

بازنگری مذهب الیمایدها براساس برخی شواهد باستان‌شناختی

حسنعلی عرب^۱، حمیدرضا قربانی^۲، محمود حیدریان^۳

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۴)

چکیده

جزئیات ساختار فرهنگی حکومت‌های منطقه‌ای در دوره اشکانی به عنوان بخشی از روند توسعه و تحول پادشاهی، سوای بدنه پادشاهی آن‌ها به ندرت مورد توجه قرار گرفته است. الیمایدها در جنوب غربی ایران امروز از حکومت‌های مؤثر در پادشاهی اشکانیان از برخی جنبه‌ها مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. مذهب الیمایدها از جمله مباحثی است که برخی پراکنده به آن پرداخته‌اند. دیدگاه‌ها در این خصوص بسیار متنوع و گاه متناقض است. در این مقاله ابتدا موقعیت جغرافیایی الیمایدها ارزیابی و مطرح شده و سپس به طرح مسئله پرداخته و دیدگاه‌های مختلفی که در مورد دین آن‌ها ابراز شده جهت بیان مسئله و پیشینه مطالعاتی آورده می‌شود. آن‌گاه به بررسی برخی از نقوش برجسته و شواهد باستان‌شناختی عمده‌تاً جدید الیمایدها پرداخته می‌شود که در حقیقت به دلیل ارتباط بیشتر با موضوع مقاله از این جامعه آماری، نقوش برجسته و آثار الیمایدها تفکیک شده‌اند. در انتها این مواد تحلیل شده و احتمال گسترش دین زرتشتی در پایان دوره اشکانی در برخی از نقاط سرزمین الیمایدها ارزیابی می‌گردد.

کلیدواژگان: الیمایدها، نقوش برجسته، استودان، دین زرتشتی، مذهب الیمایدها.

has.arab@gmail.com

۱. استادیار، گروه باستان‌شناسی، دانشگاه هنر شیراز

ghorbani.hr@birjand.ac.ir

۲. استادیار، گروه باستان‌شناسی دانشکده هنر، دانشگاه بیرجند

heydarianm@yahoo.com

۳. استادیار، گروه باستان‌شناسی، دانشگاه شهر کرد

۱. مقدمه

پادشاهی اشکانیان به دلایلی در تاریخ ایران گمنام مانده و شاید یکی از دلایل مهم آن حکومت پسین یعنی ساسانیان بوده است. پس از این‌که اندک اطلاعاتی از آن به دست آمد، آن را ملوک‌الطوایفی و فاقد ساختار منسجم یک پادشاهی قدرتمند و گاه آن را «ائتلافی بی‌ثبات متشکل از ایالات خراج‌گذار» (ونکی؛ ۱۳۸۶: ۷۲) دانستند. اکنون رویکردها نسبت به پادشاهی اشکانیان اندکی تغییر کرده و وضعیت حضور حکومت‌های منطقه‌ای در دل این پادشاهی بزرگ روشن‌تر گردیده است. خاراسن، الیمایید و پارس سه حکومت منطقه‌ای در پادشاهی اشکانیان در نیمه جنوبی آن قرار داشتند. از این بین الیماییدها یکی از کلیدی‌ترین آن‌ها بودند که بر بخش وسیعی در جنوب غربی ایران امروز مسلط بودند. آن‌ها به ضرب سکه پرداخته، تجارت آزاد از طریق خلیج فارس داشتند و پادشاهی آن‌ها تعدادی حکمران محلی را تحت نفوذ خود داشت. پادشاهی الیماییدها را براساس سکه‌هایی که از آن‌ها باقی مانده به سه دوره تقسیم می‌کنند که دوره سوم آن حدود اواسط قرن نخست میلادی تا ظهور پادشاهی ساسانی است. هر از گاه که اشکانیان توانایی بیشتری می‌یافتند نفوذ خود را در الیمایید نیز گسترش می‌دادند. آنچه از سکه‌های الیماییدها استنباط می‌شود این است که در دوره سوم تحت نفوذ شدید پارت‌ها قرار گرفته و فرهنگ و هنر آن‌ها نیز رنگ و بوی پارتی به خود می‌گیرد. نقش برجسته‌ای که از زمان اردوان پنجم باقی مانده نشانگر نفوذ هر چه تمام‌تر سیاسی اشکانیان بر الیماییدهاست. به جز سکه از الیماییدها آثار معماری، سفال و تعدادی نقش برجسته نیز باقی مانده است. این آثار اساس پژوهش‌هایی در خصوص شاخصه‌های فرهنگی آنان را فراهم آورده است. از جمله شاخصه‌های فرهنگی الیماییدها مذهب است که دیدگاه‌های مختلفی در خصوص آن ابراز شده است. این مقاله بر آن است تا بحث مذهب الیماییدها را با توجه به برخی از شواهد باستان‌شناختی مورد ارزیابی قرار دهد. به قطع آن‌چه امروز از الیماییدها در دست است مدارک مورد استناد این مقاله بوده و با کشف مدارک جدید امکان به چالش کشیدن نتایج وجود دارد.

۲. الیمایدها و موقعیت جغرافیایی آنها

اگرچه گاهی نام الیمایدها را بازماندگان اقوام پارسی دانسته‌اند (گیرشمن^۱ ۱۹۷۷: ۲۸۴) پاتس با اتکا بر منابع یونانی و لاتینی دروه الیمایدها را دوره جدید فرمانروایی عیلامیان تشخیص داده است. قلمرو جغرافیایی الیمایدها را استرابو شرح داده و چندین پادشاه سلوکی به ویژه انتیوخوس سوم و چهارم به آنها حمله کرده‌اند (پاتس، ۱۳۸۵: ۵۴۵). ساموئل بوشارت چندین قرن پیش الیمائیس و عیلام کتاب مقدس را یکی دانست (همان، ۵۷۶). پاتس همچنان الیمایدها را یونانی شده نام عیلام دانسته (همان، ۶۲۱) و واندنبرگ و شیپمن این واژه را مشتق از نام عبری عیلام می‌دانند (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶: ۷). به هر ترتیب امروز تأکید و تأیید بیشتری بر یکی بودن نام عیلام و الیمایدها است.

اولین سکه شناخته شده الیمایدها متعلق به سال‌های ۱۶۲/۱۶۱ ق.م است که توسط کامنیکسیر^۲ موسس سلسله الیمایدها ضرب شده و او را کامنیکسیر اول می‌نامند (همان، ۲۷). در مورد قلمرو الیمایدها نیز استرابو عنوان می‌کند که الیمایدها با کاسی‌های کوهستانی و غارتگر همراه می‌شدند (استرابو، ۱۳۸۲: ۵۰) و موقعیت مکانی آنها را کوهستانی و سنگلاخی (همان، ۴۷) و محل اقامت دزدان مسلح (همان، ۳۴۱) می‌داند. به گفته استرابو تمام سرزمین‌های حاصل‌خیز الیمایدها را کشاورزان آباد کرده‌اند و بخش کوهستانی آن زادگاه رزمندگان و به ویژه کمان‌داران است (همان، ۳۴۱). او الیمایدها را دارای شاه می‌داند و علاوه بر آن از بزرگان قبایل دیگر نیز یاد می‌کند که زیر بار اطاعت از شاه پارس نمی‌رفتند (همان، ۳۴۲)، همچنین همسایگان جنوبی و شمالی الیمایدها را شوش و مادها می‌داند (همان، ۳۴۱).

کوه‌های بختیاری، ناحیه اصلی الیمایدها، بخش مرکزی رشته کوه‌های زاگرس را تشکیل می‌دهند. رشته کوه‌های بختیاری تقریباً از شرق رود دز (بین ۴۸ و ۴۹ درجه طول جغرافیایی) شروع می‌شوند. این کوه‌ها سرزمین بختیاری و حتی دشت پیرامون دزفول، شوشتر و رامهرمز را

^۱Ghirshman

^۲ این نام به عنوان کپ-نو-ایش-کی-ره در دوره هخامنشی به معنای خزانه‌دار بسیار شبیه است. این عنوان عیلامی شاید در اصل به ساتراپ‌های شوشان اطلاق می‌شده است که وظیفه اصلی آنها «محافظت از خزانه‌های شاهی انبار شده در شوش» بود (پاتس، ۱۳۸۵: ۵۹۲).

نیز دربرمی‌گیرند (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶: ۱۰). جاده‌ای که اصفهان را به شوش متصل می‌کرده نیز از منطقه مال‌امیر می‌گذشته که همان ایالت الیماید است (واندنبرگ، ۱۳۴۸: ۶۴). به این ترتیب این چشم انداز متنوع جغرافیایی را باید یکی از مؤلفه‌های مهم در تحلیل مکانیسم‌های چگونگی یکپارچگی سیاسی - فرهنگی این اقوام در تاریخ الیماید دانست (سرداری و دیگران، ۱۳۹۳: ۶۵).

۳. طرح مسئله و بیان دیدگاه‌های مختلف در مورد دین الیمایدها

در دوره اشکانی به انواع نگرش‌های دینی و مذهبی برمی‌خوریم که هیچ کدام شکل رسمی نداشته (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۲۷۶) و بردباری اشکانیان در امور دینی اجازه شکوفایی به بسیاری مذاهب را در قلمرو ایشان می‌داد و دین زرتشتی نیز یکی از ادیان رایج در این پادشاهی بود. هرچند ساسانیان اشکانیان را همچون راست‌باوران نشناخته بودند (کالج، ۱۳۸۵: ۹۰) و از زمانی که گیرشمن دو معبد بردنشانده و مسجد سلیمان را که از لحاظ مکانی و زمانی در ارتباط با هم هستند، از آن‌ها جدا و میترا از ایزدان زرتشتی دانست (گیرشمن، ۱۹۷۶: ۱۱۷-۱۱۸) و درباره وجود آیین هراکلس در مسجد سلیمان پیشنهاداتی ارائه نمود (همان، ۱۰۱)، نظریات زیادی در خصوص دین الیمایدها ارائه شده است.

واندنبرگ و شیپمن محل معبد بعل را که توسط آنتیوخوس سوم ویران شد در کوه‌های بختیاری دانسته و وجود معابد بسیاری را در این دوره عنوان می‌کنند (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶: ۲۲).

با وجودی که در الواح تخت جمشید می‌بینیم که هدایا و نذورات زیادی را برای خدایان عیلامی تخصیص می‌دهند و بنابراین به نظر می‌رسد مذهب عیلامی‌ها دست کم در اوایل این دوره مجاز شمرده می‌شده، داریوش در کتیبه بیستون عیلامیان را تقبیح می‌کند: «آن خوزی‌ها بی‌وفا بودند و اهورامزدا از طرف آن‌ها پرستش نمی‌شد» (شارپ، ۱۳۸۴: ۷۵). بویس براساس همین نکته زرتشتی بودن الیمایدها را بعید دانسته و می‌آورد «بعید به نظر می‌رسد که بعدها آن‌گاه که از فشار هخامنشیان کاسته شد تا سرانجام محو شدند، به آیین پرستش اهورامزدا گرویده باشند» (بویس، ۱۳۷۵: ۵۶). حیدری نیز با توجه به این امر و نقوش برجسته منطقه ایذه (دره دُز)

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... _____ حسنعلی عرب و همکاران

و بردگوری چنگه این گونه استنباط می‌کند که مردم منطقه ایذه در دوره اشکانی (الیمایدها) مذهب مهر و ناهیدپرستی داشته‌اند (حیدری، ۱۳۷۷: ۲۰۶). فرای نیز با توجه به نقوش برجسته تنگ سروک برخی نشانه‌های مهرپرستی را در آن‌ها یادآور می‌شود (فرای، ۱۳۶۷: ۱۳، به نقل از حیدری، ۱۳۷۷).

متون کهن از سه یا چهار معبد در الیمایید معبد بعل (آنتیوخوس سوم)، معبد آرتیمیس (آنتیوخوس چهارم)، ت - آذر (شاید همان معبد غارت شده به دست مهرداد اول) و معبد آتنا نام می‌برند. از سوی دیگر بررسی‌ها و کاوش‌های باستان‌شناسی به کشف معابد یا مراکز مذهبی دیگری از قبیل شمی، مسجد سلیمان، بردنشاند، تنگ سروک، تنگ‌بتان شیمبار، خداچارگان و تسیان منجر شده است (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶: ۳۰).

دو معبد در بردنشاند وجود داشته است: معبد صغه پایینی و معبد صغه بالایی که در دو مرحله ساخته شده و به نظر می‌رسد این معبد بهترین گزینه مناسب برای معبد الیمایید بعل است که آنتیوخوس سوم به آن حمله کرد (همان، ۲۲). در بررسی‌های باستان‌شناسی اخیر در منطقه مسجد سلیمان و اندیکا و ایذه نیز تعداد ۷ صغه مشابه نمونه‌های مسجد سلیمان و بردنشاند به دست آمده است (سرداری و دیگران، ۱۳۹۳: ۷۹).

استرابو، دیودوروس و ژوستین معبد بعل را معبدی معرفی کرده‌اند که آنتیوخوس سوم در سال ۱۸۷ ق.م برای غارت آن به سرزمین الیماییس لشکر کشید (Strabo; XVI, 1, 18; Diodoros, XXVIII, 3, XXXIX, 15; Justin, XXXII, 2, 1-2). جوزپیوس و پولیبوس این معبد را معبد آرتیمیس می‌دانند (Polybius; XXXI, 90, Josephus, XII, 9, ۳۵۹). استرابو و ژوستین معابدی که در سال ۹-۱۳۸ ق.م به دست مهرداد یکم غارت شده را به آتنا و آرتیمیس نسبت داده‌اند (Strabo, XVI, 1, 18, 744; Justin, XLI, 6, 8). برخی شواهد نیز نشان می‌دهد که الیمایدها شاید ایزدان سامی و یونانی را می‌پرستیدند و در عین داشتن اعتقادات بومی در برابر موج‌های یونانی از یک سو و موج‌های سامی از سوی دیگر قرار داشته‌اند (رضایی‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۳). همچنین قادری نیز با توجه به برخی نشانه‌ها اذعان داشته که «نمی‌توان و نمی‌باید الیماییس و به ویژه آثار تنگ سروک را در درون چارچوب و محدوده فرهنگ و اندیشه موسوم به ایرانی تبیین و تفسیر کرد» (قادری، ۱۳۹۳: ۱۱۷) ایشان آن‌ها را در ارتباط با سامی‌ها دانسته (همان)؛ در مقابل واندنبرگ و شیپمن معتقدند که شاید بتوان گفت که

در فضای التقاطی و اختلاط ادیان روزگار اشکانی نام ایزدان یونانی و سامی به ایزدان بومی (ایمیاید) داده شده و منظور نویسندگان کلاسیک از بیان ایزدان یونانی و سامی همان خدایان محلی بوده است که مورخان آن‌ها را مطابق با فرهنگ خود معادل‌سازی کرده‌اند (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶).

هنسمن ضمن تردید در زرتشتی بودن ایمایدها، بعل ایمایید را یک رب‌النوع کهن عیلامی می‌داند (هنسمن، ۱۹۸۵: ۲۴۵؛ ۱۹۹۸: ۳۷۷)، این در حالی است که بویس نیز «هیچ قرینه‌ای حاکی از یکی شدن انگاره اهورامزدا و بعل» نمی‌یابد (بویس، ۱۳۷۵: ۵۶).

اولین سکه‌های ایمایید به سبکی کاملاً یونانی ضرب گردید و نمادهای یونانی از قبیل آپولون را بر سکه‌ها داریم. از حدود ۴۵ میلادی با نبودن نام کامنسکیر بر سکه‌های این منطقه می‌دانیم که شاخه دیگری از شاهان ایمایید به حکومت رسیده‌اند. در این زمان از نمادهای یونانی به میزان اندکی در سکه‌ها استفاده می‌گردید و خط ایمایید با منشا آرامی گسترش یافت. روی سکه‌های این دوره نقش هلال ماه و ستاره و یا لنگر (این نماد در اصل سلوکی است، ولی به عنوان نماد الهه‌ای از شوش نیز به کار رفته است) نقر شده و در پشت سکه گاهی تصویر جانشین فرمانروا یا الهه‌های محلی و گاهی یونانی و نمادهای مذهبی و حیوانات و گیاهانی که مظهر خدایان یا علایم فراوانی و برکت هستند به چشم می‌خورد (آورزمانی و سرفراز، ۱۳۸۴: ۶۲). در اواخر دوره ایمایید بر پشت سکه‌های آن‌ها تصاویر ایزدان یونانی مانند آپولون، زئوس و آرتیمیس با گام‌های نامحسوسی به سمت خدایان ایرانی بالاخص نانایا نقش می‌گردید (سلوود، ۱۳۸۳: ۴۱۲).

رضایی‌نیا نیز زرتشتی بودن ایمایدها را بعید و بسیار شک‌برانگیز دانسته و ایزدان معابد مسجد سلیمان، بردنشانده و برخی از نقوش برجسته را ایزدان بومی ایمایید دانسته است (رضایی‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۴).

زارع با استناد بر یکی از نقوش برجسته به دست آمده در تپه کلگه در مسجد سلیمان (سرفراز، ۱۳۵۷) از دوره ایمایی که در آن شاهینی بر پشت گاو تصویر شده و با تأکید بر شواهد به دست آمده توسط گیرشمن در سر مسجد و بردنشانده و نقش شاهین در سنگ نگاره‌های خنگ نوروزی و تنگ سروک و برخی از سکه‌های ایمایید که در آن‌ها شاهین در مقام پرنده‌ای تصویر شده است که حلقه پیمان/ قدرت را به نوک گرفته و اعطا می‌کند، احتمال توجه به آیین

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... _____ حسنعلی عرب و همکاران

مهر در اوایل دوره الیمایده را مطرح می‌کند (زارع، ۱۳۸۷: ۸۷). رجبی نیز رد پای مهر و ناهید از ایزدان زردشتی را در نقش برجسته‌های تنگ سروک یافته است (رجبی، ۱۳۹۰).
با توجه به موارد گفته شده به نظر می‌رسد نه تنها اتفاق نظری در مورد دین الیمایدها وجود ندارد، بلکه نظرات متضاد و گاه متناقض برخی از محققین این مبحث را پیچیده‌تر کرده است. خوشبختانه امروز به مدد حضور انبوهی از شواهد جدید باستان‌شناختی چالش‌های ایجاد شده در این زمینه کمتر شده است.

۴. نقوش برجسته صخره ای الیمایده و پیشینه مطالعاتی آنها

ماهیت اغلب نقوش برجسته الیمایده در سرزمینی که شناخته شده است آن را محدوده قلمرو الیمایده می‌دانیم. مهم‌ترین این نقوش شامل نقوش برجسته خونگ نوروزی، خونگ یار علیوند، خونگ کمالوند، تنگ بتان شیمبار، بردبت، کوه تراز و تنگ سروک توسط واندنبرگ و شیپمن مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته‌اند (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶). این آثار در قسمت‌های مختلف سرزمین الیمایده پراکنده هستند (نقشه ۱).

نقوش برجسته دیگری نیز پس از آن در دشت سوسن (حیدری، ۱۳۷۷)، الگی (مهرکیان، ۱۳۸۱)، سرهانی (عرب و سروش‌نیا، ۱۳۸۸) نقش برجسته و استودان چم مناف در بهبهان (زارع و دیگران، ۱۳۹۳: ۸۹) و نقش برجسته و استودان کچوز منطقه کوه‌رنگ (سیدین بروجنی، ۱۳۹۳: ۱۰۳) شناسایی و مورد بررسی قرار گرفته‌اند. کاوش‌های گیرشمن نیز در بردنشانده و مسجد سلیمان منجر به کشف تعدادی نقش برجسته بر ستون‌های سنگی شد (گیرشمن، ۱۹۷۶). تعدادی سنگ‌های منفرد با نقوش برجسته الیمایده نیز در موزه شوش و موزه ملی وجود دارند که از محوطه‌های مختلف خوزستان به دست آمده‌اند.

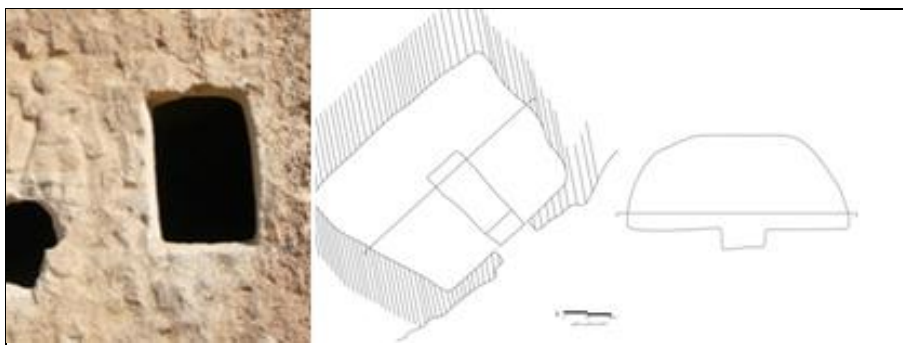
یکی از نقوش برجسته مهم الیمایدها در تنگ سروک قرار دارند. این نقوش در ۵۰ کیلومتری شمال شهر بهبهان واقع شده‌اند و شامل چهار صخره که نقش برجسته‌هایی روی آنها ایجاد شده است. در حقیقت این مجموعه شامل ۱۲ تابلوی بزرگ است که موضوع آنها مراسم مذهبی، شمایل شخصیت‌های سیاسی؟، شاهزاده‌ای لمیده یا ایستاده در میان بزرگان و درباریان، نبرد سوارکار و پیاده با حیوانی درنده و جنگ است. یکی از خصوصیات نقوش برجسته الیمایدها

عمق کم آن‌ها که در بیشتر آن‌ها قابل ارزیابی است. این خصیصه باعث شده تا به مرور زمان این نقوش برجسته نامفهوم شوند. در تنگ سروک ۱ در سطح شمال غربی آن دو شخص را در دو سطح متفاوت نمایش داده‌اند. در سمت چپ و بر سکویی احتمالاً کاهنی روبه‌روی محرابی که دارای پایه‌ای است ایستاده و در حال انجام مراسمی است. شنلی بر شانه راست او قرار دارد (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶: ۶۸). حالت دست راست وی به گونه‌ای است که حالت تقدیم نذر به محراب یا آتشدان را تداعی می‌کند. در همین قسمت و در سطح شرقی تنگ سروک ۲ سطح شمالی و تنگ سروک ۲ سطح شمال‌غربی بالایی نیز نشانه‌هایی از استفاده از آتشدان در نقوش دیده می‌شود. در تنگ بتان شیمبار پنج گروه از افراد به صورت تمام رخ و با پاهای نیم‌رخ تصویر شده‌اند که همین محراب یا آتشدان در سه گروه (گروه‌های ۱، ۳ و ۴) از نقوش برجسته دیده می‌شود که البته در این جا بین هراکلس و یک الیمایی قرار گرفته است.

نقش برجسته سرحانی (شکل ۱) در ۴۰ کیلومتری شمال شرق رامهرمز و جنوب شهرستان باغملک در منطقه صیدون قرار دارد. در این جا نقش شامل نیایش‌گری است که در حال اهدای نذری به آتشدانی که در جلوی پای راست او قرار گرفته است. نقش آتشدان با شعله‌های فروزان‌ش نمایش این نیایش را برجسته کرده است. فرد دست راستش را بر آتشدان نگاه داشته و به نظر می‌رسد در حال اهدای نذر به آتشدان است. دو استودان شرقی و غربی در دو سوی این نقش برجسته تقریباً از یک الگوی ساخت پیروی کرده‌اند، هر چند استودان شرقی (کنار نقش برجسته) دارای تکلف بیشتری بوده و اتاقکی کوچک با مستطیل کنده شده‌ای در وسط دارد.

محل کشف نقش برجسته سرحانی به دلیل ساختار کوهستانی خود دست‌کم زمین‌های مستعد کشاورزی دارد و امروزه نیز در آن محل کوچ‌گران چادرهای خود را برپا می‌کنند. به نظر می‌رسد این رویه معیشتی در دوران باستان نیز در این منطقه رایج بوده و یکی از بزرگان قبایل (حاکمی محلی یا منطقه‌ای؟) تحت نفوذ شاه الیمایید بر این محل یا منطقه تسلط داشته و احتمالاً این نقش برجسته و استودان نیز متعلق به یکی از آن‌هاست. در این خصوص شاید توضیح استرابو هم خالی از لطف نباشد؛ او علاوه بر آن‌که از بزرگان قبایل دیگر یاد می‌کند الیمایید را دارای شاه نیز می‌داند و بیان می‌کند که الیماییدها دارای دو شیوه معیشتی متفاوت کوچ‌گری و یکجانشینی

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... _____ حسنعلی عرب و همکاران
 بوده‌اند (استرابو، ۳۴۲:۱۳۸۲). این در حالی است که الیمایدها ساختار حکومتی قدرتمندی نیز
 داشته‌اند (ونکی، ۷۲:۱۳۸۷).



شکل ۱ نقش برجسته و استودان شرقی سرحانی (عرب و سروش‌نیا، ۱۳۸۸)

در تمام این نمونه‌ها نقش آتشدان کوتاه و تقریباً یک شکل است. مری بویس در مورد
 آتشدان‌های زرتشتیان اعتقاد دارد که «ایرانیان و هندوان همیشه در آتشدان کوتاهی که با چشم
 و دست موبد زمین نشسته هم‌سطح بود، آتش می‌سوزاندند. در ایران از آتشدان‌های گلی نیز
 استفاده می‌شده است» (بویس، ۱۳۷۵: ۲۳۲، ۲۳۴).

در خونگ نوروژی مقدم پادشاهی سوار بر اسب همراه با ملازمش توسط چهار فرد دیگر
 گرامی داشته شده است. در خونگ یار علیوند دو تیرانداز الیمایید در کنار هم ایستاده‌اند. نقش
 خونگ کمالوند نیز پیاده‌ای در مقابل سوارکاری نیزه به دست ترسیم شده است. در بردت فردی
 لمیده بر تختی باشکوه موهایی پف کرده در دو طرف شقیقه‌ها تصویر شده در حالی که سمت
 چپ او فرد دیگری نشسته است (واندبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶). نقش الگی شامل دو فرد ایستاده
 (مهرکیان، ۱۳۸۱) است.

بررسی‌های حیدری در دشت سوسن ایده منجر به کشف آثار مهمی از دوره الیمایدها گردید.
 این آثار شامل چند استودان و نقش برجسته در دره‌دز و بردگوری و آثاری سطحی در کله‌دیزی
 است. استودان دره‌دز کفی مسطح با آبراهه‌ای در وسط آن دارد. حیدری هر چند شباهتی بین این
 دخمه و دخمه‌های مهرپرستی نمی‌یابد، ولی آن را در ارتباط با مهرپرستی در الیمایید برمی‌شمرد
 (حیدری، ۱۳۷۷: ۲۰۹). در داخل همین استودان نقش برجسته‌ای مشاهده می‌شود که نقش مغی

در سمت چپ و زنی روبه‌روی او دیده می‌شود و شکلی شبیه به سرو (و شاید یک آتشدان؟) بین آن دو قرار دارد. حدود ۲۰۰ متری استودان دره‌دُز نیز استودان‌های بردگوری دیده می‌شوند که در اطراف آن‌ها نقوش برجسته‌ای وجود دارد. در بردگوری الف این نقوش در سه ردیف از بالا به پایین قرار گرفته که هر یک روبان یا ریسمانی در دست دارند در وسط و یک نفر شاید روحانی بر صندلی نشسته و یک ماسک در کنار او در پایین است. حیدری در تحلیل نقوش این دخمه بیان می‌کند که هر چند عناصر معماری بردگوری الف مشابه نمونه‌های ایرانی است، ولی از لحاظ هنری به قبور پالمیر شباهت داشته و بنابراین این آثار به یادبود مرگ پادشاه الیمایی ساخته شده‌اند. بر بالای دخمه بردگوری (ب) نیز هلال ماه دیده می‌شود. حیدری با توجه به تصویر ماه در کنار این دخمه آن را در ارتباط با ناهیدپرستی دانسته است (همان).

در بررسی‌های باستان‌شناسی اندیکا نیز گور دخمه تنگ دز به دست آمده (سرداری و دیگران، ۱۳۹۳:۷۳) که قابل توجه است. مشابه این گور دخمه دست کند صخره‌ای در کرمانشاه (فخریکا) و نیز در فهلپان فارس (دائودختر) به دست آمده است. همچنین سرداری به وجود تعداد زیادی گورهای صخره‌ای دست کند (استودان) در سراسر بخش‌های دو شهرستان اندیکا و مسجد سلیمان اشاره می‌کند (همان، ۷۴). نقاشی دیگری نیز در تنگ چلو شناسایی شده است که فردی با پوشش ایرانی را نشان می‌دهد که با دست یک سری رسوم مانند آتش روشن کردن یا محراب آتش یا آتشکده اشاره می‌کند. این تصویر به سده یکم و دوم میلادی تاریخ گذاری شده است (همان، ۷۶).

تاریخ‌گذاری و تفسیر نقوش برجسته الیمایی در طول سالیان تغییر فراوانی کرده است. برخی مجموعه نقوش برجسته الیمایی را به چهار گروه زمانی نسبت داده‌اند که دامنه زمانی از حدود ۲۵۰ ق.م تا ۲۲۵ میلادی را دربرمی‌گیرد (پاتس، ۱۳۸۵: ۶۱۷).

۵. تحلیل و نتیجه‌گیری

به طور کلی مضمون پرستندگانی در حال نیایش در کنار بخوردان یکی از رایج‌ترین موضوعات هنر اشکانی است. هرچند در نقوش برجسته دوره ساسانی از رواج می‌افتد و دیگر دیده

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... حسنعلی عرب و همکاران

نمی‌شود؛ ولی تقدس آتش با گسترش دین زرتشتی توسط شاهان ساسانی مکرر در مهرها و سکه‌ها رواج می‌یابد. در حقیقت آتشی که در آتشدان می‌سوزد نماد آتش بزرگ‌تر یعنی خورشید است (بویس، ۱۳۷۵:۲۹۲). آتش هفتمین آفریده آفرینش است و در همه شش آفریده دیگر نیز ساری و جاری بوده است (همان، ۱۹۵). اگرچه پیکر و کالبد کیومرث و گاو یکتا از خاک آفریده شده، اما تخم آنان از آتش پدید آمده است. نه تنها تخم و بذر همه جانداران از آتش اشتقاق یافته، که آتش در رگ و ریشه زمین نیز وجود دارد. آتش در آسمان نیز هست، زیرا برقی که می‌زند آتش است و خود خورشید طبیعتی آتشین دارد که می‌تواند گرما و نور بدهد. این آتش فروزان از روشنایی بی‌کران می‌آید که جایگاه اهورامزداست و در بالای لبه آسمان قرار دارد (همان). براساس منابع ایرانی و هندی سوگند خوردن به میترا در حضور آتش صورت می‌گرفته و به مرور زمان آتش نماینده میترا شده و بستگی نزدیک بین آتش و ایزد میترا برقرار می‌گردد (همان، ۴۹). آیین ستایش و احترام به اجاق خانواده حتی پس از برپایی آتشکده‌ها هم به قوت خود باقی ماند (همان، ۲۱۷). سنت بر این بود که پدر خانواده آتش خانواده خویش را افروخته و پاسداری کند. این آتش تنها آن‌گاه خاموش می‌شد که پدر بزرگ خانواده می‌مرد (همان، ۲۱۸). آتش نیایش بیشتر از دیگر نیایش‌ها روحیه زرتشتی‌گری را می‌رساند (همان، ۳۷۲). یکی از وظایف خاص میترا به عنوان ناظر اجرای عهد و پیمان میان ایزدان از یک سو و مردمان از سوی دیگر است (همان، ۵۰).

در ایران زرتشتی هیچ‌گاه حیوان قربانی ذبح نمی‌شد، مگر آن‌که آتش نیز سهم خود را از قربانی دریافت می‌داشت (استرابو، ۱۳۸۲:۳۲۵). افزون بر قربانی کردن به پیشگاه ایزدان آسمانی، هندو ایرانیان معمولاً به آب و آتش، دو عنصری که در زندگی روزانه آنان نقش حیاتی داشت، نذر و هدیه می‌دادند. زوثر^۱ که به آتش هدیه می‌کنند عبارت از پیه یا دنبه گوسفند قربانی شده که آن را روی شعله‌های آتش می‌گذارند (همان، ۳۲۴). مری بویس نیز این امر را تصدیق کرده است (بویس، ۱۳۷۵:۲۱۸).

۱. در این زمینه یکی از نخستین نقش برجسته‌های دوره ساسانی یعنی نقش برجسته اردشیر در فیروزآباد را می‌توان آخرین آن‌ها برشمرد.

۲.Zaothra

عنصر مهمی که در نقوش برجسته سرحانی، قطعه سنگ بزرگ در بیستون^۱ (فون‌گال، ۱۳۸۵)، نقش برجسته ایاز بردنشانده (شکل ۲) و دخمه دره‌دُز (حیدری، ۱۳۷۷: ۲۱۰) نقاشی تنگ چلو (سرداری و دیگران، ۱۳۹۳: ۷۶) جلب توجه می‌کند، سنت تقدس آتش است که از نمادهای دین زرتشتی محسوب می‌گردد. هر چند نمی‌توان این عمل را در ارتباط مستقیم و منحصر به دین زرتشتی دانست (ملک‌زاده، بی‌تا، ۳-۱۲)، ولی یکی از شاخصه‌های مهم دین زرتشتی است.



شکل ۲ قسمتی از تخته سنگی که مراسم اهدا نذورات به آتشدان را نشان می‌دهد. از بردنشانده (عکس از نگارنده، موزه ملی)

از سوی دیگر در زمان بلاش‌اول (۵۰ تا ۸۰ م.) نخستین کوشش برای گردآوری و تدوین اوستا به صورت مکتوب به عمل آمد و این مصادف با دورانی بود که مغان به قدرت رسیدند و سنت قرار دادن جسد در هوای آزاد نیز عمومیت یافت. در زمان هردوت این سنت مختص مغان بود و از آن زمان به بعد است که با تعداد زیادی استودکا (طاقچه‌های کوچک صخره‌ای) مواجه

۱. این قطعه سنگ از این لحاظ در گروه مورد مطالعه ما (آثار الیمایید) قرار می‌گیرد که لباس دارد و مهم‌تر از همه شنلی بر دوش چپش است و این از نشانه‌های بزرگان و شاید روحانیون الیمایید است.

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... حسنعلی عرب و همکاران

می‌شویم که استخوان‌ها را بعد از تجزیه جسد در آن می‌نهادند (هرتسفلد، ۱۳۸۱:۲۲۶). براساس اصل دین زرتشتی یعنی پرهیز از آلودن خاک، آب و باد، مردگان را در گور صخره، حفره، طاقچه یا خمره دفن می‌کردند. یکی از این روش‌ها استفاده از طاقچه‌های سنگی کنده شده در دامنه صخره‌ها بود که در اصطلاح دخمک یا استودان نامیده می‌شد (ترومپلمن، ۱۳۷۳:۳۳-۳۲؛ بویس، ۱۳۷۵:۴۴۶-۴۴؛ تفضلی، ۱۳۷۶:۱۰۷-۱۰۲؛ برای اطلاعات بیشتر در این زمینه همچنین رک: دوستخواه، اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، دفتر ششم، وندیداد، فرگرد ۳: ۱۳-۳؛ ۴، ۱۶-۵؛ ۶، ۵۱-۴۹؛ ۷، ۵-۱، ۵۴-۴۵).

در قرون اخیر اغلب در کنار این استودان‌ها سازه دیگری به نام برج خاموشی قرار داشته که ابتدا جسد را برای متلاشی شدن بر آن قرار می‌دادند. دقیق نمی‌دانیم که این برج‌ها در دوره ساسانی نیز مورد استفاده بوده‌اند یا خیر؟ (ترومپلمن، ۱۳۷۳:۳۰؛ بویس، ۱۳۷۵:۴۴۲).

استودان یا استخوان‌دان از شکل‌های ثانوی گور به شمار می‌رود. براساس آیین زرتشتی جسد باید در فضای باز قرار گیرد تا روح از بدن خارج شود و گوشت و پوست را حیوانات وحشی بخورند. سپس استخوان‌ها را که بعد از این مراحل پاک و تمیز می‌شد، داخل استودان‌ها قرار می‌دادند. هنینگ واژه استودان را مخزن یا ظرفی برای استخوان‌ها ترجمه کرده و پیش از او هرتسفلد واژه استودان را با واژه *astothekai* برابر دانسته است (رک. نقل قول در ترومپلمن، ۱۳۷۲:۲۹). در فارس تعداد زیادی استودان در کوه حسین، کوه زیدون، کوه زاغه، سرمشهد، اقلید، سیوند و مناطق دیگر وجود دارد که تا حدی شناسایی و معرفی شده‌اند (هوف، ۱۹۸۸:۱۴۵؛ واندنبرگ، ۱۳۴۸). استودان‌های این منطقه از دوره هخامنشی (گورستان چشمه) تا دوره ساسانی (استودان‌های کتیبه‌دار حوالی استخر) تاریخ‌گذاری گردیده (جعفری، ۱۳۸۷:۶۳). برخی از نمونه‌های دوره ساسانی کتیبه‌ای در مورد آمرزش روح متوفی داشته که به ربع چهارم قرن هفتم میلادی تاریخ‌گذاری شده‌اند (ترومپلمن، ۱۳۷۳:۳۲). در شوشتر نیز استودانی با کتیبه‌ای از دوره ساسانی به تاریخ ۴۵۷ میلادی گاه‌نگاری شده است (رهبر و نصراله‌زاده، ۱۳۸۳:۹۲).

متن کتیبه‌هایی که بر قبور منطقه فارس قرار دارند (به صورت پراکنده گروپ، هیتس، واندنبرگ و ژینیو به آن‌ها اشاره کرده‌اند برای دیدن بیشتر آن‌ها رک. ترومپلمن، ۱۳۷۳) اشاره به

۱ astodan= uzdana

این امر دارد که این قبور شخصی بوده و تنها برای یک نفر ساخته می‌شدند و با توجه به کتیبه وقف قبر اقلید و نمونه‌ای در استانبول ترومپلمن این گونه قبور را «متعلق به صاحب منصبان» می‌داند (ترومپلمن، ۱۳۷۳:۳۶). همان طور که حیدری (حیدری، ۱۳۷۷) نشان داده دخمه‌های دره‌دز و بردگوری احتمالاً متعلق به پادشاهی الیمایی است. استودان سرهانی نیز در ارتباط با یکی از حاکمان محلی شناخته شده و شاید تنها برای این افراد مورد استفاده قرار می‌گرفته است. درخصوص قبور مردمان عادی که براساس اعتقاداتشان نباید خاک و آب را آلوده کنند، چند قبر از دوره ساسانی در قومس، ورکبود، قبرستانی در حوالی حیره (ترومپلمن، ۱۳۷۳:۳۶)، گور خمره‌های کنگاور (کامبخش‌فرد، ۱۳۶۸، ۱۳۵۱:۱۳۵۰)، دورااوراپوس، وارکا، سلوکیه، نسا، پالمیر (کامبخش‌فرد، ۱۳۷۷:۴۲) و همدان (آذرنوش، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵) به دست آمده که می‌توانند نمونه‌های تدفین مردمان عادی دوره ساسانی باشند. براساس ترومپلمن در «دوره ساسانی مرده به طور سنتی در کوه‌های خشک و خالی زیر توده‌های سنگ، درون خمره‌ها، حفره‌ها و طاقچه‌ها دفن می‌شده‌اند» (ترومپلمن، ۱۳۷۳:۳۶).

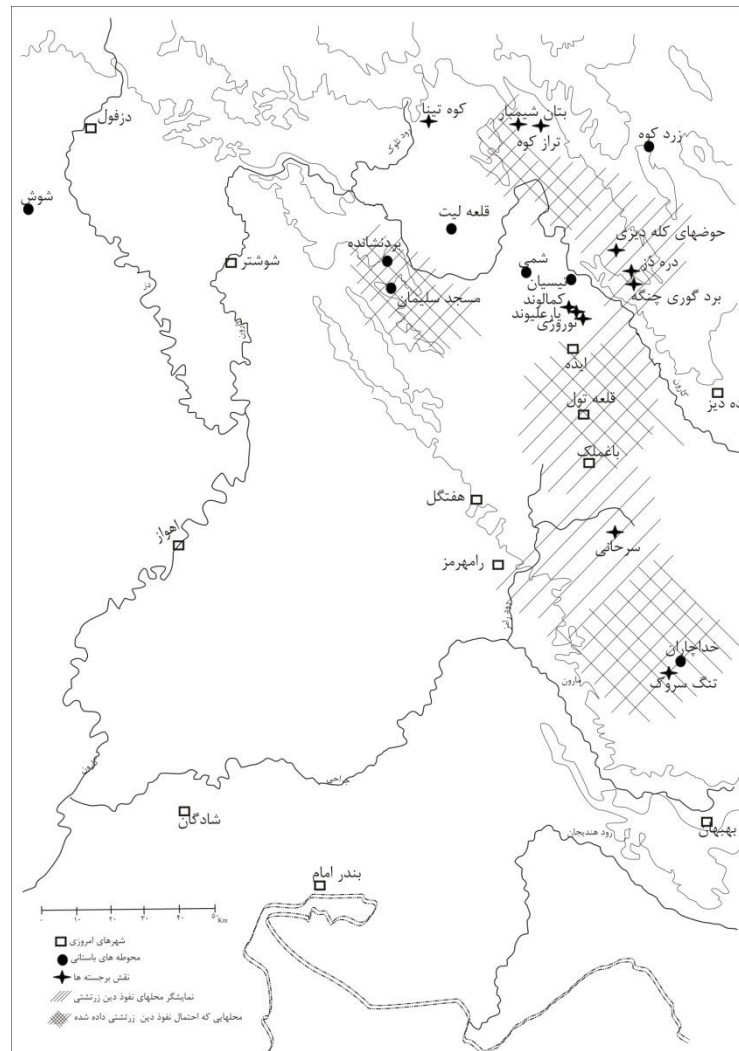
گروپ در شرحی که از حوض دختر گبر اقلید می‌دهد بر این اعتقاد است که حوض سنگی حاشیه‌ای برجسته و چند سانتی‌متر بلندتر از کناره حوض داشته و اضافه می‌کند که این لبه یا حاشیه بدین معناست که حفره مزبور را سابقاً با یک تخته سنگ می‌پوشانده‌اند. این لبه یا حاشیه درپوش را در محل خود نگاه می‌داشته و درپوش در محل جفت شدن بالاتر از حاشیه قرار می‌گرفته است. او در این باره بحث کرده است که حفره مزبور واقعاً برای دفن انسان بوده است. هینتس در حاشیه یکی از کارهای خود این نظر را رد کرد و توضیح داد که دخمک استودانی برای نگهداری استخوان‌ها پس از مرحله تلاشی است (همان، ۳۲). در هر حال روشن است که همه این حفره‌ها لبه یا حاشیه و همچنین یک درپوش دارند و از آن‌ها به عنوان اماکنی برای روباز قرار دادن جسد استفاده نمی‌شده، بلکه حفره‌هایی برای دفن بوده و نام قدیمی آن‌ها دخمک بوده است (همان). ترومپلمن لوحه سنگی بزرگی (با ابعاد ۱۳۶×۷۶×۲۸) را که واندنبرگ در تنگ چلو کشف کرده و لوحه سه گوش دیگری را که در بیشاپور کشف شده را درپوش همین گونه قبور دانسته است (همان).

در دوره اشکانی نیز نمونه‌های این گونه تدفین‌ها که بتوان آن‌ها را به مردمان عادی نسبت داد زیاد است. بهترین نمونه‌های آن‌ها که مورد کاوش قرار گرفته‌اند، گور خمره‌های اشکانی در

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... حسنعلی عرب و همکاران

دشت مغان هستند (کامبخش فرد، ۱۳۷۷). در همدان قبوری از زمان اردشیر دوم هخامنشی تا زمان فرهاد دوم اشکانی به دست آمده که نمونه‌های اشکانی آن در تابوت‌های سفالی قرار داشتند (آذرنوش، ۱۳۵۵). در شوش تابوت‌های سفالی دوره اشکانی به دست آمده (گیرشمن، ۱۳۴۹:۳۲۱) و باز هم در آغاز قرن دوم میلادی در شوش اجساد را روی نیمکتی قرار داده و پس از پوسیده شدن در محفظه‌ای مثل تابوت و یا خمره دفن می‌کردند (کامبخش فرد، ۱۳۷۷:۶۸). در گلالک شوشتر نیز سردابه‌هایی با تابوت‌های سفالی به دست آمده است (رهبر، ۱۳۷۶).

استین در نزدیکی دو گنبدان (گچساران) تعدادی از حوض‌های سنگی که همگی به یک میزان و اندازه بودند را مشاهده کرده است (به نقل از کریمی، ۱۳۳۹:۳۵). همچنین در کله‌دیزی ایزه چهار چاه سنگی متوالی و در فاصله چند متر از یکدیگر و هشت حوض سنگی در اطراف آن‌ها یافت شده است. هفت حوض با عمق کم (بین ۱۰ تا ۲۰ سانتی‌متر) و یکی با عمق بیشتر و وانی شکل تراشیده شده که قابل مقایسه با قسمتی از داخل دخمه بردگوری است. در کف برخی از آن‌ها سوراخی وجود دارد. در نزدیکی حوض‌های سنگی آثار گورهای پارتی که با قطعات سنگ ساخته شده مشاهده می‌شود (حیدری، ۱۳۷۷:۲۰۷). براساس برخی شواهد و مدارک این آثار متعلق به الیمایدها دانسته شده و حیدری علت ساخت حوض‌های سنگی را برای مناسبات و آیین‌های مذهبی دانسته که به صورت گسترده‌ای در پیرامون کوه‌های زاگرس پراکنده‌اند (همان، ۲۰۹-۲۰۶)، در حالی که همان‌طور که در بالا اشاره شد و بررسی‌های باستان‌شناختی صورت گرفته در منطقه فارس نشان داده، زرتشتیان چندین روش تدفینی به کار برده‌اند (جعفری، ۱۳۸۷:۶۱؛ ترومپلمن، ۱۳۷۳) و روش حفره‌سنگی آن‌ها شباهت زیادی با حوض‌های سنگی ایزه دارد. نکته‌ای از وندیداد نیز خالی از لطف نیست. براساس وندیداد ۴۹-۵۱، ۶ در پاسخ به محل قرار دادن استخوان‌ها آمده است که به افراد بنا بر توانایی مالی آنان حق انتخاب داده و گفته شده تا برای این کار «اوزدان»ی باید بیرون از دسترس سگ‌ها و روباه‌ها و گرگ‌ها ساخت (بویس، ۱۳۷۵:۴۴۲). آثار حوض‌ها و چاه‌های سنگی که در کله‌دیزی به دست آمده را می‌توان از جمله شواهد تدفینی زرتشتی در ارتباط با افراد عادی جامعه در منطقه ایزه به حساب آورد؛ به ویژه این‌که این آثار در قبرستانی قدیمی (از دوره اشکانی) و در نزدیکی استودان‌های بردگوری و دره‌دز واقع شده‌اند.



نقشه ۱ موقعیت نقوش برجسته و محوطه‌های الیماید و مناطقی که دین زرتشتی در آن نفوذ داشته است.

خیزش و نفوذ دین زرتشتی در منطقه الیماید با استناد بر آثار منطقه ایزده و شمال رامهرمز قابل ارزیابی است. مشخصه‌هایی که ما براساس آن‌ها این مناطق را از پیروان دین زرتشتی می‌دانیم شامل وجود مراسم تقدس آتش، استودان‌ها و حوض‌های سنگی و احتمالاً تابوت‌های سفالی است. این چند ویژگی و یا ویژگی‌هایی که بتوان با استناد بر آن‌ها مدارکی مبنی بر گرایش

بازنگری مذهب الیماییدها براساس... _____ حسنعلی عرب و همکاران

به دین زرتشتی در منطقه الیمایید یافت در نقوش برجسته و استودان‌های سرحانی، دره‌دُز و بردگوری چنگه و آثار کله‌دیزی در دشت سوسن ایزه قابل ارزیابی است. استودان‌های این دو محل کاملاً از لحاظ شکل‌شناختی مشابه استودان‌های منطقه گتوند هستند که در برخی از آن‌ها تعداد زیادی استخوان نیز به دست آمده است (درخشی، عرب و کریمی‌وند، ۱۳۸۷). نقش برجسته سطحی دره‌دُز مغی را در برابر آتشدان و فردی را درمقابلش نمایش می‌دهد (حیدری، ۱۳۷۷: ۲۱۰). این نقش و استودان‌های نزدیک آن دلیلی بر رواج دین زرتشتی در منطقه در دوره الیمایید است. هر چند در نقش برجسته و استودان‌های بردگوری چنگه نشانه‌ای از تقدس آتش دیده نمی‌شود، ولی وجود استودان نشانه نفوذ دین زرتشتی بر منطقه است. نقوش این استودان شباهت زیادی با نقوش تنگ سروک II دارند.

وجود نقوش برجسته الیمایید در کنار استودان‌هایی در سرحانی، بردگوری در شمال ایزه، چم مناف در بهبهان و کچوز در منطقه کوه‌رنگ می‌توانیم بگوییم که دین زرتشتی در این مناطق نفوذ کرده و حاکمان خاندان‌های ساکن در این محل‌ها به دین زردشتی گرایش یافته‌اند و با توجه به این‌که آثار این مناطق متعلق به اواخر دوره اشکانی هستند؛ بنابراین دست‌کم زمانی را که برای این تغییر گرایشات دینی می‌توان در نظر قرار داد چند دهه آخر دوره اشکانی است.

با این رویکرد و با بررسی دیگر نقوش برجسته الیمایید، نقوش برجسته تنگ بتان شیمبار و تنگ سروک^۱ با نقش‌مایه تقدس آتش در منطقه‌ای قرار می‌گیرند که ما آن‌ها را با احتیاط زرتشتی می‌نامیم. سرستون‌ها و ساقه‌ستون‌های بردنشانده و مسجد سلیمان (شکل‌های ۵ و ۶) نیز با همین عنصر نقشی در فهرست ما قرار می‌گیرند؛ بنابراین بررسی و مطالعه ما نشان داد که مناطقی که در نقشه ۱ مشخص شده‌اند در قرن دوم میلادی حوزه نفوذ زرتشتی‌گری بوده است.

گفته شد که براساس اسناد مکتوب (بیشتر به یونانی، لاتین و عبری) از دو سده اول میلادی در جنوب غربی آسیا امپراتوری پارتی اغلب اوقات یک ائتلاف بی‌ثبات متشکل از ایالات خراج‌گذار بوده که گاه تحت کنترل این امپراتوری در می‌آمدند (ونکه، ۱۳۸۷: ۷۰)، ولی مدارک سکه‌شناختی نشان می‌دهد که پارت‌ها موفق به گسترش نفوذ خود در منطقه الیمایید در سده دوم و سوم میلادی شده‌اند (سرفراز و آورزمانی، ۶۲). بدین ترتیب می‌توانستند میراث مذهبی خود

۱. واندنبرگ سکوی سه طبقه در تنگ سروک را آتشدان دانسته است (واندنبرگ، ۱۳۴۸: ۶۱).

را در قسمت‌هایی از سرزمین الیمایید وارد نمایند. به ویژه این‌که بنا بر پژوهش‌های انجام شده تمام نقوش برجسته‌ای که در بررسی ما در ارتباط با زرتشتی‌گری شناخته شده‌اند متعلق به اواخر دوره الیمایید هستند (واندنبرگ و شیپمن، ۱۳۸۶؛ حیدری، ۱۳۷۷؛ عرب و سروش‌نیا، ۱۳۸۸؛ گیرشمن، ۱۹۷۶)

منابع

- آذرنوش، مسعود (۱۳۵۴). کاوش‌های گورستان محوطه سنگ شیر، گزارش‌های سومین مجمع سالانه کاوش‌های باستان‌شناسی در ایران، تهران، مرکز باستان‌شناسی ایران.
- آذرنوش، مسعود (۱۳۵۵). دومین فصل کاوش در منطقه سنگ شیر همدان، گزارش‌های چهارمین مجمع سالانه کاوش‌های باستان‌شناسی در ایران، تهران، مرکز باستان‌شناسی ایران.
- آورزمانی، فریدون و علی اکبر سرفراز (۱۳۸۴). سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه، چاپ چهارم، سمت، تهران.
- استرابو (۱۳۸۲). جغرافیای استرابو، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، انتشارات موقوفات دکتر افشار، چاپ اول، تهران.
- بویس، مری (۱۳۷۵). تاریخ کیش زرتشت (پس از اسکندر گجسته)، ج ۳، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چاپ اول، انتشارات توس.
- بویس، مری (۱۳۷۵). تاریخ کیش زرتشت، ج ۱، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چاپ اول، انتشارات توس.
- پاتس، دنیل (۱۳۸۵). باستان‌شناسی عیلام، مترجم: زهرا باستی، سازمان میراث فرهنگی.
- ترومپلمن، لئو (۱۳۷۲). قبور و آیین تدفین در دوره ساسانی، ترجمه مولود شادکام، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، ش ۱۵، صص ۲۹-۳۷.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، سخن.

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... حسنعلی عرب و همکاران

- جعفری، محمدجواد (۱۳۸۷). گورهای کوه رحمت: مدارکی در زمینه شیوه‌های تدفین دوره‌های هخامنشی تا ساسانی در فارس، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، شماره پیاپی ۴۲ و ۴۳، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، صص ۶۰-۶۸.
- حیدری، احمد (۱۳۷۷). آثار الیمایده در ارتفاعات سوسن (ایذه)، *فصلنامه علمی، فنی و هنری اثر، ش ۳۰-۲۹*، انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور، صص ۲۰۴-۲۳۲.
- دارمستتر، جیمز (۱۳۵۰). *تفسیر اوستا و ترجمه گائها*، ترجمه موسی جوان، تهران، چاپخانه رنگین.
- درخشی، حسن، حسنعلی عرب و قاسم کریمی‌وند (۱۳۸۶). *مجموعه مقالات نخستین همایش منطقه‌ای باستان‌آستخوان‌شناسی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد میانه.
- رضایی‌نیا، عباس (۱۳۸۱). بحثی درباره معبد چهار ستونی برد نشانده و معبد بزرگ مسجد سلیمان، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۳۲، مرکز نشر دانشگاهی، صص ۳۵-۲۵.
- رضایی‌نیا، عباس (۱۳۸۴). نقش و کاربرد ستون در معماری اشکانی، *مجموعه مقالات دومین همایش باستان‌شناسان جوان ایران (دانشگاه تهران- ۸ و ۹ اردیبهشت ۱۳۸۲)*، سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، صص ۳۲۷-۳۵۵.
- عرب، حسنعلی و مجید سروش‌نیا (۱۳۸۸). نقش برجسته سرحانی، نویافته‌ای از دوره الیمایی، *مجله پیام باستان‌شناس*، سال ششم، ش ۱۱، صص ۸۳-۸۸.
- رجبی، نوروز (۱۳۹۰). تنگ سروک: حضور ایزدان و ایزد بانوان ایرانی در هنر الیمایی، *مجله باستان‌پژوهی*، دوره جدید، ش ۸-۹، صص ۵۰-۴۵.
- رهبر، مهدی (۱۳۷۶). کاوش‌های باستان‌شناسی در گلالک شوشتر، *یادنامه گردهمایی باستان‌شناسی شوش*، ۲۵-۲۸ فروردین ماه ۱۳۷۳، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، صص ۲۰۸-۱۷۵.
- رهبر، مهدی و سیروس نصرالله‌زاده (۱۳۸۳). گزارشی از دخمه ساسانی و کتیبه آن در شوشتر، *نامه پژوهشگاه میراث فرهنگی*، (۸)، ۲، صص ۸۹-۹۳.

- زارع، شهرام (۱۳۸۹). چو خورشید زد پنجه بر پشت گاو: آیا شاهین نماد جانور نمای ایزد مهر است؟، مجله باستان‌پژوهی، دوره جدید، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، صص ۷۷-۹۳.
- زارع، شهرام، عطایی، محمد تقی و عبدی، کامیار (۱۳۹۳). نشانه‌هایی از الیمایی‌ها در بهبهان، مجله باستان‌پژوهی، دوره جدید، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۸۹-۹۳.
- سرداری، علیرضا، سلطانی، ایوب و سمیرا عطارپور (۱۳۹۳). گسترش فرهنگ الیمایی در کوهپایه‌ها: مسجد سلیمان و اندیکا، مجله باستان‌پژوهی، دوره جدید، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۹۴-۱۰۲.
- سلوود، دیوید (۱۳۸۳). سکه‌شناسی، در تاریخ ایران (جلد سوم- قسمت اول)، گرد آورنده: احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، چاپ چهارم، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- سیدین بروجنی (۱۳۹۳). برد گوری کچوز، بازفت- چهار محال بختیاری، مجله باستان‌پژوهی، دوره جدید، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۱۰۳-۱۰۶.
- شارب، نارمن (۱۳۸۴). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، چاپ دوم، تهران، انتشارات پازینه.
- فرای، ریچارد (۱۳۶۷). متره (مهر) در باستان‌شناسی ایران، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، بهار و تابستان ۱۳۶۷، شماره پیاپی ۴.
- فون گال، هوبرتوس (۱۳۸۵). نقش برجسته روی قطعه سنگ بزرگ، در کنار دامنه پارتی، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، بیستون: کاوش‌ها و تحقیقات سال‌های ۱۹۶۳-۱۹۶۷، چاپ اول، انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور، صص ۱۲۹-۱۲۱.
- قادری، علیرضا (۱۳۹۳). سامی یا ایرانی؟ نگاهی به الیماییس و تنگ سروک، مجله باستان‌پژوهی، دوره جدید، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۱۱۴-۱۱۹.
- کالج، مالکوم (۱۳۸۵). پارتیان، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ سوم، تهران، سحر.
- کامبخش فرد، سیف‌الله (۱۳۵۰). کاوش‌های علمی کنگاور، معبد آناهیتا، باستان‌شناسی و هنر ایران، ش ۶.
- کامبخش فرد، سیف‌الله (۱۳۵۱). کاوش‌های علمی کنگاور (معبد آناهیتا)، باستان‌شناسی و هنر ایران، ش ۹ و ۱۰.

بازنگری مذهب الیمایدها براساس... _____ حسنعلی عرب و همکاران

- کامبخش فرد، سیف‌الله (۱۳۶۸). کنگاور، در شهرهای ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، با همکاری جهاد دانشگاهی، ج ۳.
- کامبخش فرد، سیف‌الله (۱۳۷۷). گور خمره‌های اشکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ نخست.
- کریمی بهمن میرزا (۱۳۹۲). راه‌های باستانی و پایتخت‌های قدیمی غرب ایران، تهران.
- گیرشمن، رومن (۱۳۴۹). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- گیمین، دوشن (۱۳۷۵). دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، فکر روز، تهران.
- ملکزاده، فرخ، بی‌تا، آتشدانی از دوران ماد و هخامنشی در کاپادوکیه (آسیای صغیر)، مجله بررسی‌های تاریخی، ش ۱، سال ۶، صص ۳-۳۲.
- مهرکیان، جعفر (۱۳۸۱). نگار کند الیماید الکییه شووه الکی، نامه پژوهشگاه میراث فرهنگی، ش نخست، تهران، سازمان میراث فرهنگی، صص ۸۱-۸۷.
- هرتسفلد، ارنست (۱۳۸۱). ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر (کرمان).
- واندنبرگ و شپپمن (۱۳۸۶). نقوش برجسته الیماید، ترجمه محبت خو و محمدی فر، تهران، ۱۳۸۷.
- واندنبرگ، لویی (۱۳۴۸). باستان‌شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ونکی، رابرت جی (۱۳۸۷). الیمایدان، پارتیان و تحول امپراتوری‌ها در جنوب غربی ایران، ترجمه عباس رضایی‌نیا، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، شماره پیاپی ۴۲ و ۴۳، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، صص ۶۸-۷۹.

- Alizadeh (1985). Elymaeen occupation of lower Khuzestan during the Seleucid and Parthian Periods: a proposal, Iranica Antiqua 20, pp.175-195.
- Ghirshman, R (1976). Terrasses sacrees de bard-e nechandeh et masjid-I solaiman, 2vol, MADI, paris; Vol. 1.

- Haerinck, E. (1983). La Ceramique en Iran pendant la Periode Parthe. Iranica Antiqua; Supplement 2.
- Hansman, J. (1985). The great gods of elymais; in: H.W. bailey et al; papers in Honour of Professor Mary Boyce; vol.1; Acta Iranica ۲۴: ۲۲۹- ۴۶.
- Hansman, J. (1998). ‘Elymais’, Encyclopedia Iranica, Vol. VIIi, Fasc.4, pp: 373-376.
- Huff, Dietrich (1988). Zum problem Zoroastrischer Grabanlagen in Fars, AMI, No 21, pp. 145- 176.
- Marcus R. (1943). Josephus, (LCL, in 9 volume), Jewish Antiquities, Cambridge, mass.
- Paton, W.R. (1925). Polybius- the Histories () LCL, in 6 volumes, Cambridge.
- Watson.J.S. (1882). Justin, Cornelius Nepos and Eutropius, London.