

پدیدارشناسی ازدواج با محارم در دوره‌های ایلام باستان و هخامنشی

بهروز افخمی^{۱*}، زینب خسروی^۲

چکیده

یکی از مسائل فرهنگی برخاسته از اندیشه سیاسی در ایلام باستان، ازدواج با محارم (خوددوده)^۳ بوده است. ازدواج محارم، به‌ویژه در میان خاندان سلطنتی، رایج بوده است. آنچه اهمیت تبیین این نوع آیین را دوچندان می‌کند، این است که چنین اندیشه‌ای در بازه زمانی بسیار طولانی انجام می‌شده است. پدیداری این آیین براساس شواهد باستان‌شناختی به دوره تاریخی ایلامی برمی‌گردد. در دوره هخامنشی، تأثیرات این آیین با تغییراتی که ناشی از اندیشه سیاسی غالب هر دوره است، تداوم داشته است. در ایران باستان، مذهب و اندیشه سیاسی به‌شدت تحت تأثیر «زیست‌جهان‌ها» بوده و افق‌های هارمونیک داشته‌اند. در این مقاله، به ازدواج با محارم به‌مثابه آیینی برخاسته از اندیشه سیاسی در جهت جاودانگی سلطنت نگریسته می‌شود که در دو دوره ایلام باستان و هخامنشی وجود داشته و در دوره ساسانی نیز به شکلی دیگر تداوم یافته است. این تحقیق با رویکرد پدیدارشناسانه، ماهیت، چیستی و چرایی تداوم این آیین را با تأویل مصادیق عینی، چون آب، زن، مار و مفاهیم انتزاعی «مار-الهه» در دوره ایلامی مطالعه کرده و باور به توتّم و قدسی تلقی کردن آن را برخاسته از اندیشه سیاسی منبعث از مذهب، توسط نهاد سیاست و قدرت، در هر دو دوره ایلامی و هخامنشی، می‌داند.

کلیدواژگان

ازدواج با محارم، اندیشه سیاسی، ایلام باستان، باستان‌شناختی، زن، شواهد.

bafkhmi@uma.ac.ir

z.khsravi@uma.ac.ir

۱. استادیار گروه باستان‌شناسی دانشگاه محقق اردبیلی

۲. دانشجوی دکتری باستان‌شناسی تاریخی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۵

مقدمه

ازدواج در درون یک طایفه یکی از پدیده‌های اجتماعی است که سابقه درازآهنگی نزد بسیاری از ملل و اقوام دارد. این‌گونه ازدواج‌ها، که از محدوده خانواده فراتر نمی‌رفت، در عصر ما مردود و محکوم دانسته شده است [۴۰، ص ۱۱۷]. درباره ازدواج با محارم، به‌کرات، در منابع تاریخی ایران باستان، به‌ویژه در میان خاندان سلطنتی، اشاره شده است. از نخستین منابع تاریخی که به ازدواج با محارم در میان خاندان سلطنتی اشاره کرده است، منابع تاریخی تمدن ایلام باستان است که از حدود هزاره سوم پیش از میلاد بر نواحی گسترده‌ای از جنوب غرب ایران حکومت می‌کردند. بر پایه منابع تاریخی پس از تمدن ایلام، ازدواج با محارم در دوره هخامنشی، اشکانی و ساسانی ادامه یافت. در متون فلسفی، حقوقی، دینی و اساطیری ایران باستان نیز ازدواج با محارم عملی شایسته تلقی شده و اقدام به آن بسیار سفارش شده است [۱۶، ص ۸۱]. بر این اساس، آیین ازدواج با محارم یکی از پدیده‌های مهم فرهنگی ایران باستان است که همچنان مسائلی در پیرامون آن مجهول مانده است: اولین مسئله این است که ازدواج با محارم در ایران باستان از چه تمدنی به تمدن‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی وارد شده و این آیین بر پایه چه مفاهیمی پدیدار شده است؟ و چرا در خاندان سلطنتی ایران باستان به چنین ازدواج‌هایی تأکید شده و همچنان تداوم یافته است؟ در پژوهش حاضر، دوره ایلام باستان و دوره پس از آن، یعنی هخامنشی، بررسی شده است.

پیشینه پژوهش

پیشینه مطالعات علمی در زمینه ازدواج با محارم گسترده نیست. یکی از منابع محدود در این زمینه، کتاب *خانواده ایرانی در دوران پیش از اسلام* تألیف مظاهری (۱۳۷۳) است که به برپایی آیین ازدواج با محارم در ایران باستان پرداخته است. مظاهری نظریه‌های متفاوت در این باره را مطرح و سپس مصداق‌هایی از *اوستا* و متون پهلوی ذکر کرده است. «ازدواج با محارم گمانه‌ای دیگر در باب نسبتی دیرپا» نوشته کریمی زنجانی اصل (۱۳۷۷) اثری دیگر درباره ازدواج با محارم است. این نویسنده با توجه به منابع ایران باستان، چون اوستای متقدم «گاهان» و اوستای متأخر، یعنی بخش افزوده مغان، به این نتیجه رسیده که برای موضوع ازدواج با محارم، به هیچ روی نمی‌توان ریشه و منشأ هندوایرانی یافت یا آن را آموزه زردشت دانست. با توجه به اوستای متأخر، این آیین در ایران باستان وجود داشته، اما نه به‌منزله آیین رسمی دین زردشتی و اینکه منشأ آن را باید در فرهنگی دیگر جست‌وجو کرد. در این مقاله، به اهمیت ازدواج با محارم در متون پهلوی چون *ارداویراف‌نامه*، *دینکرد*، *شایسته‌ناشایست* و *مینوی خرد* نیز توجه شده است. مقاله‌ای با عنوان «ازدواج با محارم و دین‌بهی زرتشتی» نوشته جعفری (۱۳۷۸)

نگارشی دیگر دربارهٔ موضوع پژوهش مقاله حاضر است. ایشان نیز مصداق‌هایی از ازدواج با محارم را، هم از منابع تاریخی و هم از منابع اساطیری، ذکر کرده است. اثر دیگر در زمینهٔ ازدواج با محارم، «زناشویی با خویشان بسیار نزدیک در ایران باستان» به قلم کتابی (۱۳۷۹) است. در این مقاله نیز، به این نکته اشاره شده است که در اوستای متقدم «گاهان»، که آموزه‌های اصیل زردشت است، سخنی از ازدواج با محارم نیست؛ اما در متون اساطیری ایران باستان مظاهر بارزی از اندیشهٔ زناشویی با خویشاوندان درجهٔ اول دیده می‌شود. این ازدواج‌ها شیوع و عمومیت چندانی نداشته و بیشتر به پادشاهان، شاهزادگان و اشراف اختصاص داشته است. مقالهٔ «افسانهٔ ازدواج با محارم در ایران باستان» نوشتهٔ شاپور شهبازی (۱۳۷۹) با زاویهٔ دیدی نقادانه به موضوع ازدواج با محارم در ایران باستان، به‌ویژه دورهٔ هخامنشی، می‌نگرد و این موضوع را، از آنجا که در کتب نویسندگان بیگانه آمده و از نظر ژنتیک مسئله‌ساز است، رد کرده است. با این حال، شاپور شهبازی هیچ توجهی به فرهنگ بومی ایران نداشته و در دید انتقادات خود فقط از منابع نویسندگان بیگانه بهره برده است. در بخش‌هایی از کتاب *زنان هخامنشی*، تألیف بروسیوس (۱۳۸۲)، دربارهٔ انواع ازدواج زنان درباری و شاهدخت‌های هخامنشی صحبت شده است و یکی از این موارد که بیشتر شاهان هخامنشی انجام داده‌اند، ازدواج با محارم است. اثر دیگر، مقاله‌ای با عنوان «ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی» تألیف شیری (۱۳۸۹) است. نویسنده در این مقاله با توجه به متون برجامانده از ایران باستان، چون *وندیداد*، که جزء اوستای متأخر است، و نیز متون پهلوی مانند *یادگار زریران*، *بندهش*، *روایات پهلوی*، *دادستان دینیک*، *مینوی خرد* و منابع جدیدتر چون *شاهنامهٔ فردوسی*، *مروج‌الذهب مسعودی* و *تاریخ بلعمی* به وجود ازدواج با محارم در میان ایرانیان باستان اشاره کرده است و این آیین را نزد آنان پسندیده دانسته و حتی اقدام به این آیین را کفاره‌ای برای آمرزش برخی از گناهان شمرده است؛ و نیز به این اشاره کرده که هیچ سندی در دست نیست که زردشت نیز به چنین ازدواجی مبادرت یا به انجام‌دادن این آیین تأکید کرده باشد؛ اما در اوستای متأخر، که مغان آن را تدوین کرده‌اند، به این ازدواج تأکید زیادی شده است. اثر دیگر، مقاله‌ای با عنوان «خویشاوندپیوندی در متون پهلوی و بازتاب آن در شاهنامه» نوشتهٔ حیدری و قاسم‌پور (۱۳۹۱) است که در فصل‌نامهٔ *زن در فرهنگ و هنر منتشر شده است*. ایشان به گردآوری مطالب در این باره در مورد سایر تمدن‌ها پرداخته و مصداق‌هایی از ایران باستان را آورده‌اند و این موضوع را در متون پهلوی، از لحاظ هستی‌شناسی و فرجام‌شناسی، بررسی کرده و در نهایت شواهدی از این گونه ازدواج‌ها را در *شاهنامه* ذکر کرده‌اند. «نقش توتم در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان» نوشتهٔ ستاری و حقیقی (۱۳۹۳) مقالهٔ دیگری در مورد ازدواج با محارم است. در این مقاله، با بهره‌گیری از منابع اساطیری هندوایرانی و ایران باستان و توجه به توتم حیوانی اسب و سیمرغ و توتم گیاهی چون هوم، ازدواج با محارم را در میان اقوام هندوایرانی و عموم

جامعه ایران باستان مردود می‌شمارد و شیوع آن را در میان شاهان ایران باستان به دلیل اهداف سیاسی دانسته و مغان را مروج این آیین معرفی کرده است. اثر دیگر، مقاله‌ای با عنوان «ازدواج خواهر برادر و فرزند والد خارج از خاندان شاهی در مصر و ایران باستان: چالش اجتناب زنا با محارم از منظر اجتماعی زیست‌شناسی» نوشته شایدل (۱۹۹۶) است که در مجله قوم‌شناسی و زیست‌اجتماعی منتشر شده است. این پژوهش به مشکلاتی در این نوع ازدواج، چون کاهش باروری، بیزاری جنسی، کاهش تعداد کودکان و افزایش افسردگی، پرداخته است. آنچه به طور کل از پیشینه پژوهش حاصل آمده، این است که زردشت مروج آیین ازدواج با محارم نبوده، ازدواج با محارم در میان اقوام هندوایرانی شایع نبوده و در پژوهش‌های انجام‌شده، هیچ توجهی به فرهنگ و تمدن اقوام بومی ایران نشده و نیز ازدواج با محارم در سراسر دوره ایران باستان تداوم داشته و آیینی شایسته قلمداد می‌شده و حتی در متون دوره اسلامی هم بازتاب یافته است. اندک پژوهش‌هایی چون مقاله شاپور شهبازی که مسئله ازدواج با محارم را در ایران باستان رد می‌کند، در این مورد به طور جامع از منابع مختلف بهره نبرده و فقط از نوشته‌های مورخان بیگانه، که به ایران باستان غضب داشته‌اند، استفاده کرده است. ایشان اصلاً توجهی به فرهنگ بومی ایران نداشته است. پژوهش‌های دیگر هم به پدیدارشدن این گونه ازدواج و تداوم و کارکردش در حوزه فرهنگی ایران توجه نکرده‌اند. این مقاله با روش‌شناسی پدیدارشناسی و با رویکرد جامع، به‌ویژه استفاده از منابع باستان‌شناختی، ابعاد گوناگون فرهنگ ایلام مانند اساطیر، نظام فلسفی و اندیشه سیاسی این دوره را در رابطه با ازدواج با محارم به هم پیوند داده و مطالعه کرده و تأثیر آن را بر نهاد سیاسی دوره هخامنشی بررسی کرده است.

روش‌شناسی

راهبرد تحقیق پدیدارشناسی، تحلیل ماهیت یا چیستی داده‌ها و پدیده‌هاست [۶۵، ص ۳]. در واقع، پدیدارشناسی به توصیف و تبیین معنای یک مفهوم یا پدیده از دیدگاه عده‌ای از مردم و برحسب تجاربی که آنان در طول زندگی داشته‌اند، می‌پردازد. وظیفه پدیدارشناس توصیف پدیده‌ها در رابطه با ساخت‌های ارادی و معنابخش آن‌هاست. از نظر وبر، با شناخت هدف یا انگیزه یک عمل می‌توان به فهم آن عمل نائل آمد [۴، ص ۱۲۴]. از این رو، در پژوهش حاضر به ازدواج با محارم، به‌مثابه یک پدیده، نگریسته می‌شود تا با تبیین زیست‌جهان‌ها از اجتماعات تاریخی، قصدیت^۱ پدیده‌ها در اجتماعات تاریخی تبیین شود [۳۲، ص ۱۱۲-۱۱۳]. پژوهش حاضر از نوع کیفی است. برای گردآوری داده‌ها از شیوه کتابخانه‌ای استفاده شده و همچنین داده‌های تاریخی و باستان‌شناسی نیز با استفاده از مبانی نظری مرتبط، تحلیل تاریخی شده

است. از روش تحلیلی برای استنباط موضوع مورد پژوهش استفاده شده که در دل منابع اساطیری و باستان‌شناسی نهفته است. در واقع، این پژوهش تحقیقی تفسیری مبتنی بر روش تفسیری پدیدارشناسانه است که به شکل توصیفی-تحلیلی با هدف فرایند معنا و درک علت وجودی پدیده ازدواج با محارم به نگارش درآمده و شیوه گردآوری اطلاعات به طریق اسناد تاریخی و شواهد باستانی بوده است.

چارچوب نظری پژوهش

بنیان نظری این پژوهش براساس نظریه بهار و ویسهوفر است. بهار معتقد است جایگاه شکل‌گیری ازدواج با محارم را باید در فلات ایران و در میان اقوام بومی ایران (اقوامی که هنوز با اقوام هندوایرانی درنیامیخته‌اند) یافت [۱۴، ص ۱۵۲]. ویسهوفر معتقد است: این‌گونه ازدواج‌ها با انگیزه‌های سیاسی انجام می‌گرفته است، زیرا شاهان هخامنشی همیشه سعی داشتند از سیاست «ازدواج درون‌گروهی» یا «ازدواج با محارم» پیروی کنند و بدین‌گونه خاندان سلطنتی را روی بیگانگان بسته نگه دارند و بدین ترتیب فرمانروایی را مصون دارند. پس عجیب نیست که «خویشاوندان شاه» نفوذ ویژه‌ای در دربار داشته باشند [۵۴، ص ۵۸]. نظریه بهار با آرای دیگر پژوهش‌گران، مانند ویدن‌گری و مولتن، و نظریه ویسهوفر با نظریه وست تقویت شده است. ویدن‌گری اصل ازدواج با محارم را به مغان نسبت داده است [۵۳، ص ۳۹۷-۳۹۹]. مغان گروهی روحانی بودند که جایگاهی بسیار ارجمند در میان اقوام بومی ایران داشته‌اند [۲۶، ص ۱۱۳]. مولتن^۱ هم آیین ازدواج با محارم را به بومیان سرزمین ماد و ایلامیان نسبت می‌دهد [۴۵، ص ۱۱۸-۱۱۹]. وست نیز اظهار می‌دارد: نتیجه آیین ازدواج با محارم بیش از هر چیز صیانت میراث، تولد وارث طبیعی و در مرحله بعد پاک و پاکیزه نگه‌داشتن سنن مذهبی خانواده بود [۴۵، ص ۱۳۸]. آنچه در مورد ازدواج با محارم گویاست، این است که هرچند در میان اقوام مختلف رایج بوده، در میان مردمان فلات ایران و در دوره هخامنشی، به‌ویژه در میان خاندان سلطنتی، کارکرد سیاسی داشت.

نقش زن در جامعه باستان

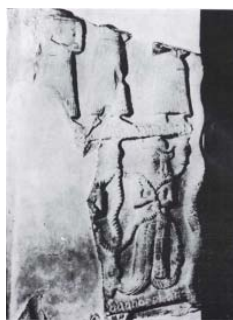
زن در دوره باستان نقش بسیار چشمگیری در پایداری خانواده و زندگی اجتماعی داشته است. زن در دوران کهن همواره همراه مرد در جامعه حاضر بوده و وظایف خطیری را برعهده داشته که ضامن دوام خانواده و به تبع جامعه می‌شده است. در جامعه و خانواده باستانی، نقش زن به‌اندازه‌ای مهم بوده که برای انسان آن دوران، که به‌شدت انتزاعی می‌اندیشید، بسیاری از

پدیده‌های طبیعی که در تداوم معیشت انسان از اثرگذاری فراوانی برخوردار بودند، مؤنث پنداشته شده‌اند و آن‌ها را با وظایف ثمربخش زنان برابر می‌شمردند؛ مانند بارداری زن که با باروری دانه‌ها در زمین، که آنان را در زهدان خود پرورش می‌دهند، یکسان دانسته‌اند [۶۰، ص ۳۰]. زن که در جامعه بدوی نگهبان آتش و احتمالاً اختراع‌کننده و سازنده ظروف سفالین بود، می‌بایست چوب‌دستی به دست می‌گرفت و در کوه‌ها به جست‌وجوی ریشه‌های خوردنی نباتات یا جمع‌آوری میوه‌های وحشی می‌پرداخت. انسان برای پرورش گیاهان گوناگون باید آن‌ها را به صورت طولانی و مداوم مورد مشاهده قرار می‌داد و این امر را زنان انجام می‌دادند؛ بنابراین، زنان در پرورش گیاهان نسبت به مردان پیشرفت کردند. شناسایی گیاهان و تشخیص فصل رویدن دانه‌ها از سوی زنان، عاملی برای ابداعات بیشتر زنان در زمینه‌های مختلف شد. در نتیجه، زنان نسبت به مردان در مرحله و موقعیت اجتماعی بالاتری قرار گرفتند. زنان در جوامع ابتدایی بر مردان برتری داشتند و کارهای قبیله را اداره می‌کردند و حتی به مقام روحانیت نیز نائل می‌شدند. در عین حال، زنجیره اتصال خانواده به وسیله سلسله زنان انجام می‌گیرد، زیرا زن ناقل خون قبیله به خالص‌ترین شکل خود به شمار می‌رفت [۱۹، ص ۲۵]. نقش‌هایی که برعهده زنان بود، او را با عناصر زندگی بخش مثل آب، گیاه و زایش پیوند می‌داد [۴۶، ص ۳۳۵]. ویژگی‌های باروری و زایش زن باعث شد الهه‌های باروری و زایش مؤنث باشند و پرستش شوند [۳۸، ص ۴۶۷].

اندیشه انسانی، از روزهای نخست اندیشیدن، همواره در جست‌وجوی یافتن اسرار کائنات و چگونگی ارتباط جامعه با نظام کیهانی بوده و به تدریج جهان درون انسان و جهان بیرون از آن مورد توجه قرار گرفت [۱۰، ص ۳۹۳]. امیل دورکیم معتقد بود که در اسطوره‌سازی، مدل واقعی را جامعه تشکیل می‌دهد؛ به طوری که همه انگیزه‌ها و محرک‌های اسطوره، زندگی اجتماعی بشر است که فرافکنی شده‌اند [۴۰، ص ۴۱]. بر این اساس، اسطوره‌ها دستورالعمل‌هایی برای تنظیم روابط انسانی در جامعه بودند که انسان‌ها طبق آن‌ها زندگی می‌کردند [۵۱، ص ۲۵]. اساطیر نظام فلسفی گذشته را می‌ساختند و توجیه‌کننده بسیاری از امور اجتماعی بودند. بنابراین، برحسب نقشی که زن در جامعه باستان داشت، بخشی از باورهای انسان گذشته در زمینه جهان‌بینی و تبیین کائنات با آن درآمیخته و در محور برخی آیین‌های مورد احترام گذشته قرار می‌گرفته است. با وجود این، بسیاری از عقاید در مورد الهه باروری و مؤنث در دوره باستان با تکامل و تغییر فرهنگ دگرگون شد؛ زیرا مادری و باروری مایه اصلی شخصیت زنان در هر دوره‌ای بوده است [۱۲، ص ۳۹۳]. همه موارد پیش‌گفته در راستای شناخت نقش اجتماعی، خانوادگی و قدرت باروری زنان جامعه باستان است که به‌منظور پدیدارشناسی ازدواج با محارم تبیین شده است.

زن در نظام فلسفی ایلام باستان

آنچه می‌تواند ما را به شناخت نظام فلسفی ایلام باستان رهنمود کند، آثار هنری و درواقع عینیت‌هایی^۱ است که ما را به آشکارسازی ذهنیت‌ها^۲ هدایت می‌کند. در آثار هنری ایلام باستان، سه نقش آب، زن و مار به کرات تصویر شده‌اند. از جمله آن‌ها، نقش آب در مراسم آیینی نقش‌برجسته کورانگون و دیگر مهری از دوران ایلام میانه (تصویر ۱) است [۱۸، ص ۴۸]. در این تصویر، نقش زنی که جریان‌های آب را در دست دارد و جریان آب پیرامون او را فراگرفته، بازنمایی شده است [۴۴، ص ۱۶۱]، برخی معتقدند که این‌ها جریان آب نیستند، بلکه تصویر مارند [۳۵، ص ۶۸].



تصویر ۱. نقش زنی که مار یا جریان‌های آب در دست دارد، سنگ یادمان اونتاش‌گل در ارگ شوش [۳۹، ص ۹۲]

آب زاینده و باران بارورکننده است؛ بسان منی مرد. در رمزپردازی جنسی آفرینش کیهان، آسمان زمین را در آغوش می‌گیرد و با باران باردار می‌کند [۹، ص ۱۹۳]. آب در بسیاری از تصاویر به صورت جریان رود تصویر شده که رود سرچشمه مقدس حاصل‌خیزی و پروراندۀ هستی است. خدایان رودها اغلب مؤنث‌اند. فکر اینکه برخی رودها باعث جاودانگی می‌شود، بسیار متداول بوده است [۴۹، ص ۲۰۷-۲۰۸]. باور به تقدس آب، باوری جهان‌شمول است و تقریباً بین همه ملل و اقوام دیده می‌شود. باور به ارزش آب، پیوندهای عاطفی جامعه با مهم‌ترین عنصر حیات را نشان می‌دهد [۷، ص ۲۲۶].

نقش دیگر، تصویر زن است که در پیکرک‌ها، مجسمه‌ها و نقش‌برجسته‌ها بازنمایی شده است. از آغاز بشریت اهمیت زن و سمبل‌هایش همیشه عامل تغییر در مذاهب و فرهنگ‌ها بود [۵۲، ص ۱]؛ به طوری که نخستین باورهای مذهبی در ایلام، مانند اقوام کشاورز، بر مبنای

1. objective
2. subjective

سمبل‌های باروری شکل گرفته که زن نمونه بارز آن بوده است [۱۴، ص ۴۴۶]. در جنوب غرب ایران، در محوطه‌هایی چون چغامیش، از هزاره ششم پ.م پیکرک‌های برهنه زن یافت شده است [۵۲، ص ۴]. در تمدن ایلام، بسیاری از پیکرک‌های ساخته‌شده الهه برهنه در هزاره دوم پ.م (تصویر ۲) و مجسمه‌های زنان نیایشگر در ادوار بعد، به‌منظور ارج‌گذاری به مقام زن ساخته شده‌اند [۴۴، ص ۱۲۳-۱۲۹].



تصویر ۲. الهه مادر، ایلام باستان، هزاره دوم پ.م [۳۹، ص ۲۸]

در کنار آثار زیادی از تصویر و مجسمه زن، نقش مار از نقش‌مایه‌های رایج ایلام است. این نقش‌مایه از هزاره چهارم پ.م روی لیوانی به‌دست‌آمده از شوش ارائه شده است [۳، ص ۲۰]. در برخی از تصاویر، مار به‌صورت چنبره‌زده (تصویر ۳) بخش زیرین تخت جلوس خدایان یا شاهان ایلام را اشغال کرده است [۳۰، ص ۵۸-۵۹]. روی مهری متعلق به دوره ایلام، تصویری از مار نیز با سر انسان نشان داده شده است [۴۵، ص ۳۲].

«آب»، «زن» و «مار» هر سه جنبه باروری زمین را دارند. در ایلام باستان، پوست انداختن مار، این جانور خاکی، باعث می‌شد مردمان باستان تصور کنند مار دائماً می‌تواند تجدید حیات کند و از این‌رو ادعا شده است که جاوید و نامیراست و چون در زیر خاک به سر می‌برد، نگهبان مردگان دانسته می‌شد. مار اگر در شکل جریان آب نشان داده شود، نماد آب و نشانه نیکی و فراوانی و حاصل‌خیزی است [۳۵، ص ۷۰]. نقش دو مار در حال جفت‌گیری نماد باروری ایلام شناخته می‌شد [۵۰، ص ۳۱]. در سراسر شرق، همه باور دارند که نخستین آمیزش جنسی زنان، چه در دوران بلوغ و چه به هنگام حیض، با مار بوده است. در دوران حیض، مار را در حال خروج از اندام تناسلی زنان نمایش می‌دهند و «مار» را مسئول آن شر می‌دانند [۹، ص ۱۷۰]. در واقع، این باور نشان از پیوند زن و مار به دلیل شباهت در جنبه باروری است.



تصویر ۳. نقش مار چنبره زده زیر تخت پادشاه و مراسم آبریزان در نقش برجسته کورانگون از دوران ایلام جدید [۴۴، ص ۲۸]



تصویر ۴. مهر با نقش مار با سر انسان از ایلام باستان [۵۰، ص ۴۸]

با توجه به مطالب پیش گفته، روشن می شود آب، زن و مار، هر سه، با باروری مرتبط بودند و جنبه برکت بخشی داشتند. بنابراین، این سه عنصر، یعنی آب، زن و مار، در اعتقادات ایلام مقدس شمرده می شدند. اتو^۱ موجود مقدس را دارای سه ویژگی می داند: ۱. هیبت داشته باشد. البته این هیبت، پنداشت ذهن انسان بود. ۲. جذاب باشد؛ به طوری که افراد بسیاری به سوی او کشیده شوند. ۳. ترس آور باشد؛ پیروان پدیده های مقدس همیشه با حالتی از ترس رفتار خود را کنترل و سعی می کردند از انجام دادن رفتار نادرست، که باعث خشم پدیده مقدس می شد، ممانعت کنند. این ترس ناشی از اخلاص همراه با احترام بود [۶۷، ص ۱۱-۶].

از طرفی، نمادها کانون ارزش های اجتماعی اند و مکنونات و مفاهیم زندگی اجتماعی را آشکار می کنند. نمادها نشان دهنده ناخودآگاه جمعی اند. نماد به نیا و تجارب به ارث رسیده اشاره دارد که در ذهن بشریت ثبت شده و در ناخودآگاه جمعی بازتاب می یابد و مرتبط با نهادهای بشری اند. نمادها ایستا نیستند و مفاهیم متغیر و چندگانه ای دارند که پیچیدگی زندگی اجتماعی را سامان می دهند [۵۸، ص ۲۹۶-۲۹۹]. پدیده های مقدس فقط از راه ایمان قوی و اخلاص می توانست درک شود [۱، ص ۳۲]. فقدان وجود مابه ازای خارجی برای پدیده های مقدس سبب شد نمایش آن ها به شکل نماد به کار رود. این نمادها در قالب اشیا و تصاویر و... خودنمایی می کردند. پیروان آن ها با پرستش و تقدس این پدیده ها، امر مقدس ذهن را یاد می نمودند [۴۸، ص ۱۳۹]. با عنایت

1. Otto

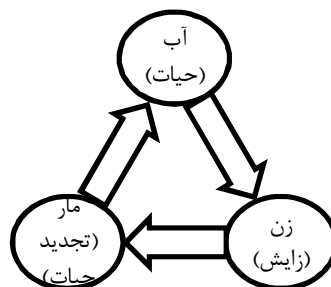
به اینکه در ایلام باستان هنر به شدت نمادین است، آن‌ها نقش حیوان را به انسان ترجیح می‌دادند [۳۷، ص ۴]. بنابراین، سه عنصر مقدس برای ایلامیان زن، آب و مار به مثابه «توتم» بود که این سه برای ایلامیان جذاب، باهیبیت و ترس‌آور تلقی می‌شدند و آن‌ها را به شکل نمادین نمایش می‌دادند. این موارد آشکار می‌کند ایلامیان با محوریت سه عنصر یادشده به «توتم» اعتقاد داشتند. در برخی از صحنه‌ها، هر سه عنصر باهم نمایش داده شده‌اند. نماد «مار-الهه» توتمی بود که ایلامیان نسل خود را از آن می‌پنداشتند. شخصیت این «مار-الهه» را هاله‌ای از تابو فراگرفته بود؛ به طوری که او نمی‌توانست با هر فردی ازدواج کند. «مار-الهه» در مصر باستان نیز وجود داشت که از فرعون حفاظت می‌کرد [۴۹، ص ۹۴]. باور به توتم‌های یادشده در ایلام باستان موجب «مادرسالاری» در جامعه ایلام باستان شد؛ حتی اعتقادی وجود داشت که حیات آفریده رب‌النوع مؤنثی بوده که همسری داشته، که او نیز رب‌النوع بوده و درعین‌حال شوهر و فرزند او محسوب می‌شده است [۳، ص ۲]. تقدس و تابوهای یادشده، نهاد سیاسی ایلام باستان را فرا گرفته و مشروعیت لازم را برای نهاد سیاسی به ارمغان آورده بود. اعتقاد به مشروعیت نهاد سیاسی در شرق باستان، نهاد سیاسی را مجبور به وارد شدن به مقوله «تقدس» کرده بود؛ به طوری که این فرایند تا اواخر دوره ساسانی در حوزه فرهنگی ایران تداوم داشته است. ساختار نهاد سیاسی با عناصر و عینیت‌بخشی به اسطوره‌ها در قالب «توتم»‌ها به نهاد سیاسی به بقا و اعمال قدرت بر مردم مشروعیت می‌بخشید و با اندیشه حفاظت پایدار قدرت در خاندان شاهی ادامه می‌یافت. بنابراین، نهاد سیاسی ایلام باستان برای انحصاری کردن قدرت و ثروت از باورها و اعتقادات مردم بهره برد و نهاد سیاسی تجلی‌گاه نظام فلسفی شد و اعتقاد به «مار-الهه»، که هاله‌ای از تقدس و تابو آن را فرا گرفته بود، به صورت ازدواج خواهر با برادر و ازدواج با بیوه برادر در فرهنگ ایلام نمایان شد [۳۴، ص ۱۴-۱۵؛ ۴۴، ص ۱۸].

آدمی در شرایط و مقتضیات دنیوی، یعنی وقتی به طرزی آیینی آمادگی نیافته، نمی‌تواند بدون خطر به شیء آلوده و نجس یا ممتاز و مخصوص نزدیک شود. تابو دقیقاً معرف همین موقعیت و حال اشیا، اعمال یا اشخاص «منزوی‌شده» است که نزدیکی به آن‌ها یا لمسشان «ممنوع و حرام» است، زیرا متضمن خطر است. هر شیء، عمل یا شخصی که به حکم و کیفیت وجودش حامل قدرتی است که طبیعتش کمابیش نامطمئن است یا بر اثر رهیدگی و تجاوز از حدود و مراتب وجودشناختی چنان قدرتی کسب می‌کند، تابو (محرم) است یا تابو می‌شود. برخی از تابوها به زن و آمیزش جنسی و ولادت یا بعضی موقعیت‌های خاص مربوط است [۸، ص ۳۶]. هر نظام اجتماعی به دلیل نیاز دائمی‌اش به بازتولید در قالب‌های جمعی، به نظام‌های تعلق اجتماعی هم نیاز دارد؛ نظام‌هایی که درعین‌حال بین گروه‌های اجتماعی تمایز ایجاد می‌کنند [۶۴، ص ۲۰۱]. توتم و تابوهای وابسته به آن عامل تمایز اجتماعی‌اند.

شواهدی از فرهنگ ایلام در دست است که وجود تابو را، که مختص نظام‌های فلسفی توتم‌گراست، ثابت می‌کند. وجود این تابوها احتمالاً ایلامیان را افرادی محافظه‌کار کرده است؛

مثلاً بیشتر خدایان موجودات توصیف‌ناپذیری بوده‌اند که نام واقعی آن‌ها نه باید بر زبان جاری شود و نه باید شناسایی شوند و مهم‌تر اینکه، انسان ایلامی مجاز به توصیف و تبیین دقیق آن‌ها نبود [۴۴، ص ۵۷]. همچنین، در قوانین ایلام آمده است اگر فرد عامی با اشیا مقدس و تحریم‌شده خدایان تماس می‌یافت، مجازاتش مرگ بود [۵۰، ص ۱۵].

وجود تابو بر حول شخصیت توتم «مار-الهه» سبب می‌شد فقط یک یا دو خدا با این الهه بتوانند پیمان زناشویی ببندد. در ایلام قدیم، خدای هومبان^۱ (خدای آسمان) همسر این الهه بود که از این دو، خدای هوتران متولد می‌شد [۳۴، ص ۱۰]. بنابراین، الهه مادر نماد باروری، آب و زمین است و خدای مذکر، نماد آسمان و از پیوند این دو باروری، حاصل‌خیزی، غله و آب ایجاد می‌شد [۸، ص ۱۲۷]. خدای آسمان، عامل باران، زن را که نماد او زمین بود، بارور می‌کرد. این الهه‌ها در هر ایالتی از حکومت فدرال ایلام نام خاص خود را داشتند؛ در شوش پی‌نی‌کیر^۲ در لیان (بوشهر) کیریریش^۳ و در آی‌پیر^۴ و انشان (مال‌امیر و تل‌ملیان) پارتی خوانده می‌شد [۴۴، ص ۵۱]. در دوران ایلام میانی، که اوج درخشش تمدن ایلام بود، این الهه مادر دو همسر داشت؛ یکی هومبان و دیگری این‌شوشینک^۵. این نظام سه‌بخشی مجمع خدایان در رفتار سیاسی ایلامیان نیز بروز کرد. در متنی که از تثلیث این خدایان ذکر شده، از کیریریش به‌وضوح در مقام «همسر بزرگ» نام برده می‌شود. به نظر می‌رسد که این سه خدا به‌مثابه خانواده‌ای هم‌نیا تلقی می‌شده‌اند [۳۵-۳۶، ص ۵۰]. بعدها، به‌ویژه در دوره سوکل‌مخ، این نظام سه‌بخشی عیناً در نظام سیاسی تکرار شد.



تصویر ۵. نمایی از پدیده‌های مهم طبیعی در نظام فلسفی ایلام باستان

بنابراین، در نظام فلسفی ایلام آب نماد حیات است که در وجود زن متجلی می‌شود؛ زنی

1. Humban
2. Pinikir
3. Kiriša
4. Ayapir
5. Inshushinak

که هاله تقدس او را فرا گرفته است و در آثار هنری گاه به نقش زن و گاه به نماد مار بازنمایی شده است. در نظام سیاسی ایلام باستان، زن یا ملکه حافظ دودمان شاهی است و همواره عنصر ثابت است که خود را در قالب نقش مار چنبره‌زده زیر تخت پادشاه (تصویر ۶)، که تخت شاهی را حفظ کرده است، نشان داده است. پوست‌اندازی مار نماد پادشاهانی است که یکی بعد از دیگری روی کار می‌آیند و باعث پایداری و جاودانگی تخت شاهی می‌شوند. از این‌رو، ایلامیان اصالت خون را از طرف زن می‌دانستند. در این فرهنگ، که افراد به مادر و تبار مادری منسوب می‌شود، عموماً و نه همیشه، زنان موقعیت اجتماعی برتری داشتند؛ اما قدرت لزوماً در دست آنان نبود [۳۵، ص ۱۷۵].



تصویر ۶. قطعه‌ای از لوح، اثر مهر تن‌اولی [۱۷، ص ۲۸۹]

شواهد ازدواج با محارم در نهاد سیاسی ایلام باستان

از آنجا که در دوره باستان اندیشه فلسفی زیربنایی اندیشه سیاسی بود [۲۲، ص ۱۲]، نهاد سیاسی در تلاش بود اندیشه سیاسی خود را به صورت مادی در پهنه جغرافیای تحت فرماندهی‌اش به نمایش درآورد؛ به طوری که اونتاش-گال^۱ در حدود ۱۲۵۰ ق.م در دور-اونتاش^۲ (چغازنبیل^۳) معبدی را برای الهه پینیکیر و معبد دیگری را برای الهه کیریریش برپا کرد. در آغاز، هریک از ایالات الهه مادر خود را داشت. پینیکیر برای شوش، کیریریش برای «سرزمین دریا» در جنوب شرق و الهه پارتی برای دو ایالت مال امیر و انشان بودند. این شواهد ساختار حکومت (فدرال) ایلام را منعکس می‌کنند [۴۴، ص ۵۰-۵۱].

-
1. Untash-Napirisha
 2. Dur Untash
 3. Choga Zanbil

این الهه‌ها فرمانروایان اصلی قلمرو خدایان ایلامی بوده‌اند. آن‌ها به تدریج و ناخواسته (احتمالاً در طول هزارهٔ دوم پیش از میلاد) جای خود را به خدایان مرد واگذار کردند؛ با این حال، هرگز مقام رفیع خود را در سلسله‌مراتب خدایان از دست ندادند. این خدایان مطمئناً در قلب‌های مردم جای مطلوبی را برای خود حفظ کرده بودند. وجود پیکره‌های بی‌شمار گلی، که به «الههٔ برهنه» معروف‌اند، بر همین امر دلالت می‌کند [۴۴، ص ۵۲].



تصویر ۷. الههٔ برهنه در ایلام باستان [۵۲، ص ۹۰]

مادرسالاری دوران کهن ایلام در نهایت به ارتقای تدریجی مقام مردان منجر شد، زیرا ترکیبی جدید در ترتیب خدایان به وجود آمد: پینیکیر و کیریرش بدون درگیری به برتری یک خدای مذکر گردن نهادند. با وجود این، الههٔ زن هرگز از گروه خدایان برتر ایلامی حذف نشد، زیرا در قلب مردم ایلام جایگاه ابدی داشت [۵۰، ص ۳۴]. در متنی که تثلیث خدایان، هومبان، این-شوشینک و کیریریش در آن ذکر شده، از کیریریش به‌وضوح در مقام «همسر بزرگ» نام برده شده است. از این متن می‌توان دریافت که کیریریش در مقام خود، به‌عنوان مادر خدایان، نه تنها همسر هومبان، بلکه همسر این-شوشیناک هم بود. کاملاً محتمل است که این سه خدا به‌مثابهٔ یک خانوادهٔ هم‌نیا تلقی شده‌اند، زیرا به‌وضوح روابط مشابهی میان خانواده‌های فرمانروای ایلام در طول تاریخ آن وجود داشته است. دو برادر با خواهر خود ازدواج می‌کرده‌اند، گرچه نه در آن واحد. رابطهٔ میان خدایانی که مثلث برتر را می‌ساختند باید بر مبنای الگوی روابطی بنا شده باشد که میان خانواده‌های فرمانروا روی زمین وجود داشته است [۵۰، ص ۳۶]. چنان‌که این ایدئولوژی در زمان سلسلهٔ «پرته»^۱ دیده می‌شود، بعد از پسر پرته، شیلهه^۲، دختر او، قد علم می‌کند. از نام شاهزاده خانم آگاهی نداریم، اما به‌عنوان «خواهر شیلهه»^۳ مقام جد مادری سلسله را به خود اختصاص می‌دهد. در روزگار بعد، فقط کسانی را شایستهٔ رسیدن به مقام پادشاهی می‌دانستند که از نسل «خواهر شیلهه»، زنی که در متون با عنوان «مادر

1. Epartid
2. Šilhaha
3. Anni- Šilhaha

مهربان» از او یاد می‌شود، بوده باشند. بنابراین، آشکار می‌شود که در ایلام زن نقش مهمی داشته و وراثت در سلطنت از برادر به برادر فقط در مورد آن‌هایی صادق بوده که از جد مادری معینی بوده باشند [۴۴، ص ۱۴].

در دودمان اپرتی، هیچ مرد خانواده سلطنتی شایسته سلطنت شمرده نمی‌شد، مگر از اعقاب ملکه نخستین، خواهر شاه بنیان‌گذار سلسله، بوده باشد. در واقع، این زنان خاندان سلطنتی بودند که حق فرمانروایی را به ارث می‌بردند، ولی در عمل مردان خاندان سلطنتی وظایف ایشان را به‌عنوان فرمانروا انجام می‌دادند [۱۳، ص ۴۰۲]. ادعای مشروع وراثت تاج و تخت، که از طرف مادری به ارث برده شده بود و با حق وراثت برادری هم همراه بود، در ایلام اولیه معمولاً مشابه میراث سنت مدارسالاری قدیم پذیرفته می‌شد [۵۰، ص ۸۳].

همچنین، در سلسله سوکالماهو^۱ در قرون اولیه هزاره دوم پ.م با رسوم قدیمی فدرالیسم و تشکیلات اجتماعی بر پایه اصول مادرشاهی و درعین حال برادرشاهی قرار دارد. از این پس، عنوان شاهی جای خود را به یک عنوان سامی‌شده شامخ اداری سومری، به نام سوکالماهو یا «وزیر بزرگ»، داد که به‌طور حتم معنای بزرگ‌تر و مهم‌تری چون «شاهزاده بزرگ»^۲ یا «رسول عالی» داشته است. شخصی با این مقام و عنوان در زمان حیات، برادر کوچک‌تر خود را به‌عنوان جانشین نوعی نایب‌السلطنه انتخاب می‌کرد و پسر او از زنی که درعین حال خواهرش نیز بود، با عنوان «شاهزاده شوش»^۳ خوانده می‌شد. این مادر که «مادر مهربان» نامیده می‌شد، در نقل و انتقالات جانشینی نقش مؤثری ایفا می‌کرد [۳، ص ۴۵]. میزان مرگ‌ومیر بالا در میان این خاندان‌های حکومتگر ایلام، به احتمال زیاد، معلول ازدواج با محارم بوده است. ازدواج با زن برادر متوفی از ویژگی‌های بازمانده ایلام باستان بود [۵۰، ص ۸۳]. در هر صورت، این ویژگی فرهنگی ایلام باستان به دوره بعد (هخامنشی) نیز انتقال یافت.

ازدواج با محارم در دوره هخامنشی

برخلاف نظام فلسفی ایلام باستان، که حول عقاید کشاورزی و باروری زمین شکل گرفته است و مادرتباری رواج داشت، هخامنشیان با توجه به زندگی گله‌داری نظام پدرسالارانه داشتند [۲۴، ص ۹۱]. نظام اقتصادی گله‌داری که مرد در اداره آن نقش اساسی داشت، بر نظام خانوادگی و اجتماعی پدرسالارانه آن‌ها مؤثر افتاد و جهان مثالی آن‌ها نیز با اعتقاد به «خدا پدر» شکل گرفت. فرهنگ اقتدارگرایی پدرسالاری از روابط فرادستی و فرودستی از سطح خانواده شروع شده و به سطح نظام اجتماعی و درنهایت به سطح نظام سیاسی گسترش یافته است [۳۰،

1. Sukkalmah
2. Tetep-mada
3. Ippir

ص ۴۶]. نظام پدرسالارانه در همه اقوام مهاجر هندواروپایی وجود داشت. «خدا- پدر»، که خدای یگانه آنها بود، ریشه‌شناسی مشترکی دارد و بیانگر وحدت پدرسالارانه فرهنگ و اساطیر هندواروپایی است. این واژه در زبان لاتینی به صورت «deus» به معنای «خدا»، در زبان ودایی «devá» (خدا)، در اوستا «daēva» (دیو) در اصل به معنای «خدا» آمده است [۱۳، ص ۲۶-۲۷]. واژه خویدوده^۱ از زبان پهلوی به ما رسیده [۴۷، ص ۱۶۶] است. این واژه بازمانده واژه اوستایی^۲ به معنای «ازدواج با خویش» [۵۶، ص ۱۸۶۴] است. احتمالاً به مفهوم ازدواج با خویشاوندان نزدیک بوده است؛ اگرچه ما در اساطیر هند در «ریگ- ودا» ازدواج «یمه» و خواهر هم‌زادش «یمی»، که نژاد همه مردمان را پدید می‌آورند، آگاهیم، نیک می‌دانیم به دلیل این عمل، یمه از زمین طرد و سرور جهان مردگان شد [۱۲، ص ۴۸۷]. با وجود تفاوت در نظام اقتصادی، براساس منابع تاریخی، ازدواج با محارم در دودمان هخامنشی به کرات روی داده است. منابع اساطیری روشن می‌کنند که در ابتدا این نوع ازدواج منبع کسب مشروعیت سیاسی در نظام پدرسالارانه هندوایرانی نبود؛ بلکه هخامنشیان با ورود به فلات ایران و برخوردشان با اقوام بومی، به‌ویژه ایلامیان، به ازدواج با محارم روی می‌آورند. هرچند شواهد متقنی در مورد ازدواج با محارم در این فرهنگ در دست نیست، با مهاجرت هندوایرانی‌ها و برخورد با اقوام بومی و برهمکنش با این اقوام، این نوع کسب مشروعیت با توجه به بافت اجتماعی فرهنگی، که موروث ایلامیان بود، تغییر یافت و به نوعی عامل مشروعیت در دوره هخامنشی شد. به استناد داده‌های باستان‌شناسی و پیوندهای زبان‌شناسی روشن می‌شود پارس‌ها همراه مادها در نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد در روند حرکتی پیوسته و تدریجی از شمال شرق فلات ایران به سمت غرب این فلات سرازیر شدند [۵۵، ص ۱۹۵]. تغییرات عمده در بافت جمعیت منطقه و شکل انواع سفال‌ها، به‌ویژه در حوزه رود گر، بازگوکننده حضور اقوام جدید در ناحیه است [۵۸، ص ۶۵-۶۷؛ ۷۱، ص ۲۴۴] که سبب شده اقوام یکجانشین ایلامی به شمال غربی دشت عقب‌نشینی کنند [۱۵، ص ۴۴۲]. بر پایه شواهد باستان‌شناسی، اقوام پارس جمعیت فراوانی داشتند که در قرن نهم پیش از میلاد در محدوده وسیعی از یک‌سو به انشان در جنوب و دریای خزر در شمال تا آذربایجان پراکنده شدند [۶۲، ص ۱۰۷-۱۲۴]. به استناد داده‌های باستان‌شناسی، پارس‌ها با ورود به غرب ایران، به تدریج روابط خود را با دولت ایلام آغاز کردند و با ایلام وارد مناسبات سیاسی شدند [۶۱، ص ۹-۱۹] و محتمل است که این قوم با خاندان شاهی و اشرافی ایلام پیوند زناشویی بستند. نخستین بار در زمان شوتروک- نهونته^۳ دوم (۷۱۷-۶۹۹ پ.م) گزارش‌هایی از اتحاد مابین پارس و ایلام در برابر امپراتوری آشور نو موجود است [۶۹، ص ۲۸۶]. پارس‌ها با برقراری ارتباط با تمدن‌های ایلام نو و آشور نو با جنبه‌های مختلف فرهنگی آنها آشنا شدند. از

1. Xwēdōdah-
2. XvaētvadaΘa-
3. Shutur-Nahundu

نمونه‌های تأثیرپذیری فرهنگ هخامنشی از ایلامی، مهری (تصویر ۸) از پرسپولیس است که به سبک ایلام نو ساخته شده و زن اشرافی را نشان می‌دهد که بر تخت نشسته و خدمتکارانش در اطراف او هستند [۵۷، ص ۱۴۲].

تصویر ۸. مهر هخامنشی با تصویر زن اشرافی یافت‌شده از پرسپولیس [۵۷، ص ۱۴۲]



بعد از اتحاد قبایل ناحیه فارس از سوی هخامنش، چیش‌پیش با استفاده از ضعف دولت ایلام، که به دست آشوریانی پال منقرض شده بود، قسمت مهمی از سرزمین ایلام را ضمیمه خاک پارس کرد. بعد از مرگ او، فرمانروایی قلمرو قوم پارس به دست دو فرزندش، کوروش^۱ اول (حدود ۶۴۰-۵۹۰ پ.م) و آریارمنا^۲ (جد بزرگ داریوش^۳ کبیر)، افتاد. از بررسی کتیبه‌ها و تواریخ چنین نتیجه گرفته‌اند که قسمت‌های شرقی قلمرو قوم پارس تحت نفوذ آریارمنا و قسمت غربی در دست کوروش بوده است [۲۸، ص ۲۹-۳۲؛ ۶۶، ص ۱۳۴].

به نظر نگارنده، تقسیم‌بندی قلمرو هخامنشی بین آریارمنا و کوروش اول، اقتباسی از شیوه حکومت فدرال ایلام است. کوروش دوم نیز از زمانی که سرزمین‌های دیگر را به محدوده متصرفاتش افزود، در اداره سرزمین‌ها چنین شیوه‌ای را پیش گرفت. پارس‌ها برخلاف بسیاری از ایالات، که عصبیت قومی دارند، مردمانی نوپذیر بودند که آداب و رسوم و فرهنگ بیگانه را به‌آسانی قبول کردند [۵۲، ص ۱۷] و این عامل باعث پیشرفت فرهنگ آن‌ها شد.

گرچه هنر دوره هخامنشی نمایانگر ایدئولوژی سیاسی آن‌ها و بر مبنای سلطه‌طلبی بر سرزمین‌های همسایه است [۲۲، ص ۱۳۷]، شواهد باستان‌شناسی و تاریخی خبر از پایگاه اجتماعی زنان می‌دهد. از این دست نقش‌ها، نقش برجسته زن اشرافی است که بر تخت نشسته است و در کنار وی خدمتکارانش با یک پرنده در کنار او حضور دارند و نیز سرمه‌دان‌ها و سردیس‌هایی که به شکل زن ساخته شده است [۴۲-۴۳].

آنچه از منابع تاریخی دوره هخامنشی برداشت می‌شود، پایگاه بالای اجتماعی ملکه‌های ایرانی و زنان اشراف است. آن‌ها صاحب باغ‌ها، زمین‌های کشاورزی و درآمدهای روستاها بودند

1. Kurauš
2. Āryāramna
3. Dārayatvahuš

و هزینه زیادی برای تأمین نیازهای آنان صرف می‌شد؛ به طوری که درآمد شهر آنتیلا^۱ مصرف خاص مخارج کفش‌های ملکه ایران می‌شد [۴۲، ص ۲۷۱]. براساس منابع یونانی، بابلی و پارسی، زنان درباری و بانوان نجیب‌زاده‌ای که با خانواده شاه مربوط بودند، بخشی از ملازمان شاه را در سفرها تشکیل می‌دادند. این بانوان حتی خصوصی نیز مسافرت می‌کردند [۱۱، ص ۱۱۸]. بی‌شک، قائل شدن ارزش اجتماعی بالا برای زنان در دوره هخامنشی و ازدواج با محارم در این دوره تحت تأثیر فرهنگ ایلام باستان شکل گرفت، زیرا نمی‌توان نشانی از این ازدواج‌ها در فرهنگ پدرسالارانه اقوام هندوایرانی یافت. به هر حال، آنچه از این موضوع برداشت می‌شود، این‌گونه ازدواج در دوره هخامنشی کاملاً در جهت تأمین اندیشه سیاسی هخامنشیان انجام می‌شده است.

نژاد در دوره هخامنشی به مثابه مشروعیت سیاسی

مشروعیت به نظر وبر، بر «باور» مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد. قدرت وقتی مؤثر است که مشروع بوده باشد. قدرت حق کاربرد اجبار را دارد، اما این عنصر اصلی آن نیست. قدرت باید مشروعیت داشته باشد، در غیر این صورت با دشواری روبه‌رو خواهد شد و بی‌تأثیر خواهد بود. مشروعیت فقط توجیهی برای اقدامات قدرتمندان است. همه حکومت‌ها می‌کوشند نشان دهند که اقداماتشان مشروع و بنابراین بر مردم الزامی است. به‌طور کلی، مشروعیت به معنای توانایی ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نظام سیاسی موجود برای جامعه مناسب است [۳۶، ص ۱۰۵-۱۰۷]. ماکس وبر سه منشأ را برای مشروعیت برمی‌شمارد: ۱. مشروعیت سنتی: طبق سنت‌های دیرین جامعه، مشروعیت به کسانی تعلق دارد که اقتدار دارند و بر بنیاد آن اعمال قدرت می‌کنند؛ ۲. مشروعیت کاریزمایی: وجود باورها و اعتقادات عامه مردم جامعه و تبلور آن‌ها در شخصیت فردی خاص، وی را دارای مشروعیت می‌کند؛ ۳. مشروعیت قانونی: براساس قانون هر جامعه، مشروعیت از آن کسی است که طبق آن قانون حکومت کند [۷۰، ص ۳۲۸]. یکی از بسترهایی که مشروعیت شاهان هخامنشی تأمین می‌کرد، نژاد بود. هخامنشی، پارسی و از نژاد آریایی بودن از شرایط لازم شاه مشروع بود. داریوش در کتیبه بیستون دقت بسیاری به خرج داد که نگوید رقیب شکست‌خورده‌اش، گئوماتا^۲، هخامنشی، پارسی و از نژاد آریایی بوده است [۶۳، ص ۶۹]. در کتیبه‌های هخامنشی شجره‌نامه‌ها و تفاخر نژاد، چون ترجیع‌بندی واحد، مدام تکرار می‌شود. داریوش در ابتدای کتیبه بیستون آورده است: داریوش شاه گوید: «پدر من ویشتاسب، پدر ویشتاسب ارشام، پدر ارشام آریارمنه، پدر

1. Anthylla
2. chrisma
3. Gaumāta

آریارمنه چیش‌پیش، پدر چیش‌پیش هخامنش بود.»

داریوش‌شاه گوید: «بدین‌جهت ما هخامنشی خوانده می‌شویم (که) از دیرگاهان اصیل هستیم. از دیرگاهان تخمه ما شاهان بودند.» [۶۳، ص ۱۱۶].

تنها عده بسیار معدود و منتخبی از نجبا و بزرگان درجه اول مملکت می‌توانستند با خاندان سلطنتی وصلت کنند. با گذشت زمان و بر اثر سلطنت مستمر خاندان هخامنشی، اشراف و بزرگان نزدیک به دستگاه شاهی، سلطنت آن‌ها را حقیقتی ایزدی و جزئی از نظام کائنات تلقی کردند. اطلاعاتی که ما از نسب شاهان ایرانی به دست داریم، نشان می‌دهد که نژاد شاه هخامنشی بر سه اصل کلی بنیان یافته بود: اولاً پدر شاه از دودمان هخامنشی باشد، ثانیاً مادر شاه از دودمان هخامنشی باشد، ثالثاً اگر مادر شاه از خاندان شاهی نیست، لااقل از خون یکی از هفت خانواده بزرگ پارس باشد.

با در نظر گرفتن ملاحظات مربوط به نسب و والدین پادشاه، خاندان سلطنتی ایران کاملاً از ازدواج با خویشان پیروی می‌کرد؛ حتی شاهان با خواهران خود وصلت می‌کردند و از آنان صاحب فرزند می‌شدند. شاهان هخامنشی اهمیت بسیاری برای نژاد و خون ملکه قائل بودند. بدین ترتیب، داشتن نژاد پارسی اصیل از شرایط احراز شاهی بود [۵، ص ۷۰-۷۲]. البته، ازدواج با محارم در میان خاندان سلطنتی یکی از انواع ازدواج بود که ماحصل این ازدواج به‌عنوان ولیعهد ایران برگزیده می‌شد [۱۱، ص ۵۱-۱۱۰]. اعتقاد به ازدواج با محارم به این علت بود که زنان حامل خون سلطنت‌اند و کسی شاه است که با شاهدختی ازدواج کند [۲۵، ص ۲۹۰]. ازجمله این ازدواج‌ها، ازدواج کوروش دوم با خاله خود، دختر آژی‌دهاک^۱ [۱۱، ص ۶۰]، ازدواج کمبوجیه با خواهرانش آتوسا و رکسانا [۱۶، ص ۳۵] و نیز داریوش دوم با خواهرش پروشات [۲۷، ص ۱۷۹]، ازدواج اردشیر^۲ دوم با دو دختر خود آتوسا و آمسترین است [۲۷، ص ۱۹۱]. با اهمیت‌ترین این ازدواج‌ها، ازدواج داریوش با دختر کوروش، آتوسا، است. این اقدام داریوش برای مشروعیت دادن به سلطنتش بود تا خشایارشا، نوه کوروش بزرگ، که نتیجه ازدواج او با آتوسا بود، به سلطنت رسد. علت این امر نباید الزاماً «شخصیت» مادر خشایارشا^۳ بوده باشد، بلکه در سنت‌های بسیار کهن نجد ایران ریشه دارد [۱۴، ص ۱۵۲]. شایان توجه است که داریوش اول دارای همسر و فرزند پسری پیش از ازدواج با آتوسا بود؛ اما از میان پسران متعددش پسر آتوسا، که از طرف مادر حامل خون کوروش بزرگ، بنیان‌گذار امپراتوری هخامنشی، بود، به جانشینی داریوش برگزیده شد [۵۴، ص ۵۷]. با اینکه ازدواج داریوش اول با آتوسا ازدواج با محارم نیست، برای نهاد سیاسی هخامنشی کارکرد مشروعیت‌دهی از طریق نژاد را فراهم می‌کرد؛ مشروعیتی که اکثر عامه مردم به آن معتقد بودند. نژاد پارسی هاله‌ای از تمایز و برتری را برای دودمان

1. Ažīdahāk
2. Artaxšaera
3. Xšāyāršāh

هخامنشی نسبت به سایر مردم فراهم می‌کرد و افزون بر آن، باورهای عامه مردم در شخصیت شاه نمود می‌یافت و شاه براساس کاریزما مشروعیت را به‌دست می‌آورد.

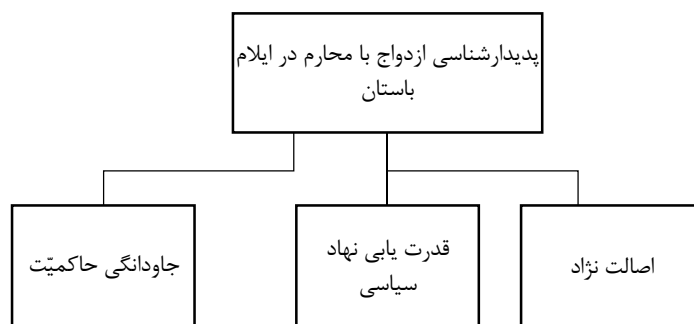
ازدواج با محارم و مزایایی که از آن نصیب خاندان سلطنتی می‌شد، در سراسر دوره هخامنشی اعتبار داشت؛ حتی در اواسط این دوران، که توانایی به دست آوردن مشروعیت از سایر راه‌ها با موانع روبه‌رو بود. در این برهه زمانی، نهاد سیاسی در ارتباط با حفاظت از کشور و مردمش نتوانسته بود به‌درستی عمل کند و در سطح بین‌الملل عرض اقتدار کند. بنابراین، نهاد سیاسی تلاش کرد با حفظ اصالت نژاد، مشروعیت پادشاه به واسطه کاریزما را در میان عامه مردم همچنان پابرجا نگه دارند؛ به‌طوری‌که علاوه بر رواج ازدواج با محارم در این دوران، در کتیبه اردشیر دوم ایزدبانو (آناهیتا)^۱ همراه با اهوره‌مزدا^۲ و میترا^۳ ذکر می‌شود که شاهی را به او اعطا کرده‌اند [۶۳، ص ۱۵۴]. بدین ترتیب، شاهان هخامنشی در تلاش‌اند حوزه قدسی با اندیشه سیاسی آن‌ها برای کسب مشروعیت همسان شود. در دوره ایلام نیز، الهه برتر آن‌ها یک ایزدبانو (کیریریش) بود که همراه هومبان و این‌شوشینک، تثلیث را ایجاد می‌کرد و ساختار این تثلیث به صورت اهوره‌مزدا، میترا، آناهیتا بار دیگر در دوره هخامنشی بروز کرد. احتمالاً خویش‌کاری اهوره‌مزدا مشابه هومبان، خویش‌کاری میترا مشابه این‌شوشینک و خویش‌کاری آناهیتا مشابه کیریریش است [۱۴، ص ۳۹۵]. از این‌رو، اسطوره‌ها علاوه بر برداشت فلسفی، توجیه‌کننده و تأییدکننده ایدئولوژیک نظام حاکم زمان بودند و گاهی نیز این ایدئولوژی معرف ساختار جامعه مورد نظر است که هنوز تحقق نیافته است [۱۹، ص ۱۶]. بنابراین، زمانی که از اسطوره صحبت می‌شود، از واقعیتی خبر می‌دهد که در جهان‌بینی مردم باستان بوده و این جهان‌بینی پایه عمده فعالیت‌های انسان‌های گذشته را شکل می‌داده است.

نتیجه‌گیری

بین انسان‌ها، ویژگی‌های مشترک بسیاری وجود دارد که پیامد آن شکل‌گیری آیین‌های مشترک است. یکی از این آیین‌ها، ازدواج با محارم در دوران باستان است. زن در دنیای باستان، براساس وظایف و ویژگی‌های خود، همانند «زایش»، بسیار مورد احترام اقوام گوناگون بوده است. نوع جغرافیای ایران، که کم‌آب و ناهمگون است، نیز باعث حرمت به عناصر طبیعی بارورکننده زمین، چون آب و مار، شده بود. از آنجا که مردم باستان به دنبال شناخت کائنات بودند و ارتباط هر امر و پدیده‌ای را با کائنات مشخص می‌کردند، آیین ازدواج با محارم در نظام فلسفی آنان براساس بنیان‌های استواری شکل یافت که برآیند آن در فرهنگ ایلام اعتقاد به

1. Anāhītā
2. Ahurahmazdāh
3. Mīōra

یک توتوم، یعنی «مار-الهه» شد، که نسل خود را از تبار او می‌دانستند؛ هاله‌ای از تابو آن را فراگرفته و شخصیت وی را مقدس کرده بود. به تبع، نظام قدسی، نهاد سیاسی ایلام نیز تقدس داشت و هرکسی نمی‌توانست به این دایره قدسی وارد شود و بدین ترتیب اندیشه سیاسی ایلامیان به شدت محافظه‌کارانه بود. همین اندیشه سیاسی بسته، تقدس‌مآبی و عامل جغرافیای ناهمگون و واحه‌ای در سرزمین ایلام، به ازدواج‌های خانوادگی و درون‌گروهی در دنیای باستان منجر شد. در نهاد سیاسی ایلام، بازنمایی‌های ازدواج با محارم را می‌توان در اصالت نژاد دودمان شاهی، محق‌بودن حکومت بر مردم، کسب قدرت از رهگذر مشروعیت و جاودان کردن حاکمیت یک تیره به شمار آورد.



تصویر ۹. علل اصلی برپایی ازدواج با محارم

در دوره هخامنشی، به‌رغم اعتقاد هخامنشیان به «نظام پدرسالار»، آیین ازدواج با محارم تداوم یافت، زیرا این آیین کارکرد مؤثری در راستای مشروعیت‌بخشی به حاکمیت نزد عامه مردم را فراهم کرد و مانعی برای زوال حاکمیت هخامنشی بود. تغییر عقاید فلسفی هخامنشیان بعد از حاکمیت، به منظور توجیه حاکمیت بود. درواقع، نظام فلسفی هخامنشیان منطبق بر نهاد سیاسی ایلامی شد، زیرا اعتقاد به ایزدبانو به شکل عینی در نظام فلسفی هخامنشیان نیز رایج شد. این عینیت به‌مثابه تجلی اعتقادات دیرین مردم ایران‌زمین و نسخه‌آزمون‌شده و بهره‌برداری‌شده ایلام برای هخامنشیان بود. هخامنشیان با ترویج ازدواج با محارم در راستای مشروعیت‌بخشی به حکومت و تداوم آن گام برداشتند. این آیین تا اواخر دوره ساسانی نیز با اهداف دیگری در ایران باستان کم‌وبیش رواج داشت. بی‌شک، با تحول اندیشه فلسفی در دوره اسلامی، اندیشه سیاسی نیز بر بنیان‌های استوارتری ایجاد شد و آیین ازدواج با محارم برای همیشه در ایران منسوخ شد؛ اما رگه‌هایی از اعتقادات آن در ازدواج‌های درون‌خویشاوندی و درون‌منطقه‌ای همچنان پابرجا ماند.

منابع

- [۱] آزادگان، جمشید (۱۳۸۵). *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم*، تهران: سمت.
- [۲] آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد (۱۳۸۶). *کتاب پنجم دینکرد*، تهران: معین.
- [۳] آمیه، پیر (۱۳۸۴). *تاریخ عیلام*، ترجمه شیرین بیانی، تهران: دانشگاه تهران.
- [۴] ابراهیمی، پریچهر (۱۳۶۴). *پدیدارشناسی*، تهران: دبیر.
- [۵] ادی، سموئیل کند (۱۳۹۲). *آیین شهریاری در شرق*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۶] اعرابی، سید محمد؛ بودلایی، حسن (۱۳۹۰). «استراتژی تحقیق پدیدارشناسی»، *فصل‌نامه روش‌شناسی علوم انسانی*، س ۱۷، ش ۶۸، ص ۵۸-۳۱.
- [۷] افخمی، بهروز؛ فرج‌زاده، صبا؛ حسینی‌نیا، مهدی (۱۳۹۵). «الهه‌آناهیتا در شواهد باستان‌شناختی»، *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۸، ش ۲، ص ۲۴۸-۲۲۵.
- [۸] الیاده، میرچا (۱۳۸۷). *مقدس و نامقدس*، نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- [۹] _____ (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- [۱۰] بربریان، مانوئل (۱۳۷۶). *جستاری در پیشینه دانش کیهان و زمین در ایرانویج*، تهران: بلخ.
- [۱۱] بروسیوس، ماریا (۱۳۸۷). *زنان هخامنشی*، تهران: هرمس، چ ۳.
- [۱۲] بهار، مهرداد (۱۳۸۴ الف). *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: چشمه، چ ۴.
- [۱۳] _____ (۱۳۸۴ ب). *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه.
- [۱۴] _____ (۱۳۸۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه، چ ۶.
- [۱۵] بوشارلا، رمی (۱۳۹۱). *ایران، باستان‌شناسی امپراتوری هخامنشی*، ترجمه سید محمدمامین امامی، علی‌اکبر وحدتی و محمود بهفروزی، تهران: پارسه.
- [۱۶] بویس، مری (۱۳۸۶). *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس، چ ۸.
- [۱۷] پاتس، د. ت. (۱۳۸۸). *باستان‌شناسی ایلام*، ترجمه زهرا باستانی، تهران: سمت.
- [۱۸] پرادا، ادیت، (۱۳۵۵). *هنر ایران باستان (تمدن‌های پیش از اسلام)*، ترجمه یوسف مجیدزاده، تهران: دانشگاه تهران.
- [۱۹] نمودی، فرح (۱۳۸۷). *ایزدبانوان در ایران باستان و هند*، تهران: ارون.
- [۲۰] جعفری، علی‌اکبر (۱۳۷۸). «ازدواج با محارم و دین بهی‌زرتشتی»، *مجله چیستا*، ش ۱۶۲-۱۶۳، ص ۱۷۴-۱۷۹.
- [۲۱] حیدری، محسن؛ قاسم‌پور، محدثه (۱۳۹۱). «خویشاوندپبوندی در متون پهلوی و بازتاب آن در شاهنامه»، *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۴، ش ۴، ص ۱۰۷-۱۲۴.
- [۲۲] خسروی، زینب (۱۳۹۳). «تحول اندیشه سیاسی در دوران تاریخی ایران به استناد داده‌های باستان‌شناسی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی.
- [۲۳] دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ (۱۳۸۸). *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۲۴] رضایی‌باغبیدی، حسن (۱۳۷۶). «بازتاب فرهنگ مردم‌سالاری در زبان‌های هندواروپایی»، *نامه فرهنگستان*، ش ۹، ص ۸۹-۹۹.

- [۲۵] رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۹). *میانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*، تهران: طرح نو.
- [۲۶] رضی، هاشم (۱۳۸۴). *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زردشت*، تهران: سخن، چ ۲.
- [۲۷] زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰). *تاریخ مردم ایران، ایران قبل از اسلام*. تهران: امیرکبیر.
- [۲۸] سامی، علی (۱۳۸۹). *تمدن هخامنشی*، ج ۲، تهران: سمت.
- [۲۹] ستاری، رضا؛ حقیقی، مرضیه (۱۳۹۳). «نقش توت‌م در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان»، *نشریه زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۶، ش اول، ص ۷۳-۹۴.
- [۳۰] سردارنیا، خلیل‌اله (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: میزان.
- [۳۱] شاپورشه‌بازی، علیرضا (۱۳۷۹). «افسانه ازدواج با محارم در ایران باستان»، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، دوره ۱۵، ش ۱-۲، پیاپی (۲۹-۳۰)، ص ۲۸-۹.
- [۳۲] شرت، ایون (۱۳۹۳). *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*، تهران: نی.
- [۳۳] شیرمحمدی، مهری (۱۳۸۹). «ازدواج با محارم در اوستا و متون پهلوی»، *مجله حافظ*، ش ۸۹، ص ۲۳-۱۹.
- [۳۴] صراف، محمدرحیم (۱۳۸۷). *مذهب قوم ایلام*، تهران: سمت.
- [۳۵] عابد دوست، حسین؛ کاظم‌پور، زیبا (۱۳۸۷). «مفاهیم مرتبط با نماد شیر در هنر ایران باستان تا دوران ساسانی در مقایسه‌ای تطبیقی با هنر بین‌النهرین»، *فصل‌نامه نگره*، س ۴، ش ۸-۹، ص ۹۷-۱۱۱.
- [۳۶] عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۱). *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نی، چ ۲۴.
- [۳۷] عامریان، حمید (۱۳۸۴). «نگاهی به ایلامیان و هنر آنان و نقش این قوم در آغاز تاریخی ایران»، *فصل‌نامه هنرنامه*، س ۸، ش ۲۵، ص ۳۱-۴۳.
- [۳۸] فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمندی، تهران: آگاه.
- [۳۹] فکوهی، ناصر (۱۳۹۵). *میانی انسان‌شناسی*، تهران: نی، چ ۵.
- [۴۰] کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷). *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
- [۴۱] کتابی، احمد (۱۳۷۹). «زن‌اشویی با خویشان بسیار نزدیک در ایران باستان»، *مطالعات جامعه‌شناسی*، ش ۱۶، ص ۱۶۷-۱۹۲.
- [۴۲] ماری کخ، هاید (۱۳۸۵). *از زبان داریوش*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: نشر کارنگ.
- [۴۳] کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۷۷). «ازدواج با محارم گمانه‌های دیگر در باب نسبتی دیرپا»، *مجله چیستا*، ش ۱۵۶-۱۵۷، ص ۴۸۲-۴۹۶.
- [۴۴] مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۶). *تاریخ و تمدن ایلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- [۴۵] مظاهری، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *خانواده ایرانی در دوران پیش از اسلام*، تهران: قطره.
- [۴۶] معینی‌سام، بهزاد؛ خسروی، زینب (۱۳۹۰). «پیوند آناهیتا و ایشتر بابل»، *مجله مطالعات ایرانی*، س ۱۰، ش ۲۰، ص ۳۱۹-۳۳۰.
- [۴۷] مکنزی، د. ن (۱۳۸۳). *فرهنگ کوچک پهلوی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- [۴۸] نصر، سید حسین (۱۳۸۳). *معرفت و امر قدسی*، ویراسته فرزاد حاجی میرزایی، تهران: فروزان.
- [۴۹] هال، جیمز (۱۳۸۳). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

- [۵۰] هینتس، والتر (۱۳۸۸). *دنیای گمشده عیلام*، ترجمه فیروز فیروزنیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۵۱] هینلز، جان راسل (۱۳۸۵). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- [۵۲] وثوقی، منصور؛ نیک‌خلق، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *مبانی جامعه‌شناسی*، چ ۱، تهران: توتیا.
- [۵۳] ویدن‌گری، گئو (۱۳۷۷). *دین‌های ایرانی*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
- [۵۴] ویسهوفر، یوزف (۱۳۸۵). *ایران باستان*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چ ۸، تهران: ققنوس.
- [55] Ardola, a., (1988). "The coming of Aryans to Iran and India" *The cultural and ethnic identity on the DASAS*, 64: PP 194-302.
- [56] Bartholomae, Chr, (1904). *Altiranisches wörterbuch*. Strassburg.
- [57] Brosius, Maria., (2010). "The Royal Audience Scence Reconsidered". *The world of Achaemenid Persia*. (ed) I. Curtis and S.I Simpson: PP 141- 152.
- [58] Carter, E., (1994). "Bridging the gab between Elam and the Persians in South-Eastern Khuzistan, in H. Sancisiweerden burg", (eds) A.Kuhr and M.C.Root, *Achaemenid History 8: Continuity and change*. Leiden: PP 65- 95.
- [59] Daems, A., (2001). "The iconography of Pre-Islamic women in Iran", *Iranic Antique*, vol.36. PP 1-150.
- [60] Eliade, Mircea, (1975). *The Encyclopedia of religion*, Macmillian Pub, Company, New York, London, Vol.5.
- [61] Henkelman, W.F.M., (2011). Farnak's Feast: šip in Parsa and Elam, In *Elam and Persia* (eds) J. Alvarez and M.B, Garrison. Eisenbrauns.
- [62] Imanpour, M.T., (1998). *The land of Parsa: The First Persian Homeland*, Ph.D. Thesis, Which had been Sub mitted to the university of Machester.
- [63] Kent, R.G, (1953). *Old Persian (Gerammar, Texts, Lexicon)*. New Haven.
- [64] Koçğlu, İpek, Agün, Al Ekber, Keskin, Halit. (2016). "The collective unconscious at the organizational level", *The Manifestation of organizational symbol. Procedia-Social and Behavior Scinces* 235. PP 269-303.
- [65] Loverty, S.M., (2003). *Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: a comparison of historical and methodological considerations*. International journal of qualitative methods, 2(3). Article3. Retrieved 2/12.
- [66] Moosavi Jashni, S.S And Kasrai, M.S., (2010). "Geopolitical Elemets of Political Legitimacy in the Bisitun Inscription", *Geopolitics Quarterly*, vol 6, No 4: PP 139- 153.
- [67] Otto.R., (1931). *The idea of the holy*. London: Oxford university Press.
- [68] Scheidel.W., (1996). "Brother-Sister and Parent-Child Mariage outside Royal Families in Ancient Egypt and Iran, Achallenge to the Socibiological view of Incest Avoidance?", *Ethology and Sociobiology* 11: PP 319-340.
- [69] Warter, M., (2011). "Parsumaš, Anšān, and Cyrus, Meeting of American Schools of Oriental research", *Heldin Philadelphia*: PP 283- 296.
- [70] Weber,m; (1947). *The theory of social and economic organization*, New York:Free Press.
- [71] Young, T.C., (2003). "Parsua, Parsa and Pot sherds", (eds) N.F. Miller. K. Abdi. *Yeki bud, Yeki nabud, Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William Sumner*, Los Angeles: PP 243- 248.