کرد. افزون بر این، همان‌گونه که اخیراً دانیئل پاتس متذکر شده است (۲۰۰۵a، ص ۵-۱۷۳ نک. همان ۲۰۰۸، بند ۶ مدخل Hidali)، یکی از استدلالهای عمده برای قراردادن هیدالی در بهبهان / ارجان، موقعیت فرضی "دَشر" در نزدیکی شوش است که در گذشته به اندازه هفت یا هشت روز راه تا هیدالی فاصله داشته است[۱۱۵۵]. با این حال، این تعیین محل برای دَشر بسیار نامطمئن است. اولاً، هیچ چیزی دال بر این که دَشر در نزدیکی شوش بوده در دست نیست. سوسیانا [یا خوزستان] احتمالاً از شوش اداره می‌شده است؛ همه محل‌های زیر پوشش مقامات تخت‌جمشید در ناحیه‌ای واقع شده‌اند که کمابیش با فارس جنوبی امروز مطابقت دارند[۱۱۵۶]. ثانیاً، درست است که براساس PF 2057 فاصله هیدالی تا دَشر به اندازه هشت روز راه محاسبه شده است، اما محاسباتی دیگر با نتایجی بسیار متفاوت نیز امکان‌پذیر است[۱۱۵۷].

1154. Cf. Hinz 1961b: 250-1; *idem* 1972/75a; Hansman 1972: 103 fig. 1, 108 fn. 54; de Miroschedji 1985: 274-5; Zadok 1985: 146; Duchêne 1986: 69; Koch 1986: 133, 142-3; Vallat 1993a: 96; Carter 1994: 74-6; Potts 1999a: 272; Waters 1999b: 103-4; *idem* 2000: 33; Henkelman 2003a: 185 fn. 10; Stronach 2003: 250, 255; Álvarez-Mon 2004: 205-7; Stolper 2004b (with bibliography).

1155. S., e.g., Koch 1986: 142-3. 145-6; 1990: 202.

1156. As Hallock recognised in his later publications (1977: 129, 131: 1978: 109) the authority of the Fortification aministrators probably stretched as far as the Khūzestān/Fārs border region, but not much beyond (cf. Arfa'ī 1999:34). See discussion in § 2.3.1.

1157. A group of three Indians received a total of two sheep ot goats. "daily they are [together] receiving 3 portions, (at) each village, from Dašer to Hidali" (PF 2057). Hallock calculated that the livestock would be enough for seven days if average portions of $\frac{1}{10}$ or $\frac{2}{21}$ were meant (1959b: 178; 1969: 45), a conclusion that has been widely accepted. Meat for seven days would, however, imply that the journey took *eight* rather than seven days (if the points of departure and arrival are not included). More serious is the problem that the average portions of meat probably do →

پیشنهاد دیگر به عبدالمجید ارفعی تعلق دارد که هیدالی را حدود ۱۴۰ کیلومتری جنوب شرقی بهبهان در "قلعه سفید" دانسته است یعنی بسیار عمیق‌تر در نواحی کوهستانی. با این حال، با توجه به عدم هرگونه کاوش باستان شناختی در محل، این برابرانگاری نیز در حد یک فرضیه باقی می‌ماند. (نیز نک. پاتس، ۲۰۰۸، بند ۶ مدخل "هیدالی"). به علاوه، متون بارویی مورد استناد ارفعی مدارک قانع کننده‌ای به سود تعیین محل شرقی او به‌دست نمی‌دهند[۱۱۵۸]. در مقابل (همان‌طور که ارفعی متذکر می‌شود) این گل نبشته‌ها مدرک روشنی هستند که هیدالی و لیدوما در نزدیکی یکدیگر قرار داشته‌اند (NN 1907؛ نک. PF 1790). همچنین نشان می‌دهند که هونر و هیدالی در یک منطقه اداری یگانه قرار نداشته‌اند (PF 1790) که این نیز با منابع آشوری مطابقت دارد (نک. قبل)[۱۱۵۹]. این موجب می‌شود که هیدالی را در جایی میان هونر - که اکنون معلوم شده برابر با تپه بورمی در نزدیکی رامهرمز است - ولیدوما قرار دهیم. محتوای متون بارویی، شهر اخیر را جایی در بخش مرکزی منطقه فهلیان قرار می‌دهد[۱۱۶۰]. این به نوبه خود بدان معناست که

www.tabarestan.info پیشکش تبرستان

→ not apply here. since the Indians received *daily* rations, whereas texts on $\frac{1}{10}$ or $\frac{2}{21}$ meat portions seem to pertain to whole months. At any rate, an adult man could hardly consume $\frac{1}{10}$ of the meat yield of a sheep or goat during a single day, since this would amount to 3-4 kg (see Janković 2008 § 5.7 fn. 89). If the meat rations of the Indians were consumed by three individuals they certainly were smaller than $\frac{1}{10}$ of the meat yield. If, on the other hand, the Indians were elite travellers with their own retine, the portions may have been bigger than $\frac{1}{10}$. In fact, PF 2057 could just as well be taken to indicate that the meat from two animals was divided by three, for two days of travel associated with the two places mentioned in the text ... That last possibility would shorten the distance between Dašer and Hidali considerably and this, in turn, would be more in line with Assurbanipal's inscriptions, which seem to suggest that Tasarra (Dašer?) and Huhnur-Hidali were in adjacent regions (prisms A V. 113-6 ~ F IV. 55-8; cf. Aynard 1957: 50-1; Borger 1996: 51, 240).

۱۱۵۸. نک. ارفعی ۱۹۹۹ صص ۳۶، ۳۹-۳۸، ۴۲، ۴۵ و بسنجید آن را با اپرگیس ۱۹۹۷a صص ۲۵، ۳۰، ۱۹۹۹ ص ۱۵۴ (که او نیز هیدالی را نزدیک شیراز دانسته است). ارفعی فاصله هفت روز میانِ دَشر و هیدالی را می‌پذیرد (در این‌باره، نک. پانوشت ۱۱۵۷ قبل). استدلال دیگر او پیوند میان هیدالی و تیرازیش (شیراز) است که با PF 1944:58-9 و PF 1994 اثبات شده است. هر دو متن به سال بیستم داریوش مربوط می‌شوند و مائوماماشّا (مائوماشّا) tumara و میداریا (موزریا) مرد تحویل دهنده به او اشاره می‌کنند. گرچه ارتباط را نمی‌توان انکار کرد و گو این که تعیین محل هیدالی او این کار را عملی‌تر و آسان‌تر می‌سازد، اما ارفعی نیز ناچار است وجود فاصله قابل توجهی میان دو شهر (حدود ۴۵) را قبول کند. این نکته پیوند میان PF 1944 و PF 1994 را گذشته از هر چیز به معما تبدیل می‌کند.

1159. The towns are also linked by seals: PFS 0020, PFS 0064*, PFS 0099 and PFS 0299*.

1160. Arfa'ī (1999: 43) tentatively locates Liduma at Tepe Sūrūvān/Ǵīnǧīn/Qal'eh-ye Kalī (5 km →

هیدالی بایستی در ناحیه شرقی‌تر از آن چه قبلاً اکثر پژوهندگان می‌انگاشتند واقع شده باشد و نه البته به آن دوری که ارفعی پیشنهاد می‌کند. به هر روی ارزیابی فوق لزوماً ابهام دارد؛ و یک تحلیل سیستمی پرونده هیدالی به یک تعیین محل دقیق‌تری خواهد انجامید.

۳. تَشپَک ـ هیشما ـ در مورد عرضه کننده شراب (و گهگاه میوه) موسوم به "ایباتورا" که نامش در تعدادی از متون نذریات هومبان وجود دارد، با موضع استوارتری سروکار داریم. در سه تا از این‌گونه متن‌ها نام "ایباتورا" در پیوند با محلی موسوم به "تشپک" است که در آنجا یک روحانی مجری به نام "سوپرا" حواله‌های شراب او را دریافت می‌کند (PF 0344، PF 2029، PF 0251). تشپک [Tašpak] شاید همان Ταῆσπα [Taēspa] ی بطلمیوس باشد که می‌گوید در "پرسه" واقع در شمال غربی تخت جمشید قرار داشته است[۱۱۶۱]. استفاده از مهر *PFS 0004 نشان می‌دهد که تشپک در منطقه فهلیان واقع شده بوده است (نک. مثلاً PF 0916). این شهرک از طریق فعالیت‌های ایباتورا (نک. PFS 0041) و از طریق استفاده از مهرهای PFS 0015 و *PFS 0043 با شهرکهای هیشما، ایبَت، شورکوتور، و اَتوک ارتباط داشته است[۱۱۶۲]. ارتباط با هیشما اهمیت دارد زیرا آن‌جا یک ایستگاه در سر جاده شاهی از تخت جمشید به شوش بوده است (PF 1442). تشپک و هیشما با ایباریش واقع در شرق منطقه فهلیان نیز ارتباط داشته‌اند (نک. پیوست ۶-۳ پانوشت ۱۱۰۵). روی‌هم رفته تشپک احتمالاً در شرق هونر- هیدالی و در غرب ایباریش، یعنی در بخش مرکزی منطقه فهلیان قرار داشته است[۱۱۶۳].

→ northwest of Nūrābād), where an Achaemenid 'pavilion' and other remains were excavated in the 1950s (Atarashi & Horiuchi 1963 [*non vidi*]; Boucharlat 2005: 235-6) and again. in more extensive excavations, in 2007 (Potts *et al.* 2007). Though Ǧīnǧīn is indeed an important site, its identification with Liduma is "based entirely on locational guesswork" (Poots 2008 § 6 s.v. Liduma).

1161. Ptolemy, *Geogr.* VI.4.6 (*varia lectio*) on which see Metzler 1977: 1059. On Tašpak see also Koch 1990: 185-8 (p. 185 on Supra) and Vallat 1993a: 276.

1162. For Ibaturra see, PF 1110 (Hišema), PF 2029 (Tašpak), NN 1377 (Atuk). In addition, the following connections are made explicit in various texts: Tašpak - Ibat (PF 0996); Tašpak - Hišema (PF 1019); Tašpak - Šurkutur (Fort. 6032). Šurkutur, in turn, is linked with Bessitme (PF 0009). On seal PFS 0015 and PFS 0043* (the latter possibly a Neo-Elamite heirloom). cf. Hallock 1985: 597; Aperghis 1999: 168-171, 179-80; Garrison & Root 2001: 302-3. Note that Ibaturra's own seal, PFS 0041, also appears oh the Greek Fortification tablet Fort. 1771 (Garrison & Root 2001: 6).

۱۱۶۳. ارفعی (۱۹۹۹، صص ۸-۳۷، ۴۰، ۴۲، ۴۵) محلی میان "بَسیتمه" (که به نظر وی همان "باشتِ" ←

www.tabarestan.info

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، "سوپرا" شراب برای هومبان را از ایباتورا در تشپک دریافت می‌کند و نیز یک بار در "محلِ هَسور" که شاید در همان ناحیه قرار داشته است (PF 0343)[۱۱۶۴]. سوپرا باز در تشپک از «پارو» آرد برای‌هومبان می‌گیرد (PF 0345)[۱۱۶۵] روحانی مجری دیگر "تئاتوکا" نام دارد که برای نذرِ هومبان در تشپک جو (به جای شراب) دریافت می‌کند (PF 0346)[۱۱۶۶].

مشتریان دیگر ایباتورا که بنابراین در همان ناحیه در منطقه فهلیان مرکزی فعال بوده‌اند عبارتند از آکباکا، مارماکا، کیتی‌کا و کولیلی[۱۱۶۷]. آکباکا شراب سهمیه خود برای

پیشکش "راد" تبرستان www.tabarestan.info

←امروزی است) و اومپورانوش (برابر با اَنبوران قدیم و نزدیک نورآباد امروزی) را برای تشپک فرض کرده است. یافته‌های او که در آن زمان هنوز انتشار نیافته بودند مورد قبول هلوک قرار گرفتند (۱۹۷۸، ص ۱۰۹)؛ با وجود این اکنون بنگرید به ملاحظات انتقادی پاتس، ۲۰۰۸، بند ۶ مدخل Bessitme و Umpuranuš. کخ نیز ارتباط میانِ بسیتمه و هیشما را می‌پذیرد، اما محل آنها را در پایان جاده و در نزدیکی شوش قرار می‌دهد (همان، ص ۷-۱۴۶؛ نک. کخ، ۱۹۹۰ ص ۱۹۰) که البته قانع کننده است (نک. بند ۲-۳-۱ و پانوشت ۱۱۶۲ قبل). یک برابر انگاری احتمالی با [Bathina] Bα'tθiva ی بطلمیوس (جغرافیا، VI، ۴، ۶؛ نک. متسلر، ۱۹۷۷، ص ۱۰۵۷) بسیتمه را کاملاً دور و به درون فارس می‌کشاند. با وجود این شاید برای نام جغرافیایی بَشیمه که آشوربانیپال ذکر کرده و محل آن را در شمال شرقی ساحل خلیج فارس دانسته‌اند بتوان وزن بیشتری قائل شد (نک. والا، ۱۹۹۳a، ص ۳۶ با مأخذها؛ پاتس، ۲۰۰۸، بند ۶ مدخل بسیتمه [که همچنین به "بیسه تین" در نزدیکی رامهرمز اشاره دارد]؛ بند ۲-۳-۱ پانوشت ۲۴۵ قبل). قبلاً تشپک را یا شهرکی در "ایلام" می‌دانستند (هلوک، ۱۹۵۹b، ص ۱۷۸) یا آن را همان فهلیان امروزی می‌دانستند (هینتس، ۱۹۷۰، ص ۴۲۷).

1164. Koch's analysis (1977:32) of ^{AŠ}*ha-su-ir-ma-mar-ri la-ka*$_4$ as "er [sc. the wine, WH] wurde von einem Mann aus ha-su-ir-ma geopfert" is misguided. The ending *-ri* does not represent a personal suffix; (*ma-*) *mar-ri* is just a variant of the separative suffix *-mar*, "from" (cf. Hallock 1969: 152; EW s.v. *-mar-ri*). The phrase therefore means "sent/offered from Hasur" (cf. §3.1.3.5 above and compare PF 0342). Similarly, *tašpakmarri* means "frome Tašpak," not " ein Mann auß taš-pa-ik" (Koch *o.c.* 32, 103).

1165. Supra seems to use seal PFS 0240 (PF 0344, PF 0345, PF 2029). Probably the same Supra receives barley at nearby Bessitme (PF 0104). Another or the same Supra receives beer at an unknown location (PF 1642) and receives *tarmu* for making beer at Gisat (PF 1996). There is no evidence that places Supra at Zila-Humban; a text that would prove so does not exist (*pace* Hinz 1970: 427 fn.1). The Parru issuing flour in PF 0345, also issues flour to Unsak (on the name cf. Vallat 1992/02)"for the gods" in PF 0355 (on which Koch 1977: 36-7 [speculative]).

1166. On Te(a)tukka and his cultic activities cf. §4.1.5 sub A (with fn. 739) above.

1167. In addition to these Humban officiants, Ibaturra issues wine to Naptaš a *kušukum* offering (PF 1181) and to Zazzap "for the gods" (NN 1400).

مراسم لن را در پَلَک دریافت می‌کرد و این جایی بود که در جاهای دیگر نامش را ندیده‌ایم و ظاهراً در ناحیه مربوط به ایباتورا قرار داشته است (PF 0341)[۱۱۶۸]. همین نکته در مورد محلی به نام سولوشونا صدق می‌کند که در آن‌جا شرابی که مارماکا برای مراسم هومبان تهیه کرده بود "فرستاده/نذر" می‌شود (PF 0342؛ نک. بند ۳-۱-۳-۷ قبل)[۱۱۶۹]. کیتی‌کا، که شراب برای هومبان "در رودخانه بتیر" نذر می‌کند (NN 0339؛ نک. بند ۵-۴-۳ قبل). و "کولیلیِ" شاتین که همین کار را با تعدادی pilu ("انبارهای شراب"، نک. بند ۶-۴ حاشیه ۱۰/۱) در NN 0153 انجام می‌دهد، از ایباتورا شراب می‌گیرد و بنابراین اینجا نیز ممکن است همان ناحیه "تشپَک - هیشما" باشد[۱۱۷۰].

www.tabarestan.info پیش‌کش به رایانه تبرستان

تشپک و هیشما توسط مهر PFS 0015 با شهرک "ایبَت" ارتباط می‌یابند؛ در گل‌نبشته PF0996 نیز نام تشپک در کنار نام ایبَت ذکر شده است. در ایبت یک عرضه کننده غله موسوم به هارزاکا وجود دارد که او نیز در محل نامعلومی، جو در اختیار "ناترا" برای مراسم هومبان قرار می‌دهد (PF 0347). این محل شاید همان "ایبت" یا جایی نزدیک به آن بوده است[۱۱۷۱].

1168. Handley-Schachler (1998: 203) speaks of Palak, Sulušuna (cf. below) and Tašpak as "Humban's strongholds." Apart from the problems involved in the term 'stronghold,' I fail to see how Palak and Sulušuna could be qualified as such on the basis of a single occurrence for each village in the edited sample.

1169. In another text, a Marmaka receives flour for *puhu* ("servants") travelling to Susa (NN 1421). The text can, *via* the supplier, Haturdada, and his seal (PFS 0010) be related to Kurdušum, a way-station probably in the western sector of the Fahliyān region, near Dašer (Hallock 1985: 598-9; Arfa'i 1999:37; Garrison & Root 2001: 361-2). As the Marmaka in NN 1421 is probably himself accompanying the travel party, he may not be identical to our Marmaka and the location of Kurdušum may not be relevant here.

1170. Kitikka does not occur elsewhere. Kullili the *šatin* is only mentioned here; he may or may not be the same as the supply-official Kullili who allocates grain, flour and sesame for various purposes. This Kullili appears to be based at Hidali (NN 1256), and allocates barley and flour for "the gods" (PF 0367) and *lan* (PF 0765) at Hunar (as appears from the use of PFS 0044s; cf. ❦160-1 fn. 50). Arfa'i (1999: 37-8) claims that Hišema and Hidali are not far apart, but this based on his alternative location for Hidali and does in any case not reckon with the recent location of Hunar at Tepe Bormī near Rām Hormoz (cf. §§1.5.1, 2.3.1 fn. 245 and App.7.2 above). Other, profane contexts with Kullili as grain supplier are: PF 0297, PF 1745, NN 0377, NN 1240 (barley sent to Susa), NN 1984, NN 1985, NN 2187, Fort. 6578.

1171. On Ibat, Harzakka and Natera see also Koch 1990: 188-9.

۴. بین فهلیان و تخت جمشید ـ تشپک و هیشما با مُهرِ *PFS 0043 با شهرهای زیلا-هومبان، شورکوتور و ایباریش ارتباط دارند. فردی موسوم به باگیزّا به عنوان عرضه‌کننده شراب در ایباریش و در (نزدیکی؟) داکانا فعال است (نک. PF 0609، Fort. 8960). هر دو محل ظاهراً در "زیر شاخه فهلیان" واقع شده‌اند که ناحیه‌ای است در جنوب منطقه فهلیان مرکزی و شمال غربی تخت جمشید که در حال حاضر تعیین دقیق محل آن امکانپذیر نیست (نک. پیوست ۶-۳ قبل)[۱۱۷۲]. باگیزّا برای مراسم نذر هومبان مقداری شراب در اختیار روحانی مسئول تاکنون ناشناسی موسوم به کامپاکا، احتمالاً در ایباریش یا داکانا می‌گذارد (NN 0418، Fort. 4766) همچنین در داکانا، همین باگیزّا به اومبابا شراب می‌دهد که برای مراسم لن، مَریرَش و میشه باکا، یک "شاتین" [کارشناس مذهبی] است (Fort. 8960: 1-2)[۱۱۷۳]. این اومبابا به نوبه خود نامش به عنوان روحانی مجری در مناسک گوناگون نذر و قربانی در راشنوماتیش یا نزدیکی آن (PF 1956:1-2) و برای [x]، برای هومبان و برای لن در نوکشاما یا نزدیکی آن (NN 2372:1-2) ذکر می‌شود که باز محل‌هایی هستند در زیر شاخه فهلیان[۱۱۷۴]. بنابراین چنین می‌نماید که اومبابا در شهرکهای متعددی از همین منطقه فعال بوده است[۱۱۷۵].

www.tabarestan.info پیشکش "تبرستان"

1172. Koch (1987: 250; 1990: 74-5 with fn. 329, 161) locates Ibariš southeast of Persepolis, but her arguments are invonclusive (there is no proof that the Bakabada at Tamukkan is the same as the Bakabada at Ibariš).

1173. There are several individuals named Bagizza. The one supplying wine for cultic purposes also occurs, in profane context, in PF 0407, PF 0609, PF 1615 and Fort. 8960:3-5, 6(cf. App. 6.3 with fn. 1104 above).

1174. Rašnumattiš (Razinamattiš) is connected to Nukšama (PF 2084) and to Dakana (PF 2004 and *via* PFS 0166 [PF 0607, PF 0618]). Koch (1987: 258; 1990: 113-4, 118, 279) places Rašnumattiš, Nukšama and Dakana in the region southwest of Persepolis, but connections with the Fahliyān region rather suppose an area northwest of the residence. On Rašnumattiš see also Vallat 1993a: 231-3; App.6.3 above. Rašinuzza(n) probably was in the proximity of Rašnumattiš (cf. PF 1956: 4-10 [Umitra at Rašnumattiš] and NN 0573:1-8, 9-15 [*idem*, at Rašinuzza]).

1175. On Umbaba cf. §§ 3.7.3.1 fn. 661, 4.2. with fn. 755 and App.6.3 above. There is a certain Umbabba (^{HAL}*um-ba-ib-ba*) feeding horses in NN 0466 and NN 1066. The former text states that fodder was withdrawn from Kurra (= Κόρρα in Ptol. *Geogr.* VI.4.6?), a larger town on the border between the Fahliyān and Kāmfīrūz regions (Koch 1986: 137; *idem* 1990: 140-4; Arfa'i 1999:42; Henkelman in Henkelman & Stolper [forthc.] §2.3) It is uncertain, however, whether this Umbabba is the same as the Umbaba the *šatin*.

۵. اومپورانوش ـ به‌نظر ارفعی، اگر باز در امتداد همین مسیر جاده شاهی از ناحیه تَشپک – هیشما به‌راه خود ادامه دهیم، به شهرک اومپورانوش می‌رسیم. تعیین محل ایستگاه سرراهی اومپورانوش به‌ویژه به علت شباهت نام آن با نام قدیمی روستای اَنبوران در این ناحیه در نزدیکی نورآباد کنونی تقویت و تأیید شده است (ارفعی، ۱۹۹۹، صص ۴۰، ۴۲، ۴۵)[۱۱۷۶]. شایان ذکر است که شکل ایلامی این نام عملاً به‌صورت *^{AŠ}am-pu-ra-nu-iš* دوبار دیده شده است (PF 0933، NN 1130). با این حال، همان‌طور که اخیراً پاتس متذکر شده، ارتباط این‌جا با "انبوران" چندان ساده و بی‌مشکل نیست (۲۰۰۸، بند ۶، مدخل "بسیتمه"، "اومپورانوش"). گو این‌که تعیین دقیق و حتی نسبی محل میان هیشما و پَرمَدان (چنان که ارفعی پیشنهاد کرده) کماکان نامطمئن است، ولی همراهی اومپورانوش با مهر *PFS 0004 (مثلاً در PF 0876) نشان می‌دهد که این شهر به هر روی در منطقه فهلیان قرار داشته و با آن دارای ارتباط نزدیکی بوده است.

در اومپورانوش، عرضه‌کننده غله "میرایائودا" است که از مهر PFS 0018 استفاده می‌کند[۱۱۷۷]. میرایائودا همچنین برای دو مراسم نذر و قربانی هومبان که توسط پیداکا انجام گرفته، غله تأمین کرده است (NN 0893, PF 0350). گرچه در این متن‌ها نام محلی ذکر نشده است، اما حدس زده می‌شود که محل انجام این فعالیت‌های مذهبی اومپورانوش یا حوالی آن بوده است. متن سوم (**PF 0349**) فقط از پیداکا به عنوان دریافت کننده جو برای هومبان نام برده است، اما مداخله میرایائودا (و بنابراین محل اومپورانوش یا حوالی آن) از طریق مهر PFS 0018 قابل کشف است[۱۱۷۸]. در هر سه متن مقدار جو توزیع شده یکسان و برابر با ششصد کوارت است. میرایائودا و چند تن از همکارانش با مهر

1176. Koch, like Arfa'ī places Umpuranuš about half-way along the royal road (1986: 133, 141-2), in the vicinity of Hidali. As she postulates that the purview of the Fortification archive included the Susiana stretch of the royal road, her location of Umpuranuš inevitably is much further westward.

1177. Though he is mentioned in about 75 texts, Mirayauda's seat, Umpuranuš, is named in only three (PF 0709, PF 1101, Fort. 2563). On Mirayauda, Umpuranuš and seal PFS 0018 cf. Hallock 1985: 598; Koch 1990: 135-40; Garrison & Root 2001: 82-3.

1178. A beer brewer named Pidaka occurs in PF 1431, NN 1696, and NN 2507. He seems to be the head of a group of eight *šalup* (free men, gentlemen) and ten *puhu/libap/šaulum* (servants) travelling to Susa in November-December 500 BC and is therefore not likely to be the same as Pidaka the officiant.

PFS 0024 نیز مرتبط هستند[۱۱۷۹]. این مهر برروی یکی از متن‌ها که "پیداکا" روحانی مجری است (PF 0350) و نیز برروی متنی که در آن فردی موسوم به پارسائوکا برای یک نذر و قربانی هومبان در اوراتوکاش شراب در اختیار ماردونویا گذاشته، زده شده است. (PF 0348). اوراتوکاش غیر از این متن در جای دیگری شناخته نیست، اما به علت وجود مهر PFS 0024 با اطمینان می‌توان داوری کرد که یکی از اقمار اومپورانوش بوده است.[۱۱۸۰]

۶. پَرمَندان ـ پیرداتکَش ـ پَرمَندان و پیرداتکش احتمالاً در شرقی‌ترین بخش منطقه فهلیان قرار داشته‌اند. در اسناد متعدد باکومیرا (نیز: باکامیرا) وظیفه عرضه‌کننده غله را دارد و احتمالاً و چنان که هلوک براساس PFa 10 حدس زده است (۱۹۷۸، ص ۱۱۰) در پیرداتکش اقامت داشته است[۱۱۸۱]. او از مهر PFS 0048 در سال ۲۲ داریوش استفاده کرده است؛ آنگاه از سال ۲۳ همین مهر توسط کاتوکا (نیز: کازاکا) مورد استفاده قرار گرفته و این استفاده حداقل تا سال ۲۸ پادشاهی داریوش ادامه داشته است[۱۱۸۲]. این امکان وجود دارد که این کاتوکا همان "شاتینی" باشد که در سال بیست از باکومیرا در محل‌های ناشناخته کاموتکامه؟ و مورونباراش؟ برای نذر هومبان آرد دریافت کرده است (NN 0108 با مهر PFS 0048)[۱۱۸۳]. به هر حال، این دو مکان که احتمالاً هر دو روستا

1179. On seal PFS 0024 cf. Koch 1990: 138 and Garrison & Root 2001: 421-2 where the question is raised whether the use of the seal was simultaneous or sequential to the use of PFS 0018 by Mirayauda. The only dated attestation of PFS 0024 with Mirayauda is from Dar. 19 (NN 0667). Other texts with PFS 0024 are dated to years 22 and 23, but have different suppliers (PF 0348, NN 0373, NN 2140). Since no text with PFD 0018 predates Dar. 21, it is at least possible that Mirayauda changed seals after year 19: he would have handed over PFS 0024 to his associates and started using PFS 0018 as his personal seal. PFS 0024 also occurs on the uninscribed tablets (cf. Garrison 2008 § 6.2).

1180. Similarly Koch (1987: 265; 1990: 135), who points out that 0348 also bears an impression of PFS 0137. This seal is found twice on texts dealing with Umpuranuš (PF 0621, PF 1152).

1181. Accepted by Koch 1986: 139 and Arfa'i 1999: 39 (for "L2-947" read "L2-0942" [the text is published as PFa 10]).

1182. On PFS 0048 see also Garrison 2002: 78, 91 and Gates 2002: 127-8. The seal also occurs on the uninscribed tablets (Garrison 2008 § 6.2).

1183. More than one individual bears the name 'Katukka.' The one that appears with seal PFS 0048 (as supply official or as officiant) occurs in PF 1360, PF 1362, NN 0108, NN 0385, NN 0664, NN 0666, NN 0686, NN 0944, NN 1308, NN 2320. I cannot determine whether he is the Katukka who →

بوده‌اند، به احتمال زیاد در ناحیه پیرداتکش قرار داشته‌اند. همین نکته در مورد محل‌های مراسم نذر و قربانی که توسط آمبادوشِ شاتین برگزار شده نیز صدق می‌کند: او دوبار از باکومیرا برای هومبان جو دریافت کرده است (**PF 0340**، **NN 0650**) هر دو با مهر (PFS 0048)[۱۱۸۴]. هلوک فرض کرده که پیرداتکش یک ایستگاه سرراهی بین اومپورانوش و پَرمَدان بوده است (۱۹۷۸، ص ۱۱۰)؛ ارفعی آن را در حوالی "باغ انار" واقع در غرب اردکان قرار می‌دهد و پَرمَدان را در آنجا می‌داند (۱۹۹۹، ص ۴۳ و ۴۵)[۱۱۸۵].

احتمالاً، استفاده کنندگان از مهر PFS 0017، یعنی اوشایا و موشکا، در همین پَرمَدان به عنوان عرضه‌کنندگان شراب فعال بوده‌اند[۱۱۸۶]. اوشایا (**PF 0339**) و موشکا (**NN 0379**) شراب مورد نیاز برای نذریات اهورامزدا، هومبان، و رودخانه در سه محل را تأمین کرده‌اند: هر دو متن دارای اثر مهر PFS 0017 هستند[۱۱۸۷]. نام روحانیون مجری، تورکاما و یاما [یَمَ] در جای دیگری تأیید نشده است[۱۱۸۸]. در مورد پَرمَدان، هلوک (۱۹۷۷، ص ۱۲۹ شکل ۱؛ ۱۹۷۸، ص ۱۱۰) و ارفعی (۱۹۹۹، ص ۲-۴۱، ۴۵) محل آن را شرقی‌ترین شهر منطقه فهلیان، در مرز با منطقه کام فیروز و در اردکان یا حوالی آن (پنجاه کیلومتری شمال غربی تخت جمشید) می‌دانند[۱۱۸۹].

→ receives wine "from Liduma" in PF 1616 and PF 1617.

1184. There are probably several individuals named Ambaduš (Anbaduš Umbaduš). One is involved in grain storage and works at Hatarrikaš (NN 1474), not far from Pirdatkaš. Bakumira occurs eight times as supplier for offerings. Apart from Humban, he allocates grain for Auramazdā, Mišdušiš, and "the other gods" (cf. § 3.7.2.3 fn. 649 above). On the amounts received by Ambaduš for Humban cf. §3.7.2.2 fn. 645 above.

1185. On Pirdatkaš see also Koch 1986: 139; *idem* 1990: 132, 293; Vallat 1993a: 217-8.

1186. Seal PFS 0017 occurs with various places, of which Parmadan is the most important (PF 1114, NN 1844), hence its association with that place by Arfa'i (1999: 39-40). On the seal see also Garrison § Root 2003: 340-1. Koch (1986: 140-1; 1987: 258-9) associates PFS 0017 and Ušaya with Manda, but also with Parmadan. On Ušaya see also Hallock 1985: 598.

1187. Ušaya and Muška also supply wine for the god Pirdakamiya to Maškama the *šatin* (PF 0303 and NN 0310, both with PFS 0017). On the theonym cf. Tavernier 2007a: 97 [4.1.1]; §5.4.4 fn. 897 above. on the name Maškama see most recently Schmitt 2007a: 398-400 (cf. Tavernier 2007a: 242 [4.2.1065].

1188. Unless Turkama is the same as Darkama (possibility raised by Hallock 1969: 764). The two texts in which Darkama occurs (NN 2010, Fort. 6411) offer no clues, however, for a possible identification with Turkama.

1189. On Parmadan cf. Sumner 1986: 28; Vallat 1993a: 204 Koch (1986: 133, 140-1) places →

۷. هاتاریکاش ـ در منطقه بعدی یعنی کام فیروز، احتمالاً شهرک یا شهر کوچک هاتاریکاش قرار داشته است چون مهرهای "منطقه‌ای" PFS 0003 و PFS 0030 برروی متن‌های مربوط به این شهرک زده شده‌اند (NN 0587, PF 1114).[۱۱۹۰] هاتاریکاش، ارتباطهایی با تخت جمشید داشت اما در عین حال با "کورّا" در منطقه کام فیروز و با زیلا-هومبان در منطقه فهلیان نیز مربوط بود (نک. بعد)[۱۱۹۱]. فردی موسوم به "هَشینا" در هاتاریکاش یا مجاورت آن عرضه کننده شراب است و در عین حال برای یک مراسم نذر هومبان و یک نذر اَدَد به راکوش نیز شراب داده است (**PF 0351**)[۱۱۹۲]. احتمالاً همین روحانی مجری [یعنی راکوش] برای دومین بار از اوتیرا به منظور نذر "برای خدایان" غله دریافت کرده است (PF 0359). اوتیرا یک عرضه کننده غله در شهرک زیلا-هومبان بوده است[۱۱۹۳].

www.kharegan.info

→ Parmadan further to the west (see also *idem* 1990: 133, 135, 137, 293, 309). Bernard (1995: 80 fn. 52) favours a more southern location of Parmadan (without a concrete suggestion), in line with the altenative route he proposes for the royal road on the basis of a Hellenistic mile stone found near Persepolis (Callieri 1995). The inscriptions on it mention only distances, however, and the scenario developed by Bernard is not the only one that they allow. Needless to say, this does not make the location of Parmadan in the Ardakān plain a certainty, though it remains, for the moment, the preferred option.

1190. On these seals cf. Hallock 1977: 131; *idem* 1985: 597; Koch 1990" 290, 296; Arfa'ī 1999: 35-6; Garrison & Root 2001: 409-10 (PFS 0030).

1191. Flour is taken from Kunturrukkan to Hatarrikaš (NN 1474); Persepolis and Kunturrukkan are twice mentioned together (NN 0524, NN 0579). Secondly, Hatarrikaš and Miukkan appear together (PF 1144) as do Miukkan and Persepolis (PF 1582). Finally, seal PFS 0245 (Hadda?) appears with Hatarrikaš (NN 2532) and with Persepolis (PF 0007, NN 0248, NN 0657). Arfa'i (1999: 40) assumes that Hatarrikaš was in the proximity of Kurra on the basis of NN 0587 in which both places are mentioned (1999: 40 [for "S3-1977" read "S3-1797" and for "S3-1835" read "S3-1535"]). Koch, on the other hand, locates Hatarrikaš in proximity of Persepolis (1986: 133, 136; 1990: 47, 292-3, 309), perhaps too close to Persepolis, as Hatarrikaš clearly belonged to the Kāmfīrūz region. On Hatarrikaš (possibly = Hadarakkaš, Udarakkaš, etc.) see also Vallat 1993a: 72, 93. The name Hatarrikaš may perhaps be compared to that of 'Αρδέρικ(κ)α, situated in "Kissian territory," some 210 stades from Susa (Hdt. VI.119). It seems likely, however, we are dealing with two homonymous towns.

1192. Hašina also appears in conjunction with the estate called Parrudazaran (PF 2027), with the place Irkabbaman (= Irkabba; NN 2527) and with the place Zappi (Fort. 3545).

1193.The PN Rakkuš is spelled ^{HAL}*ra-uk-ku-iš* in PF 0351, but ^{HAL}*ra-a-ku-iš* in PF 0359. Still, it →

۸. **بَرنیش** ـ در جایی در منطقه تخت جمشید به اوندوش برخورد می‌کنیم که به انجام مراسم نذر شراب برای هومبان در بَرنیش یا حوالی آن می‌پردازد (**NN 2013**). اوندوش شراب خود را از "بائوکا" می‌گیرد که احتمالاً همان تحویل دهنده شرابی است که در NN 1378 نامش برده شده است[۱۱۹۴]. این متن با PFS 1076 مهر شده است که در دو متن دیگر نیز (PF 1120, PF 1212) در ارتباط با بَرنیش دیده می‌شود[۱۱۹۵]. همان طور که کخ نشان داده، بَرنیش هم با تخت جمشید و هم با تیرازیش (شیراز) ارتباطاتی داشته است؛ خانم کخ محل بَرنیش را در ناحیه تخت جمشید خود می‌داند[۱۱۹۶]. مدارکی هم در مورد ارتباط بَرنیش با منطقه کام فیروز وجود دارد؛ بنابراین ممکن است محل این شهر در شمال غرب تخت جمشید بوده است[۱۱۹۷].

پیشکش راد به تبرستان www.tabarestan.info

→ may be the same name and person (cf. Tavernier 2007a: 278 [4.2.1330] on the name). On Rak(k)uš see also §4.1.4 fn. 717 above. Utira's location at Zila-Humban appears from PF 0022 and PF 0023. Note that he and Hašina appear in texts that have seal PFS 0331 (PF 0022, PF 0351), which clearly connects the two. Not also the amounts of wine and barley handed out by these suppliers to Rak(k)uš are the same. Koch (1987: 268) locates both occurrences of Rakkuš in a place close to Zila-Humban.

1194. Bauka also appears, a second time, as wine supplier in PF 0778, but this text does not give a clue as to the location of his activities.

1195. Seal PFS 1076 on PF 1120 was first identified by Hallock (i.m.); cf. Garrison & Root 2001: 285-6. The seal also appears on NN 1480 and NN 2527 (cf. fn. 1198 below).

1196. Cf. Koch 1990: 10, 32 fn. 149, 65-7, 256. The connection with Tirazziš/Šīrāz is established by PF 1811 (cf. PF 1830) in which Uštana the Tirazziyan is ordered to issue wine at Barniš. Uštana is well-attested as wine supplier at Tirazziš (e.g. PF 0877, PF 0882), but is also involved in wine transactions at Persepolis (PF 1812, PF 1831, NN 0425, NN 0458, NN 0543, NN 1100, NN 1202), Zappi (PF 1113), Antarrantiš (NN 0299) and Ramakanam near Antarrantiš (NN 2566). From this range of places that he served quite a wide area; Barniš is therefore not necessarily in proximity of Tirazziš. The connection between Persepolis and Barniš emerges in the person of Upirradda, grain supplier at Persepolis (e.g. PF 0054, PF 0668) and nearby Matezziš (PF 0761, PF 0762), but also active at Barniš (PF 1821, PF 1822, PF 1823, PF 1824, NN 1036, NN 1839). The βάρνα of Arr. *Ind.* 27.2 probably is a different town.

1197. Seal PFS 1076 appears on PF 1120 and PF 1212, both dealing with Barniš. PF 1212 mentions Uštana, the Tirazziyan wine supplier sometimes involved in transactions in Barniš (cf. fn. 1196 above). Seal PFS 1076 also appears on NN 1480, which mentions the place Raduma, and on NN 2527, which mentions the place Irkabbaman. NN 2527 has Hašina as wine supplier and is →

۹. تیکرش ـ آخرین مرحله گشت ما در امتداد محل‌های پرستش هومبان مربوط می‌شود به **NN 2202:2** که قبلاً باور داشتند که اشاره‌ای است به یک مراسم لن برای هومبان. با این حال مقابله بار دوم این گل نوشته قرائت AN[*hu*?-*ban*?]-*na* ("برای هومبان") را بی‌اعتبار ساخت و نشان داد که موضوع یک نذر عادی لن نبوده است. از این‌رو، این متن را که فقره‌ای است از یک ژورنال یا "خلاصه گزارش پرداختها" و مربوط می‌شود به تیکرش (که شهرک مهمی است در جنوب شرقی تخت جمشید؛ نک. بند ۴-۱-۵)[۱۱۹۸]، دیگر نمی‌توان مدرکی برای پرستش هومبان در جنوب شرقی منطقه تخت جمشید (چنان که من در هنکلمن، ۲۰۰۶b، ص ۳۰۹ انگاشته بودم) تلقی کرد. توجه داشته باشید که تیکرش عملاً با یک پیشینهٔ ایلامی میزبان مراسم نذر و قربانی برای خدایان، یعنی اَدَد و "نَبَّ‌زَبَّ" بوده است. بنابراین حضور ایزد هومبان در این شهرک به خودی خود نمی‌توانسته شگفت‌انگیز باشد.

۱۰. نتیجه گیری ـ هومبان هخامنشی بیشتر در منطقه فهلیان و بخصوص در بخش مرکزی آن پرستش می‌شده است. با این حال آیین آن در بخش شرقی همان منطقه، در زیر شاخه فهلیان، در منطقه کام فیروز، و در ناحیه شمال غربی تخت جمشید تأیید شده است. همچنین پرستش هومبان در تالاب‌ها و آبگیرهای شهرستانی دیده نشده، بلکه بیشتر در شهرکهای امتداد جاده شاهی مورد تأیید قرار گرفته است.

→ therefore connected to Hatarrikaš and the other places where Hašina was active (cf. App.7.7 above). Raduma, in NN 1480, occurs again in PF 2079, probably a wine account (*pace*. Hallock; the word *innan* [=*annan*] occurs only as qualification of wine). The text mentions Bauka in the company of several other individuals, including Bakankama, at an estate in Raduma. Another individual listed in the text is Bakašakka, at an estate in Kapurda. He may be identical with the Bakašakka who receives wine from Hašina (NN 0009, with PFS 1300), who also occurs. as we just saw, in NN 2527. In short. seal PFS 1076 indicates the location of Barniš northwest of Persepolis. Incidentally, Bakašak(k)a also receives flour rations in NN 0877 and NN 1556 (both PFS 1300). In NN 1556 he is introduced as a relative of the king (cf. EW s.v. *iš-ti-ri*); he may therefore indeed be identical with the βαγασσάκης (or βαγασάκης) of Hdt. VII.75. as Mayrhofer proposes (1971:4). In PF 0784, Baka(n) šakka is the husband of Pandušašša, perhaps a daughter of Darius, as Brosius surmises (1996: 72, 145).

1198. Koch 1987: 258 locates the 'Humban' offering at Kaptarriš, but there is no convincing argument to do so (cf. App.1.4 ad 1.1 above).

چکیده متن‌ها

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

مقدمه

در بخش چکیده متن‌ها در زیر، در هر مدخل یا فقره، کمابیش بخش‌هایی از متن به‌صورت تحت اللفظی یعنی اکثراً کل متن بجز تاریخ و فرمول توزیع آورده شده است. کلمات شکسته، املاهای غیر عادی، ساختارهای معنادار و مهم و اصطلاحات فنی همگی به نقل از ویرایش ایلامی هلوک هستند، و در مورد NN 0001 تا NN 0600، توسط جونز و استالپر مقابله شده‌اند. استثناهای این قاعده بین قلاب [ ] مشخص شده‌اند (G.G.C = جورج کامرون، RTH = ریچارد هلوک، CEJ = چارلز جونز، MWS = متیو استالپر). همه متن‌ها توسط خود من مقابله شده‌اند.

رسم‌الخط استفاده شده همان سبک حرف‌نویسی پذیرفته شده توسط "پروژه بایگانی بارویی تخت جمشید" است (نک. صص ۲۴-۲۳ قبل). اندازه‌ها برای غلات، میوه و مایعات همگی به کوارت تبدیل شده‌اند (نک. همان). تاریخ‌ها از همان فرمول به کار رفته در متون پیروی می‌کنند: "1-XII/21" [یعنی روز یکم ماه ۱۲ سال ۲۱ پادشاهی داریوش] نمایانگر فهرستی است از ۱۲ نام ماه، بازگویی "12m" "طی ۱۲ ماه" و "1y" برای نشان دادن "طول یک سال" به کار رفته است. تاریخ‌های میان پرانتز یا کمان ( )، از داده‌های محتوای متن برگرفته شده‌اند (که غالباً خلاصه ژورنال یا شناسه بوده‌اند). نامهای دریافت کنندگان / عرضه کنندگان با حروف سیاه چاپ شده‌اند. متن‌ها برحسب محتوا، تاریخ و مهرها مرتب شده‌اند، اما البته، شیوه‌ای آزاد برای پرهیز از تحمیل الگوهای تفسیری زیاده از اندازه سخت گیرانه. گروههای متن‌ها با دو خط از یکدیگر جدا شده‌اند.

۱. لَن، لَن-لیریرا و لَنکول

متون خلاصه شده در زیر، غیر از شکل ساده لن [lan]، شامل شکل‌های ترکیبی lan-lirira و lankul† هستند. املای ^{AN}*la-ar-na* (برای ^{AN}*la-na*) همیشگی) پیوسته مشخص شده است. چنان که در مورد gal-li نیز چنین است. املای ^{AN}*la-ar*^{MEŠ} فقط در PF 0751 آمده است. من برای اصطلاح معمایی *huru*† در مورد لن ([*la*?-]*ar-na*) [*hu*?-*ru*?^{AN}] در NN 0560 هیچ توضیحی ندارم.

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN [= نام شخص] برای لن (و نذرهای دیگر)
PF 0741	PFS 0864; PFS 0865; •PFS 0866 X-XI?/14?	۶۰ کوارت آرد، حواله شده از مانویا، **دایوریسا** (^{HAL}*da-a-ir-ri-sa*)ی هاتورماکشا (به عنوان) *gal* برای *lan* (^{AN}*la-na*) در ماتزیش دریافت کرد.
PF 0763	PFS 0145; •PFS 0885 XII/22	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از اوپیرّادًا، **دایوریسا** (به عنوان) daušiyam (برای) *lan* دریافت کرد.
PF 0764	PFS 0888; •PFS 0889 XIII/22	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از اوپیرّادًا (^{HAL}*u'-pir-ra-da-na*)، **دایوریسا** به عنوان daušiyam (برای) *lan* دریافت کرد.
PF 0936	PFS 0145; •PFSx II/23	۲۰۰ کوارت آرد، حواله شده از مورادا، **دایوریسا** برای لَن (به عنوان) *dauššaš* (^{AN}*la-ar-na da-u-iš-šá-iš*) به‌دست‌آورد.
NN 1140	PFS 0145; PFS 0883* III/23	۱۵ کوارت شراب، حواله شده از مارازا (^{HAL}⌈*ma-ra-za-na*⌉)، یَشدای (^{HAL}*ia-*⌈*áš*⌉*-da*) (در) ماتزیش، هاتورماکشا (^{AN}*ha-*⌈*tur*⌉*-ma-ak-šá*) به عنوان دائوشیام برای لن (^{AN}*la-*⌈*ar*⌉*-na*) دریافت کرد.
PF 0761	PFS 0145; •PFS 0885 IV/23	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از اوپیرّادًا (^{HAL}*ú-pir-ra-da-na*)، **یشدای** هاتورماکشا (به‌عنوان) دائوشیام برای لن (در) ماتزیش دریافت کرد.
PF 0762	PFS 0145; •PFS 0886 VII/23	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از اوپیرّادًا، **یشدای** هاتورماکشا (در) ماتزیش (به عنوان) دائوشیام برای لن، دریافت کرد.
NN 1138	PFS 0145, •PFS 0883* VIII/23	۱۵ کوارت شراب، حواله شده از مارازا (^{HAL}⌈*ma*⌉*-ra-za-na*) **یشدای** هاتورماکشا به عنوان دائوشیام برای لن (در) ماتزیش دریافت کرد.

Fort. 3126	PFS 0145; •PFS x VIII/23	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از اوپیرّادًا، **یشدای** هاتورماکشا (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) ماتزیش دریافت کرد. [GGC; مقابله RTH CEj-MWS]
NN 0250	PFS 0145 IX/23	[۴۰؟] کوارت آرد، حواله شده از اوپیّرادا، **یشدای هاتورماکشا** (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) ماتزیش دریافت کرد.
NN 1141	•PFS 0883*; PFS 0884 X?/23	۱۵ کوارت شراب، حواله شده از زاکاموکًا (HAL*za-kam-*[*uk*]*-ka*$_4$*-na*)، **یشدای** هاتورماکشا (در) ماتزیش دریافت کرد (آن را به عنوان) دائوشیام برای لن.
PF 0760	•PFS 0883*; PFS 0884 XI/23	۱۵ کوارت شراب، حواله شده از مارازا، **یشدا** (به عنوان) دائوشیام برای لن در ماتزیش دریافت کرد.
NN 1601	PFS 0145; •PFS x I/24	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از میشابادا، **یشدای** هاتورماکشا (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) ماتزیش دریافت کرد.
NN 1602	PFS 0145; •PFS x X/24	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از میشابادا، **یشدای مُغ** [مکوش]، برگزار کننده لن، (به عنوان) *gal* برای لن در ماتزیش دریافت کرد.
NN 0556	PFS 0874; •PFS 0875 Ø/22	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از میشابادا، **هاریما** برای برگزاری لن (به عنوان) *gal* سلطنتی (در) هَربوش دریافت کرد.
PF 0753	PFS 0874; •PFS 0875 Iy/23	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از میشابادا، **هاریما** برای برگزاری لن (در) هربوش دریافت کرد. این [شراب] به او به عنوان *gal* سلطنتی داده شده بود. (HALEŠŠANA-*na gal-ma hi du-na-ka*$_4$)
NN 0748	•PFS 0020; ?PFS x 12m./25	۶۰ [۳] کوارت آبجو، حواله شده از میشابادا، **میرادا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) *gal* برای لن استفاده کرد.
PF 0746	•PFS 0020; PFS 0111 12m./22	۳۶۰ کوارت آرد، حواله شده از مامانوش، **دودًا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) *gal* برای لن مورد استفاده قرار دارد.
PF 0748	•PFS 0020; PFS 0111 12m./22	۳۶۰ کوارت آبجو، حواله شده از پامادادًا، **دودًا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) *gal* برای لن استفاده کرد. او روزانه یک کوارت دریافت می‌کند.
PF 0747	•PFS 0020; PFS 0111 12m./23	۳۶۰ کوارت آبجو، حواله شده از مامانوش، **دودًا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) *gal* برای لن مصرف کرد.
PF 0745	•PFS 0020; PFS 0111 12m./24	۳۶۰ کوارت آبجو، حواله شده از مامانوش، **پیرادا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) *gal* برای لن مورد استفاده قرار داد.

www.tabarestan.info تبرستان

NN 0822	•PFS 0020; PFS x. 4m./24	۱۲۰ کوارت آبجو، حواله شده از پامادادًا، **پیرادا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) *gal* برای لن دریافت کرد.
PF 0750	•PFS 0136; PFS 0869 12m.23	⌈۸۰⌉۱ کوارت آبجو **آنکومارما** (به عنوان) *gal* برای لن دریافت کرد.
NN 1115	بدون مهر 1-XII/22	۱۸۰ کوارت tarmu، حواله شده از انسوکًا، **اَشیکًای** برگزار کننده لن (⌈AN*la*⌉-*an li-ri*-⌈*ra*⌉) (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد.
PF 0768	بدون مهر 1-XII/23	۱۸۰ کوارت خرما، حواله شده از اَنسوکا، **اَشیکای** برگزار کننده‌لن[لَن -لیریرا] (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت‌کرد
NN 0598	PFS x; PFS y Iy/24	۳۶۰ کوارت جو، حواله شده از زامانوما، **اشیکای مُغ** [مکوش]، برگزار کننده لَن، به عنوان دائوشیام برای لن آن را دریافت کرد.
PF 2036	بدون مهر VI/(14)-V/17	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از پَرنیزا، **کورکای مُغ**، برگزار کننده لن [= لن لیریرا] (در) مارساشکاش (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد.
PF 0757	بدون مهر VI/(16)-V/17	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از پرنیزا، **کورکای مُغ**، برگزار کننده لن (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) مارساشکاش دریافت کرد.
NN 1836	بدون مهر VI/(15)-V/16	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از پَرنیزا، **کورکای مُغ**، برگزار کننده‌لن، (به‌عنوان) دائوشیام‌برای‌لن (در) کرینوش دریافت‌کرد.
NN 2243	بدون مهر VI/(16?)-V/17?	⌈۱۲۰⌉ کوارت شراب، حواله شده از پرنیزا، **زیترومانیای مُغ**، برگزار کننده لن، (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) کرینوش دریافت کرد.
NN 1230	•PFS x; PFS y II-III/18?	۲۰ کوارت شراب، **اومایا** (به عنوان) *gal* برای لن دریافت کرد. (در) تیرازیش.
NN 1512	•PFS x; PFS y 2m./Ø	۲۰ کوارت شراب، **اومایا** (به عنوان) *gal* برای لن دریافت کرد.
PF 0756	PFS 0879; •PFS 0880 (24? m.)/2y.	[x] کوارت شراب، حواله شده از ماریادا، **اومایا** و **کامادا** (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرده بودند.
NN 0595	PFS x; •PFS y 1m./Ø	۱۰ کوارت شراب، حواله شده از ماریادادا (احتمالاً = ماریادا)، **کامادا** (به عنوان) دائوشیام برای لن، دریافت کرد.

پیشکش "دانشنامه تبرستان" www.tabarestan.info

PF 0769	PFS 0893; •PFS 0894 Ø/24	۱۲۰ کوارت انجیر، حواله شده از نارەزا، **پیرشاماردای مُغ** (به عنوان) دائوشیام برای لن، در نارەزاش دریافت کرد.
NN 1262	•PFS x Ø/25	۱۲۰کوارت شراب، حواله شده از زائوکیزا، **پیرشاماردای مُغ** (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) نارەزاش دریافت کرد.
NN 2486 I.25	•PFS 12m./15	۶۰ کوارت خرما و ۶۰ کوارت سیب، **کارتوکای** هاتورماکشا (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) راکان دریافت کرد.
NN 2486 II.45-6	•PFS x 12m./16	۶۰ کوارت خرما، ۶۰ کوارت سیب، **کارتوکای** هاتورماکشا (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) راکان دریافت کرد.
NN 2486 I.26	•PFS x 12m./15	۶۰ کوارت خرما و ۶۰ کوارت سیب، **بابنای** هاتورماکشا (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) هاناماسان دریافت کرد.
NN 2259 II.5-6	بدون مهر [...]/(20)	۱۱۸ گوسفند / بز (طبق) یک سند مهر شده از پارناکا، **اوکشینکا** (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد. شش لن در انداباش در حال تحویل / برگزاری / داده شدن بود.
NN 1184	•PFS 0077* VI/-IX/25	[۴۰] کوارت شراب، حواله شده از ماداپارنا، **ماکوبا** برای لن به عنوان دائوشیام دریافت کرد
NN 1955	•PFS 0077* X-XII/25	۳۰ کوارت شراب، حواله شده ار ماداپارنا، **مامناکا** (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد.
PF 0742	•PFS 0003 1-XII/21	۱۲۰ کوارت آرد، حواله شده از مانەتوکا از شیاکاش، **هاشیداددا**(به عنوان)*gal*برای لن (در) شیاکاش دریافت‌کرد.
PF 0743	•PFS 0003 I/XII/22	۱۲۰ کوارت آرد، حواله شده از مازامانا از کائوپیریش، **ناکوندا** (به عنوان) *gal* برای لن در کائوپیریش دریافت کرد.
PF 0744	•PFS 0003 I/XII/23	۱۲۰ کوارت آرد، حواله شده از پیراتامکا از اوزیکورَش، کامتنا (به عنوان) *gal* برای لن در اوزیکورش دریافت کرد.
NN 2183 II. 1-2	PFS 0152; PFS x 12m./(20)	۱۲۰ کوارت جو، **گیمانوشِ مُغ** (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد.
PF 1951 II. 1-2	PFS 0152; •PFS 1585 12m./(21)	۷۲۰ کوارت جو، **میتوکای مُغ** (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد.
PF 0765	PFS 0044s; •PFS 0134 I/XIII/24	۱۹۵ کوارت آرد، حواله شده از کولیلی، **اومرتیه** دریافت کرد. او (آن را به عنوان) دائوشیام برای لن مورد استفاده قرار داد.

www.tabarestan.info

PF 1974 II.3-4	بدون مهر (LED) I/XII/(21)	[۴۸۰?] کوارت [آرد] PN ([...]) (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد.
PF 0767	PFS 0891; •PFS 0892 1-XII/25	۳۶۰ کوارت جو، حواله شده از باکادا، **ایردامساسانا** (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد
NN 2087	بدون مهر I-XII/19	۱۲۰ کوارت جو، حواله شده از باتی‌ناشا، **آته‌باکای** برگزار کننده لن [=لن لیریرا]، [به عنوان] دائوشیام برای لن دریافت کرد
PF 0758	بدون مهر 1-XII/19	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده "از PN"، **ایرداکورادوش** مُغ، برگزار کننده لن [= لن لیریرا] (به عنوان) دائوشیام برای لن دریافت کرد.
PF 0759	PFS 0881s; PFS 0882 1y./23	۳۰۰ کوارت شراب، حواله شده از آشباشتیا، **هَتَربَنوش** مُغ (به عنوان) دائوشیام برای لن در آنکاراکان دریافت کرد.
NN 2342 II.1-2	•PFS 0079 Ø/(25)	۱۸۰ کوارت tarmu، **مائوپیرش** مُغ (به عنوان) دائوشیام برای لن (در) اوشکاناش دریافت کرد.
NN 1829	بدون مهر Ø/24	۶۰ کوارت آرد، حواله شده از میراکاما، **کَرکیش** مُغ (به عنوان) دائوشیام برای لن در کورساموش دریافت کرد.
PF 0749	•PFS 0201; PFS 0867s 12m./27	۱۸۰ کوارت آبجو، **دایوپیرنا** (به عنوان) *gal* برای لن در هیدالی دریافت کرد.
NN 2589	•PFS x; PFS 1693s [13?]m./23	۱۹۵ کوارت آرد، حواله شده از کَرکیش، **اوداراش** (به عنوان) *gal* برای لن در هونر دریافت کرد. [CEJ]
PF 0752	PFS 0872; •PFS 0873 (12m.)/20	۱۸۰ کوارت شراب **هاتورماشا** دریافت کرد؛ او آن را (به عنوان) *gal* برای *lan* به مصرف رسانید.
NN 0548 I.18	•PFS 0027* Ø/(17)	۲۰ کوارت شراب، **ایردامانتورا** (به عنوان) *gal* برای لن [دریافت کرد].
PF 0754	•PFS 0625s; PFS 0877 (12m./23)	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از مائوزیشا، **تَرمیا** برگزار کننده لن (به عنوان) *gal* برای لن (در) هاتاریکاش دریافت کرد.
PF 2073	بدون مهر 12m./(22)	۱۲ کوارت جو (به عنوان) *gal* برای لن، طی ۱۲ ماه تحویل داده شد. (برگزار کننده لن) هرماه یک کوارت گرفت.

پیشکش راد به تبرستان www.tabarestan.info

NN 0728 II. 1-2	PFS 0027*; •PFS x Ø/(22)	۵۰ کوارت جو، **میزِّیرا** [و] ۲ [همراه او] (برای) ۲ لن دریافت کردند.
PF 0755	•PFS 0061; PFS 0878 12m/24	۷۲۰ کوارت جو، حواله شده از اومیا، **پازیشا** دریافت کرد، برای ۲ لن (به عنوان) *gal* (آن را) داد.
PF 0772	PFS 0588*; •PFS 0899 Ø/21	۷۲ کوارت شراب، حواله شده از کارایائودا، **ایشکامتاکا و مائودادا**، هر دو آن‌ها مُغ، دریافت کردند. آنها طی ⌈۱۱⌉ لنکول آن را (به عنوان) دائوسیکا برای لن به مصرف رساندند.
NN 0560	•PFS 0067; PFS x 12m./22	۱۰۸۰ کوارت جو، حواله شده از کونتوکا، **ایریادند** [...]**وش** (به عنوان /برای) *huru* ی لن (به عنوان) گال دریافت کرد.
PF 1953 II. 1-3	•PFS 1586 VI/18 (۹ روز)	[x کوارت] شراب، PN_1 ([...]) هاتورماکشا (به عنوان) *gal* برای لن دریافت کرد؛ PN_2 ی شاتین، طی ۹ روز آن را دریافت کرد.
NN 0561	PFS 0779 Ø/25	⌈۱۵⌉ کوارت شراب، حواله شده از ناریامانا، **بادوماکا**ی شاتین (به عنوان) دائوشیام برای لن در $GN^?$ دریافت کرد... برای لن [xxx] در سال ۲۵ م، زیشاویش (آن را) استفاده کرد.
NN 2202 1.2	بدون مهر Ø/(20?)	۱۲۰ کوارت جو، مَنوشَ (به عنوان) دائوشیام برای لن برای ۱۲ ماه دریافت کرد. (نک. پیوست ۱)
PF 1955 II.1-3	•PFS 0027* Ø/(20)	⌈۳۶۰⌉ کوارت جو، **اوپیشِ** مُغ دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای لن ⌈۹۰⌉ برای میشه باکا، ۹۰ برای / در کوهِ هریارامانا، ۹۰ برای / در رود ایان هریشدا
PF 1960 II. 3-4	•PFS 0027* Ø/(23)	۲۱۰ کوارت جو، **اوپیش** دریافت کرد: ۹۰ برای لن ۶۰ برای / در کوه شیروماندا ۶۰ برای نریشانکا
NN 2372 II.1-2	PFS 0027 1y.?/(18)	۱۸۰ کوارت جو، **اومبابا** ی شاتین دریافت کرد: ۶۰ (به عنوان) *gal* برای DN [= نام ایزد]، ۶۰ برای هومبان، ۶۰ برای لن طی یک سال کامل

www.tabarestan.info

۱۵۰ کوارت جو، **اومبابای** شاتین دریافت کرد: ۳۰ برای لن ۳۰ برای تورما ۳۰ برای مَریرَش ۳۰ برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ۳۰ برای میشه باکا	PFS 0027*; •PFS 0108* Ø/(21)	PF 1956 II.1-2
۶۰ کوارت شراب، **اومبابا** دریافت کرد: ۲۰ برای لن ۲۰ برای مَریرَش ۲۰ برای میشه باکا	•PFS x; PFS 0027* Ø/23	Fort. 8960 II.1-2
⌈۵۷۰⌉ کوارت جو، **اوشداماى** مُغ دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای لن ۳۶۰ برای ایشپاندارامانیش ۱۲۰ برای میشه باکا	•PFS 0027*; PFS 0178 Ø/(18)	NN 2211 II. 4-5
۹۰۰ کوارت جو، **باکابادا** دریافت کرد: [x به عنوان *gal* برای لن] [x] برای ایشپاندارامانیش ۳۹۰ برای DN [= نام ایزد] ([...]⌈AN⌉)	PFS x (N 117); PFS 0027* Ø/(18)	NN 2337 II. 1-2
۲۴۲ کوارت شراب **کامارگینای** مُغ دریافت کرد: ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوهِ ایرکاما ۲۰ (از ؟) شاه برای میشه‌باکا ۲۰ (به عنوان) *gal* برای لن ۲۰ (به عنوان) *gal* برای نپیریش ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوهِ کَمَرزیا ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوهِ باتیناشا این جمع کل یک سال است از جمله ⌈۱۲۰⌉ [?x+) .... (که)] او قبلاً دریافت کرده بود.	PFS 0108* ; •PFS 0513 1y./(20)	NN 2265 II. 1-4
۷۰ کوارت شراب پیراشوکا مُغ دریافت کرد: ۳۰ برای نَپیریش ۳۰ برای مَریرَش ۱۰ برای لن	PFS 0027* Ø/(23?)	NN 2268 II. 1-2

پیشکش "اداره کل تبرستان"
www.tabarestan.info

PF 0773	PFS 0900s; PFS 0901; •PFS 0902 Ø/Ø	۵۰ کوارت شراب، حواله شده از اومبابا از کونروش، **ناریشانکای** پیراماددا دریافت کرد: ۳۰ برای مَریرَش ۳۰ برای لن
NN 2040 II. 2-3	PFS x (N 0135) Ø/(22)	۳۹۰ کوارت جو، **اَمنارای** پیراماددا دریافت کرد: ۶۰ (به عنوان) *gal* برای لن ۴۰ برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ ۳۰ برای میشه باکا

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

۲. اَدَد

نام اَدَد دوبار به‌صورت واژه نماد نوشته شده است؛ نشانه IM در هر دوی این موارد کمی گمراه کننده است (نک. هلوک، ۱۹۷۸، ص ۱۷۷). در پنج متن بقیه نام این ایزد با هجا نوشته شده است، ولی با املایی نه‌کمتر از چهار شیوه متفاوت: ^{AN}*ad-da-ad*(2x)، ^{AN}*ha-da-ud*، ^{AN}*ad-da-ad*، ^{AN}*ad-da-ti*. با توجه به نرخ مبادلاتی $\frac{۱۰۰}{۱}$، ۱۰۰ کوارت جو در PF 0587 بایستی برای یک رأس دام بوده باشد. توجه داشته باشید به جمله‌بندی خاص و ترتیب داده‌ها در PF 0353.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریسافت کالاها توسط PN برای اَدَد (و دیگران)
PF 0587	•PFS 0796; PFS 0795 Ø/23	۱۰۰ کوارت جو، حواله شده از **شِدا** تحویل داده شد: (یک) گوسفند / بز برای آن دریافت شد، این به اَدَد مربوط می‌شود.
PF 0352	•PFS 0020; PFS 0053 Ø/22	۸۰۰ کوارت جو، حواله شده از مامانوش، **اوروروی** شاتین دریافت کرد (و) تحویل داد؛ او ۸ گوسفند / بز برای آن دریافت کرد و آنها را برای خدایان (زیر) به مصرف رسانید: ۲ برای اَدَد ۲ برای یک (نذر) کوشوکوم ۲ برای / در یک تیکراکاش ۲ برای / در یک آب انبار جمع کل: ۸ گوسفند / بز یک ساله توزیع شده در انبار درگیسَت.
PFa 03	•PFS x; PFS y Ø/Ø	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از اَنساش، **اَتوکا** در برابر ۴ بز / گوسفند دریافت (و) مبادله کرد: ۱ گوسفند / بز برای اَدَد ۱ گوسفند / بز برای / در یک تیکرکش ۱ گوسفند / بز برای / در یک آب انبار ۱ گوسفند / بز برای یک (نذر) کوشوکوم

PFa 02	•PFS x Ø/23	[۸۰۰] کوارت جو، حواله شده از میشبک، **گوبریاس** **[گئوبرو]** در ۶ انبار (برای) [۸] گوسفند / بز دریافت کرد: ۲ [رأس] برای نپیریشَ توزیع شد ۲ برای اَدَد ۲ برای / در تیگرکَش ۲ برای یک کوشوکوم جمع: ۸ گوسفند / بز
PF 0353	•PFS 0602; PFS 0601 Ø/24	۴۰ کوارت آبجو: ۲۰ برای ادد مصرف شد، ۲۰ برای نپیریشَ دریافت شد، جمع: ۴۰ کوارت حواله شده از ایرکاندا؛ گوبریاس دریافت کرد (و) آن را برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
PF 0351	•PFS 0600; PFS 0331 Ø/23	۵۰ کوارت شراب، حواله شده از هَشینا، **رَکوش** دریافت کرد. او آن را برای خدایان استفاده کرد، او آن را برای ادد (و) برای هومبان استفاده کرد
PF 2073 1.2	بدون مهر Ø/(22)	۱۰ کوارت جو، تحویل شده برای اَدَد

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

۳. زمین

نذر و قربانی‌ها برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$، یعنی "زمین"، تنها در دو متن وجود دارد. بنابر (دستنویس) هلوک، گل نبشته NN2040 دارای اثر مهر "N 0135" است، یعنی مُهری که او آن را پس از انتشار کتاب لوحه‌های بارویی تخت جمشید در ۱۹۶۹ شناسایی کرده است (نک. همان، ۱۹۷۸، ص ۱۰۹؛ گریسون و روت، ۱۹۹۶/۸، ص ۱۱). اثر مهر N 0135 برروی لوحه‌های NN 0361، NN2362، NN 2184، NN 2481 نیز دیده می‌شود (تأیید شده توسط م.ب. گریسون، مکاتبه شخصی). دو لوحه آخر ژورنال‌ها یا "خلاصه گزارش‌های پرداخت" هستند شامل فقراتی درباره نذرها برای تورمه، نریشانکا، ایرداناپیرورتیش، کوهِ باتیناشا و میشه‌باکا.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای زمین و دیگران
PF 1956	PFS 0027*; •PFS 0108* Ø/(21)	۱۵۰ کوارت جو، **اومبابای** شاتین دریافت کرد: ۳۰ برای لن ۳۰ برای تورمه ۳۰ برای مریرش ۳۰ برای زمین ۳۰ برای میشه‌باکا
NN 2040	PFS x (N 0135) Ø/(22)	۳۹۰ کوارت جو، **آمتارای** پیرامادد[۱] دریافت کرد: ۶۰ (به عنوان) *gal* برای لن ۴۰ برای زمین ۳۰ برای میشه باکا

پیشکش "رالد" به تبرستان www.tabarestan.info

۴. هومبان

نام هومبان در ۲۶ متن آمده و به شیوه‌های متفاوت که در زیر نشان می‌دهیم نوشته شده است. در NN 0108 من پیرو نظر جونز و استالپر (دستنویس) هستم که قرائت *ba-ka$_4$-u-ši*ی هلوک را باید *ba-ka$_4$*<*-da*>*-u-ši* خواند. بازسازی [x x-]*ap-pi*⌈*na-ma*⌉ هلوک در NN 0251 به [AN][na?-]*ap-pi-*⌈*na-ma*⌉ مبتنی است بر مقابله متن توسط من (نک. بند ۳-۱-۳-۵ پانوشت ۴۲۶ قبل). برای بحث درباره NN 2202:2 نک. پیوست ۱. مهرهای شناخته نشدهٔ روی NN 0418 مشابه مهرهای روی Fort.4766 هستند.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای هومبان (و دیگران)
NN 0251	•PFS x VI/18	۱۱۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا نذر هومبان شده است. **سوپرا** (آن را) دریافت کرد؛ او (آنها را) به عنوان (نذر) به هومبان پیشکش کرد.
PF 0344	•PFS 1673; PFS 0240 Ø/22	۱۰۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا از محل تَشپَک، **سوپرا** دریافت کرد. او (آنها را) به عنوان (نذر) به هومبان پیشکش نمود.
PF 0345	PFS 0240; •PFS 0041 Ø/22	۷۰ کوارت آرد، حواله شده از پارّو، **سوپرا** دریافت‌کرد. او (آن را) به عنوان (نذر) به هومبان تقدیم کرد (در) تشپک.
PF 2029	•PFS 0041; PFS 0240 Ø/23	۱۰۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا، از تشپک، **سوپرا** دریافت کرد. او (آن را) به عنوان (نذر) به هومبان تقدیم کرد.

PF 0346	PFS 0594; •PFS 1673 Ø/23	۱۰۰ کوارت جو، حواله شده از پارّو، **داتوکّا** دریافت کرد. او آن را برای ایزد هومبان به مصرف رسانید. در تشپک به جای شراب آن را گرفت
PF 0343	•PFS 0041; PFS 0593 Ø/22	۷۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا، **سوپرا** دریافت کرد. او (آن را) به عنوان (نذر) برای هومبان پیشکش کرد. آن از محل هاسور فرستاده / تقدیم شده بود.
PF 0341	•PFS 0041; PFS 0591 Ø/22	۱۵۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا از محل پَلَک، **آکباکا** دریافت کرد. او آن را به عنوان (نذر) برای هومبان تقدیم کرد.
PF 0342	•PFS 0041; PFS 0592 Ø/22	۵۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا، **مارماکا** دریافت کرد. او آن را برای هومبان به مصرف رسانید. آن از محل سولوشونا فرستاده / تقدیم شده بود.
NN 0339	•PFS 0041; PFS x Ø/23	[۶۰] کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا، **کیتی‌کا** دریافت کرد. او آن را در رودخانه بتیر تقدیم هومبان کرد.
NN 0153	•PFS x; PFS y Ø/21	۳۶۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا، **کولیلّی** شاتین دریافت کرد. او (آن را) برای هومبان تحویل داد. او ۴۰ (کوارت) (در) هر پیلوی منفرد تحویل داد.
NN 0108	•PFS 0048; PFS x Ø/20	۴۰ کوارت آرد، حواله شده از باکومیرا، **کاتوکّای** شاتین (به عنوان) باکاداثوشیا (در) کاموتکامه (و) موروونباراش در سال ۲۰ م برای هومبان دریافت کرد.
NN 0650	•PFS 0048; PFS x Ø/20	۱۶۰؟ کوارت جو، حواله شده از باکومیرا، **اَمبادوش** شاتین (به عنوان) باکاداثوشیا برای هومبان دریافت کرد.
PF 0340	•PFS 0048; PFS 0234 Ø/22	۷۰ کوارت جو، حواله شده از باکومیرا، **اَمبادوش** شاتین دریافت کرد. او (آن را) برای هومبان مصرف کرد.
NN 0893	•PFS 1649; PFS 0598 Ø/Ø	۶۰۰ کوارت جو، حواله شده از میرایائودا، **پیداکا** (به عنوان) باکاداثوشیا برای هومبان دریافت کرد.
PF 0349	•PFS 0018; PFS 0596 Ø/23	۶۰۰ کوارت جو، **پیداکای** شاتین دریافت کرد. او (آن را به عنوان) باکاداثوشیا برای هومبان مورد استفاده قرار داد.
PF 0350	•PFS 0024; PFS 0598 Ø/Ø	۶۰۰ کوارت جو، حواله شده از میرایائودا، **پیداکا** دریافت کرد. او آن را برای هومبان استفاده کرد.
PF 0348	PFS 0024; •PFS 0137 Ø/23	۳۰ کوارت شراب، حواله شده از پارسائوکا، **مردونویه‌ی** شاتین (به عنوان) باکاداثوشیا برای هومبان (در) اوراتوکاش دریافت کرد.

www.tabarestan.info تبرستان

NN 0418	•PFSs x; PFSs y (cf. Fort. 4766↓) Ø/19	[x] کوارت شراب، حواله شده از باگیزا، **کامپاکا** دریافت کرد. او (آن را برای) هومبان مورد استفاده قرار داد.
Fort.4766	•PFS x; PFSs y (همان مهرهای NN 0418↑) Ø/20	۹۰ کوارت شراب، حواله شده از باگیزا، **کامپاکا** دریافت کرد. او (آن را برای) هومبان استفاده کرد. [CGC; Coll. RTH, CEJ-MWS]
NN 2013	•PFS x; PFS y Ø/Ø	۴۰ کوارت شراب، حواله شده از **بائوکا**، **اوندوش** به عنوان *gal* برای هومبان دریافت کرد.
PF 0347	•PFS 1695; PFS 0595 Ø/23	۱۰۰ کوارت جو، حواله شده از هرزاکا، **ناترا** دریافت کرد. او (آن) را به هومبان داد.
NN 0109	•PFS x; PFS y Ø/23	۶۰ کوارت آبجو، **کارسوکا** دریافت کرد. آن (به عنوان) اپزی برای هومبان پیشکش شد.
PF 0339	•PFS 0017; PFS 0590 Ø/Ø	۵۷ کوارت شراب، حواله شده از اوشایا، **تورکامای** شاتین دریافت کرد: ۷ برای اهورامزدا ۲۰ برای هومبان ۱۰ برای / در رودِ هوبوتیش ۱۰ برای / در رودِ شائوشانوش او آنها را برای خدایان به مصرف رسانید.
NN 0379	•PFS 0017; PFS 0590 Ø/Ø	۵۷ کوارت شراب، حواله شده از موشکا، **یَمَی** شاتین دریافت کرد: (برای) اهورامزدا ۷ (برای) هومبان ⌈۲۰⌉ ۱۰ برای / در رودِ هوبوتیش ۱۰ برای / در رودِ راناکارا ⌈۱۰⌉ برای / در رود شائوشانوش او آن را [برای خدایان] به کار برد.
NN 2372 1. 1-2	PFS 0027* 1y.?/(18)	۱۸۰ کوارت جو، **اومبابای** شاتین دریافت کرد: ۶۰ (به عنوان) *gal* برای ایزد x ۶۰ برای هومبان ۶۰ برای لن طی یک سال کامل؟

www.tabarestan.info تبرستان

PF 0351	PFS 0331; •PFS 0600 Ø/23	۵۰ کوارت شراب، حواله شده از هَشینا، **راکوش** دریافت کرد. او آن را برای ایزدان استفاده کرد: او آن را برای اِدد (و) برای هومبان استفاده کرد.

۵. نپیریشَ [Napiriša]

نام نپیریشَ در ده متن آمده است که سه تای آنها نامش را به شکل *ha-pir-šá-ra*^{AN} نوشته‌اند (Fort. 8866, PF 0596, PF 0354) و یکی به شکل *na-pir-šá-ir-ra*^{AN} (PF 0353). بقیه متن‌ها از واژه نماد ^{AN}GAL^{MEŠ} (NN 2268:1-2، PFa 02، NN 2265:1-4)، ^{AN}GAL (NN 2521) یا ^{AN}DINGIR.GAL^{MEŠ} (NN 2206: 1-3، NN 2358:1-3) استفاده کرده‌اند. املای اخیر به رغم نظر هلوک (دستنویس) که آن را ^{AN}GAL^{MEŠ} "^{AN}" قرائت کرده است، درست‌ترین بیان یا اصطلاح برای "ایزد نَپیریشَ" است.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گِل نبشته	مُهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای نپیریشَ (و دیگران)
PF 0354	•PFS 0603 Ø/22	۳۰ کوارت جو، حواله شده از کرکیش، **زینی‌نی** دریافت کرد. او (آن را به عنوان) دائوشیام (برای) نپیریش استفاده کرد.
NN 2521	•PFS x ; PFS y Ø/⌜23⌝	۵۰ کوارت جو، حواله شده از کورهَنیش، **زینی‌نی** دریافت کرد. او آن را برای نپیریش استفاده کرد.
PF 0595	PFS 0804 Ø/19	۷۰ کوارت جو، **هیدوشِ** شاتین برای نپیریش دریافت کرد. او (غله) درو شده را با آن جایگزین کرد.
Fort. 8866	•PFS x; PFS y Ø/2⌜2⌝	۱۲۰ کوارت جو، حواله شده از میشومانیا، **باکوزیشِ** شاتین دریافت کرد؛ او (آن را) به عنوان دائوشیام (برای) نپیریش به مصرف رسانید. [CGC; coll. RTH]
PFa 02	•PFS x Ø/23	[۸۰۰] کوارت جو، حواله شده از میشبَک، **گوبریاس** در ۶ انبار (برای) ⌜۸⌝ گوسفند /بز دریافت کرد: ۲ رأس برای نپیریشَ ۲ برای اَدَد ۲ برای / در یک تیکرَکَش ۲ برای یک نذر کوشوکوم جمع: ۸ گوسفند / بز
PF 0353	•PFS 0602; PFS 0601 Ø/Ø	۴۰ کوارت جو: ۲۰ برای اِدد مصرف شد

		۲۰ نپیریش آن را دریافت کرد. جمع: ۴۰ کوارت، حواله شده از ایرکاندا، **گوبر یاس** دریافت کرد و آن را برای خدایان به مصرف رسانید
NN 2358 II. 1-3	•PFS 0108*; PFS 0513 1y.(20)	[۶۰]کوارت جو، **ایردوماسدای** مُغ هاتورماکشا دریافت‌کرد: ۳۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه آریارامنس، و ۳۰ (به عنوان) *gal* برای نپیریشَ
NN 2268 II. 1-2	PFS 0027* Ø/(23?)	۷۰ کوارت شراب **پیّراشوکای** مُغ دریافت کرد: ۳۰ برای نپیریشَ ۳۰ برای مریرش ۱۰ برای لن
NN 2265 II. 1-4	PFS 0108*; •PFS 0513 1y./(20)	۲۴۲ کوارت شراب، **کامارگینای** مُغ دریافت کرد: ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه ایرکاما ۲۰ (از طرف) شاه برای میشه باکا ۲۰ (به عنوان) *gal* برای لن ۲۰ (به عنوان) *gal* برای نپیریشَ ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه کَمَرزیا ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه باتیناشا این جمع کل سالانه است، از جمله ⌈۱۲۰⌉... (که) او قبلاً دریافت کرده بود
NN 2206 II. 1-3	PFS 0108*; •PFS 0513 1y./19	۱۸۰ کوارت جو، **پَرمیانای** مُغ هاتورماکشا دریافت کرد: ⌈۹۰ به عنوان *gal*⌉ برای نپیریشَ ۶۰ (به عنوان) *gal* (برای) میشه باکا ۳۰ برای ایشپندرمَتیش

۶. شیموت، نَبَّ زَبَّ، هَلَمَ و نَه (نهونته ؟)

ایزدان شیموت و نَبَّ زَبَّ هر یک فقط یک بار و ایزد یا نذر معروف به هَلَمَ نیز تنها یک بار نامشان دیده می‌شود (نک. بند ۴-۳ قبل). نام شیموت به صورت هجایی نوشته شده است؛ در نامهای شخصی هخامنشی، نام برگرفته شده از نام ایزدگاه به صورت واژه نماد (^{An} PAP) نوشته شده است. در مورد PF 0338، بسنجید با NN 0114 (اهورامزدا و میشه‌باکا 7¶و 25¶).

PF 1802 با یک نذر برای *na-ah*^{MEŠ}، مورد ویژه‌ای است. کخ (۱۹۷۷، ص ۶۰-۵۹ و همان ۱۹۸۷ ص ۲۶۳؛ نک. EW مدخل *na-h. lg*) فرض کرده که این شاید مخفف یا کوته نوشت "نهونته" [Nahhunte] باشد و چه بسا این فرض او درست باشد. در خط و زبان ایلامی هخامنشی معرف پایانی ^{MEŠ} فقط برای نشان دادن این که کلمه قبلی یک واژه نماد است به کار نمی‌رود، بلکه در مورد هجاهای تاریخی (^{AŠ}*hal-mi*^{MEŠ} [با *h* گُنگ])، وام واژه‌ها (*pa-ru*^{MEŠ}) و مخفف‌ها نیز به‌کار می‌رود. در دسته اخیر واژه نوایلامی *mu*^{MEŠ} به معنای "زمین" را برای *mu-ru-un* (راینر، ۱۹۶۹، ص ۶۹؛ EW مدخل *mu.lg*)، *pa*^{MEŠ} به معنای "پنیر" را برای *ba-ru-ra* (پارسی باستان = پنیر Panīr*؛ نک. هنکلمن [زیر چاپ 1] پیوست، مدخل banura]، ^{GIŠ}*si*^{MEŠ} به معنای "نیزه" را برای *si-ik-ka*$_4$ (نه چنان که هنکلمن ۲۰۰۲، ص ۶ به خطا پیشنهاد کرده برای ^{GIŠ}si<.kak>^{MEŠ}) و شاید ^{GIŠ}*ru*^{MEŠ} به معنای "برنج" را (Fort. 7253) برای ^{GIŠ}*ru-mi-zi-iš* (پارسی باستان = vrīziš*) داریم. نیز بسنجید با ^{AN}*in-šu-uš* نوایلامی برای "اینشوشینک" (شیل، ۱۹۲۸ ص ۴۰؛ نک. استو، ۱۹۶۲، ص ۶۶). توجه داشته باشید که PF 1802 یک "دستورنامه" از طرف پارناکا است و بنابراین توسط یک دبیر استاد نوشته شده که می‌توانسته از مخففی نظیر *na-ah*^{MEŠ} استفاده کند. (نیز بسنجید با دو matres lectionis در متن). درباره "نهونته" بنگرید به استالپر، ۱۹۹۸c (با کتابنامه).

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای DN
PF 0338	PFS 0588*; •PFS 0589 Ø/21	۱۶۰ کوارت شراب، حواله شده از شاروکبا، **اَپیرکای** شاتین دریافت کرد. او آن را برای اهورامزدا، میشه‌باکا و شیموت به مصرف رسانید.
PF 2073 1.1	بدون مهر Ø/(22)	۱۰ کوارت جو برای نَبَّ زَبَّ تحویل داده شد.
NN 0544	جای مهر سالم نمانده است [x-(y)]/Ø	[۱۲۰] کوارت شراب، [PN] هاتورماکشا به عنوان دائوشیام برای هَلَمَ (در) هاناماسان طی ماه [های] ([...]) دریافت کرد.
PF 1802	•PFS 0016* 28/III/22	به ایریشتی مانکا (در) املاکش (در) نَشیش گفته می‌شود. پارناکا چنین سخن می‌گوید: "۲۵۰ کوارت جو به کوراتومانیای شاتین (در) کائوپیریش بده! بگذر او آن را (به عنوان) دائوشیام برای نهونته استفاده کند." باکاپیکنا (سند را) نوشت؛ او این دستور را از بلیدَن در اوکاروش دریافت کرد.

۷. اهورامزدا

نام اهورامزدا (ایلامی "اوراماسدا"، "اوری‌ماسدا") در ده متن وجود دارد. نام او اکثراً به‌صورت ^{AN}*u-ra-mas-da* نوشته شده است (که می‌توان آن را MAŠ چونان maš قرائت کرد؛ تلفظ /maz/ نیز مسلماً امکان دارد). دو نوع املا وجود دارد: ^{AN}*u-ri-um-mas-da* (PF 0338، NN 0114) و ^{AN}*u-ra-mas-da-daš-ra* (PF 0337، NN 0366، NN 0978). املای اخیر را به احتمال زیاد می‌توان به عنوان ^{AN}*u-ra-mas-*^{da}*daš-ra* تبیین کرد. یعنی با *da* به عنوان مکمل آوایی نشانه UR که به خواننده هشدار می‌دهد که آن را باید به عنوان *daš* قرائت کند. این که املای این نام به *š*- ختم می‌شود شگفت نیست: معمولاً یک پایانه *š*- به نامهای پارسی و اسامی خاص پارسی وقتی به ایلامی نوشته می‌شدند افزوده می‌شد، حتی اگر در ریخت‌شناسی پارسی باستان، همانند مورد اهورامزدا [Auramazdā] نامناسب می‌نمود (نک. بند ۳-۲-۱ پانوشت ۴۶۰ قبل).

نام اهورامزدا اساساً در سه‌گونه محتوایی می‌آید: در قربانی‌های انفرادی کوچکتر، در فهرست قربانی‌ها (دوبار به عنوان دریافت کننده کمترین مقدار) و در ولیمه‌ها یا سورهای بزرگ قربانی معروف به باکادائوشیام [bakadaušiyam] (نک. بند ۵-۴-۴ قبل). در متن‌های دسته اخیر تصریح می‌شود که نذر و قربانی‌ها سپس توسط کارگران [کورتش‌ها] مصرف شده است. پیداست که در این گونه متن‌ها نقش ایدئولوژیک اهورامزدا بسیار اهمیت دارد (نک. ★ بندهای ۶-۳-۲ و ۶-۳-۳). مهرروی NN 0366 در روی NN 0318 نیز وجود دارد (نک. 26¶).

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای اهورامزدا (و دیگران)
NN 0683	•PFS x; PFS y Ø/23	۴۰ کوارت آبجو، **ایردابادا** دریافت کرد (به عنوان) دائوشیام برای اهورامزدا.
PF 0771	PFS 0897 Ø/27	۴۰ کوارت آبجو، **ایردابادا** دریافت کرد. او آن را داد / تحویل داد (به عنوان) دائوشیام برای اهورامزدا.
NN 0366	•PFS 0048; PFS x (= مهرروی NN 0318) Ø/20	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از باکومیرا، **باکابانا** دریافت کرد. او (آن را به عنوان) باکادائوشیام برای اهورامزدا مورد استفاده قرار داد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.
PF 0337	•PFS 0048; PFS 0587 Ø/22	۸۰۰ کوارت جو، حواله شده از باکومیرا، **باکابانای** شاتین دریافت کرد (به عنوان) باکادائوشیام: او استفاده کرد: ۴۰۰ کوارت برای اهورامزدا ۴۰۰ کوارت برای میشدوشیس آن‌گاه کارگران (آن را) مصرف کردند.

www.tabarestan.info

NN 0978	•PFS 0024; PFS x Ø/Ø	۱۰۰۰ کوارت جو، حواله شده از میرایائودا، **میشه‌زا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) باکادائوشیام برای اهورامزدا و برای میشدوشیش مورد استفاده قرار داد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.
PF 0338	PFS 0588*; •PFS 0589 Ø/21	۱۶۰ کوارت شراب، حواله شده از شاروکبا، **اپیرکای** شاتین دریافت کرد. او آن را برای اهورامزدا، میشه‌باکا، و شیموت مورد استفاده قرار داد.
NN 0114	PFS 0588*; •PFS 0589 Ø/21	۱۶۰ کوارت شراب (حواله شده) از شاروکبا، **اکرورو** دریافت کرد. او آن را برای اهورامزدا و میشه باکا مورد استفاده قرار داد.
PF 0339	•PFS 0017; PFS 0590 Ø/Ø	۵۷ کوارت شراب، حواله شده از اوشایا، **تورکامای** شاتین دریافت کرد: ۷ برای اهورامزدا ۲۰ برای هومبان ۱۰ برای / در رود روبوتیش ۱۰ برای / در رود رانّاکارّا ۱۰ برای / در رود شائوشانوش او آن را برای خدایان استفاده کرد.
NN 0379	•PFS 0017; PFS 0590 Ø/Ø	۵۷ کوارت شراب، حواله شده از موشکا، **یَمَی** شاتین دریافت کرد: برای اهورامزدا ۷، (برای) هومبان ⌜۲۰⌝ ۱۰ برای / در رود هوبوتیش ۱۰ برای / در رود رانّاکارّا ⌜۱۰⌝ برای / در رودِ شائوشانوش او آن را برای خدایان استفاده کرد.
NN 2200 II.1-5	•PFS 0513 1y./(20)	۳۰۰ کوارت جو، **ایردائوپیریای** مُغ هاتورماکشا دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان *gal* برای / در کوهِ باتیَناشا ⌜۳۰⌝ (به عنوان) *gal* برای اهورامزدا ۳۰ برای / در رودِ مَریش ⌜۳۰⌝ برای GN/DN ۳۰ برای ایشپاندارامانیش [= اسپندارمذ] ۳۰ برای کوه GN [۳۰] برای ایردانا پیرورتیش ۳۰ برای DN

پیشکش به تبرستان www.tabarestan.info

۸. میشدوشیش

ایزد میشدوشیش در شش متن نامش آمده است که در پنج تای آنها املای نام ایزد ^{AN}*mi-iš-du-ši-iš* و در یکی به صورت ^{AN}*mi-iš-du-ši* (PF 0336) است. هلوک (دستنویس) متذکر شده که NN 0613، NN 0679 و NN 1679 گرچه یک گروه را تشکیل می‌دهند ولی مهرهای متفاوتی دارند (که بیشتر آنها هنوز شناسایی نشده است). (درباره میشدوشیش نک. بند ۵-۴ پانوشت ۸۷۱ و بند ۵-۴-۴ قبل).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گِل نبشته	مُهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای میشدوشیش (و دیگران)
PF 0336	•PFS 0048; PFS 0234 Ø/19	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از باگومیرا، **باکابانا** دریافت کرد. او (از آن به عنوان) باکاد ائوشیام برای میشدوشیش استفاده کرد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.
PF 0337	•PFS 0048; PFS 0587 Ø/22	۸۰۰ کوارت جو، حواله شده از باکومیرا، **باکابانای** شاتین (به عنوان) باکاد ائوشیام دریافت کرد: او استفاده کرد: ۴۰۰ کوارت برای اهورامزدا ۴۰۰ کوارت برای میشدوشیش سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.
NN 0978	•PFS 0024; PFS x Ø/Ø	۱۰۰۰ کوارت جو، حواله شده از میرایائودا، **میشه‌زا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) باکاد ائوشیام برای اهورامزدا و برای میشدوشیش مورد استفاده قرار داد. سپس کارگران (آن را مصرف کردند.
NN 0613	•PFS x; PFS y Ø/22	۵۳۰ ⌈کوارت جو⌉، حواله شده از میرایائودا. **میشه‌زای** شاتین دریافت کرد. او (آن را به عنوان) باکاد ائوشیام برای میشدوشیش و برای / در (کوه) ساکورازیش مورد استفاده قرار دارد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.
NN 0679	•PFS x; PFS y Ø/Ø	۵۳۰ کوارت جو، حواله شده از میرایائودا. **میشه‌زا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) باکاد ائوشیام برای میشدوشیش و برای / در (کوه) ساکورازیش استفاده کرد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.
NN 1679	•PFS 0024; PFS x Ø/Ø	⌈۵۳۰⌉ کوارت جو⌉، حواله شده از میرایائودا، **میشه‌زا** دریافت کرد. از آن به عنوان باکاد ائوشیام برای میشدوشیش و برای / در (کوه) ساکورازیش استفاده شد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند. تعداد ۱۲۰ کارگر (وجود داشت).

۹. ایشپَندَرَمَتیش [= اسپندارمذ]

نام ایزد بانوی ایشپندرمتیش [Išpandaramattiš] قبلاً *iš-par-da-ra-kur-ti-iš* قرائت شده بود. با این حال، همان‌گونه که شاهرخ رزمجو (۱۹۹۸ و ۲۰۰۱) به اثبات رسانید، قرائت درست نام این ایزد *iš-par-da-ra-mat-ti-iš* است. با درنظر گرفتن منش و سرشت این ایزد بانو، قبل از نام او معرف ^{AN} یا ^{AŠ} نوشته می‌شود. قرائت *za-ar-⌈na-iz⌉-za* در NN 2370 بسیار مورد تردید است.

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت‌کالاهاتوسط PN برای ایشپندرمتیش (ودیگران)
NN 2370 1.1	•PFS x (N 117); PFS 0027* Ø/(18)	[x کوارت جو]، **پارّوشتیکای** مُغ دریافت کرد (در) زانازا برای ایشپندرمتیش.
NN 2337 II. 1-2	•PFS x (N 117); PFS 0027* Ø/(18)	۹۰۰ کوارت جو، **باکابادّای** شاتین دریافت کرد: [x به عنوان *gal* برای لن] [x] برای ایشپندرمتیش ۳۹۰ برای DN
NN 2211 II. 4-5	•PFS 0027*; PFS 0178 Ø/(18)	⌈۵۷۰⌉ کوارت جو، **اوشداماى** مُغ دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای لن ۳۶۰ برای ایشپندرمتیش ۱۲۰ برای میشه باکا
NN 2290 II. 1-3	PFS x (N 117); PFS 0027* Ø/(19)	۶۶۰ کوارت جو **کورزیروکای** مغ دریافت کرد: ۱۵۰ برای DN ۳۰۰ برای ایشپندرمتیش ۱۵۰ برای میشه‌باکا ۶۰ برای / در کوه اَشباپیراسانا.
NN 2206 II. 1-3	PFS 0108*; •PFS 0513 1y./19	۱۸۰ کوارت جو، **پَرمیانای** مغِ هاتورماکشا دریافت کرد: ⌈۹۰⌉ (به عنوان) *gal* ⌈برای نپیریشَ ۶۰ (به عنوان) *gal* (برای) میشه باکا ۳۰ برای ایشپندرمتیش

NN 2200 II. 1-5	•PFS 0513 1y./(20)	۳۰۰ کوارت جو، **ایردائوپیریا** ی مُغ هاتورماکشا دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه باتیناشا [۳۰] (به عنوان) *gal* برای اهورامزدا ۳۰ برای / در رود مَریش [۳۰] برای GN / DN ۳۰ برای ایشپندرمتیش ۳۰ برای / در کوهِ GN [۳۰] برای ایرداناپیروتیش ۳۰ برای DN

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

۱۰. نَریشانکا [= نَریوسنگ]

نام نریشانکا (-Naresanga*؛ تاورنیه، a ۲۰۰۷، ص ۹۸) در دو متن ذکر شده و در هر دو جا با املای ^{AN}*na-ri-šá-an-ka*$_4$. عنوانِ شغلی یا حرفه‌ای "کامباتیشِ" مغ [= مَکوش] در NN 2362، **پیرّامادا** است، اما نشانه‌ای که پس از PÍR می‌آید به‌نظر نمی‌رسد RA لازم داشته باشد.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای نَریشانکا (و دیگران)
NN 2362 II. 1-5	•PFS x (N 135); PFS 0027* 1y./(22)	۴۰ کوارت شراب، **کامباتیش** مغ (به عنوان) *gal* برای خدایان دریافت کرد: ۱۰ برای نریشانکا ۱۰ برای ایردانا پیرورتیش [۱۰] برای / در کوه باتیناشا ۱۰ برای میشه باکا
PF 1960 II.3-4	•PFS 0027* Ø/(23)	۲۱۰ کوارت جو، **اوپیش** دریافت کرد: ۹۰ برای لن ۶۰ برای / در کوهِ شیروماندا ۶۰ برای نریشانکا

۱۱. مَریرش

از ایزد مریرش چهار بار نام برده شده است. نام او یا به شکل ^{AN}*ma-ri-ráš* یا با املای ^{AN}*mar-ri-raš* (PF 0773) نوشته شده است. نک. بند ۴-۲ پانوشت ۷۵۵ قبل.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای مریرش (و دیگران)
PF 0773	PFS 0900s; PFS 0901; •PFS 0902 Ø/Ø	۵۰ کوارت شراب، حواله شده از اومبابا از کونروش، **نریشانکای** پیرامادد۱ دریافت کرد: ۳۰ برای مریرش ۲۰ برای لن
PF 1956	PFS 0027* ; •PFS 0108* Ø/(21)	۱۵۰ کوارت جو، **اومبابای** شاتین دریافت کرد: ۳۰ برای لن ۳۰ برای تورمه ۳۰ برای مریرش ۳۰ برای زمین ۳۰ برای میشه‌باکا
NN 2268 II. 1-2	PFS 0027* Ø/(23?)	۷۰ کوارت شراب، **پیراشَوکّای** مُغ دریافت کرد: ۳۰ برای نپیریشَ ۳۰ برای مریرش ۱۰ برای لن
Fort. 8960 II. 1-2	•PFS x ; PFS 0027* Ø/23	۶۰ کوارت شراب، **اومبابای** شاتین (دریافت کرد): ۲۰ برای لن ۲۰ برای مریرش ۲۰ برای میشه‌باکا [GGC; coll. RTH]

پیشکش "رادیو تبرستان"
www.tabarestan.info

۱۲. پیرداکامیا

با نام پیرداکامیا سه بار برخورد می‌کنیم که همیشه به شکل ^{AN}*pir-da-ka$_4$-mi-ia* نوشته می‌شود. (نک. بند ۵-۴-۴ با پانوشت ۸۹۷).

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای پیرداکامیا
PF 0303	•PFS 0017; PFS 0546 Ø/Ø	⌈۵۰⌉ کوارت شراب، حواله شده از موشکا، **ماشکامای** شاتین دریافت کرد. او (آن را) برای پیرداکامیا استفاده کرد.
NN 0310	•PFS 0017; PFS 0546 Ø/Ø	۲۰ کوارت شراب، حواله شده از اوشایا، **ماشکامای** شاتین دریافت کرد. او (آن را) برای پیرداکامیا مورد استفاده قرار داد.

NN 0791	بدون مهر Ø/20	۲۰ کوارت شراب، حواله شده از اوشایا، **آتـه‌میرای** شـاتین دریافت کرد. او آن را (به عنوان) باکاداثوشیام در کـورا بـرای پیرداکامیا مورد استفاده قرار داد.

۱۳. ایرداناپیرورتیش

پیشکش "رادبه" تبرستان www.tabarestan.info

ایرداناپیرورتیش دوبار و با دو املای متفاوت دیده می‌شود. یکی *ir-da-na-pir-ru-*⌜*ru*⌝*-ti-iš*[AN] (NN 2200: 1-5) و [AN]*ir-da-na-pir-ru-ir-ti-iš* (NN 2362: 1-5). (درباره نام بنگرید به تاورنیه، a ۲۰۰۷، ص ۴-۴۷۳. درباره عنوان شغلی makuš [= مُغ] در NN 2362 نک 10¶ قبل).

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای ایرداناپیرورتیش (و دیگران)
NN 2200 II. 1-5	•PFS 0513 1y./(20)	۳۰۰ کوارت جو، **ایردائوپیریای** مُغ هاتورماکشا دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه باتیناشا ⌜۳۰⌝ (به عنوان) *gal* برای اهورامزدا ۳۰ برای / در رود مَریش ⌜۳۰⌝ برای GN/DN ۳۰ برای ایشپندرمتیش ۳۰ برای / در کوه GN [۳۰] برای ایردانا پیرورتیش ۳۰ برای DN
NN 2362 II. 1-5	•PFS x (N 135); PFS 0027* 1y./(22)	۴۰ کوارت شراب، **کامباتیش** مغ + OD (به عنوان) *gal* بـرای خدایان دریافت کرد: ۱۰ برای نریشانکا ۱۰ برای ایرداناپیرورتیش ⌜۱۰⌝ برای / در کوه باتیناشا ۱۰ برای میشه باکا

۱۴. مینام و شتراباتیش

ایزدان مینام و شتراباتیش (نک بند ۶-۴ I.10 قبل و اشمیت ۱۹۸۸ ص ۸-۸۷) هر یک فقط یک بار دیده می‌شود. در مورد نام "هَری مریشتورًا" نک. شماره ۱۶ بعد.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای DN
NN 2259 II. 9-10	بدون مهر IV?/(20)	۲ گوسفند / بز (طبقِ) سند مهر شده‌ای از پارناکا، **بادوشاکّا** (به عنوانِ) داتوشیام برای مینام در یک انبار شراب دریافت کرد.
NN 2479 II. 1-4	PFS 0108*; •PFS 0513 1y./(20)	[۹۰] کوارت جو [PN] مُغ هاتورماکشا... ۳۰ (به عنوان) *gal* برای [DN] ۳۰ برای شتراباتیش ۳۰ برای / در کوه هری مریشتورا

پیشکش به تبرستان www.tabarestan.info

۱۵. تورمه / تورما

بیشتر مفسران انگاشته‌اند که نام ایزدی که به‌صورت ^{AN}*tur-me* و ^{AN}*tur-ma* نوشته شده شکل ایلامی Dṛvā* پارسی باستان و برابر بر -Zṛuuan [زروان] اوستایی است (گرشویچ ۱۹۶۹b، ص ۱۸۳؛ هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۹۳؛ کخ، ۱۹۷۷، ص ۷–۸۵؛ همان، ۱۹۸۷ ص ۲۵۷؛ فرهنگ EW مدخل d.*tur-ma* و d.*tur-me*؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۸–۹۷). بجز مشکلات مربوط به نظریه "زُروان گرایی" در زمان هخامنشیان (نک. پژوهش‌های شاکد ۱۹۹۲؛ دِیانگ، ۱۹۹۷، ص ۸–۶۳، ۸–۳۳۰ و اشتاوسبرگ، ۲۰۰۲، ص ۷–۲۴۶ و بسنجید با تردیدهای بویس، ۱۹۷۵، ص ۱۴۰) – که بحث درباره آنها در صلاحیت من نیست – یک ایراد مهم علیه این ریشه‌شناسی را می‌توان در دو املای موجود از ^{AN}*tur-me* یافت.

غیر از /-vā/، /-va/ پارسی باستان را به دشواری می‌توان انگاشت که در ایلامی به -me تبدیل شود؛ حال آن که -ma یا -ma-a در این‌گونه موارد به‌کار برده شده است (مایرهوفر ۱۹۷۳ ص ۳۳، ۳۶؛ تاورنیه، ۲۰۰a، ص ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۸۵، ۲۲۰–۲۱۹). یگانه استثنایی که من می‌شناسم. املای ^{HAL}*Kar-me* (به‌جای ^{HAL}*Kar-ma* معمول) برای -*Karva** در NN 0070 است (تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۲۲۹) که به‌نظر می‌رسد پایه سستی برای اثبات ریشه‌شناسی عموماً انگاشته شده برای Turme/a باشد. در عوض گمان می‌رود -me یا -ma برگردان /-vai/ پارسی باستان باشد.

هومباخ برای *Turma* ریشه‌شناسی -dr(u)va* به معنای "استوار، مطمئن") را پیشنهاد کرده است – اما این نیز مشکل املای ^{AN}tur-me را حل نمی‌کند.

بیکرمن و تَدمور (۱۹۷۸، ص ۲۵۷) و ریچاردفرای (۱۹۸۴، ص ۱۲۲، پانوشت ۱۳۴) Turma را یک ایزد ایلامی دانسته‌اند، اما هیچ دلیلی برای تأیید نظر خود ارائه نکرده‌اند (شاید

آنها چون هلوک به‌طور طبیعی "تورما" را نام یک ایزد [DN] دانسته به اشتباه افتاده‌اند بی آن که به ریشه‌شناسی "زروان" توجه داشته باشند).

اگر گِل‌نبشته NN 1495 تا این اندازه شدید آسیب ندیده بود می‌توانست سرنخ مهمی برای ما باشد. متن گزارشی است درباره تهیه ۶۰ کوارت آرد برای فردی موسوم به ماکاشدا (Makašda که نامش را در جایی دیگر نمی‌بینیم). گفته شده که این ماکاشدا سند مهر شده‌ای از شاه داشته و آرد خود را ظرف سه روز دریافت کرده و بنابراین یک مسافر بوده است. در این‌جا حدود هفت سطر از بین رفته است که احتمالاً فهرست جیره‌های روزانه ماکاشدا و همراهانش بوده است. آنگاه متن چنین ادامه می‌یابد:

^{14}*mi*$^{?}$*-ul*$^{?}$*ha*$^{?}$*-* ^{15}*pi-ra* ^{AN}*tur-ma* ^{16}*kur-man* ^{HAL}*ha-tar-ka*$_4$*-ra* ^{17AŠ}*be-is-si-ut-me*

۱۴-۵... روغن‌گیر[۱۵] – تورما – [۱۶] حواله شده از هاتورکا، [۱۷] (در) بسیتمه

در اینجا با آن که بیشتر متن از بین رفته و برخی بازسازیهای نامطمئن (بویژه *mi*$^{?}$*-ul*$^{?}$) انجام گرفته، باز فرض وجود نام یک ایزد مردود به نظر می‌رسد. من این امکان را درنظر گرفتم که شاید ^{AN}*tur-ma* شکل کوتاه شده ^{AN}*tu-ir-ma-ir* باشد که نام ماه دوم پارسی باستان است (نک. اشمیت، ۲۰۰۳، ص ۲۰-۱۹ برای املاهای گوناگون نام ماه). اگر این برداشت ما درست باشد، متون دانسته شده درباره "زُروان" عملاً مربوط می‌شوند به نذرهایی "برای" (یا طی) یک ماه، مانند نذرهای "برای" ماههای سوم و ششم (نک. شماره ۲۴ بعد). با این حال، این پیشنهاد هنوز مبتنی بر این فرض مشکل ساز است که /-a/ پارسی باستان قابل تبدیل به me- بوده است. همچنین، نام ماه دوم هیچ‌گاه با *me-* نوشته نشده است. افزون بر این، مانع دیگر در برابر پیشنهاد من، ریشه‌شناسی نامطمئن نام ماه دوم است (نک. اشمیت، ۲۰۰۳، ص ۶-۳۳).

در حال حاضر، ریشه‌شناسی Turme/a را باید لزوماً حل ناشده تلقی کرد.

در PF 1975:1 عنوانِ "ایردازانا"ی مُغ را باید ^{HAL}*pir-ra-ma-ud-da* قرائت کرد، نه ^{HAL}*pir-ra-ma-is-da* چنان که در هلوک ۱۹۶۹ ص ۵۶۳ چاپ شده است (نک. بند ۳-۴-۶ پانوشت ۵۱۷ قبل). همچنین به املای متفاوت عنوان (^{HAL}*pir-*⌈*ra-ma-da*⌉) در NN 2184:1 توجه داشته باشید. بازسازی نام ایزد در NN 1957:1 مطمئن و درست است، اما نشانه‌های باقی‌مانده از ⌈^{AN}*tur*$^{?}$*-me*$^{?}$*-ra*$^{?}$⌉ در NN 2184:1 بسیار مبهم هستند.

پیشکش به رایزن تبرستان www.tabarestan.info

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای تورمه/تورما (و ایزدان دیگر)
NN 2184 I.1	PFS 0027*; •PFS x (N 0135) Ø/(22)	۱۲۰ کوارت جو، **ایردازانا** مُغِ پیرامادد۱ به عنوان *gal* برای تورمه دریافت کرد.
PF 1957 I.1	PFS 0027*; PFS 0108* Ø/(22)	۱۸۰ کوارت جو، **ایردازانا** مُغِ پیرامادد۱ دریافت کرد: ۶۰ برای تورمه ۱۲۰ برای میشه‌باکا
PF 1956 II. 1-2	PFS 0027*; •PFS 0108* Ø/(21)	۱۵۰ کوارت جو، **اومباباى** شاتین دریافت کرد: ۳۰ برای لن ۳۰ برای تورمه ۳۰ برای مَریرش ۳۰ برای $^{AŠ}KI^{MEŠ}$ [= زمین] ۳۰ برای میشه باکا

پیشکش "رادمهر" به تبرستان www.tabarestan.info

۱۶. کوه‌ها

تعداد ۱۱ کوه ($^{AŠ}KUR^{MEŠ}$) موضوع یا محل فعالیت مذهبی و آیینی بوده‌اند: شَکی (۴)، اَکشنا یا "فیروزه" (۱x)، باتیناشا (۳x)، ایرکاما (۱x)، کمرزیا (۱x)، هاریارامنا (آریارامنس؛ ۲x)، شیروماندا (۱x)، هَری مریشتورا (۱x)، ایزیران (۱x)، اَشبَ پیراسانا (۱x)، و دو کوه که نام آنها ناخوانا است.

در مواردی معدود، قبل از اسامی کوهها معرف ^{AN} نوشته شده است: این معرف در مورد کوههای شکی و اکشنا (NN 1751:1,14 ، NN 2202: 3 ، NN 2259:1-3) و یک بار با یک نام ناخوانا (NN 2477: 1-2) به کار رفته است. ساختمان مورد استفاده در این موارد، یعنی ^{AŠ}KUR ^{AN}GN/DN-na به‌نظر می‌رسد بیشتر بیان کننده "برای کوه ایزدی GN/DN" باشد تا "برای کوه فلان ایزد" (انتظار ^{AŠ}KUR-*na* ^{AN}GN/DN-*na*).

در 2200:1-5، بازسازی هلوک از *bat*ʔ-*ti*ʔ⌉<-*na*>-⌈*ša*⌉-*na* حداقل امکان‌پذیر است؛ افزودن NA نخست از من است. همین نام کوه در NN 2265:1-4 بازسازی شده است؛ هر دو بازسازی مبتنی بر NN 2362:1-5 هستند. متن NN 2202:3 از روی NN 1751:1, 14 بازسازی شده است (نک. نیز پیوست ۱ قبل). درباره عنوان شغلی روحانی مجری در NN 2362:1-5 نک. ¶10. در Fort. 3543، نام کوه ایزیران به‌جای آن که بعد از $^{AŠ}KUR^{MEŠ}$ بیاید بعد از ^{AŠ}KUR.KUR آمده است که گمان می‌رود فقط یک سهوالقلم باشد: محتمل به نظر نمی‌رسد که $^{AŠ}mak_0$-Kur (برخلاف حدس دستنویس هلوک) عمدی بوده باشد (ولی نک. نیز هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۰۷ مدخل Izziranna).

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای / در کوه (و دیگران)
NN 1751 I.1	بدون مهر [x]/(18)	⌈۵۰⌉ کوارت جو، **اوریکاما** (به عنوان) دائوشیام برای / در کوه ایزدی شکی دریافت کرد.
NN 1751 I.14	بدون مهر Ø/(19)	⌈۵۰⌉ کوارت جو، **اوریکاما** (به عنوان) دائوشیام برای / در کوه ایزدی شکی دریافت کرد.
NN 2202 I.3	بدون مهر Ø/(20)	⌈۶۰⌉ کوارت جو، **اوریکاما**، (به عنوان) نذر برای / در کوه ایزدی شکی دریافت کرد.
NN 2259 II. 3-4	بدون مهر Ø/(20)	۶ گوسفند / بز (طبق) سند مهر شده از پارناکا، **اوریکاما** (به عنوان) دائوشیام برای ایزدان دریافت کرد: ۲ برای / در کوه ایزدی شکی ۲ برای / در کوه ایزدی اکشنا ۲ برای / در رود هوبوتیش
NN 2200 II. 1-5	•PFS 0513 1y./(20)	۳۰۰ کوارت جو، **ایردائوپیرّیا**، مُغ هاتورماکشا، دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوهِ باتیناشا ⌈۳۰⌉ (به‌عنوان) *gal* برای اهورامزدا ۳۰ برای / در رودِ مَریش ⌈?۳۰⌉ برای DN/GN ۳۰ برای ایشپندرمتیش ۳۰ برای / در کوه GN [۳۰] برای ایرداناپیرورتیش ۳۰ برای DN
NN 2265 II. 1-4	PFS 0108*; •PFS 0513 1y./(20)	۲۴۲ کوارت شراب، **کامارگینای** مُغ دریافت کرد: ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه ایرکاما ۲۰ (از طرف؟) شاه برای میشه باکا ۲۰ (به عنوان) *gal* برای لن ۲۰ (به عنوان) *gal* برای نپیریشَ ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوهِ کَمَرزیه ۲۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه باتیناشا این جمع کل یک سال است از جمله ⌈۱۲۰⌉ [(+x?)] ... ... (که) قبلاً دریافت کرده بود.
NN 2362 II. 1-5	•PFS x (N 135) ; PFS 0027* 1y./(22)	۴۰ کوارت شراب، **کامباتیش** مُغ + OD (به عنوان) *gal* برای خدایان دریافت کرد: ۱۰ برای نریشانکا ۱۰ برای ایردانا پیرورتیش ⌈۱۰⌉ برای / در کوه باتیناشا ۱۰ برای میشه باکا

www.tabarestan.info

[۶۰] کوارت جو، **ایردوماسدای** مغِ هاتورماکشا دریافت کرد: ۳۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه آریارامنس، و ۳۰ (به عنوان) *gal* برای نپیریشَ	•PFS 0108*; PFS 0513 1y./(20)	NN 2358 II. 1-3
[۳۶۰] کوارت جو، **اوپیشِ** مُغ دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای لن [۹۰] برای میشه باکا ۹۰ برای / در کوهِ آریارامنس ۹۰ برای / در رودِ ایان هریشدا	•PFS 0027* Ø/(20)	PF 1955 II. 1-3
۲۱۰ کوارت جو، **اوپیش** دریافت کرد: ۹۰ برای لن ۶۰ برای / در کوه شیروماندا ۶۰ برای نریشانکا	•PFS 0027* Ø/(23)	PF 1960 II. 3-4
[۹۰] کوارت جو، [PN] مُغ هاتورماکشا: ۳۰ (به عنوان) *gal* برای (DN) ۳۰ برای شتراباتیش ۳۰ برای / در کوه هری‌مریشتورا	PFS 0108*; •PFS 0513 1y./(20)	NN 2479 II. 1-4
۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از میرامانا، **شوداکای** شاتین دریافت کرد؛ او (از آن) برای / در کوه ایزیران استفاده کرد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.	•PFS 0048; PFS x XII/20	Fort. 3543
۶۶۰ کوارت جو، **کورزیروکّای** مُغ دریافت کرد: ۱۵۰ برای DN ۳۰۰ برای ایشپندرمتیش ۱۵۰ برای میشه‌باکا ۶۰ برای / در کوه اشباپیراسانا.	•PFS x (N 117); PFS 0027* Ø/(19)	NN 2290 II. 1-3
[۲۰] کوارت جو، **تتوکّا** (به عنوان) دائوشیام برای / در کوهِ ایزد GN/DN دریافت کرد.	•PFS x; PFS 0152 IX/(21?)	NN 2477 II. 1-2

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

۱۷. رودها

نام پنج رودخانه ($^{AŠ}A^{MEŠ}$) به عنوان سود برنده یا کانون فعالیت مذهبی وجود دارد: اَیان هریشدا (۱x)، هوبوتیش (۳x)، مَریش (۲x)، رانّاکارّا (۲x)، شائوشانوش (۲x). غیر از NN 2183:3-4، همه رودخانه‌ها در سیاهه‌ها آمده‌اند.

همین ناهماهنگی در مورد نامهای کوهها نیز وجود دارد (نک. شماره ۱۶ قبل): قبل از بیشتر نامهای رودها معّرف (AŠ در $^{AŠ}A^{MEŠ}$ پسوندها) وجود ندارد، مگر در مورد مَریش در NN 2200:3-4 که دارای ^{AN} است که ترجمه "برای رود ایزدی مَریش" را لازم می‌سازد (اما بسنجید با NN 2200:1-5!) همچنین در ارتباط با این چارچوب آن است که یک نذر هومبان در رودخانه بتیر انجام می‌گیرد (NN 0339؛ نک. بند ۵-۴-۳، شماره ¶۵ قبل).

سود برندگان از حواله شراب گزارش شده در NN 0379 از روی متن کاملاً نزدیک و همانند PF 0339 بازسازی شده‌اند (توجه داشته باشید که نام رود شائوشانوش با املای متفاوتی نوشته شده است). نام رود هوبوتیش در NN 2259:3-4 نیز از روی PF 0339 (و از PN، ^{HAL}*u'-bu-ti-iš* در NN 1967 و Fort. 6180 بازسازی شده است). نام روحانی مجری در NN 2183:3-4، ^{HAL}*da-mi-da-an-da* احتمالاً همان نام Damidadda (^{HAL}*da-mi-da-ad-da*؛ نک. مثلاً PF 1725) است. احتمال دارد که در NN 2200:1-5 نام رودخانه دیگری پس از رود مَریش نوشته شده باشد، اما نشانه‌ها ناخوانا هستند.

گِل نبشته	مُهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای / در رود (و دیگران)
PF 0339	•PFS 0017; PFS 0590 Ø/Ø	۵۷ کوارت شراب، حواله شده از اوشایا، **تورکامای** شاتین دریافت کرد: ۷ برای اهورامزدا ۲۰ برای هومبان ۱۰ برای / در رود هوبوتیش ۱۰ برای / در رود رانّاکارّا ۱۰ برای / در رود شائوشانوش او از آن برای خدایان استفاده کرد
NN 0379	•PFS 0017; PFS 0590 Ø/Ø	۵۷ کوارت شراب، حواله شده از موشکا، **یَمَی** شاتین دریافت کرد: (برای) اهورامزدا ۷، (برای) هومبان ⌈۲۰⌉ ۱۰ برای / در رود هوبوتیش ۱۰ برای / در رود رانّاکارّا ⌈۱۰⌉ برای / در رود شائوشانوش او از آن [برای خدایان] استفاده کرد.

۶گوسفند / بز (طبقِ) یک سند مهر شده از پارناکا، **اوریکاما** (به عنوان) دائوشیام برای خدایان دریافت کرد: ۲ برای / در کوهِ شَکی ایزدی ۲ برای / در کوه اکشنای ایزدی ۲ برای / در رود هوبوتیش	بدون مهر Ø/(20)	NN 2259 II. 3-4
۱۲۰ کوارت جو، **دامیدادا** (به عنوان) دائوشیام برای / در رود ایزدی مَریش دریافت کرد:	PFS 0125; PFS x VI/(20)	NN 2183 II. 3-4
۳۰۰کوارت جو، **ایردائوپیریای** مُغ هاتورماکشادریافت‌کرد: ۹۰ (به عنوان) *gal* برای / در کوه باتیناشا [۳۰] (به عنوان) *gal* برای اهورامزدا ۳۰ برای / در رود مَریش [۳۰] برای GN/DN ۳۰ برای ایشپندرمتیش ۳۰ برای / در کوه GN [۳۰] برای ایرداناپیرورتیش ۳۰ برای DN	•PFS 0513 1y./(20)	NN 2200 II. 1-5
[۳۶۰] کوارت جو، **اوپیش** مُغ دریافت کرد ۹۰ (به عنوان) *gal* برای لن [۹۰] برای میشه باکا ۹۰ برای / در کوه هری‌یارامانا ۹۰ برای / در رود آیان هَریشدا	•PFS 0027* Ø/(20)	PF 1955 II. 1-3

۱۸. هپیدانوش و تیکراکاش

هَپیدانوش گویا اشاره به محلی باشد که در آنجا نوعی مراسم نذر و قربانی انجام می‌شده است. این واژه از لحاظ لغوی به معنای "آب-انبار" است (نک. بند ۶-۴ حاشیه شماره ۱/۱۲). با آن که در هخامنشی ایلامی به معنای "ذخیره، انبار" نیز به‌کار می‌رفته، گمان می‌رود در متن‌های زیر بیشتر منظور معنای نخست بوده است (گو این که معرف ^{AŠ} فقط در PF 0352 مورد استفاده قرار گرفته است). همچنین تیکراکاش [tikrakkaš] احتمالاً بر محل خاصی دلالت دارد. گمان نمی‌رود منظور از آن نام شهرک تیکراکاش باشد که در منطقه دیگری غیر از محل‌هایی که تیکراکاش در آنها انجام می‌شده قرار گرفته بوده است (نک. کخ، ۱۹۸۷، ص ۸-۲۶۷). این کلمه مشتقی است از -tigra پارسی باستان به معنای "نوک،

سر" و به معنای "نوک‌تیز" (tigra-ka؛ هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۲۳۶؛ تاورنیه ۲۰۰۶a، ص ۳۹۱). کخ (همان و همان‌جا) به سیلو یا انبار غله به شکل کندوی زنبور عسل می‌اندیشد که تصویر آن برروی نقش مهرهای شوش II دیده شده است (آمیه، ۱۹۷۲، ص ۱۰۳، شماره ۶۶۳ تصویر ۸۱). واژه ایلامی برای این‌گونه بناها شاید *lahar* باشد که گویا هنوز در جنوب شرقی ایران باقی مانده و به معنای "کلبه کندویی شکل" است (زادوک، ۱۹۸۳b، ص ۹-۲۱۸؛ فرهنگ EW مدخل la-har.lg؛ دِبلویس، ۱۹۹۴، ص ۹-۱۷).

پیوستن "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای/ در هپیدانوش و/ یا تیکراکاش
PF 0352	•PFS 0020; PFs 0053 Ø/22	۸۰۰ کوارت جو، حواله شده از مامانوش، **اوروروی** شاتین دریافت کرد (و) تحویل داد؛ او برای آن [در برابر آن] ۸ گوسفند / بز دریافت کرد و آنها را برای خدایان مورد استفاده قرار داد: ۲ برای اَدَد ۲ برای یک کوشوکوم ۲ برای / در یک تیکراکاش ۲ برای / در یک آب انبار جمع‌کل: ۸گوسفند / بز یکساله در انبار درگیست توزیع شد.
PFa 03	•PFS x; PFS y Ø/Ø	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از اَنساش، **اَتوکّا** دریافت کرد (و) با ۴ گوسفند / بز مبادله کرد: ۱ گوسفند / بز برای اَدَد ۱ گوسفند / بز برای / در یک تیکراکاش ۱ گوسفند / بز برای یک منبع آب [آب انبار] ۱ گوسفند / بز برای یک (نذر) کوشوکوم
PFa 02	•PFS x Ø/23	[۸۰۰] کوارت جو، حواله شده از میشبَک، **گوبر یاس** در ۶ انبار (برای) [۸] گوسفند / بز دریافت کرد: ۲ برای نپیریشَ اختصاص یافت ۲ برای اَدَد ۲ برای / در یک تیکراکاش ۲ برای یک (نذر) کوشوکوم جمع: ۸ گوسفند / بز

NN 2259	بدون مهر Ø/(20)	۲ گوسفند / بز (طبقِ) یک سند مهر شده از پارناکا، **بادّومانا** به عنوان دائوشیام (برای / در) (ماه) ساکورازیش و (برای / در) یک منبع آب دریافت کرد.

۱۹. کوشوکوم

پیشکش "رادمهر تبرستان" www.tabarestan.info

واژه کوشوکوم در ۲۱ متن آمده است که یا به شکل ^{AŠ}*ku-šu-ku-um* یا ^{AŠ}*ku-šu-kum* نوشته شده است. از محتوای متن‌ها چنین برمی‌آید که در درجه اول نام یک مکان است، ولی در عین حال می‌توان آن را نوعی مناسک نذر انجام شده در آن مکان نیز دانست. به این دلیل در برخی متن‌ها ترجمه آن به‌صورت "(نذرِ) کوشوکوم" مناسب است. در برخی موارد گفته شد که نذر "برای خدایان" بوده است، اما نام واقعی ایزد تنها دو بار ذکر شده است (PF 0770، NN 0269)؛ در هر دو مورد قرائت "نام ایزد" [=DN] ابهام دارد. کالاهای به‌کار رفته برای کوشوکوم‌گاه با عنوان دائوشیام توصیف شده‌اند، و یک بار ظاهراً با عنوان *gal* (PF 1953:4-6).

تعدادی از متن‌ها به مبادله جو برای دریافت دام مربوط می‌شوند. همچنین غله (جو و *tarmu* [نوعی علوفه] انبار شده در یک کوشوکوم‌گاه "انتقال داده شده است" (ترجمه محتاطانه من از *sukuka* در PF 0770، NN 2482 و NN 0269؛ نک. فرهنگ EW مدخل *su-ku-un-ra*). دستور نامه NN 2544 مربوط می‌شود به جو در یک کوشوکوم که ظاهراً با دام مبادله شده است؛ با این مشکلی پدید می‌آید و آن این است که حیوان بارداری وجود ندارد (یعنی بره‌ای که بتوان آن را قربانی کرد).

من *na-ka*$_4$ در PF 0770 و NN 2482 را شکل دیگری از صرف *an-ka*$_4$ درنظر گرفته‌ام نه به عنوان واژه‌ای مستقل به معنای "در عوضِ" (برخلاف هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۳۶؛ EW مدخل مربوطه). تفاوت جزئی میان *ap-pa(-)an-ka*$_4$ و *ap-pa(-)na-ka*$_4$ مؤید این نظر است (نک. بند ۶-۴ پانوشت ۹۳۸ قبل؛ نیز بسنجید با ^{HAL}*na-za-du-iš* [PF 0374] در مورد ^{HAL}*an-za-du-iš* همیشگی). افزون بر این، توجه داشته باشید که *naka* به ندرت تأیید شده است: PF 1947:2 یگانه متن دیگری است که آن را دارد. هلوک نیز در یک متن چهارم (NN 0269) آن را *na*$^{!}$*-ka*$_4$ قرائت می‌کند، اما *an-ka*$_4$ را بدیل آن می‌داند؛ به باور من دومی ترجیح دارد. برای هر یک از موارد وجود *naka*، ترجمه‌ای مبتنی بر معنای *anka* ("وقتی، اگر، هرگاه، چون، چونان") امکانپذیر است. سه متنی که *naka* دارند. با "نوع *za*" جملات پیرو با *anka* مطابقت می‌کنند (نک. بند ۶-۴ حاشیه شماره ۱/۲۶ قبل).

در PF 0278، نام عرضه‌کننده کالا *gi-tin-ri-ri*[HAL] قرائت شده است نه *ik-be-ri-ri*[HAL] چنان که در هلوک (۱۹۶۹، ص ۱۳۹) چاپ شده است (چنین در حاشیهٔ هلوک؛ نک ❦ص ۱۵۳ پانوشت ۳۷). نشانه NA در *ku-šu-kúm-na* (PF 0278) شاید جعلی باشد.

گِل نبشته	مُهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای کوشوکوم (و نذرهای دیگر)
PF 0363	•PFS 0154; PFS 0613 Ø/23	۳۰۰ کوارت جو، حواله شده از مانیاکا، **آکشی‌ماشرا** دریافت کرد. او (آن را) با ۳ گوسفند / بز مبادله کرد. او آن‌ها را در کوشوکوم در پومو به خدایان داد.
PF 0364	•PFS 0154; PFS 0614 Ø/24	۳۰۰ کوارت جو، حواله شده از مانیاکا، **آکشی‌ماشرا** دریافت کرد (و) تحویل داد. او (آنها) را با گوسفند / بز مبادله کرد. آنگاه آنها را در یک کوشوکوم به خدایان داد.
NN 0927	•PFS 0154; PFS x Ø/24	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از نَپ زیلا، [(x-)]**in-te-pi-**⌜x⌝-⌜**da**⌝[HAL] دریافت کرد (و) تحویل داد. او (آن را) مبادله کرد برای (با) ۴ گوسفند / بز. آنگاه او آنها را در یک کوشوکوم به خدایان داد.
PF 0278	PFS 0081*;•PFS 0227 Ø/Ø	۲۰۰ کوارت جو، حواله شده از گیتین ریری، **مَرتیتی** دریافت کرد (و) مبادله کرد (آن را) با ۲ گوسفند / بز در ۲ کوشوکوم.
PF 0799	•PFS 0081; PFS 0925 Ø/24	۱۰۰ کوارت جو، حواله شده از شَتی - کیتین، **کارسوکا** دریافت کرد و (آن را) برای یک (نذر) کوشوکوم تحویل داد.
PF 0377	•PFS 0061; PF 0091 Ø/[...]	۹۰۰ کوارت ترمو [= علوفه]، حواله شده از باباکا، **تیاما** دریافت کرد. او آنها را در ۹ کوشوکوم برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
NN 1885	•PFS 0061; PFS 0091 Ø/25	۹۰ کوارت آبجو، حواله شده از کورّابادا، **تیاما** دریافت کرد. او در ۹ کوشوکوم (آن را) به خدایان داد.
NN 1120	•PFSs x; PFS y Ø/Ø	[x] کوارت شراب، حواله شده از ماریادادّا، **اوشتانا** آن را در ۶ کوشوکوم برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
PF 1181	PFS 0054*; •PFS 0184 Ø/18	۹۰ کوارت شراب، حواله شده از ایباتورا، **نَپ‌تَش** دریافت کرد. او (آن) را فرستاد (یا مبادله کرد؟) در کوشوکوم؛ در ۹ کوشوکوم.
NN 2259 II. 15-6	بدون مهر Ø/[...]	۱۶ (گوسفند / بز) (طبقِ) یک سند مهر شده از پارناکا، شَکیش به عنوان دائوشیام برای (نذر) کوشوکوم در ۱۶ انبار دریافت کرد.

www.farhangestan.info

[x کوارت شراب، (طبقِ) یک سند مهر شده] از کَرکیش (به عنوان) دائوشیام برای یک (نذرِ) کوشوکوم (به عنوان) ***gal*** طی ۹ روز دریافت کرد.	•PFS 1586 I/18	PF 1953 II. 4-6
۶۰ کوارت‌آبجو، حواله‌شده از هلباکا، **توریباددا** دریافت کرد. "وقتی / چون جو از کوشوکوم در آن زمان انتقال داده شد به ۶ کوشوکوم، من (شراب را به عنوان) دائوشیام برای آنتورزا، (برای) هر کوشوکوم ۱۰ کوارت، استفاده کردم".	•PFS 0895; PFS 0896 Ø/24	PF 0770
[۶۰] کوارت آبجو، حواله شده از هلباکا، **توریباددا** دریافت کرد. در هر یک (از) شش کوشوکوم، او ۱۰ کوارت (به عنوان) دائوشیام برای خدایان تحویل داد، زمانی که در سال ۲۲م وقتی / پس از (آن که) عایدات ترمو [= علوفه] انتقال داده شده بود.	PFS 0174; •PFS x (N 0136) Ø/22?	NN 2482
۵۰ کوارت‌آبجو، حواله شده از هلباکا، **توریباددا** دریافت کرد وقتی تَرمو از کوشوکوم انتقال داده شده بود. او در آن زمان (آن را) (به عنوان) یک دائوشیام (برای) هر کوشوکوم [...] (برای ؟) ناتیز [...] [...] از کوشوکوم استفاده کرد.	PFS 0896; •PFS x Ø/24?	NN 0269
۲۰ کوارت (شراب) (طبقِ) یک سند مهر شده از رَبِّ زا: ۱۰ کوارت (برای /در) (ماه) کارباشیاش ۱۰ کوارت برای یک (نذر) کوشوکوم	PFS 1076; PFS x Ø/18	NN 2348 II. 12-4
۲۰ کوارت (شراب) (طبق) یک سند مهر شده از رَبِّ‌زا: ۱۰ کوارت برای / در (ماه) کابارشیاش. ۱۰ کوارت برای (نذر) کوشوکوم.	PFS 1076; PFS x Ø/19	NN 2348 II. 15-6
۲۰ کوارت (شراب)، (طبق) یک سند مهر شده از رَبِّ‌زا: ۱۰ کوارت برای / در (ماه) کارباشیاش ۱۰ کوارت برای (نذر) کوشوکوم	PFS 1076; PFS x Ø/20	NN 2348 II. 17-9
نامه از مَستزا به تینی‌زا: "خداوند و پادشاه تو را نیکبخت گردانند! جو سلطنتی باقی‌ماند و در کوشوکوم سپرده و انبار شد آنگاه هیچ گوسفند / بز آبستن سلطنتی وجود نداشت. به این دلیل (من دستور دادم؟) همه گوسفند / بزها از آتوکا [گرفته شود]. آنگاه گوسفند / بزهای سلطنتی (را که) دستور داده بودم فرستاده شدند؛ من آنها را به **آتوکا** (خواهم) داد. اکنون اگر تو نیز خرسند هستی، لطفاً آن آتوکا را نزن / تنبیه نکن!"	•PFS* x Ø/Ø	NN 2544

www.tabarestan.info تبرستان

PFa 03	•PFS x; PFS y Ø/Ø	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از آنساش، **آتوکا** دریافت کرد (و) با ۴ گوسفند / بز مبادله کرد: ۱ گوسفند / بز برای اَدَد، ۱ گوسفند / بز برای / در یک تیکراکاش ۱ گوسفند / بز برای / در یک آب انبار. ۱ گوسفند / بز برای یک کوشوکوم
PFa 02	•PFS x Ø/23	۸۰۰ کوارت جو، حواله شده از میشبک، **گوبریاس** در ۶ انبار (برای) [۸] گوسفند / بز دریافت کرد: ۲ رأس اختصاص یافتند به لیپریش ۲ برای اَدَد ۲ برای / در یک تیکراکاش ۲ برای یک کوشوکوم جمع: ۸ گوسفند / بز
PF 0352	•PFS 0020; PFS 0053 Ø/22	۸۰۰ کوارت جو، حواله شده از مامانوش، **اوروروی** شاتین دریافت کرد (و) تحویل داد؛ او ۸ گوسفند / بز برای آن دریافت کرد و آنها را برای خدایان مورد استفاده قرار داد: ۲ برای ادد، ۲ برای یک کوشوکوم، ۲ برای / در یک تیکراکاش ۲ برای / در یک آب انبار جمع: ۸ گوسفند / بز یکساله در انبار، درگیسَت، توزیع شد.

www.tabarestan.info تبرستان

۲۰. شومَر و بَشور

چهار دستورنامه زیر که به شومر (*^{AŠ}šu-ma-ir*) اشاره دارند، قبلاً در پژوهشی دیگر (جلد ۱۳ همین مجموعه، مقاله "یک بنای یاد بود ایلامی: شومر و ویشتاسپ") به چاپ رسیده‌اند؛ چکیده متن‌های زیر مبتنی بر ترجمه‌های همان مقاله‌اند. شومر و بشور مربوط می‌شوند به آیین تدفین مردگان سلطنتی و اشراف زادگان پارسی. در حالی که گمان می‌رود منظور از شومر آرامگاه یا گور پشته باشد، منظور از بشور "میز نذورات" است که برروی آن مواد خوراکی نذری را قرار می‌داده‌اند. واژه احتمالاً وام واژه‌ای از *paššūru* اَکَدی به معنای "میز، میز نذورات" است (نک. بند ۳-۷-۲-۳ قبل). با این حال واژه بشور در متن‌های غیر مذهبی نیز به عنوان صفتی برای آرد دیده می‌شود (PF 0326، PF 0837، NN 0014، NN 0030، NN 0825). امکان دارد - اگرچه مسلم نیست - که بشور در این متن‌ها نیز به معنای

"سفره" یا "میز" باشد. پیوند شومر و بشور با یک مراسم مذهبی واحد از کارکنان درگیر با هر دو مراسم نذر و قربانی، نام کمبوجیه و محل نَره‌زاش [= نیریز] در متن‌های Fort. 2512، NN 2174، PF 1854 و PF 0302 معلوم می‌شود. توجه داشته باشید که دستورنامه PF 1854 (بَشور) احتمالاً در پاسخ به دستورنامه NN 2174 (شومر؛ نک. همان مقاله ج ۱۳) صادر شده است.

در PF 1854، هلوک در آغاز ^{HAL}*a?-pi-me-na* قرائت کرده بود که سپس آن را به ^{HAL}*pi-me-na* تغییر داد (هلوک، حاشیه‌نویسی). در NN 2174 قسمت مربوط به چگونگی و چیستی فعالیت انجام شده در شومر شکسته‌تر از آن است که امکان بازسازی قانع‌کننده‌ای را فراهم سازد. متن NN 2259: 19-20 بعضاً از روی PF 0302 بازسازی شده است. منطقی به‌نظر می‌رسد که عدد ۱۱ ماه را به ۱۲ اصلاح کنیم (۱۲×۱۲=۱۴۴ رأس دام). درباره ترجمه فعل – *gira* "پیشکش و ارمغان کردن" در PF 0302 و NN 2259:19-20 نک. بند ۶-۴ حاشیه شماره 1/20 قبل. عناوین یا شناسه‌های نامه‌ها در این چکیده‌ها نیامده‌اند.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای / در شومر یا بشور
NN 1700	•PFS 0011* II-IV/23	دستورنامه از زیشاویش به شیاتیزا: "۶۰۰ کوارت جو توزیع کن (به) مردانی که **پاسداران شومر** ویشتاسپ" (در) تخت جمشید (هستند)، به آنان (به عنوان) جیره خدمتکارانشان. (...) ۲ [نفر] هر یک ۳۰ کوارت؛ ۷ [نفر] هر یک ۲۰ کوارت، جمع: ۹ کارگر مؤنث.
NN 1848	•PFS 0011* IX-XI/22	دستور نامه از زیشاویش به پیراتامکا: "آردی" (را که) از عرضه خوراک (به) محل اوزیکرش آمده است، از این آرد ۳۱۳۰ کوارت به **پیشکارانی** که **پاسداران شومر** هستند (طبق) سند مهر شده توسط مَردَشبَ در تخت جمشید (به عنوان) جیره خدمتکاران آنها توزیع کن. (...) ۳۵ خدمتکار هر یک ۳۰ کوارت بگیرد".
Fort. 2512	•PFS 0009* Ø/20	دستور نامه از پارناکا به هاره‌نای رمه‌بان: "۲ گوسفند /بز به **باکابادا** و همکارانش به عنوان سهمیه نذورات بده که پاسدار نگهبان شومر زیشوندوش در نَره‌زَش هستند".
NN 2174	•PFS 0009* VI/20 تا VII/19	دستورنامه از پارناکا به هاره‌نای رمه‌بان: "۲۴ گوسفند / بز به اینان بده: **باکابادا** و همکارانش که در شومر کمبوجیه... می‌کنند و بانو اوپاندوش در نَره‌زَش. (...) شومر کمبوجیه و شومر بانو اوپاندوش برای هر یک ماهانه یک گوسفند / بز".

PF 1854	PFS 1568 Ø/Ø	دستورنامه از هارِنا به کورته‌پارسَ: "۲۴ گوسفند / بز به **باکابادا** و **پیمنا**، جمعاً ۲ (مرد) برای بَشور تحویل شود."
PF 0302	بدون مهر Ø/24	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از زائوکیزًا، **پیمنا** دریافت کرد. او آن را (برای) بشور کمبوجیه در نَره‌زَش تقدیم کرد.

NN 2259 II. 19-20	بدون مهر 11m./(20) (اصلاح به ۱۲ ماه)	۱۴۴ گوسفند / بز (طبق) یک سند مهر شده از پارناکا، **کوسا** و بانو **اوتور** دریافت کردند. آنان آنها را (برای) یک بَشور اهدا کردند.

www.tabarestan.info تبرستان

۲۱. زیان

حداقل دو تا از متن‌های زیر (NN 2240، NN 1670) از واژه "زیان" [Ziyan] به معنای "پرستشگاه یا معبد" استفاده کرده‌اند. در NN 2240، ^{AŠ}*zi-ia-an* مبتنی است بر دو افقی و ممکن است - چنان که هلوک در دستنویس خود متذکر شده - یک AN ناقص باشد (نک. نیز پیوست ۱ حاشیه ۱/۱). من از نظر فرهنگ EW پیروی کرده‌ام (مدخل‌های *gi-ik-la-iš* و *gi-ik-la-qa*) که *giklaka* شکل همتاسازی شدهٔ پایه فعلی - *gil(i)* است که شاید به معنای "فرمان دادن، دستور دادن" باشد. (نک. بند ۳-۶-۳-۲ قبل؛ نیز بسنجید با *giklaš* در NN 1453).

گل نبشته NN 1670 شکلی غیرعادی (عدسی شکل) دارد و مهر هم ندارد. گرچه نه خطاب کننده معلوم است و نه مخاطب، سند را می‌توان نامه‌ای ساده به شکل *huma* دانست (احتمالاً اول شخص مفرد از -*huma* و نه یک اسم چنان که EW در مدخل مربوطه انگاشته است). معنای "فرا، فوق‌العاده، اضافی" برای *pir* از طریق تأییدهای دیگر (مثلاً PF 1107، NN 1357؛ نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۷۴۳ و EW مدخل *pi-ir*) موجه به‌نظر می‌رسد. واژه *su-u-ir* که به "سرکه" ترجمه شده احتمالاً یک واژه قرضی از -*θavar** است (تاورنیه، ۲۰۰۷، ص ۴۵۷ با کتابشناسی؛ نک. ناوه و شاکد [زیر چاپ]، صص ۸۲، ۸۴). این شاید مربوط باشد به ترجمه NN 1670 که در متنی که چارلز جونز آن را حرف‌نویسی کرده (NN 2653:1-3=Fort. 10120:1-3)، جو در "زَرنامیه" برای خدایان گوناگون، از جمله ایزدی موسوم به *zarnama*، حواله شده است که شاید نام محل از همین ایزد گرفته شده باشد (درباره نام "زرنامیه" که "دارای گردنبندی از طلا است" نک. تاورنیه، a ۲۰۰۶، ص ۳۹۱).

در NN 0486 پیشنهاد شده که ^{AN}⌈*zi*⌉-*ia*-[*ar*-]⌈*nu*⌉-[*ma*] به معنای "در معبد" قرائت شود، اما شاید این چیزی بیش از یک پیشنهاد نباشد. کارگرانی که در یک معبد جیره دریافت کنند در جایی دیگر تأیید نشده است. در متون دیگر مربوط به حواله‌ها از

هاتاربانوش برای کارگران اهل لوقیه در مِماش (PF 0857، PF 0858، NN 0293، NN 0742، NN 1071، NN 1228، NN 1975)، یا در متون مربوط به این که ماتنا مواد خوراکی برای کارگران دریافت می‌کند (PF 1105، PF 1140، NN 0215، NN 1042، NN 1069، NN 1371، NN 1411، NN 1837)، یا در یادداشت دو سطری آرامی در NN 0486، هیچ سرنخی در این‌باره وجود ندارد (مکاتبه خصوصی با آنالیزا آتسونی 13/III/2007).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN در "زیان"
NN 2240	•PFS x; PFS y Ø/Ø	**هیشمابانا** و همکارانش، برای آنها باکابادا و میرامانا ۹۴۰۵ کوارت شراب حواله کردند. این (برای) معبد در هَرکورتیش سفارش داده شده بود.
NN 1670	بدون مهر Ø/Ø	۲۲۰ کوارت سرکه اضافی من گرفتم. اکنون توسط اومیترا در معبد تحویل داده شده است. او باید [قرار است] این سرکه اضافی را به حساب داداتوکای زرنامیایی بگذارد.
NN 0486	PFS 0312; •PFS x VI,VIII,X,XII/22	۴۲۰ کوارت جو، حواله شده از هاتاربانوش، **ماتنا** و همکارانش دریافت کردند. کارگران مصرف کننده جیره‌ها، لوقیه‌ای‌ها، در مماش که مسئول آنان [PN] است، به آنها برای خوراک داده شد: ۳۶۰ کوارت در معبد، [۶۰] کوارت به عنوان *zippi* (جمع کل) ۹۰ کارگر

۲۲. شیپ، اَنشی و پومَزیش

واژه شیپ همیشه به‌صورت ^{AN}*ši-ip* نوشته شده مگر در NN 0654 که در آن معرف حذف شده است. علت این امر آن است که در NN 0654، پیش از *šip* نام ایزدی (زیزکورا) که سور برای او برگزار می‌شده ذکر شده است. این یگانه موردی است که نام ایزد بهره‌گیر از "شیپ" ذکر شده است.

ولیمه یا سورِ شیپ، با توجه به مقادیر زیاد جانورانی که در آن قربانی و خورده می‌شدند، جشن بزرگی محسوب می‌شد. نذرها و قربانی‌های مورد استفاده شیپ احتمالاً توسط انبوه بیشتر مردم مصرف می‌شدند (*makka*). در برخی متن‌ها (NN 1701،

NN 2225) از کلمه *kumbaka* استفاده شده که من آن را نیز محتاطانه "مصرف کردند" ترجمه کرده‌ام (نک. EW مدخل). پاسارگاد و اَپیش‌تاپدان بارها به عنوان محل برگزاری مراسم ذکر شده‌اند. اَپیش‌تاپدان در عین حال محل برگزاری سورِ اَنشی [*anši*] توسط زیشاویش است که سور شیپ در آنجا نیز زیر نظر او برگزار و اداره می‌شود. سور اَنشی تنها در یک متن (NN 2486: 47-8) تأیید شده که در آنجا دوبار آمده است. وقوع سهو قلم یا خطای کاتب ($^{AN"AN"}$*ši<-ip>-ma*) بعید به‌نظر می‌رسد. مورد نادر دیگر ⌈*pu*?⌉-*ma*-⌈*zi*⌉-*iš* در NN 2259:25-6 است (نک. بند ۶-۴ حاشیه ۱/۲۵ قبل)؛ این مورد ظاهراً بخشی از یک ولیمه شیپ بوده که توسط پارناکا برگزار می‌شده است (شاید در پاسارگاد ؟ ؛ نک. NN 2259:1-2).

ما شناسه‌های متن را در چکیده‌های زیر نگنجانده‌ایم (PF 0672، NN 1665، NN 1701، NN 2225) مگر در NN 1731 که در آنجا شناسه نام محل دومی (تخت جمشید) را ذکر کرده که احتمالاً محلی بوده که دستور از آنجا صادر شده است. در همان متن به قرائت *za*-⌈*ia*⌉-*kaš* از سوی هلوک برمی‌خوریم، اما *zayakaš* به عنوان توصیفی از گاو یا گله گاو تأیید نشده است. به‌نظر می‌رسد قرائت *za*-⌈*ra*⌉-*kaš* مرجح باشد (نک. RA در 1/12)؛ *zarakaš* (*caraka-)* در پارسی باستان به معنای "چریدن، چراگاه") در بایگانی به فراخی مورد تأیید قرار گرفته است. توصیف ⌈*be*⌉-*ut-ka*$_4$-⌈*um*⌉ در NN 1665 شاید به معنای چیزی شبیه به "افزوده شده، اضافی" باشد (نک. EW مدخل مربوطه ["Nachtrag"]). قرائت ^{AŠ}*ap-pi-iš-tap-da-ra* در PF 0672 مبتنی بر یک مقابله متن توسط ریچارد هلوک (دستنویس) است که قرائت قبلی خود ^{HAL}*ap-pi-iš-man-da-ra* را تصحیح کرده است (هلوک، ۱۹۶۹، ص ۲۰۹).

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای شیپ، پومزیش یا اَنشی
NN 1665	•PFS 0009* VII/19	دستورنامه‌از پارناکا به **هاره‌نای** رمه‌بان: "۲۱ گوسفند /بز و ۲ betkam را به **مائوپارای** باربر و همکارانش بده که در حال تغذیه قاطرهای سلطنتی در تیکرنوش هستند، (جمع) ۲۱۲ مرد که میان آنها تقسیم کن!" [سطر زیر آن]: (...) در پاسارگاد، زمان برگزاری سورِ شیپ
NN 2259 II.1-2	بدون مهر [...]/(20)	۱۴ گوسفند / بز، طبق یک سند مهر شده از پارناکا، در یک سور شیپ به مصرف رسید. **پارناکا** سورِ شیپ را در پاسارگاد برگزار کرد.

NN 1701	•PFS 0009* VIII/20	[x] گاو نر (در حال چرا) در چراگاه یک اصطبل، حواله شده از Iš[...]ba در محل موباری برای **کامپیا**، وقتی یک شیپ در پاسارگاد برگزار می‌شد. در آن زمان، وقتی **پارناکا** یک شیپ برگزار می‌کرد (گاوها) مصرف شدند.
NN 1731	•PFS 0009* IX/18	یک گاو در چراگاه، حواله شده برای شودایائودا، رئیس کارگران (در) پاسارگاد. **پارناکا** یک سورِ شیپ برگزار کرد؛ در آن‌ز مان (گاو) به مصرف رسید. ایردامیشا نوشت؛ او دستور را از مارازا (در) تخت جمشید دریافت کرد.
NN 2225	•PFS 0009* IX/20	⌈۲۰⌉ (یا ۳۰، یا ۸۰ یا ۹۰) اردک، حواله شده از ایرشنا. وقتی پارناکا یک سور شیپ در اَپیشتپدن برگزارکرد، در آن زمان (این اردک‌ها) مصرف شدند.
PF 0672	PFS 0011* VIII/25	۷۸۰ کوارت آرد، حواله شده از اومایا (در) اَپیشتپدن در یک سورِ شیپ مصرف شد. (این سور را) **زیشاویش** در ماه هشتم سال ۲۵ م برگزار کرد.
NN 2486 II. 47-8	•PFS x X/15 (اصلاح شده به ۱۶)	۷۸ کوارت میوه - ۳۰ کوارت انجیر، ۳۰ کوارت kazla، ۳۰ کوارت توت، ۸ کوارت سیب - (طبق) یک سند مهر شده توسط زیشاویش تحویل شده بودند. (میوه‌ها) طی یک سور آنشی (در) اپیشتپدن مصرف شدند، وقتی که **زیشاویش** از آنها برای سور آنشی استفاده کرد.
NN 2259 II. 25-6	بدون مهر VIII/(20)	۱۲ (گوسفند /بز) **نودوماتام** برای یک پومزبش برای خدایان دریافت کرد، زمانی که **پارناکا** یک سور شیپ برگزار کرد.
NN 2402	•PFS 0624; PFS x Ø/22	۱۵۰ کوارت شراب، حواله شده از کی‌زی‌زی، **اومّاناپی** دریافت کرد. او یک سورِ شیپ با آن در ایشگی برگزار کرد.
NN 0654	•PFS 0154 Ø/24	۱۶۰ کوارت جو، حواله شده از مانیاکّا، **اومانانا** دریافت کرد. او با آن یک سورِ شیپ برای زیزکورا در پومو برگزار کرد.

www.tabarestan.info تبرستان

۲۳. اَکریش

واژه اَکریش [*akriš*] هم دلالت برگونه‌ای نذر دارد و هم در توصیف غله و شراب توزیع شده "برای خدایان" به‌کار می‌رود. این کلمه را در دو شکل ***akriš*** و ***akrim*** (دومی فقط در NN 2035) می‌بینیم. چنان که در زیر خواهید دید، در دو مورد معرّف AN حذف شده

است. با توجه به مقدار غله بسیار فراوان اختصاص داده شده، گمان می‌رود که اکریش ولیمه‌ای شبیه به سورِ شیپ بوده است. با این حال در NN 1715 تصریح شده که ۱۲۰ کوارت شراب برای یک دوره ۱۲ ماهه بوده است. همچنین به این نکته توجه داشته باشید که در هیچ یک از متون زیر (برخلاف متون مربوط به شیپ) پارناکا و زیشاویش مداخله‌ای نداشته‌اند.

تفاوت جزئی میان *akriš* و *akrim* احتمالاً مربوط می‌شود به یک پیشینهٔ ایرانی. هینتس (۱۹۷۰، ص ۴۲۵؛ ۱۹۷۵a، ص ۲۴؛ EW مدخل *ak-ri-iš*) به شکل *āgriš** در زبان پارسی باستان می‌اندیشد و آن را با واژه اوستایی *-gar* به معنای "نیایش کردن، ستایش" می‌سنجد و از این رو آن را "*Lobgesangs*[opfer]" ترجمه کرده است (نک. کخ، ۱۹۸۷، ص ۲۴۹؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۱۶). کخ (۱۹۷۷، ص ۳-۱۵۲) *akriš* را محتاطانه با سرودی که مغان زمزمه کنان در نیایش و تبارشناسی خدایان به نوشته هرودوت (I، ۱۳۲) هنگام نذر و قربانی می‌خوانند مقایسه کرده است. این فرض گرچه ناممکن نیست، ولی به دور باطل نمایی استدلال نیز باید توجه کرد: ریشه‌شناسی *akriš* مسلم نیست و چه بسا خود هینتس ملهم از سخنان هرودوت در مورد مُغان سرودخوان بوده است.

شایان ذکر است که در چهار متن زیر همه روحانیون مجری اکریش لقب شاتین (کارشناس مذهبی) دارند. نکته در خور توجه دیگر آن است که سه متن (چهارمی PF 1942:1-2 یک فقره از یک ژورنال است) مهر ندارند و دارای شکل مخروطی هستند (درباره این گونه لوحه‌ها نک. بند ۲-۲-۵ قبل).

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای اکریش
NN 2035	بدون مهر IV/18	۵۰۰ کوارت جو، حواله شده از باکابادا، **باکاپارنای** شاتین در پاسارگاد (برای) یک *akrim* برای خدایان دریافت کرد.
PF 1942 II. 1-2	PFS 1582 VI/19	۵۰۰ کوارت جو، **ایرتامانوشِ** شاتین (در) پاسارگاد (برای) یک اکریش برای خدایان دریافت کرد.
PF 0774	بدون مهر VI/23	۵۰۰ کوارت جو، حواله شده از هیکیدا، **ایرتامانوشِ** شاتین (در) پاسارگاد برای یک اکریش برای خدایان دریافت کرد.
NN 1715	بدون مهر 12m./23	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از آَشش تیه **آتمانیای** شاتین (برای) یک اکریش برای خدایان دریافت کرد. او هر ماه ۱۰ کوارت می‌گیرد.

پیشکش "دوست به تبرستان" www.tabarestan.info

۲۴. نذرها برای ماه‌ها

دو ماه وجود دارد که "برای" کالاهای توزیع شده است. به احتمال زیاد خود ماه‌ها موضوع پرستش نبوده‌اند، اما در دوره آنها برخی نذرها و شاید ولیمه و سوری برگزار می‌شده است. این ماه‌ها عبارتند از ساکورازیش (Ⓗ*āigračī-*) و کَربَشیا، به ترتیب ماههای سوم و ششم تقویم پارسی باستان. شاید رابطه‌ای با انقلاب تابستانی و اعتدال پاییزی داشته است، اما از آنجا که درباره چگونگی مراسم انجام شده هیچ‌گونه مدرکی نداریم، این نکته همچنان در پرده ابهام مانده است (نک. بند ۶-۴ حاشیه شماره ۱۲ و ۱۴ قبل؛ نک. بند ۴-۳ درباره هَلمَ).

پیشکش "آوا" به تبرستان www.tabarestan.info

همچنین از آنجا که محتوای متن NN 1386 که در آن نام ماه هشتم، مارکاشاناش، ذکر شده معلوم نیست که مذهبی باشد، این متن را در اینجا کنار نهاده‌ایم. بنابر لغت نامه EW، (مدخل *h*(?).*ba-na*)، [AŠ]*ba-na*[AN]*mar-*⌈*ka*$_4$⌉*-šá-na pa-ráš* یعنی "sie waren zum Fest(?) [für die Gottheit] Vrkažana unterwegs." اما مدارک لغت‌نامه مزبور وجود "Fest" [= سور، ضیافت] را تأیید نمی‌کنند و "حضور در یک سور" در زبان ایلامی لزوماً با فعل حرکت بیان نمی‌شود. در گل‌نبشته NN 1386 گزارش تخصیص و حواله مواد خوراکی خاص (hamaram) برای گروهی بزرگ آمده است، اما اگر این مواد مربوط به مناسبتی مذهبی می‌بود، با جمله‌بندی متفاوتی روبه‌رو بودیم (مثلاً: "نذری انجام شد، کارگران مواد خوراکی را مصرف کردند").

سه متن درباره حواله ۵۳۰ کوارت جو برای شاتین "میشه‌زا" برای میشدوشیش و (برای) ساکورازیش، دال بر منظم و همیشگی بودن نذرها است (NN 0613، NN 0679، NN 1679). همین نکته در مورد سه فقره در NN 2348 صدق می‌کند که سندی است سالانه در مورد نذرهای کوشوکوم و کارباشیا.

در چهار متن درباره ماه ساکورازیش، باکاداثوشیام، یعنی "(سور) متعلق به نذری برای یک ایزد" مراسم توصیف می‌شود (نک. بند ۵-۴-۴). بازسازی ⌈*um*⌉ [AN*ba-ka*$_4$*-du-ši-ia*] در PF 1947:2 از من است. در مورد ماه کارباشیا نه از اصطلاح باکاداثوشیام استفاده شده و نه تصریحی وجود دارد که مواد خوراکی توسط کارگران مصرف شده باشند.

حرف ربط *naka* در PF 1947:2 شاید به معنای "در عوض" نباشد، بلکه شکل دیگری از *arka* باشد که معرف یک جمله پیرو است (نک. بند ۶-۴ حاشیه شماره 1/26؛ و بخش شماره ۱۹ در همین فصل). هلوک در آغاز فکر می‌کرد که همه فقرات PF 1947 به آرد مربوط

می‌شوند، اما سپس در حاشیه نظر خود را اصلاح کرده است. اگر در PF 1947:2 از آرد نام برده نشده باشد، در آن صورت مهمترین استدلال در تأیید "در عوض" از بین می‌رود. در مورد *bara* در همان متن، به نظر می‌رسد ترجمه لغوی "بار" مناسب‌تر از "مالیات" باشد (نک. هلوک، ۱۹۶۹، ص ۶۷۵؛ هینتس، ۱۹۷۵a، ص ۶۳؛ EW مدخل *ba-ráš*، *ba-ra*؛ تاورنیه، ۲۰۰۷a، ص ۴۴۲).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای/در ماه‌ها و نذرهای دیگر
NN 0613	•PFS x; PFS y Ø/22	۵۳۰ ⌈کوارت جو⌉، حواله شده از میرایائودا، **میشه‌زای** شاتین دریافت کرد. او (آن را برای) یک باکاداتوشیام جهت میشدوشیش و برای / در ساکورازیش مورد استفاده قرار داد. سپس کارگران (آن را) مصرف کردند.
NN 0679	•PFS x; PFSy Ø/Ø	۵۳۰ کوارت جو، حواله شده از میرایائودا، **میشه‌بازا** دریافت کرد. او آن را (به عنوان) باکاداتوشیام برای میشدوشیش و برای / در ساکورازیش مورد استفاده قرار داد. سپس کارگران آن را مصرف کردند.
NN 1679	•PFS 0024; PFS x Ø/Ø	۵۳۰⌈ کوارت جو⌉، حواله شده از میرایائودا، **میشه‌بازا** دریافت کرد. آن [جو] (برای) یک باکاداتوشیام برای میشدوشیش و برای / در ساکورازیش استفاده شد. پس از آن کارگران (آن‌را) مصرف‌کردند. تعداد ۱۲۰ کارگر (وجود داشت).
PF 1947 1.2	بدون مهر (LEd) Ø/21	[x کوارت آرد /غله]، [PN] برای یک باکاداتوشیام برای / در ساکورازیش دریافت کرد، وقتی یک بار جو مصرف شده بود.
NN 2259 II. 11-2	بدون مهر Ø/[...]	۲ گوسفند /بز (طبقِ) یک سند مهر شده از پارناکا، **بادومانا** دریافت کرد به عنوان داتوشیام (برای /در) (ماه) ساکورازیش و (برای /در) یک آب انبار.
NN 2259 II. 13-4	بدون مهر Ø/[...]	۱۱ گوسفند /بز (طبقِ) یک سند مهر شده از پارناکا، **ناپوکّا** دریافت کرد به عنوان داتوشیام برای / در کارباشیا در ۱۱ انبار.
NN 2348 II. 12-4	PFS 1076; PFS x Ø/18	۲۰ کوارت (شراب) (طبقِ) یک سند مهر شده از رب‌بزا: ۱۰ کوارت (برای /در) (ماهِ) کارباشیاش، ۱۰ کوارت برای یک (نذر) کوشوکوم

NN 2348 II. 15-6	PFS 1076; PFS x Ø/19	۲۰ کوارت (شراب) (طبقِ) یک سند مهر شده از رب‌بزا: ۱۰ کوارت برای / در (ماهِ) کارباشیاش ۱۰ کوارت برای (نذرِ) کوشوکوم
NN 2348 II. 17-9	PFS 1076; PFS x Ø/20	۲۰ کوارت (شراب) (طبقِ) یک سند مهر شده از رَب‌بزا: ۱۰ کوارت برای / در (ماهِ) کارباشیاش، ۱۰ کوارت برای (نذرِ) کوشوکوم

پیشکش "به تبرستان"
www.tabarestan.info

۲۵. میشه‌باکا

نذرهای برای میشه‌باکا همیشه در فهرست‌ها در کنار دیگر ایزدان و سودبرندگان از این نذرها ذکر می‌شود. از آنجا که ما در این مورد ۱۲ متن در اختیار داریم، این امر نمی‌تواند تصادفی باشد. شاید روحانیون مسئول انجام مناسک برای خدایان ویژه و منفرد، وظیفه داشته‌اند تا مناسکی هم برای "همه ایزدان" به عنوان مسئولیتی اضافی برگزار کنند. درباره ترجمه و تفسیر نام "میشه‌باکا" به "همه خدایان" کمترین تردیدی نمی‌توان کرد –و معنای آن ربطی به "ایزد میترا یا مهر" ندارد (نک. بند ۴-۲ پانوشت ۷۵۵). نذرهای میشه‌باکا در کنار انواع و اقسام ایزدان و نذرهای ویژه ذکر شده‌اند: و در این میان هیچ‌گونه وابستگی خاص ایرانی یا ایلامی وجود ندارد. شایان ذکر است که بیشتر روحانیون زیر با نام و عنوان خود معرفی شده‌اند، اما باز در اینجا نیز هیچ تصویر روشن و قاطعی وجود ندارد و هم به عنوان شاتین برخورد می‌کنیم و هم مُغ یا "مَکوش".

PF 0338 و NN 0114 یک جفت متن جالب و کنجکاوی برانگیزند: هر دو آنها از یک مقدار شراب و یک مقام عرضه‌کننده یاد می‌کنند، دارای اثر یک مهر هستند و به یک سال واحد مربوط می‌شوند. با این حال هر متن روحانی مجری خود را دارد، و در NN 0114 نام شیموت ذکر نشده است.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای میشه باکا و دیگر نذرها
PF 1957 I.1	PFS 0027*; PFS 0108* Ø/(22)	۱۸۰ کوارت جو، **ایردازانا**، مُغ پیرامادد۱ دریافت کرد: ۶۰ برای تورمه ۱۲۰ برای میشه‌باکا
PF 0338	PFS 0588*; •PFS 0589 Ø/21	۱۶۰ کوارت شراب، حواله شده از شاروکبا، **آپیرکا**ی شاتین دریافت کرد. او آنها را برای اهورامزدا، میشه‌باکا و شیموت مورد استفاده قرار داد.

NN 0114	PFS 0588*; •PFS 0589 Ø/21	۱۶۰ کوارت شراب، (حواله شده) از شاروکبا، **اَکورو** دریافت کرد. او آنها را برای اهورامزدا و میشه‌باکا مورد استفاده قرار داد.
PF 1956 II. 1-2	PFS 0027*; •PFS 0108* Ø/(21)	۱۵۰ کوارت جو، **اومبابای** شاتین دریافت کرد: ۳۰ برای لن ۳۰ برای تورمه ۳۰ برای مریرش ۳۰ برای $^{AŠ}ki^{MEŠ}$ [= زمین] ۳۰ برای میشه‌باکا
Fort. 8960 II. 1-2	•PFS x; PFS 0027* Ø/23	۶۰ کوارت شراب، **اومبابای** شاتین (دریافت کرد): ۲۰ برای لن ۲۰ برای مریرش ۲۰ برای میشه‌باکا
NN 2040 II. 2-3	PFS x (N 0135) Ø/(22)	۳۹۰ کوارت جو، **آمنارای** پیراماددا دریافت کرد: ۶۰ (به عنوان) ***gal*** برای لن ۴۰ برای $^{AŠ}ki^{MEŠ}$ ۳۰ برای میشه باکا
NN 2211 II. 4-5	•PFS 0027*; PFS 0178 Ø/(18)	⌈۵۷۰⌉ کوارت جو، **اوشدامای** مُغ دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) گال برای لن ۳۶۰ برای ایشپندرمتیش ۱۲۰ برای میشه‌باکا
NN 2290 II. 1-3	•PFS x (N 117); PFS 0027* Ø/(19)	۶۶۰ کوارت جو، **کورزیروکای** مُغ دریافت کرد: ۱۵۰ برای DN ۳۰۰ برای ایشپندرمتیش ۱۵۰ برای میشه‌باکا ۶۰ برای / در اَشباپیراسانا
NN 2206 II. 1-3	PFS 0108*; PFS 0513 1y./19	۱۸۰ کوارت جو، **پَرمیانای** مُغ هاتورماکشا دریافت کرد: ⌈۹۰ (به عنوان گال)⌉ برای نیپریشَ ۶۰ (به عنوان) گال (برای) میشه‌باکا ۳۰ برای ایشپندرمتیش

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

NN 2265 II. 1-4	PFS 0108*; •PFS 0513 1y./(20)	۲۴۲ کوارت شراب، **کامارگینای** مُغِ دریافت کرد: ۲۰ (به عنوان) گال برای / در کوهِ ایرکاما ۲۰ (از طرف) شاه برای میشه باکا ۲۰ (به عنوان) گال برای لن ۲۰ (به عنوان) گال برای نپیریش ۲۰ (به عنوان) گال برای / در کوهِ کَمَرزیا ۲۰ (به عنوان) گال برای / در کوهِ باتیناشا این جمع کل یک سال از جمله ⌈۱۲۰⌉..... است (که) او قبلاً دریافت کرده بود.
NN 2362 II. 1-5	•PFS oc (N 135); PFS 0027* 1y./(22)	۴۰ کوارت شراب، **کامباتیش** مغِ + OD (به عنوان) گال برای خدایان دریافت کرد: ۱۰ برای نریشانکا ۱۰ برای ایرداناپیرورتیش ⌈۱۰⌉ برای / در کوه باتیناشا ۱۰ برای میشه‌باکا
PF 1955 II. 1-3	•PFS 0027* Ø/(20)	⌈۳۶۰⌉ کوارت جو، **اوپیش** مُغ دریافت کرد: ۹۰ (به عنوان) گال برای لن ⌈۹۰⌉ برای میشه‌باکا ۹۰ برای / در کوهِ هَریارمانًا ۹۰ برای / در رودِ اَیان هریشدا

www.tabarestan.info تبرستان

۲۶. نذرها "برای خدایان"

در زیر ۴۹ چکیده متن و فقرات "ژورنال" [= خلاصه گزارش پرداختهای سالانه] درباره نذرها "برای خدایان" وجود دارد. به نظر می‌رسد وقتی کاتبان "برای خدایان" می‌نوشته‌اند منظورشان گروه خاصی از خدایان نبوده بلکه فقط از این اصطلاح به‌طور کلی هدفهای مذهبی را درنظر داشته‌اند. املاهای گوناگونی به کار رفته است: ^{AN}*na-ap-pi-na*، ^{AN}*na-pi-na*، ^{AN}*na-ap-pari-na*، ^{AN}*na-pari-na*، ^{AN}*na-ap-na*. گمان می‌رود همه این اشکال جمع هستند ([*nap.p.n(a)*]). متونی که اصطلاح "برای خدایان" را به‌کار برده‌اند اما در عین حال نوع نذر را نیز مشخص کرده‌اند (مثلاً کوشوکوم، اَکریش یا شیپ) در اینجا گنجانده نشده‌اند.

همچنین لوحه PF 0229، متنی که در حروف‌نویسی هلوک اصطلاح GEŠTIN [MEŠ]*šá-ap-pan-na* به معنای "شرابِ شَپَن" را دارد، در این‌جا گنجانده نشده است. جووینا‌تسو (۱۹۸۷؛ نک. ۱۹۸۹a، ص ۶-۲۱۵) ظاهراً بدون مقابله گل نبشته، به این قرائت اطمینان کرده و آن را GEŠTIN [AN]*na-ap-pan-na* به معنای "شراب برای خدایان" اصلاح کرده است. اما مقابله متن توسط متیواستالپر (مکاتبه خصوصی) نشان می‌دهد که قرائت DINGIR برای MEŠ و NA برای NIG (*šá*) بکلی منتفی است. بنابراین قرائت هلوک باید حفظ شود؛ در متن اشاره‌ای به شراب برای خدایان وجود ندارد.

در برخی موارد می‌توانیم هویت "خدایان" را حدس بزنیم، چون در متن‌های دیگر با همان روحانی مجری از آنها نام برده شده است و حتی مقام عرضه‌کننده نیز یکی است. این همانندیها شناسایی را - گرچه نه قاطعانه - امکانپذیر می‌سازند. در مورد **اوشتانا** (NN 2030) بسنجید با NN 1120 (شراب "برای خدایان" در ۶ کوشوکوم؛ نک. شماره ۱۹ قبل). مقام عرضه‌کننده یعنی **کابّا** در NN 1433 نیز حضور دارد (نک. بعد). مشابه دیگری با PF 0376 (علوفه [*tarmu*] حواله شده توسط **شِدا** با دامها "برای خدایان" مبادله می‌شود) لوحه PF 0587 است (جو، همان برای اَدَد؛ نک. شماره ۲ قبل). **پارّو** که در PF 0355 و PF 0365 عرضه‌کننده جو "برای خدایان" است، در PF 0345 و PF 0346 نیز به عنوان عرضه‌کننده جو برای هومبان دیده می‌شود (نک. شماره ۴)[1199]. اگر براساس استفاده از مهر PFS 0625s داوری کنیم، **مائوزیشا** باید عرضه‌کننده شرابی باشد که در PF 0372 برای شاتینِ شودایائودا "برای خدایان" حواله شده است[1200]. او در PF 0754 برای تَرمیا جهت لن

1199. This Parru uses two supplier seals, PFS 0041 and PFS 0185; the uniting factor is the town of Tašpak (PF 0345, PF 0355). PFS 0185 on PF 0355 has recently been collated by Mark Garrison (pers. comm.).

1200. EW s.v. h.*šá-tin-ra* takes *šuddayauda šatinra* ("Çutayauda, der Mann des Priesters"), as a 'classical' rectum-regens construction with secondary gender suffix *-ra* attached to the latter. In Achaemenid Elamite, this construction does occur (e.g., *libar uri*, "my servant," in DB_e II. 14), but rarely. More often the reverse order regens-rectum, is found, also with the gender suffix in final position. An example is ^{DIŠ}*mi-iš-da-áš-ba* ^{DIŠ}*at-te-ri* ^{DIŠ}*ir-šá-im-ma*, "Hystaspes his father Arsames," i.e. "Hystaspes' father Arsames" in DB_e I.3. Accordingly, I take *šuddayauda šatinra* as "Šuddayauda his *šatin*," i.e. "the *šatin* of Šuddayauda." A third alternative would be to take *-ra* in *šatinra* as attributive in strict sense, as Hallock (1969: 157) does: "Šuddayauda the priest." Šuddayauda is not attested elsewhere as *šatin*, however. The one individual named Šuddayauda who occurs in the archive is the regional director of the Persepolis region (cf. →

شراب حواله کرده است[۱۲۰۱]. **کَرکیش** جو و کنجد "برای خدایان" حواله می‌کند (PF 0366 ؛ NN 2235) و نیز برای نپیریشَ (PF 0354 ؛ نک. شماره ۵ قبل)، و برای لن، میشه باکا و سه کوه (PF 1955: 1-3 ؛ نک. شماره ۱) و برای لن (NN 2589 ؛ نک. شماره ۱). دستورنامه پارناکا به **ایریشتی مانکا** (PF 2068) شبیه است به نامه‌ای با همان خطاب کننده و مخاطب درباره جو برای ایزد نهونته (PF 1802 ؛ نک. شماره ۶). **اوشایا** که پارناکا به وی دستور می‌دهد شراب برای خدایان توزیع کند (PF 2067)، همچنین برای ایزد پیرداکامیا (NN 0310، NN 0791 ؛ نک. شماره ۱۲) و برای اهورامزدا، هومبان و سه رودخانه (PF 0339 ؛ نک. شماره ۴) شراب حواله کرده است. **کارسوکا** که ۱۰۰ کوارت جو (PF 0360) و ۶۰ کوارت آبجو (NN 1315) "برای خدایان" دریافت می‌کند[۱۲۰۲]، در عین حال دریافت کننده ۱۰۰ کوارت جو برای یک نذر کوشوکوم (PF 0799 ؛ نک. شماره ۱۹) و ۶۰ کوارت آبجو برای هومبان (NN 0109 ؛ نک. شماره ۴) است. عرضه‌کننده شراب موسوم به **کی‌زیزی** به توزیع شراب "برای خدایان" (PF 0371) و برای یک سورِ شیپ (NN 2402 ؛ نک. شماره ۲۲) می‌پردازد. حواله‌های شراب توسط **ایباتورا** برای مقاصد مذهبی بخصوص فراوان‌اند: او غیر از شراب "برای خدایان" (NN 1400) به توزیع شراب برای هومبان (PF 0341، PF 0342، PF 0343، PF 0344، NN 2029، NN 0251، NN 0339 ؛ نک. شماره ۴) و، یک بار، برای نذرهایی در ۹ کوشوکوم (PF 1181 ؛ نک. شماره ۱۹) می‌پردازد. شاتین **اوروا** آبجو

→ §2.3.2 above). Though this man may have been involved in the performance of certain cults (cf. the role of Parnakka and Ziššawiš in *šip* feasts), it would be unprecedented that he was considered a *šatin* himself. I therefore think that PF 0372 refers to anonymous *štin* who ressorted directly under the high official Šuddayauda, hence not unlike the *makuš* Limepirda assigned by Parnakka (cf. §3.7.4 above). Not also that a construction PN-*na šatinra duša* appears in partially broken context in PF 1953:1-3. If *-na* is indeed the attributive particle and not part of the name, this may be taken as tautological expression meaning "of PN his *šatin* received," i.e. "the *šatin* of PN received."

1201. Seal PFS 0625s was recently identified on the left edge of PF 0754 by. M. Garrison (pers. comm. 5/II/2007). Previously, the seal on the left edge had been provisionally labelled as PFS 0876s (Garrison & Root 1996/98: 44). Not that PFS 0625s is a cross-over seal, that also occurs on the uninscribed tablets (Garrison 2008 §6.2).

1202. In PF 0360, *napna* could, in principle, also be interpreted as "for the god," as Koch 1987: 267 proposes. Compare, however, NN 1315, which has, *nappanna* (<* *nappapna*), unequivocally "for the gods" (pl.).

www.tabarestan.info

دریافت می‌کند تا "برای خدایان" مورد استفاده قرار دهد (PF 0375)؛ همین فرمول در PF 0352 تکرار می‌شود که در آنجا "برای خدایان" تصریح شده که برای اَدَد، برای یک نذر کوشوکوم، برای / در یک تیکراکاش و برای / در یک آب انبار بوده است (نک. شماره ۲). احتمال دارد آن **اومایا** که تَرمو (= علوفه) "برای خدایان" تخصیص داده است (NN 0722) همان فردی باشد که با همین نام آرد برای یک ولیمه یا سورِ شیپ (PF 0672؛ نک. شماره ۲۲) حواله کرده است. **کونتوکا** که "برای خدایان" جو توزیع می‌کند (PF 0368) برای لن نیز جو حواله می‌نماید (NN 0560؛ نک. شماره ۱). **مانیاکا** عرضه کننده جو "برای خدایان" به اَکشی ماشرا (PF 0363، PF 0364) و به **اومّانا** (NN 0173) است، و برای یک سورِ شیپ برای زیزکورا به اومانانا (که احتمالاً همان "اومّانا" است؛ NN 0654؛ نک. شماره ۲۲) جو حواله می‌کند. **راکوش** که برای خدایان جو دریافت می‌کند (PF 0359) شاید همان فردی است که با این نام برای ادد و هومبان شراب دریافت کرده است (PF 0351؛ نک. شماره ۲). **تئاتوکا** که در NN 2202:1 "برای خدایان" جو دریافت می‌کند، شاید همان کسی است که برای هومبان (PF 0346؛ نک. شماره ۴) و برای یک کوه (NN 2477: 1-2؛ نک. شماره ۱۶) جو می‌گیرد.

در خور توجه است که در شش متن گزارش حواله غله یا شراب وجود دارد که سپس برای دریافت دام مبادله شده‌اند (PF 0362، PF 0367، PF 0370، PF 2030، NN 0710، NN 1077). جمع متن‌هایی که در آنها گوسفند / بزهایی برای قربانی از طریق همین شیوه مبادله اخذ شده‌اند به ۱۴ یا ۱۵ می‌رسد (نک. ❦ ص ۵-۱۵۳). مبادلاتی دیگر نیز گزارش شده‌اند: جو جایگزین جو انباری (بذر؟ PF 0365) می‌شود، و جو تازه جای جو (کهنه؟) را می‌گیرد (PF 0596؛ نک. شماره ۵)؛ در PF 0372 شراب جایگزین جو می‌گردد. در NN 1830 جو برای ساختن آبجو "برای خدایان" حواله می‌شود. در NN 2466 کنجد حواله می‌شود تا از آن برای خدایان روغن بگیرند و چه بسا در NN 2235 و NN 1433 نیز همین روند طی شده است. شناسایی واژه معادل روغن در NN 2460 مبتنی بر مقابله‌ای است که من از این متن انجام دادم. هلوک آن را †GIŠ⌈IŠ?⌉ قرائت کرده است، به‌نظر من GIŠ⌈i⌉ (به معنای "روغن") هم امکان دارد و هم (چنان که لغت‌نامه EW مدخل GIŠ.IŠ? قبلاً بیان کرده) مرجح است[۱۲۰۳]. سه متن ذکر شده یگانه متون شناخته شده‌ای هستند که در آنها کنجد برای مقاصد مذهبی توزیع شده است.

1203. Though the beginning of the sign looks like IŠ as written elsewhere in the text, the required second vertical seems missing - hence my reading I!.

برخی یادداشت‌های دیگر درباره متن‌ها:

- همان‌طور که هلوک (دستنویس) اظهار نظر کرده است، نام روحانی مجری در NN 0710 (^{HAL}*ha-iz-*⌈*za*⌉*-*[...]) ممکن است شکل دیگری از نام Azzakra باشد (نک. PF 0011 ، PF 0460 ، Fort. 1635).
- پرسش مطرح شده توسط هلوک درباره نام ^{HAL}⌈*ka*$_4$⌉*-ib-ba-na* در **PF 2030** زائد است (هلوک، مقابله در حاشیه).
- **NN 1077** دارای یک یادداشت کوتاه آرامی است، اما چندان خوانا نیست (مکاتبه خصوصی با آنالیزا آتسونی 13/2/2007).
- در **PF 0370**، قرائت هلوک از نام شخصی "مَردودو" و نام جغرافیایی "مَش لَپتی" درست به‌نظر می‌رسد.
- قرائت نام شخصی "شورتته" [Šurtete] در **NN 1830** چندان مطمئن نیست (پس از ^{HAL}*šu-ur-* نشانه‌های چندانی از NA قابل دیدن نیست)؛ نام "شورتته" در دو متن دیگر (PF 0623 ، PF 0997) تأیید شده است.
- در **PF 0372**، کلمه ⌈*šu*⌉*-ur-ra-ka*$_4$ را می‌توان ⌈*su*?⌉*-ur-ra-ka*$_4$ نیز قرائت کرد (تفاوتی در معنا وجود ندارد).
- منظور از "مردمان Uttiti در **NN 1433** شاید ساکنان یک قلمرو سلطنتی یا امیرنشین بوده است (نک. PF 0733).
- در **NN 2466**، نام شخصی ^{HAL}*da-*⌈*ti*?⌉*-hu-iš* را شاید بتوان ^{HAL}*-da-*⌈*tur*⌉*-hu-iš* نیز قرائت کرد؛ این نام در جای دیگری دیده نشده است.

در چکیده متون **PF 2067** و **PF 2068** (نیز نک. بند ۳-۷-۲-۱) شناسه‌ها و ملاحظات مربوط به مُهر پارناکا حذف شده‌اند. قابل توجه است که این دو متن که اساساً مربوط به عملیات کاملاً مشابهی هستند (فقط کالاها تفاوت دارند) تا چه اندازه از لحاظ املاء با هم متفاوت هستند.

- واژه ^{AŠ}*ti-ti-ma* در **NN 1400** توسط لغت نامه EW (مدخل *h.ti-ti*) "برای شراب افشانی" ترجمه شده است، اما ممکن است یک نام جغرافیایی هم باشد (در "Titi") - در هر صورت در جای دیگری دیده نشده است (اما بسنجید با نام جغرافیایی Uttiti).
- تعداد انبارهایی (balum) که اورورو در آنها مراسم نذر و قربانی برای خدایان را برگزار می‌کند **(PF 0375)**. طبق مقابله هلوک (در حاشیه)، ۵ یا ۴ (x+) است نه

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

1(+x) (آن‌چنان که چاپ شده). فضایی در روی لوحه گلی برای عدد ۸ وجود دارد که به‌نظر می‌رسد رقم ۸۰ کوارت آبجوی توزیع شده منطقی باشد (برخلاف نظر کخ، ۱۹۷۷، ص ۴۳، در متن گمان نمی‌رود اشاره‌ای به "nامین انبار" باشد).

- درباره کالای توزیع شده در **PF 1947:1** (غله یا آرد) نک. شماره ۲۴ قبل.
- در **NN 1445**، هلوک به‌جای ^{HAL}*kur-pa-iš* قرائت ^{HAL}*kur-pa-da* (نک. کورّابادا) را مد نظر داشته است، حال آن که احتمال اولی بیشتر است.
- در **NN 1193** شکل *ma-⌈ak?⌉-ka*$_4$ با توجه به محتوای متن یگانه قرائت منطقی است گو این که نشانه‌ای که AG خوانده می‌شود کاملاً روشن نیست.
- هلوک (در حاشیه) پرسیده است که آیا Unsakra در **PF 0355** یک لقب یا عنوان نیست؟ چنان که والا نشان داده است (۱۹۹۲/۰۲) شکل ساده ^{HAL}*ur-sa-ak* برخلاف آن‌چه مترجمان و مفسران قبلی انگاشته‌اند عنوان نیست بلکه می‌تواند نام شخص باشد. آیا این بدان معناست که ^{HAL}*ur-sa-ak-ra* ما به معنای "مردِ اونسَک" است (نک. نوایلامی ^{BE}*ur-sa-ak-be-ra* یعنی "یکی از آدمهای اونسَک" نک. همان)؟ جو ذکر شده در همان متن PF 0355 از برخی جهات واجد شرایط است؛ گرچه بیشتر نشانه‌ها واضح هستند اما معنادار کردن این قسمت ناممکن است (اظهار عقیده کخ، ۱۹۷۷، ص ۷-۳۶ فقط نظریه‌پردازی است).
- من پیشنهاد متقاعد کننده‌ای برای (⌈*x y(-)ia*⌉*-an*) در **NN 2202:1** ندارم. بازسازی NAی دوم در ^{AN}*na-pi-*[*na*?] از من است.

در پایان جدول، چهار متن اضافی به ۴۹ متن مربوط به حواله کالاها "برای خدایان" افزوده شده است. NN 0318 گزارش حواله جو از باکومیرا به باکابانا برای انجام نذری "برای دیگر خدایان" (^{AN}*na-ap*^{AN}*šá-iš-šá-ka*$_4$*-na*) است که ظاهراً تحقق نیافته است. قرائت اصطلاح *ir-ri uk-šu-ma-*⌈*ri*?*-iš*⌉ منطقاً درست است ولی معنای آن روشن نیست (نک. EW مدخل *uk-šu-ma-ri(?)-iš(?)* و اظهار نظر آن). حواله‌های جو از باکومیرا به باکابانا برای اهورامزدا و میشدوشیش در جاهای دیگر گزارش شده‌اند (PF 0336، PF 0337، NN 0366؛ نک. شماره‌های ۷ و ۸ قبل). مهرهای پشت لوحه‌های NN 0318 و NN 0336 یکی هستند (مکاتبه شخصی با م.ب. گریسون). با کومیرا برای هومبان (PF 0340، NN 0108، NN 0650؛ نک. شماره ۴) و برای یک‌دائوشانوئاش (PF 0766؛ نک. بعد) نیز جو حواله کرده است.

www.tabarestan.info

PF 0766 یگانه متن درباره تدارک آذوقه برای یک‌دائوشانوئاش است. این اصطلاح همان -dauçanyašna*ی پارسی باستان به معنای "سورِ نذری" ترجمه شده بود (بند ۳-۴-۶ پانوشت ۵۰۹ قبل). اما بازرسی دقیق لوحه نشان می‌دهد که درباره قرائت هلوک می‌توان شک کرد. در عوض قرائت ^{AN}*da-u-šá-an-ru-áš-na* (یا ^{AN}*da-u-šá-an ru-áš-na*)، ^{AN}*da-u-šá-an-ru*^{MEŠ}*-na* نیز به‌نظر ممکن می‌رسد. نشانه MEŠ در سطرهای ۱/۱ و ۱/۶ همان متن دارای همان شکل است. همچنین، چنان که هلوک قبلاً متذکر شده است، توالی Cu-aC در ایلامی هخامنشی در جای دیگری تأیید نشده است (هلوک ۱۹۵۰ص ۲۵۱؛ نک. رزمجو ۲۰۰۴aص ۱۰۵ که به خطای کاتب گمان می‌برد)، گو این که کلمات مختوم به /*-ru(i)aš*/ شناخته شده هستند (*ru-tan-ru-ia-iš*). اگر بدرستی قرائت شود. ^{AN}*da-u-šá-an-ru*^{MEŠ}*-na* ممکن است واژه نماد دروغین یا شبه واژه نماد و شکل دیگری از املای daušam به معنای "نذر قربانی" باشد. (توجه داشته باشید که املای ^{AN}*da-u-šá-an* تأیید شده است؛ نک. بند ۳-۲-۱ پانوشت ۴۶۰ قبل). همانند مورد NN 1941 (نک. بعد)، جو حواله شده در PF 0766 ممکن است "برای خدایان" باشد، گرچه این سخن آشکارا گفته نشده است.

NN 1941 مربوط می‌شود به حواله "تَرمو" [علوفه] برای باکاپارنا جهت یک باکادائوشیا؛ نام ایزد بهره برنده در این‌جا بیان نشده است. یک باکاپارنا در پاسارگاد برای یک "اکریش" "برای خدایان" جو دریافت کرده است (NN 2035، نک. شماره ۲۳). نام $^{[HAL}$*ba*$^{?]}$-*da*-⌈*šab*$_0$$^{?}$-*ba*$^{?}$-*na*⌉ را شاید بتوان $^{[HAL}$*ba*⌉-*da*⌈*áš-ba-na*⌉ نیز قرائت کرد.

NN 0728:3 یک "ژورنال" یا "خلاصه گزارش پرداختهای سالانه" شکسته شده است. قرائت هلوک درست به‌نظر می‌رسد و دریافت جو به‌صورت *na-pir*⌈*ra-ma*$^{?}$⌉ را می‌توان "به عنوان (نذرِ) خدایان" ترجمه کرد. شکسته شدن متن مانع از نتیجه‌گیری درباره ماهیت و کیستی این خداست.

گل نبشته	مهرها و تاریخ	دریافت کالاها توسط PN برای خدایان
NN 2259 II. 17-8	بدون مهر III/(20)	۴ گوسفند /بز (طبقِ) یک سند مهر شده از پارناکا، **شاکای** شاتین دریافت کرد (به عنوان) دائوشیام برای خدایان
NN 0710	•PFS x Ø/[...]	۱۰۰ کوارت جو، حواله شده از اوکباکاما، هاززا دریافت کرد؛ او آن را با یک گوسفند / بز مبادله کرد. آن (= دام) برای خدایان مورد استفاده قرار گرفت.

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

PF 0362	(لبه چپ) PFS 0612 Ø/22	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از هَلدَش، **اَتوکنا** دریافت کرد (و) در مقابل گوسفند / بز داد. او (آنها) را برای خدایان داد.
PF 2030	PFS 1602; •PFS 1603 Ø/24	۸۰۰ کوارت جو، حواله شده از کابّا، **اوشتانا** دریافت کرد؛ او آن را با ۴ گوسفند / بز مبادله کرد. او (آنها را) به عنوان دائوشیام برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
PF 0367	PFS 0044s; •PFS 0134 Ø/24	۱۲۰۰ کوارت جو، حواله شده از کولیلی، تحویل شد؛ و با ۶ گوسفند / بز مبادله شد. **کیتین‌دوی** شاتین (آن‌ها) را دریافت کرد؛ و آنها را (به عنوان) دائوشیام برای خدایان مورد استفاده قرار داد. برای هر رأس دام، ۲۰۰ کوارت جو تحویل داده شد.
PF 0376	PFS 0632; •PFS 0633 Ø/27?	⌈۳۰۰⌉ کوارت ترمو [= علوفه]، حواله شده از شِدا، تحویل داده (و) با ۴ گوسفند / بز مبادله شد. آنها برای خدایان استفاده شدند.
NN 1077	(لبه چپ خراب‌شده) PFS x Ø/24	⌈۱۸۰⌉ کوارت شراب، حواله شده از شاکّانا تحویل داده (و) با ۶ گوسفند / بز (به عنوان) دائوشیام برای خدایان مبادله شد.
PF 0369	PFS 0619; •PFS 0620 Ø/20	۶۰ کوارت شراب، حواله شده از شاکّانا، **باپدای** شاتین دریافت کرد؛ او آن را برای خدایان مورد استفاده قرار داد (در) اَتوک.
PF 0370	PFS 0621s; •PFS 0622 Ø/20	⌈۷۰⌉ کوارت شراب، حواله شده از شاکّانا، **مَردودوی** شاتین دریافت کرد؛ او آن را (در) مَش‌لپتی برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
NN 1830	•PFS x; PFS y Ø/Ø	۵۰۰ کوارت جو، که از آن برای خدایان آبجو درست شد، حواله شده از شورتته؟ [در GN [= نام محل جغرافیایی]].
PF 0365	•PFS 0615 Ø/23	[...کوارت] جو، حواله شده از پاررو، **هَمیت** دریافت کرد. او آن را برای خدایان مورد استفاده قرار داد؛ (بذر) انبار شده با آن جایگزین شد.
PF 0372	•PFS 0625s; PFS 0626 Ø/23	۱۰ کوارت شراب، شاتین شودایائودا دریافت کرد. جو جایگزین آن شد. او (آن را) برای خدایان استفاده کرد.
PF 0373	PFS 0626; •PFS 0628 Ø/Ø	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از اَکوکو، **ایرتیای** شاتین دریافت کرد. او آن را برای خدایان استفاده کرد.

بیشکش "ر" به دوستان www.tabarestan.info

NN 1613	PFS x (≠ PFS 0626); PFS 0628 Ø/19	۱۲۰ کوارت شراب، حواله شده از آکوکو، **ایرتیا** دریافت کرد. او آن را برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
PF 0374	•PFS 0117; PFS 0629 Ø/22	۶۰ کوارت آبجو، حواله شده از آنزادوش، برای خدایان تحویل شد.
NN 1661	•PFS x(≠ PFS 0117); PFS y(≠ PFS 0629) Ø/24	[x] کوارت آبجو، حواله شده از آنزادوش، **تممه** دریافت کرد؛ او (آن را) برای خدایان تحویل داد.
NN 2221	•PFS 0017, PFSy Ø/25	⌈۵۰⌉ کوارت آبجو، حواله شده از انزادوش، **سَمَت** دریافت کرد؛ (آن) برای خدایان تحویل داده شد.
PF 0366	•PFS 0150; PFS 0616S Ø/24	۲۰۰۰ کوارت جو، حواله شده از کَرکیش، **هوبانونوی** شاتین دریافت کرد. او (آن را به عنوان) دائوشیام برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
PF 2235	•PFS 0150, PFS x Ø/24	۵۰ کوارت کنجد، حواله شده از کرکیش، **هوبانونوی** شاتین (به عنوان) دائوشیام برای خدایان دریافت کرد.
NN 1433	PFSs x; PFSs y Ø/24	۱۰ کوارت کنجد، حواله شده از کابّا، **اوتور** شاتین (به عنوان) دائوشیام برای خدایانِ مردم اوتی‌تی دریافت کرد.
NN 2466	•PFS x; PFS y Ø/22	⌈۲۵⌉ کوارت کنجد، دائیهوش دریافت کرد. او آن را (به عنوان) روغن برای خدایان گرفت.
PF 2068	PFS 0016* 16/III/22	دستور نامه از پارناکا به ایریش تیمانکا: "۵۰۰ کوارت جو به اینها بده: **شاتین‌هایی که در گیماروکش** هستند؛ بگذار (از آنها به عنوان) دائوشیام برای خدایانی که در گیماروکش هستند استفاده کنند. (...) همان‌گونه که قبلاً به آنان داده می‌شد (به‌آنان) توزیع کن."
PF 2067	•PFS 0016* 16/III/22	دستورنامه از پارناکا به اوشایای شراب بَر: "۳۰۰ کوارت شراب به اینان توزیع کن: **شاتین‌هایی که در گیماروکش** (هستند)؛ بگذار (از آنها به عنوان) دائوشیام برای خدایانی که در گیماروکش (هستند) استفاده کنند (...) همان‌گونه که قبلاً به آنان داده می‌شد."

پیشکش به رادیو به تبرستان www.tabarestan.info

PF 0360	PFS 0609; •PFS 0610* Ø/22	۱۰۰ کوارت جو، حواله شده از ایردوپما، **کارسوکا** دریافت کرد. او از آنها برای خدایان استفاده کرد.
NN 1315	•PFS 0084; PFS y (≠ PFS 0609) Ø/22	۶۰ کوارت آبجو، حواله شده از کارایائودا، **کارسوکا** دریافت کرد. او از آنها برای خدایان استفاده کرد.
PF 0361	PFS 0052; •PFS 0611 Ø/22	۵۰ کوارت جو، حواله شده از میکراشبا، **نابابیش** دریافت کرد. او از آنها برای خدایان استفاده کرد.
NN 1672	PFS x (≠ PFS 0051) PFS y (≠ PFS 0611) Ø/23	۵۰ کوارت جو، حواله شده از میکراشبا، **نابابیش** دریافت کرد. او از آنها برای خدایان استفاده کرد.
PF 0356	•PFS 0029; PFS 0190 Ø/18	۵۰ کوارت جو، حواله شده از آمّاماردا، **اومّورداک** دریافت کرد. او از آنها در هیشما برای خدایان استفاده کرد.
PF 0357	•PFS 0029; PFS 0190 Ø/19	۵۰ کوارت جو، حواله شده از آمّاماردا، **اومّورداک** دریافت کرد. او از آن در هیشما برای خدایان استفاده کرد.
PF 0358	•PFS 0029; PFS 0606 Ø/21	۵۰ کوارت جو، حواله شده از آمّاماردا، **اومّورداک** دریافت کرد. او از آن برای خدایان استفاده کرد.
NN 1134	بدون مهر Ø/23	۲۰۰ کوارت شراب، **باتی‌تیماکّای** شاتین در دو روستا (به عنوان) دائوشیام برای خدایان دریافت کرد.
PF 0371	PFS 0623; •PFS 0624 Ø/22	۴۰ کوارت شراب، حواله شده از کی‌زی‌زی، **شی‌پی‌پی** دریافت کرد. او (آنها را) (در) پارتوکی برای خدایان داد.
NN 0824	PFS x Ø/23	۵۰ کوارت شراب، حواله شده از نابادودو، **کاشی‌شی** دریافت کرد. او (آنها را) برای خدایان داد.
NN 0202	بدون مهر Ø/23	۹۰ [(x+)] کوارت شراب، حواله شده از پارنوما، **باکاپاندای** شاتین دریافت کرد. او (آنها را) برای خدایان تحویل داد.
NN 1400	PFS 0015; •PFS 0041 Ø/23	۹۰ کوارت شراب، **زازاپ** در تیتی دریافت کرد. او آن را برای خدایان تحویل داد. حواله از ایباتورا (است).
PF 0375	PFS 0181* Ø/25	۸۰ کوارت آبجو، حواله شده از باکابادا، **اوروروی** شاتین دریافت کرد. او از آن برای خدایان در x انبار استفاده کرد.

پیشکش "رایه" به تبرستان www.tabarestan.info

PF 1947 1.I	بدون مهر (لبه‌چپ‌خراب‌شده) Ø/21	[x کوارت آرد / غله]، [PN] برای خدایان دریافت کرد.
NN 0065 1.I	جای‌مهرسالم‌نمانده‌است [...]/(16)	[جو...] به عنوان (نذر) برای خدایان (به عنوان) جیره[...].
NN 1606	•PFS x; PFS y; PFS z 1y./21	۱۵۰ کوارت تَرمو [= علوفه]، حواله شده از هاری‌یا، **کاشنا** دریافت کرد. او آن را برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
NN 0722	•PFS x Ø/23	[x] کوارت تَرمو، حواله شده از اومایا، **کارپوکّا** دریافت کرد. او از آن برای خدایان استفاده کرد.
PF 0368	•PFS 0067; PFS 0618s Ø/24	۶۰ کوارت جو، حواله شده از کونتوکا، **کامه‌زّا** دریافت کرد. او آن را برای خدایان مورد استفاده قرار داد.
NN 0173	•PFS 0154; PFS x Ø/23	۱۶۰ کوارت جو، حواله شده از مانیاکّا، **اومّانانا** دریافت کرد. او آن را در پومو به خدایان پیشکش کرد.
NN 0984	PFSs x; PFS y 10m./22	۴۰۰ کوارت جو، حواله شده از تَن‌بَرَ، **هَرپیپی** (به عنوان) گال (...) دریافت کرد. او (آن را) به خدایان تقدیم نمود.
NN 1445	PFS x; PFS y Ø/20?	۱۰۰ کوارت جو، حواله شده از نابّابا، کورپَش دریافت کرد. او آن را برای خدایان استفاده کرد.
PF 0359	PFS 0607; •PFS 0608 Ø/19	۵۰ کوارت جو، حواله شده از اوتیرا، **رکوش** دریافت کرد. او از آن برای خدایان استفاده کرد.
NN 2517	اثرمهرحفظ‌نشده‌است Ø/22	۴۰ کوارت جو، درآمد سال ۲۲ م، به خدایان داده شد
NN 1193	•PFSx (N 133); PFSy; PFSz Ø/23	[۴۰] کوارت جو، حواله شده از کانیبا، برای خدایان به مصرف رسید. **ایگی‌گی** (آن را) دریافت کرد.
PF 0355	PFS 0604s; •PFS 0185 Ø/18	۶۰ کوارت جو، حواله شده از پارّو، **اونساکرا** دریافت کرد. او (آن را) به عنوان ... (برای ؟) خدایان در تَشپَک دریافت کرد.
NN 2202 1.I	بدون مهر Ø/(20?)	۲۳۲۰ (؟) کوارت جو، **تتوکا** (برای) یک yan [...] [برای] خدایان دریافت کرد.

پیشکش "رادمهر" به تبرستان www.tabarestan.info

NN 0318	•PFS 0048; PFS x; (= مهر روی NN 0366 نک. شماره ۷) Ø/22?	۸۰ کوارت جو، حواله شده از باکومیرا، **باکابانای** شاتین دریافت کرد. (به عنوان) باکاد ائوشیا برای دیگر / بقیه خدایان، او "اوکشومَریش"؟ نکرد.
PF 0766	•PFS 0048; PFS 0890 12m./20	۱۲۰ کوارت جو، حواله شده از باکومیرا، **ایردونارا** برای یک د ائوشانو / د ائوشانوئاش دریافت کرد.
NN 1941	بدون مهر VIII/22	۴۰ کوارت ترمو [= علوفه]، حواله شده از باداشابّا، **باکاپارنای** شاتین در پاسارگاد به عنوان باکاد ائوشیا دریافت کرد.
NN 0728 1.3	•PFS x; PFS 0027* Ø/(22)	۳۰۰ کوارت جو، **پیریشام** به عنوان (نذر برای) خدا (دریافت کرد).

www.tabarestan.info

فهرست مقالات وکتابهای این مجموعه

پیشکش "دوست" به تبرستان
www.tabarestan.info

این فهرست براساس حروف الفبای نام نویسندگان تنظیم شده است

AA	Archäologischer Anzeiger
AAH	Acta Antiqua Academiae Scientarum Hungaricae
AB	Assyriologische Bibliothek, Leipzig
AbIr	Abstracta Iranica (supplements to StIr)
AchHist I	H. Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Achaemenid History* I: *Sources, Structures and Synthesis*, Leiden 1987
AchHist II	H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* II: *The Greek Sources*, Leiden 1987
AchHist IV	H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* IV: *Centre and Periphery*, Leiden 1990
AchHist VI	H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* VI: *Asia Minor and Egypt. Old Cultures in a New Empire*, Leiden 1991
AchHist VIII	H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt & M.C. Root (eds.), *Achaemenid History* VIII: *Continuity and Change*, Leiden 1994
AchHist IX	M.B. Garrison & M.C. Root, *Achaemenid History* IX: *Persepolis Seal Studies. An introduction with provisional concordances of seal numbers and associated documents on Fortification Tablets 1-2087*, Leiden 1996/1998
AchHist X	P. Briant, *Achaemenid History* X: *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Leiden 1996
AchHist XI	M. Brosius & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* XI: *Studies in Persian History. Essays in Memory of David M. Lewis*, Leiden 1998
AchHist XII	D. Kaptan, *Achaemenid History* XII: *The Daskyleion Bullae. Seal Images from the Western Achaemenid Empire*, Leiden 2002
AchHist XIII	W. Henkelman & A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History* XIII: *A Persian Perspective. Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*, Leiden 2003
ADOG	Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
AEPHE	Annuaire de l'École Pratique des Hautes-Études, Section des Sciences Historiques et Philologiques, Paris
AfO	Archiv für Orientforschung
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959-81

Aufreihung — Duplik — Kopie — Umbildung (III, 1988, 101-119).
Das Persepolis der Spätzeit (IV, 1990, 1-6).
Die Orientalen auf Thorvaldsens Alexanderfries (V, 1990, 91-119).
Ägyptischer Stil und reichsachaimenidische Inhalte auf dem Sockel der Dareios-Statue aus Susa/Heliopolis (VI, 1991, 285-303).
Achaimeniden und Persepolis bei J.G. Herder (VII, 1991, 135-145).
Babylonische und assyrische Elemente in der achaimenidischen Kunst (VIII, 1994, 131-147).

Carter, Elisabeth
Bridging the Gap between the Elamites and the Persians in Southeastern Khuzistan (VIII, 1994, 65-95).

Corsaro, Mauro
Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell'identità ionica nel dibattito culturale e politico del V secolo (VI, 1991, 41-55).

Dandamaev, Muhammad A.
Achaemenid Babylonia: Traditions and Innovations (VIII, 1994, 229-234).

Descat, R.
Darius, le roi *kapēlos* (VIII, 1994, 161-166).

Driel, G. van
Continuity or Decay in the Late Achaemenid Period: Evidence from Southern Mesopotamia (I, 1987, 159-181).

Drijvers, Jan Willem
Cornelis de Bruijn and Gijsbert Cuper. A Skilled Artist and a Learned Discussion (VII, 1991, 89-107).

— & Sancisi-Weerdenburg, Heleen.
Introduction — The Roots of the European Tradition (V, 1990, ix-xii).
Preface — Through Travellers' Eyes (VII, 1991, ix-xi).

Elayi, Josette
The Phoenician Cities in the Achaemenid Period: Remarks on the Present State and Prospects of Research (IV, 1990, 227-237).

Graf, David F.
Arabia during Achaemenid Times (IV, 1990, 131-148).
The Persian Royal Road System (VIII, 1994, 167-189).

Griffiths, Alan
Democedes of Croton: A Greek Doctor at Darius' Court (II, 1987, 37-51).

Gunter, Ann C.
Models of the Orient in the Art History of the Orientalizing Period (V, 1990, 131-147).

Harmanny, Geert
Annius of Viterbo on Persian History. The Success Story of a Fifteenth Century Forgery (V, 1990, 53-66).

Haerinck, E.
La neuvième satrapie: archéologie confronte histoire? (I, 1987, 139-145).

پیشکش "راد" به تبرستان www.tabarestan.info

Herrenschmidt, Clarisse
Notes sur la parenté chez les perses au début de l'empire achéménide (II, 1987, 53-67).
Nugae Antico-Persianae (IV, 1990, 37-61).

Huyse, Philip
Die Perser in Ägypten. Ein onomastischer Beitrag zu ihrer Erforschung (VI, 1991, 311-320).

Invernizzi, Antonio
Babylonian Motifs on the Sealings from Seleucia-on-the-Tigris (VIII, 1994, 353-364).

Johnson, Janet H.
The Persians and the Continuity of Egyptian Culture (VIII, 1994, 149-159).

Kooij, G. van der
Tell Deir ʿAlla (East Jordan Valley) during the Achaemenid Period: Some Aspects of the Culture (I, 1987, 97-102).

Kuhrt, Amélie
Survey of Written Sources available for the History of Babylonia under the Later Achaemenids (I, 1987, 147-157).
Earth and Water (III, 1988, 87-99).
Achaemenid Babylonia: Sources and Problems (IV, 1990, 177-194).
Alexander and Babylon (V, 1990, 121-130).
Concluding Remarks (VII, 1991, 203-205).

— & Sancisi-Weerdenburg, Heleen
Introduction — The Greek Sources (II, 1987, ix-xiii).
Introduction — Method and Theory (III, 1988, xi-xv).
Introduction — Centre and Periphery (IV, 1990, xi-xv).
Introduction — Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire (VI, 1991, xiii-xviii).

— , Sancisi-Weerdenburg, Heleen & Root, Margaret Cool
Introduction—The Persian Empire: Continuity and Change (VIII, 1994, 1-7).

— & Sherwin-White, Susan
Xerxes' Destruction of Babylonian Temples (II, 1987, 69-78).
The Transition from Achaemenid to Seleucid Rule in Babylonia: Revolution or Evolution? (VIII, 1994, 311-327).

Lebram, J.C.H.
Die Traditionsgeschichte der Esragestalt und die Frage nach dem historischen Ezra (I, 1987, 103-138).

Lemaire, André
Recherches d'épigraphie araméenne en Asie Mineure et en Égypte et le problème de l'acculturation (VI, 1991, 199-206).

Lewis, D.M.
The King's Dinner (Polyaenus IV 3.32) (II, 1987, 79-87).
The Persepolis Fortification Texts (IV, 1990, 1-6).
Brissonius: *De Regio Persarum Principatu Libri Tres* (1590) (V, 1990, 67-78).

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

Lloyd, Alan B.
Herodotus on Cambyses: Some Thoughts on Recent Work (III, 1988, 55-66).

Lyonnet, Bertille
Les rapports entre l'Asie Centrale et l'empire achéménide d'après les données de l'archéologie (IV, 1990, 77-92).

Machinist, Peter
The First Coins of Judah and Samaria: Numismatics and History in the Achaemenid and Early Hellenistic Periods (VIII, 1994, 365-379).

Metzler, D.
Concluding Remarks (I, 1987, 191-196).
Stilistische Evidenz für die Benutzung persischer Quellen durch griechische Historiker (II, 1987, 89-91).
A.H. Anquetil-Duperron (1731-1805) und das Konzept der Achsenzeit (VII, 1991, 123-133).

Morkot, Robert
Nubia and Achaemenid Persia: Sources and Problems (VI, 1991, 321-336).

Murray, Oswyn
Herodotus and Oral History (II, 1987, 93-115).

Muscarella, Oscar White
Miscellaneous Median Matters (VIII, 1994, 57-64).

Petit, Thierry
Presence et influence perses à Chypre (VI, 1991, 161-178).

Ray, J.D.
Egypt: Dependence and Independence (425-343 B.C.). (I, 1987, 79-95).

Root, Margaret Cool
From the Heart: Powerful Persianisms in the Western Empire (VI, 1991, 1-29).
Lifting the Veil: Artistic Transmissions beyond the Boundaries of Historical Periodisation (VIII, 1994, 9-37).

— Sancisi-Weerdenburg, Heleen, & Kuhrt, Amélie
Introduction — The Persian Empire. Continuity and Change (VIII, 1994, 1-7).

Salles, Jean-François
Les Achéménides dans le Golfe Arabo-Persique (IV, 1990, 111-130).
Du blé, de l'huile et du vin... (notes sur les échanges commerciaux en Mediterranée orientale vers le milieu du Ier millénaire av. J.C. I (VI, 1991, 207-236).
Du blé, de l'huile et du vin... II (VIII, 1994, 191-215).

Sancisi-Weerdenburg, Heleen
Introduction—Sources, Structures and Synthesis (I, 1987, xi-xiv).
Decadence in the Empire or Decadence in the Sources? From Source to Synthesis: Ctesias. (I, 1987, 33-45).
The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism. (II, 1987, 117-131).
Was there ever a Median Empire? (III, 1988, 197-212).
The Quest for an Elusive Empire (IV, 1990, 263-274).

www.tabarestan.info

Cyrus in Italy: From Dante to Machiavelli. Some Explorations of the Reception of Xenophon's *Cyropaedia* (V, 1990, 31-52).
Introduction. Through Travellers' Eyes: the Persian Monuments as seen by European Travellers (VII, 1991, 1-35).
Nowruz in Persepolis (VII, 1991, 173-201).
The Orality of Herodotus' *Medikos Logos* or: The Median Empire Revisited (VIII, 1994, 39-55).

— & Drijvers, Jan Willem
Preface — Through Travellers' Eyes (VII, 1991, ix-xi).
Introduction—The Roots of the European Tradition (V, 1990, ix-xii).

— & Kuhrt, Amélie
Introduction — The Greek Sources (II, 1987, ix-xiii).
Introduction—Method and Theory (III, 1988, xi-xv).
Introduction—Centre and Periphery (IV, 1990, xi-xv).
Introduction—Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire (VI, 1991, xiii-xviii).

—, Kuhrt, Amélie, & Root, Margaret Cool
Introduction — The Persian Empire: Continuity and Change (VIII, 1994, 1-7).

Seidl, Ursula
Achaimenidische Entlehnungen aus der urartäischen Kunst (VIII, 1994, 107-129).

Sekunda, Nick
Persian Settlement in Hellespontine Phrygia (III, 1988, 175-196).
Achaemenid Settlement in Caria, Lycia and Greater Phrygia (VI, 1991, 83-143).

Sherwin-White, Susan & Kuhrt, Amélie
Xerxes' Destruction of Babylonian Temples (II, 1987, 69-78).
The Transition from Achaemenid to Seleucid Rule in Babylonia: Revolution or Evolution? (VIII, 1994, 311-327).

Steiner, Gerd
Eine zeitgenössische Würdigung der Entzifferungsarbeit von Georg Friedrich Grotefend (VII, 1991, 109-121).

Stevenson, R.B.
Lies and Inventions in Deinon's *Persica* (II, 1987, 27-35).

Stern, Ephraim
New Evidence on the Administrative Division of Palestine in the Persian Period (IV, 1990, 221-226).

Stolper, Matthew W.
The Kasr Archive (IV, 1990, 195-205).
On Some Aspects of Continuity between Achaemenid and Hellenistic Babylonian Legal Texts (VIII, 1994, 329-351).

Sumner, William
Archaeological Measures of Cultural Continuity and the Arrival of the Persians in Fars (VIII, 1994, 97-105).

www.tabarestan.info

Tuplin, Christopher
The Treaty of Boiotios (II, 1987, 133-153).
Persian Garrisons in Xenophon and other Sources (III, 1988, 67-70).
Persian Decor in *Cyropaedia*: Some Observations (V, 1990, 17-29).
Darius' Suez Canal and Persian Imperialism (VI, 1991, 237-283).
Modern and Ancient Travellers in the Achaemenid Empire: Byron's *Road to Oxiana* and Xenophon's *Anabasis* (VII, 1991, 37-57).
Persians as Medes (VIII, 1994, 235-256).

Vickers, Michael
Interaction between Greeks and Persians (IV, 1990, 253-262).
Persian, Thracian and Greek Gold and Silver: Questions of Metrology (VI, 1991, 31-39).
The Views of Persepolis by William Marhsall and Wenceslaus Hollar in Sir Thomas Herbert's *Travels* (VII, 1991, 59-69).

Vogelsang, Willem
Some Remarks on Eastern Iran in the Late Achaemenid Period (I, 1987, 183-189).
Some Observations on Achaemenid Hyrcania: A Combination of Sources (III, 1988, 121-135).
The Achaemenids and India (IV, 1990, 93-110).

Wallinga, H.T.
The Ancient Persian Navy and its Predecessors (I,1987, 47-77).
Polycrates and Egypt: The Testimony of the *Samaina* (VI, 1991, 179-197).

Walser, G.
Persischer Imperialismus und griechische Freiheit (II, 1987, 155-165).

Wiesehöfer, Joseph
Das Bild der Achaimeniden in der Zeit des Nazionalsozialismus (III, 1988, 1-14).
Zypern unter persischer Herrschaft (IV, 1990, 239-252).
Zur Geschichte der Begriffe 'Arier' und 'arisch in der deutschen Sprachwissenschaft und Althistorie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (V, 1990, 149-165).
PRTRK, RB HYL', SGN und MR' — Zur Verwaltung Südägyptens in achaimenidischer Zeit (VI, 1991, 305-309).
Engelbert Kaempfer in Naqš-i Rustam und Persepolis (VII, 1991, 71-87).
Zum Nachleben von Achaimeniden und Alexander in Iran (VIII, 1994, 389-397).

Windfuhr, Gernot L.
Saith Darius. Dialectic, Numbers, Time and Space at Behistun (DB, Old Persian Version) (VIII, 1994, 265-281).

Zahle, Jan
Achaemenid Influences in Lycia (Coinage, Sculpture, Architecture). Evidence for Political Changes during the 5th Century B.C. (VI, 1991, 145-160).

www.tabarestan.info

کتاب‌شناسی

پیشکش " راد " به تبرستان
www.tabarestan.info

[Anonymous] 1934, Recent Discoveries at Persepolis, *JRAS* 1934: 226-32.

[Anonymous] 1988, *Ancient Near Eastern Texts from the Erlenmeyer Collection*, London [auction catalogue Christie's London 13/XII/1988].

ABDI, K. 2001, Malyan 1999, *Iran* 39: 73-98.

ABRAHAM, K. 1997a, Šušan in the Egibi Texts from the Time of Marduk-nāṣir-apli, *OLP* 28: 55-85.

—— 1997b, TCL 13 193: Šušan and Bāṣ, *NABU* 1997/53.

—— 2004, *Business and Politics under the Persian Empire. The Financial Dealings of Marduk-nāṣir-apli of the House of Egibi (521-487 B.C.E.)*, Bethesda

AHN, G. 1992, *Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation* (AI 31), Leiden – Louvain.

ALAURA, S. 1988, Die Identifizierung der im "Gebäude E" von Büyükkale-Boğazköy gefundenen Tontafelfragmente aus der Grabung von 1933, *AoF* 25: 193-214.

ALIZADEH, A. 1985, A Tomb of the Neo-Elamite Period at Arjān, near Behbahan, *AMI* 18: 49-73.

ALTHEIM, F. 1951, review G.G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (Chicago 1948), *Gnomon* 23: 187-93.

ÁLVAREZ-MON, J. 2004, Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Arjan Bowl, *IrAn* 39: 203-37.

—— 2008, 'Give to Drink, O Cup-Bearer!' The Arjan Beaker in the Context of Lion-Headed Drinking Vessels in the Ancient Near East, *IrAn* 43: 127-52.

—— [forthcoming 1], The Introduction of Cotton in the Near East: a View from Elam, in: K. Abdi (ed.), *Draya tya hacâ Pârsâ aitiy: Essays on the Archaeology and History of the Persian Gulf Littoral*.

—— [forthcoming 2], The Golden Griffin from Arjan, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

—— [forthcoming 3], The Stand Candelabrum from Arjan, in: K. Abdi (ed.), *Memorial Volume A. Shapur Shahbazi*.

—— [forthcoming 4], Ashurbanipal's Feast: A View from Elam, *IrAn*.

AMIET, P. 1966, *Élam*, Auvers-sur-Oise.

—— 1967, Éléments émaillés du décor architectural néo-élamite, *Syria* 44: 27-46.

—— 1972, *Glyptique susienne: Des origines à l'époque des Perses achéménides. Cachets, sceaux-cylindres et empreintes antiques découverts à Suse de 1913 à 1967*, 2 vols. (MDP 43), Paris.

—— 1973, La glyptique de la fin de l'Élam, *Arts Asiatiques* 28: 3-32.

—— 1976, Disjecta Membra Aelamica. Le décor architectural en briques émaillées à Suse, *Arts Asiatiques* 32: 13-27.

—— 1988, *Suse, 6000 ans d'histoire*, Paris.

—— 1992, Sur l'histoire élamite, *IrAn* 27: 75-94.

—— 1994, Quelques sceaux élamites, in: H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen & A. Degraeve (eds.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (MHEO 2), Leuven: 59-66.

AMIGUES, S. 2003, Pour la table du Grand Roi, *Journal des Savants* 2003: 3-59.

ANDREAS, F.C. 1904, Über einige Fragen der ältesten persischen Geschichte, in: *Verhandlungen des 13. internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg, September 1902*, Leiden: 93-99.

ANDRÉ-SALVINI, B. 1992, The Monuments of Puzur-Inshushinak; Cone inscribed in linear Elamite; Cone inscribed in linear Elamite, in: Harper, Aruz & Tallon (eds.) 1992: 87-91, 263-4.

ANDRÉ, B. & SALVINI, M. 1989, Réflexions sur Puzur-Inšušinak, *IrAn* 24: 53-85.

APERGHIS, G.G. 1997a, *Travel Routes and Travel Stations from Persepolis. A Computer-aided Analysis of the Persepolis Fortification Texts*, MA thesis University College London [unpublished; revised version].

—— 1997b, Surplus, exchange and price in the Persepolis Fortification Tablets, in: J. Andreau, P. Briant & R. Descat (eds.), *Économie antique. Prix et formation des prix dans les économies antiques* (EAHSBC 3), Saint-Bertrand-de-Comminges: 277-90.

—— 1998, The Persepolis Fortification Tablets – Another Look, in: *AchHist* XI, Leiden: 35-62.

—— 1999, Storehouses and Systems at Persepolis: Evidence from the Persepolis Fortification Tablets, *JESHO* 42: 152-93.

—— 2000, War captives and economic exploitation: Evidence from the Persepolis Fortification Tablets, in: J. Andreau, P. Briant & R. Descat (eds.), *La guerre dans les économies antiques* (EAHSBC 5), Saint-Bertrand-de-Comminges: 127-144.

ARFA'I [ARFAEE], A. 1999, La grande route Persépolis-Suse. Une lecture des tablettes provenant des Fortifications de Persépolis, *Topoi* 9.1: 33-45.

—— 2008, *The Geographical Background of the Persepolis Tablets*, diss. University of Chicago.

ARNAUD, D. 1986, *Recherches au pays d'Aštata, Emar*, vol. VI.3: *Textes sumériens et accadiens* (ERC synth. 18), Paris.

ARUZ, J. 1992, Seals, in: Harper, Aruz & Tallon (eds.) 1992: 211-4.

ASKARI CHAVERDI, A. & CALLIERI, P. 2006, A Rural Settlement of the Achaemenid Period in Fars, *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 1: 65-70.

ATARACHI, K. & HORIUCHI, K. 1963, *Fahlian I. The excavations at Tape Suruvan, 1959*, Tokyo.

AYNARD, J.-M. 1957, *Le prisme du Louvre AO 19.939*, Paris.

AZARNOUSH, M. & HELWING, B. 2005, Recent archaeological research in Iran – Prehistory to Iron Age, *AMI* 37: 189-246.

AZZONI, A. 2008, The Bowman MS and the Aramaic Tablets, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

BACK, M. 1978, *Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften* (AI 18), Leiden – Téhéran – Liège.

BAE, C.-H. 2001, *Comparative Studies of King Darius's Bisitun Inscription*, diss. Harvard University (UMI 9999761), Ann Arbor.

BAKER, H.D. & SCHMITT, R. 2000, s.v. Ḫumbarēš, in: H.D. Baker (ed.), *PNA* 2.1: 478.

BAKER, H.D. & WATERS, M. 2001, s.v. Nēšu, *PNA* 2.2: 959.

BAKER, H.D. & WUNSCH, C. 2001, Neo-Babylonian Notaries and Their Use of Seals, in: W.W. Hallo & I.J. Winter (eds.), *Seals and Seal Impressions* (CRRAI 45.2), Bethesda: 197-213.

BALCER, J.M. 1979, review of J. Hofstetter, *Die Griechen in Persien. Prosopographie der Griechen im persischen Reich vor Alexander* (Berlin 1978), *BiOr* 36: 276-80.

BALKAN, K. 1954, *Kassitenstudien*, vol. I: *Die Sprache der Kassiten* (AOS 37), New Haven.

BARNETT, R.D. 1954, The Archaeology of Urartu, in: *Compte Rendu de la Troisième Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden du 28 Juin au 4 Juillet 1952* (CRRAI 3), Leiden: 10-18.

—— 1956, Ancient Oriental influences on Archaic Greece, in: S.S. Weinberg (ed.), *The Aegean and the Near East. Studies Presented to Hetty Goldman on the Occasion of her Seventy-fifth Birthday*, Locust Valley: 212-38.

BARTH, F. 1961, *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Oslo.

BASELLO, G.P. 2002, Elam and Babylonia: the Evidence of the Calendars, in: A. Panaino & G. Pettinato (eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000* (Melammu Symposia 3), Milano: 13-36.

—— [forthcoming 1], Loan-words in Achaemenid Elamite: the Spellings of Old Persian Month-Names [cf. //www.elamit.net/].

—— [forthcoming 2], Finding a Name for an Archaeological Finding: the Sit-Šamši from Šuš [cf. //www.elamit.net/].

—— [forthcoming 3], Elamite as administrative language from Susa to Persepolis, in: J. Álvarez-Mon & M.G. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

BAUER, Th. 1933, *Das Inschriftenwerk Assurbanipals*, 2 vols., Leipzig.

BAYANI, M.I. 1979, The Elamite Periods on the Izeh Plain, in: H.T. Wright (ed.), *Archaeological Investigations in Northeastern Xuzestan, 1976* (Museum of Anthropology Technical Reports 10), Ann Arbor: 99-105.

BEAULIEU, P.-A. 1992, Antiquarian Theology in Seleucid Uruk, *ASJ* 14: 47-75.

—— 2003, *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period* (CM 23), Leiden – Boston.

BEEKES, R.S.P. 1987, On Indo-European 'wine,' *MSS* 48: 21-6.

—— 1995, *Comparative Indo-European Linguistics. An Introduction*, Amsterdam – Philadelphia.

BELLELLI, G.M. 2002, *Vasi iranici in metallo dell'Età del Bronzo* (Prähistorische Bronzefunde II.17), Stuttgart.

BENOIT, A. 2003, *Art et archéologie: les civilisations du Proche-Orient ancien*, Paris.

BENVENISTE, É. 1958, Notes sur les tablettes élamites de Persépolis, *JA* 246: 49-65.

—— 1964, Sur la terminologie iranienne du sacrifice, *JA* 252: 45-58.

BESNIER, M-F. 2004, Vegetation in Mesopotamian temple precincts: gardens, "sacred groves" or potted plants?, *JAC* 19: 59-87.

BERNARD, P. 1980, Héraclès, les grottes de Karafto et le sanctuaire du mont Sambulos en Iran, *Stlr* 9: 301-24.

—— 1994, Le temple du dieu Oxus à Takht-i Sangin en Bactriane: temple du feu ou pas?, *Stlr* 23: 81-121.

—— 1995, Une borne routière grecque de la région de Persépolis – remarques additionnelles, *CRAI* 1995: 73-95.

—— 1997, Les origines thessaliennes de l'Arménie vues par deux historiens thessaliens de la génération d'Alexandre, in: M.-F. Boussac (ed.), *Recherches récentes sur l'Empire achéménide* (Topoi 7, Suppl. 1), Lyon: 131-216.

BIANCHI, G. 1986, Le signe *ša*$_3$ en élamite, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 255-61.

BICKERMAN, E.J. & TADMOR, H. 1978, Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi, *Athenaeum* 56: 239-61.

BIGGS, R.D. 1965, A Chaldaean Inscription from Nippur, *BASOR* 179: 36-38.

BIGGS, R.D. & STOLPER, M.W. 1983, A Babylonian Omen Text from Susiana, *RA* 77: 155-62.

BIVAR, A.D.H. 1988, The Indus Lands, in: J. Boardman, N.G.L. Hammond, D.M. Lewis & M. Ostwald (eds.), *Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C.* (CAH IV), Cambridge: 194-210.

BLAŽEK, V. 2002a, Elam: A Bridge between the Ancient Near East and Dravidian India?, *Mother Tongue* 7, 123-43 [revised version of *idem*, in: R. Blench & M. Spriggs (eds.), *Archaeology and Language*, vol. 4: *Language change and cultural transformation*, London – New York 1999: 48-78].

—— 2002b, Elamo-Arica, *JIES* 30.3-4: 215-241.

BLEIBTREU, E. 2000, Ständer für Räucherwerk, in: W. Seipel (ed.), *7000 Jahre persische Kunst. Meisterwerke aus dem Iranischen Nationalmuseum in Teheran* (cat. Kunsthistorisches Museum, Wien), Milano: 124-128.

BOBRINSKOY, G.V. 1936, A Line of Brāhmī (?) Script in a Babylonian Contract Tablet, *JAOS* 56: 86-8.

BOEHMER, R.M. 1996, Die eisenzeitliche Keramik aus der Schlucht unterhalb des Dariusreliefs, in: Kleiss & Calmeyer (eds.) 1996: 29-54, pls. 2-5, 65.

BÖHL, F.M.Th. 1934, Mededeelingen uit de Leidse Verzameling van Spijkerschrift-Inscripties, II: Oorkonden uit de Periode van 2000 – 1200 v.Chr., *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde* 78.B2: 23-82.

BOLLWEG, J. 1988, Protoachämenidische Siegelbilder, *AMI* 21: 53-61, pls. 30-4.

BONGENAAR, A.C.V.M 1997, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: its Administration and its Prosopography* (PIHANS 80), Istanbul.

BORGER, R. 1956, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (AfO Beih. 9), Graz.

—— 1982, *Die Chronologie des Darius-Denkmals am Behistun-Felsen* (NAWG 1982.3), Göttingen.

—— 1996, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden.

BORGER, R. & HINZ, W. 1969, Die dreisprachige untere Grabinschrift des Darius in: W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin: 52-62.

—— 1984, Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen, in: O. Kaiser (ed.), *Historisch-chronologische Texte*, vol. I (TUAT I.4), Gütersloh: 419-50.

BORK, F. 1910a, Das Venusjahr, *Memnon* 4: 83-105.

—— 1910b, Nochmals das Alter der altpersischen Keilschrift, *ZDMG* 64: 569-80.

—— 1912, review of F.H. Weißbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (Leipzig 1911), *OLZ* 15.2: 63-70.

—— 1933a, *Elamische Studien* (MAOG 7.3), Leipzig.

—— 1933b, Zur Religion der alten Elamier, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 48.6: 161-76.

—— 1941, *Die Zeughausurkunden von Susa*, Teil I: *Schrift, Sprache, Chronologie* (Altkaukasische Studien 3), Leipzig.

BÖRKER-KLÄHN, J. 1982, *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*, 2 vols. (BaF 4), Mainz a.Rh.

BOTTÉRO, J. 1982, Les inscriptions cunéiformes funéraires, in: Gh. Gnoli & J.-P. Vernant (eds.), *La morts, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge – Paris: 373-406.

BOUCHARLAT, R. 1984, Monuments religieux de la Perse achéménide. État des questions, in: G. Roux (ed.), *Temples et sanctuaires* (Travaux de la Maison de l'Orient 7), Lyon: 119-35.

—— 1990, Suse et la Susiane à l'époque achéménide, in: *AchHist* IV: 149-75.

—— 1994, Continuités à Suse au Ier millénaire av. J.-C., in: *AchHist* VIII: 217-28.

—— 1998, L'Iran au Ier millénaire avant J.-C.: recherches iraniennes récentes, in: J. Córdoba Zoilo (ed.), *Actas del I Symposium Internacional. Una década de estudios sobre el Oriente antiguo (1986-1996). Homenaje al Prof. Dr. Horst Klengel en su sexagésimoquinto aniversario* (= Isimu 1), Madrid: 143-58.

—— 2001, The Palace and the Royal Achaemenid City: Two Case Studies – Pasargadae and Susa, in: I. Nielsen (ed.), *The Royal Palace Institution in the First Millenium BC. Regional Development and Cultural Interchange between East and West* (Monographs of the Danish Institute at Athens 4), Athens: 113-123.

—— 2002, Pasargadae, *Iran* 40: 279-82.

—— 2003a, Le Zendan de Pasargades: de la tour 'solitaire' à un ensemble architectural. Données archéologiques récentes, in: *AchHist* XIII, Leiden: 79-99.

—— 2003b, The Persepolis Area in the Achaemenid Period, Some Reconsiderations, in: N.F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner* (Cotsen Institute of Archaeology – Monograph 48), Los Angeles: 260-5.

—— 2005, Iran, in: P. Briant & R. Boucharlat (eds.), *L'archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches* (Persika 6), Paris: 221-92.

—— 2006, Sites et résidences perses d'Iran dans la seconde moitié du 4e siècle avant J.-C., in: P. Briant & F. Joannès (eds.), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350-300 avant J.-C.)* (Persica 9), Paris: 443-70.

BOUCHARLAT, R. & BENECH, Ch. 2002, Organisation et aménagement de l'espace à Pasargades. Reconnaissances archéologiques de surface 1999 et 2002, *ARTA* 2002.001 [//www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2002.001-loc.pdf].

BOYCE, M. 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol. I: *The Early Period* (HdO 1.8.1.2.2A/1), Leiden – Köln.

—— 1977, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford.

—— 1979, review of H. Koch, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit, Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen* (Wiesbaden 1977), *BSOAS* 42: 189.

—— 1982, *A History of Zoroastrianism*, vol. II: *Under the Achaemenids* (HdO 1.8.1.2.2A/2), Leiden – Köln.

BOYCE, M. & GRENET, F. 1991, *A History of Zoroastrianism*, vol. III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule* (HdO 1.8.1.2.2A/3), Leiden – New York – København – Köln.

BRANDENSTEIN, W. & MAYRHOFER, M. 1964, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden.

BREMMER, J.N. 1999, Paradise: from Persia, via Greece, into the *Septuagint*, in: G.P. Luttikhuizen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden: 1-20.

BRIANT, P. 1982, *Rois, tributs et paysans. Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancient*, Paris.

—— 1982a, La campagne d'Alexandre contre les Ouxiens (début 330), in: Briant 1982: 161-73.

—— 1982b, Contrainte militaire, dépendance rurale et exploitation des territoires en Asie achéménide, in: Briant 1982: 175-225.

—— 1982c, L'élevage ovin dans l'empire achéménide, VIe-IVe siècles avant notre ère, in: Briant 1982: 331-56.

—— 1982d, Conquête territoriale et stratégie idéologique: Alexandre le Grand et l'idéologie monarchique achéménide, in: Briant 1982: 357-403.

—— 1982e, Forces productives, dépendance rurale et idéologies religieuses dans l'Empire achéménide, in: Briant 1982: 431-73.

—— 1982f, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Paris – Cambridge.

—— 1984a, *L'Asie Centrale et les royaumes proche-orientaux au premier millénaire (c. VIIIe-IVe siècles avant notre ère* (ERC mém. 42), Paris.

—— 1984b, La Perse avant l'Empire (un état de question), *IrAn* 19: 71-118.

—— 1986, Polythéismes et empire unitaire. Remarques sur la politique religieuse des Achéménides, in: *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité (Besançon 25-26 avril 1984)*, Paris: 425-443.

—— 1988, Le nomadisme du Grand Roi, *IrAn* 23: 253-73.

—— 1989, Table du roi, tribut et redistribution chez les Achéménides, in: P. Briant & Cl. Herrenschmidt (eds.), *Le tribut dans l'Empire perse. Actes de la Table ronde de Paris (12-13 Décembre 1986)* (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 13), Paris: 35-44.

—— 1990, Hérodote et la société perse, in: *Hérodote et les peuples non grecs* (Entretiens sur l'Antiquité Classique 35), Genève: 69-104.

—— 1991a, Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses: le thème de la chasse au lion sur *La chasse de Vergina*, *DHA* 17.1: 211-55.

—— 1991b, Le roi est mort: vive le roi! Remarques sur les rites et rituels de succession chez les Achéménides, in: J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987* (IrAn Suppl. 5), Gent: 1-11.

—— 1991c, De Sardes à Suse, in: AchHist VI, Leiden: 67-82.

—— 1992a, Les tablettes de bois du Grand Roi et les lettres d'Atossa, *DATA* 1/1.

—— 1992b, Thémistocle sur la Route Royale, *DATA* 1/5.

—— 1996, *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996 [also published as *AchHist* X, Leiden 1996; English translation: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake 2002].

—— 1997a, Bulletin d'histoire achémenide I, in: M.-F. Boussac (ed.), *Recherches récentes sur l'Empire achéménide* (Topoi 7, Suppl. 1), Lyon: 5-127.

—— 1997b, Note d'histoire militaire achéménide: À propos des éléphants de Darius III, in: P. Brulé & J. Oulhen (eds.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Yvon Garlan*, Rennes: 177-90.

—— 1999, Inscriptions multilingues d'époque achéménide: le texte et l'image, in: D. Valbelle & J. Leclant (eds.), *Le décret de Memphis. Actes du Colloque de la Fondation Singer-Polignac, Paris 1er juin 1999*, Paris: 91-115.

—— 2001, *Bulletin d'histoire achéménide*, vol. II, *1997-2000*, Paris.

—— 2003a, *Darius dans l'ombre d'Alexandre*, Paris.

—— 2003b, Histoire et archéologie d'un texte. La *Lettre de Darius à Gadatas* entre Perses, Grecs et Romains, in: M. Giorgieri, M. Salvini, M.-C. Trémouille & P. Vannicelli (eds.), *Licia e Lidia prima dell'ellenizzazione. Atti del Convegno internazionale (Roma, 11-12 ottobre 1999)*, Roma: 107-44.

—— 2003c, À propos du roi-jardinier: remarques sur l'histoire d'un dossier documentaire, in: *AchHist* XIII, Leiden: 33-49.

—— 2005, Milestones in the Development of Achaemenid Historiography in the Era of Ernst Herzfeld, in: A.C. Gunter & S.R. Hauser (eds.), *Ernst Herzfeld and the Development of Near Eastern Studies, 1900-1950*, Leiden – Boston: 263-80.

—— 2006a, Retour sur Alexandre et les *katarraktes* du Tigre: l'histoire d'un dossier, *Studia Ellenistici* 19: 9-75.

—— 2006b, L'économie royale entre privé et public, in: R. Descat (ed.), *Approches de l'économie hellénistique* (EAHSBC 7), Saint-Bertrand-de-Comminges: 343-58.

—— [forthcoming 1], Suse et l'Élam dans l'empire achéménide, in: J. Perrot (ed.), *Le palais de Suse*.

—— [forthcoming 2], The Empire of Darius in Perspective, in: L. Tritle & W. Heckel (eds.), *Alexander the Great: a Concise Guide*.

www.tabarestan.info

BRINKMAN, J.A. 1965, Elamite Military Aid to Merodach-Baladan, *JNES* 24: 161-6.
—— 1981/82, Richard T. Hallock, *AfO* 28: 276.
—— 1984, *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics 747-626 B.C.*, Philadelphia.
—— 1986, The Elamite-Babylonian Frontier in the Neo-Elamite Period, 750-625 B.C., in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 199-207.
BRINKMAN, J.A. & KENNEDY, D.A. 1983, Documentary Evidence for the Economic Base of Early Neo-Babylonian Society: A Survey of Dated Babylonian Economic Texts, 721-626 B.C., *JCS* 35: 1-90.
BRIXHE, C. 2004, Corpus des Inscriptions paléo-phrygiennes. Supplément II, *Kadmos* 43: 1-130.
BROSIUS, M. 1994, review of H. Koch, *Es kündet Dareios der König ... vom Leben im persischen Großreich* (Mainz 1992), *JAOS* 114.3: 519-20.
—— 1996, *Women in ancient Persia (559-331 BC)*, Oxford.
—— 2003, Reconstructing an Archive: Account and Journal Texts from Persepolis, in: M. Brosius (ed.), *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, Oxford: 264-83.
BURKERT, W. 2004, The Advent of the Magi, in: W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge (Ma) – London: 99-124, 165-71.
CAHILL, N. 1985, The Treasury at Persepolis: Gift-Giving at the City of the Persians, *AJA* 89: 373-89, pl. 41.
CALLIERI, P. 1995, Une borne routière grecque de la région de Persépolis, *CRAI* 1995: 65-95
CALMEYER, P. 1973, Zur Genese altiranischer Motive, *AMI* 6: 135-152, pls. 30-40.
—— 1974, Zur Genese altiranischer Motive, II. Der leere Wagen, *AMI* 7: 49-77, pls. 10-7.
—— 1975, The Subject of the Achaemenid Romb Reliefs, in: F. Bagherzadeh (ed.), *Proceedings of the IIIrd Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, Tehran: 233-42.
—— 1978, Das Grabrelief von Ravansar, *AMI* 11: 73-85, pls. 15.1-22.
—— 1980a, review of H. Koch, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit, Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen* (Wiesbaden 1977), *Mundus* 16.4: 284-6.
—— 1980b, review of D. Stronach, *Pasargadae. A report on the excavations conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963* (Oxford 1978), *ZA* 70.2: 297-307.
—— 1980c, Zur Genese altiranischer Motive, VII. Achsnagel in Form von Betenden, *AMI* 13: 99-111, pls. 21-8.
—— 1982, Zur Genese altiranischer Motive, VIII. Die "Statistische Landcharte des Perserreiches" – I, *AMI* 15: 105-87, pls. 16-24.
—— 1988, s.v. Mālamīr, C: Archäologisch, in: *RLA* VII: 281-7.
CAMERON, G.G. 1933/34, The Oriental Institute Archaeological Report on the Near East, *AJSL* 50: 250-72.
—— 1936, *History of Early Iran*, Chicago – London.
—— 1942, Darius' daughter and the Persepolis inscriptions, *JNES* 1: 214-8.

www.tabarestan.info

—— 1948, *Persepolis Treasury Tablets* (OIP 65), Chicago.
—— 1958, Persepolis Treasury Tablets Old and New, *JNES* 17: 161-76.
—— 1959, The "Daiva" Inscription of Xerxes: in Elamite, *WO* 2: 470-6, pls. 13-6.
—— 1960, The Elamite Version of the Bisitun Inscriptions, *JCS* 14.2: 59-68.
—— 1965, New Tablets from the Persepolis Treasury, *JNES* 24: 167-192.
—— 1973, The Persian Satrapies and Related Matters, *JNES* 32: 47-56.
CANAL, D. 1976, Note sur un fragment de carreau décoré, *CDAFI* 6: 83-91.
CANALI DE ROSSI, F. 2004, *Iscrizioni dello Estremo Oriente greco: un repertorio* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 65), Bonn.
CARTER, E. 1994, Bridging the Gap between the Elamites and the Persians in Southeastern Khuzistan, in: *AchHist* VIII, Leiden: 65-95.
—— 1999, Neuelamische Kunstperiode, *RlA* 9.3-4, Berlin – New York: 283-90.
—— [forthcoming], Landscapes of the Death in Susiana during the Last Half of the Second Millennium B.C., in: J. Álvarez-Mon & M.G. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.
CARTER, E. & STOLPER, M.W. 1984, *Elam, Surveys of Political History and Archaeology*, Berkeley – London.
CARTER, E. & WRIGHT, H. 2003, Archaeological Survey on the Western Ram Hormuz Plain, in: N.F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner* (Cotsen Institute of Archaeology – Monograph 48), Los Angeles: 60-82.
CAVIGNEAUX, A. 2003, Fragments littéraires susiens, in: W. Sallaberger, K. Volk & A. Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke* (Orientalia Biblica et Christiana 14), Wiesbaden: 53-62.
CAVIGNEAUX, A. & AL-RAWI, F.N.H. 1994, Charmes de Sippar et de Nippur, in: H. Gasche, M. Tanret, C. Jansen & A. Degraeve (eds.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (MHEO 2), Leuven: 73-89.
CHARPIN, D. 2003, Les soldats d'Assurbanipal ont-ils détruits le Code de Hammu-rabi lors du sac de Suse?, *NABU* 2003/77.
CHAUMONT, M.L. 1985, Anāhīd, III: the cult and its diffusion, in: *EnIr* I: 1006-9.
CHIERA, E. 1938 (G.G. Cameron ed.), *They Wrote On Clay. The Babylonian Tablets Speak Today*, Chicago.
CHRISTENSEN, A. 1944, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague [second rev. edition].
COHEN, M.E. 1993, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda.
COLE, S.W. 1996a, *Nippur*, vol. IV: *The Early Neo-Babylonian Governor's Archive from Nippur* (OIP 114), Chicago.
—— 1996b, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC* (SAAS 4), Helsinki.
CÓRDOBA, J.M. 1997, Die Schlacht am Ulaya-Fluß. Ein Beispiel assyrischer Kriegführung während der letzten Jahre des Reiches, in: H. Waetzoldt & H. Hauptman (eds.), *Assyrien im Wandel der Zeiten* (HSAO 6 = CRRAI 1992), Heidelberg: 7-18.
CRAWFORD, V.E. 1954, *Sumerian Economic Texts from the First Dynasty of Isin* (BIN 9), New Haven.
DAEMS, A. 2001, The Iconography of Pre-Islamic Women in Iran, *IrAn* 36: 1-150.

DANDAMAEV, M.A. 1972a, Connections between Elam and Babylonia in the Achaemenid Period, in: A. Tadjvidi & M.Y. Kiani (eds.), *The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology, Tehran – Isfahan – Shiraz 11th – 18th April 1968*, vol. I, Tehran: 258-264.

—— 1972b, Новые документы царского хозяйства в Иране (509-594 гг. до н.э.) (New Documents of the Royal Economy in Iran), *VDI* 119 (1972.1): 3-27.

—— 1973, Работники царского хозяйства в Иране в конце VI – первой половине V в. до н.э. (Royal Estate Workers in Iran, end of the VIth, first half of Vth century B.C.), *VDI* 125 (1973.2): 3-26 [with English summary].

—— 1975a, La politique religieuse des Achéménides, in: J. Duchesne-Guillemin (ed.), *Monumentum H.S. Nyberg*, vol. I (AI 4), Leiden: 193-200.

—— 1975b, Forced Labour in the Palace Economy in Achaemenid Iran, *AoF* 2: 71-8.

—— 1976, *Persien unter den ersten Achämeniden (6. Jahrhundert v.Chr.)* (Beiträge zur Iranistik 8), Wiesbaden.

—— 1984, Royal Paradeisoi in Babylonia, in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* (AI 23), Leiden: 113-7.

—— 1986, Some Babylonians in Ecbatana, *AMI* 19: 117-9.

—— s.d., s.v. Persepolis Elamite Tablets, in: *Enlr* [see //www.iranica.com].

DANDAMAEV, M.A. & LUKONIN, V.G. 1989, *The culture and social institutions of ancient Iran*, Cambridge.

DE BLOIS, F. 1989, Maka and Mazūn, *StIr* 18: 157-67.

—— 1994, Elamite survivals in Western Iranian, *Studia Iraniaca Mesopotamica & Anatolica* 1: 13-19.

DE GRAEF, K. 2005, *Ville Royale de Suse*, vol. VIII: *Les archives d'Igibuni. Les documents Ur III du Chantier B à Suse* (MDP 54), Gent.

—— 2006, *Ville Royale de Suse*, vol. 9: *De la Dynastie de Simaški au* Sukkalmaḫat. *Les documents fin PE IIB – début PE III du chantier B à Suse* (MDP 55), Gent.

—— 2007, Les textes de V récent du chantier B à Suse (fin *Sukkalmaḫat – ca.* 1575-1530 av. notre ère), *IrAn* 42: 41-59.

DE JONG, A.F. 1997, *Traditions of the magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden.

DELAUNAY, J.A. 1976, Remarques sur quelques noms de personne des archives élamites de Persépolis, *StIr* 5: 9-31.

DELLER, K. 1987, Assurbanipal in der Gartenlaube, *BaM* 18: 229-38, pl. 13.

DELOUGAZ, P. & KANTOR, H.J. (ed. by A. Alizadeh) 1996, *Chogha Mish*, vol. I: *The First Five Seasons of Excavations 1961-1971*, 2 vols. (OIP 101), Chicago.

DE MECQUENEM, R. & MICHALON, J. 1953, Recherches à Tchogha Zembil (MDP 33), Paris.

DE MEYER, L. 1973, Epart Sukkalmah?, in: F. Scholten, A.A. Kampman, C. Nijland & J. Ryckmans (eds.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae* (Studia Francisci Scholten Memoriae Dedicata 4), Leiden: 293-294.

DE MIROSCHEDJI, P. 1978, Stratigraphie de la période néo-élamite à Suse (*c.* 1100 - *c.* 540), *Paléorient* 4: 213-28.

—— 1980, Le dieu élamite Napiriša, *RA* 74: 129-43.

—— 1981a, Fouilles du chantier Ville Royale II à Suse (1975-1977), *CDAFI* 12: 9-136.
—— 1981b, Observations dans les couches néo-élamites au nord-ouest du tell de Ville Royale à Suse, *CDAFI* 12: 143-67.
—— 1981c, Prospections archéologiques au Khuzistan en 1977, *CDAFI* 12: 169-92.
—— 1982, Notes sur la glyptique de la fin de l'Elam, *RA* 76: 51-63.
—— 1985, La fin du royaume d'Anšan et de Suse et la naissance de l'Empire perse, *ZA* 75: 265-306.
—— 1986, La localisation de Madaktu et l'organisation politique de l'Elam à l'époque néo-élamite, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 209-25.
—— 1989, review of U. Seidl, *Die Elamische Felsreliefs von Kūrāngūn und Naqš-e Rustam* (Berlin 1986), *Syria* 66: 358-62.
—— 1990, La fin de l'Élam: essai d'analyse et d'interprétation, *IrAn* 25: 47-95.
—— 2003, Susa and the Highlands. Major Trends in the History of Elamite Civilization, in: N.F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner* (Cotsen Institute of Archaeology – Monograph 48), Los Angeles: 17-38.
DE MORGAN, J., JÉQUIER, G. & LAMPRE, G. 1900, *Fouilles à Suse en 1897-1898 et 1898-1899* (MDP 1), Paris.
D'ERME, G. 1990, Elamico e antico-persiano; affinità stilistiche tra i due sistemi scrittorii, in: G. Gnoli & A. Panaino (eds.), *Proceedings of the first European Conference of Iranian Studies*. vol. I: *Old and Middle Iranian Studies*, Rome: 69-83.
DE VAAN, J.M.C.T. 1995, *"Ich bin eine Schwertklinge des Königs." Die Sprache des Bēl-ibni* (AOAT 242), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
DE WAELE, É. 1981, Travaux archéologiques à Šekāf-e Salmān et Kūl-e Farah près d'Iẕeh (Mālamir), *IrAn* 16: 45-61.
—— 1989, Musicians and musical instruments on the rock reliefs in the Elamite sanctuary of Kul-e Farah (Izeh), *Iran* 27: 29-44.
DHORME, E. 1912, Cyrus le Grand, *Revue Biblique* 9: 22-49 [reprinted in *Recueil Édouard Dhorme*, Paris 1951: 351-82].
DIAKONOFF, I.M. 1978, A Cuneiform Charter from Western Iran (The Metropolitan Museum, Rogers Fund 1952, No. 52.119.12), in: B. Hruška & G. Komoróczy (eds.), *Festschrift Matouš*, vol. I (Assyriologica 4), Budapest: 51-68.
—— 1985, Elam, in: *CHI* II: 1-24.
DIETRICH, M. 1970, *Die Aramäer Südbabyloniens in der Sargonidenzeit (700-648)* (AOAT 7), Neukirchen-Vluyn.
—— 2001, Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden, in: B. Janowski & B. Ego (eds.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen: 281-323.
—— 2003, *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib* (SAA 17), Helsinki.
DUCHÊNE, J. 1986, La localisation de Huhnur, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 65-74.
DUCHESNE-GUILLEMIN, J. 1962, *La religion de l'Iran ancien* (Mana 1.3), Paris.

—— 1987, s.v. Āyadana, in: *EnIr* III: 126.

DURAND, J-M. 1981, *Textes babyloniens d'époque récente* (ERC cah. 6), Paris.

DUSINBERRE, E.R.M. 2005, Herzfeld in Persepolis, in: A.C. Gunter & S.R. Hauser (eds.), *Ernst Herzfeld and the Development of Near Eastern Studies, 1900-1950*, Leiden – Boston: 137-80.

—— 2008, Seal Impressions on the Persepolis Fortification Aramaic Tablets, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

DYSON, R.H. 1973, The Archaeological Evidence of the Second Millennium B.C. on the Persian Plateau, in: I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammond & E. Sollberger (eds.), *History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800-1380 B.C.* (CAH II.1), Cambridge: 686-715, 813-7.

EBELING, E. 1930/34, *Neubabylonische Briefe aus Uruk* (Beiträge zur Keilschriftforschung und Religionsgeschichte des Vorderen Orients 1-4), Berlin.

—— 1932, s.v. Ašdu, in: *RLA* I: 166-7.

EDZARD. D.O. 1973, Zwei Inschriften am Felsen von Sar-i-Pūl-i-Zohāb: Anubanini 1 und 2, *AfO* 24: 73-7.

EQBAL, H. 1979, The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods on the Izeh plain, in: H.T. Wright (ed.), *Archaeological Investigations in Northeastern Xuzestan, 1976* (Museum of Anthropology Technical Reports 10), Ann Arbor: 114-23.

FAIVRE, X. 1995, 1995, Le recyclage des tablettes cunéiformes, *RA* 89: 57-66.

FALES, F.M. & POSTGATE, J.N. 1992, *Imperial Administrative Records*, part I: *Palace and Temple Administration* (SAA 7), Helsinki.

FALK, H. 1993, *Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen* (ScriptOralia 56), Tübingen.

FARBER, W. 1975a, Zur Datierung der Felsinschrift von Šaiḫ-ḫān, *AMI* 8: 47-50.

—— 1975b, Eine elamische Inschrift aus der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends, *ZA* 64: 74-86.

FAUTH, W. 1979, Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur, *Persica* 8: 1-53.

FLAIG, E. 1992, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*, Frankfurt – New York.

—— 1997, Für eine Konzeptualisierung der Usurpation im spätrömischen Reich, in: F. Paschoud & J. Szidat (eds.), *Usurpationen in der Spätantike: Akten des Kolloquiums 'Staatsstreich und Staatlichkeit,' 6.-10. März 1996, Solothurn/Bern* (Historia Einzelschriften 111), Stuttgart: 15-34.

FLANERY, K.V. 1999, Chiefdoms in the Early Near East: Why It's So Hard to Identify Them, in: A. Alizadeh, Y. Majidzadeh & S. Malek Shahmirzadi (eds.), *The Iranian World. Essays on Iranian Art and Archaeology Presented to Ezat O. Negahban*, Tehran: 44-61.

FOY, W. 1898, Beiträge zur Erklärung der susischen Achämenideninschriften, *ZDMG* 52: 119-131, 564-605.

FRANCKFORT, H.-P. 2005, Asie centrale, in: P. Briant & R.Boucharlat (eds.), *L'archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches* (Persika 6), Paris: 313-52.

FRAME, G. 1992, *Babylonia 689-627 B.C. A Political History* (PIHANS 69), Istanbul.

FRANK, C. 1914, Elamische Götter, *ZA* 28: 323-9.

FRAYNE, D.R. 1990, *Old Babylonian Period (2003-1595)* (RIME 4), Toronto – Buffalo – London.

FRIEDRICH, J. 1949, Altpersisches und Elamisches, *Orientalia* 18: 1-29.

—— 1965, Ein phrygisches Siegel und ein phrygisches Tontäfelchen, *Kadmos* 4: 154-6.

FRYE, R. 1984a, *The History of Ancient Iran* (HdO 3.7), München.

—— 1984b, Religion in Fars under the Achaemenids, in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* (AI 23), Leiden: 171-8.

FRYMER-KENSKY, T.S. 1977, *The Judicial Ordeal in the Ancient Near East*, 2. vols., diss. Yale University (UMI 8002726), Ann Arbor.

—— 1981, Suprarational Legal Procedures in Elam and Nuzi, in: M.A. Morrison & D.I. Owen (eds.), *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernest R. Lacheman on his Seventy-Fifth Birthday April 29, 1981*, Winona Lake: 115-31.

FUCHS, A. 2000, s.v. Itunî, in: H.D. Baker (ed.), *PNA* 2.1: 590.

—— 2003, review of M.W. Waters, *A Survey of Neo-Elamite History* (Helsinki 2000), *ZA* 93: 128-37.

FUCHS, A. & PARPOLA, S. 2001, *The Correspondence of Sargon II*, part III: *Letters from Babylonia and the Eastern Provinces* (SAA 15), Helsinki.

GABRIELLI, M. 2006, *Le cheval dans l'empire achéménide - Horse in the Achaemenid Empire* (Studia ad Orientem Antiquum Pertinentia 1), Istanbul.

GARCÍA SÁNCHEZ, M. 1999, Mujer, Trabajo y Economía en el Imperio Aqueménida, *Saitabi* 49: 289-311.

GARRISON, M.B. 1988, *Seal Workshops and Artists in Persepolis: a Study of Seal Impressions Preserving the Theme of Heroic Encounter on the Persepolis Fortification and Treasury Tablets*, 3 vols., diss. University of Michigan (UMI 8907034), Ann Arbor.

—— 1991, Seals and the Elite at Persepolis: Some Observations on Early Achaemenid Persian Art, *Ars Orientalis* 21: 1-29.

—— 1995, Tavoletta storica, in: T. Quirico (ed.), *Alessandro Magno. Storia e Mito*, Roma: 262-3.

—— 1996a, A Persepolis Fortification Seal on the Tablet MDP 11 308 (Louvre Sb 13078), *JNES* 55: 15-35.

—— 1996b, The Identification of Artists and Workshops in Sealed Archival Contexts: the Evidence from Persepolis, in: M.-F. Boussac & A. Invernizzi (eds.), *Archives et Sceaux du monde hellénistique* (BCH supplément 29), Paris: 29-51, pls. 4-6.

—— 1998, The Seals of Ašbazana (Aspathines), in: *AchHist* XI, Leiden: 115-31.

—— 1999, s.v. Fire altars, in: *EnIr* IX: 613-9.

—— 2000, Achaemenid Iconography as Evidenced by Glyptic Art: Subject Matter, Social Function, Audience and Diffusion, in: Chr. Ühlinger (ed.), *Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (OBO 175), Fribourg – Göttingen: 115-63.

—— 2002 [2006], The "Late Neo-Elamite" Glyptic Style: A Perspective from Fars, *BAI* 16: 65-102.

—— 2008, The Uninscribed Tablets from the Fortification Archive: a Preliminary Analysis, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

—— [forthcoming 1], The Seal of "Kuraš the Anšanite, Son of Šešpeš" (Teispes), PFS 93*: Susa – Anšan – Persepolis, in: J. Álvarez-Mon & M.G. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

—— [forthcoming 2], Visual Representation of the Divine and the Numinous in Achaemenid Iran: Old Problems, New Directions, in: Ch. Uehlinger & F. Graf (eds.), *Iconography of Ancient Near Eastern Religions*, vol. I: *Pre-Hellenistic Periods: Introductory Essays*, Leiden.

—— [forthcoming 3], The Representation of 'Fire Altars' in the Early Achaemenid Period: The Evidence from Persepolitan Glyptic, in: K. Abdi (ed.), Memorial Volume for Sh. Shabazi.

—— [forthcoming 4], The Seals of Ziššawiš in the Persepolis Fortification Archive, *AJA*.

GARRISON, M.B. & DION, P. 1999, The seal of Ariyāramna in the Royal Ontario Museum, Toronto, *JNES* 58.1: 1-17.

GARRISON, M.B. & ROOT, M.C. 1996/98, *Persepolis Seal Studies. An Introduction with Provisional Concordances of Seal Numbers and Associated Documents on Fortification Tablets 1-2087* (AchHist IX), Leiden [corrected edition; updated version available on //www.achemenet.com/recherche/sceaux/pdf/PFSFore2.03.pdf].

—— 2001, *Seals on the Persepolis Fortification Tablets*, vol. I: *Images of Heroic Encounter*, 2 vols. (OIP 117), Chicago.

GASSAN, M. & VALLAT, F. 2004, Une brique-tablette élamite, *Akkadica* 125: 1-4.

GATES, J.E. 2002, The Ethnicity Name Game: What Lies Behind 'Graeco-Persian'?, *Ars Orientalis* 32: 105-32.

GAUTIER, J.-E. 1909, Le « sit šamši » de Šilḫak In Šušinak, *RT* 31: 41-9.

—— 1911, Le « sit šamši » de Šilḫak In Šušinak, in: *Recherches archéologiques, quatrième série* (MDP 12), Paris: 143-51.

GELB, I.J. 1954, Two Assyrian King Lists, *JNES* 13: 209-30.

GELB, I.J. & KIENAST, B. 1990, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v.Chr.* (FAOS 7), Stuttgart.

GERARDI, P. 1988, Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs. The Development of the Epigraphic Text, *JCS* 40 : 1-35.

GERSHEVITCH, I. 1951, review of G.G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (Chicago 1948), *Asia Major* 2.1: 132-44.

—— 1969a, Amber at Persepolis, in: V.I. Abaev *et al.* (eds.), *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*, vol. II, Roma: 167-251.

—— 1969b, Iranian Nouns and Names in Elamite Garb, *TPS* 1969: 165-200.

—— 1979, The Alloglottography of Old Persian, *TPS* 1979: 114-190.

—— 1990, The Old Persian Lisp, in: Gh. Gnoli & A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europea*, vol. I (SOR 67.1), Roma: 115-33.

GHIRSHMAN, R. 1954, Village Perse-Achéménide (MDP 36), Paris.

پیشکش بزرگ ایران www.farsiran.com

—— 1968, *Tchoga Zanbil (Dur Untash)*, vol. II: *Temenos, temples, palais, tombes* (MDP 40), Paris.

—— 1972, Le rôle de la civilisation élamite dans l'élaboration de celle des Perses, in: A. Tadjvidi & M.Y. Kiani (eds.), *The Memorial Volume of the 1th International Congress of Iranian Art and Archaeology, Tehran – Isfahan – Shiraz 11th – 18th April 1968*, vol. I, Tehran: 83-91.

GIBSON, McG. 1991, Duplicate Systems of Trade: a Key Element in Mesopotamian History, in: K.R. Haellquist (ed.), *Asian Trade Routes* (Studies on Asian Topics 13), London: 27-37, 254-6, 281.

GIGNOUX, P. 1976, review of *Monumentum H.S. Nyberg* (Leiden 1975), *Stlr* 5.2: 303-10.

GIOVINAZZO, G. 1987, Le vin *šap dans les tablettes de Persépolis, *NABU* 1987/111.

—— 1989a [1991], NP *hiše* dans les textes achéménides, *AION* 49: 209-17.

—— 1989b, L'expression "*ha duš ha duka*" dans les textes de Persépolis, *Akkadica* 63: 12-26.

—— 1989c, Présence babylonienne dans les textes économiques de Persépolis, *AION* 49: 201-7.

—— 1993, Les Šaumarraš dans les textes de Persepolis, *AION* 53: 121-127.

—— 1994a, Les documents de voyage dans les textes de Persepolis, *AION* 54: 18-31.

—— 1994b, Les voyages de Darius dans les régions orientales de l'empire, *AION* 54: 32-45.

—— 1995, I '*puhu*' nei testi di Persepoli. Nuove interpetationi, *AION* 55: 141-57.

—— 2000, La parola *kassu* nei testi neo-elamiti di Susa, in: S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente Antico, dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, vol. I, Napoli: 375-82.

—— 2000/01, Les Indiens à Suse, *AION* 60/61: 59-76.

—— 2004, Le "cuivre" en élamite: GIŠ.*za-ap-pan* ou GIŠ.*za-bar*, *NABU* 2004/28.

GIOVINO, M. 2007, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations* (OBO 230), Göttingen.

GLASSNER, J.J. 1991, Les textes de Haft Tépé, la Susiane et l'Élam au 2ème millénaire, in: L. de Meyer & H. Gasche (eds.), *Mésopotamie et Élam* (MHEO 1 = CRRAI 36), Ghent: 109-26.

—— 1994, Ruḫušak - mār aḫatim: la transmission du pouvoir en Élam, *JA* 282.2: 219-36.

GNOLI, Gh. 1971, Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi, in: *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma 31 marzo – 5 aprile 1970)* (Accademia Nazionale dei Lincei, quaderno 160), Roma: 225-51.

—— 1974, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides, in: J. Duchesne-Guillemin *et al.* (eds.), *Commémoration Cyrus. Actes du congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. II (AI 2), Leiden: 117-90.

—— 1980, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems* (Instituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici Series Minor 7), Naples.

—— 1993, s.v. Dahan-e Ḡolāmān, in: *EnIr* VI: 582-85.

GOOSSENS, G. 1949, Artistes et artisans étrangers en Perse sous les Achéménides, *La Nouvelle Clio* 1: 32-44.

GRAF, D.F. 1994, The Persian Royal Road System, in: *AchHist* VIII, Leiden: 167-89.

GRAYSON, A.K. 1975, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Locust Valley.

GRAZIANI, S. 1991, *Testi editi ed inediti datati al regno di Bardiya (522 a.C.)* (Suppl. 67 AION 51.2), Napoli.

GREEN, A.R.W. 2003, *The Storm-God in the Ancient Near East* (Biblical and Judaic Studies 8), Winona Lake.

GREENFIELD, J.C. 1999, s.v. Hadad, in: *DDD*², Leiden – Boston – Köln: 377-82.

GREENFIELD, J.C. & PORTEN, B. 1982, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Aramaic Version* (CII 1.5.1), London.

GRILLOT, F. 1971, À propos de la notion de subordination dans la syntaxe élamite, *JA* 258: 213-236.

—— 1973, La postposition génitive *-na* en élamite, *CDAFI* 3: 115-169.

—— 1974, review of R.T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets* (Chicago 1969), *RA* 68: 179-83.

—— 1977, *Une inscription élamite de Šilhak-Inšušinak gravée sur le monument en bronze Sb 175 du Musée du Louvre*, s.l. [unpublished thesis].

—— 1978a, Les affixes nominaux et les pronoms indépendants de la langue élamite, *JA* 266: 1-35.

—— 1978b, Notes à propos des bases élamites *zukki - zukka*, *CDAFI* 8: 85-8.

—— 1983a, Le 'suhter' royal de Suse, *IrAn* 18: 1-23.

—— 1983b, Le mécanisme des groupes nominaux en élamite, *JA* 271: 207-18.

—— 1984, Trinôme de la royauté en Élam, *StIr* 13.2: 185-91.

—— 1986a, Kiririša, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae, Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 175-80.

—— 1986b, Une tablette achéménide inédite, *AMI* 19: 149-50.

—— 1987, *Éléments de grammaire élamite* (ERC synth. 29), Paris.

—— 1988, À propos d'un cas de «*lévirat*» élamite, *JA* 276: 61-70.

—— 1990, Les textes de fondation du palais de Suse, *JA* 278: 213-22.

—— 1994, Une nouvelle approche de la morphologie élamite: racines, bases et familles de mots, *JA* 281.1: 1-18.

—— 1998, s.v. Elam, v. Elamite Language, in: *EnIr* VIII: 332-5.

—— 2001, Le monde d'en bas en Susiane, *RA* 95: 141-8.

—— 2008, *L'Élamite. Éléments de grammaire*, Paris.

GRILLOT, F. & VALLAT, F. 1975, Le semi-auxiliaire *ma-* en élamite, *JA* 263: 211-217.

—— 1978, Le verbe élamite 'pi(š)ši,' *CDAFI* 8: 81-4.

—— 1984, Dédicace de Šilhak-Inšušinak à Kiririša, *IrAn* 19: 21-9.

GRILLOT-SUSINI, F., HERRENSCHMIDT, C. & MALBRAN-LABAT, F. 1993, La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture, *JA* 281: 19-59.

GROPP, G. 2001, Saßen die Skudra wirklich in Thrakien? Ein Problem der Satrapienverteilung in Kleinasien, in: T. Bakır *et al.* (eds.), *Achaemenid Anatolia, Proceedings of the first International Symposium on Anatolia in the Achaemenid Period, Bandırma 15-18 August 1997* (PIHANS 92), Leiden: 37-42.

GROPP, G. & NADJMABADI, S. 1970, Bericht über eine Reise in West- und Südiran, *AMI* 3: 173-230, pls. 78-109.

www.tabarestan.info

GUBEL, E. & JEAN, C. 2007, Lamashtu-plaat, in: E. Gubel & B. Overlaet (eds.), *Van Gilgamesh tot Zenobia. Kunstschatten uit het oude nabije oosten en Iran*, Brussel: 110.

HAAS, O. 1966, *Die phrygische Sprachdenkmäler* (Académie Bulgare des Sciences, Linguistique Balkanique 10), Sofia.

HAAS, V. 1988, Magie in hethitischen Gärten, in: E. Neu & C. Rüster (eds.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden: 121-42.

—— 1994, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I.15), Leiden – New York – Köln.

HAERINCK, E. & OVERLAET, B. 2003, Soundings at Tall-i Qaleh (Hasanabad), Fars Province, Iran, in: N.F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner* (Cotsen Institute of Archaeology – Monograph 48), Los Angeles: 192-200.

HALLOCK, R.T. 1942, Darius I, the King of the Persepolis Tablets, *JNES* 1: 230-2.

—— 1950, New light from Persepolis, *JNES* 9: 237-52.

—— 1958, Notes on Achaemenid Elamite, *JNES* 17: 256-62.

—— 1959a, The finite verb in Achaemenid Elamite, *JNES* 18: 1-19.

—— 1959b, The Elamite Texts from Persepolis, in: H. Franke (ed.), *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses, München 28. August bis 4. September 1957*, Wiesbaden: 177-9.

—— 1960, A New Look at the Persepolis Treasury Tablets, *JNES* 19: 90-100.

—— 1962, The pronominal suffixes in Achaemenid Elamite, *JNES* 21: 53-56.

—— 1965a, The verbal nouns in Achaemenid Elamite, in: H.G. Güterbock & Th. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965* (Assyriological Studies 16), Chicago: 121-5.

—— 1965b, The verb *šara-* in Achaemenid Elamite, *JNES* 24: 271-273.

—— 1969, *Persepolis Fortification Tablets* (OIP 92), Chicago.

—— 1973a, On the Middle Elamite verb, *JNES* 32: 148-151.

—— 1973b, The Persepolis Fortification Archive, *Orientalia* 42: 320-3.

—— 1977, The Use of Seals on the Persepolis Fortification Tablets, in: Mc.Gibson & R.D. Biggs (eds.), *Seals and Sealings in the Ancient Near East* (Bibliotheca Mesopotamica 6), Malibu: 127-133.

—— 1978, Selected Fortification Texts, *CDAFI* 8: 109-136.

—— 1985, The Evidence of the Persepolis Tablets, in: *CHI* II: 588-609 [first published in 1971 as an advance offprint with a preface by I. Gershevitch].

HANAWAY, W.L. 1982, Anāhitā and Alexander, *JAOS* 102: 285-95.

HANDLEY-SCHACHLER, M. 1998, The *lan* ritual in the Persepolis Fortification Texts, in: *AchHist* XI, Leiden: 195-204.

HANSMAN, J. 1972, Elamites, Achaemenians and Anshan, *Iran* 10: 101-125.

—— 1975, An Achaemenian Stronghold, in: J. Duchesne-Guillemin (ed.), *Monumentum H.S. Nyberg*, vol. III (AI 6), Leiden: 289-312.

—— 1978, Seleucia and the three Dauraks, *Iran* 16: 154-61.

—— 1985, The Great Gods of Elymais, in: H.W. Bailey *et al.* (eds.), *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, vol. I (AI 24), Leiden: 229-46, pls. 2-4.

HARPER, P., ARUZ, J. & TALLON, F. (eds.) 1992, *The Royal City of Susa: Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York [French edition: A. Caubet, P.O. Harper, J. Aruz & F. Tallon (eds.), *La cité royale de Suse. Trésors du Proche-Orient ancien du Louvre*, Paris 1994].

HARTNER, W. 1985, Old Iranian Calendars, *CHI* II: 714-92.

HEIM, S. 1992, Glazed Objects and the Elamite Glaze Industry, in: Harper, Aruz & Tallon (eds.) 1992: 202-14.

HELMS, S.W. 1982, Excavations at 'The City and the most famous fortress of Kandahar, the foremost place in all of Asia,' *Afghan Studies* 3-4: 1-24.

—— 1997, *Excavations at Old Kandahar in Afghanistan 1976-1978 conducted on behalf of the Society for South Asian Studies (Society for Afghan Studies). Stratigraphy, pottery and other finds* (Society for South Asian Studies Monograph 2 = BAR 686), Oxford.

HENKELMAN, W.F.M. 1997, Footnote at Foodnotes (on Elamite *ku-ra-qa-ráš* and *šá-mi-da.kur-ra*), in: M.-F. Boussac (ed.), *Recherches récentes sur l'Empire achéménide* (Topoi 7, Suppl. 1), Lyon: 343-5.

—— 1999, Zopyros en Sokrates, een fysiognomische ontmoeting, *Lampas* 32.2: 128-48.

—— 2000a, review of M. Brosius, *Women in ancient Persia (559-331 BC)* (Oxford 1996), *Mnemosyne* 53.4: 497-504.

—— 2000b, Problems and possibilities of a Persepolis Fortification database [lecture held on 15/XII/2000 at the symposium *Histoire achéménide et bases de données sur Internet* at the Collège de France, Paris; see //www.achemenet.com/pdf/colloque/resumes.pdf].

—— 2002, Exit der Posaunenbläser: On lance-guards and lance-bearers in the Persepolis Fortification archive, *ARTA* 2002.007 [//www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2002.007.pdf].

—— 2003a, Persians, Medes and Elamites. Acculturation in the Neo-Elamite period, in: G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (HANE Monographs 5), Padova: 181-231, pls. 9-15.

—— 2003b, An Elamite memorial: the šumar of Cambyses and Hystaspes, in: *AchHist* XIII, Leiden: 101-172 [referred to by '●'].

—— 2003c, "Dit paleis dat ik in Susa bouwde," bouwinscriptie(s) van koning Dareios I (DSf, DSz, DSaa), in: R.J. Demarée & K.R. Veenhof (eds.), *Zij schreven Geschiedenis. Historische documenten uit het Oude Nabije Oosten (2500 - 100 v.Chr.)* (MEOL 33), Leiden – Leuven: 373-86.

—— 2003d, Defining 'Neo-Elamite History,' review-article of M. Waters, *A Survey of Neo-Elamite History* (Helsinki 2000), *BiOr* 60.3-4: 251-263.

—— 2005a, *Zappan* and *zabar* ("copper, bronze") in Elamite, *NABU* 2005/24.

—— 2005b, Animal sacrifice and 'external' exchange in the Persepolis Fortification Tablets, in: H.D. Baker & M. Jursa (eds.), *Approaching the Babylonian Economy: Proceedings of the START Project Symposium Held in Vienna, 1-3 July 2004* (Studies in the Economic History of First Millennium Babylonia 2 = AOAT 330), Münster: 137-65 [referred to by '❦'].

—— 2005c, De goden van Iran: (breuk)lijnen in een religieus landschap, *ca.* 4000-330 v.Chr., *Phoenix* 51: 130-72.

—— 2006a, The Birth of Gilgameš (Ael. *NA* XII.21). A Case-Study in Literary Receptivity, in: R. Rollinger & B. Truschnegg (eds.), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag* (Oriens et Occidens 12), Stuttgart: 807-56.

—— 2006b, *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Tablets*, diss. Leiden.

—— 2007a, s.v. Rakkan, in: *RLA* 11, Berlin – New York: 232-3.

—— 2007b, s.v. Ruhurater, in: *RLA* 11, Berlin – New York: 449.

—— 2008, From Taoce to Gabae: Two Geographical Notes on the Fortification Tablets, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

—— [forthcoming 1], "Consumed before the King." Requisitions for the King and the Court in the Persepolis Fortification Archive, in: B. Jacobs & R. Rollinger (ed.), *Der Achämenidenhof* (Oriens et Occidens), Stuttgart.

—— [forthcoming 2], Élien de Préneste, in: D. Lenfant (ed.), *Sources grecques et latines sur l'empire perse*.

—— [forthcoming 3], Parnakka's Feast: *šip* in Parsa and Elam, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake [referred to by '★'].

HENKELMAN, W.F.M., JONES, C.E. & STOLPER, M.W. 2004, Clay Tags with Achaemenid Seal Impressions in the Dutch Institute of the Near East (NINO) and Elsewhere, *ARTA* 2004.001 [//www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2004.001/2004.001.pdf].

—— 2006, Achaemenid Elamite Administrative Tablets, 2: The Qaṣr-i Abu Naṣr Tablet, *ARTA* 2006.003.

HENKELMAN, W.F.M. & KLEBER, K. 2007, Babylonian Workers in the Persian Heartland: Palace Building at Matannan during the Reign of Cambyses, in: C. Tuplin (ed.), *Persian Responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, Swansea: 163-76.

HENKELMAN, W.F.M. & STOLPER, M.W. [forthcoming], Ethnicity and Ethnic Labelling at Persepolis: the Case of the Skudrians, in: P. Briant & M. Chauveau (eds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika), Paris.

HERBORDT, S. 1992, *Neuassyrische Glyptik des 8.-7. Jh. v. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Siegelungen auf Tafeln und Tonverschlüssen* (SAAS 1), Helsinki.

HERCHER, R. 1858, *Aeliani De Natura animalium, Varia Historia, Epistolae et fragmenta, Porphyrii philosophi De abstinentia et De antro nympharum, Philonis Byzantii De septem orbis spectaculis recognovit adnotatione critica et indicibus instruxit Rud. Hercher*, Parisiis.

—— 1864, *Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII ex recognitione Rudolphi Hercheri*, Lipsiae.

HERRENSCHMIDT, Cl. 1979, review of H. Koch, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit* (Göttingen 1977), *Ablr* 2: 13.

—— 1989, Le tribut dans les inscriptions en vieux-perse et dans les tabletts élamites, in: P. Briant & Cl. Herrenschmidt (eds.), *Le tribut dans l'Empire perse. Actes de Table ronde*

www.tabarestan.info

de Paris (12-13 Décembre 1986) (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 13), Paris: 107-20.
—— 1995/96, Le rayonnement du mazdéisme sur les mondes juif et grec, *AEPHE* 104: 227-32.
HERRERO, P. 1976, Tablettes administratives de Haft-Tépé, *CDAFI* 6: 93-116.
HERRERO, P. & GLASSNER, J.J. 1990, Haft-Tépé: choix de textes I, *IrAn* 25: 1-45.
—— 1991, Haft-Tépé: choix de textes II, *IrAn* 26: 39-80.
—— 1993, Haft-Tépé: choix de textes III, *IrAn* 28: 97-135.
HERZFELD, E. 1938a, *Altpersische Inschriften* (AMI Erg.Bd. 1), Berlin.
—— 1938b, Bronzener 'Freibrief' eines Königs von Abdadana, *AMI* 9: 159-77.
—— 1941, *Iran in the Ancient East. Archaeological Studies Presented in the Lowell Lectures at Boston*, New York [reprint New York 1988].
—— 1947, *Zoroaster and His World*, 2 vols. Princeton.
—— 1968, *The Persian empire: studies in geography and ethnography of the Ancient Near East* (edited from the posthumous papers by Gerold Walser), Wiesbaden.
HINTZE, A. 1994, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik 15), Wiesbaden.
HINZ, W. 1950a, Elamisches, *ArOr* 18.1-2: 282-306.
—— 1950b, review of G.G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (Chicago 1948), *ZA* 49: 347-53.
—— 1950c, Elamisch *is-ma-lu*, *Orientalia* 19: 408-415.
—— 1952, Zum elamischen Wortschatz, *ZA* 50: 237-52.
—— 1961a, *Zarathustra*, Stuttgart.
—— 1961b, Zu den Persepolis-Täfelchen, *ZDMG* 110: 236-51.
—— 1962a, Zur Entzifferung der elamischen Strichschrift, *IrAn* 2: 1-19.
—— 1962b, Die Elamischen Inschriften des Hanne, in: W.B. Hennig & E. Yarshater (eds.), *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London: 105-16.
—— 1963, Elamica, *Orientalia* 32: 1-20.
—— 1964, *Das Reich Elam*, Stuttgart.
—— 1965, The Elamite god d.GAL, *JNES* 24: 351-4.
—— 1967a, Elamica II, *Orientalia* 36: 323-33.
—— 1967b, Elams Vertrag mit Narām-Sîn von Akkade, *ZA* 58: 66-96.
—— 1967c, Zu den Zeughaustäfelchen aus Susa, in: G. Wiessner (ed.), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden: 85-98.
—— 1968, Die Entstehung der altpersischen Keilschrift, *AMI* 1: 95-8.
—— 1969, Eine neugefundene altelamische Silbervase, in: W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin: 11-44.
—— 1970, Die elamischen Buchungstäfelchen der Darius-Zeit, *Orientalia* 39: 421-40.
—— 1971a, Eine altelamische Tonkrug-Aufschrift vom Rande der Lut, *AMI* 4: 21-4.
—— 1971b, s.v. Persis, *RE* suppl. 12, Stuttgart: 1022-1038.
—— 1971c, Achämenidische Hofverwaltung, *ZA* 61: 260-311.
—— 1971d, Persia *c.* 2400-1800 B.C., in I.E.S. Edwards, C.J. Gadd & N.G.L. Hammond (eds.), *Early History of the Middle East* (CAH I.2), Cambridge: 644-80.
—— 1972/75a, s.v. Hidali, in: *RLA* 4, Berlin – New York: 391.

—— 1972/75b, s.v. Huhnur, in: *RLA* 4, Berlin – New York: 488-9.
—— 1972/75c, s.v. Humban, in: *RLA* 4, Berlin – New York: 491-2.
—— 1973a, *Neue Wege im Altpersischen* (GOF 3.1), Wiesbaden.
—— 1973b, Persia *c.* 1800-1550 B.C., in: I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammond & E. Sollberger (eds.), *History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800-1380 B.C.* (CAH II.1), Cambridge: 256-88.
—— 1974a, Die Behistan-Inschrift des Darius in ihrer ursprünglichen Fassung, *AMI* 7: 121-34.
—— 1974b, Glückwunsch aus Persepolis, in: Ph. Gignoux & A. Tafazzoli (eds.), *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain: 125-129.
—— 1975a, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen* (GOF 3.3), Wiesbaden.
—— 1975b, Problems of Linear Elamite, *JRAS* 1975: 106-15.
—— 1975c, Darius under Suezkanal, *AMI* 8: 115-21.
—— 1976/80a, s.v. Inšušinak, in: *RLA* V: 117-9.
—— 1976/80b, s.v. Kiririša, in: *RLA* V: 605-6.
—— 1986, Zu den elamischen Briefen aus Niniveh, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae, Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 227-34.
—— 1987, Elams Übergang ins Perserreich, in: Ph. Gignoux (ed.), *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22-24 mai 1985)* (StIr Cah. 3), Leuven: 125-134.
HINZ, W. & KOCH, H. 1987, *Elamisches Wörterbuch*, 2 vols. (AMI Erg.Bd. 17), Berlin.
HINZ, W. & WEBER, D. 1972, review of *W.B. Henning Memorial Volume* (London 1970), *IF* 77: 290-302.
HÖGEMANN, P. 1991, Der Ausbau von Elam zur Seeprovinz unter Dareios I. (522/21-486 v.Chr.) und ihr Zustand zur Zeit Alexanders des Großen in den Jahren 325 und 324 v. Chr., in: E. Olshausen & H. Sonnabend (eds.), *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 2, 1984 und 3, 1987* (Geographica Historica 5), Bonn: 133-47.
HOLLOWAY, S. 2002, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (Culture and History of the Ancient Near East 10), Leiden – Boston – Köln.
HOMMEL, F. 1926, *Ethnologie und Geographie des alten Orients* (HdO 3.1.1), München.
HOUTKAMP, J. 1991, Some Remarks on Fire Altars of the Achaemenid Period, in: J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987* (IrAn Suppl. 5), Gent: 23-48.
HROZNÝ, F. 1911, Das Venusjahr und der elamische Kalender, *Memnon* 5: 81-98.
HUET, P.-D. 1691, *Traitté de la situation du paradis terrestre*, Paris.
HUFF, D. 1984, Das Felsrelief von Qir (Fars), *AMI* 17: 221-47, pls. 13-5.
HULTGÅRD, A. 2000, Das Paradies: vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen, in: M. Hengel, S. Mittmann & A.M. Schwemer (eds.), *La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala (19.-23. September 1998 in Tübingen)* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), Tübingen: 1-43.

HUMBACH, H. 1979, review of H. Koch, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit, Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen* (Wiesbaden 1977), *ZDMG* 129: 411-2.

—— 2003, Pasargadai, in: A. Van Tongerloo (ed.), *Iranica Selecta: Studies in honour of Professor Wojciech Skalmowski on the occasion of his seventieth birthday*, Turnhout: 109-13.

HUMBACH, H. & ZIEGLER, S. (eds.) 1998, *Ptolemy, Geography, Book 6: Middle East, Central and North Asia, China*, vol. I: *Text and English/German Translations*, Wiesbaden.

HÜSING, G. 1904a, Amman Kasipar, *OLZ* 7: 217-221.

—— 1904b, Die Lautwerte der Mal-Amir-Inschriften, *OLZ* 7: 437-40.

—— 1908a, Die Namen der Könige von Ančan, *OLZ* 11.7: 318-22.

—— 1908b [1909], Über die Sprache Elams, *Jahres-Bericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur* 86 (IV. Abteilung, b. Orientalisch-sprachwissenschaftliche Sektion): 1-18.

—— 1908c, *Der Zagros und seine Völker. Eine archäologisch-ethnographische Skizze*, Leipzig.

—— 1910, Die elamische Sprachforschung, *Memnon* 4: 5-40.

—— 1916a, Der elamische Gott Memnon, in: *Orientalistische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet*, vol. I (= MVAG 21), Leipzig: 35-68.

—— 1916b, *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams*, vol. I: *Altelamische Texte* (AB 24.1), Leipzig.

HUTTER, M. 1996, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, vol. I: *Babylonier, Syrer, Perser* (Studienbücher Theologie 4.1), Stuttgart – Berlin – Köln.

HUYSE, Ph. 1999, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, 2 vols. (CII 3.1.1.), London.

INVERNIZZI, A. 2008, Babylone sous domination Perse, in: B. André-Salvini (ed.), *Babylone*, Paris: 238-48.

JACOBS, B. 1996, Die 'Verwandten des Königs' und die 'Nachkommen der Verschwörer,' in: F. Blakolmer *et al.* (eds.), *Fremde Zeiten. Festschrift für Jürgen Borchhardt zum sechzigsten Geburtstag am 25. Februar 1996 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden*, Wien: 273-84.

—— 2003/04, review H. Koch, *Persepolis – Glänzende Hauptstadt des Perserreichs* (Mainz 2001), *AMI* 35-36: 442-51.

—— 2006, Die Religion der Achämeniden, in: *Pracht und Prunk der Großkönige. Das Persische Weltreich*, Stuttgart: 213-221.

JACOBS, C.F.W. 1832, *Aelianii De natura animalium libri septemdecim, verba ad fidem librorum manuscriptorum constituit et annotationibus illustravit Fridericus Jacobs*, 2 vols., Jenae.

JACOBS, L.K. 1994, Darvāza Tepe, in: *EnIr* VII: 71-2.

JAMZADEH, P. 1996, The Achaemenid throne-leg design, *IrAn* 31: 101-146.

JANKOVIĆ, B. 2004, *Vogelzucht und Vogelfang in Sippar im 1. Jahrtausend v.Chr.* (Veröffentlichungen zur Wirtschaftsgeschichte Babyloniens im 1. Jahrtausend v. Chr. Bd. 1 = AOAT 315), Münster.

پیشکش: راد "پیله تبرستان" www.tabarestan.info

—— 2008, Travel Provisions in Babylonia in the First Millennium BC, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

JENSEN, P. 1892a, Elamitische Eigennamen. Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften *ZDMG* 6: 47-70.

—— 1892b, Elamitische Eigennamen. Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften (Schluß) *ZDMG* 6: 209-26.

JOANNÈS, F. 1984, Contrats de mariage d'époque récente, *RA* 78: 71-81.

—— 1990, Textes babyloniens de Suse d'époque achéménide, in: F. Vallat (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris: 173-180.

—— 2005, Les relations entre Babylonie et Iran au debut de la période achéménide: quelques remarques, in: H.D. Baker & M. Jursa (eds.), *Approaching the Babylonian Economy: Proceedings of the START Project Symposium Held in Vienna, 1-3 July 2004* (Studies in the Economic History of First Millennium Babylonia 2 = AOAT 330), Münster: 183-96.

—— [forthcoming], Diversité ethnique et culturelle en Babylonie au travers des sources cunéiformes, in: P. Briant & M. Chauveau (eds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika), Paris.

JOHNS, C.H.W. 1901, *Assyrian Deeds and Documents Recording the Transfer of Property, Including the so-called private contracts, legal decisions and proclamations preserved in the Kouyunjik Collections of the British Museum, Chiefly of the 7th Century B.C.*, vol. II: *Additional Cuneiform Texts, introduction, officials, metrology*, Cambridge – London.

JONES, C.E. 1990, Document and Circumstance at the City of the Persians [unpublished lecture presented at the symposium *Ancient Art for the Twenty-First Century*, San Antonio Museum and Trinity University, San Antonio].

JONES, C.E. & STOLPER, M.W. 1986, Two Late Elamite Tablets at Yale, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae, Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 243-54.

—— 2003b, A Survey of Scattered Achaemenid Elamite Administrative Texts [unpublishd paper presented at *The First International Conference on the Ancient Cultural Relations Between Iran and Western Asia*, Tehran, August 16-18, 2003].

—— 2006, Fortification Texts Sold at the Auction of the Erlenmeyer Collection, *ARTA* 2006.001 [//www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2006.001.Jones-Stolper.pdf].

—— 2008, How Many Persepolis Fortification Tablets Are There?, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

JURSA, M. 2004, Accounting in Neo-Babylonian Institutional Archives: Structure, Usage, Implications, in: M. Hudson & C. Wunsch (eds.), *Creating Economic Order: Record-keeping, Standardization, and the Development of Accounting in the Ancient Near East* (International Scholars Conference on Ancient Near Eastern Economics 4), Bethesda: 145-198.

—— 2005, *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents. Typology, Contents and Archives* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 1), Münster.

www.tabarestan.info

—— 2008, The Remuneration of Institutional Labourers in an Urban Context in Babylonia in the First Millennium BC, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

—— [forthcoming 1], "Höflinge" (*ša rēši, ša rēš šarri, ustarbaru*) in babylonischen Quellen des ersten Jahrtausends, in: J. Wiesehöfer, G.B. Lanfranchi & R. Rollinger (eds.), *Ktesias und der Orient*, Stuttgart.

—— [forthcoming 2], On taxation in Achaemenid Babylonia, in: P. Briant & M. Chauveau (eds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika), Paris.

—— [forthcoming 3], Der neubabylonischer Hof, in: B. Jacobs & R. Rollinger (ed.), *Der Achämenidenhof* (Oriens et Occidens), Stuttgart.

JUSIFOV, J.B. 1963a, Эламские хозяйственные документы из Суз: транскрипция, перевод и комментарий [Elamite economic documents from Susa. Transcription, translation and commentary], *VDI* 84 (1963.2): 191-222.

—— 1963b, Эламские хозяйственные документы из Суз: транскрипция, перевод и комментарий [Elamite economic documents from Susa. Transcription, translation and commentary], *VDI* 85 (1963.3): 200-61.

JUSTI, F. 1897, Die altpersischen Monate, *ZDMG* 51: 233-51.

KAMMENHUBER, A. 1974, Historisch-geographische Nachrichten aus der althurrischen Überlieferung, dem Altelamischen und den Inschriften der Könige von Akkad für die Zeit vor dem Einfall der Gutäer (*ca.* 2200/2136), *AAH* 22: 157-247.

KAPTAN, D. 2002, *The Daskyleion Bullae. Seal Images from the Western Achaemenid Empire*, 2 vols. (AchHist XII/1-2), Leiden.

KATZ, D. 1999, The Messenger, Lulil, and the Cult of the Dead, *RA* 93: 107-18.

—— 2003, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda.

KAWAMI, T.S. 1992, in: M. Carroll-Spillecke (ed.), *Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter* (Kulturgeschichte der aniken Welt 57), Mainz a.Rh.: 81-99.

KAWASE, T. 1978, The Rites and the Royal Economy under the Reign of Dārayavau-i, *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan (Nippon Oriento Gakkai)* 21.1: 71-90 [in Japanese, with English resumé].

—— 1980, Sheep and Goats in the Persepolis Royal Economy, *ASJ* 2: 37-51.

—— 1984, Female Workers "pašap" in the Persepolis Royal Economy, *ASJ* 6: 19-31.

—— 1986, Kapnuški in the Persepolis Fortification Texts, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 263-75.

KEEL, O. & UEHLINGER, C. 1990, *Altorientalische Miniaturkunst. Die älteste visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg, Schweiz*, Mainz a.Rh.

KELLENS, J. 1987, DB V: un témoignage sur l'évolution de l'idéologie achéménide, in: G. Gnoli & L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, vol. 1 (SOR 56.2), Roma: 677-82.

—— 1994, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden.

—— 2002, L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides, *JA* 290.2: 417-64.

KENT, R.G. 1938, The Restoration of Order by Darius, *JAOS* 58: 112-21.
—— 1953, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon* (AOS 33), New Haven [second rev.ed.].
KHAČIKJAN, M. 1998, *The Elamite Language* (Documenta Asiana 4), Roma.
KHATAMI, S.H. & SHAYEGAN, S.J. 2006, Physico-Chemical and Biological Characteristics of Sarabs (Spring Pools) in the Kermanshah Province of Iran, *Iranian Journal of Science & Technology* 30.B5: 621-35.
KING, L.W. & THOMPSON, R.C. 1907, *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia*, London.
KLEBER, K. 2005, Von Bierproduzenten und Gefängnisaufsehern: dezentrale Güterverteilung und Buchhaltung in Eanna, in: H.D. Baker & M. Jursa (eds.), *Approaching the Babylonian Economy: Proceedings of the START Project Symposium Held in Vienna, 1-3 July 2004* (Studies in the Economic History of First Millennium Babylonia 2 = AOAT 330), Münster: 289-21.
KLEISS, W. 1970, Zur Topographie des "Partherhanges" in Bisutun, *AMI* 3: 133-68, pls. 65-76.
—— 1972, Bericht über Erkundungsfahrten in Iran im Jahre 1971, *AMI* 5: 135-242, pls. 31-68.
—— 1977, Karawanenwege in Iran, *AMI* 10: 301-3.
—— 1981, Ein Abschnitt der achaemenidischen Königsstraße von Pasargadae und Persepolis nach Susa, bei Naqsh-i Rustam, *AMI* 14: 45-53, pls. 7-11.
—— 1992, Beobachtungen auf dem Burgberg von Persepolis, *AMI* 25: 155-67, pls. 39-43.
—— 1993, Kurangun, die Burganlage am elamischen Felsrelief in Südwest Iran, in: M.J. Mellink, E. Porada & T. Özgüç (eds.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç/Nimet Özgüç'e Armağan*, Ankara: 357-60.
—— 1996, Die sasanidische Brücke und das Paradeisos, in: Kleiss & Calmeyer (eds.) 1996: 99-113, pls. 17-20.
KLEISS, W. & CALMEYER, P. (eds.) 1996, *Bisutun. Ausgrabungen und Forschungen in den Jahren 1963-1967* (TehF VII), Berlin.
KLÍMA, O. 1963, Le droit élamite au IIme millénaire av. n.è. et sa position envers le droit babylonien, *ArOr* 31: 287-309.
—— 1972, L'ordalie par fleuve en Élam (d'après les documents akkadiens de Suse et de Ḫuḫnur-Mālamir), *RA* 66: 39-59.
KOCH, H. 1977, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit, Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen* (GOF 3.4), Wiesbaden [= diss. Göttingen 1976].
—— 1980, Steuern in der achämenidischen Persis?, *ZA* 70: 105-137.
—— 1981a, review of J. Wiesehöfer, *Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I* (Bonn 1978), *Orientalia* 50: 215-220.
—— 1981b, 'Hofschatzwarte' und 'Schatzhäuser' in der Persis, *ZA* 71: 232-47.
—— 1983, Zu den Lohnverhältnissen der Dareioszeit in Persien, in: H. Koch & D.N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* (AMI Erg.Bd. 10), Berlin: 19-50.
—— 1986, Die achämenidische Poststraße von Persepolis nach Susa, *AMI* 19: 133-147.
—— 1987, Götter und ihre Verehrung im achämenidischen Persien, *ZA* 77: 239-78.

—— 1988a, Zur Religion der Achämeniden, *ZAW* 100: 393-405.
—— 1988b, s.v. Batrakataš, in: *EnIr* III: 870.
—— 1989, Tribut und Abgaben in Persis und Elymais, in: P. Briant & Cl. Herrenschmidt (eds.), *Le tribut dans l'Empire perse. Actes de Table ronde de Paris (12-13 Décembre 1986)* (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 13), Paris: 121-8.
—— 1990, *Verwaltung und Wirtschaft im persischen Kernland zur Zeit der Achämeniden* (TAVO Beih. B89), Wiesbaden.
—— 1991, Zur Religion und Kulten im achämenidischen Kernland, in: J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987* (IrAn Suppl. 5), Gent: 87-109.
—— 1992, *Es kündet Dareios der König ... vom Leben im persischen Großreich*, Mainz.
—— 1993a, Zu den Satrapien im Achämenidenreich, in: H. Koch, *Achämeniden-Studien*, Wiesbaden: 5-48.
—— 1993b, Königliche Hofhaltung und die Anlagen in Persepolis, in: H. Koch, *Achämeniden-Studien*, Wiesbaden: 61-91.
—— 1993c, Feuertempel oder Verwaltungszentrale? Überlegungen zu den Grabungen in Takht-e Sangin am Oxos, *AMI* 26: 175-86.
—— 1994, Zu den Frauen im Achämenidenreich, in: P. Vavroušek (ed.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otokar Klima*, Praha: 125-141.
—— 1995, Theology and worship in Elam and Achaemenid Iran, *CANE* III: 1959-69.
—— 1998, review of Chr. Tuplin, *Achaemenid Studies* (Stuttgart 1996), *WO* 29: 225-8.
—— 1998/01, s.v. Napiriša, in: *RLA* IX: 163-4.
—— 2000, Früheste Götterdarstellungen in Elam und Mesopotamien, in: S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente Antico, dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, vol. II, Napoli: 585-605.
—— 2001, *Persepolis, glänzende Hauptstadt des Perserreichs*, Mainz a.Rh.
—— 2002, Iranische Religion im achaimendischen Zeitalter, in: R.G. Kratz (ed.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, Gütersloh: 11-26.
—— 2004, Texte aus Iran, in: B. Janowski & G. Wilhelm (eds.), *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben* (TUAT ns. 1), Gütersloh: 221-48.
—— 2005a, Texte aus Iran, in: B. Janowski & G. Wilhelm (eds.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte* (TUAT ns. 2), Gütersloh: 283-306.
—— 2005b, review of G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (Padova 2003), *Orientalia* 74: 436-40.
—— 2005c, Achämenidische Verwaltung und Hinweise auf sie in den Randgebieten des persischen Großreichs, *ANES* 42: 253-76.
—— 2006, Briefe aus Iran, in: B. Janowski & G. Wilhelm (eds.), *Briefe* (TUAT ns. 3): 349-56.
KOCH, H. & SCHMITT, R. 2003, Die erste Weltmacht – Das Perserreich (bis 330 v.Chr), in: H. Klengel (ed.), *Frühe Hochkulturen: Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*, Stuttgart: 306-353 [previously published in:

www.tabarestan.info

Anfänge der Menschheit und frühe Hochkulturen (Brockhaus, Die Bibliothek, Weltgeschichte 1), Mannheim].

KOMORÓCZY, G. 1972, Das mythische Goldland Ḫarali im alten Vorderasien, *AOH* 226: 113-23.

KÖNIG, F.W. 1932, s.v. Amman-kasipar, in: *RLA* I: 96.

—— 1938, s.v. Bît-Imbî(ja), in: *RLA* II: 45.

—— 1965, *Die elamischen Königsinschriften* (AfO Beiheft 16), Graz.

KOZUH, M. 2003, Context and Content of the Persepolis Inscriptions, in: N.F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner* (Cotsen Institute of Archaeology – Monograph 48), Los Angeles: 266-70.

KRAUS, F.R. 1973, *Vom mesopotamischen Menschen der altbabylonischen Zeit und seiner Welt* (Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde ns. 36.6), Amsterdam – London.

KRAWULSKI, D., 1978, *Īrān – Das Reich der Īlḫāne. Eine topographisch-historische Studie* (TAVO Beih. B17), Wiesbaden.

KREBERNIK, M. 2005, Elamisch, in: M.P. Streck (ed.), *Sprachen des Alten Orients*, Darmstadt: 158-82.

—— 2007, s.v. *Ragiba*, in: *RLA* XI: 230.

KREFTER, F. 1971, *Persepolis Rekonstruktionen* (TehF 3), Berlin.

—— 1979, Mit Ernst Herzfeld in Pasargadae und Persepolis, *AMI* 12: 13-25, pls. 1-7.

KREYENBROEK, G. 1985, *Sraosha in the Zoroastrian Tradition* (Orientalia Rheno-Traiectina 28), Leiden.

KUHRT, A. 1983, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, *JSOT* 25: 83-97.

—— 1987, Usurpation, conquest and ceremonial: from Babylon to Persia, in: D. Cannadine & S. Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge: 20-55.

—— 1989, Conclusions, in: P. Briant & Cl. Herrenschmidt (eds.), *Le tribut dans l'Empire perse. Actes de Table ronde de Paris (12-13 Décembre 1986)* (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 13), Paris: 217-22.

—— 1990, Achaemenid Babylonia: Sources and Problems, in: *AchHist* IV, Leiden: 177-94.

—— 1995, *The Ancient Near East c. 3000-330 BC*, 2 vols., London – New York.

—— 2007a, The Problem of Achaemenid 'Religious Policy,' in: B. Groneberg & H. Spieckermann (eds.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin: 117-42.

—— 2007b, *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, 2 vols., London.

KUHRT, A. & SHERWIN-WHITE, S. 1987, Xerxes' destruction of Babylonian Temples, in: *AchHist* II, Leiden 69-78.

KÜMMEL, H.M. 1979, *Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk. Prosopographische Untersuchungen zu Berufsgruppen des 6. Jahrhunderts v.Chr. in Uruk* (ADOG 20), Berlin.

LABAT, R. 1951, Structure de la langue élamite: état présent de la question, *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris* 10: 23-42.

—— 1965, *Un calendrier babylonien des travaux des signes et des mois (séries iqqur îpuš)* (BÉHÉ 321), Paris.
—— 1974, *Textes littéraires de Suse* (MDP 57), Paris.
—— 1975a, Elam and Western Persia *c.* 1200-1000 B.C., in: I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammond & E. Sollberger (eds.), *History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380-1000 B.C.* (CAH II.2), Cambridge: 482-506.
—— 1975b, Elam and Western Persia *c.* 1600-1200 B.C., in: I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammond & E. Sollberger (eds.), *History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380-1000 B.C.* (CAH II.2), Cambridge: 379-416.
LAMBERT, M. 1955a, Épigraphie élamite (I), *RA* 49: 42-5.
—— 1955b, Épigraphie élamite (II), *RA* 49: 149-53.
—— 1962, Épigraphie élamite (III): *lansit* = « or », *hute* = « haut-lieu » et « montagne », *husa* « arbre », *RA* 56: 91-4.
—— 1965, Les inscriptions élamites de Tchogha-Zanbil, *IrAn* 5: 18-38.
—— 1967, Shutruk-Nahunte et Shutur-Nahunte, *Syria* 44: 47-51.
—— 1971, Investiture de fonctionnaires en Élam, *JA* 259: 218-221.
—— 1972, Hutélutush-Insushnak et le pays d'Anzan, *RA* 66: 61-76.
—— 1974, Deux textes élamites du IIIe millénaire, *RA* 68: 3-14.
—— 1979, Le prince de Suse Ilish-mani, et l'Élam de Naramsin à Ibisîn, *JA* 267: 11-40.
LAMBERT, W.G. 1976, An Old Babylonian Letter and Two Amulets, *Iraq* 38: 57-64.
—— 1976/80, s.v. *Jabnu*, in: *RLA* V: 229.
—— 1979, Near Eastern Seals in the Gulbenkian Museum of Oriental Art, University of Durham, *Iraq* 41: 1-45.
—— 1983, s.v. Kunzibami, in: *RLA* VI.5-6: 344.
—— 1989, s.v. Manziniri, in: *RLA* VII.5-6: 346.
LANFRANCHI, G.B. 2003, The Assyrian expansion in the Zagros and the local ruling elites, in: G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (HANE Monographs 5), Padova: 79-118.
LANGDON, S. 1931, Assyrian Syllabaries and other texts, *RA* 28: 117-41.
LAUSBERG, H. 1998, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden – Boston – Köln [English edition, after the original German version, Ismaning 1960/1973].
LAYARD, A.H. 1846, A Description of the Province of Khúzistán, *JRGS* 16: 1-105.
LECOQ, P. 1974, Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse, in: J. Duchesne-Guillemin *et al.* (eds.), *Commémoration Cyrus. Actes du congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. III (AI 3), Leiden: 25-107.
—— 1990, Paradis en vieux perse?, in: F. Vallat (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris: 209-11.
—— 1995, Un aspect de la politique religieuse de Gaumata le mage, in: R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales 7), Bures-sur-Yvette: 183-6.
—— 1997, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris.

LEEMANS, W.F. 1946, *Kidinnu*, un symbol de droit divin babylonien, in: M. David, B.A. van Groningen & E.M. Meijers (eds.), *Symbolae ad jus et historiam antiquitatis pertinentes Julio Christiano van Oven dedicatae*, Leiden: 36-61.

LEICHTY, E. 1983, Bel-epuš and Tammaritu, *AnSt* 33: 153-5, pl. 34.

LENFANT, D. 2004, *Ctésias de Cnide. La Perse, l'Inde, autres fragments*, Paris.

LEWIS, D.M. 1977, *Sparta and Persia*, Leiden.

—— 1984, Postscript, in: A.R. Burn, *Persia & the Greeks*, London [2nd ed.]: 587-609.

—— 1985, Persians in Herodotus, in: *The Greek Historians, Literature and History. Papers Presented to A.E. Raubitschek*, Saratoga: 101-117.

—— 1987, The King's Dinner (Polyaenus IV 3,32), in: *AchHist* II: 79-87.

—— 1990, The Persepolis Fortification Texts, in: *AchHist* IV, Leiden: 1-6.

—— 1994, The Persepolis Tablets: speech, seal and script, in: A.K. Bowman & G. Woolf (eds.), *Literacy and power in the Ancient World*, Cambridge: 17-32.

LIE, A.G. 1929, *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria*, part I: *The Annals*, Paris.

LINCOLN, B. 2003, À la recherche du paradis perdu, *History of Religions* 43.2: 139-54.

LINSSEN, M.J.H. 2004, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices* (CM 25), Leiden – Boston.

LIPIŃSKI, E. 1977, Western Semites in Persepolis, in: I. Borzsák & Cs. Töttössy (eds.), *Studies in Honour of J. Harmatta*, vol. I (= *AAH* 25): 101-12.

LITKE, R.L. 1998, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, An : dA-nu-um and An : Anu šá amēli* (TBC 3), New Haven.

LITVINSKIJ, B.A. 2003, Relikte vorislamischer Religionsvorstellungen der Pamirbevölkerung (Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts), in: K. Jettmar & E. Kattner (eds.), *Die vorislamischen Religionen Mittelasiens* (Religionen der Menschheit 4.3), Stuttgart: 15-93.

LIVERANI, M. 1995, The Medes at Esarhaddon's Court, *JCS* 47: 57-62.

—— 2003, The Rise and Fall of Media, in: G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (HANE Monographs 5), Padova: 1-12.

LIVINGSTONE, A. 1989, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA 3), Helsinki.

LUCKENBILL, D.D. 1924, *The Annals of Sennacherib* (OIP 2), Chicago.

—— 1926/27, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II: *From Sargon to the End*, London [reprint 1989].

LUSCHEY, H. 1968, *Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun*, *AMI* 1: 63-94.

—— 1972, Problems of Bisutun, in: A. Tadjvidi & M.Y. Kiani (eds.), *The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology, Tehran – Isfahan – Shiraz 11th – 18th April 1968*, vol. I, Tehran: 295-9.

—— 1979, Das qajarische Palais am Taq-i Bostan, *AMI* 12: 395-414, pls. 76-9.

—— 1996a, Die seleukidische Heraklesfigur, in: Kleiss & Calmeyer (eds.) 1996: 59-60, pl. 8.

—— 1996b, Die sasanidische Kapitelle, in: Kleiss & Calmeyer (eds.) 1996: 89-90, pl. 15-6.

—— 1996c, Der Quellsee und der "Hügel K," in: Kleiss & Calmeyer (eds.) 1996: 95-7.

LUSCHEY, H. & KLEISS, W. 1996, Die Terrasse in der Schlucht unterhalb des Dariusreliefs, in: Kleiss & Calmeyer (eds.) 1996: 25-8, pls. 2-3.

LUUKKO, M. & VAN BUYLAERE, G. 2002, *The Political Correspondence from Esarhaddon* (SAA 16), Helsinki.

MACGINNIS, J. 1991/92, Neo-Babylonian Prebend Texts from the British Museum, *AfO* 38-9: 74-100.

—— 1994, A royal share in the meals of Šamaš, *NABU* 1994/90.

—— 1995, *Letter Orders from Sippar and the Administration of the Ebabbara in the Late-Babylonian Period*, Poznań.

—— 2002, The use of writing boards in the Neo-Babylonian tempel administration at Sippar, *Iraq* 64: 217-36.

MAFFRE, F. 2006, À propos du livre de D. Kaptan, *The Daskyleion Bullae: Seal Images from the Western Achaemenid Empire* (Leiden 2002), *RÉA* 108: 641-56.

MAGEE, P., PETRIE, C., KNOX, R., KHAN, F., & THOMAS, K. 2005, The Achaemenid Empire in South Asia and Recent Excavations in Akra in Northwest Pakistan, *AJA* 109: 711-41.

MAHBOUBIAN, H. 1995, *Treasures of the mountains. The art of the Medes*, London [privately published gallery catalogue].

—— 2004, *Elam. Art and Civilization of Ancient Iran 3000 - 2000 BC*, s.l.

MAJIDZADEH, Y. 1992, The Arjan Bowl, *Iran* 30: 131-44.

MALBRAN-LABAT, F. 1975, Nabû-bêl-šumâte, prince du Pays-de-la-mer, *JA* 263: 7-37.

—— 1986, Le «semi-auxiliaire» -ma. Une nouvelle approche: essai de définition d'un champ sémantique, *BSLP* 81: 253-73.

—— 1990, Système pronominal et système verbal en élamite achéménide, *BSL* 85: 61-90.

—— 1995, *Les inscriptions royales de Suse. Briques de l'époque paléo-élamite à l'Empire néo-élamite*, Paris.

—— 2004, La fête en Élam dans le culte royal et les cérémonies populaires: in: M. Mazoyer, J. Pérez Rey, Fl. Malbran-Labat & R. Lebrun (eds.), *La fête. La rencontre des dieux et des hommes* (Collection Kubaba, Série Actes 4), Paris: 39-48.

MANCINI, M. 1987, Su alcuni riflessi del persiano antico **ganza-* 'tesoro,' in: M. Mancini, *Note Iraniche* (Biblioteca di Richerche Linguistiche e Filologiche 20), Roma: 9-60.

MARTIN, F. 1901, Mélanges assyriologiques, *RT* 23: 156-63.

MARTINEZ-SÈVE, L. 2001, *Les figurines de Suse. De l'époque néo-élamite à l'époque sassanide*, vol. 1, Paris.

MATTILA, R. 1987, The political status of Elam after 653 B.C. according to *ABL* 839, *SAAB* 1.1: 27-30.

MAYRHOFER, M. 1971, *Aus der Namenwelt Alt-Irans. Die zentrale Rolle der Namenforschung in der Linguistik des Alt-Iranischen* (IBS 3), Innsbruck.

—— 1973, *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen* (SBÖAW 286), Wien.

—— 1978, review of H. Koch, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit* (Göttingen 1977), *Die Sprache* 24.2: 207-8.

—— 1979, Zur Frage nicht medisch-persischer Personennamen in Persepolis, in: J. Harmatta (ed.), *Prolegomena to the Sources on the History of pre-Islamic Central Asia*, Budapest: 111-18.

—— 1994, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, vol. II.15, Heidelberg.

MCALPIN, D.W. 1981, *Proto-Elamo-Dravidian. The Evidence and its Implications* (TAPS 71.3), Philadelphia.

MCEWAN, G.J.P. 1983, Distribution of meat in Eanna, *Iraq* 45: 187-98.

—— 1984, *Late Babylonian Texts in the Ashmolean Museum* (OECT 10), Oxford.

MEIER, G. 1937/39, Kommentare aus dem Archiv der Tempelschule in Assur, *AfO* 12: 237-46.

MEISSNER, B. 1910, Bemerkungen zu CT XXV, *OLZ* 13: 61-6.

MERIGGI, P. 1971, *La Scrittura Proto-Elamica*, Parte 1ª: *La scrittura e il contenuto dei testi*, Roma.

MERRILLEES, P.H. 2005, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, Cylinder Seals*, vol. VI: *Pre-Achaemenid and Achaemenid Periods*, London.

METZLER, D. 1977, Ptolemaios' Geographie und die Topographie der Persepolis Fortification Tablets, in: W. Voigt (ed.), *XIX. Deutscher Orientalistentag vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg in Breisgau: Vorträge* (ZDMG Suppl. 3.2), Wiesbaden: 1057-60.

MICHALOWSKI, P. 1988, Magan and Meluḫḫa Once Again, *JCS* 40: 156-64.

MODE, M. 2003, Die Religion der Sogder im Spiegel ihrer Kunst, in: K. Jettmar & E. Kattner (eds.), *Die vorislamischen Religionen Mittelasiens* (Religionen der Menschheit 4.3), Stuttgart: 141-218.

MOOREY, P.R.S. 1979, Aspects of worship and ritual on Achaemenid seals, in: *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie, München, 7.-10. September 1976* (AMI Erg.Bd. 6), Berlin: 218-26.

—— 1999, The Hammered Bronzework of Iron Age Luristan (Iran): Problems of Chronology and Iconography, in: A. Alizadeh, Y. Majidzadeh & S. Malek Shahmirzadi (eds.), *The Iranian World. Essays on Iranian Art and Archaeology Presented to Ezat O. Negahban*, Tehran: 146-57.

MOSTAFAVI, M.T. 1967, The Achaemenid Royal Road. Post Stations between Susa and Persepolis, in: A.U. Pope & Ph. Ackerman (eds.), *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, vol. XIV: *New Studies: Proceedings, the IVth International Congress of Iranian Art and Archaeology, April 24 - May 3, 1960*, part A, Tehran: 3008-10.

MOUSAVI, A. 1992, Parsa, a Stronghold for Darius. A Preliminary Study of the Defense System of Persepolis, *East and West* 42: 203-26.

MOYNIHAN, E.B. 1979, *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*, New York 1979.

MUHLY, J.D. 2004, review of G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (Padova 2003), *BMCR* 11/XI/2004 [see //ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004/2004-11-11.html].

MULLER, S., FEITH, J.A. & FRUIN, R. 1920, *Handleiding voor het Ordenen en Beschrijven van Archieven, ontworpen in opdracht van de Vereeniging van Archivarissen in Nederland*, Groningen [second edition; English edition: *Manual for the Arrangement and Description of Archives*, New York 1940].

MUSCARELLA, O.W. 2005, Jiroft and "Jiroft-Aratta." A Review Article of Yousef Madjidzadeh, *Jiroft: The Earliest Oriental Civilization* (Tehran 2003), *BAI* 15: 173-98.

www.tabarestan.info

MYERS, J. 2002, *The Sippar Pantheon: A Diachronic Study*, diss. Harvard University (UMI 3051345), Ann Arbor.

NAGEL, W. & JACOBS, B. 1989, Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien, *IrAn* 24: 337-89.

NASRABADI, B.M. 2003/04a, Archäologische Untersuchungen in Haft Tepe, Iran, *AMI* 35/36: 225-39.

—— 2003/04b, Untersuchungen zu Siedlungsstrukturen an der Peripherie von Čoġā Zanbil (Dur Untaš), *AMI* 35/36: 241-65.

—— 2004, Beobachtungen zum Felsrelief Anubaninis, *ZA* 94: 291-303.

—— 2005, Eine Steininschrift des Amar-Suena aus Tappe Bormi (Iran), *ZA* 95: 161-71.

—— 2007, *Archäologische Ausgrabungen und Untersuchungen in Čoġā Zanbil*, Münster.

NASTER, P. 1980, Geboortepremies en tewerkstelling van jongeren te Persepolis (van Darius I tot Artaxerxes I), in: *L'Enfant dans les civilisations orientales* (Acta Orientalia Belgica 2), Leuven: 19-27 [in Dutch, with French résumé].

NAVEH, J. & SHAKED, Sh. [forthcoming], *Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century B.C.E.)* (CII 1.5.2), London.

NEGAHBAN, E.O. 1969, Survey of Excavations in Iran, 1967-8: Haft Tepe, *Iran* 7: 173-7.

—— 1991, *Excavations at Haft Tepe, Iran* (University Museum Monographs 70), Philadelphia.

NORRIS, E. 1855, Memoir on the Scythian Version of the Behistun Inscription, *JRAS* 15: 1-213.

NOUGAYROL, J. 1965, Du bon usage des faux, *Syria* 42: 227-34.

—— 1966, Du bon usage des faux, *Syria* 43: 332-3.

OELSNER, J. 2006, Aramäische Beischriften auf neu- und spätbabylonischen Tontafeln, *WO* 36: 27-71.

OLMSTEAD, A.T. 1948, *History of the Persian Empire*, Chicago.

OPPENHEIM, A.L. 1965, On Royal Gardens in Mesopotamia, *JNES* 24: 328-33.

ORSI, D.P. 1988, La rappresentazione del sovrano nella *Vita di Artaserse* plutarchea, *Ancient Society* 19: 135-160.

OVERLAET, B. 1997, A Report on the 1952 and 1954/55 Soundings at Tall-i Taimuran (Fars), Iran. A File-Excavation at the Royal Museums of Art and History, Brussels, *IrAn* 32: 1-51.

OWEN, D.I. 1981, review of D.O. Edzard & G. Farber, *Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur* (Wiesbaden 1974), *JCS* 33: 244-66.

PAPER, H.H. 1955, *The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite*, Ann Arbor.

PARKER, R.A. & DUBBERSTEIN, W.H. 1956, *Babylonian Chronology 626 B.C. – A.D. 75* (Brown University Studies 19), Providence.

PARPOLA, S. 1970, *Neo-Assyrian Toponyms* (AOAT 6), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

—— 2007, s.v. Rāši/u, in: *RLA* XI: 255-6.

PARPOLA, S. & WATANABE, K. 1988, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (SAA 2), Helsinki.

PEARSON, L. 1960, *The Lost Histories of Alexander the Great*, Philadelphia [quoted after the reprint edited by F.R. Walton, Chico 1983].

PEDERSÉN, O. 1998, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.*, Bethesda.

PERROT, J. 1986, Suse à la periode achéménide, in: G. Dollfus & H.T. Wright (eds.), *The Evolution of Complex Societies in Southwestern Iran. Acts of the Joint Seminar of the Centre National de Recherche Scientique and the National Science Foundation Held at Cirey-le-Bellevaux 24-25 June 1985* (= Paléorient 11.2, 1985: 2-127), Ann Arbor: 67-9.

PETTINATO, G. & PICCHIONI, S.A. 1978, *Testi Economici di Lagaš del Museo di Istanbul*, Parte II: *La. 7601-8200* (Materiali per il Vocabolario Neosumerico 7), Roma.

PÉZARD, M. 1914, *Mission à Bender-Bouchir. Documents archéologiques et épigraphiques* (MDP 15), Paris.

—— 1924, Reconstitution d'une stèle de Adda-Hamiti-In-Šušnak, *Babyloniaca* 8: 1-26, pls. 1-2.

PHILLIPS, E.D. 1968, Semiramis at Behistun, *Classica et Mediaevalia* 29: 162-8.

PIRART, E. 1996, Le sacrifice humain. Réflexions sur la philosophie religieuse indo-iranienne ancienne, *JA* 284.1: 1-35.

PIRNGRUBER, R. [forthcoming], Eunuchen am Königshof: Die altorientalische und griechische Evidenz in: J. Wiesehöfer, G.B. Lanfranchi & R. Rollinger (eds.), *Ktesias und der Orient*, Stuttgart.

POEBEL, A. 1938a, The Names and the Order of the Old Persian and Elamite Months during the Achaemenian Period, *AJSL* 55: 130-41.

—— 1938b, Chronology of Darius' first year of reign, *AJSL* 55: 142-65, 285-314.

—— 1939, The King of the Persepolis Tablets. The Nineteenth Year of Artaxerxes I, *AJSL* 56: 301-4.

PONS, N. 1994, Tchogha Zanbil après Untaš-Napiriša, in: H. Gasche, M. Tanret, C. Jansen & A. Degraeve (eds.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (MHEO 2), Leuven: 43-51.

PORADA, E. 1962, *Alt-Iran. Die Kunst der vorislamischer Zeit*, Baden-Baden.

PORTEN, B. & YARDENI, A. 1986, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. I: *Letters*, Jerusalem.

POSTGATE, J.N. & ROAF, M.D. 1997, The Shaikhan Relief, *al-Rāfidān* 18 (= professor Hideo Fujii anniversary volume): 143-60.

POTTS, D.T. 1990, Notes on some horned buildings in Iran, Mesopotamia and Arabia, *RA* 84: 33-40.

—— 1997, *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Ithaca.

—— 1999a, *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge.

—— 1999b, Madaktu and Badace, *Isimu* 2: 13-28.

—— 2002, Gopatshah and the Human-Headed Bulls of Persepolis, *Electrum* 6: 9-14.

—— 2004, The Numinous and the Immanent. Some Thoughts on Kurangun and the Rudkhaneh-e Fahliyan, in: K. von Folsach, H. Thrane & I. Thuesen (eds.), *From Handaxe to Khan. Essays Presented to Peder Mortensen on the Occasion of his 70th Birthday*, Aarhus: 143-56.

www.tabarestan.info

—— 2005a, Neo-Elamite Problems, in: A. Daems, E. Haerinck & B. Overlaet (eds.), *Proceedings of the International Conference "The Iron Age in the Iranian World" at Ghent (17-20 November 2003)* (= *IrAn* 40), Gent: 165-77.

—— 2005b, Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan, in: V.S. Curtis & S. Stewart (eds.), *The Idea of Iran*, vol. 1: *Birth of the Persian Empire*, London: 7-28.

—— 2006a, An Ass for Ares, *BAI* 16: 103-15.

—— 2006b, Elamites and Kassites in the Persian Gulf, *JNES* 65: 111-19.

—— 2007, Revisiting the snake burials of the Late Dilmun building complex on Bahrain, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 18: 55-74.

—— 2008, The Persepolis Fortification Texts and the Royal Road: Another Look at the Fahliyan Area, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman & M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

—— [forthcoming 1], A Note on the Limits of Anšan, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

—— [forthcoming 2], Sailing to Pasargadae, in: K. Abdi (ed.), Memorial Volume for Sh. Shabazi.

—— [forthcoming 3], Puzur-Inšušinak and the Oxus Civilization (BMAC): Reflections on Šimaški and the geo-political landscape of Iran and Central-Asia in the Ur III period, *ZA*.

—— [forthcoming 4], The islands of the XIVth satrapy, in: K. Abdi (ed.), *Essays on the Archaeology and History of the Persian Gulf Littoral.*

—— [forthcoming 5], Monarchy, factionalism and warlordism: Reflections on the Neo-Elamite courts, in: B. Jacobs & R. Rollinger (ed.), *Der Achämenidenhof* (Oriens et Occidens), Stuttgart.

POTTS, D.T., ASGARI CHAVERDI, A., PETRIE, C.A., DUSTING, A., FARHADI, F., MCRAE, I.K., SHIKHI, S., WONG, E.H., LASHKARI, A. & JAVANMARD ZADEH, A. 2007, The Mamasani Archaeological Project, Stage Two: Excavatations at Qaleh Kali (Tappeh Servan/Jinjun [MS 46]), *Iran* 45: 287-300.

POTTS, D.T. and ROUSTAEI, K. (eds.) 2006 [1385 AP], *The Mamasani Archaeological Project, Stage One: A report on the first two seasons of the ICAR - University of Sydney expedition to the Mamasani District, Fars Province, Iran*, Tehran.

PUGLIESE-CARRATELLI, G. 1966, Greek Inscriptions of the Middle East, *East and West* 16: 31-6.

QUINTANA, E. 1996, ¿Trilogía de poder en Elam en el primer milenio?, *NABU* 1996/109.

RADNER, K. 1998, s.v. Atta-metu, in: K. Radner (ed.), *PNA* 1.1: 234.

—— 2003a, An Assyrian View of the Medes, in: G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (HANE Monographs 5), Padova: 37-64.

—— 2003b, A Median Sanctuary at Bīt-Ištar, in: G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (HANE Monographs 5), Padova: 119-130.

—— 2008, The delegation of power: Neo-Assyrian bureau seals, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

RAPP, A. 1865, Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen, *ZDMG* 19: 1-89.

RAZMJOU, Sh. 1997, *Lan* Ceremony and other Ritual Ceremonies in the Achaemenid Period based on the Persepolis Fortification tablets, in: *Yada-e Bahir. The Memorial Volume for the Late Dr. Mehrdad Bahir*, Tehran: 161-86.

—— 1998, Traces of the Godess Spenta-Ārmaiti at Persepolis, *Iranian Journal of Archaeology and History* 12.1-2: 6-9 [Persian, with abstract in English].

—— 2001, Des traces de la déesse Spenta-Ārmaiti à Persépolis et proposition pour une nouvelle lecture d'un logogramme élamite, *StIr* 30: 7-14 [revised version of Razmjou 1998].

—— 2004a, The *lan* ceremony and other ritual ceremonies in the Achaemenid period: the Persepolis Fortification tablets, *Iran* 42: 103-17 [revised and expanded version of Razmjou 1997].

—— 2004b, Project Report of the Persepolis Fortification Tablets in the National Museum of Iran, *ARTA* 2004.004 [//www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2004.004-Razmjou.pdf].

—— 2005b, Ritual Payments in Elamite Tablets of Persepolis Fortification, *Bastanshenasi* 1: 10.

—— 2005b, Notes on a Forgotten Achaemenid Site at Farmeshgan, Iran, in: P. Briant & R. Boucharlat (eds.), *L'archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches* (Persika 6), Paris: 293-312.

—— 2008, Find Spots and Find Circumstances of Documents Excavated at Persepolis, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

READE, J. 1976, Elam and Elamites in Assyrian Sculpture, *AMI* 9: 97-106, pls. 21-8.

REINER, E. 1953, Elamite *ḫawir sukkir*, *JCS* 7: 33-5.

—— 1958, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (AfO Beih. 11), Graz.

—— 1960, Calques sur le vieux-perse en élamite achéménide, *BSL* 55: 222-7.

—— 1969, The Elamite Language, in: *Altkleinasiatische Sprachen* (HdO 1.2.1-2.2), Leiden: 54-118.

—— 1973a, Inscription from a Royal Elamite Tomb, *AfO* 24: 87-102, pls. 11-2.

—— 1973b, The Location of Anšan, *RA* 67: 57-62.

REYNOLDS, F. 2003, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Sin-šarru-iškun from Northern and Central Babylonia* (SAA 18), Helsinki.

ROAF, M. 1980, Texts about the Sculptures and Sculptors at Persepolis, *Iran* 18: 65-74.

—— 2003, The Median Dark Age, in: G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (HANE Monographs 5), Padova: 13-22.

—— 2004, s.v. Persepolis, in: *RLA* X: 393-412.

ROLLINGER, R. 1999, Zur Lokalisation von Parsu(m)a(š) in der Fārs und zu einigen Fragen der frühen persischen Geschichte, *ZA* 89: 115-39.

—— [forthcoming], Greeks in the Achaemenid Empire: The View from the East, in: P. Briant & M. Chauveau (eds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika), Paris.

ROOT, M.C. 1979, *The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire* (AI 19), Leiden.

—— 1988, Evidence from Persepolis for the Dating of Persian and Archaic Greek Coinage, *NC* 148: 1-12, pl. 1.

—— 1989, The Persian Archer at Persepolis: Aspects of Chronology, Style and Symbolism, *REA* 91: 33-50.

—— 1991, From the Heart: Powerful Persianisms in the Art of the Western Empire, in: *AchHist* VI, Leiden: 1-29.

—— 1996, The Persepolis Fortification Tablets. Archival Issues and the Problem of Stamp Versus Cylinder Seals, in: M.-F. Boussac & A. Invernizzi (eds.), *Archives et Sceaux du monde hellénistique* (BCH supplément 29), Paris: 3-27, pls. 1-3.

—— 1997, Cultural Pluralisms on the Persepolis Fortification Tablets, in: M.-F. Boussac (ed.), *Recherches récentes sur l'Empire achéménide* (Topoi 7, Suppl. 1), Lyon: 229-52.

—— 1998, Pyramidal Stamp Seals – the Persepolis Connection, in: *AchHist* XI, Leiden: 257-89.

—— 1999, The Cylinder Seal from Pasargadae: of Wings and Wheels, Date and Fate, *IrAn* 34 (= Festschrift D. Stronach): 157-90.

—— 2002, Animals in the Art of Ancient Iran, in: B.J. Collins (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (HdO I.64), Leiden – Boston – Köln: 169-209.

—— 2003a, The Lioness of Elam, Politics and Dynastic Fecundity at Persepolis, in: *AchHist* XIII, Leiden: 9-32.

—— 2003b, Hero and Worshipper at Seleucia: Re-inventions of Babylonia on a Banded Agate Cylinder Seal of the Achaemenid Empire, in: T. Potts, M. Roaf & D. Stein (eds.), *Culture through Objects. Ancient Near Eastern Studies in Honour of P.R.S. Moorey*, Oxford: 249-83.

—— 2007, Reading Persepolis in Greek: Gifts of the Yauna, in: Chr. Tuplin (ed.), *Persian responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, Swansea: 177-224.

—— 2008, The Legible Image: How Did Seals and Sealing Matter in Persepolis, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

—— [forthcoming], Elam in the Imperial Imagination: From Nineveh to Persepolis, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

ROSENKRANZ, B. 1971, Zur Genealogie des Elamischen, *Anthropos* 66: 202-16.

ROSSI, A.V. 2000, L'iscrizione originaria di Bisotun; DB Elam. A + L, in: S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente Antico, dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, vol. IV, Napoli: 2065-2107.

ROWTON, M.B. 1973a, Autonomy and Nomadism in Western Asia, *Orientalia* 42: 247-58.
—— 1973b, Urban Autonomy in a Nomadic Environment, *JNES* 32: 201-15.
—— 1976, Dimorphic Structure and Topology, *Oriens Antiquus* 15: 17-31.
RUBIO, G. 2006, Writing in Another Tongue: Alloglottography in the Ancient Near East, in: S.L. Sanders (ed.), *Margins of Writing, Origins of Cultures* (Oriental Institute Seminars 2), Chicago: 33-66.
RUSSELL, J.M. 1999, *The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions* (MC 9), Winona Lake.
RUTTEN, M. 1953, *Les documents épigraphiques de Tchogha Zembil* (MDP 32), Paris.
SAID, E. 1978, *Orientalism*, New York.
SALVINI, M. 1998, s.v. Elam, IV. Linear Elamite, in: *EnIr* VIII: 330-2.
SAMI, A. 1954, *Persepolis (Takht-i-Jamshid)*, Shiraz.
SANCISI-WEERDENBURG, H.W.A.M. 1980, *Yaunā en Persai. Grieken en Perzen in een ander perspectief*, diss. Rijksuniversiteit Leiden, Groningen.
—— 1983, The Zendan and the Ka'bah, in: H. Koch & D.N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* (AMI Erg.Bd. 10), Berlin: 145-51.
—— 1987, The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism, in: *AchHist* II, Leiden: 117-131.
—— 1989, Gifts in the Persian Empire, in: P. Briant & Cl. Herrenschmidt (eds.), *Le tribut dans l'Empire perse. Actes de la Table ronde de Paris (12-13 Décembre 1986)* (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 13), Paris: 129-146.
—— 1993a, review of H. Koch, *Es kündet Dareios der König ... vom Leben im persischen Großreich* (Mainz 1992), *DATA* 2: 10-11.
—— 1993b, Political Concepts in Old-Persian Inscriptions, in: K. Raaflaub (ed.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike: die nahöstlichen Kulturen und die Griechen* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 24), München: 145-63.
—— 1993c, Found: a gazelle!, *DATA* 2/8.
—— 1993d, The effects of cardamum, *DATA* 2/11.
—— 1995a, Darius I and the Persian Empire, *CANE* II: 1035-50.
—— 1995b, Persian Food: Stereotypes and Political Identity, in: J. Wilkins, D. Harvey & M. Dobson (eds.), *Food in Antiquity*, Exeter: 286-302.
—— 1996, s.v. Religion, Persian, In: *OCD*[3]: 1305-6.
—— 1997, Crumbs from the Royal Table. Foodnotes on Briant (pp. 297-306), in: M.-F. Boussac (ed.), *Recherches récentes sur l'Empire achéménide* (Topoi 7, Suppl. 1), Lyon: 333-42, 345.
—— 1998, Bāji, in: *AchHist* XI, Leiden: 23-34.
—— 1999, The Persian Kings and History, in: Ch. Shuttleworth-Kraus (ed.), *The Limits of Historiography, Genre & Narrative in Ancient Historical Texts* (Mnemosyne Suppl. 191), Leiden: 91-112.
SAN NICOLÒ, M. 1948, Haben die Babylonier Wachstafeln als Schriftträger gekannt?, *Orientalia* 17: 59-70.

SAN NICOLÒ, M. & UNGNAD, A. 1935, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden*, vol. I: *Rechts- und Verwaltungsurkunden der Berliner Museen aus vorhellenistischer Zeit*, Leipzig.

SCHAUDIG, H. 2001, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* (AOAT 256), Münster.

SCHEIL, V. 1901, *Textes élamites-anzanites, première série* (MDP 3), Paris.

—— 1904, *Textes élamites-anzanites, deuxième série* (MDP 5), Paris.

—— 1907, *Textes élamites-anzanites, troisième série* (MDP 9), Paris.

—— 1908, *Textes élamites-sémitiques, quatrième série* (MDP 10), Paris.

—— 1911, *Textes élamites-anzanites, quatrième série* (MDP 11), Paris.

—— 1917, Déchiffrement d'un document anzanite relatif aux présages, *RA* 14: 29-59.

—— 1925, Passim, *RA* 22: 142-62.

—— 1928, Sparsim, *RA* 25: 37-49.

—— 1929, *Inscriptions des Achéménides à Suse* (MDP 21), Paris.

—— 1930, *Actes juridiques susiens* (MDP 22), Paris.

—— 1932a, Kutir Naḫḫunte I, *RA* 29: 67-76.

—— 1932b, *Actes juridiques susiens. Suite: n° 166 à n° 327* (MDP 23), Paris.

—— 1939, *Mélanges épigraphiques* (MDP 28), Paris.

SCHEIL, V. & LEGRAINE, L. 1913, *Textes élamites-sémitiques, cinquième série* (MDP 14), Paris.

SCHIPPMANN, K. 1971, Hinweise auf einige kleinere Monumente bei Naqš-i Rustam, *AMI* 4: 187-91, pls. 28-30.

SCHMIDT, E.F. 1953, *Persepolis*, vol. I: *Structures, Reliefs, Inscriptions* (OIP 68), Chicago.

—— 1957, *Persepolis*, vol. II: *Contents of the Treasury and Other Discoveries* (OIP 69), Chicago.

—— 1970, *Persepolis*, vol. III: *The Royal Tombs and Other Monuments* (OIP 70), Chicago.

SCHMIDT, E.F., VAN LOON, M.N. & CURVERS, H.H. 1989, *The Holmes Expeditions to Luristan*, 2 vols. (OIP 108), Chicago.

SCHMITT, R. 1970, Der 'Adler' im Alten Iran. Möglichkeiten und Grenzen der Erschließung verlorenen Wortgutes, *Die Sprache* 16: 63-77.

—— 1972, Persepolitanisches, II., *Die Sprache* 18: 188-93.

—— 1973, Persepolitanisches, IV., *ZVS* 87: 16-21.

—— 1980, Zur babylonischen Version der Bīsutūn-Inschrift, *AfO* 27: 106-26.

—— 1986a, Über fehlende Normierung im Achaimenidisch-Elamischen, *AMI* 19: 121-132.

—— 1986b, s.v. Apadāna, I. Term, in: *EnIr* II: 145-6.

—— 1987, Indoiranische Philologie und Sprachwissenschaft, in: G. Bolognesi & V. Pisani (eds.), *Linguistica e Filologia. Atti del VII Convegno Internazionale di Linguisti tenuto a Milano nei giorni 12-14 settembre 1984*, Brescia: 131-50.

—— 1988a, Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung, in: *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen* (AI 28), Leiden: 17-38.

—— 1988b, Persepolitanisches, V., *Historische Sprachforschung* 101: 81-8.

—— 1989, Ein altiranisches Flüßigkeitsmaß: **mariš*, in: K. Heller, O. Panagl & J. Tischler (eds.), *Indogermanica Europaea. Festschrift für Wolfgang Meid zum 60. Geburtstag am 12. 11. 1989* (Grazer Linguistische Monographien 4), Graz: 301-15.

—— 1990, s.v. Bīsotūn, I. Introduction; III. Darius' Inscriptions, in: *EnIr* IV: 289-90, 299-305.

—— 1991a, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text* (CII 1.1.1), London.

—— 1991b, Name und Religion: Anthroponomastisches zur Frage der religiösen Verhältnisse des Achaimenidenreiches, in: J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987* (IrAn Suppl. 5), Gent: 111-28.

—— 1991c, Zu einem alten Ortsnamen aus Süd-Iran, in: L. Isebaert (ed.), *Studia Etymologica Indoeuropaea Memoriae A.J. van Windekens (1915-1989) Dicata* (OLA 45), Leuven: 239-45.

—— 1993, s.v. Cyrus, 1: The Name, in: *EnIr* VI: 515-6.

—— 1999, *Beiträge zu altpersischen Inschriften*, Wiesbaden.

—— 2000a, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rustam and Persepolis* (CII 1.1.2), London.

—— 2000b, s.v. Gabae, in: *EnIr* X: 235.

—— 2003, *Meno-logium Bagistano-Persepolitanum. Studien zu den altpersischen Monatsnamen und ihren elamischen Wiedergaben* (SBÖAW 705), Wien.

—— 2007a, Zu einigen Perser-Namen bei Herodot, *BNF* 42: 381-405.

—— 2007b, Pseudo-altpersische Inschriften: Inschriftenfälschungen und moderne Nachbildungen in altpersischer Keilschrift (SBÖAW 762), Wien.

SCHWARZ, M. 1985, The Religion of Achaemenian Iran, in: *CHI* II: 664-97.

SCHWEMER, D. 2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.

SEIBERT, J. 2002, Unterwegs auf den Straßen Persiens zur Zeit der Achämeniden, *Iranistik* 1: 7-40.

SEIDL, U. 1986, *Die Elamischen Felsreliefs von Kūrāngūn und Naqš-e Rustam* (Iranische Denkmäler XII, Iranische Felsreliefs II H), Berlin.

—— 1997, s.v. Izeh, in E.M. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*, vol. III: 199-203.

—— 1999a, Ein Monument Darius' I. aus Babylon, *ZA* 89: 101-14, pls. I-X.

—— 1999b, Eine Triumphstele Darius' I. aus Babylon, in: J. Renger (ed.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2), Saarbrücken: 297-306.

—— 2003, Wie waren die achaimenidischen Doppelprotomen-Kapitelle ausgerichtet?, in: *AchHist* XIII, Leiden: 67-77.

SHAFFER, A., WASSERMAN, N. & SEIDL, U. 2003, Iddi(n)-Sîn, King of Simurrum: A New Rock-Relief Inscription and a Reverential Seal, *ZA* 93: 1-52.

SHAHBAZI, A.Sh. 1980, An Achaemenid Symbol, II: Farnah "(God Given) Fortune" Symbolised, *AMI* 13: 119-47, pls. 28.2-29.

www.tabarestan.info

SHAKED, S. 1992, The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology, in: I. Gruenwald, S. Shaked & G.G. Stroumsa (eds.), *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 32), Tubingen: 219-240.

—— 2004, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur. Documents araméens du IVe s. avant notre ère provenant de Bactriane* (Persika 4), Paris.

SIMS-WILLIAMS, N. 1997, A Bactrian God, *BSOAS* 60: 336-8.

SKJÆRVØ, P.O. 2005, The Achaemenids and the *Avesta*, in: V.S. Curtis & S. Stewart (eds.), *The Idea of Iran*, vol. 1: *Birth of the Persian Empire*, London: 52-84.

SMITH, H.S. [forthcoming], Gleanings from the Saqqara Demotic Papyri of Achaemenid Date, in: P. Briant & M. Chauveau (eds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika), Paris.

SPECK, H. 2002, Alexander at the Persian Gates. A Study in Historiography and Topography, *AJAH* ns. 1.1: 7-234.

STAROSTIN, G. 2002, On the Genetic Affiliation of the Elamite Language, *Mother Tongue* 7: 147-70.

STARR, C.G. 1976, A Sixth-century Athenian Tetradrachm Used to Seal a Clay Tablet from Persepolis, *NC* 16: 219-22.

STARR, I. 1990, *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (SAA 4), Helsinki.

STAUSBERG, M. 2002, *Die Religion Zarathushtras, Geschichte – Gegenwart – Rituale*, vol. I (*Geschichte*), Stuttgart.

—— 2004, *Die Religion Zarathushtras, Geschichte – Gegenwart – Rituale*, vol. III (*Rituale*), Stuttgart.

STEIN, M.A. 1940, *Old Routes of Western Īrān*, London.

STEINER, G. 1990, Sumerisch und Elamisch: Typologische Parallelen, *ASJ* 12: 143-76.

STEVE, M.-J. 1962, Textes élamites de Tchogha-Zanbil, *IrAn* 2: 22-76.

—— 1967, *Tchoga Zanbil (Dur-Untash) III: Textes élamites et accadiens de Tchoga Zanbil* (MDP 41), Paris.

—— 1968, Fragmenta Elamica, *Orientalia* 37: 290-303.

—— 1974a, Inscriptions des Achéménides à Suse (Fouilles de 1952 à 1965), *StIr* 3.1: 7-28, pls. 1-3.

—— 1974b, Inscriptions des Achéménides à Suse (suite), *StIr* 3.2: 135-169, pls. 17-22.

—— 1986, La Fin de l'Élam: à propos d'une empreinte de sceau-cylindre, *StIr* 15: 7-21.

—— 1987, *Ville Royale de Suse 7. Nouveaux mélanges épigraphiques. Inscriptions royales de Suse et de la Susiane* (MDP 53), Nice.

—— 1988, Élamite *gir – šab/p₆*, *NABU* 1988/22.

—— 1992, *Syllabaire élamite. Histoire et paléographie* (Civilisations du Proche-Orient II.1), Neuchâtel - Paris.

—— 2000, Le syllabaire proto-élamite linéaire, in: R. Viers (ed.), *Des signes pictographiques à l'alphabet. La communication écrite en Méditerranée. Actes du colloque, 14 et 15 mai 1996*, Paris – Nice: 73-84.

STEVE, M.-J. & GASCHE, H. 1996, L'accès à l'au-delà, à Suse, in: H. Gasche & B. Hrouda (eds.), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket*, Neuchâtel – Paris: 329-48.

STEVE, M.-J., GASCHE, H. & DE MEYER, L. 1980, La Susiane au deuxième millénaire a.C.: à propos d'une interprétation des fouilles de Suse, *IrAn* 15: 49-154.

STEVE, M.-J., VALLAT, F., GASCHE, H. 2002/03, s.v. Suse: A. Le cadre géographique; B. La topographie de Suse; C. Les noms de Suse; D. Le cadre stratigraphique et chronologique; E. La découverte de Suse; F. Suse dans l'histoire, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* fascc. 73-74, Paris: 359-529.

STEVENSON, R.B. 1997, *Persica. Greek Writing about Persia in the Fourth Century BC* (Scottish Classical Studies 5), Edinburgh.

STOL, M. 1994, Beer in Neo-Babylonian Times, in: L. Milano (ed.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19 1990* (HANE Studies 6), Padova: 155-83.

STOLPER, M.W. 1977, Three Iranian Loanwords in Late Babylonian Texts, in: L.D. Levine & T.C. Young (eds.), *Mountains and Lowlands: Essays in the Archaeology of Greater Mesopotamia* (Bibliotheca Mesopotamica 7), Malibu: 251-66.

—— 1978a, Šarnuppu, *ZA* 68: 261-269.

—— 1978b, Inscribed Fragments from Khuzestān, *CDAFI* 8: 89-96.

—— 1980, review of M. Mayrhofer, *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften* (Wien 1978), *AfO* 27: 174-6.

—— 1984a, *Texts from Tall-i Malyan*, I: *Elamite Administrative Texts (1972-1974)* (Occasional Publications of the Babylonian Fund 6), Philadelphia.

—— 1984b, The Neo-Babylonian Text from Persepolis Fortification, *JNES* 43: 299-309.

—— 1985, *Entrepreneurs and Empire. The Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia* (PIHANS 54), Leiden – Istanbul.

—— 1986, A Neo-Babylonian Text from the Reign of Ḫallušu, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 235-41.

—— 1988, s.v. Mālamīr, B: Philologisch, in: *RLA* VII: 275-81.

—— 1990, Tobit in Reverse: More Babylonians in Ecbatana, *AMI* 23: 161-76.

—— 1992a, Neo-Elamite Administrative Tablet with Seal Impression, in: Harper, Aruz & Tallon (eds.) 1992: 267-9.

—— 1992b, Elamite Administrative Tablet with Impression of a Royal Name Seal, in: Harper, Aruz & Tallon (eds.) 1992: 273.

—— 1992c, The Murašû Texts from Susa, *RA* 86: 69-77.

—— 1998a, No 'Garda of the Fourth Year' in PBS 2/1 91, *NABU* 1998/111.

—— 1998b, Ummanšipir the Elamite, *NABU* 1998/112.

—— 1998c, s.v. Nahhunte, in: *RLA* IX: 82-4.

—— 2003, "No-one has Exact Information Except for You." Communication between Babylon and Uruk in the First Achaemenid Reigns, in: *AchHist* XIII, Leiden: 266-87.

—— 2004a, Elamite, in: R.D. Woodard (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge: 60-94.

—— 2004b, s.v. Hidali, in: *EnIr* XII: 308-9.

—— 2005a, Achaemenid Languages and Inscriptions, in: J. Curtis & N. Tallis (eds.), *Forgotten Empire. The world of Ancient Persia*, London: 18-24.

—— 2005b, s.v. Pillatu, in: *RLA* X: 564-5.

—— 2005c, s.v. Pittit, in: *RLA* X: 587.

—— 2006a, Iranica in Post-Achaemenid Babylonian Texts, in: P. Briant & F. Joannès (eds.), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350-300 avant J.C.)* (Persica 9), Paris: 223-60.

—— 2006b, s.v. *Pupila*, in: *RLA* XI: 113.

STOLPER, M.W. & TAVERNIER, J. 2007, From the Persepolis Fortification Archive Project, 1: An Old Persian Administrative Tablet from the Persepolis Fortification, *ARTA* 2007.001.

STRASSMEIER, J.N. 1890, *Inschriften von Cambyses, König von Babylon (529-521 v.Chr.)* (Babylonische Texte 9), Leipzig.

STRECK, M. 1916, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, 3 vols., Leipzig.

STRONACH, D. 1978, *Pasargadae. A report on the excavations conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford.

—— 1984, Notes on Religion in Iran in the seventh and sixth centuries B.C., in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* (AI 23), Leiden: 479-90.

—— 1985, Pasargadae, in: *CHI* II: 838-55.

—— 1985b, On the Evolution of the Early Iranian Fire Temple, in: H.W. Bailey *et al.* (eds.), *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, vol. II (AI 25), Leiden: 605-27, pls. 36-7.

—— 1989, The Royal Garden at Pasargadae: Evolution and Legacy, in: L. de Meyer & E. Haerinck (eds.), *Archaeologica Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis vanden Berghe*, Gent: 475-502.

—— 1990, The Garden as a Political Statement: Some Case Studies from the Near East in the First Millennium B.C., *BAI* 4: 171-80.

—— 1994, Parterres and stone watercourses at Pasargadae: notes on the Achaemenid contribution to garden design, *Journal of Garden History* 14.1: 3-12.

—— 1997, Anshan and Persia: Early Achaemenid History, Art and Architecture on the Iranian Plateau, in: J. Curtis (ed.), *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and Imperialism 539-331 BC*, London: 35-53.

—— 1999, The Achaemenid Lobed Bracelet, in: A. Alizadeh, Y. Majidzadeh & S. Malek Shahmirzadi (eds.), *The Iranian World. Essays on Iranian Art and Archaeology Presented to Ezat O. Negahban*, Tehran: 178-93.

—— 2000, Of Cyrus, Darius and Alexander: A New Look at the 'Epitaphs' of Cyrus the Great, in: R. Dittmann, B. Hrouda, U. Löw, P. Matthiae, R. Mayer-Opificius & S. Thürwächter (eds.), *Variatio Delectat. Iran und der Westen. Gedenkschrift für Peter Calmeyer*, Münster: 681-702.

—— 2003, The Tomb at Arjan and the History of Southwestern Iran in the Early Sixth Century BCE, in: N.F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner* (Cotsen Institute of Archaeology, Monograph 48), Los Angeles: 249-59.

www.tabarestan.info

—— 2004, Notes on a Fortified Building and a 'Yurt' in Adjacent Registers of the Arjan Bowl, in: A. Sagona (ed.), *A View from the Highlands. Archaeological Studies in Honour of Charles Burney* (Ancient Near Eastern Studies, Suppl. 12), Leuven: 711-28.

—— 2005, The Arjan Tomb: Innovation and Acculturation in the Last Days of Elam, in: A. Daems, E. Haerinck & B. Overlaet (eds.), *Proceedings of the International Conference "The Iron Age in the Iranian World" at Ghent (17-20 November 2003)* (= *IrAn* 40), Gent: 179-96.

STRONACH, D. & ROAF, M. 2007, *Nush-i Jan I. The Major Buildings of the Median Settlement*, Leuven.

SUMNER, W.M. 1974, Excavations at Tall-i Malyan, 1971-72, *Iran* 12: 155-80.

—— 1986, Achaemenid Settlement in the Persepolis Plain, *AJA* 90: 3-31.

—— 1994, Archaeological Measures of Cultural Continuity and the Arrival of the Persians in Fars, in: *AchHist* VIII: 97-105.

SZEMERÉNYI, O. 1966, Iranica II, *Die Sprache* 12: 190-226.

—— 1980, *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka* (SBÖAW 371), Wien.

TADJVIDI, A. 1970, Persepolis, *Iran* 8: 186-7.

—— 1976 [1355 AP], *Dānestanīhā-ye novīn darbāreh-ye honar va bāstānšenāsi-ye aṣr-e hakhāmaneši bar bonyād-e kāvushā-ye panǧ sāleh-ye Takht-e Ǧamšīd* [New Knowledge about Achaemenid Art and Archaeology Based on Five Years of Excavations at Persepolis], Tehrān.

TADMOR, H. 1994, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria*, Jerusalem.

TALLON, F. & HURTEL, L. 1992, Model, called the *sit-shamshi*, in: Harper, Aruz & Tallon (eds.) 1992: 137-41.

TAMMUZ, O. 2000, A Loan Document from Elam, *RA* 94: 17-9.

TAUBE, J. 2003, Geisterglaube bei Tadschiken und Usbeken, in: K. Jettmar & E. Kattner (eds.), *Die vorislamischen Religionen Mittelasiens* (Religionen der Menschheit 4.3), Stuttgart: 94-126.

TAVERNIER, J. 2002a, *Iranica in de Achaemenidische periode (ca. 550-330 v.Chr.). Taalkundige studie van Oud-Iraanse eigennamen en leenwoorden, die geattesteerd zijn in niet-Iraanse teksten*, diss. Katholieke Universiteit Leuven, Leuven.

—— 2002b, Non-Elamite Individuals in Achaemenid Persepolis, *Akkadica* 123: 145-52.

—— 2002c, Iranian Presence in Neo-Elamite Susa, *NABU* 2002/79.

—— 2003, review of M.W. Waters, *A Survey of Neo-Elamite History* (Helsinki 2000), *JNES* 62: 202-4.

—— 2004, Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology, *ARTA* 2004.003 [//www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2004.003-Tavernier.pdf].

—— 2006a, Iranian Toponyms in the Elamite Fortification Archive, *BNF* 41: 371-97.

—— 2006b, review R. Schmitt, *Memo-logium Bagistano-Persepolitanum* (Wien 2003), *Kratylos* 51: 190-2.

—— 2006c, Elam: Neo-Elamite Period (*ca.* 1000–530 B.C.), in: W. Eder & J. Renger (eds.), *Chronologies of the Ancient World. Names, Dates and Dynasties* (Brill's New Pauly, Suppl. 1), Leiden – Boston: 22-4.

پیشکش "آرا" به تبرستان www.tabarestan.info

—— 2007a, *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loandwords, Attested in Non-Iranian Texts* (OLA 158), Leuven – Paris – Dudley.

—— 2007b, LÍL and HÉ.GÁL in Elamite?, *NABU* 2007/19.

—— 2007c, Two phonetic complements in Achaemenid Elamite Iranica, *NABU* 2007/26.

—— 2007d, On Some Elamite signs and sounds, *ZDMG* 157: 265-91.

—— 2007e, The Case of Elamite *tep-/tip-* and Akkadian *ṭuppu*, *Iran* 44: 57-69.

—— 2008, Multilingualism in the Fortification and Treasury Archives, in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

—— [forthcoming 1], Morphological Spellings in Elamite Cuneiform, in: P. Swiggers & J. Tavernier (eds.), *Writing and Writing Systems – Écriture et les Systèmes d'Écriture* (Orbis Supplementa), Leuven.

—— [forthcoming 2], Iranians in Neo-Elamite Texts, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

THUREAU-DANGIN, F. 1919, Un acte de donation de Marduk-zâkir-šumi, *RA* 16: 117-56.

TILIA, A.B. 1978, *Studies and Restorations at Persepolis and Other Sites of Fārs*, vol. II (ISMEO Reports and Memoirs 18), Rome.

TOLINI, G. [forthcoming], Les travailleurs babyloniens et le palais de Taokè, *ARTA* [//www.achemenet.com/bookmark.do?link=arta-contents].

TONIETTI, M.V. 1979, Un incantesimo sumerico contro la Lamaštu, *Orientalia* 48: 301-23.

TORREY, C.C. 1936, Note on the Line of Brāhmī(?) Script on a Babylonian Tablet, *JAOS* 56: 490-1.

TRÜMPELMANN 1967, Zur Entstehungsgeschichte des Monuments Dareios' I. von Bisutun und zur Datierung der Einführung der altpersischen Schrift, *AA* 1967.3: 281-98.

—— 1977, Das Heiligtum von Pasargadae, *StIr* 6: 7-16.

TUBACH, J. 1995, Herakles vom Berge Sanbulos, *AncSoc* 26: 241-71.

TUCKER, E. 1998, The "Nominal Conjugations" in Achaemenid Elamite, in: *AchHist* XI, Leiden: 165-94.

TUPLIN, Chr. 1987a, The Administration of the Achaemenid Empire, in: I Carradice (ed.), *Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires. The Ninth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History* (BAR 343), Oxford: 109-66.

—— 1987b, Xenophon and the Garrisons of the Achaemenid Empire, *AMI* 20: 167-245.

—— 1996, The Parks and Gardens of the Achaemenid Empire, in: Chr. Tuplin, *Achaemenid Studies* (Historia Einzelschriften 99), Stuttgart: 80-131, 178-82.

—— 1998, The seasonal migration of Achaemenid kings, in: *AchHist* XI, Leiden: 63-114.

—— 2008, Taxation and Death: Certainties in the Persepolis Fortification Archive?; in: P. Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), *Les archives des Fortifications de Persépolis dans le contexte de l'Empire achéménide et de ses prédécesseurs* (Persika 12), Paris.

UCHITEL, A. 1989, Organization of Manpower in Achaemenid Persia According to the Fortification Archive, *ASJ* 11: 225-38.

—— 1991, Foreign Workers in the Fortification Archive, in: L de Meyer & H. Gasche (eds.), *Mésopotamie et Élam* (MHEO 1 = CRRAI 36), Ghent: 127-135.

—— 1997, Persian Paradise: Agricultural Texts in the Fortification Archive, *IrAn* 32: 137-44.

UNGNAD, A. 1907, *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*, vol. 4, Leipzig.

—— 1959/60, Neubabylonische Privaturkunden aus der Sammlung Amherst, *AfO* 19: 74-82.

VALLAT, F. 1977a, *Corpus des inscriptions royales en élamite achéménide*, s.l. [unpublished diss.].

—— 1977b, *Dictionnaire des inscriptions royales en élamite achéménide*, s.l. [unpublished].

—— 1978, Une brique élamite de Hutelutush-Insushinak, *CDAFI* 8: 97-107.

—— 1980a, *Suse et l'Élam* (ERC mém. 1), Paris.

—— 1980b, Documents épigraphiques de la Ville Royale I (1972 et 1975), *CDAFI* 11: 135-39.

—— 1981a, review of Koch, Steuern in der achämenidischen Persis? (*ZA* 70, 1980: 105-37), *AbIr* 4: 41.

—— 1981b, L'inscription de la stèle d'Untash-Napirisha, *IrAn* 16: 27-33.

—— 1981c, Un fragment de brique de Tépé Bormi inscrit en élamite, *CDAFI* 12: 193-6.

—— 1983a, Un fragment de tablette achéménide et la turquoise, *Akkadica* 33: 63-8.

—— 1983b, Les briques élamites de Deylam, in: H. Koch & D.N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* (AMI Erg.Bd. 10), Berlin: 11-8.

—— 1983c, Le dieu Enzak: une divinité dilmunite venerée à Suse, in: D.T. Potts (ed.), *Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain* (BBVO 2), Berlin: 93-100.

—— 1984, Kidin-Hutran et l'époque néo-élamite, *Akkadica* 37: 1-17.

—— 1985, Hutelutuš-Inšušinak et la famille royale élamite, *RA* 79: 43-50.

—— 1986, The most ancient scripts of Iran: the current situation, *World Archaeology*, 17.3: 335-47.

—— 1987a, Perse, Persépolis dans les textes achéménides rédigés en élamite, *NABU* 1987/113.

—— 1987b, Le pseudo pronom personnel **kaš* en élamite achéménide, *NABU* 1987/114.

—— 1988, ^{d}Umu à l'époque néo-élamite, *NABU* 1988/14.

—— 1989, Les compléments phonétiques ou graphiques en élamite achéménide, *AION* 49.3: 219-22.

—— 1990a, Deux inscriptions royales en élamite de l'époque des Epartides (sukkalmah), *NABU* 1990/137.

—— 1990b, Réflexions sur l'époque des *sukkalmah*, in: F. Vallat (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris: 119-27.

—— 1990c, Une inscription élamite de Tepe Horreeye, in: F. Vallat (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris: 147-9.

—— 1990d, Les cornes élamites, *NABU* 1990/136.

—— 1992, L'inscription du cylindre néo-élamite de Chigha Sabz (Luristan), *NABU* 1992/14.

پیشکش "ود" به تبرستان www.tabarestan.info

—— 1992/02, Les prétendus fonctionnaires *unsak* des textes néo-élamites et achéménides, *DATA* 1/4; [updated with an appendix and republished in *ARTA* 2002.006, //www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2002.006.pdf].
—— 1993a, *Les noms géographiques des sources suso-élamites* (RGTC 11), Wiesbaden.
—— 1993b, Le Kutir-Nahhunte d'Assurbanipal, *NABU* 1993/31.
—— 1994a, Deux tablettes élamites de l'Université de Fribourg, *JNES* 53: 263-74.
—— 1994b, Succession royale en Élam au IIème millénaire, in: H. Gasche, M. Tanret, C. Jansen & A. Degraeve (eds.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer*, Gent: 1-14.
—— 1995, Šutruk-Nahunte, Šutur-Nahunte et l'imbroglio néo-élamite, *NABU* 1995/44.
—— 1996a, Nouvelle analyse des inscriptions néo-élamites, in: H. Gasche & B. Hrouda (eds.), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket*, Neuchâtel – Paris: 385-95.
—— 1996b, Le royaume élamite de Samati, *NABU* 1996/31.
—— 1996c, L'Élam à l'époque paléo-babylonienne et ses relations avec la Mésopotamie, in: J.-M. Durand (ed.), *Amurru*, vol. I: *Mari, Ebla et les Hourrites*, Paris: 297–319.
—— 1996d, Le retour de Hutelutuš-Inšušnak à Suse, *NABU* 1996/88.
—— 1996e, Élam: haltamti/Elamtu, *NABU* 1996/89.
—— 1997a, Nouveaux problèmes de succession en Élam, *IrAn* 32: 53-70.
—— 1997b, Le caractère funéraire de la *ziggurat* en Elam, *NABU* 1997/38.
—— 1997c, Inšušinak, Ea et Enzag, *NABU* 1997/111.
—— 1997d, L'utilisation des sceaux-cylindres dans l'archivage des lettres de Persépolis, in: R. Gyselen (ed.), *Sceaux d'Orient et leur emploi* (Res Orientales 10), Bures-sur-Yvette: 171-4.
—— 1998a, s.v. Elam, I. The History of Elam, in: *EnIr* VIII: 302-13.
—— 1998b, s.v. Elam, VI. Elamite Religion, in: *EnIr* VIII: 335-42.
—— 1998c, Formules de vœux en élamite, *NABU* 1998/126.
—— 1998d, Le royaume élamite de Zamin et les "lettres de Niniveh," in: R. Boucharlat, J.E. Curtis & E. Haerinck (eds.), *Neo-Assyrian, Median, Achaemenian and other studies in honor of David Stronach* (IrAn 33), Gent: 95-106.
—— 1999a, Le palais élamite de Suse, *Akkadica* 112: 34-43.
—— 1999b, L'hommage de l'Élamite Untash-Napirisha au Cassite Burnaburiash, *Akkadica* 114/115: 109-17.
—— 2000a, Le 'clergé' élamite, in: S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente Antico, dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, vol. II, Napoli: 1065-74.
—— 2000b, Une inscription élamite sur un rhyton en argent à tête de bélier, *Akkadica* 116: 29-33.
—— 2001, Les *puhlalê* d'Assurbanipal, *NABU* 2001/65.
—— 2002a, review of M.W. Waters, *A Survey of Neo-Elamite History* (Helsinki 2000), *OLZ* 97: 372-76.
—— 2002b, La Dame faite prisonnière à Babylone, *Akkadica* 123: 137-44.
—— 2002/03, s.v. Suse: G.1. La religion suso-élamite, in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* fasc. 74, Paris: 529-53.
—— 2004a, Une brique-tablette élamite, *Akkadica* 125: 1-4.

—— 2004b, Chroniques bibliographiques 4. Curiosités élamites, *RA* 98: 179-84.

—— 2005, L'inscription néo-élamite de Manaka[...]-untaš et l'emploi des déterminatifs à basse époque, in: M. Bernardini & N.L. Tornesello (eds.), *Scritti in onore di Giovanni M. d'Erme* (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale," Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 68), Napoli: 1237-42.

—— 2006, Atta-hamiti-Inšušinak, Šutur-Nahhunte et la chronologie néo-élamite, *Akkadica* 127: 59-62.

—— [forthcoming], Darius, l'héritier légitime, et les premiers achéménides, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

VALLAT, F. & DE MEYER, L. 2003, Sjilhak-Insjusjinak (*ca.* 1155-1125 v.Chr.): de proloog in drie Elamitische koningsinscripties, in: R.J. Demarée & K.R. Veenhof (eds.), *Zij Schreven Geschiedenis. Historische Documenten uit het oude Nabije Oosten* (MEOL 33), Leiden: 215-225.

VANDEN BERGHE, L. 1963, Les reliefs élamites de Mālamīr, *IrAn* 3: 22-39.

—— 1966, *L'archéologie de l'Irān ancien* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 6), Leiden.

—— 1986, Données nouvelles concernant le relief rupestre élamite de Kūrangūn, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris: 157-73.

VAN DEN HOUT, Th. 2005, On the Nature of the Tablet Collections of Ḫattuša, *SMEA* 47: 277-89.

VAN DER MEER, P.E. 1935, *Textes scolaires de Suse* (MDP 27), Paris.

VAN DER SPEK, R.J. 1983, Cyrus de Pers in Assyrisch perspectief. Een vergelijking tussen de Assyrische en de Perzische politiek ten opzichte van onderworpen volkeren, *TvG* 96: 1-27.

VAN DIJK, J. 1982, Fremdsprachige Beschwörungstexte in der südmesopotamischen literarischen Überlieferung, in: H.-J. Nissen & J. Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn* (CRRAI 25.1), Berlin: 97-110.

VAN DIJK, J., GOETZE, A. & HUSSEY, M.I. 1985, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals* (YOS 11), New Haven – London.

VAN GELDEREN, C. 1924, Elamietische Goden en Koningen, *Stemmen des Tijds* 13: 1-28.

VAN GESSEL, B.H.L. 1998, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (HdO I.33.1), Leiden – New York – Köln.

VAN LOON, M.N. 1988, Two Neo-Elamite Cylinder Seals with Mounted Huntsmen, *IrAn* 23: 221-30.

VAN SOLDT, W.H. 1995a, *Solar Omens of Enuma Anu Enlil: Tablets 23 (24) - 29 (30)* (PIHANS 73), Istanbul.

—— 1995b, Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts and Scribal Education at Ugarit and its Implications for the Alphabetic Literary Texts, in: M. Dietrich & O. Loretz (eds.), *Ugarit, ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, vol. 1: *Ugarit und seine altorientalische Umwelt* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 7), Münster: 171-212.

VARGYAS, P. [forthcoming], The Akkadian Treasury Tablet (PT 85) reconsidered [paper read at the *First International Conference on Iran and Western Asia*, Tehran 2004].

VEENHOF, K.R. 1986, Cuneiform Archives, in: K. Veenhof (ed.), *Cuneiform Archives and Libraries* (PIHANS 57 = CRRAI 30) Istanbul – Leiden: 1-36.

VOGELSANG, W.J. 1985, Early Historical Arachosia in South-East Afghanistan. Meeting-place between East and West, *IrAn* 20: 55-99.

—— 1992, *The Rise and Organisation of the Achaemenid Empire. The Eastern Iranian Evidence* (Studies in the History of the Ancient Near East 3), Leiden – New York – Köln.

VOLTAIRE [AROUET, F.M.], 1765, *Dictionnaire philosophique portatif*, Londres [Nancy; new edition].

VON DASSOW, E. 1999, On Writing the History of Southern Mesopotamia, *ZA* 89: 227-46.

VON GALL, H. 1972, Persische und Medische Stämme, *AMI* 5: 261-83, pls. 70-4.

—— 1996, Der große Reliefblock am sog. Partherhang, in: Kleiss & Calmeyer (eds.) 1996: 85-8, pls. 13-4.

VON SODEN, W. 1936, Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen, nebst einigen Beachtungen zur Vorgeschichte des Aḫiqar-Romans, *ZA* 43: 1-31.

VON VOIGTLÄNDER, E.N. 1978, *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version* (CII 1.2.1), London.

WAERZEGGERS, C. 2006, The Carians of Borsippa, *Iraq* 68: 1-22.

—— [forthcoming], Babylonians in Susa. The travels of Babylonian 'businessmen' to Susa reconsidered, in: B. Jacobs & R. Rollinger (ed.), *Der Achämenidenhof* (Oriens et Occidens), Stuttgart.

WALKER, C.B.F. 1980, Elamite Inscriptions in the British Museum, *Iran* 18: 75-81.

—— 1997, Achaemenid Chronology and the Babylonian Sources, in: J. Curtis (ed.), *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and Imperialism 539-331 BC. Proceedings of a Seminar in memory of Vladimir G. Lukonin*, London: 17-25.

WATERS, M.W. 1998, s.v. Ambappi, in: K. Radner (ed.), *PNA* 1.1: 99.

—— 1999a, ABL 268 and Tammaritu, *ArOr* 67: 72-4.

—— 1999b, The Earliest Persians in Southwestern Iran: The Textual Evidence, *Iranian Studies* 32.1: 99-107.

—— 1999c, Te'umman in the Neo-Assyrian Correspondence, *JAOS* 119: 473-77.

—— 2000, *A Survey of Neo-Elamite History* (SAAS 12), Helsinki.

—— 2002a, A Letter from Ashurbanipal to the Elders of Elam (BM 132980), *JCS* 54: 79-86.

—— 2002b, Another Huban-nikaš, *NABU* 2002/88.

—— 2004, Cyrus and the Achaemenids, *Iran* 42: 91-102.

—— 2005 [2007], Media and its Discontents, review article of G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (Padova 2003), *JAOS* 125: 517-33.

—— 2006a, A Neo-Elamite Royal Family, *IrAn* 41: 59-69.

—— 2006b, Four Brothers and a Throne, in: A.K. Guinan *et al.* (eds.), *If a Man Builds a Joyful House. Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty* (CM 31), Leiden – Boston: 499-502.

—— [forthcoming], Parsumash, Anshan and Cyrus, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake.

پیشکش "گل" به تبرستان www.tabarestan.info

WEBER, U. & WIESEHÖFER, J. 1996, *Das Reich der Achaimeniden. Eine Bibliographie* (AMI Erg.Bd. 15), Berlin.

WEISBERG, D.B. 1984, The Length of the Reign of Ḫallušu-Inšušinak, *JAOS* 104: 213-7.

—— 2003, *Neo-Babylonian Texts in the Oriental Institute Collection* (OIP 122), Chicago.

WEISSBACH, F.H. 1911, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (VAB 3), Leipzig.

—— 1938, Die Dreisprachige Inschrift Darius Susa e, *ZA* 10 (44): 150-69.

WESZELI, M. 1996, Eseleien, *WZKM* 86 (= Festschrift H. Hirsch): 461-78.

WHITCOMB, D.S. 1985, *Before the Roses and Nightingales. Excavations at Qasr-i Abu Nasr, Old Shiraz*, New York.

WIDENGREN, G. 1965, *Die Religionen Irans* (Religionen der Menschheit 14), Stuttgart.

WIESEHÖFER, J. 1994, *Das antike Persien. Von 550 v.Chr. bis 650 n.Chr.*, München – Zürich.

WILCKE, C. 1997, Amar-girids Revolte gegen Narām-Su'en, *ZA* 87: 11-32.

WILKINSON, C.K. 1965, The Achaemenian Remains at Qaṣr-i-Abu Naṣr, *JNES* 24: 341-5.

WINKLER, H. 1896, *Die sprache der zweiten columne der dreisprachichen inschriften und das altaische* (Programm des städtischen Johannes-Gymnasiums zu Breslau 1896), Breslau.

WISEMAN, D.J. 1983, Mesopotamian Gardens, *AnSt*, 33: 137-44.

WOLFF, F. 1910, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, Strassburg [repr. 1960].

WOODS, C.E. 2004, The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited, *JCS* 56: 23-103.

WUNSCH, C. 2003, *Urkunden zum Ehe-, Vermögens und Erbrecht aus verschiedenen neubabylonischen Archiven* (Babylonische Archive 2), Dresden.

YAMAMOTO, Y. 1979, The Zoroastrian Cult of Fire in Archaeology and Literature, *Orient* 15: 19-53.

YOUNG, T.C. 2003, Parsua, Parsa, and Potsherds, in: N.F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner* (Cotsen Institute of Archaeology – Monograph 48), Los Angeles: 242-8.

ZACCAGNINI, C. 1983, Patterns of Mobility among Ancient Near Eastern Craftsmen, *JNES* 42: 245-64.

ZADOK, R. 1976a, On the Connections between Iran and Babylonia in the sixth century B.C., *Iran* 14: 61-78.

—— 1976b, review of E.A. Grantovskiy, *Rannyaya Istoriya Iranskikh Plemyon Peredney Azii* (Moscow 1970), *BiOr* 33: 387-9.

—— 1977, review of W. Hinz, *Neue Wege im Altpersischen* (Wiesbaden 1973), *BiOr* 34: 76-80.

—— 1981/82, Iranian and Babylonian Notes, *AfO* 28: 135-9.

—— 1983a, A Tentative Structural Analysis of Elamite Hypocoristica, *BNF* 18: 93-120.

—— 1983b, Lexical and Onomastic Notes, *Oriens Antiquus* 22: 217-20.

—— 1984a, *The Elamite Onomasticon* (Suppl. 40 AION 44.3), Napoli.

—— 1984b, On the Historical Background of the Book of Esther, *Biblische Notizen* 24: 18-23.

—— 1984c, On Some Non-Semitic Names in the Ancient Near East, *BNF* 19: 385-89.

—— 1985, *Geographical Names According to New- and Late-Babylonian Texts* (RGTC 8), Wiesbaden.

www.tabarestan.info

—— 1990, Some Elamite names in Mesopotamian Sources, *NABU* 1990/39.
—— 1991, Elamite Onomastics, *SEL* 8: 225-37.
—— 1994, Elamites and Other Peoples from Iran and the Persian Gulf Region in Early Mesopotamian Sources, *Iran* 32: 31-51.
—— 1995, On the Current State of Elamite Lexicography, *SEL* 12: 241-252.
—— 2002a, The Ethno-linguistic Character of Northwestern Iran and Kurdistan in the Neo-Assyrian Period, *Iran* 40: 89-151.
—— 2002b, Two Old Iranian Anthroponyms, *NABU* 2002/45.
—— 2002c, Iranian Notes, *NABU* 2002/78.
—— 2003, The Representation of Foreigners in Neo- and Late-Babylonian Legal Documents (Eighth through Second Centuries B.C.E.), in: O. Lipschits & J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake: 471-589.
ZAWADSKI, S. 1994, The First Persian Journey of Itti-Marduk-balāṭu, *AMI* 27: 123-6.
—— 1995, Is there a document dated to the reign of Bardiya II (Vahyazdāta)?, *NABU* 1995/54.
ZGUSTA, L. 1953, Zwei skythische Götternamen: ΠΑΠΑΙΟΣ und ΑΠΙ, *ArOr* 21: 270-1.
ZOURNATZI, A. 2000, The Processing of Gold and Silver Tax in the Achaemenid Empire: Herodotus 3.96.2 and the Archaeological Realities, *StIr* 29: 241-71.

پیشکش "راد" به تبرستان
www.tabarestan.info

طرح روی جلد: علی زعیم

ISBN: 978-964-315-716-6
انتشارات توس