

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و یکم، دوره جدید، شماره ۱۲، پیاپی ۹۷، زمستان ۱۳۹۰

پارسی‌ها و عیلامی‌ها: بررسی جایگاه فرهنگ و تمدن عیلام در حکومت هخامنشی

محمد ایمان پور^۱
کیومرث علیزاده^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۸

تاریخ تصویب: ۹۱/۷/۸

چکیده

ورود پارسی‌ها به انشان و حملات مکرر اقوام میانرودان، به‌ویژه آشور، علیه اقوام و دولت‌های منطقه، منجر به برقراری روابط دوستانه‌ی میان پارسی‌ها و عیلامی‌ها در هزاره اول ق. م. و در نتیجه، نفوذ بسیاری از ویژگی‌های سیاسی، فرهنگی، نظامی و اداری تمدن عیلام در میان پارسی‌ها شد. در این مقاله تلاش شده است تا با کمک منابع میانرودانی، عیلامی، الواح تخت جمشید و پژوهش‌های تاریخی، ضمن بررسی روابط میان پارسی‌ها و عیلامی‌ها تا پایان پادشاهی داریوش اول (۵۲۲-۴۸۲ ق. م.)، به تأثیرات فرهنگ عیلام بر تمدن هخامنشی در این دوره، به‌ویژه در دوره کوروش دوم و داریوش اول، و زمینه‌های آن پرداخته شود. به این منظور، ابتدا در مقدمه، به‌طور خلاصه به روابط میان پارسی‌ها و عیلامی‌ها پیش از

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

۲. کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان

تشکیل حکومت هخامنشی اشاره می‌کنیم و سپس، به بررسی این روابط و تأثیرات فرهنگی عیلامی‌ها بر تمدن هخامنشی از ابتدای حکومت کوروش دوم تا پایان دوران پادشاهی داریوش اول، خواهیم پرداخت.

واژه‌های کلیدی: روابط پارس و عیلام، عیلامی‌ها، پارسی‌ها، کوروش دوم، داریوش اول، هخامنشیان.

مقدمه

بررسی تاریخ دوره جدید عیلام (۵۵۰-۱۰۰۰ ق.م.) و رابطه عیلامی‌ها با پارسی‌ها، به دلیل نبود منابع معتبر و مشوش و پراکنده بودن منابع موجود، دشوار است. اطلاعات ما از تاریخ عیلام و نیز رابطه میان پارسی‌ها و عیلامی‌ها پیش از تشکیل حکومت هخامنشی، بیشتر بر مبنای منابع میان‌رودان (بابلی و آشوری)، شامل سالنامه‌های آشوربانی پال، سالنامه نبونید، گزارش لشکر کشیهای سناخریب مربوط به سال ۶۹۱ ق.م. و استوانه کوروش دوم است (Waters, 2001: 473-482). در هر حال، به نظر می‌رسد که با ورود پارسی‌ها به غرب ایران و سپس استقرار آنان در ائشان، سرزمین‌های شرقی حکومت عیلام در هزاره اول ق.م. واقع در استان فارس کنونی، روابط میان دولت عیلام و پارسی‌ها وارد مرحله جدیدی شد. اسناد به دست آمده از شوش، مربوط به دوره «عیلام جدید» که تاریخ آن‌ها را میتوان بین ۶۲۵-۵۳۹ ق.م. تخمین زد، حضور اقوام ایرانی، از جمله پارسی‌ها، را در منطقه غرب ایران تأیید میکند (Henkelman, 2011a: 603- Potts, 2005: 22). به نظر می‌رسد که شرایط سیاسی منطقه، از جمله وارد شدن دولت عیلام در منازعات سیاسی- نظامی با دولتهای میان‌رودان، از جمله آشور، از اواسط قرن هشتم ق.م.، در ضرورت برقراری این ارتباط بین عیلامی‌ها و پارسی‌ها مؤثر بوده است.

منابع از اتحاد نظامی عیلام و پارسی‌ها برای اولین بار در زمان شوتروک نهونت دوم^۱ (۷۱۷-۶۹۹ ق.م.) خبر میدهند که احتمالاً پادشاه عیلام عدهای از پارسی‌ها را به خدمت خود در آورده

1. Šutruk- nahhunte II

بود (Waters, 2011: 286). در واقع، این سرآغاز اتحادهای نظامی میان عیلام و پارسی‌ها بود. یکی از اتحادهای بسیار مهمی که در آن پارسی‌ها علیه آشور با عیلام متحد شدند، در سال ۶۹۱ ق.م. در نبرد حلوله^۱ رخ داد که در آن، پادشاه عیلام، هوبن-منو^۲، در اتحادیه‌های متشکل از گروه‌هایی از انشان، بابل و پارسواش^۳ در محل حلوله با پادشاه آشوری، سناخریب، جنگید (Potts, 2011: 37; Alvarez-Mon, 2010: 171; Vallat, 1998: 10; 10). منابع آشوری چندین بار دیگر به این نوع اتحادهای نظامی میان عیلام و پارسی‌ها اشاره میکنند؛ برای مثال، در جریان جنگ میان شمش-شوم اوکین^۴، فرمانروای بابل، با برادرش، آشوربانی پال، کوروش اول با عیلامی‌ها همکاری کرده بود (اومستد، ۱۳۸۸: ۴۲). دیگر موردی که منابع آشوری از ارتباط و اتحاد عیلام و پارسی‌ها سخن میگویند، زمانی است که منابع از عقب‌نشینی شاه عیلامی، هوبن-نیکش^۵، با مردانی از سرزمین پارسواش خبر میدهند. همین منابع در جایی دیگر از ارتباط پارسی‌ها با عیلام، این بار در زمان تمریتو^۶ (۶۵۱-۶۴۹ ق.م.) خبر میدهند که در آن، تمریتو سپاهیانی را از ناحیه هیدالو واقع در منطقه تنگ کمان و تنگ خاص در نزدیکی نورآباد ممسنی بر سر راه باستانی شوش و تخت جمشید (ارفعی، ۱۳۷۰: ۳۰-۴۵) برای جنگ با آشور فراخواند (اومستد، ۱۳۸۸: ۴۳؛ هانسن، ۱۳۸۷: ۸۷).

شواهد فوق نشان میدهند که به دنبال ورود پارسی‌ها به انشان و در زمان حضورشان در غرب ایران، با دولت عیلام ارتباط نزدیک برقرار و در اتحادیه‌ایی علیه آشور شرکت کرده بودند. این اتحادهای نظامی با دولت عیلام از یک سو قدرت نظامی پارسی‌ها و تجربه نظامی‌گری اینان را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، بیانگر این است که رابطه پارسی‌ها و عیلامی‌ها بیش از اینکه خصمانه و نظامی بوده باشد، مسالمت‌آمیز بوده است. علاوه بر آن، به نظر می‌رسد روابط میان پارسی‌ها و عیلامی‌ها فقط محدود به اتحادهای سیاسی-نظامی نبوده است، بلکه حضور پارسی‌ها

1. Halule
2. Huban- menanu
3. Parsuaš
4. Šamš- šum- ukīn
5. Huban- Nikaš
6. Tammaritu

در طول مرزهای عیلام، به‌ویژه پس از ورود به ناحیه انشان، نشان می‌دهد که پارس‌ها در طول این سال‌ها موفق به اخذ بسیاری از آداب و رسوم عیلامی‌ها شدند و در زمینه فرهنگی، به‌خصوص امور اداری، زبان، خط و حتی پوشاک، تأثیرات زیادی از عیلامی‌ها پذیرفتند. پس از تشکیل شاهنشاهی هخامنشی، عیلامی‌ها همچنین از جایگاه ویژه‌ای در میان پارسیان، به‌ویژه در سیستم اداری و مدیریت شاهنشاهی، برخوردار شدند که نوشته شدن الواح گلی تخت جمشید به زبان عیلامی توسط منشیان عیلامی و حضور پررنگ خدایان عیلامی در این الواح به‌همراه برگزاری آیینهای دینی عیلامی نظیر آیین لن^۱ و شیپ^۲، همگی نشانگر اهمیت و جایگاه ویژه عیلامی‌ها و فرهنگ عیلامی در دوره هخامنشیان، به‌خصوص دوره داریوش بزرگ، است که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

۱. جایگاه فرهنگ و تمدن عیلام در دوره هخامنشی: از کوروش دوم تا پایان

پادشاهی داریوش اول (۵۵۹-۴۸۶ ق. م.)

پارسی‌ها با ورود به ناحیه انشان/پارسه، در واقع وارد سرزمینی شده بودند که پیش از این بخشی از قلمرو حکومت عیلام بود. کتیبه‌های عیلامی به‌جامانده از هزاره دوم و اول پیش از میلاد نشان می‌دهند که شاهان عیلامی عنوان شاه انشان و شوش را به‌کار می‌بردند. هنگامی که پارسی‌ها جای پای خود را در منطقه محکم کردند نیز از القاب شاه انشان استفاده کردند (Waters, 2004: 94; Briant, 2005: 12). استوانه کوروش دوم از منابع بسیار مهمی است که به آشنایی ما با سیاست کوروش نسبت به عیلام کمک زیادی می‌کند. کوروش در این استوانه ضمن نام بردن از اجداد خود از جمله کمبوجیه اول، کوروش اول و چیش‌پیش، همه آن‌ها را انشانی و از شاهان انشان معرفی می‌کند (Briant, 2002: 17; Brosius, 2000: 11; Kuhrt, 2007: 70). نه تنها در استوانه کوروش دوم، بلکه در مَهرها و منابع میانرودان نیز کوروش و اجدادش، انشانی و شاه انشان معرفی شده‌اند که برای مثال می‌توان از نقش مَهر کوروش اول در تخت جمشید، استوانه نبونید در سیپار،

1. Lan

2. Šip

آجرهای اور و سالنامه نبونید نام برد که همه آنها کورش را انشانی معرفی کرده‌اند. (Waters, 2004: 94)

به کار بردن لقب شاه انشان از طرف کوروش دوم و اجدادش، به وضوح نشان از اهمیت انتخاب این لقب نزد پارسی‌ها دارد. پارسی‌ها با به کار بردن این لقب، خود را وارثان و حاکمان سرزمینی معرفی کردند که پیش از این جزو حکومت عیلام بود. میتوان گفت که کوروش دوم و اجدادش با به کارگیری لقب شاهان عیلامی خود را ادامه‌دهنده سنت شاهان عیلامی در انشان معرفی و تلاش کردند که این موضوع را در القاب خود نشان دهند. به کارگیری لقب شاه انشان همراه با تأکید بر انشانی بودن از طرف کوروش و اجدادش، نشانگر این واقعیت است که کوروش و اجدادش چندین قرن با عیلامی‌های حاضر در منطقه، به ویژه انشان، ارتباط داشتند و احتمالاً در پی ازدواج‌هایی که میان پارسی‌ها و بومیان منطقه انجام میشد، ارتباط نزدیک‌تری با یکدیگر پیدا کرده بودند. این حضور و ارتباط به حدی گسترش یافت که شاهان اولیه پارسی، از جمله کوروش دوم، خود و اجدادش را شاه انشان معرفی می‌کنند. در طول چند قرن ارتباط مداوم و پیوسته میان پارسی‌ها و عیلامی‌ها، این‌ها به تدریج در یکدیگر مستحیل شده بودند، تفاوتی میان خود قائل نمی‌شدند و فرهنگ تازه‌ای با عنوان انشانی / عیلامی - پارسی را پدید آورده بودند که بسیاری از وجوه آن ریشه در گذشته عیلامی‌ها داشت و مدت‌ها نزد پارسی‌ها به حیات خود ادامه داد.

از طرف دیگر، شواهد نشان می‌دهند که ارتباط پارسی‌ها با عیلامی‌ها و تأثیرات فرهنگی تمدن عیلامی بر پارسی‌ها فقط منحصر به زمینهای سیاسی و نظامی نبوده، بلکه در هنر هخامنشیان نیز تأثیرات زیادی بر جای گذاشته است. مقایسه نقش مهر کوروش اول که از تخت جمشید به دست آمده است، با نقش مهرهای دوره نوعیلامی نشان می‌دهد که مهر کوروش اول براساس الگویی عیلامی / انشانی ساخته شده است. نقش مهر PFS 93 (نقش مهر کوروش اول در تخت جمشید) (تصویر شماره ۱) یک جنگجوی سوار بر اسب را نشان می‌دهد که در حالی که از روی جنازه دو نفر عبور میکند، نیزه‌اش را بالای سر برده و آماده پرتاب آن به طرف فرد ناشناسی است (Brosius, 2006: 6-7, fig. 1; Garrison, 1991: 4) PFS و PFS 77 و PFS 51 (تصاویر شماره ۲ و ۳) دارای الگوهای هنر عیلام جدید هستند که در آن، فرد کمری باریک،

کمانی کوچک و شانه‌هایی پفکرده دارد (Garrison, 2011: 383-402؛ Brosius, 2010: 141-142). همین تأثیرپذیری را به وضوح می‌توان در لباس پارسی‌ها مشاهده کرد که به وفور از لباس عیلامی‌ها تقلید و در مراسم مهم از مدل لباس عیلامی‌ها استفاده می‌کردند. چنان که در منابع بابلی نقل شده است، هنگامی که کمبوجیه در مراسم سال نو وارد معبدی در بابل شد، لباس عیلامی بر تن داشت (Dandamayev, 1989: 57). به علاوه، مقایسه لباس پیکره بال‌دار در پاسارگاد با لباس پادشاهان دوره «نو عیلامی» مانند لباس ات-همیتی-اینشوشینک^۱، در شوش و نقوش برجسته هانی در ایذه و ت-اومان در حجاریهای کاخ آشور بانی پال نشان می‌دهد که لباس پیکره بالدار در پاسارگاد شباهت بسیاری با البسه عیلامی دارد (Sekunda, 2010: 264؛ Ivarez-Món, 2009a: 1-13). (تصاویر شماره ۴ و ۵). در تخت جمشید و صف نقوش کاخ آپادانا نیز می‌بینیم که شاه، ولیعهد و بسیاری از اشراف پارسی از همان لباس چین‌دار با آستینهای گشادی استفاده کرده‌اند که هیئت عیلامی نیز آن را بر تن دارند (Root, 2011: 426-428). در مقبره داریوش اول در نقش رستم، لباس عیلامی‌ها و پارسی‌ها مانند هم است (Shahbazi, 1992: 722-723) (تصاویر شماره ۶ و ۷). شواهد بالا نشان می‌دهند که ارتباط نزدیکی میان عیلامی‌ها و پارسی‌ها وجود داشته و در دوران بعد از کوروش دوم نیز ادامه پیدا کرده است.

تصویر هیئت هدیه آورندگان عیلامی در تخت جمشید از جهات دیگر نیز اهمیت زیادی دارد. در آن، تصویری از عیلامی‌ها با خنجر و کمانی با انتهای سر آردک و یک شیر ماده به همراه بچه هایش دیده می‌شود (Root, 2003: 12-14; Root, 2011: 426-440). این نوع کمان در حجاریهای شاهان آشوری درباره عیلامی‌ها نشان داده شده است. نزد عیلامی‌ها، کمان ارتباط نزدیکی با قدرت پادشاه، شرافت و ناموس افراد داشت (Álvarez-Món, 2009b: 158). آشوری‌ها از این کمان برای نشان دادن سلطه خود بر عیلامی‌ها استفاده میکردند. در یکی از حجاریهای کاخ شمالی در نینوا، تصویر یک نفر عیلامی به نام ایتونی^۲ نشان داده شده است که کمانی مشابه کمان هیئت عیلامی در آپادانا در دست دارد. در اینجا، ایتونی تلاش میکند تا پس از اسارت، پیش از

1. Atta- hamiti- Inšušinak

2. Ituni

اینکه به قتل برسد، کمانش را با خنجری که در دست دارد ازین ببرد و مانع از آن شود که کمانش که در واقع، نماد قدرت و ناموس اوست، به دست دشمن بیفتد (Root,2011:434) (تصویر شماره ۸). این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که در بیستون نیز داریوش و کماندارش که پشت سر داریوش است، کمان مشابهی را حمل میکنند (تصاویر شماره ۹ و ۱۰). از سوی دیگر، چنان که در حجاری‌های تخت جمشید مشاهده میشود، به نظر میرسد که پارسیان خنجرهایی مشابه آلات نظامی عیلامی به کار می‌بردند (Henkelman,2011a:585; Potts,2010:117) (تصویر شماره ۱۱). لباس و ابزار جنگی تنها وسایلی نبود که مورد استفاده پارسیان قرار گرفت و حتی گفته می‌شود مقبره کوروش نیز بر اساس الگوی زیگوراتهای عیلامی ساخته شده است (Stronach,1997:41-42).

پارسی‌ها همچنین زبان عیلامی را به منزله زبان اداری خودشان انتخاب کردند. نشانه‌های استفاده از زبان عیلامی به مثابه یک زبان دیوان‌سالاری برای اولین بار در تل ملیان/ شهر انشان واقع در استان فارس کنونی مشاهده شده است و قدمت آن به هزاره اول پیش از میلاد میرسد (Basello,2011:61). در شهر شوش، نوشته‌هایی شامل ۲۹۸ لوحه در آکروپل و هفت لوحه دیگر در آپادانا پیدا شده است که همگی به زبان عیلامی است. این دسته از متون در زیرمجموعه متون دیوان‌سالاری و اقتصادی جای می‌گیرد که محققان تاریخ آن‌ها را اواخر قرن هفتم تا زمان روی کار آمدن کوروش دوم میدانند (Basello,2011:61-62; Waters,2000:92-101). پیشینه استفاده از زبان عیلامی توسط پارسی‌ها به پیش از زمان کوروش دوم میرسد. در میان لوحه‌های تخت جمشید، نقش مهوری یافت شده است که بر روی آن نوشته شده است: «کوروش انشانی، فرزند چیشیش». این نوشته به زبان و خط عیلامی است.

انشان یکی از مراکز مهم عیلامی بود که همراه با شوش در القاب پادشاهان عیلامی ظاهر می‌شد. هنگام ورود پارسی‌ها به این منطقه، عیلامی‌ها اکثریت جمعیت آنجا را تشکیل میدادند و پارسی‌ها که احتمالاً در اوایل هزاره اول به تدریج وارد سرزمین انشان شدند، تحت تأثیر فرهنگ و تمدن عیلامی‌های ساکن در انشان، از زبان و خط عیلامی استفاده می‌کردند. با روی کار آمدن داریوش اول، استفاده از زبان و خط عیلامی همچنان ادامه یافت و شاهان هخامنشی تا پایان

فرمانروایی‌شان کتیبه‌های خود را به سه زبان عیلامی، اکدی و پارسی باستان مینوشتند. گفته می‌شود حتی کتیبه بیستون ابتدا به زبان عیلامی نوشته و سپس، نسخه اکدی و پارسی باستان به آن افزوده شد (Henkelman, 2011a: 585 Stolper, 2005: 20).

استفاده گسترده‌تر از زبان عیلامی به منزله یک زبان دیوانسالاری در شاهنشاهی هخامنشیان را میتوان از الواح عیلامی تخت جمشید دریافت. این الواح که تعداد آن‌ها به حدود ۳۰ هزار می‌رسد، به دو گروه الواح خزانه و الواح بارو تقسیم میشوند (Cameron, 1948; Hallock, 1968). در این الواح در کنار اسامی ایرانی که اکثریت را تشکیل میدهند، اسامی عیلامی نیز دیده میشود. برخلاف زبان پارسی باستان که تنها برای امور شاهانه و کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی به کار می‌رفت، زبان عیلامی در زمینهای اداری و امور مربوط به طلسم و جادو به کار می‌رفت که نمونه‌های مشابه آن نیز در شوش و انشان به دست آمده است. علاوه بر این، پیدا شدن آرشیهایی از الواح پراکنده به زبان عیلامی در افغانستان، ارمنستان و به نوعی در سرتاسر مرزهای ایران، نشان می‌دهد که استفاده از این زبان منحصر به شوش و یا تخت جمشید نبوده است (Henkelman, 2011c: 3-5; Stolper, 2005: 20). در هر حال، استفاده از زبان عیلامی در شاهنشاهی هخامنشی نشان‌دهنده اهمیت و نقش این زبان در دیوانسالاری آن زمان است. عیلامی‌ها که پیش از این در امور دیوانی متبحر شده بودند، توسط شاهان هخامنشی برای انجام امور دیوانی به کار گرفته شدند. زبان عیلامی که اینک در دیوانسالاری هخامنشیان از جایگاه والایی برخوردار بود، توانست در کنار زبانهای آرامی، اکدی و پارسی باستان به حیاتش ادامه دهد.

۲. خدایان عیلامی در تخت جمشید

گستره سیاسی و فرهنگی حکومت عیلام به زبان، لباس و نظام سیاسی یا صرفاً به تخت جمشید و یا شوش و نواحی اطراف آن محدود نمیشد. منابع و مدارک موجود از دوران عیلام میانه و جدید نشانگر این است که گستره سیاسی و فرهنگی عیلام تا نواحی بوشهر، انشان، بهبهان، رامهرمز و رامشیر در جنوب امتداد داشت. وجود آثاری در دوران عیلام جدید و میانه در کورانگان، کول فرح/ایذه، شکفت سلمان/ایذه و سرانجام در نقش رستم همگی نشان‌دهنده حضور و نفوذ

عیلامی‌ها در این نواحی است. در این نواحی، به‌ویژه در کول فرح که نقوش برجسته شاهزاده هانی در آنجا قرار دارد، به انجام تشریفات مذهبی و مراسم قربانی اشاره شده است (Henkelman, 2011b: 4). هانی در اینجا از خدایان عیلامی، به‌ویژه خدای ناپیر، شیموت^۱ و هومبن^۲، به‌منزله پشتیانان قدرت پادشاه نام برده است (Henkelman, 2008: 327-331). اشاره به نام این خدایان به این علت برای ما مهم است که بار دیگر شاهد حضور نام این خدایان در متون عیلامی تخت جمشید هستیم که اسامی آن‌ها در کنار دیگر خدایان ایرانی، به‌ویژه اهورامزدا، و با کمترین تمایزی ذکر شده است. متون عیلامی تخت جمشید درباره جایگاه خدایان عیلامی این مکان، مانند هومبن، شیموت و ناپیر اطلاعات بسیار مفیدی در اختیار ما قرار می‌دهند که می‌تواند در تشریح موقعیت آن‌ها در دوره هخامنشیان و سیاست شاهان پارسی در قبال آن‌ها کمک شایانی به ما کند. بررسی این متون نشان می‌دهد که خدایان عیلامی مانند هومبن، در کنار دیگر خدایان، در تخت جمشید از جیره برخوردار بودند (جدول شماره ۱). مراسم دینی لن با پیشینه‌های عیلامی که قدمت آن به دوران پیش از تشکیل حکومت هخامنشی می‌رسید، در تخت جمشید و نواحی اطراف پارس انجام می‌شد (Henkelman, 2005: 142).

یکی از موارد جالبی که در بررسی متون عیلامی تخت جمشید به آن برخورد می‌کنیم اهمیتی است که در این متون برای هومبن، خدای عیلامی، قائل شده‌اند. در حالی که شاهان هخامنشی از زمان داریوش اول (۵۲۲-۴۸۶ ق.م) به بعد، پیوسته در کتیبه‌های خود از اهورامزدا با توصیف خدای یکتا و قدرتمند که پادشاهی را به آن‌ها اعطا کرده و پشتیان آن است، نام می‌برند، الواح عیلامی تخت جمشید خلاف آن را نشان می‌دهند. در این متون خدای اهورامزدا در کنار دیگر خدایان و بدون هیچ‌گونه برتری و تمایزی پدیدار شده و از جیره‌های مساوی و یا حتی کمتری نسبت به دیگر خدایان برخوردار شده است. از ۲۵۰ لوحه‌های که مربوط به مراسم دینی در تخت جمشید است، فقط در ۱۰ لوحه به اهورامزدا اشاره شده، در حالی که از خدای عیلامی، هومبن، ۲۶ مرتبه یاد شده است (Henkelman, 2008: 216; Henkelman, 2011b: 6-9). در بعضی

1. Šimut
2. Humban

از این الواح، مانند لوحه شماره PF0339، به میزان سهمیه‌ها و پیشکشها برای خدایانی همچون اهورامزدا و هومبن نیز اشاره شده است. در این لوحه، در حالی که اهورامزدا سهمیه^۷ qts/کوارت^۱ دریافت کرده است، سهمیه هومبن ۲۰ qts/کوارت است. همچنین ناپیریشا^۲ دیگر خدای ایلامی است که همچون اهورامزدا ده مرتبه به او اشاره شده است (Henkelman, 2008: 47, 216). به‌رغم موقعیت برتر اهورامزدا در کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی، این خدا در متون عیلامی تخت‌جمشید، در مقایسه با خدای عیلامی، هومبن، موقعیت پایین‌تری دارد. گسترش آیین مربوط به هومبن در دوره هخامنشی محدود به ناحیه پارس نبود و ظاهراً ناحیه فهلیان - که مرکز آیین هومبن بود - و شهرهای مهم جاده شاهی و نزدیک به پارس مانند هتَریکش^۳، برنیش^۴ و تیکرش^۵ را نیز دربر می‌گرفت (Henkelman, 2011b: 11). بنابر لوحه PF-NN 2259: 7-8 (K₁)، مراسم لن در پاسارگارد و بنابر لوحه PF-NN 2202: 36 (V: K₁)، برای خدای هومبن انجام شده است (Razmjo, 2004: 104-105).

در هر حال، بررسی این موضوع که خدایان عیلامی و دیگر خدایان مذکور در متون تخت‌جمشید نزد شاهان هخامنشی از چه منزلتی برخوردار بوده‌اند، اینکه آیا لزوماً میبایست خدایان عیلامی در تخت‌جمشید را به منزله خدایان قوم بیگانهای در نظر بگیریم که صرفاً مورد حمایت و پشتیبانی شاهان هخامنشی قرار می‌گرفتند، اینکه هدف شاهانی مانند داریوش اول از پشتیبانی کردن از خدایان عیلامی، به‌ویژه هومبن و انجام مراسم دینی لن برای این خدا و دیگر خدایان ایرانی که پیشینه‌های عیلامی داشته‌اند، چه بوده است، مواردی است که بیش از پیش بر اهمیت این موضوع در این دوره میافزاید. آیا میبایست خدایان عیلامی را در گروه خدایان اقوام بیگانهای قرار داد که شاهان هخامنشی فقط بر مبنای سیاست مدارای مذهبی که از دوران کوروش آغاز شده بود، به پشتیبانی از آنها میپرداختند؟ و یا اینکه میبایست آن را ناشی از جایگاه ویژه

۱. پیمانهای حدود بک لیتر

2. Napiriša
3. Hatarrikaš
4. Barniš
5. Tikraš

خدایان عیلامی در این دوره که از خدایان مهم و بومی که مورد پذیرش شاهان هخامنشی بود، دانست؟

کوروش دوم در استوانه‌هایش از فرستادن خدایان اقوام گوناگون، از جمله خدایان عیلامی، به معابدشان و بازسازی معابد آنها خبر می‌دهد (Kuhrt, 1995:2; Kuhrt, 2007:1:72,note: 21; 657). از طرف دیگر، کوروش مقدمات بازگشت یهودیان تبعیدی به سرزمین موعودشان را فراهم کرد. مدارای مذهبی شاهان هخامنشی در قبال خدایان دیگر اقوام، یکی از ویژگی‌های مهم حکومت هخامنشی است، ولی این تفسیر به تنهایی پاسخگوی این پرسش نیست که چرا خدایان عیلامی در تخت جمشید از اهورامزدا مهم‌تر بودند. برای مثال، اختصاص دادن جیره و سهمیه‌های بیشتر از دیگر خدایان، حتی اهورامزدا، برای خدای عیلامی، هومبن، که به منزله خدایی غالب در متون تخت جمشید بیش از دیگر خدایان به آن اشاره شده است (۲۶ بار)، را نمیتوان فقط نتیجه سیاست مدارای مذهبی هخامنشیان دانست؛ سیاستی که تا آنجا پیش رفت که برای هومبن سهمیه - ای بیشتر از خدای اهورامزدا در نظر گرفت. در پاسخ به این پرسش، و. هنکلمن معتقد است که یکی از نکات مهمی که در هنگام بررسی متون عیلامی تخت جمشید بدان برخورد میکنیم، نبود تفاوت میان خدایان عیلامی و ایرانی است. در هیچ کدام از متون تخت جمشید به وضوح میان خدایان عیلامی و ایرانی تمایزی وجود ندارد. هنگام ذکر خدایان عیلامی از واژه‌هایی نظیر «خدایان کافران» و یا «خدایان اقوام بیگانه» استفاده نشده است. در واقع، نه تنها تمایزی بین خدایان ایرانی و عیلامی نیست، بلکه از آنها در کنار یکدیگر نام برده شده است. برای مثال، در لوحه PF 0338 سهمیه ۱۶۰ کوارت شراب برای خدای عیلامی، شیموت، و اهورامزدا در نظر گرفته شده است (Henkelman, 2008: 526). برخلاف کتیبه‌های شاهان هخامنشی که در آنجا اهورامزدا خدای برتر است و به تنهایی در جایگاه نخست قرار میگیرد، در این لوحه میبینیم که از او در کنار شیموت، خدای عیلامی، نام برده میشود و همراه با او، ۱۶۰ کوارت سهمیه شراب دریافت کرده است. علاوه بر این، در متون تخت جمشید مرز میان خدایان عیلامی و ایرانی مشخص نیست و به صراحت از آنها با عنوان خدایان عیلامی یاد نشده است. همچنین آن گونه که از متون عیلامی تخت جمشید برمی آید، روابط میان عیلامی‌ها و پارسی‌ها بسیار نزدیک بوده است و تفاوت

عمده‌ای بین این دو قوم دیده نمی‌شود (Henkelman, 2011b: 11). برای مثال، شتین^۱ که یک عنوان عیلامی و مرتبط با انجام تشریفات و مراسمهای مذهبی است، مراسم دینی مربوط به خدایان ایرانی را انجام می‌دهد. عکس این نیز در متون تخت جمشید مشاهده شده است که در آن، ایرانیها مراسم مربوط به خدایان عیلامی را انجام میدادند. برای مثال، میتوان به فهرست اسامی روحانیونی توجه کرد که امور دینی مربوط به هومبن را انجام میدادند که فقط نام سه نفرشان عیلامی است، در حالی که اکثریت آنها اسامی ایرانی دارند. هنکلمن معتقد است که خدایان عیلامی در تخت جمشید را نباید لزوماً خدایانی غیرایرانی دانست که پارسی‌ها فقط به حمایت از آنها می پرداختند، بلکه این خدایان از مدت‌ها پیش در منطقه پارس / انشان حضور داشتند و پارسی‌ها در طول چندین قرن حضور در منطقه پارس، به تدریج با سنتهای عیلامی که از مدت‌ها قبل در آنجا وجود داشت آشنا شدند و بسیاری از آنها را به کار گرفتند (2011a:586; 2008: 335-336). به دیگر سخن، به‌رغم حاکمیت سیاسی پارسیان در پارس دوره هخامنشیان، ما شاهد حضور و نفوذ پررنگ فرهنگ عیلامی در انشان / پارسه در این دوره هستیم و به‌نظر می‌رسد در دوره‌های آغازین هخامنشیان، تفاوت عمده‌ای میان عیلامیها، به‌ویژه ساکنان انشان / پارس، و پارسیان وجود نداشت. در متون عیلامی تخت جمشید برچسب عیلامی به‌ندرت به کار رفته و در آن موارد اندک نیز منظور عیلامی‌ها، ساکن نواحی دشت / ساکنان شوش بوده است. درضمن، باینکه بسیاری از کاتبان متون عیلامی تخت جمشید عیلامی بودند، هیچ‌گاه عیلامی خطاب نشده‌اند و اغلب همگی آنها را پارسی نامیده‌اند (Henkelman, 2011b: 11-12).

در هر حال، ارتباط مداوم و پیوسته پارسی‌ها با عیلامی‌ها در شوش - آن‌گونه که از الواح آکروپل برمی‌آید - در انشان و پارسه، در دوران پیش از تشکیل حکومت هخامنشی و پس از آن، منجر به استفاده از بسیاری خصیصه‌های فرهنگی عیلامی‌ها، مانند عناوین شاهی، خط، زبان، مذهب، لباس، سلاح و هنر توسط پارسی‌ها شده است. این تأثیرگذاری به‌اندازه‌ای گسترده است که باعث شده در سال‌های اخیر بعضی از پژوهشگران تاریخ کهن چون دانیل پاتس در پارسی بودن کوروش دوم تردید و حتی او را یک انشانی / عیلامی معرفی و از داریوش بزرگ به‌جای کورش

دوم به عنوان بنیانگذار سلسله هخامنشیان یاد کنند (Potts, 2005: 7-29; cf. Frye, 2003: 111-114).

هرچند این فرضیه تاحدی غلوآمیز به نظر می‌رسد و تاکنون نقدهای زیادی به آن وارد شده است (Henkelman, 2011a; Zournatzi, 2011)، طرح چنین فرضیه‌هایی اولاً نشانگر تأثیرات شگرف فرهنگ و تمدن عیلامی بر تمدن هخامنشیان است، ثانیاً شواهد نشان می‌دهد که این ارتباطات و تأثیرات منحصر به دوره کوروش دوم نیست، بلکه در برخی موارد، این نفوذ و تأثیرات در دوره داریوش اول بیشتر از دوره کوروش دوم است. به دیگر سخن، شواهد نشان می‌دهد که، از نظر پیوستگی با عیلامی‌ها، نمیتوان تمایزی بین ماهیت فرهنگی حکومت کوروش دوم و دوران پادشاهی داریوش اول قائل شد.

بررسی منابع دوره داریوش اول، به ویژه الواح عیلامی و حجاریهای تخت جمشید و آثار به دست آمده در شوش، نشان می‌دهد که هرچند داریوش بر پارسی، هخامنشی و آریایی بودن خود تأکید دارد (Kent, 1953: 138)، به نظر می‌رسد در نگرش او به عیلامی‌ها تغییری رخ نداده و در زمان او نیز بر اهمیت جایگاه عیلام و عیلامی‌ها در شاهنشاهی پارسی‌ها بیش از پیش افزوده شده است. بررسی و مقایسه چند نمونه از ارتباط میان عیلامی‌ها و پارسی‌ها در دوران کوروش دوم و داریوش اول نشان‌دهنده تداوم این سیاست در دوره داریوش بزرگ است.

اطلاعات ما درباره جایگاه خدایان عیلامی در دوران کوروش دوم بسیار اندک است. تنها اطلاع ما از دوره پادشاهی کوروش، استوانه اوست که در آن، از فرستادن خدایان اقوام مختلف، از جمله خدایان عیلامی، به شوش و تعمیر معابد آنجا یاد میکند (Kuhrt, 2007.1: 72, note: 21). اینک خدایان عیلامی از چه جایگاهی نزد کوروش برخوردار بوده‌اند، بر ما پوشیده است. سیاست مدارای مذهبی کوروش نیز فقط شامل حال خدایان عیلامی نشد و او نسبت به یهودیان، بابلیان و خدایان دیگر ادیان نیز همین شیوه مدارا را در پیش گرفت. اما بررسی الواح عیلامی تخت جمشید در دوره داریوش اول نشان می‌دهد که در آنجا از خدایان ایرانی در کنار خدایان عیلامی بدون هیچ تمایزی نام برده می‌شود. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، خدایان عیلامی تحت حمایت و پشتیبانی شاهان هخامنشی قرار داشتند و برای انجام مراسم

دینی‌شان، سهمیه‌های به آن‌ها اختصاص داده شده بود و هرگز از خدایان عیلامی با نام خدایان عیلامی و خدایان اقوام بیگانه یاد نشده است (Henkelman, 2011b: 11). علاوه بر این، ما از برگزاری مراسم لن در دوران کوروش اطلاع نداریم؛ ولی بنابر الواح عیلامی، این مراسم در پاسارگاد انجام می‌شده است. این مراسم در دوران بعد از کوروش - تا آنجا که الواح عیلامی به ما می‌گویند - در نواحی مختلف انجام می‌شده است.

هرچند ما فقط از طریق مهر کوروش اول در تخت جمشید باخبر شده‌ایم که در دوران کوروش و اجدادش از زبان عیلامی استفاده می‌شده است، اما با روی کار آمدن داریوش، استفاده از زبان عیلامی به منزله زبان اداری وارد مرحله تازه‌ای شد و - چنان که میدانیم - نخستین تحریر کتیبه بیستون به این زبان بوده است. از فعالیتهای معماری کوروش دوم و پسرش، کمبوجیه، در شوش، علیرغم اشاره به تعمیر معابد، هیچ نشانه‌ای مبنی بر هرگونه فعالیت ساختمانی به دست نیامده است؛ در حالی که از زمان داریوش اول انجام فعالیتهای وسیع ساختمانی در شوش آغاز و این شهر مرکز سیاسی شاهنشاهی هخامنشیان شد (Muscarellia, 1992: 216-218; Potts, 1999: 311).

علاوه بر این، جایگاه سرزمین عیلام و عیلامی‌ها در کتیبه‌های شاهان هخامنشی نشان‌دهنده اهمیت آنان است. در کتیبه بیستون نام عیلام، به‌رغم سه شورش که علیه داریوش در آنجا انجام شد، پس از نام پارس، در ردیف دوم قرار گرفت. پس از آن نیز همواره در کنار پارس و ماد، در جایگاه سوم از آن یاد می‌شود که این امر نیز نشانگر جایگاه برتر عیلام در میان ساتراپی‌های هخامنشی در دوره داریوش بزرگ است (Kent, 1953: 117). از طرف دیگر، عیلامی‌ها - چنان که صف هدیه‌آوران در تخت جمشید نشان می‌دهد - تنها قومی بودند که از لباس درباری استفاده می‌کردند. ضمن اینکه در نقش رستم در مقبره داریوش، لباس عیلامی‌ها مانند لباس پارسی‌ها است (Shahbazi, 1992: 722-723; Root, 2011: 426-428). عیلامی در آپادانای تخت جمشید کمان و خنجر را حمل می‌کنند که داریوش و کماندارش در بیستون و دیگر حجاریهای تخت جمشید از آن‌ها استفاده می‌کردند (Potts, 1999: 342). علاوه بر آن، در یکی از الواح تخت جمشید از زنی به نام ایردبمه^۱ نام برده شده که احتمالاً مادر یا یکی از

زنان داریوش است و او از مهوری استفاده میکرد که بر روی آن، نام یکی از خدایان عیلامی به نام «هومین - آهپی» نوشته شده است. این زن صاحب قدرت و بانفوذ دربار داریوش، ارتباط خاصی با شولگی^۱ در جنوب شرقی خوزستان دارد و احتمالاً از خانوادهاى متعلق به دوران نوعیلامی بوده است (Henkelman, 2011a: 613). این موضوع که مادر داریوش عیلامی بوده و یا اینکه یکی از زنان داریوش از خانوادههای متنفذ عیلامی بوده است، جایگاه والای عیلامی‌ها نزد پارسی‌ها را نشان می‌دهد.

نتیجه گیری

به طور خلاصه، بررسی منابع باستانشناسانه و اسناد نوشتاری برجای مانده از دوران پیش از تشکیل حکومت هخامنشی، دوران کوروش دوم و داریوش اول نشان می‌دهد که به دنبال ورود پارسی‌ها به غرب ایران، آن‌ها به تدریج روابط خود با دولت عیلام را آغاز کردند و با عیلام وارد مناسبات سیاسی - نظامی شدند و در جایگاه متحد عیلام چندین بار با آشوریان جنگیدند. پس از ورود به انشان و سپس فتح سرزمین عیلام توسط کوروش و به دلیل فرهنگ غنی عیلامی‌ها در منطقه، ما شاهد تأثیر گسترده فرهنگ عیلامی‌ها بر فرهنگ و تمدن هخامنشی هستیم؛ به طوری که شاهان هخامنشی از جمله کوروش دوم و کمبوجیه دوم، از لباس عیلامی‌ها استفاده میکردند و خط عیلامی یکی از خطهای رسمی دوران هخامنشی و نظام اداری آن‌ها به شدت متأثر از نظام اداری عیلام شد. چنانکه ماریو لیورانی (2003:10) اشاره میکند، پارسی‌ها بیش از اینکه میراثخوار مادی‌ها باشند، میراث خوار عیلامی‌ها شدند. در واقع، پارسی‌ها به تنهایی و بر مبنای داشته‌های خود، مفاهیم مربوط به دربار، شاه و قدرت شاهی را به وجود نیاوردند، بلکه بسیاری از این مفاهیم سیاسی، اداری و فرهنگی را از عیلامی‌هایی گرفتند که از قرن‌ها پیش با این امور آشنا بودند (Brosius, 2007: 20-23). هر چند این تأثیرات در زمان کوروش دوم، به دلیل اینکه او خود را را یک انشانی / عیلامی میدانند، گسترده تر جلوه می‌کند، شواهد نشان می‌دهد که جایگاه عیلامی‌ها در دوران داریوش اول نیز کمتر از دوران کوروش دوم نبوده است و هر چند او پیوسته بر پارسی و

آریایی بودن خود تأکید میکند، روابط میان عیلامی‌ها و پارسی‌ها در دوران وی به مراتب پررنگ‌تر از دوران کوروش بزرگ است.

تصویرها و جدول‌ها

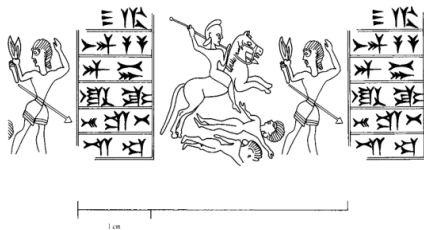


Fig. 1. Collated line drawing of PFS 93* from the Persepolis Fortification archive.

تصویر شماره ۱: نقش مهر کوروش اول (Brosius, 2006: 6-7)



Fig. 20. Collated line drawing of PFS 77* from the Persepolis Fortification archive.

تصویر شماره ۲: نقش مهر 77 PFS (Brosius, 2010: 141-142)

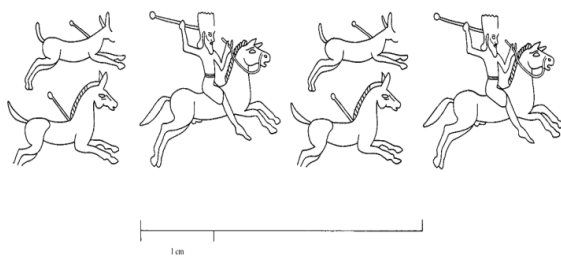
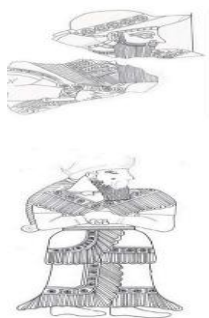


Fig. 14. Collated line drawing of PFS 51 from the Persepolis Fortification archive.

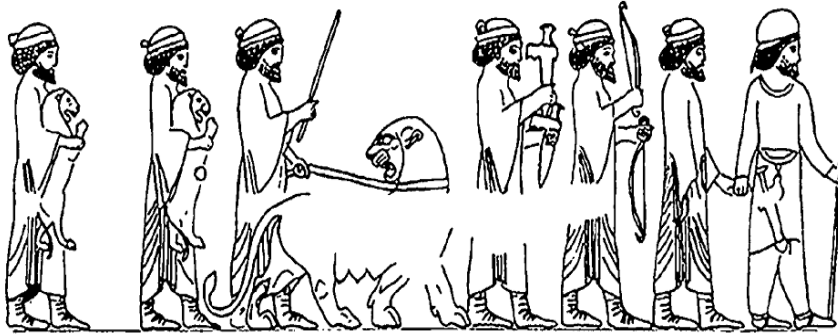
تصویر شماره ۳: نقش مُهر PFS 51 (Garrison, 2011: 383-402)



تصویر شماره ۴: پیکره بالدار در پاسارگاد (Root, 2011: 430)



تصویر شماره ۵: ات - همیتی - اینشوشینک (Alvarez-Mon, 2009a: 9)



تصویر شماره ۶: هیئت هدیه‌آوران عیلامی در کاخ آپدانا در تخت جمشید

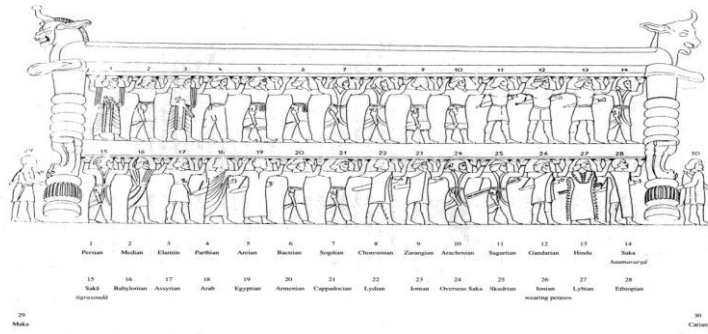


Figure 46. Drawing of throne bearers representing the subject nations, from a relief on the tomb of Darius the Great at Naq-e Rostam. After Walser, foldout plate I.

تصویر شماره ۷: تصاویر ملل تابع در مقبره داریوش اول در نقش رستم. به ترتیب از بالا، از چپ به راست: پارسی‌ها، مادّی‌ها و ایلامی‌ها (Shahbazi, 1992: 722).



تصویر شماره ۸: ایتونی در حال شکستن کمانش قبل از اینکه توسط دشمن به قتل برسد (Root, 2011: 436)



تصویر شماره ۹: داریوش و کماندارش در بیستون (Vallat, 2011: 269)



تصویر شماره ۱۰: کماندار داریوش در بیستون در نمای نزدیک‌تر (Root, 2011: 434)



تصویر شماره ۱۱: فرد پارسی که یک خنجر ایلامی را حمل میکند (Potts, 2005: 12)

جدول شماره ۱: گزیده‌های از سهمیه‌های اختصاص داده‌شده به خدایان عیلامی بر مبنای الواح عیلامی
تخت جمشید

ردیف	لوحه	خدای عیلامی	میزان سهمیه
۱	NN 0251	هومین	۱۱۰ کوارت شراب
۲	NN 0339	هومین	۶۰ کوارت شراب
۳	NN 0153	هومین	۳۶۰ کوارت شراب
۴	NN 0108	هومین	۴۰ کوارت آرد
۵	NN 0650	هومین	۱۶۰ کوارت جو
۶	NN 0418	هومین	X کوارت شراب
۷	NN 2013	هومین	۴۰ کوارت شراب
۸	NN 0109	هومین	۶۰ کوارت آبجو
۹	PF 0341	هومین	۱۶۰ کوارت شراب
۱۰	PF 0342	هومین	۵۰ کوارت شراب
۱۱	PF 0340	هومین	۶۰ کوارت جو
۱۲	PF 0346	هومین	۱۰۰ کوارت جو
۱۳	PF 0354	نَپیریش	۳۰ کوارت جو
۱۴	PF 0596	نَپیریش	۶۰ کوارت جو
۱۵	PFa 02	نَپیریش	[۸۰۰] کوارت جو
۱۶	NN 2521	نَپیریش	۵۰ کوارت جو
۱۷	NN 2358	نَپیریش	[۶۰] کوارت جو
۱۸	NN 2268	نَپیریش	۷۰ کوارت شراب
۱۹	PF 0338	شیموت به همراه اهورامزدا	۱۶۰ کوارت شراب

(Henkelman,2008:521-527)

کوتاه‌نوشته‌ها

- NN Persepolis Fortification Tablets, unpublished translation by R.T. Hallock.
OIP..... Oriental Institute Publication, Chicago.
PF..... Persepolis Fortification Tablets Published in PFT.
PFa..... Persepolis Fortification Tablets, published translation by R.T. Hallock, Selected Fortification Texts CDFAI 8, 1978:109-136.
PFS..... Persepolis Fortification Tablets (* marks inscribed seals).
PFT..... Persepolis Fortification Tablets (OIP 92), Chicago, 1969.
SAAS..... State Achieves of Assyrian Studies.

منابع

- ارفعی، عبدالمجید (۱۳۷۰). «جاده شاه‌ی شوش - تخت جمشید». *قافله سالار سخن*. تهران: البرز.
- اومستد، البرت (۱۳۸۸). *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمه محمد مقدم. تهران: علمی و فرهنگی.
- هانسن، ج. (۱۳۸۶). «انشان در دوره‌های عیلامی و هخامنشی». *تاریخ ایران دوره ماد، دوره کمبریج*. به سرپرستی ایلیا گرشویج. ترجمه بهرام شالگونی. تهران: جامی.
- Álvarez-Món, J. (2009a). "Notes on the Elamite Garment of Cyrus the Great". *The Antiquities Journal*. Pp 1-13.
- _____ (2009b). "Ashurbanipal's feast: A view from Elam". *Iranica Antiqua*. Vol. XLIV. Pp 132-180.
- _____ (2010). *The Arjan Tomb: At The Crossroads between Elamite and Persian Empire*. Belgium: Acta Iranica.
- Basello, G. P. (2011). "Elamite as Administrative Language: From Susa to Persepolis". in *Elam and Persia*. Edited by Javier Alvarez-Mon & Mark B. Garrison. Eisenbrauns.
- Briant, P. (2005). "History of the Persian Empire (550-330 B.C)". In *Forgotten Empire: The world of the Ancient Persia*. Edited by John Curtis & Nigel Tallis. London. Pp 12-17.

- Brosius, M. (2010). "The Royal Audience Scene Reconsidered". In *The world of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and The Ancient Near East*". Edit by John Curtis & John Simpson. In Association with the Iran Heritage Foundation. London.
- _____ (2000). *The Persian Empire from Cyrus II to Artaxerxes I*. London: London Association of classical teacher.
- _____ (2007). "New Out of Old? Court And Court Ceremonies in Achaemenid Persia". in *The Court And Society In Ancient Monarchies*. Edited by A. J. S. Spawforth: Cambridge University Press.
- _____ (2006). *The Persians*. London & New York: Routledg.
- Cameron, G. (1948). *Persepolis Treasury Tablets*. (OIP 65). Chicago.
- Frye, N. F. (2003). "Cyrus was No Achaemenid". in *Religious themes and text of Pre- Islamic Iran and Central Asia*. Studies in honor of Professor Ghrardo Gnoli in Occasion of 65th birthday on 6th December 2002. edited by Cardo G. Cereti Mauro Maggi al Elio Provasi. Wiesbaden.
- Garrison, M. B. (2011). "The Seal of Kuraš the Anzaniti, Son of Šešpeš (Teispes), PFS 93: Susa- Anšan- Persepolis". in *Elam and Persia*. Edited by Javier Alvarez-Mon & Mark B. Garrison. Eisenbrauns.
- _____ (1991). "Seals and Elite at Persepolis: Some Observations on Early Achaemenid Persian Art". in *Ars Orientalis*. Vol. 21. Pp1-29.
- Hallock, R. T. (1969). *Persepolis Fortification Tablets*. (OIP 92). Chicago.
- Henkelman, W. F. M (2011a). "Cyrus the Persian and Darius the Elamite: a Case of Mistaken Identity". in *Herodotus and the Persian Empire*. Edited by Robert Rollinger. Wiesbaden: Brigitte Truschneegg Reinjold Bichler.
- _____ (2011b). "Farnaka's Feast: Šip in Parsa and Elam" in *Elam and Persia*. Edited by Javier Alvarez-Mon & Mark B. Garrison Eisenbrauns.
- _____ (2011c). "of Tapyroi and tablets, state and tribes: the historical geography of pastoralism in the Achaemenid heartland in

- Greek and Elamite sources". (BICS-54-2). Institute of Classical studies University of London.
- _____ (2008). *The Other Gods Who Are*, Studies in Elamite-Iranian Acculturation based on the Persepolis Fortification Tablets. Achaemenid History XIV.
 - _____ (2005). "Animal Sacrifice and 'external' exchange in Persepolis Fortification Tablets". *Studies in the Economic of the first millennium Babylonia. Volume 2. Approaching the Babylonian Economy Proceeding of START Project Symposium Held in Vienna. 1-3 July 2004. Edited by Heather D. Baker and Michael Jursa.*
 - Imanpour, M. T. (2010). "The Communication Roads in Parsa During the Achaemenid ". in Maria Macuch, Dieter Weber and Desmond Durkin-Meisterernst (edits), *Proceeding of the 6th European Confrence of Iranian Studies, held in Vienna. 18-22 September 2007.* Pp 87-98.
 - Kent R. G. (1953). *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon.* 2nd ed. New Haven.
 - Kuhrt, A. (1995). *The Ancient Near East c. 3000-330 BC.* Vol. 2. London.
 - _____ (2007). *The Persian Empire A corpus of source from the Achaemenid period.* Vol.1. London and New York: Rutledge.
 - Liverani, L. (2003). "The rise and fall of Media". in *Achaemenid History II.* Edited by H. Sansisi-Weerdenburg & A. Kuhrt. Leiden.
 - Muscarellia, O. W. (1992). "Achaemenid Art and Architecture at Susa: Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre". in *The Royal City of Susa.* New York.
 - Potts, D. T. (2005). "Cyrus the Great and kingdom of Anshan". *The birth of Persian Empire.* Vol. 1. Edited by Vesta sarkhosh Curtis & Sara Stewart. Pp 8-28. London & New York.
 - _____ (2010). "Monarchy, Factionalism and Warlordism: Reflections on Neo-Elamite Courts". *Der Achämenidenhof* Herausgegeben von. Wiesbaden: Pp106-137.

- _____ (2011). "A note on the Limits of Anšan". in *Elam and Persia*. Edited by Javier Alvarez-Mon & Mark B. Garrison. Eisenbrauns.
- _____ (1999). *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of the Ancient Iranian state*. Cambridge.
- Razmjo, Sh. (2004). "The Lan Ceremony And Other Ritual Ceremonies" in *The Achaemenid Period: The Persepolis Fortification Tablets*. Iran XLII. Pp 103-117.
- Root, M. C. (2011). "Elam in the Imperial Imagination: From Nineveh to Persepolis". in *Elam and Persia*. Edited by Javier Alvarez-Mon & Mark B. Garrison. Eisenbrauns.
- _____ (2003). "The Lioness of Elam: Political and dynastic fecundity at Persepolis". In *Achaemenid History XIII*. Edited by Wouter Henkelman & Amelie Kuhrt. Leiden.
- Sekunda, N. V. (2010). "Changes in Achaemenid Royal Dress". In *The world of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and The Ancient Near East*. Edit by John Curtis & John Simpson, In Association with the Iran Heritage Foundation. London.
- Shahbazi, A. (1992). "Clothing II, In the Median and Achaemenid Periods" *Encyclopedia Iranica*, Vol.V. Fasc 7. Pp 722-737.
- Stolper, M. W. (2005). "Achaemenid Languages And Inscription". in *Forgotten Empire: The world of the Ancient Persia*. Edited by John Curtis & Nigel Tallis. Pp 8-24. London.
- Stronach, D. (1997). "Anshan and Parsa: Early Achaemenid History, Art and Architecture on the Iranian Plateau". in *Mesopotamia and Iranian in the Persian Period: Conquest and Imperialism 539-331 BC*. edited by J. Curtis. Proceedings of a Seminar in memory of Vladimir G. Lukonin. Pp 35-53. londonBritish Museum, London.
- Sumner, W. M. (1994). "Archeological measures of cultural continuity and the arrival of the Persian in Fars". in *Achaemenid History, continuity and*

- change 1990*. Vol. VIII. Edited by Heleen Sancisi-Weardenburg & Amelie Kuhrt & Margaret Cool Root. Pp 97-105. Netherlands.
- Vallat, F. (2011). "Darius, l'héritier, et les premiers Achaéménides". in *Elam and Persia*. Edited by Javier Alvarez-Mon & Mark B. Garrison. Eisenbrauns.
 - _____ (1998). "The History of Elam". in *Encyclopedia Iranica*. Vol. VIII. Fasc. 3. Pp. 301-313. edited by Ehsan Yarshater. Columbia University.
 - Waters, M. (1999). "The Earliest Persians in the south western Iran". *Iran*. 32. Pp 99-107.
 - _____ (2008). "Cyrus and Susa". *Revue d'Assyriologie, Vol. CII*. Pp. 115-118.
 - _____ (2004). "Cyrus and the Achaemenids". *Iran XLII*. Pp 91-102.
 - _____ (2011). "Parsumaš, Anšan, and Cyrus". in *Elam and Persia*. Edited by Javier Alvarez-Mon & Mark B. Garrison. Eisenbrauns.
 - _____ (2001). "Mesopotamian Sources And Neo-Elamite History". *Historiography in The Cuneiform World. Part I*. Edited By Tzvi Abusch, Paul-Alain Beaulieu, John Heuhnergard, Peter Machinist, Pieter Steinkeller, With the assistance of Carol Noyes. Pp 473- 482. Harvard University.
 - _____ (2000). *A Survey of Neo-Elamite History (SAAS)*. Helsinki.
 - Young, Cuyler Jr. (2003). "Parsua, parsa, and Potsherds". in *Yeki Bud, Yeki Nabud: Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner*. edited by Naomi Frances Miller; Kamyar Abdi; William M. Sumner; American Institute of Iranian Studies; University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
 - Zournatzi, A. (2011). "Cyrus The Great As a King of The City of Anshan". *Proceedings of the first national Conference "Iran and The Silk Road"*. Pp 1- 15. Tehran.