



University of Tehran Press



A Study on the Reasons of Inshushinak's Absence in the Religious Texts of Persepolis Fortification

Sorur Khorashadi ¹ Alireza Enteshari Najafabadi ²

1. Department of Archaeology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Corresponding Author, Email: s.khorashadi@modares.ac.ir

2. Department of Archaeology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: a.enteshari@modares.ac.ir

Article Info

Abstract

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

16, June, 2022

In Revised Form:

16, August, 2022

Accepted:

18, September, 2022

Published online:

20, June, 2023

In the religion of Ancient Elamites, various gods were worshiped. One of the most important gods was Inshushinak. Despite the importance of Inshushinak in the history of Elam, his name does not appear in Persepolis Fortification Tablets in the Achaemenid period; therefore, the purpose of this research is to study the reasons of this absence. By examining the process of Inshushinak worshiping in the history of Ancient Elam and Early Achaemenid period, and also through desk study of inscriptions and examining new researches from other researchers, we can conclude that Inshushinak worshiping in different periods had a direct relationship with the political position of Susa in Elam at the same time. By considering all the evidence and research, five possible hypotheses were formed, including the quantity of existing texts, limited area covered by fortification texts, weak settlement of Susa in the Achaemenid period, interference of Achaemenid government in Elamite rituals and the merging of Inshushinak with the Iranian gods. Finally, by examining the above cases, it was concluded that the absence of Inshushinak in the Achaemenid period is due to a set of reasons including limitation of texts, lack of urban and religious prosperity of Susa and perhaps the Achaemenids' intolerance for the god Inshushinak. The last reason was either due to the revolt of the Elamites in Khuzestan plain during the first years of Darius' reign or Inshushinak's contradiction to some of their beliefs, every single factor could have had a significant role, either by itself or in combination with each other, for creating such a religious situation in the Achaemenid period.

Keywords:

Inshushinak, Elam civilization, Persepolis, Fortification Tablets, Susa.

Cite this The Author(s): Khorashadi, S., Enteshari Najafabadi, A., 2023. A Study on the Reasons of Inshushinak's Absence in the Religious Texts of Persepolis Fortification : Journal of Archaeological Studies / No. 1, Vol.15 , Serial No. 32 / Winter – Spring (55-87). DOI: 10.22059/jars.2022.344574.143135



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

The Elamites (Hatamtup/Hatamtup in Elamite) were an ancient population who lived in southwestern and southern parts of Iran and ruled, intermittently, over all or part of these areas from about the third millennium BC to the Parthian period (Potts, 2016: 13-26). The Ancient Elamites were ethnically and culturally unique and no definite relatives have been found for their language yet (Tavernier, 2018: 416). Religiously, these people had special mythological aspects which, of course, were influenced in many cases by Mesopotamian culture (Sumerian and Akkadian). One of these gods was Inshushinak, the great god of Susa; This Elamite deity was worshiped along with other deities such as Napirish, Humban, Pinikir, Mashti, Shimut, etc. throughout the history of Elam, and various Elamite kings had built temples for him, or had mentioned him in inscriptions and monuments, in various regions in the territory of Elam (Matthews & Fazeli Nashli, 2022: 354, 357, 361, 374-375, 378, 382; Saraf, 2012: 52-73; Vallat, 1998; Figure 1-5).

With the fall of the Elamites and the rise of the Achaemenids in the southern and southwestern regions of Iran, the name of Inshushinak was scrubbed from the texts of this period, and it seems that for some reason he stopped being worshipped. Two other scholars who have also commented on this absence are Heidemarie Koch (Koch, 2003: 42) and Wouter Henkelman (Henkelman, 2013: 110-109). Koch considered the political failures of the Elamites and the domination of foreigners in this period, and Henkelman considered the lack of textual evidence from the Khuzestan plain as the reason for this absence.

In order to understand the reason of this absence and what had resulted to this, it is necessary to draw a view for the antecedent of Inshushinak worshiping in the history of Elam; by studying important documents including royal inscriptions, administrative inscriptions and new researches conducted on various aspects of the Elamite religion; we can understand that the worshiping of Inshushinak has been common for a period of about two thousand years, from the middle of the third millennium BC to the middle of the first millennium BC. Inshushinak was the great god of the city of Susa. His name probably has a Sumerian root, meaning "lord of Susa" (Zadok, 1984: 16; Sahala, unpublished: 4; Vallat, 1998; Koch, 2003: 41), and the most plausible assumption is that the naming of this god goes back to the Susa II period (Steinkeller, 1993: 111 mentioned in Potts, 2016: 99), when the Sumerians resided in Susa. We can conclude that the worshiping of Inshushinak has been directly related to the political position of Susa in the land of Elam. In the Middle Elamite period, when Susa was the capital of the powerful Elamite kings, Inshushinak was also worshiped throughout Elam, and in the Neo Elamite period, when the importance of Susa was diminished, Inshushinak also lost its importance (Saraf, 2012: 70-71; Hinz, 2010: 55; Majidzadeh, 2007: 58). Then, in light of the aforesaid views, as well as other political events and the available archaeological evidence, we've put forward five hypotheses to justify the absence of Inshushinak in the Persepolis Fortification Texts:

1. Quantity of existing texts
2. Limited area covered by fortification texts
3. Weak settlement of Susa in the Achaemenid period
4. Interference of the Achaemenid government in Elamite rituals
5. The merging of Inshushinak with the Iranian gods

Of these, the fifth hypothesis, "merging with the the Iranian gods" was rejected and the other four hypotheses remained, two of which (1,2) are related to the limitation of the accessible evidence, one (3) to the conditions of the city of Susa (main center of worshiping Inshushinak) in the Achaemenid period and finally, the last (4) to political events.

It seems that the most fundamental reason for the absence of Inshushinak's name in Fortification Texts is the geographical limitation and quantity of these documents. We can only access an archive of probably only five percent of all of Persepolis tablets (Henkelman, 2013: 131-135), and as Henkelmann (ibid: 110-109) points out, this archive mostly covers the administrative area of the land of Persia, and given that the worshiping of Inshushinak in the

Neo Elamite period and later, in the early Achaemenid period is limited to the city of Susa and perhaps the plain of Khuzestan, it is acceptable that we don't see its name in Persepolis Texts; And also, although Susa was one of the most important capitals of the Achaemenid kings at that time, according to archeological excavations, the city has been almost devoid of any urban structures and buildings since the time of Darius, except for the royal palaces; Apart from this, there is still no evidence of the construction of temples in Achaemenid Susa by the kings of this dynasty and the Acropole mound, even though in the last periods it housed the city's most important temples whom Inshushinak was known as its master, it had lost its religious use and only a fort was built on it (Perrot, 2013: 212-217; Boucharlat, 2010: 96-99; Potts, 2016: 501-502; Vallat, 2008; Gasche, 2009). With the decline of the religious prosperity of Susa, the main center of worshipping Inshushinak, in the Achaemenid period, it is logical that the rituals of this god were also affected. The second reason is the possible interference of the Achaemenids in the Elamite religion; because in relation to other nations, there is evidence that in some cases, the Achaemenids, for political reasons or the conflict of other nations' religions with their own, proposed or applied changes in the rites of these nations (Abedi, 2021). Indirect evidence can be drawn for Inshushinak in both reasons (political and religious); In terms of political reason, it is possible that the relatively intense Attametu's revolt (which probably corresponds to the Atta-Hamiti-Inshushinak the owner of EKI 86-89) took place during the reign of Darius I, which probably had a more nationalist and religious characteristic than the previous two Elamite revolts, and the main center of this revolt was the plain of Khuzestan (Tavernier, 2004: 28; Imanpour & Alizadeh, 2014: 4), which led to the lack of religious tolerance of the Achaemenids towards the god Inshushinak (the most important god of the Khuzestan plain); Regarding the religious reason, it can be mentioned that due to some affinities and associations of the god Inshushinak with the snake in the Elamite monuments of past periods (as researchers such as De Miroschedji have considered the snake as Inshushinak's symbol) and the ominous characteristic of this animal in Iranian beliefs (Sabzi et al, 2017: 97, 99; Taheri, 2015: 30-34), it is possible that the worshipping of Inshushinak was not welcomed by the Achaemenids or was even forbidden by them. Of course, this religious conflict is just an assumption.

Finally, it can be concluded that the absence of Inshushinak in Achaemenid texts is related to a set of reasons including the lack of resources, stagnation of urban structure and religious activities of Susa in the first place and secondly, the Achaemenids' intolerance for the god Inshushinak which could have been related to the revolt of Elamites in the Khuzestan plain in the first years of Darius or its contradiction with some of their beliefs, and each of these factors, solely or in combination with each other could have been involved in the emergence of the current situation.



مجله مطالعات باستان‌شناسی

شاپای الکترونیکی: ۲۶۷۶-۴۲۸۸

<https://jarcs.ut.ac.ir>



پژوهشی در چرایی غیبت اینشوشینک در متون مذهبی باروی تخت جمشید

سُرور خراشادی^۱، علیرضا انتشاری نجف‌آبادی^۲

s.khorashadi@modares.ac.ir.

۱. نویسنده مسئول، گروه باستان‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:

a.enteshari@modares.ac.ir .

۲. گروه باستان‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله چکیده

در مذهب ایلام باستان خدایان مختلفی پرستیده می‌شد که یکی از آنان، اینشوشینک خدای بزرگ شوش بود. علی‌رغم اهمیت اینشوشینک در تاریخ ایلام، نام وی در گل‌نشته‌های هخامنشی باروی تخت جمشید نیامده است؛ این در حالی است که برخی دیگر از خدایان ایلامی در این متون حضور دارند؛ بنابراین هدف پژوهش حاضر، پرداختن به چرایی این مسئله و بیان دلایل احتمالی آن است. در این جستار، ابتدا با نگاهی به سیر پرستش اینشوشینک از طریق مطالعات اسنادی مدارک کتیبه‌ای و پژوهش‌های ایلام‌شناسان این نتیجه مستفاد شد که رونق پرستش اینشوشینک با جایگاه سیاسی شوش در مقاطع زمانی مختلف رابطه‌ای مستقیم داشته است؛ سپس در پاسخ به چرایی غیبت اینشوشینک در متون تخت جمشید، با لحاظ همه شواهد و نیز نگاهی انتقادی به پژوهش‌های ایلام‌شناسان، پنج دلیل احتمالی چون کمیت متون موجود، محدودیت گستره مکانی تحت پوشش متون بارو، رکود استقراری شوش در دوره هخامنشی، دخالت حاکمیت در مناسک دین ایلامی و تلفیق اینشوشینک با خدایان ایرانی مطرح شد. پس از ارزیابی هر یک از موارد فوق، عامل تلفیق اینشوشینک با خدایان ایرانی مطرود و این نتیجه حاصل شد که غیبت اینشوشینک در دوره هخامنشی به دلایلی چون محدودیت منابع موجود، عدم رونق شهری و مذهبی شوش و شاید عدم هواداری هخامنشیان نسبت به خدای اینشوشینک مربوط می‌شود که مورد اخیر یا ناشی از شورش ایلامیان دشت خوزستان در زمان داریوش و یا مغایرت اینشوشینک با برخی باورهایشان بوده است و هر یک از این عوامل می‌توانستند به تنهایی یا در تجمیع با یکدیگر در ایجاد چشم‌انداز مذهبی دوره هخامنشی دخیل بوده باشند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۳/۲۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۱/۰۵/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۶/۲۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۳/۳۰

واژه‌های کلیدی: اینشوشینک، تمدن ایلام، تخت جمشید، گل‌نشته‌های بارو، شوش.

استناد: خراشادی، سُرور، انتشاری نجف‌آبادی، علیرضا، ۱۴۰۱-۱۴۰۲. پژوهشی در چرایی غیبت اینشوشینک در متون مذهبی باروی تخت جمشید: مجله مطالعات باستان‌شناسی، دوره ۱۵، شماره ۱، زمستان و بهار - پیاپی ۳۲ - (۸۷-۵۵). DOI: 10.22059/jarcs.2022.344574.143135



ناشر: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

ایلامیان (به ایلامی^(۱) Hatamtup/Hatamtup) مردمانی باستانی بودند که در جنوب غرب و جنوب ایران می‌زیستند و از حدود هزاره سوم پ.م تا دوره اشکانی به تناوب بر کل این مناطق یا بخش‌هایی از آن حکومت کردند (پاتس، ۱۳۹۵: ۲۶-۱۳). ایلامیان باستان از نظر فرهنگی قومی منحصر به فرد بودند به طوری که تاکنون هیچ خویشاوند قطعی برای زبانشان پیدا نشده است (Tavernier, 2018: 416). از نظر مذهبی نیز این مردمان دارای وجوه خاص اساطیری بودند که البته در جنبه‌های بسیاری تحت تأثیر فرهنگ بین‌النهرینی (سومری و اکدی) قرار داشتند. یکی از این اساطیر و خدایان، اینشوشینک خدای شهر شوش بود؛ این ایزد ایلامی در کنار ایزدان دیگری چون نپیریش، هومبان، پینیکیر، مشت، شیموت و ... در سراسر تاریخ ایلام گرامی داشته می‌شد و شاهان مختلف ایلامی برای وی معابدی در جای‌جای قلمروی ایلام بر پا کرده بودند (صراف، ۱۳۹۱: ۷۳-۵۲). (Vallat, 1998)

با کنار رفتن ایلامیان از صحنه قدرت منطقه جنوب و جنوب غرب ایران و برآمدن هخامنشیان، دیگر شاهد ذکر نام اینشوشینک در متون این دوره نیستیم و به نظر می‌رسد که پرستش وی به دلایلی با اقبال مواجه نشده است. دو محقق که درباره این غیبت به اظهار نظر پرداخته‌اند، هاید ماری کخ (کخ، ۱۳۸۲: ۴۲) و ووتر هنکلن (هنکلن، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۰۹) هستند که اولی، ناکامی‌های سیاسی ایلامیان و سلطه خارجی‌ها در این دوره و دومی، کمبود مدارک متنی از دشت شوشان را دلیل این غیبت می‌دانند.

برای پی بردن به چرایی این غیبت و حصول نتیجه‌ای کلی، ناگزیر بایستی تصویری از سیر پرستش اینشوشینک در تاریخ ایلام را ترسیم کرد؛ کاری که با مطالعات اسنادی مدارک مهمی چون کتیبه‌های سلطنتی، کتیبه‌های اداری و پژوهش‌های صورت گرفته در ابعاد مختلف مذهب ایلامی امکان‌پذیر است؛ این‌گونه بهتر می‌توان فراز و فرود پرستش این خدا و عوامل مختلف دخیل در آن را درک کرد؛ سپس با نگاهی انتقادی به نظریات پژوهشگران یادشده و نیز لحاظ همه عوامل فرهنگی و سیاسی مرتبط با هخامنشیان و ایلامیان، تلاش خواهد شد تا به صورت جامع به بیان دلایل احتمالی مؤثر در پرستش اینشوشینک در دوره هخامنشی پرداخته شود.

۲. پیشینه پژوهش

مسئله چرایی غیبت اینشوشینک در متون باروی تخت جمشید تاکنون ذهن پژوهشگران کمی را به خود معطوف ساخته است. به طور کلی دو پژوهشگر شهیری که در این باره به اظهار نظر پرداخته‌اند را می‌توان هاید ماری کخ و ووتر هنکلن دانست. کخ اعتقاد داشت که چون اینشوشینک در این دوره «به منزله ننگه دارنده کشور علیه دشمنان خارجی موفقیتی به دست نیاورد» و «ایلامی‌ها تابع خارجی‌ها (بین‌النهرینی‌ها و سپس هخامنشیان) شدند، پس با سقوط پادشاهان ایلام اینشوشینک تمام نفوذ خود را از دست داد» (کخ، ۱۳۸۲: ۴۲). استدلال کخ ضعف مشهودی دارد؛ زیرا غیبت اینشوشینک را به طور کامل به ناکامی‌های سیاسی ایلامیان پیوند می‌زند؛ این در حالی است که ایلام در طول تاریخ خود در برخی مقاطع زیر سلطه همسایگانش بوده و پرستش اینشوشینک نیز در آن مقاطع به قوت خود پابرجا بوده است؛ مهم‌تر اینکه دیگر خدای بزرگ و ملی ایلامی یعنی نپیریش که حتی در کتیبه‌های ایلامی میانه مقدم بر اینشوشینک ذکر شده است (Vallat,)

1998)، کماکان در دوره هخامنشی پرستش می‌شد در حالی که طبق استدلال کخ می‌بایست شاهد ناپدید شدن یا کاهش چشمگیر پرستش وی نیز باشیم.

ووتر هنکلن دیگر پژوهشگری است که به موقعیت اینشوشینک در دوره هخامنشی توجه نشان داده است. وی ضمن انتقاد از خوانش کخ، دیدگاه وی را ناشی از پنداشت «یک تقابل و تضاد فرضی میان ایرانیان و ایلامیان» می‌داند. او اعتقاد دارد که مدارک موجود صرفاً بازتاب‌دهنده مذهب محلی ایلامیان در فارس است که در آن خدایان ایلامی مثل هومبان و نیپریش موقعیت بهتری داشتند. به اعتقاد وی چون هنوز مدارک مشابهی از شوش هخامنشی به دست نیامده است، با غیبت نام اینشوشینک در این دوره مواجهیم. هنکلن حتی از کاربرد قید احتمال پرهیز می‌کند و اعتقاد دارد که پرستش اینشوشینک در شوش «فعالانه مورد حمایت فرمانروایان هخامنشی قرار داشت» (هنکلن، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۰۹). نباید از نظر دور داشت که تاکنون این مدارک احتمالی بایگانی شوش به دست نیامده است و بنابراین بر خلاف نظر هنکلن، می‌بایست از هرگونه اظهار نظر قطعی درباره محتویات متونی که در دسترس نیست، اجتناب کرد؛ زیرا عملاً هیچ مدرک قطعی مبنی بر پرستش اینشوشینک، از منطقه شوش که هم‌زمان و هم‌افق با متون باروی تخت‌جمشید (زمانی که شوش به طور رسمی پایتخت هخامنشیان بود) باشد، در اختیار نداریم؛ با این حال بخش اول استدلال هنکلن که به محدودیت مکانی یا قلمرویی متون بارو مربوط می‌شود، می‌تواند در توجیه غیبت اینشوشینک در دوره هخامنشی باشد؛ ولی می‌توان در کنار دلیل وی، عوامل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دیگری را نیز برکشید که می‌توانستند در غیبت این خدای ایلامی در اوایل دوره هخامنشی ایفای نقش کنند. در واقع، شاید بتوان استدلال هنکلن را بخشی از مجموعه عوامل احتمالی دانست که در پدیداری این چشم‌انداز مذهبی مدارک باروی تخت‌جمشید مؤثر بوده باشند و نگارندگان قصد پرداختن به آن را دارند.

۳. نام و وجه تسمیه اینشوشینک

میان اغلب محققان امروزی اتفاق نظر وجود دارد که اینشوشینک واژه‌ای سومری و به معنای ارباب شوش است (Zadok, 1984: 16; Sahala, unpublished: 4; Vallat, 1998). برخی معتقدند که شکل اصلی سومری آن Enšušinak بوده که جزء اول آن En به معنای ارباب (در بین نام بسیاری از خدایان سومری متداول است همچون انلیل، انکی و ...) به مرور به In تبدیل شده است (Sahala, unpublished: 4)؛ با این حال نظر عمده این است که اینشوشینک از نین‌شوشینک سومری که معنای مشابه ارباب شوش را دارد، گرفته شده است (کخ، ۱۳۸۲: ۴۱). استینکلر این احتمال را مطرح می‌کند که ریشه سومری نام خدای بزرگ شهر شوش، به دوره شوش II، زمانی که احتمالاً سومریان بسیاری در شوش ساکن بودند، بازمی‌گردد (Steinkeller, 1993: 111 نقل در پاتس، ۱۳۹۵: ۹۹).^(۳) نام این خدا در متون باستانی مختلف (ایلامی، سومری و اکدی) اغلب به صورت هجایی همچون in-šu-ši-na-ak (Zadok, 1984: 16; Hinz & Koch, 1987, TEIL2: 760-761) و سومروگرام به صورت DINGIR.MUŠ.EREN و گاهی به صورت DINGIR.HU.MUŠ.LAM (Hinz & Koch, 1987, TEIL2: 957) ثبت شده که بیانگر خدای شهر شوش است.^(۳) یکی از بهترین کتیبه‌ها که در آن شکل هجایی و سومروگرام اینشوشینک توأمان آمده است، کتیبه ات‌همیتی اینشوشینک از شاهان اواخر ایلام نو- اوایل هخامنشی است. وی در جایی از این کتیبه خود را At-da-ha-mi-ti DINGIR.In-su-iš-na-ak و در جای دیگر، At-da-ha-mi-ti DINGIR.MUŠ.LAM معرفی می‌کند (EKI 86,87). این نکته قابل توجه است

که در متون متقدم شامل سه متن اولیه بین‌النهرینی (دو متن از دوره سلسله‌های قدیم IIIa و یک متن از سلسله‌های قدیم IIIb؛ نک مدخل inšušinak در فرهنگ لغت برخط سومری دانشگاه پنسیلوانیا به نشانی www.oracc.iaas.upenn.edu) و تعدادی از متون ایلامی قدیم شامل عهدنامه منسوب به هیتا-نرام‌سین، کتیبه‌ای از شولگی، کتیبه‌ای از ایددوی اول و کتیبه‌ای از ایددوی دوم (Hinze & Koch, 1987, TEIL2: 1002) شاهد حضور خدایی با نام DINGIR.NIN.MUŠ.EREN هستیم که تقریباً همه پژوهشگران آن را اینشوشینک می‌دانند (هنکلمن، ۱۳۹۲: ۴۶۶؛ Malbarn-Labat, 1995: 190؛ پاتس، ۱۳۹۵: ۱۴۰؛ Hinze & Koch, 1987, TEIL2: 1002؛ صراف، ۱۳۹۱: ۵۲؛ آمیه، ۱۳۹۴: ۳۶؛ کامرون، ۱۳۹۶: ۳۰). از آنجا که خدای اینشوشینک در مدارک موجود به صورت خدایی مذکر جلوه‌گر شده و حتی در سندی ایلامی به عنوان همسر ایزد بانو پینیکیر دانسته می‌شود (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۵)، وجود NIN که در زبان سومری به معنای بانو و خواهر است (نک مدخل NIN در فرهنگ لغت برخط سومری دانشگاه پنسیلوانیا به نشانی www.oracc.iaas.upenn.edu) و اغلب در اسامی ایزد بانوان سومری (همچون نین‌خورساگ) دیده می‌شود، کمی این انطباق را با پیچیدگی مواجه می‌سازد؛ باین‌حال با لحاظ مواردی چون نبود ایزد بانویی ویژه شوش با این نام در دوره‌های سپسین در ایزدکده ایلامیان، کاربرد NIN به معنای کلی ارباب در نام خدایان مذکری چون نین‌اورتا و از همه مهم‌تر یکسانی DINGIR.MUŠ.EREN و DINGIR.NIN.MUŠ.EREN در کتیبه‌ای دوزبانه از ایددوی دوم (IRS6-7)، پشتوانه‌ای محکم در دست است تا بگوییم DINGIR.NIN.MUŠ.EREN همان DINGIR.MUŠ.EREN است و هر دو به خدای بزرگ شهر شوش یعنی اینشوشینک اشاره دارند.

۴. سیر پرستش اینشوشینک در ایلام باستان

۴-۱. ایلام قدیم

کهن‌ترین اشاره‌ها به اینشوشینک را می‌توان در کتیبه‌های بین‌النهرینی یافت. کهن‌ترین متنی که به این خدا اشاره دارد، فهرست خدایان از تپه ابوسلابیخ است (پاتس، ۱۳۹۵: ۱۴۰-۱۳۹) که چنانکه گفته شد، نام این خدا را به صورت DINGIR.NIN.MUŠ.EREN ثبت کرده است. طبق فرهنگ‌نامه سومری دانشگاه پنسیلوانیا این متن به دوره سلسله‌های قدیم IIIa تعلق دارد. متن بعدی از دوره سلسله IIIb است؛ این متن نیز فهرست خدایان مشابهی از همان محوطه ابوسلابیخ است که نام این خدا را در سطر هفتادویکم نشان می‌دهد (نک www.oracc.iaas.upenn.edu). این خدا در اساطیر سومری «مظهر رعدوبرق و پسر انلیل» بود (آمیه، ۱۳۹۴: ۳۶)؛ همچنین اینشوشینک یکی از پنج خدای ایلامی بود که با خدای نین‌اورتا ادغام شده بود (Vallat, 1998). در خود سرزمین ایلام نام اینشوشینک برای نخستین بار در دوره سلسله سارگونی ظاهر می‌شود (صراف، ۱۳۹۱: ۵۳). کهن‌ترین متن به‌دست‌آمده به زبان ایلامی باستان، عهدنامه‌ای است میان نرام‌سین و یک پادشاه ایلامی که از شوش به‌دست‌آمده و بیانگر رابطه دوستانه ایلام و اکد در آن دوره است (استولپر، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۱). این احتمال وجود دارد که طرف ایلامی این پیمان، هیتا یازدهمین پادشاه آوان در فهرست بابلی بوده باشد (پاتس، ۱۳۹۵: ۱۷۵؛ برای مشاهده ترجمه فارسی این کتیبه نک صراف، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۵). در این پیمان بیست‌وشش خدای ایلامی (Matthews & Fazeli Nashli, 2022: 354)، دو خدای سومری-اکدی و سه خدای اکدی قدیم دیده می‌شود (پاتس، ۱۳۹۵: ۱۷۵). به گفته والا می‌توان خدایان ایلامی کتیبه را به دو دسته آوانی و شوشی تقسیم کرد (Vallat, 1998). در این پیمان‌نامه ایزدبانو پینیکیر در جایگاه نخست و اینشوشینک در رده ششم

فهرست خدایان قرار دارند (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۵-۵۲)؛ با این حال رتبه ششم را نمی‌توان نشانه‌ای بر کم‌اهمیتی اینشوشینک در این دوره دانست؛ چراکه نام وی در این کتیبه چندین بار تکرار می‌شود و با در نظر گرفتن بخش‌های شکسته‌شده می‌توان گفت که نه بار بیش‌تر از خدای هومبان که در مرتبه دوم قرار دارد، تکرار می‌شود (هنکلن، ۱۳۹۲: ۴۶۶). از اواخر دوره اکدی نقش برجسته‌ای متعلق به پوزور (کوتیک) اینشوشینک، شاه آوان که در آن زمان بر شوش تسلط پیدا کرده بود، در اختیار داریم (تصویر ۱). در این نقش برجسته شاه در حالی که زانو زده، کلون دروازه‌ای از جنس سدر و برنز را به خدای اینشوشینک اهدا می‌کند. نکته جالب توجه در این باره وجود پیکره ماری در بالای صحنه است که می‌تواند ارتباط خدای اینشوشینک با مار را نشان دهد؛ در زیر این مار کتیبه‌ای وجود دارد که از خدای اینشوشینک تحت عنوان خدای آسمان نام می‌برد. از منابع چنین برمی‌آید که پوزور اینشوشینک برای معبد اینشوشینک هر روز یک گوسفند به عنوان قربانی مقرر کرده بود و به نوازندگان نیز دستور داده بود که شب و روز جلوی دروازه‌های اصلی معبد بنوازند (درباره اقدامات مذهبی این پادشاه نک Vallat, 1998؛ صراف، ۱۳۹۱: ۵۴-۵۳)؛ همچنین این پادشاه در کتیبه خود، اینشوشینک را خدایی می‌داند که به وی نگاه می‌کند و چهار منطقه را به او بخشیده است (Matthews & Fazeli Nashli, 2022: 357 Vallat, 1998).



تصویر ۱: نقش برجسته لوح نذری پوزور اینشوشینک از شوش، حدود ۲۱۰۰ پ.م (آمیه، ۱۳۹۴ الف: ۸۴).

Figure 1: The relief of Puzur-Inshushinak votive from Susa, ca. 2100 BC (Amiet, 2014a: 84) در مقطعی از دوره اور III شهر شوش به تصرف سومریان درآمد. شواهد مربوط به اینشوشینک از این دوره به زمان شولگی بازمی‌گردد. مدارک موجود نشان می‌دهد که وی برای اینشوشینک و نین‌خورساگ معابدی برپا داشته بود (صراف، ۱۳۹۱: ۵۴؛ Vallat, 1998؛ IRS2؛ Matthews & Fazeli Nashli, 2022: 361). در دوره تسلط سلسله شیماشکی بر شوش نیز، علی‌رغم کمبود مدارک مربوط به دوره مزبور در این شهر و همچنین عدم سکونت این شاهان در شوش (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۹) مدارکی دال بر توجه شاهان این سلسله به ساخت معابد برای خدای اینشوشینک وجود دارد. طبق کتیبه‌های بازمانده از این دوره و نیز کتیبه‌های شیلهک اینشوشینک از دوره ایلام میانه که در آن از شاهان گذشته یاد شده است، می‌دانیم که هوتران‌تمپتی،

کیندتو، ایددوی اول، تنروهوراتیر و همسرش ام کوبی و ایددوی دوم برای اینشوشیناک معابدی را بازسازی کرده یا ساخته‌اند (Vallat, 1998)؛ برای مشاهده کتیبه‌های ایددوی دوم نک 6-7 IRS و کتیبه‌های شیلهک اینشوشینک نک (EKI 38, 38a, 38b, 39, 47, 48a, 48b). در این زمان ایزدبانوی اینن همسر اینشوشینک دانسته می‌شد (Vallat, 1998). قابل ذکر است که کهن‌ترین نمود لقب خادم محبوب اینشوشینک برای شاهان ایلامی به همین زمان بازمی‌گردد و آن کتیبه‌ای است دوزبانه از ایددوی دوم که خود را به ترتیب به سومری و اکدی ir wardum naram DINGIR.MUŠ.EREN و ki.ag DINGIR.NIN.MUŠ.EREN می‌خواند که هر دو به معنی خادم محبوب یا خدمتگزار محبوب اینشوشینک است (6-7 IRS)؛ همچنین این پادشاه در کتیبه‌ای دیگر خود را محبوب اینشوشینک به سومری ki.ag DINGIR.MUŠ.EREN معرفی می‌کند (8-9 IRS).

در اواخر دوره ایلام قدیم یعنی مقارن با سلسله سوکل‌مخ، شوش اهمیت زیادی می‌یابد؛ به طوری که در این زمان اقامتگاه فرمانروا می‌شود (مجیدزاده، ۱۳: ۱۳۷۰). در این دوره (اوایل قرن ۱۸ پ.م) در شوش تغییراتی به وقوع می‌پیوندد و می‌توان از رشد این شهر سخن گفت چنانکه در فعالیت‌های عمرانی و شهرسازی این دوره نیز به خوبی مشهود است (آمی، ۱۳۹۴: ۱۰۲). به تبع، با پایتخت شدن شوش اعتبار اینشوشینک در مقام خدای شهر شوش نیز تحت تأثیر واقع شد و احتمالاً بستر اهمیت اینشوشینک در سراسر سرزمین ایلام در دوره ایلام میانه، در همین زمان شکل گرفته است؛ چنانکه در دوره‌های سپسین شاهد ارتقای مقام وی هستیم و او را با عناوینی چون پدر ضعیفان و شاه خدایان مخاطب قرار می‌دادند (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۵). طبق متون این دوره و همچنین کتیبه‌های شیلهک اینشوشینک از دوره میانه، سیوه‌پلهوهپیک معبدی آجری برای اینشوشینک ساخته بود. در زمان کوتیرنهونته و تمتی‌آگون، اینشوشینک دارای معبد مشترکی با آ و انزگ بود. تمتی‌هلکی معبدی خشتی برای اینشوشینک ساخت. کوک نشور به ساخت زیگوراتی در آکروپل برای اینشوشینک اشاره می‌کند و کوک‌کیرمش نیز معبدی از اینشوشینک را بازسازی کرد (پاتس، ۱۳۹۵: ۲۷۵؛ جهانگیر فر و گشتاسب، ۱۳۹۴: ۸۰-۸۱؛ Vallat, 1998)؛ کتیبه‌های 10-18 IRS. به طور کلی با در نظر گرفتن کتیبه‌های شیلهک اینشوشینک از دوره میانه (EKI 38, 38a, 38b, 39, 47, 48a, 48b) می‌توان گفت که اکثر شاهان سوکل‌مخ برای اینشوشینک ساخت‌وساز مذهبی در شوش انجام داده‌اند؛ همچنین در کتیبه‌های مکشوفه از شاهان این سلسله از شوش، فزون بر ساخت معابد، شاهد یاد کردن این خدا با القابی چون شاه بزرگ LU.GAL rabum (IRS 16) و برای شاهان، شاهد القابی چون شبان/کاهن اینشوشینک به سومری sipa DINGIR.MUŠ.EREN (IRS 11) و خادم محبوب اینشوشینک به سومری ir ki.ag DINGIR.MUŠ.EREN (IRS 10) هستیم. در این دوره اینشوشینک بزرگ‌ترین خدای ارگ شوش (آکروپل) بود (Vallat, 1998; Potts, 2014: 26)؛ لقبی که به وضوح در کتیبه‌ای به زبان ایلامی از زمان سیوه‌پلهوهپیک (EKI 2) دیده می‌شود که وی را teimti alim eliri ارباب شهر بلند (آکروپل)^(۴) خطاب می‌کند. در مراحل سپسین اینشوشینک با اکثریتی از خدایان بین‌النهرینی احاطه شده بود و اصولاً حاکمان تلاش خود را صرف بازسازی بناهای مختلف مختص به اینشوشینک می‌کردند (Vallat, 1998).

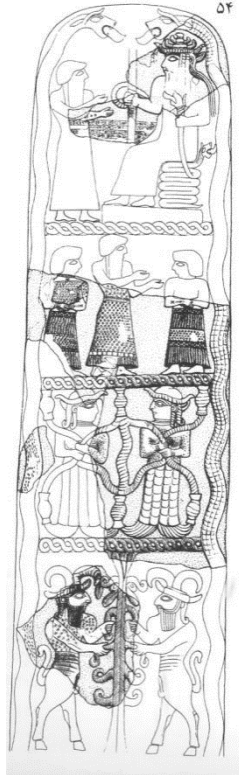
حضور اینشوشینک در مدارک دوره ایلام قدیم را می‌توان فراتر از کتیبه‌های پادشاهی بررسی کرد. از این دوره کتیبه‌های متعددی مربوط به زندگی روزمره و فعالیت‌های اداری شوش به زبان اکدی در اختیار داریم. این الواح سوای اهمیت‌شان در بازسازی وضعیت حقوقی، اداری، اجتماعی و ... شوش، می‌تواند ما را در

شناخت نحوه انگاشت مردمان از خدای اینشوشینک در آن دوره یاری رساند. در کتیبه‌های اوایل دوره ایلام قدیم، به‌ویژه دوره اکدی و اور III، اکثر نام‌های دارای عناصر الهی، دربرگیرنده خدایان بین‌النهرینی و در وهله سپسین خدایان ایلامی چون منزت و هومبان است (Zadok, 2018: 149-151)؛ باین‌حال در لوحی از جنوب بین‌النهرین نام شخصی ایلامی به نام اورشوشینک در سیاهه‌ای از نذورات ضبط شده است (پاتس، ۱۳۹۵: ۱۸۱) که بیانگر رواج نام این خدا در نام‌گذاری مردم عادی است؛ همچنین از مدارک غنی مربوط به اواخر این دوره (دوره سوکل‌مخ) اطلاعات بیش‌تری درباره اینشوشینک قابل استخراج است. در متون قراردادی این دوره معمولاً تعدادی از خدایان به‌عنوان شاهد گرفته می‌شدند و به تعدادی نیز سوگند یاد می‌شد که اینشوشینک در هر دو دسته خدایان دیده می‌شود (Zadok, 2018: 154)، مثلاً در اجاره‌نامه‌هایی از شوش دوره سوکل‌مخ، نام این خدا و خدای شمش به عنوان شاهدان (سرشاهدان) آورده شده است (برای مشاهده ترجمه الواح بنگرید به بادامچی، ۱۳۹۱). در سند دیگری از شوش که وصیت‌نامه‌ای از دوره سوکل‌مخ است، مردی به نام سین‌ری اموالی را به همسرش می‌بخشد با این شرط که تا زمانی که وی زنده است، همسرش می‌تواند از اموال استفاده کند و بعد از فوت وی پسرانشان آن اموال را به ارث می‌برند و پسری که به مادرش خدمت نکند، ارثی نصیبش نمی‌شود؛ سپس او خدایان اینشوشینک و شمش و شش نفر را شاهد می‌گیرد (بادامچی، ۱۳۹۲: ۳۲-۳۳). در متنی دیگر که متعلق به زمان پادشاهی کوک‌کیرمش است، شاهد قرارداد فروش خانه‌ای بین دو نفر با نام‌های آپپی و نَرم‌ایشلو هستیم. در این قرارداد ذکر شده که خریدار می‌بایست ۲ و ۱/۳ مینا نقره به فروشنده بپردازد و هر یک از طرفین که این قرارداد را نقض کرد، می‌بایست ۱۰ مینا نقره بپردازد و دست و زبانش نیز در معرض قطع شدن قرار خواهد گرفت! و سپس دو خدای اینشوشینک و شمش به عنوان شاهد در ادامه قرارداد آورده می‌شوند (Jalilvand Sadafi, 2014: 272-273)؛ همچنین در متون حقوقی ایلامی از اینشوشینک به عنوان خدای قانون‌گذار یاد می‌شود و خدای خورشید، خدای مجری احکام به حساب می‌آمده است. احتمالاً در مراسم دادرسی، کیتین یا نماد اینشوشینک به بیشه معبد نهونته (خورشید) در آکروپل برده می‌شد و دادرسی در آن مکان برگزار می‌شد (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۲۰). آمدن نام خدای خورشید و اینشوشینک در متون حقوقی ایلامی تقابل جالب‌توجهی را میان خدای روشنایی در مقابل خدای تاریکی یا خدای دنیای روی زمین در برابر خدای دنیای مردگان نشان می‌دهد (همان: ۵۸)؛ چراکه اینشوشینک را چنانکه در ادامه خواهد آمد، به عنوان خدای دنیای پس از مرگ و دنیای مردگان نیز شاهدیم. درباره اسامی خاص نیز فزون بر دو شاه ایلامی ایدواینشوشینک و پوزور (کوتیک) اینشوشینک، از این زمان شاهد حضور بسیار پررنگ نام اینشوشینک در اسامی مردم شوش هستیم.^(۵)

۴-۲. ایلام میانه

دوره ایلام میانه، دوره اوج اقتدار تمدن ایلامیان از نظر سیاسی است. در این دوره ایلامیان به کامیابی‌های قابل توجهی در برابر همسایگان خود (به‌ویژه بین‌النهرینی‌ها) دست یافتند. خدای اینشوشینک نیز همگام با ترقی تمدن ایلام جایگاه ویژه‌ای در باور مردمان منطقه کسب کرد و همان‌طور که در ادامه خواهیم دید دیگر خدای اینشوشینک فقط خدای محلی شهر شوش به حساب نمی‌آمد بلکه در منطقه وسیعی پرستش می‌شد.^(۶) اولین مدرک سلطنتی مربوط به اینشوشینک از دوره ایلام میانه به شهر شوش و شاه اینشوشینک‌شرایلانی مربوط می‌شود که طبق آن، وی معبدی از دوره تمپتی‌هلکی را که در آن زمان فرورویخته بود، تعمیر کرد

(IRS 19). مدرک دیگر به محوطه هفت تپه در نزدیکی شوش مربوط می‌شود که شامل استلی است از تپتی‌اهر، یکی از فرمانروایان سلسله کیدینویی، که در آن از قربانی و ساخت معبدی برای اینشوشینک سخن گفته است (صراف، ۱۳۹۱: ۵۵). وی در این کتیبه‌ها خود را خدمتگزار اینشوشینک و کیروش معرفی می‌کند (پاتس، ۱۳۹۵: ۳۰۱؛ Matthews & Fazeli Nashli, 2022: 373)؛ همچنین از جشنی برای ازابه اینشوشینک سخن رفته است (Matthews & Fazeli Nashli, 2022: 375). اما آغاز عصر طلایی دین ایلامی و خدای اینشوشینک دوره حکومت سلسله ایگی‌هلکی است. در این دوره پرستش خدای اینشوشینک تا کرانه‌های خلیج فارس رواج می‌یابد. در کتیبه‌ای از هومبن‌نومن از لیان (بوشهر) وی در ابتدا از ایزدبانو کیریریشا یاد می‌کند و سپس بیان می‌دارد که سلطنتش را خدای اینشوشینک به وی اعطا کرده است (EKI 4C)^(۷)؛ همچنین وی در کتیبه دیگری می‌گوید که «از آغوش مادرش، نپیریش و اینشوشینک نام او را به وجود آوردند» (Vallat, 1998). مدرک بعدی از تپه دیلم (در نزدیکی خلیج فارس) و مربوط به اونتش‌نپیریش است که از ساخت معبدی برای خدایان اینشوشینک، مشتی و تپتی سخن می‌گوید (اعراب، ۱۳۹۵: ۵۴)؛ همچنین از زمان فرمانروای مذکور آثار زیادی مربوط به خدای اینشوشینک از شوش و چغازنبیل به دست آمده است. شهر باستانی آل‌اونتش (چغازنبیل امروزی) در اواسط قرن ۱۳ پ.م به دستور اونتش‌نپیریش بر ساحل رود دز ساخته شد؛ این شهر معابد متعددی داشت. مهم‌ترین معبد این شهر، معبد مرکزی و بزرگ شهر بود که در دو مرحله ساخته شد. در ابتدا به شکل ساختمان مربع‌شکلی بود که به طور کامل به خدای اینشوشینک اختصاص داشت (آمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۶؛ Vallat, 1998)؛ این معبد اولیه از دو قسمت تشکیل شده بود: معبد اینشوشینک A و B (صراف، ۱۳۹۱: ۵۹). به نظر می‌رسد که معبد A متعلق به شاه و بزرگان و معبد B برای مردم عادی بوده است (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۷۹). در اینجا سنگ‌نگاره‌ای قرار داشت که بعدها به شوش منتقل شد. در مهم‌ترین تصویر این سنگ‌نگاره که بر بخش فوقانی قرار دارد، خدای اینشوشینک نشان داده شده است که بر تختی به شکل مار نشسته و مار کوچک‌تری به دست گرفته است. در مقابل وی پادشاه دیده می‌شود که در حال ستایش اینشوشینک است. نکته جالب توجه دیگر تزیین دو طرف سنگ‌نگاره با دو مار است (آمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۲۰) که این صحنه‌ها می‌تواند بیانگر ارتباط و قرابت این اسطوره با نقش‌مایه مار باشد (نک ادامه) (تصویر ۲).



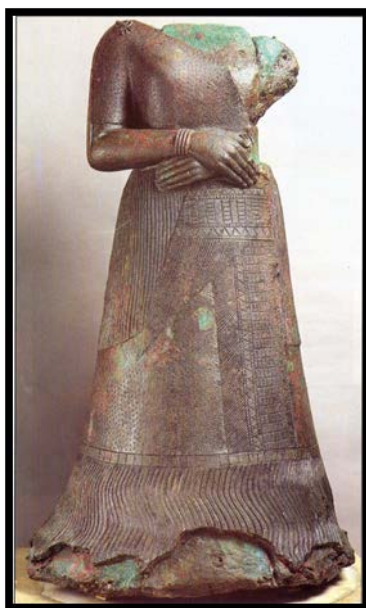
تصویر ۲: یادمان اونتش‌نپیریش در چغازنبیل که در صحنه بالایی آن شاه در حال ستایش اینشوشینک است که بر تختی به شکل مار نشسته است (آمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۲۰).

Figure 2: Monument of Untash Napirish in Choghazanbil, in the upper scene the king is praying Inshushinak, who is sitting on a throne in the shape of a snake (Amiet, 2014a: 120)

در مرحله دوم ساختمان‌سازی، این معبد به یک زیگورات تغییر شکل می‌دهد (آمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۲۰) و از این زمان تنها به اینشوشینک تعلق ندارد؛ زیرا به طور مشترک به نپیریش و اینشوشینک تقدیم شده بود (Matthews & Fazeli Nashli, 2022: 382) و احتمالاً آوردن نام خدای بزرگ انشان مقدم بر خدای بزرگ شوش می‌توانسته به منظور نشان دادن برتری و تقدم انشان بر شوش باشد (Vallat, 1998)؛ همچنین اینشوشینک به همراه کیریریشا معابدی در بیشه چغازنبیل داشت (ibid). در شوش نیز اونتش‌نپیریش، این پادشاه متدین ایلامی حدود بیست معبد را تعمیر می‌کند چنانکه کشف شمار زیادی از آجرهای کتیبه‌دار مشابه نمونه‌های چغازنبیل حاکی از ساخت یا بازسازی زیگورات مشابهی توسط اوست (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۷۸)؛ البته در انتساب این کتیبه‌ها به شوش تردید وجود دارد و به نظر می‌رسد که احتمالاً این کتیبه‌ها یا بعدها از چغازنبیل به شوش آورده شده‌اند و یا اینکه در زمان اونتش‌نپیریش در شوش جهت انتقال به چغازنبیل نوشته شده‌اند؛ هرچند که این انتقال به دلایلی صورت نگرفته است (مفیدی نصرآبادی، ۱۴۰۰: ۳۶)؛ با این حال با توجه به اهمیت شوش در آن دوره و نیز کتیبه‌های دوره‌های بعد (همچون EKI47 از شیلهک اینشوشینک) می‌توان گفت که احتمالاً این پادشاه برای خدای اینشوشینک در شوش نیز اقدامات عمرانی انجام داده بود (نک Matthew & Fazeli Nashli, 2022: 378).

مجسمه‌ای برنزی از ناپیراسو همسر اونتش‌نپیریش از شوش به دست آمده است (تصویر ۳) که بر روی دامن آن کتیبه‌ای حک شده و از خدایان اینشوشینک، نپیریش و کیریریشا درخواست می‌کند تا شخصی را که به

این مجسمه آسیب زد، مورد غضب قرار دهند (EKI 16; Carter et al, 1993: 132). والا عقیده دارد که سیاست‌های مذهبی اونتاش‌نپیریش بر آن بود تا مقام اول خدایان ایلامی از اینشوشینک، خدای بزرگ شوش گرفته شود و به نپیریش، خدای بزرگ انشان داده شود (Vallat, 1998)؛ هرچند در پذیرفتن این نظر حق تردید رواست؛ چراکه در دوره پادشاهان بعدی ایلام میانه تغییر محسوسی در جایگاه اینشوشینک نمی‌بینیم و چنانکه در ادامه خواهد آمد، همچنان این خدا در کتیبه‌های دوره ایلام میانه متأخر نیز پرتکرارترین است و حتی در زمان وی نیز این دو خدا به طور مشترک عنوان اکدی milki ilāni (نک EKI 9II) به معنای «شاه خدایان» را دارند (Hinze & Koch, 1987: TEIL2: 921)؛ لقبی که می‌تواند حاکی از جایگاه والای این خدا در ایزدکده ایلامیان باشد.



تصویر ۳: مجسمه برنزی ملکه ناپیراسو، همسر اونتاش‌نپیریش از شوش با کتیبه‌ای نفرینی که در آن از خدای اینشوشینک نام برده شده است (Carter et al, 1993: 132).

Figure 3: Bronze statue of Queen Napirasu, wife of Untash Napirish, from Susa with a curse inscription mentioning the god Inshushinak (Carter et al, 1993: 132)

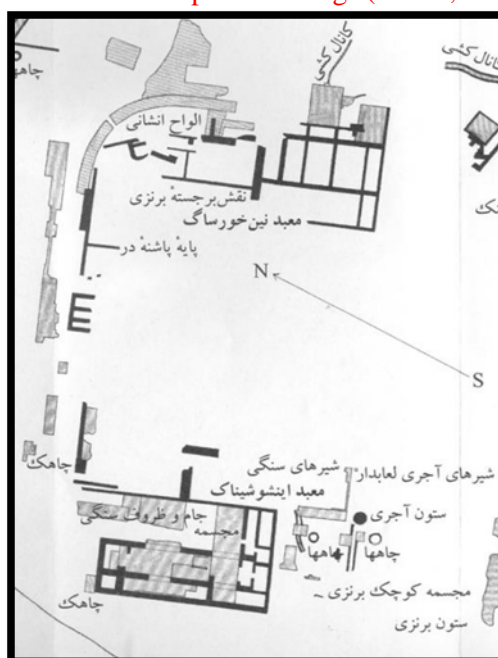
مدارک بعدی ما مربوط به سلسله شوتروکی‌ست. از زمان شوتروک‌ناهونته اول آجر نوشته‌های متعددی مبنی بر احداث تالار ستون‌دار و تقدیم آجرهای لعاب‌دار، غنائمی چون استل نرام‌سین و اهدای حوض آبی از جنس سنگ آهک و ... برای اینشوشینک به‌دست‌آمده است (صراف، ۱۳۹۱: ۶۸؛ برای مشاهده کتیبه‌های این پادشاه نک EKI 17-28CII). از زمان این پادشاه شاهد استفاده چشمگیر از لقب خادم محبوب اینشوشینک برای پادشاهان ایلامی هستیم که در دوره‌های پیشین نیز داشتیم (ولی این بار به ایلامی libak hanik inšušinakik) (EKI 24b, 24c). از دوران پسر وی یعنی کوتیرنهونته نیز کتیبه‌هایی به‌دست‌آمده که در آن شاه خود را خادم محبوب اینشوشینک معرفی می‌کند و از ساخت کومپوم‌کیدویه برای وی سخن می‌گوید (صراف، ۱۳۹۱: ۶۸؛ EKI 29-31). اهمیت اینشوشینک در این زمان به حدی است که حتی در کتیبه‌های مربوط به ساخت بناهای خدایان دیگر نیز نامش می‌آید؛ مثلاً وقتی کوتیرنهونته دروازه لگمل را بازسازی می‌کند در انتهای کتیبه می‌گوید «باشد که اینشوشینک کار خوب مرا بپذیرد» (EKI 30). پادشاه بعدی شیلهک اینشوشینک نام دارد

که به شدت یادآور اونتش‌نپیریش است. از دوره این پادشاه با انبوهی از مدارک درباره پرستش اینشوشینک مواجهیم. یکی از مهم‌ترین کارهای او تجدید بنای معبد اینشوشینک در شوش بود (EKI 35, 36). بر اساس گزارش حفاری‌ها، این معبد چندین مرتبه بازسازی و تغییر را تجربه کرده است. ابعاد آن ۴۰ در ۲۰ متر بود و خندقی به عمق ۳ متر آن را احاطه کرده بود. ابعاد ساختمان این معبد ۲۰/۷۰ در ۸/۵ متر بود و «با یک محوطه مفروش به ابعاد ۱۹ در ۴ متر از ساختمان‌های فرعی جنوبی جدا می‌شد» (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۱۰۲). یکی از آثار مکشوفه از دوره میانی که می‌تواند ما را در تجسم مجموعه بناهای مذهبی آکروپل شوش و از جمله معبد اینشوشینک یاری دهد، ماکت مفرغی صیت شَمَشی (طلوع آفتاب) است (تصویر ۴). احتمالاً نقوش این مجموعه نشان‌دهنده دو معبد مهم نین‌خورساگ و اینشوشینک بود که در بین آن میدانگاهی بزرگ با میزهای هدایا، حوض‌ها، آب‌انبارها و... وجود داشت (آمی، ۱۳۹۴: ۶۱؛ تصویر ۵). او همچنین در محله سلطنتی، معبد دیگری برای اینشوشینک ساخت که نمای بیرونی آن با نقوش برجسته گاو مرد و الهه نیایش‌کننده با تصاویری از درخت نخل تزیین شده بود (همان‌جا). این معبد کومپوم‌کیدویه نامیده می‌شد که از تزیینات آن آجرهای لعاب‌دار و مجسمه شیرهای میناکاری شده به‌دست‌آمده است (آمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۲۹ و ۱۳۱). از نکات جالب توجه دیگر این دوره می‌توان به پرستشگاه‌های بیشه اشاره کرد که احتمالاً بیش‌تر به خدای اینشوشینک تقدیم می‌شده است. این واحه‌ها پوشیده از سبزه بودند و کاربردی نمادین داشتند. از کتیبه‌های موجود چنین برمی‌آید که شیلهک‌اینشوشینک بیست پرستشگاه بیشه را که بیش‌تر آن‌ها متعلق به اینشوشینک بود (به ایلامی *siyan inšušinak husame*)، بازسازی کرد (جهانگیر فر و گشتاسب، ۱۳۹۴؛ هینتس، ۱۳۸۹: ۶۹؛ همچنین نک به EKI 47)؛ همچنین در برخی کتیبه‌های این پادشاه از اینشوشینک همچون دوره سوکل‌مخ با عنوان *temti alimeliri* یاد شده (نک EKI 48b) که به معنای ارباب شهر بلند (منظور آکروپل شوش) است؛ نکته‌ای که هم می‌تواند بیانگر موقعیت برجسته این خدا در مجمع خدایان شوش باشد و هم تداوم این لقب را از دوره سوکل‌مخ تا زمان شوتروکی‌ها نشان دهد. از دیگر القاب این خدا در کتیبه‌های شیلهک‌اینشوشینک می‌توان به ارباب بزرگ *rišarra temti* بزرگ خدایان *rišar napipirra* ارباب پادشاهان *sunkipri temti* و ارباب کیزوم^(۸) *kizzum temti* اشاره داشت؛ همچنین طبق کتیبه‌های این پادشاه، اینشوشینک بخشنده قدرت است و نیز کسی‌ست که نام پادشاه را داده است (همچون کتیبه هومبان‌نومنا) (EKI 47; Hinz & Koch, 1987: TEIL1: 663, TEIL2: 851). ذکر این نکته ضروری است که شیلهک‌اینشوشینک در خارج از شوش نیز کارهای معبد سازی انجام می‌داد؛ مثلاً از محوطه چغاپهن خوزستان کتیبه‌ای مبنی بر ساخت معابدی برای اینشوشینک و لگمل به‌دست‌آمده است (Vallat, 1998)؛ برای مشاهده کتیبه‌های متعدد این پادشاه نک EKI 32-59). آخرین شاه ایلام میانه که از زمان وی مدارکی دال بر پرستش اینشوشینک در دست داریم، هوت‌لوتوش‌اینشوشینک است. وی در شوش معبد اصلی اینشوشینک و بیشه اینشوشینک را تعمیر کرد؛ همچنین بر طبق آجرهای کتیبه‌دار تل‌ملیان، معبدی آجری برای نپیریش، کیریریشا، اینشوشینک و شیموت در انشان ساخت (پاتس، ۱۳۹۵: ۳۸۴-۳۸۳؛ صراف، ۱۳۹۱: ۷۰؛ Vallat, 1998)؛ مدرکی که به‌خوبی می‌تواند گسترش پرستش اینشوشینک در سرزمین‌های شرقی را نشان دهد.



تصویر ۴: ماکت مفرغی طلوع آفتاب از دوره شیلهاک اینشوشینک که می‌تواند ما را در بازسازی بناهای آکروپل یاری دهد (آمیة، ۱۳۹۴ الف: ۱۳۲).

Figure 4: The bronze model of the sunrise from Shilhak-Inshushinak period, which can help us to reconstruct the Acropole buildings (Amiet, 2014a: 132)



تصویر ۵: پلان بقایای معابد اینشوشینک و نین‌هورساگ در آکروپل شوش (صراف، ۱۴۴: ۱۳۹۱-۱۴۳؛ با تغییراتی از نگارندگان).
Figure 5: The plan of the remains of Inshushinak and Ninursag temples in the Susa Acropole (Saraf, 2012:144-143; with changes by the authors)

غیر از مدارک سلطنتی، مدارک متنوع دیگری درباره این خدا از دوره ایلام میانه در دست است. اگر بخواهیم به ترتیب زمانی آن‌ها را بیان کنیم، نخستین مدارک متونی به زبان اکدی است که از داخل قبوری از محوطه آپادانا به دست آمده‌اند. نظر رایج در سال‌های اخیر درباره متون مزبور این بود که متونی از دوره سوکل‌مخ هستند و در آن‌ها روز پَسین در باور ایلامیان شرح داده شده است؛ به این ترتیب که ایشمکرب و لگمل در جلوی متوفی می‌روند و اینشوشینک عمل قضاوت را انجام می‌دهد و به نوعی روح را وزن می‌کند و سپس حکم وی توسط ایشمکرب و لگمل اجرا می‌شود (دارا، ۱۳۹۴؛ Vallat, 1998؛ هنکلن، ۱۳۹۲: ۱۱۱) و حتی بسیاری از محققان معتقدند که وزن کردن روح مسئله‌ای مختص دین ایلامیان بود که بعدها وارد دین ایرانی شد و سه‌گانه خدایان اینشوشینک، لگمل و ایشمکرب بر سه‌گانه خدایان سروش، رشنو و میترا تأثیر نهاده

است (Jahangirfar, 2018: 116-120)؛ باین حال بازخوانی الواح توسط واسرمن نشان داده است که می‌بایست در بسیاری از این باورها درباره جهان آخرت ایلامی تجدیدنظر کرد. او ابتدا احتمال تعلق این متون به اوایل دوره ایلام میانی را مطرح می‌کند؛ سپس نشان می‌دهد که واژه‌ای که پیش‌تر mušeqqilum به معنی وزن‌کننده خوانده بودند را باید mušēkilum به معنای «کسی که سیاه و تاریک می‌کند» خواند؛ همچنین طبق مقایسه‌های وی، ادبیات و ساختار این متون با الواح طلسمی بین‌النهرینی تفاوت چندانی ندارد و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که متون مذکور الواح طلسمی ثانویه‌ای هستند که به احتمال زیاد پس از تدفین در قبر گذاشته شده‌اند و تنها می‌توانند حاوی اشاره‌هایی به دنیای پس از مرگ باشند (Wasserman, 2019). البته به باور نگارندگان نمی‌توان با استناد به این خوانش، به‌طور کلی نقش اینشوشینک در دنیای پس از مرگ ایلامیان را منکر شد؛ زیرا شیلهک اینشوشینک در یکی از کتیبه‌هایش از یکی از شاهان سوکل مخ به نام کوک کیرمش که چند سده پیش از خودش می‌زیست، به عنوان شاه مرحوم یاد می‌کند و در ادامه می‌گوید: «باشد که به مسیر اینشوشینک برسی!» (EKI 38; Jahangirfar, 2018: 106)؛ بنابراین به نظر می‌رسد که جزئیاتی چون وزن کردن روح توسط اینشوشینک در جهان آخرت قابل تأمل باشد و نمی‌توان رسالت اینشوشینک در دنیای پس از مرگ ایلامی را نادیده انگاشت.

در متون اداری این دوره (شامل متون به زبان اکدی هفت‌تپه و ایده از دوره ایلام میانه I و متون به زبان ایلامی انشان از دوره ایلام میانه III یا حتی اوایل ایلام نو) نیز نام اینشوشینک را هم در قالب اسامی خاص و هم به‌عنوان خدای شاهد در معاملات می‌بینیم؛ مثلاً در متون اکدی مشهور به متون ایده که احتمالاً در اصل به هفت‌تپه یا مکانی دیگر در دشت شوشان تعلق دارند (درباره آن‌ها نک Stolper, 1988: 279-280) طرفین معامله به خدای اینشوشینک سوگند یاد می‌کنند و خدایان شاهد نیز شمش و روهوراتیر هستند (Zadok, 2018: 156)؛ در متون انشان نیز شاهد نام‌های خاص حاوی اسامی خدایان مختلفی هستیم که یکی از آن‌ها دارای نام اینشوشینک است (Stolper, 1984: 54).

۴-۳. ایلام نو

در دوره ایلام نو می‌توان گفت دیگر آن اقتدار سیاسی دوران ایلام میانه را نمی‌بینیم و شاهد رقابتی تنگاتنگ میان ایلام و آشور هستیم که در نهایت فرجام هولناکی را برای ایلام رقم می‌زند (برای آگاهی از تاریخ سیاسی ایلام نو ر.ک به: پاتس، ۱۳۹۵: ۴۴۹-۴۰۳؛ مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۳۳-۲۸)؛ همچنین پیش از پرداختن به وضعیت پرستش اینشوشینک در این دوره می‌بایست اشاره کرد که ویژگی مذهبی بارز آن غالب بودن پرستش خدایان با منشأ ایلامی است؛ روندی که از دوره‌های پیشین شروع شده بود و در این دوره تقریباً به کمال رسید (Vallat, 1998).

پس از سلسله شوتروکی، یک دوره چهارصدساله سکوت را در منابع شاهدیم. برای همین نخستین مدرک درباره اینشوشینک از دوره ایلام نو به زمان شوتروک‌نهنوته دوم برمی‌گردد (صراف، ۱۳۹۱: ۷۰). در کتیبه‌های مکشوفه از شوش، او از برپایی مجدد پیکره‌های هومبان‌نومن، هوت‌لوتوش اینشوشینک و شیلهین‌همرولگمر در برابر پیکره اینشوشینک در کوکونوم (زیگورات) شوش سخن می‌گوید (پاتس، ۱۳۹۵: ۴۰۸). طبق گفته وی اینشوشینک به او دستور داده بود تا معبد بلند را محصور کند و نیز اذعان می‌دارد که برای اینشوشینک شهر کاراينتش را گرفته است (EKI 72-74 و IRS 54, 57)؛ همچنین بر اساس شواهد باستان‌شناختی، او معبدی

چهارگوش مشابه معابد اورارتویی بر فراز آکروپل بنا کرد (آمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۴۴-۱۴۳) که با آجرهای لعاب‌دار تزیین شده بود و احتمالاً این معبد نیز به اینشوشینک اختصاص داشته است (آمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۴۴-۱۴۳؛ آمی، ۱۳۹۴: ۶۷؛ پاتس، ۱۳۹۵: ۴۰۸ و ۴۶۲؛ دومیروشیچی، ۱۳۹۲: ۹۱).

از زمان کوتیرنهونته که شوش ناامن می‌شود تا زمان حمله آشوربانیپال، پایتخت تقریباً به شهرهای ماداکتو و هیدالو تغییر می‌یابد (مجیدزاده، ۲۰۳۰: ۱۳۷۰-۲۹). به‌طور کلی شهر شوش در متون بین‌النهرینی دوره ایلام نو بسیار کم‌بسامدتر از هیدالو و ماداکتوست (واترز، ۱۳۹۱: ۷۱-۷۰). کم‌اعتبار شدن شوش در جایگاه شهر خدای اینشوشینک مسلماً در سطح سرزمین ایلام اثرگذار بوده و این فکر را به ذهن متبادر می‌سازد که اینشوشینک در دوره ایلام نو خدایی محلی یا در حال تبدیل شدن به یک خدای محلی در حد شوش و حومه‌اش در دشت شوشان بوده است. با توجه به یافته‌های موجود انتساب مقام خدای کل ایلام به اینشوشینک دور از ذهن است. یکی از مهم‌ترین مدارک درباره تقلیل مکانی پرستش اینشوشینک و افول آیین آن در سرزمین ایلام در دوره ایلامی نو، نقش برجسته کول فرح ۱ در مال امیر ایذه است. در این نقش برجسته صحنه قربانی کردن حیوانات در حضور هنی حاکم محلی ایذه نشان داده شده است (دهناد و همکاران، ۱۳۹۴)؛ این یادمان احتمالاً به ربع انتهایی قرن ۷ پ.م یا اوایل قرن ۶ پ.م تعلق دارد و به دوره هخامنشی بسیار نزدیک است (Tavernier, 2004: 16-22؛ هنکلن، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۶)؛ در کتیبه این نقش برجسته (صراف، ۱۳۹۵: ۲۸-۲۵؛ EKI 75) از خدایانی چون هومبان، شیموت و ... اسم آورده می‌شود در حالی که از اینشوشینک نامی نیست و این نشان می‌دهد که خدای اینشوشینک در این دوره نتوانسته نفوذ مذهبی خود را بر نواحی مختلف ایلام گسترش دهد (صراف، ۱۳۹۱: ۷۰-۷۱).

دیگر پادشاه ایلام نو که در کتیبه‌هایش از اینشوشینک یاد کرده، هلوئوش اینشوشینک است (صراف، ۱۳۹۱: ۷۱). طبق آجرهای کتیبه‌دار این پادشاه وی در شوش معبد یا معابدی برای اینشوشینک ساخت یا بازسازی کرد (پاتس، ۱۳۹۵: ۴۶۱). وی خود را خادم محبوب نیپریش و اینشوشینک معرفی می‌کند (صراف، ۱۳۹۱: ۷۱؛ EKI 77). یکی از مهم‌ترین مدارک حاوی نام اینشوشینک در هزاره اول پ.م، کتیبه فتح شوش از آشوربانیپال شاه آشور است. از این کتیبه می‌توان چنین استنباط کرد که این خدا کماکان در شوش محبوبیت و اهمیت بالایی داشته است:

«...من زیگورات شوش را از آجرهایی که با سنگ لاجورد لعاب داده شده بود، من تزیینات بنا را که با مس صیقل داده شده بود شکستم. شوشینک خدای اسرارآمیز که در مکان‌های اسرارآمیز اقامت دارد و هیچ کس ندیده است که او چگونه خدایی می‌کند، سومودو، لکمر ... این خدایان و این الهه‌ها را با زینت‌آلاتشان، ثروتشان، اموالشان و روحانیون آن‌ها به سرزمین آشور آوردم. سی‌ودو پیکره را که از طلا و مس و نقره و مرمر سفید ساخته شده بود به سرزمین آشور آوردم ...» (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۱۰۳).

همچنین وی از مجسمه نوزده خدای ایلامی در شوش نام می‌برد که اکثراً منشأ شوشی و ایلامی دارند و نام اینشوشینک نیز در کنار ایزدانی چون شیموت، لگمل، پینیکی، هوتران و کیرمشیر دیده می‌شود (Vallat, 1998).

فزون بر این، الواح اداری از شهر شوش به‌دست آمده (برای مشاهده الواح نک Scheil, 1907; Scheil, 301-307) که این به احتمال زیاد به بازه زمانی میان حمله آشوربانیپال تا ظهور هخامنشیان تعلق دارند (استولپر، ۱۳۸۹: ۱۰۶؛ Tavernier, 2018a: 166). الواح مذکور بیش‌تر جنبه اقتصادی دارند و برخلاف متون دوره

ایلام قدیم یا اوایل میانه، جنبه‌های مذهبی‌شان کم‌رنگ‌تر است و در آن موضوعاتی چون شاهد گرفتن خدایان ایلامی و سوگند به ایشان دیده نمی‌شود؛ با این حال در برخی الواح احتمالاً از دریافت کالاهایی توسط یک نهاد مذهبی مرتبط با اینشوشینک سخن می‌رود (Scheil, 1907: No 10, 19, 138, 147, 149, 168, 171, 172,)؛ نکته‌ای که بیانگر اعتقاد به اینشوشینک نزد عامه مردم شوش و احتمالاً حومه‌اش در آستانه ظهور هخامنشیان است.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که خدای اینشوشینک در یک بازه زمانی تقریباً دوهزارساله در میان ایلامیان پرستیده می‌شد. به نظر می‌رسد که محبوبیت وی و گستره پرستش در دوره ایلام میانه به اوج خود رسید اما در دوره ایلام نو محدود به شهر شوش شد؛ طبق مدارک معرفی شده در بالا احتمالاً این گستره و محبوبیت با میزان اهمیت شوش در دوره‌های مختلف رابطه‌ای مستقیم داشته است و هرچه نقش شوش در تاریخ سیاسی ایلامیان پررنگ‌تر می‌شد، خدای این شهر یعنی اینشوشینک نیز پله‌های ترقی را در مجمع خدایان ایلامی می‌پیمود؛ موضوعی که توسط دیگر پژوهشگران دوره ایلامی نیز مورد تأیید قرار گرفته است (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۵؛ مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۵۸).

۵. پرستش اینشوشینک پس از حمله آشور تا اوایل دوره هخامنشی

با توجه به شواهد خط‌شناسی و زبانی برخی کتیبه‌های ایلامی، به نظر می‌رسد که شاهان ایلام نو در اوایل دوره هخامنشی و در واقع پیش از دوره داریوش، بر شوش حکومت می‌کردند. در واقع، حکومت این شاهان ایلامی زیر نظر امپراتوری هخامنشی بود؛ طبق گفته والا و تاورنیه می‌توان شیلهک اینشوشینک دوم و تپتی‌هوبان اینشوشینک را در این بازه زمانی گنجاند (Tavernier, 2004: 22-29; Vallat, 1996: 393)؛ هنکلن، ۱۳۹۲: جدول ۱-۱؛ به نظر می‌رسد شیلهک اینشوشینک دوم به طور کامل پیش از دوره هخامنشی حکومت می‌کرده (پاتس، ۱۳۹۵: ۴۶۴) و احتمالاً حداقل بخشی از سلطنت تپتی‌هومین اینشوشینک نیز پیش از دوره هخامنشی بوده است؛ زیرا وی آشکارا در دو کتیبه‌اش از ویرانی سرزمین‌های بلهوت و لگری سخن گفته است (EKI 80) و این اقدام از شاهی که تحت سلطه یک امپراتوری است و از خود استقلال چندانی ندارد، بعید می‌نماید. برای هر دو پادشاه شواهدی دال بر پرستش اینشوشینک می‌توان ارائه داد؛ نام شیلهک اینشوشینک و فرزندش به وضوح از محبوبیت خدای شهر شوش نزد این پادشاه می‌گوید؛ از زمان فرزند وی یعنی تپتی‌هوبان اینشوشینک مدارک جالب‌تری در اختیار داریم. وی در آجرهای کتیبه‌دار و استلی از شوش، از بازسازی معبد این خدا و ساخت پیکره‌ای برای وی سخن می‌گوید (صراف، ۱۳۹۱: ۷۱؛ پاتس، ۱۳۹۵: ۴۳۰؛ EKI 79-84).

«من تپتی‌هوبان اینشوشینک فرزند شیلهک اینشوشینک‌ام، معبد را ساختم و به اینشوشینک خدایم این را تقدیم کردم».

نکته قابل‌تأمل در این کتیبه‌ها این است که تپتی‌هوبان اینشوشینک هیچ عنوان شاهانه‌ای ندارد و این موضوع، خود یکی از دلایل زیست این پادشاه در دوره هخامنشی است (Tavernier, 2004: 25)؛ همچنین در کتیبه‌ای از همین پادشاه به فهرستی از روحانیونی برمی‌خوریم که گوشت قربانی دریافت کرده‌اند؛ این کتیبه ارتباط قابل‌توجهی با دین پارسیان دارد و می‌تواند تأثیرات فرهنگی هخامنشیان را تا حدودی به ما بنمایاند (هنکلن، ۱۳۹۲: ۴۶). بایستی خاطرنشان کرد که کاوش‌ها و بررسی‌های سال‌های اخیر در چغازنبیل حکایت از

بازسازی دو تا از دروازه‌های محوطه مقدس (تمنوس) در دوره ایلام نو و نیز کف‌سازی محوطه پیرامون زیگورات در زمانی پس از حمله آشوربانیپال دارد (مفیدی نصرآبادی، ۱۴۰۰: ۴۷). فزون بر این، به نظر می‌رسد که زیگورات و معابد شهر تا سده ششم پ.م یعنی در آستانه ظهور هخامنشیان یا حتی اوایل دوره هخامنشی مورد استفاده بوده‌اند (همان: جدول ۲). به‌طور کلی می‌توان چنین پنداشت که در زمان نخستین شاهان هخامنشی و به‌طور دقیق‌تر پیش از سلطنت داریوش یکم، اینشوشینک در شهر شوش پرستیده می‌شده و معابد وی در شهر برپا بوده است ولی با روی کار آمدن داریوش شرایط فرق کرده است.

در زمان سلطنت داریوش یکم روابط فرهنگی پارسیان و ایلامیان همچون زمان کوروش قابل توجه بود. در واقع، هخامنشیان به‌نوعی میراث دار ایلامیان بودند؛ مثلاً انشان، مسقط الراس کوروش هخامنشی، پایتخت کهن ایلامیان بود و وی در استوانه‌اش آشکارا اجداد خود را شاهان انشان نامیده است (استوانه کوروش، سطر ۲۱؛ نک رزمجو، ۱۳۸۹)؛ همچنین از نظر فرهنگی نیز تأثیرات ایلامی زیادی را در امپراتوری هخامنشی می‌بینیم چنانکه در بسیاری جنبه‌ها همچون پوشاک و مذهب هخامنشیان مشهود است (سکوندا، ۱۳۹۹؛ هنکلن، ۱۳۹۲: ۴۰۶-۲۵۵؛ ۴۹۹-۴۶۳) و حتی زبان اداری پارس در دوره هخامنشی نه پارسی بلکه ایلامی بوده است (Cameron, 1948: Hallock, 1969). الواح اداری مکشوفه از تخت جمشید، اطلاعات جالبی از وضعیت مذهب ایلام و خدایان‌شان در دوره داریوش هخامنشی در اختیارمان می‌نهد. طبق این الواح، خدایان ایلامی در قلب امپراتوری پارس از محبوبیت بالایی برخوردار بودند چنانکه نام خدای ایلامی هومبان ۳۶ بار در کتیبه‌ها آمده و حدود ۶۱۲۵ کوارت غله برایش اختصاص داده شده است؛ این موضوع وقتی جالب‌تر می‌شود که وضعیت هومبان را با اهورامزدا، خدای بزرگ شاهان هخامنشی بسنجیم؛ زیرا نام اهورامزدا تنها ۱۰ بار در این الواح آمده و تنها ۱۸۵۱ کوارت غله برایش تخصیص داده بودند (هنکلن، ۱۳۹۲: ۴۶۱)؛ نکته جالب دیگر اینجاست که اکثر روحانیون مسئول مناسک هومبان نام‌های ایرانی دارند (همان: ۴۸۵)؛ این مهم مبین آن است که پرستش خدایان ایلامی تنها محدود به جمعیت ایلامی زبان پارس نبوده و شاهد تأثیر ایلامیان بر جمعیت‌های ایرانی زبان منطقه هستیم؛ همچنین نام خدایان ایلامی دیگری چون نپیریش و شیموت را در این متون می‌بینیم که آن‌ها نیز از برجستگی خاصی برخوردارند (هنکلن، ۱۳۹۲: ۶۷۲-۶۶۹؛ علیزاده و ایمان‌پور، ۱۳۹۰: ۷۱)؛ از جالب‌ترین این مدارک که می‌تواند به‌خوبی جایگاه خدایان ایلامی در نزد هخامنشیان و نیز همنشینی خدایان ایلامی و ایرانی را نشان دهد، لوح‌های شماره ۳۳۸ و ۳۳۹ از باروی تخت جمشید است (برای مشاهده متن‌های بیش‌تر نک هنکلن، ۱۳۹۲: ۷۱۲-۶۵۶).

لوح PF338: ۱۶ مَریش شراب حواله شده از (آقای) شَرُوکب، (آقای) آپیرک شَتین (کاهن به زبان ایلامی)

دریافت کرد؛ برای اهورامزدا و همه خدایان^(۹) و شیموت مصرف کرد؛ سال بیست‌ویکم

لوح PF339: ۵ مَریش و QA ۷ شراب حواله شده از (آقای) اوشی، شَتینی (کاهن به زبان ایلامی) به نام (آقای)

تورگم دریافت کرد؛ QA ۷ برای اهورامزدا، ۲ مَریش برای هومبان، ۱ مَریش برای رودخانه هوپتیش، ۱ مَریش

برای رودخانه رَنگَر، ۱ مَریش برای رودخانه شِیوشنوش، برای خدایان (یاد شده) استفاده کرد.

(Hallock, 1969: 151)

بنابراین مشخص است مذهب ایلامی در این دوره نیز کماکان شکوفا و پررونق بوده است. به‌طور کلی همان‌طور که کخ جمع‌بندی می‌کند، در الواح تخت جمشید همواره از هومبان یاد می‌شود؛ نپیریش از موقعیت مناسبی برخوردار است؛ همچنین در این الواح از نوعی قربانی به نام کوشکوم یاد می‌شود که گویی خاص

ایزدبانویی ایلامی بوده است (کخ، بی‌تا: ۳۳۲-۳۳۱). این چشم‌انداز می‌تواند غیبت اینشوشینک در متون دوره هخامنشی را برجسته‌تر کند. نام این خدا در متون باروی تخت جمشید چه به‌عنوان یک خدا و چه در اسامی خاص اشخاص دیده نمی‌شود (پاتس، ۱۳۹۵: ۵۳۵-۵۳۱)؛ حتی در میان اسامی ایلامیان ذکر شده در بابل نیز نمی‌توان ردی از آن یافت (داندمایف، ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۷۸)؛ البته نبود نام اینشوشینک در میان اسامی خاص هرچند تأمل‌برانگیز است اما می‌تواند دلایل ساده‌ای داشته باشد همچون کوتاه نویسی اسامی و حذف اینشوشینک از نام‌ها مانند تبدیل نام ات‌همیتی اینشوشینک به اتمئیت در متون بین‌النهرینی و هخامنشی (پاتس، ۱۳۹۵: ۵۳۵؛ هنکلن، ۱۳۹۲: ۴۹۹؛ واترز، ۱۳۹۱: ۱۵۸؛ Tavernier, 2004: 22-29) و یا تبدیل نام هوت‌لوتوش اینشوشینک به خوته‌لودیش در متون بین‌النهرینی (پاتس، ۱۳۹۵: ۳۹۲) و ... به نظر می‌رسد این موضوع برای آن دسته از اسامی که به اینشوشینک ختم می‌شود، بیش‌تر صدق کند؛ همچنین در بسیاری از بایگانی‌های دوره‌های پیشین نیز ممکن بود با اسامی خاص مرتبط با اینشوشینک مواجه نشویم در حالی که در همان دوره پرستش اینشوشینک بسیار رونق داشته است؛ نمونه بارز آن اسامی افراد ایلامی در متون بابل میانی (به طور خاص همزمان با اوایل ایلام میانه) نیپور است که دربرگیرنده نام‌های خدایانی چون شیموت و نپیریش هستند و نامی مرتبط با اینشوشینک در میان آن‌ها دیده نمی‌شود (Zadok, 2018a: 316-317)؛ این در حالی است که در آن دوره پرستش اینشوشینک در سرزمین ایلام از اهمیت بسیاری برخوردار بود (نک بالا)؛ بنابراین با توجه به ماهیت گمراه‌کننده نام‌های خاص در پژوهش حاضر، نگارندگان صرفاً بر عدم ذکر نام اینشوشینک در میان خدایان گیرنده نذری در الواح باروی تخت جمشید تمرکز می‌کنند و درصددند تا با لحاظ تمامی جوانب، به چرایی غیبت این خدای بزرگ ایلامی در اوایل دوره هخامنشی پاسخ دهند.

۶. فرضیه‌های مربوط به غیبت اینشوشینک در اوایل دوره هخامنشی

در پاسخ به چرایی غیبت اینشوشینک در الواح باروی تخت جمشید، نگارندگان پنج دلیل را به‌عنوان پاسخ‌های اولیه محتمل می‌دانند:

۱. کمیت متون موجود
۲. گستره مکانی تحت پوشش متون بارو
۳. رکود استقراری شوش در دوره هخامنشی
۴. دخالت حاکمیت هخامنشی در مناسک دین ایلامی
۵. تلفیق اینشوشینک با خدایان ایرانی

۶-۱. کمیت متون موجود

در بررسی متون باروی تخت جمشید، ابتدا باید پرسید که آیا این مدارک جامعه آماری قابل‌قبولی را پیش روی ما می‌نهند و آیا از این نظر قابل‌اتکا و استناد هستند؟

مجموع الواح ترجمه‌شده تخت جمشید ۴۸۴۵ عدد است (منتشرشده + منتشرنشده). طبق تخمین‌های موجود، در کاوش‌های خزانه و باروی تخت جمشید حدود ۳۰ هزار قطعه لوح به دست آمد که با صرف‌نظر از لوح‌های نانوشته و نیز قطعات شکسته پراکنده، می‌توان تعداد کل مدارک را بین ۱۹ تا ۲۱ هزار عدد دانست که حدود ۱۵ هزار عدد از آن‌ها به زبان ایلامی است؛ این موضوع نشان می‌دهد که لوح‌های خوانده‌شده چیزی در حدود یک‌سوم اسناد ایلامی تخت جمشید و یک‌چهارم کل اسناد در دسترس‌اند؛ با این حال وقتی در نظر بگیریم که

کل بایگانی موجود تنها بقایایی از یک بایگانی عظیم‌تر با تعداد تقریبی ۱۰۰ هزار لوح است، آن وقت مبنا قرار دادن این الواح بسیار ناکارآمدتر از پیش به نظرمی‌رسد (در این باره نک هنکلمن، ۱۳۹۲: ۱۳۵-۱۳۱)؛ بنابراین بر اساس جامعه آماری موجود می‌توانیم جایگاه خدای اینشوشینک را چنین توصیف کنیم:

در مجموعه‌ای شامل یک‌چهارم الواح موجود تخت جمشید و احتمالاً پنج درصد کل الواح ممکن از تخت جمشید، نام خدای ایلامی اینشوشینک دیده نمی‌شود؛ این در حالی است که نام برخی خدایان و اساطیر ایرانی (اهورامزدا، امشاسپند)، خدایان ایلامی (هومبان، نپیریش، شیموت) و خدایان ایلامی دارای ریشه بابلی (دد) دیده می‌شود. (درباره این خدایان نک هنکلمن، ۱۳۹۲: ۶۷۵-۶۵۷)

از این‌رو با درک بهتر مقیاس مدارک موجود، مرجح آن است که از غیبت مطلق اینشوشینک در دوره هخامنشی سخن نرانیم؛ زیرا مدارک خوانده‌شده مشت نمونه خروار همه الواحی است که احتمال وجود آن‌ها می‌رود و ممکن است در باقی الواح خوانده‌نشده و حتی الواح کشف‌نشده، از اینشوشینک یاد شده باشد؛ باین‌حال شاید نتوان غیبت اینشوشینک را به طور کامل به مسئله کمیت مدارک گره زد؛ زیرا حتی اگر در باقی الواح هم نام اینشوشینک آمده باشد، باز هم چنین می‌نماید که نام وی نسبت به دیگر خدایان ایلامی و ایرانی کم‌بسامدتر بوده است و این موضوع می‌تواند گویای اُفت جایگاه این خدا نسبت به دوره‌های گذشته باشد.

۶-۲. گستره مکانی تحت پوشش متون بارو (فرضیه هنکلمن)

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، گستره مکانی متون باروی تخت جمشید است؛ این متون به حوزه اداری ناحیه پارس تعلق دارد و حداکثر گسترش آن به سوی غرب، نواحی شرقی خوزستان امروزی بوده است؛ همچنین با توجه به برخی شواهد نظیر مجموعه‌ای از لوح‌های نانوشته و نوشته و تعدادی گل مهر و برچسب و اشاره‌های متون باروی تخت جمشید و مدارک بابلی، به نظرمی‌رسد که در شوش بایگانی جداگانه‌ای برای سرزمین‌های دشت شوشان وجود داشته که متأسفانه تا به امروز به دست ما نرسیده است (هنکلمن، ۱۳۹۲: ۱۷۴-۱۶۹)؛ فزون بر این، الواحی که نام شوش در آن‌ها ذکر شده است، فاقد زمینه مذهبی است (هنکلمن، ۱۳۹۲: ۷۰۱-۶۵۶؛ Hallock, 1969: PF57, 88, 92, 138, 318, 737, 1246, 1411-1420, 1752, 1781, 1784, 1786, 2050-2056)؛ بنابراین ما عملاً هیچ مدرکی درباره مناسک آیینی دشت شوشان در دوره هخامنشی نداریم و هر آنچه هست (متون تخت جمشید) به سرزمین ایلامی شرقی در فارس مربوط می‌شود و با توجه به اینکه پرستش اینشوشینک در دوره ایلام نو به شوش و حومه محدود شده بود، طبیعی است که مذهب اهالی دشت خوزستان در این متون بازتاب نیابد. همان‌طور که در قسمت پیشینه پژوهش نیز اشاره شد، این موضوع را هنکلمن به‌عنوان عمده‌ترین دلیل عدم ذکر نام اینشوشینک در این دوره می‌داند و اعتقاد دارد که پرستش اینشوشینک در دوره هخامنشی در دشت شوشان می‌بایست ادامه یافته باشد (هنکلمن، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۰۹).

۶-۳. رکود استقرار شوش

همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، شهر شوش خاستگاه و مهم‌ترین مرکز پرستش اینشوشینک طی تاریخ ایلام بوده است؛ بنابراین شناخت وضعیت شهر در اوایل دوره هخامنشی می‌تواند در ارزیابی جایگاه اینشوشینک در این دوره مفید باشد.

شوش در دوره هخامنشی مهم‌ترین پایتخت شاهان هخامنشی بود (علیزاده و دیگران، ۱۳۹۴). کاوش‌های باستان‌شناختی شوش بقایای دو کاخ هخامنشی (آپادانا ساخته داریوش اول و بازسازی اردشیر دوم و شاپور اردشیر دوم)

و شواهدی از وجود چند کاخ دیگر را در اختیارمان نهاده است (پاتس، ۱۳۹۵: ۵۲۰-۵۰۱؛ یغمایی، ۱۳۹۳: ۱۱۳-۱۰۶)؛ باین حال هیچ‌گونه شواهد خاصی از زندگی شهری در شوش در اختیارمان نگذاشته است. بر اساس کاوش‌های صورت گرفته می‌توان چنین انگاشت که محدوده شهر شاهی که پیش و پس از دوره هخامنشی استقرار قابل توجهی داشته است، در این دوره عملاً خالی از سکنه و ساختمان بوده است (پرو، ۱۳۹۲: ۲۱۷-۲۱۲؛ بوشارلا، ۱۳۸۹: ۹۹-۹۶)؛ بنابراین نمی‌توان یک حیات پرجمعیت شهری برای شوش این دوره متصور بود؛ همچنین در این شهر باستانی به کتیبه یا شواهد دیگری برخوردیم که نشان دهد شاهان هخامنشی معبدی را در شوش ساخته یا تعمیر کرده باشند (پاتس، ۱۳۹۵: ۵۰۲) و صرفاً اشاره‌ای به ایزدبانوی نانایا در یکی از این کتیبه‌ها شده است (هنکلمن، ۱۳۹۲: ۷۸)؛ حتی به نظر می‌رسد در تپه آکروپل که روزگاری مرکز مذهبی شهر و دربردارنده معابد خدایان مختلف بوده است (Vallat, 2008; Gasche, 2009)، برج و بارو و قلعه‌ای ساخته بودند (پاتس، ۱۳۹۵: ۵۰۱؛ پرو، ۱۳۹۲: ۲۱۶) و دیگر آن محوطه، کارکرد مذهبی نداشته است. از محوطه‌های همسایه شوش در دشت خوزستان نیز تاکنون شواهدی در این باره به دست نیامده است؛ مثلاً چغازنبیل اگرچه در دوره هخامنشی دارای استقرار محدودی بوده است و حتی ظرف سفالی هخامنشی نیز از نزدیکی زیگورات و معبد اینشوشینک آن کشف شده است (مفیدی نصرآبادی، ۱۴۰۰: ۴۷)، ولی هیچ مدرک قاطعی از پرستش اینشوشینک یا فعالیت عمرانی برای این خدا که مورد حمایت امپراتوری هخامنشی بوده باشد، در اختیار نداریم؛ بنابراین شوش که خاستگاه اینشوشینک و مرکز پرستش این خدا بوده است، در این دوره جمعیت شهری و حیات اجتماعی چندانی نداشته است و بدیهی است که به پیروی از این مسئله، مذهب و مناسک ایلامی نیز رو به افول و خاموشی گراییده است و دیگر محوطه‌های شاخص مرتبط با اینشوشینک نیز سرنخی در این دوره در اختیارمان نمی‌نهند.

۶-۴. دخالت حاکمیت هخامنشی در دین ایلامیان

هرچند می‌توان گفت که هخامنشیان نسبت به ملل زیر سلطه‌شان نوعی رواداری مذهبی داشتند، باین حال برخی شواهد کتیبه‌ای و تاریخی به ما می‌گویند که احتمالاً هخامنشیان در مواردی در آیین مردمان‌شان تغییراتی را پیشنهاد می‌دادند و یا حتی اعمال می‌کردند. درباره احتمال دخالت هخامنشیان در دین ایلامیان نیز می‌توان فرضیاتی مطرح کرد. نخست می‌توان به جمله‌ای از داریوش اول در کتیبه بیستون درباره ایلامیان اشاره داشت. داریوش در نسخه فارسی باستان کتیبه بیستون، از سرکوب دو شورش در سال دوم و سوم پادشاهی‌اش سخن به میان می‌آورد که شورش اول مربوط به فردی ایلامی به نام اتمئیت و شورش دوم مربوط به سکاها تیزخود است. داریوش در این بخش از کتیبه، به نحو جالب و کم‌سابقه‌ای این دو شورش را با نوع خدای مورد پرستش گره می‌زند و پس از بیان ماجرای سرکوب شورش و کشتن سرکردگان شورشی، از عبارات یکسانی برای سرزنش هر دو گروه ایلامی و سکایی استفاده می‌کند:

«و داریوش شاه می‌گوید آن موزیان (ایلامیان) / سکاها بی‌وفا بودند و اهورامزدا از طرف آن‌ها پرستش نمی‌شد. (من) اهورامزدا را می‌پرستیدم. به خواست اهورامزدا هر طور میل من بود همان‌طور با آن‌ها کردم. داریوش شاه گوید: آنکه اهورامزدا را بی‌پرستد، چه زنده، چه مرده، برکت از آن او خواهد بود» (کتیبه بیستون، نسخه فارسی باستان، ستون ۵: بند ۲ و ۳ و ۵ و ۶؛ شارپ، ۱۳۴۶: ۷۷-۷۵).

نوع بیان داریوش از این دو شورش با دیگر شورش‌های یادشده در کتیبه بیستون متفاوت است چنانکه در موارد دیگر هیچ شورش به مسائل دینی و نوع خدای مورد پرستش مرتبط نشده است؛ در این باره چه می‌توان گفت؟ داریوش چه منظوری از بیان این عبارات داشته است؟ آیا ماهیت این دو شورش با دیگر شورش‌ها تفاوت خاصی داشته و دارای جنبه‌ای مذهبی بوده است؟ درباره شورش اتمئیت ایلامی شاید بتوان فرضیاتی را ارزیابی کرد. نخست باید گفت محققان از میان سه شورش ایلامیان، این شورش را دارای ماهیتی ملی‌گرایانه‌تر می‌دانند که ذکر دین ایلامی‌ها توسط داریوش نیز می‌تواند بر این موضوع صحت بگذارد (Tavernier, 2004: 28؛ ایمان‌پور و علیزاده، ۱۳۹۳: ۴)؛ همچنین شماری از محققان اعتقاد دارند که اتمئیت احتمالاً شکل کوتاه شده و فارسی باستانی نام ایلامی اتمئیتی اینشوشینک است (پاتس، ۱۳۹۵: ۵۳۵؛ هنکلن، ۱۳۹۲: ۴۹۹؛ واترز، ۱۳۹۱: ۱۵۸؛ Tavernier, 2004: 22-29؛ کائید و ایمان‌پور، ۱۳۹۳: ۱۶۸-۱۶۴). تاورنیه در مقاله خود درباره گاه‌شماری شاهان ایلام نو، بر اساس شواهد خطی و زبانی کتیبه استل اتمئیتی اینشوشینک چنین نتیجه می‌گیرد که شاه صاحب استل همان کسی است که شورش سوم ایلامیان را در زمان داریوش رهبری کرد؛ در واقع به نظر می‌رسد که شاهان ایلام نو تا اوایل حکومت هخامنشی زیر نظر شاهان این سلسله حکومت می‌کردند و آخرین این شاهان اتمئیت/ اتمئیتی اینشوشینک بود که در زمان داریوش شورش کرد و در نهایت سرکوب شد و بدین ترتیب سلسله محلی شاهان ایلامی خاتمه یافت (Tavernier, 2004: 22-29). اتمئیتی اینشوشینک در کتیبه‌اش خود را همچون شاهان گذشته با القابی چون شاه شوش و انشان، توسعه‌دهنده پادشاهی، تخت‌دار و فرمانروای ایلام معرفی می‌کند (EKI 86)؛ او در کتیبه‌اش بارها از خدایان ایلامی مختلف یاد می‌کند؛ در EKI 86 از دست‌گرفتن (مجسمه‌های) نپیریش، کیریریشا و اینشوشینک خبر می‌دهد و چند سطر پایین‌تر از اینشوشینک به‌عنوان «رباب پنهان در معبد بلند tepti kukinnum lahakra» یاد می‌کند (برای ترجمه lahakra نک Tavernier, 2018: 424) و در ادامه از تقدیم چیزی (احتمالاً معبد؟) به او سخن می‌گوید. در همین کتیبه وی دو جا از خدای روهوراتیر نام می‌برد و یک بار از وی استمداد می‌جوید و در نهایت در EKI 89 از عبارت «نفرین هولناک هومبان» احتمالاً برای نفرین و طلسم استفاده می‌کند؛ بنابراین با کنار هم چیدن شواهد می‌توان احتمال داد که شورش سوم ایلامیان جنبه مذهبی و ملی‌گرایانه پررنگی داشته و چون خاستگاه آن شوش و خوزستان بوده است، با خدای اینشوشینک نیز پیوند محکمی داشته است؛ این موضوع را می‌توان از نام رهبر شورش به معنای «پدر خوش‌فکر است اینشوشینک» (پاتس، ۱۳۹۵: ۵۳۵) نیز استنباط کرد؛ چراکه نام رهبر شورش می‌توانست ارتباط تنگاتنگی با ایدئولوژی پشت آن داشته باشد؛ همان‌طور که شورش بابلی خود را نبوکد نصر پسر نبونید و شورش ماد خود را خسترتیه از تبار هوخستره معرفی می‌کند؛ درحالی‌که اسم اصلی آنان چیز دیگری بود (نک کتیبه بیستون) و این کارشان صرفاً هدفی ملی‌گرایانه و سیاسی داشته است.

فرضیه دومی که می‌توان مطرح کرد، این است که شاید هخامنشیان به سبب برخی عناصر موجود در دین ایلامی که با عقایدشان مغایر بود، تغییراتی در دین ایلامی اعمال کرده باشند؛ این موضوع شاید در نگاه اول دور از ذهن نماید، اما باید گفت که شواهدی برای چنین رفتاری از سوی هخامنشیان به دلایلی که اغلب سیاسی است، در دست است. نخست می‌توان به جمله‌ای از کتیبه دیوان خشایارشا XPh اشاره کرد:

«و در میان این کشورها جایی بود که قبلاً دیوها پرستش می‌شدند، پس از آن به خواست من آن معبد دیوها را خراب کردم و اعلان نمودم «دیوها پرستش نخواهند شد». جایی که قبلاً دیوها پرستش می‌شدند، در آنجا من اهورامزدا و ارت را با فروتنی پرستش کردم» (کتیبه دیوان XPH، نسخه فارسی باستان، بند ۵، شارپ، ۱۳۴۶: ۱۲۱).

درباره تفسیر این بند از کتیبه خشایارشا بین محققان اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی چون هرتسفلد (Herzfeld, 1968: 351؛ عبدی، ۱۳۹۹: ۲۶۸) و فرای (Frye, 1984 نقل در عبدی، ۱۳۹۹: ۲۶۹) مکانی خاص در امپراتوری را برای آن قائل‌اند؛ برخی همچون سانسسی‌وردنبورگ (Sancisi-Weerdenburg, 1989: 551 نقل در عبدی، ۱۳۹۹: ۲۶۹) و ویسهوفر (ویسهوفر، ۱۳۹۳: ۷۷) آن را نه اشاره به مکانی خاص بلکه یک بیانیه‌ای کلی از ایدئولوژی شاه هخامنشی دانسته‌اند و برخی دیگر نیز چون عبدی (عبدی، ۱۳۹۹: ۲۷۱-۲۶۶) آن را به تحولات مذهبی این دوره مرتبط کرده‌اند. به باور نگارندگان، با نهادن این کتیبه در کنار شواهد تاریخی دیگر از دوره هخامنشی شاید بتوان به نتایج قابل تأملی دست‌یافت؛ در این باره می‌توان به پیام داریوش اول به مردم کارتاژ و منع آن‌ها از قربانی انسان، خوردن گوشت سگ و دفن مردگان، منع یهودیان قلعه یب در الفانتین از پیشکش قربانی سوختنی اعم از گوسفند و گاو و قوچ و اعمال هزینه ۵۰ درهم برای قربانی هر بره توسط یهودیان در بیت‌المقدس اشاره کرد که در این باره دخالت هخامنشیان در مناسک کارتاژی‌ها و بازتاب آن در داده‌های باستان‌شناختی جالب‌ترین نمونه است (نک عبدی، ۱۴۰۰). نظر به موارد پیش‌گفته می‌توان چنین پنداشت که در کتیبه مشهور دیوان از خشایارشا نیز پیامی کلی مبنی بر برخی دخالت‌های مقطعی هخامنشیان در آیین‌های ملل تحت فرمان‌شان مستتر است. وقتی هخامنشیان به سبب حضور سربازان‌شان در یک سرزمین دور دست (کارتاژ)، به مردمان آن سرزمین پیشنهادهایی درباره اصلاحات مناسک و مذهب‌شان داده‌اند (همان)، کاملاً محتمل است که چنین سیاستی را نسبت به همسایگان ایلامی خود نیز اعمال کرده باشند و یکی از موارد مهمی که در دین ایلامی با دین ایرانیان تعارض داشت، تقدس مار بود؛ مار در فرهنگ‌های مختلف سرزمین ایران و به‌ویژه در مذهب ایلامیان باستان از هزاره چهارم پ.م تا هزاره اول پ.م تقدس داشت، ولی از دوره هخامنشی به بعد این تقدس از بین رفت و تحت تأثیر عقاید مردمان ایرانی (که در اوستا نیز منعکس شده است) حتی جنبه منفی یافت (سبزی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۹؛ طاهری، ۱۳۹۴: ۳۴-۳۰). نظر به اینکه خدای اینشوشینک در آثار ایلامی با نماد مار قرابت‌هایی می‌یابد،^(۱۰) شاید بتوان گفت که پرستش خدای اینشوشینک به علت نگاه منفی به مار در جهان‌بینی هخامنشیان مورد اقبال واقع نشد.

۵-۶. تلفیق اینشوشینک با خدایان ایرانی

فرضیه دیگری که می‌تواند توجیه‌کننده غیبت اینشوشینک در متون باروی تخت جمشید باشد، احتمال تلفیق یا هم‌انگاری‌اش با خدایی ایرانی و جایگزینی خدای ایرانی با وی در متون باروی تخت جمشید است؛ اما این احتمال چقدر می‌تواند نزدیک به واقعیت باشد؟ مدارکی وجود دارد که نشان می‌دهد تثلیث اهورامزدا، میترا و آناهیتا که در کتیبه‌های اردشیر دوم هخامنشی دیده می‌شود، تحت تأثیر تثلیث نپیریش، اینشوشینک و کریریش ایلامیان شکل گرفته است که در آن نپیریش با اهورامزدا، میترا با اینشوشینک و کریریش با آناهیتا معادل انگاشته شده است. درباره اینشوشینک به‌طور خاص، به نظر می‌رسد که ویژگی‌هایی را با میترا به اشتراک می‌گذارد از جمله یآوری ستم‌دیدگان و مبارزه با ستمگران (اسماعیل‌پور و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۲۷)، ارتباط با پیمان‌ها و معاهده‌ها، نقش در دنیای پس از مرگ، مجاورت با خورشید یا خدای خورشید و نیز داشتن

اقامتگاه بلند (Jahangirfar, 2018)؛ بنابراین این هم‌ردیفی و تأثیر خدایان سه‌گانه ایلامی بر خدایان سه‌گانه هخامنشی چندان دور از ذهن نیست؛ اما آیا می‌توان گفت که این دو خدا در دوره هخامنشی کاملاً با هم تلفیق و یکی شده بودند و میترا را دوره هخامنشی همتای پارسی اینشوشینک ایلامی بوده است؟ کافی است دوباره به متون بارو بازگردیم؛ نام میترا (به فارسی باستان Miça و به مادی Miθra، نک 61: Tavernier, 2007) در متون باروی تخت جمشید به‌عنوان یک خدا تاکنون گزارش نشده است و واژه Mišebaka در PF338 نیز می‌بایست «همه خدایان» ترجمه شود و نه میترا-بغ (هنکلمن، ۱۳۹۲: ۶۹۹؛ شکل فارسی باستان آن Visebaga است نک کخ، ۱۳۸۲: ۴۴)؛ صرفاً در تعداد قابل‌توجهی از اسامی خاص، نام میترا به چشم می‌خورد مثلاً نام Zitramitra شکل ایلامی نام مادی Čiθramiθra به معنای (داشتن) نژاد میترايي است (Tavernier, 2007: 158). وجود این نام‌ها نشان می‌دهد که باور به میترا حداقل در میان مردمان دوره نگارش متون بارو وجود داشته است ولی هیچ شاهی در اختیار نداریم که نشان دهد میترا همتایی برای اینشوشینک نیز بوده است؛ حتی اگر پرستش میترا به‌طور رسمی در متون بارو گواهی شده بود، باز هم نمی‌توانستیم ادعا کنیم که این میترا نماینده اینشوشینک است؛ چراکه در همین متون بارو شاهد ذکر نام دو خدای هم‌ردیف دیگر از این تثلیث مفروض (اهورامزدا- نیپریش) به‌صورت جداگانه و مستقل هستیم (Haddock, 1969: PF 338,354؛ برای مشاهده فهرست کامل کتیبه‌های این دو خدا نک هنکلمن، ۱۳۹۲: ۶۷۰-۶۹۹ و ۶۷۳-۶۷۲)؛ همچنین زمان نگارش متون بارو (دوره داریوش اول) نیز فاصله زیادی با زمان ظهور خدایان سه‌گانه اهورامزدا، میترا و آناهیتا در کتیبه‌های هخامنشی دارد (دوره اردشیر دوم)؛ بنابراین هیچ مدرکی در همتا انگاری میترا دوره هخامنشی و اینشوشینک ایلامی وجود ندارد و چنین می‌نماید که ارتباط این دو گروه خدایان را باید محدود به یک سری تأثیر و تأثرات و یا حداکثر نوعی مجاورت دانست.

۷. نتیجه

پرستش خدای اینشوشینک، خدای بزرگ شهر شوش در یک بازه زمانی حدوداً دوهزارساله توسط داده‌های متنی گواهی شده است. ریشه نام اینشوشینک به احتمال زیاد سومری و به معنای «ارباب شوش» است که معقول‌ترین فرض، نامگذاری‌اش را به زمان حضور سومریان در دوران شوش II بازمی‌گرداند. سیر پرستش اینشوشینک با موقعیت شهر شوش در سرزمین ایلام رابطه‌ای مستقیم داشته است؛ به‌طوری‌که در دوره ایلام میانه که شوش پایتخت شاهان قدرتمند ایلامی بود، اینشوشینک نیز در سراسر ایلام پرستش می‌شد و در دوره ایلام نو که از اهمیت شوش کاسته شد، اینشوشینک نیز اهمیت فراشوشی خود را تا حد زیادی از دست داد.

خدای اینشوشینک در دوره ایلام قدیم نیز مورد توجه حاکمان ایلامی و یا بیگانه‌ای بود که به شوش پای می‌نهادند و همچنین نام وی در متون اداری اواخر ایلام قدیم یعنی دوره سوکل‌مخ به‌عنوان یکی از خدایان شاهد در پیمان‌ها و معاهدات آمده است؛ با این حال از گستردگی حوزه پرستش این خدا در سرزمین‌های ایلامی، تنها در دوره میانه است که آگاهی می‌یابیم؛ احتمالاً به خاطر پایتختی شوش از اواخر دوره ایلام قدیم، پرستش این خدا در دوره ایلام میانه در سراسر قلمرو ایلام، از سواحل خلیج فارس تا انشان گسترش می‌یابد و در واقع اینشوشینک فراتر از خدای شوش به یکی از سه خدای بزرگ ملی ایلامیان بدل می‌شود؛ هرچند در اکثر متن‌های مکشوفه اینشوشینک در جایگاه دوم یا گاهی سوم از تثلیث نامبرده قرار دارد. در دوره ایلام نو از

اهمیت شهر شوش کاسته می‌شود به طوری که پایتختی به دو شهر ماداکتو و هیدالو انتقال می‌یابد؛ این مسئله باعث می‌شود که خدای اینشوشینک نیز گستردگی و نفوذ دوره میانه را از دست بدهد و پرستش به شهر شوش و اطراف آن محدود شود. با روی کار آمدن هخامنشیان شهر شوش نیز به زیر سلطه این امپراتوری رفت. سرزمین‌های شرقی ایلام خاستگاه هخامنشیان و سپس مرکز امپراتوری‌شان بود و این، یعنی هخامنشیان مدت‌ها پیش از تشکیل حکومت، با ایلامیان همزیستی و به تبع تبادلات فرهنگی داشته‌اند. شهر شوش نیز در دوره کوروش و کمبوجیه سیمای ایلامی خود را حفظ کرده و احتمالاً فرمانروایانی خودمختار داشته است و به نظر می‌رسد که در این بازه زمانی پرستش اینشوشینک در شوش برقرار بوده باشد؛ با این حال گویی پس از به قدرت رسیدن داریوش و سرکوب شورش‌های مردمان مختلف امپراتوری (و از جمله سرکوب سه شورش ایلامیان) شرایط کمی فرق کرده باشد.

در گل‌نیشته‌های باروی تخت جمشید که می‌توان آن‌ها را تنها مدارک باقی‌مانده از مذهب ایلامی در دوره هخامنشی دانست و به دوره داریوش اول هخامنشی تعلق دارند، از خدایان ایلامی چون هومبان، شیموت، نپیریش و ادد به کرات نام برده شده است اما ذکری از اینشوشینک به میان نیامده است؛ در توجیه این موضوع دو ایلام شناس شهیر یعنی کخ و هنکلن نظراتی را مطرح کرده‌اند. کخ ناکامی‌های سیاسی را موجب از یاد رفتن اینشوشینک در دوره هخامنشی می‌داند اما هنکلن در مخالفتی آشکار با این فرضیه، اعتقاد دارد که مدارک موجود صرفاً دربرگیرنده مذهب مردمان شرق ایلام است و اینشوشینک در شوش دوره هخامنشی کامکان پرستیده می‌شده است.

نگارندگان با لحاظ نظرات پیش‌گفته و همچنین دیگر وقایع سیاسی و نیز مدارک باستان‌شناختی موجود، پنج فرضیه در توجیه غیبت نام اینشوشینک در متون باروی تخت جمشید مطرح کردند که از این میان، یک مورد یعنی «تلفیق اینشوشینک با خدایان ایرانی» رد شد و چهار فرضیه باقی ماند که دو مورد به محدودیت مدارک موجود، یک مورد به شرایط شهر شوش (خاستگاه اینشوشینک) در دوره هخامنشی و در نهایت، مورد آخر به وقایع سیاسی مربوط می‌شود. چنین می‌نماید که بنیادی‌ترین دلایل در غیبت نام اینشوشینک در متون بارو، کمیت این مدارک و نیز محدودیت قلمروی تحت پوشش آن‌ها باشد؛ چراکه گل‌نیشته‌های مذکور احتمالاً تنها پنج درصد از تمامی گل‌نیشته‌های بایگانی هخامنشیان است و همان‌طور که هنکلن نیز اشاره کرده است، این بایگانی بیش‌تر دربرگیرنده حوزه اداری سرزمین پارس است و با توجه به اینکه پرستش اینشوشینک در دوره ایلام نو و سپس‌تر، در اوایل دوره هخامنشی محدود به شهر شوش و شاید دشت خوزستان بوده است، طبیعی است که اینشوشینک در متون باروی تخت جمشید حضور نداشته باشد؛ با این حال اگر به شرایط سیاسی ایلام در این دوره نظری افکنیم می‌توان دلایل مکمل دیگری را نیز برکشید که هر یک می‌توانسته در روند پرستش اینشوشینک در این دوره تأثیر نهاده باشد. اولین موضوع وضعیت شوش در دوره هخامنشی است؛ هرچند که شوش در این زمان یکی از مهم‌ترین پایتخت‌های شاهان هخامنشی بود اما به گواهی کاوش‌های باستان‌شناختی، این شهر از دوره داریوش به بعد غیر از کاخ‌های سلطنتی تقریباً خالی از هر گونه ساختار و بناهای شهری بوده است؛ سوای این موضوع، هنوز مدرکی از ساخت‌وساز معابد در شوش هخامنشی توسط شاهان این سلسله (مشابه آنچه در دوره‌های ایلامی شاهد بودیم) به دست نیامده است و تپه آکروپل (با نام باستانی alimeliri) که روزگاری مجموعه معابد مهم شهر را در خود جای

داده بود و اینشوشینک ارباب آن خوانده می‌شد، دیگر کاربری مذهبی نداشت و صرفاً بر روی آن برج و بارویی ساخته شده بود. با کاهش رونق مذهبی خاستگاه پرستش اینشوشینک در دوره هخامنشی، منطقی است که برگزاری آیین‌های این خدا نیز تحت تأثیر قرار گرفته باشد. دلیل دیگر، دخالت احتمالی هخامنشیان در مذهب ایلامیان است؛ چراکه در رابطه با ملل تابعه شواهدی موجود است مبنی بر اینکه در مواردی، هخامنشیان به دلایل سیاسی (بنا به برخی شواهد کتیبه‌ای چون کتیبه بیستون داریوش و کتیبه دیوان خشایارشا) یا مغایرت دین و آیین آن ملت با مذهب خودشان (همچون خوردن گوشت سگ و یا دفن مردگان توسط کارتاژی‌ها و فنیقی‌ها و ...) تغییراتی را در مناسک مذهبی ملل تابعه اعمال کرده باشند. در رابطه با اینشوشینک برای هر دو دلیل (سیاسی و مذهبی) می‌توان شواهد غیرمستقیمی برکشید؛ چنانکه ممکن است شورش نسبتاً شدید اتمییت (که به احتمال زیاد با اتمییتی اینشوشینک صاحب استل منطبق است) در زمان داریوش اول که احتمالاً بار ملی‌گرایانه و مذهبی بیش‌تری نسبت به دو شورش قبلی ایلامیان داشته و مسقط‌الراس آن نیز دشت خوزستان بوده است، منجر به عدم رواداری مذهبی هخامنشیان نسبت به خدای اینشوشینک (مهم‌ترین خدای دشت خوزستان) شده باشد؛ موضوعی که با توجه به نام خود شورشی (چراکه نام آن‌ها می‌توانست با ایدئولوژی شورش مرتبط باشد) و سرزنش مذهبی ایلامیان توسط داریوش در همان بخش از کتیبه بیستون محتمل می‌نماید؛ همچنین در رابطه با دلیل مذهبی می‌توان گفت که با توجه به برخی قرابت‌ها و هم‌نشینی‌های خدای اینشوشینک با مار در آثار گذشته ایلامی و شوم بودن این حیوان در عقاید ایرانی، ممکن است که پرستش اینشوشینک مورد استقبال هخامنشیان قرار نگرفته و یا حتی ممنوع شده باشد که البته این تعارض مذهبی فراتر از حدس و گمان نمی‌رود.

در پایان می‌توان چنین انگاشت که عدم ذکر نام اینشوشینک در متون باروی هخامنشی با مجموعه‌ای از دلایل چون محدودیت منابع موجود و رکود ساختار شهری و فعالیت‌های مذهبی شوش در وهله نخست و سپس، عدم رواداری هخامنشیان نسبت به خدای اینشوشینک در پیوند بوده است.

پی‌نوشت

۱. واژه Hatamti احتمالاً برگرفته از Haltamti به معنای «سرزمین خداوند» یا «سرزمین سرور» است و نام بومی ایلام بود (مفیدی نصرآبادی، ۱۴۰۰: ۲۱-۲۰)؛ واژه Hatamtip/Hatamtup نیز که در کتیبه‌های ایلام میانی تا هخامنشی فراوان دیده می‌شود (نک Hinz & Koch, 1987, TEIL1: 644-645)، حاصل افزودن پسوند جمع ایلامی -p به انتهای آن و به معنای ایلامیان است (درباره این پسوند نک علیاری‌بالبقانی، ۱۳۹۴: ۵۵).
۲. باین حال پاتس بدون آوردن دلیل خاصی با این موضوع مخالفت می‌کند و اعتقاد دارد که این موضوع نمی‌توانسته ضرورتاً در ماهیت سومری این خدا تأثیر نهاده باشد (پاتس، ۱۳۹۵: ۹۹).
۳. نام شوش در متون میخی با نشانه‌های سومری به صورت MUŠ.EREN.KI ثبت شده است (Hinz & Koch, 1987, TEIL2: 957)، بنابراین DINGIR.MUŠ.EREN به معنای خدای شهر شوش است.
۴. درباره نام باستانی تپه آکروپل شوش نک Potts, 2014: 26
۵. به‌طوری‌که می‌توان از ده‌ها نام حاوی اسم این خدا یاد کرد (مثلاً برای مشاهده ۲۱ نام دارای DINGIR.MUŠ.EREN نک؛ Jalilvand Sadafi, 2014: 346-382، یک نام به‌صورت En Šu-u- Ši نک Zadok, 2018: 158).
۶. همان‌طور که در ادامه نیز گفته می‌شود این خدا در دوره میانه در محوطه‌هایی چون تپه دیلم در کرانه خلیج فارس (اعراب، ۱۳۹۵: ۵۴) و تل‌ملیان در استان فارس (پاتس، ۱۳۹۵: ۳۸۴) معبد داشت؛ بنابراین حوزه جغرافیایی پرستش وی در این زمان بسیار وسیع بود.
۷. البته این عقیده منحصر به اینشوشینک نبود؛ مثلاً ایگی‌هلکی دیگر شاه این دوره، دهنده سلطنتش را منزت می‌داند (Vallat, 1998).

۸. محوطه مقدسی که بر روی ارگ شوش قرار داشت و دربرگیرنده معبد اینشوشینک، نین‌خورسگ، دروازه ایشمکرب، دروازه لگمل و دروازه اینشوشینک بود (جهانگیرفر و گشتاسب، ۱۳۹۴: ۸۰-۷۹).

۹. هلک آن را میترا ترجمه کرده است؛ برای توضیح بیش‌تر درباره ترجمه «همه‌خدایان» بنگرید به مدخل تلفیق اینشوشینک با خدایان ایرانی

۱۰. (نک بالا؛ برخی محققان همچون دومیروشیجی آن را مستقیماً نماد اینشوشینک می‌دانند (همچنین نک کخ، ۱۳۸۲: ۴۲؛ مصباح، ۱۳۹۶:

مهرآفرین، ۱۳۸۰: ۲۸۲) با این‌حال شاید نتوان آن را به‌طور خاص نماد اینشوشینک دانست در این‌باره نک سبزی و دیگران (۱۳۹۶: ۹۷)

کوتاه‌نوشت‌ها

IRS = Malbran-Labat, F. 1995, *Les Inscriptions Royales de Suse: Briques de l'époque paléo-élamite à l'Empire néo-élamite*, Réunion des Musées Nationaux

EKI= König, F. W. 1965, *Die Elamischen Königsinschriften (Archiv für Orientforschung)*, Graz by Archiv für Orientforschung

منابع

- آمیه، پیر (۱۳۹۴). *تاریخ عیلام*، ترجمه شیرین بیانی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۴ الف). *شوش شش‌هزارساله*، ترجمه علی موسوی، تهران، فرزانه.
- استولپر، متیو و لفگانگ (۱۳۸۹). *تاریخ ایلام*، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران، توس.
- اعراب، علی (۱۳۹۵). «بررسی اوضاع خلیج فارس در دوره ایلام قدیم و میانه»، *تاریخنامه خوارزمی*، ۴ (۲): صص ۶۴-۴۵.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم و گلشن اسماعیل‌پور (۱۳۹۳). «نقش خدایان ایلامی در شکل‌گیری تثلیث ایزدی هرمزد-میترا-آناهیتا»، *جستارهای نوین ادبی*، ۴۷ (۳): صص ۲۸-۱۷.
- ایمان‌پور، محمدتقی و کیومرث علیزاده (۱۳۹۳). «شورش ایلامی‌ها علیه داریوش اول؛ بررسی ماهیت شورش‌های ایلام در دوره داریوش اول با تأکید بر کتیبه بیستون»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، ۶ (۱): صص ۱۳-۱.
- بادامچی، حسین (۱۳۹۱). «اجاره‌نامه زمین کشاورزی: تحلیل سه سند حقوقی از ایلام باستان به همراه ویرایش متن اکدی»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، ۲ (۱): صص ۳۸-۲۱.
- _____ (۱۳۹۲). «دادرسی در ایلام باستان به همراه ویرایش، ترجمه فارسی و انگلیسی دو سند ایلامی»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، ۵ (۲): صص ۳۷-۲۱.
- بوشارلا، رمی (۱۳۸۹). «شوش در دوره حکومت هخامنشی»، در *بین‌النهرین و ایران در دوران هخامنشی*، ویراسته جان کرتیس، ترجمه زهرا باستانی، تهران، سمت، صص ۱۰۰-۷۸.
- پاتس، دنیل‌تی (۱۳۹۵). *باستان‌شناسی ایلام*، ترجمه زهرا باستی، تهران، سمت.
- پرو، ژان (۱۳۹۲). «شوش در دوره هخامنشی»، در *شوش و جنوب‌غربی ایران تاریخ و باستان‌شناسی*، زیر نظر ژان پرو و ژنویو دلفوس، ترجمه هایدی اقبال، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، صص ۲۱۹-۲۱۲.
- جهانگیرفر، میلاد و فرزانه گشتاسب (۱۳۹۴). «پرستشگاه‌های عیلامی بر اساس کتیبه‌های شیلهاک اینشوشیناک»، *پژوهشنامه ادیان*، ۹ (۱۷): صص ۱۰۷-۷۵.
- دارا، مریم (۱۳۹۴). «اهمیت قضاوت در جهان پس از مرگ بر پایه متون عیلامی»، *پژوهشنامه ادیان*، ۹ (۱۸): صص ۲۷-۱.
- داندامایف، محمد. ا (۱۳۹۱). *ایرانیان در بابل هخامنشی*، ترجمه محمود جعفری‌دهقی، تهران، ققنوس.
- دومیروشیجی، پییر (۱۳۹۲). «لایه‌نگاری ایلامی جدید در شوش»، در *شوش و جنوب‌غربی ایران، تاریخ و باستان‌شناسی*، زیر نظر ژان پرو و ژنویو دلفوس، ترجمه هایدی اقبال، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، صص ۱۰۸-۸۹.
- دهناد، ندا؛ دهناد، نازنین و سیدجواد ظفرمند (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی سازها و نوازندگان در نقش برجسته‌های III.I و IV کول‌فرح در هزاره اول پ.م.»، *نامه هنرهای نمایشی و موسیقی*، ۵ (۱۰): صص ۱۲۸-۱۱۱.
- رزمجو، شاهرخ (۱۳۸۹). *استوانه کوروش بزرگ*، تهران، فرزانه.
- سبزی، موسی؛ حاتمی کنکبود، حبیب و ابراهیم رایگانی (۱۳۹۶). «بررسی میزان تداوم نمادهای مذهبی و خدایان عیلامی در روزگار هخامنشی»، *پژوهش‌های ادیانی*، ۵ (۹): صص ۱۱۴-۹۳.

- سکوندا، ن؛ و (۱۳۹۹). «تغییرات پیش‌آمده در لباس‌های شاهان هخامنشی»، در *جهان هخامنشیان*، گردآورندگان جان کرتیس و سنت‌جان سیمپسون، ترجمه خشایار بهاری، صص ۲۶۰-۲۳۵.
- شارپ، رالف نورمن (۱۳۴۶). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، بی‌جا، شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران.
- صراف، محمدرحیم (۱۳۹۱). *مذهب قوم ایلام*، تهران، سمت.
- طاهری، صدرالدین (۱۳۹۴). «بازگونی مفهوم یک نماد (بررسی کهن‌الگوی مار در ایران و سرزمین‌های همجوار)»، *هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*، ۲۰ (۳): صص ۳۴-۲۵.
- عابدی، فرزاد (۱۴۰۰). «بررسی ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی فرمان داریوش اول به مردم کارتاژ»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۱، شماره ۱، صص ۱۶۱-۱۲۷.
- عبدی، کامیار (۱۳۹۹). «اردشیر اول بر تخت خشایارشا: چگونه یک مشاهده باستان‌شناختی بر دانش تاریخی ما می‌افزاید؟»، در *جهان هخامنشیان*، گردآورندگان جان کرتیس و سنت‌جان سیمپسون، ترجمه خشایار بهاری، صص ۲۷۳-۲۶۱.
- علیاری بابلقانی، سلمان (۱۳۹۴). *تحریر ایلامی کتیبه داریوش بزرگ در بیستون*، تهران، مرکز.
- علیزاده، کیومرث و محمدتقی ایمان‌پور (۱۳۹۰). «پارسی‌ها و ایلامی‌ها: بررسی جایگاه فرهنگ و تمدن ایلام در حکومت هخامنشی»، *فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)*، سال ۲۱، دوره جدید، شماره ۱۲، پیاپی ۹۷: صص ۷۶-۵۱.
- علیزاده، کیومرث؛ نصراله‌زاده، سیروس و محمدتقی ایمان‌پور (۱۳۹۴). «شوش در دوران هخامنشی: بررسی جایگاه و اهمیت شوش در دوره هخامنشی در مقایسه با تخت جمشید»، *فصلنامه پژوهش‌های تاریخی*، ۷ (۲): صص ۱۲-۱.
- کائید، زهرا و محمدتقی ایمان‌پور (۱۳۹۳). *وضعیت سیاسی ایلام بعد از سقوط تا برآمدن هخامنشیان*، تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، ۲۵ (۲۶): صص ۱۷۸-۱۴۳.
- کامرون، جورج گلن (۱۳۹۶). *ایران در سده‌دهم تاریخ*، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- کنخ، هاید ماری (بی‌تا). *از زبان داریوش*، ترجمه پرویز رجبی، تهران، کارنگ.
- _____ (۱۳۸۲). «خداشناسی و پرستش در عیلام و ایران هخامنشی»، ترجمه نگین میری، *باستان‌پژوهی*، شماره ۱۱، صص ۴۶-۳۹.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۶). *تاریخ و تمدن ایلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مصباح، بیتا (۱۳۹۶). *بن‌مایه‌های کهن اسطوره ضحاک در ایران بر اساس نقوش روی مهر دوره عیلامی (هزاره سوم پیش از میلاد)*، باغ نظر، دوره ۱۴، شماره ۵۶: صص ۵۶-۴۳.
- مفیدی نصرآبادی، بهزاد (۱۴۰۰). *چغازنبیل بافت شهری و جنبه‌های معماری در ایلام باستان*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- مهرآفرین، رضا (۱۳۸۰). *نقوش اساطیری مهرهای استوانه‌ای ایلام*، مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان، ویژه‌نامه تاریخ و علوم اجتماعی، صص ۳۰۰-۲۶۹.
- واترز، متیو (۱۳۹۱). *پژوهشی در تاریخ ایلام نو*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران، ققنوس.
- ویسهوفر، یوزف (۱۳۹۳). *ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)*، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، تهران، ققنوس.
- هنکلن، ووتر (۱۳۹۲). *خدایان دیگری که هستند، از مجموعه تاریخ هخامنشی دانشگاه خرونیخن*، ویراستاران هلن سانسیسی و رددنبورگ و دیگران، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، تهران، توس.
- هینتس، والتر (۱۳۸۹). *شهریاری ایلام*، ترجمه پرویز رجبی، تهران، نشر ماهی.
- یغمایی، احسان (۱۳۹۳). *شوش کاوش‌های باستان‌شناسی در شهر پانزدهم*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

Abdi, K. 2019. "Ardashir I on the throne of Xerxes: How does an archaeological observation add to our historical knowledge?", in *Achaemenid World*, edited by John Curtis and Saint John Simpson, translated by Khashayar Bahari, pp. 261-273. [in Persian].

- Abedi, F. 2021. "Study of the political, social and cultural dimensions of the decree of Darius I to the people of Carthage", *Social History Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies*, 11, (1), pp. 127-161. [in Persian].
- Aliyari Babolghani, S. 2015. *The Elamite Version of Darius the Great's Inscription at Bisotun*. Tehran: Markaz. [in Persian].
- Alizadeh, K., Imanpour, M. (2012). 'Persians and Elamites: A Study of the Place of Elamite Culture and Civilization in the Achaemenid Empire', *History of Islam and Iran*, 21(12), pp. 51-76. [in Persian].
- Alizadeh, Q., Nasrolhazadeh, C., Imanpour, M. 2015. 'The Position of Susa in Comparison with Perspolis during Achaemenid Era', *Journal of Historical Researches*, 7(2), pp. 1-12. [in Persian].
- Amiet, P. 2014. *History of Elam*, translated by Dr. Shirin Bayani, Tehran: University of Tehran. [in Persian].
- _____. 2014a. *Musee du louver suse 6000 and d'histoire*, translated by Ali Mousavi, Tehran: Farzan. [in Persian].
- A'rab, A. 2015. "Investigation of the Persian Gulf's situation in the Old and Middle Elamite Period", *Kharazmi Chronicle*, 4 (2), pp. 125-161. [in Persian].
- Badamchi, H. 2012. 'Lease of Agricultural Land: Three Old Elamite Contracts from the Sukkalmah Period', *Iranian Studies*, 2(1), pp. 21-38. [in Persian].
- _____. 2014. 'Judicial Procedure in Ancient Elam: Two Old Elamite Trial Documents, with Edition and Translation', *Historical Sciences Studies*, 5(2), pp. 21-37. [in Persian].
- Basello, G.P. 2017, "Of Gods and Men in the Persepolis Bronze Plaque", in Henkelman, W.F.M. and Redard, C. (eds.) *Persian Religion in the Achaemenid Period/La religion perse à l'époque achéménide, Classica et Orientalia 16*. Wiesbaden: Harrassowitz, 347-383.
- Boucharlla, R. 2010. "Susa during the Achaemenid period", in John Curtis (eds), *Mesopotamia and Iran during the Achaemenid period*, translated by Zahra Bastani, Tehran: SAMT, pp. 78-100. [in Persian].
- Cameron, G.G. 1948. *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cameron, G.G. 2016. *History of Early Iran*, translated by Hassan Anousheh, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian].
- Carter, E; Heim, S; Benoit, A; Aruz, J; Tallon, F; Spychet, A; Caubet, A; Hurte, L; Prudence, O.P; Bahrani, Z. 1993. "The Middle Elamite Period", in Harper, Prudence O. Joan Aruz, and F. Tallon (eds), *Royal City of Susa*, New York: Metropolitan Museum of Art, Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre.
- Dandamayev, Mohammad A. (2011). *Iranians in Achaemenid Babylonia*, translated by Mahmoud Jafari Dehaghi, Tehran: Qoqnoos. [in Persian].
- Dara, M. 2016. 'The Importance of Judgement in afterlife According to the Elamite Texts', *Journal of Religious Studies*, 9(18), pp. 1-28. [in Persian].
- Dehnad, N., Dehnad, N., Zafarmand, S. J. 2015. 'A comparative study of musicians and instruments in Kule-farah I, III and IV: neo-Elam millennium BC', *Dramatic Art and Music*, 5(10), pp. 111-127. [in Persian].
- De Miroschedji, P. 2013. "Stratigraphy of New Elamite in Susa ", in Jean Perrot and Genevieve Delfos (esd), *Susa and Southwest Iran History and Archaeology*, translated by Hayedeh Iqbal, Tehran: Iran University Press, pp. 89-108. [in Persian].
- Esmailpour, A., Esmailpour, G. 2014. 'The Role of Elamite Gods in the Formation of the Divine Triad: Hormazd-Mithra-Anahita', *Literary Studies*, 47(3), pp. 17-28. (in Persian).
- Frye, R.N. 1984. "Religion in Fars under the Achaemenids". *Acta Iranica*, 23: pp. 171-178
- Gasche, H. 2009. "Susa i. Excavation", in <https://www.iranicaonline.org/articles/susa-i-excavations>.
- Hallock, R. 1969, *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Henkelman, W. 2012. *The other gods who are*, in Helen Sancisi-Weerdenburg et al (eds), *Achaemenid History XIV*, translated by Morteza Saqebfar, Tehran: Tus. [in Persian].
- Herzfeld, E. 1968, *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East*, ed. G. Walser, Wiesbaden, 1968.
- Hinz, W. 2010. *The lost world of Elam*, translated by Parviz Rajabi, Tehran: Mahi. [in Persian].
- Hinz, W., Koch H. 1987. *Elamisches Wörterbuch*, TEIL 1, 2. The University of Michigan
- Imanpour, M., Alizadeh, Q. 2014. 'Elamite Revolt against Darius I: Examination the Nature of Elamite Uprising against Darius I Based on Bisitun Inscription', *Historical Sciences Studies*, 6(1), pp.1-13. [in Persian].
- Jahangirfar, M. 2018, "The Elamite Triads, Reflections on the possible continuities in Iranian Tradition", *Iranica Antiqua*, vol LIII, pp.105-125.
- Jahangirfar, M., Goshtasb, F. 2015. 'Elamite Temples Based on Shilhak-Inshushinak's Inscriptions', *Journal of Religious Studies*, 9(17), pp. 55-75. [in Persian].
- Jalilvand Sadafi, Sh. 2014. *Die Altbabylonischen Kaufurkunden aus Susa*, Ph. D thesis, der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.
- Kayyed, Z., Imanpour, M. (2015). 'Political Situation of Elam after Fall to Assyrians to Rise of Achaemenids (646-550 BC)', *History of Islam and Iran*, 25(26), pp. 143-178.[in Persian..
- Koch, H. Es kündet Dareios der König, translated by Parviz Rajabi, Tehran: Karang. [in Persian].
- Koch, H.M. 2003. "Theology and worshipping in Elam and Achaemenid Iran", translated by Negin Miri, *Bastan pazhuhi*, No.11, pp. 46-39. [in Persian].
- Konig, F. W. 1965, *Die Elamischen Königsinschriften* (Archiv für Orientforschung), Graz by Archiv für Orientforschung.
- Majidzadeh, Y. 2007. *The History and Civilization of Elam*, Tehran: Iran University Press. (in Persian).
- Matthews, R. Fazeli Nashli, H. 2022. *The Archaeology of Iran from the Palaeolithic to the Achaemenid Empire*, London: Routledge.
- Mehrafarin, R. 2001. 'Mythological motifs of cylinder seals of Elam', *Sistan and Baluchistan University Journal of Humanities*, Special issue of History and Social Sciences: pp. 269-300
- Mesbah, B. (2018). 'Configuring the Roots of Zahak Myth according to the Elamites' Cylinder Seals (3rd Millennium B.C.)', *The Monthly Scientific Journal of Bagh-e Nazar*, 14(56), pp. 43-56.
- Mofidi-Nasrabadi, B. 2021. Chaghazanbil urban context and architectural aspects in ancient Elam, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Foundation. [in Persian].
- Perrot, J. 2013. "Susa in the Achaemenid Period", in Jean Perrot and Genevieve Delfos, *Susa and Southwest Iran History and Archaeology*, translated by Hayedeh Iqbal, Tehran: Iran University Press, pp. 212-219. [in Persian].
- Potts, D.T. 2014. "Elamite monumentality and architectural scale: Lessons from Susa and Choga Zanbil". In J.F. Osborne (ed.), *Approaching monumentality in archaeology*, 23–38. Albany: State Univ. of New York Press: pp.23-38.
- _____. 2016. *The Archeology of Elam*, translated by Zahra Basti, Tehran: SAMT.(in Persian).
- Razmjou, S. 2010. *Cylinder of Cyrus the Great*, Tehran: Farzan. [in Persian].
- Sabzi, M.; Hatami Konakbod H.; Raigani E. 2017. "Investigation of the continuity of religious symbols and Elamite gods in the Achaemenid period", *Religious Researche*, 5 (9), pp. 93-114. [in Persian].
- Sahala, A. Unpublished. *Sumerian phonology – Current state of its study. Part 1: Vowel*.
- Sancisi-Weerdenburg, H. 1989. "The Personality of Xerxes, King of Kings", in L. De Meyer and E. Haerinck (eds), *Archaeologia Iranica et Orientalia, Miscellanea in honorem Louis*

- Vanden Berghe, Ghent, 1989: 549-562; repr. in E. J. Bakker, I.J.F., de Jong and H. van Wees, eds., *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 2002, pp. 579-90.
- Saraf, M.R. (2012). *The religious of Elam*, Tehran: SAMT. [in Persian].
- Saraf, M.R. (2016). *Elamite stone reliefs*, Tehran: SAMT. [in Persian].
- Scheil, V. 1902. *Textes élamites- sémitiques. Mémoires IV*. Paris: Ernest Leroux, éditeur.
- _____ 1907. *Mémoires publiés sous la direction de m. j. de morgan, délégué général tome ix textes élamites – Anzanites*, Paris: Ernest leroux, éditeur.
- _____ 1911. *Mémoires publiés sous la direction de m. j. de morgan, délégué général tome XI textes élamites – Anzanites*, Paris: Ernest leroux, éditeur.
- Sekunda, N.W. 2019. "Changes in the Clothing of Achaemenid Kings", in *Achaemenid World*, edited by John Curtis and Saint John Simpson, translated by Khashayar Bahari, pp. 260-235.
- Sharp, R.N. 1967. Decrees of the Achaemenid emperors, the central council of the Iranian imperial festival. [in Persian].
- Steinkeller, P. 1993. "Settlement patterns and material culture of the Akkadian period: continuity and discontinuity", in Liverani, M. (ed), *Akkad, The first world empire, structure, ideology, tradition, pauda: history of ancient near east studies V*: 91-129.
- Stolper, M. W. 1984, *Texts from Tall-i Malyan Elamite Administrative Texts (1972-1974)*, Occasional Publications of the Babylonian Fund of the University Museum.
- _____ 1988. "Malamir". *Reallexikon der Assyriologie* 7: 279–280.
- _____ 2009. *History of Elam*, translated by Shahram Jalilian, Tehran: Tus. [in Persian].
- Taheri, S. 2015. 'The Inversion of a Symbol Concept', *Honar-Ha-Ye-Ziba: Honar-Ha-Ye-Tajassomi*, 20(3), pp. 25-34. [in Persian].
- Tavernier, J. 2004. "Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology". *ARTA* 2004.003, pp.1-44.
- _____ 2007. *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.)*. *Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords Attested in Non-Iranian Texts*, Leuven; Dudley, MA : Peeters.
- _____ 2018. "The Elamite language", in Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello and Yasmína Wicks (eds), *The Elamite World*, London and New York, Routledge: pp.416-450.
- _____ 2018a. "Elamites and Iranians", in Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello and Yasmína Wicks (eds), *The Elamite World*, London and New York, Routledge: pp.163-176.
- Vallat, F. 1996. "Nouvelle analyse des inscriptions néo-élamites". In: H. Gasche and B. Hrouda (eds.) *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket. Civilisations du Proche-Orient 1, Archéologie et environnement 3*. Neuchâtel-Paris: Recherches et Publications, 385–396.
- _____ 1998. "ELAM vi. Elamite religion", *Encyclopædia Iranica*, Vol. VIII, Fasc. 3, pp. 335-336 and Vol. VIII, Fasc. 4, pp. 342.
- Wasserman, N. (2019). "The Susa Funerary Texts A New Edition and Re-Evaluation and the Question of Psychostasia in Ancient Mesopotamia", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 139 No. 4: pp.859-891.
- Waters, M. 2011. *A Survey of Neo Elamite History*, translated by Nader Mirsaeidi, Tehran: Qoqnoos. [in Persian].
- Wiesehofer, J. 2013. *Ancient Persia: from 550 to 650 B.C*, Translated by Morteza Saqebfar, Tehran: Qoqnoos. [in Persian].
- Yaghmai, E. 2014. *Archaeological Excavations in 15th City*, Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. [in Persian].
- Zadok, R. 1984, *The Elamite Onomasticon*, Supplemento agli Annali dell'Istituto Universitario Orientale 40. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- _____ 2018, "The Peoples of Elam", in Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello and Yasmína Wicks (eds), *The Elamite World*, London and New York, Routledge: pp.146-163.

