



معماری نیایشگاهی در جهان ایرانی پیش از غلبه‌ی مقدونی‌ها

مایکل شِنکار

گردانش آری سرازش، رامین اعلائی

تصویر: مُهر استامپی؛ فیگور نرینه‌ی شاخ‌دار (و شاید سپنتا) با دامن مردانه‌ی کوتاه و چکمه‌های کوهستانی و دو مار رسته از شانه‌ها، عصر مفرغ؛ اواخر هزاره‌ی سوم تا اوایل هزاره‌ی دوم پیش از میلاد، یافته از مجموعه‌ی باستانی بلخ-مرو؛ ارتفاع ۹.۱ سانتی‌متر، نگهداری در دیرین‌کده‌ی متروپلیتن، آمریکا



fold-era.com

### چکیده

این مقاله به بررسی معماری نیایشگاه‌ها در جهان ایرانی پیش از فتح مقدونی‌ها می‌پردازد. اگرچه شواهدی وجود دارند که نشان می‌دهند ایرانیان باستان در فضای باز به پرستش می‌پرداختند، اما ساختارهای آئینی یا نیایشگاهی با اهمیتی در برخی مناطق شرق ایران کشف شده‌اند. با وجود اینکه انتساب قدیمی‌ترین نیایشگاه‌ها به اقوام ایرانی در هزاره‌ی دوم پیش از میلاد همچنان محل بحث است، ایرانیان قطعاً پیش از دوره‌ی هخامنشیان دارای نیایشگاه بوده‌اند. قدیمی‌ترین نیایشگاه‌ها یا معابد یافت‌شده در سکونتگاه‌های ایرانی، نیایشگاه‌های تپه‌ی نوشی‌جان (برای غرب ایران) و دهانه‌ی غلامان (برای شرق ایران) هستند. با این حال، به نظر می‌رسد اکثریت ایرانیان باستان، از جمله نخستین هخامنشیان، در فضای باز و زیر آسمان به نیایش می‌پرداختند.

با توجه به پیشینه کوچ‌نشینی ایرانیان باستان، احتمالاً آنها پس از تماس نزدیک با تمدن‌های پیشرفته‌ای که پیش از آنها در برخی مناطق جهان ایرانی وجود داشتند، با معماری نیایشگاه‌ها آشنا شدند. به‌طور کلی، نمی‌توان از یک «فرهنگ ایرانی» واحد یا «کیش ایرانی» یکپارچه در هزاره‌های دوم و اول پیش از میلاد سخن گفت؛ بلکه معماری نیایش نشان‌دهنده‌ی تنوع سنت‌های منطقه‌ای مختلف است. تعداد نیایشگاه‌هایی که در شرق ایران کشف شده، بیشتر از غرب ایران است. شواهد معماری از شرق ایران در این دوره نیز تصویری پیچیده از کیش‌های محلی متنوع ارائه می‌دهند، که حداقل برخی از آنها از نیایشگاه‌های بسته استفاده می‌کردند. نوع دیگری از ساختارهای معمارانه‌ی مبتنی بر کیش و آیین، به‌کارگیری تراس‌های روباز بود. همچنین شواهدی از کیش‌های خانگی وجود دارد.

کیش‌های ایرانی چند ویژگی بارز مشترک نیز داشتند. در این کیش‌ها آتش و خاکستر اهمیت ویژه‌ای داشتند و بیشتر محراب‌های نیایشگاه‌ها (که اغلب به صورت پله‌دار بودند) در مرکز کیش و آیین‌ها قرار داشتند. ویژگی مهم دیگر، عدم حضور تندیس‌ها و تصاویر مربوط به آن کیش و آیین بود. نکته‌ی قابل توجه این است که بیشتر نیایشگاه‌ها در بالاترین نقطه‌ی مکان یا بر روی سکوهای دست‌ساز یا مصنوعی مرتفع ساخته شده‌اند.

### کلمات کلیدی

ایران باستان، نیایشگاه‌ها، آتشکده‌ها، زرتشتی‌گری، معماری

—

اغلب مشاهده شده است که ایرانیان باستان (و هندواروپایی‌ها) در نیایشگاه‌ها به پرستش نمی‌پرداختند، بلکه آیین‌های خود را در فضای باز انجام می‌دادند (بویس ۱۹۷۵ و ۱۹۸۵؛ یاماموتو ۱۹۷۹: ۲۶؛ گرانفسکی ۱۹۹۸: ۱۱۵؛ و بسیاری دیگر). این نتیجه‌گیری به‌طور آشکار بازتاب‌دهنده‌ی اوستا و ریگ‌ودا، منابع اصلی دین هندوایرانی، است که در آن‌ها ذکر از نیایشگاه‌ها یا ساختارهای مربوط به کیش و آیین به میان نیامده است (درباره‌ی دین هندوایرانی، بنگرید به بررسی اخیر و پراجاجِ جراردو نیولی ۲۰۰۶).

با این حال، ساختارهایی با اهمیت آئینی در برخی مناطق شرق ایران کشف شده است. احتمالاً کهن‌ترین این ساختارها نیایشگاه جَرکوتان<sup>۲</sup> در ناحیه‌ی شمالی بلخ یا باکتریا<sup>۳</sup> است که دیرینگی‌اش به سال‌های ۱۴۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد بازمی‌گردد (عسکرف/شیرینف، ۱۹۹۴: ۱۷). این بنای مستطیلی‌شکل (۶۰ در ۴۴.۵ متر) در بالاترین نقطه‌ی تپه‌ی طبیعی قرار گرفته و به‌طور دقیق با جهات اصلی تراز و میزان بود (شکل ۱). کاوشگران کارکرد دو بخش این

<sup>۱</sup> در این مقاله اصطلاح «جهان ایرانی/سرزمین ایرانی» به‌ورای مرزهای سیاسی امروزی کشور ایران می‌رود و به پهنه‌ای اشاره دارد که از کوهستان‌های هندوکش در شرق تا رشته‌کوه‌های زاگرس در غرب و از فرارودان در شمال تا خلیج فارس در جنوب گسترده است، پهنه‌ای که در هزاره‌ی یکم پیش از میلاد سکونت‌گاه اقوام ایرانی‌زبان بود.

<sup>۲</sup> Jarkutan [Djarkutan]

<sup>۳</sup> Bactria

نیایشگاه را شناسایی کرده‌اند: بخش شرقی با کاربری آیینی و بال غربی با کاربری اداری (عسکرف/شیرینف ۱۹۹۴: ۱۶). در مرکز نیایشگاه، سکوی به عرض ۴۰۰ متر و ارتفاع ۱۰۴ تا ۲۰۵ متر قرار داشت که محرابی بین چهار ستون بر روی آن ایستاده بود. ستون‌های دیگری نیز در حیاط بخش آیینی پیدا شده است. علاوه بر این، احتمالاً یکی از اتاق‌ها (اتاق شماره ۵) به عنوان محل نگهداری خاکسترهای آمیخته با استخوان‌های سوخته (که ظاهراً وجهی مقدس داشته‌اند) استفاده می‌شد. بر اساس این یافته‌ها، کاوشگران ساختمان آیینی جرکوتان را «آتشکده» نامیدند (عسکرف/شیرینف ۱۹۹۴: ۲۳).<sup>۱</sup>

پرستش‌گاه‌های شناخته‌شده‌تری چون «نیایشگاه» توگولوک-۲، توگولوک-۱، توگولوک-۲۱ و «آتشکده» گنور<sup>۲</sup> در مرگیانا یا مرو<sup>۳</sup> در ترکمنستان امروزی کاوش شده‌اند که قدمت آنها به حدود ۱۰۰۰ پیش از میلاد بازمی‌گردد (کامل‌ترین انتشار این یافته‌ها به زبان انگلیسی توسط ویکتور ساریانیدی<sup>۴</sup> در سال ۱۹۹۸ صورت گرفته است؛ نیز بنگرید به ساریانیدی ۲۰۰۲: ۱۶۲-۲۱۴) (شکل‌های ۲-۴). کاوش‌گر این نیایشگاه‌ها، ویکتور ساریانیدی، به‌طور قاطع اعلام کرد که «یک نیایشگاه پیشازرتشتی مربوط به تیره‌ی آریایی هندوایرانی» را کشف کرده است. این برآورد بر اساس شواهدی از پرستش آتش و یک کیش ساغرریزی<sup>۵</sup> (که توسط ویکتور ساریانیدی به‌عنوان آیین هوم<sup>۶</sup> تفسیر شده) ارائه شد، و او را به این باور رساند که مارگیانا یا مرو باستانی در واقع همان زادگاه مورد جست‌وجوی دیرینه‌ی زرتشت<sup>۷</sup> پیامبر بوده است (همان، ۱۰۰).

این تفسیر موجی از انتقادات را برانگیخت.<sup>۸</sup> پژوهشگران شناسایی ساختمان‌های توگولوک-۱، توگولوک-۲۱ و گنور به‌عنوان «نیایشگاه‌های پیش‌زرتشتی» را رد کردند و به‌درستی یادآور شدند که پرستش آتش و آیین‌های مربوطه، از جمله هوم‌نوشی، بخشی از میراث مشترک هندوایرانی بوده‌اند و نه مختص زرتشتی‌گری (دندامایف، ۱۹۸۹: ۱۷۰؛ درباره‌ی آتش و هوم در دین هندوایرانی، نیز بنگرید به ریچارد فرای، ۱۹۹۶: ۶۸؛ جرارد نیولی ۲۰۰۶: ۹۷). استفاده از اصطلاح «پیشازرتشتی» در کار ساریانیدی به‌ویژه مورد نقد قرار گرفت، زیرا ما دقیقاً نمی‌دانیم پیامبر بزرگ دین باستانی ایرانیان چه زمانی و در کجا می‌زیسته است.<sup>۹</sup> با این حال، جمشید چوکسی، اخیراً با نظرگاهی اثبات‌گرا گفته است که اتاق آیینی در توگولوک-۲۱ ممکن است «آتشکده‌ای پیشازرتشتی یا حتی شکل بسیار اولیه‌ی آتشکده‌ای زرتشتی» بوده باشد.

بیشتر پژوهشگران پذیرفته‌اند که این ساختارها دارای اهمیت آیینی یا کیش‌محور بوده‌اند (با این‌همه، نک. لیوشیک/استبلین-کامنسکی ۱۹۸۹: ۱۷۴)، اما ارتباط این ساختارها با ایرانیان یا هندوایرانیان همچنان محل تردید است. همچنین ممکن است این بناها متعلق به جمعیت بومی‌ای بوده باشند که پیش از مهاجرت تیره‌های هندوایرانی در هزاره‌ی دوم پیش از میلاد در این مناطق ساکن بوده‌اند.

یکی دیگر از محوطه‌های جالب با اهمیت احتمالی آیینی اخیراً در کازاکلی‌یاتکان<sup>۱۰</sup> در خوارزم کاوش شده است (شکل ۵). طبق گفته کاوشگران، این مکان مرکز دینی کل منطقه بوده است (نک. هلمز و دیگران ۲۰۰۲: ۴). یکی از سازه‌هایی که در این جا کشف شده، بنایی با برج (یا برج‌های) دایروی بوده و

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد از حیث روش‌شناختی به‌کارگیری این اصطلاح نادرزمانی برای نیایشگاه‌های ایرانی در عهد باستان نادرست باشد. اینکه شواهد استفاده‌ی گسترده از آتش برای مقاصد آیینی چطور به آتشکده‌های «کلاسیک» زرتشتی دوره‌ی ساسانیان مربوط شده، هنوز دقیقاً برای ما محرز نشده است (بنگرید به Boucharlat، ۱۹۹۹؛ در ارجاع به آتشکده‌های دوران سده‌های میانی و مدرن، بنگرید به لانگر ۲۰۰۴؛ چاکسی ۲۰۰۶؛ برای مطالعه درباره‌ی آتشکده‌ها در سنت مکتوب زرتشتی، نک. ویتالون ۲۰۰۴).

<sup>۲</sup> Togolok-1

<sup>۳</sup> “fire temple” of Gonur

<sup>۴</sup> Margiana

<sup>۵</sup> Viktor Sarianidi

<sup>۶</sup> libation cult بر زمین به‌منزله‌ی پیشکش و قربانی و فدیه برای ایزدان و در یادبود مردگان

<sup>۷</sup> haoma

<sup>۸</sup> شایان ذکر است که ساریانیدی در یکی از واپسین آثارش با احتیاط بسیار بیشتر به سراغ این مسئله رفت و سعی نکرد که یافته‌هایش در مرگیانا را مستقیماً به زرتشت و زرتشتی‌گری پیوند دهد (ساریانیدی ۲۰۰۲: ۱۶۲-۲۰۳).

<sup>۹</sup> مسئله‌ی «زادگاه و زمانه‌ی زرتشت» دیرزمانی در زمره‌ی بحث‌انگیزترین و مناقشه‌برانگیزترین موضوعات در مطالعات ایران باستان بوده است. به‌رغم همه‌ی کوشش‌ها، پژوهشگران نتوانسته‌اند به‌قطع و یقین در این باره به اجماع برسند. به نظر می‌رسد در وضعیت کنونی دانش‌مان، تعیین زمان و زادگاه زرتشت واقعاً ناممکن باشد. هرچند، بیشتر متخصصان این رشته گرایش دارند که پایان هزاره‌ی دوم یا آغاز هزاره‌ی یکم پیش از میلاد را زمان زایش زرتشت و زادگاهش را جایی در شرق ایران بدانند (برای مطالعه‌ی بیشتر با ارجاعات و کتاب‌شناسی، بنگرید به نیولی ۱۹۸۰ و ۲۰۰۰؛ کلنز ۲۰۰۱؛ شاپور شهبازی ۲۰۰۲).

<sup>۱۰</sup> Kazakl'i-yatkan

قدمت آن به قرن‌های چهاردهم و سیزدهم پیش از میلاد بازمی‌گردد و کاوشگران آن را نیایشگاه/ کاخ دانسته‌اند (همان: ۱۷-۱۹). با این حال، برای درک دقیق ماهیت و کاربری این ساختار به فصل‌های بیشتر کاوش‌های میدانی و تحقیقات هرچه افزون‌تر نیاز است.

قدیمی‌ترین نیایشگاهی که می‌توان آن را کمابیش با اطمینان به ایرانیان باستان مرتبط دانست، بنایی است که در تپه نوشیجان در ناحیه‌ی باستانی ماد [همدان امروزی] کشف شده و قدمت آن به حدود ۷۰۰ پیش از میلاد بازمی‌گردد. در ابتدا تاریخ این نیایشگاه به ۷۵۰ پیش از میلاد نسبت داده شده بود (ژئاف/آستروناخ ۱۹۷۳: ۱۳۸)، اما تحلیل‌های رادیوکربن نشان داده است که دیرینگی اندکی متأخرتر ارجحیت دارد (کرتیس ۲۰۰۵: ۲۳۷) (شکل ۶). «نیایشگاه مرکزی» این بنا احتمالاً نخستین سازه‌ای بود که بر بالاترین نقطه تپه ساخته شده است (ژئاف/آستروناخ ۱۹۷۸: ۹) و به نظر می‌رسد که همین نیایشگاه دلیل اصلی وجود کل سکونتگاه بوده است (ژئاف/آستروناخ ۱۹۷۸: ۱۳۳).

این بنا طرحی چلیپایی با تقارن محوری نسبتاً کاملی دارد (برای مطالعه درباره‌ی بازسازی «شکل مربع پنهان» در طرح این نیایشگاه، بنگرید به تورووتس ۲۰۰۵) (شکل ۷). نقشه‌ی این بنا شامل دو بخش اصلی است: یک اتاق ورودی مستطیلی با پلکان برج‌مانند در انتهای سمت چپ و یک اتاق اصلی مثلثی که با پنجره‌های کور تزئین شده است. سمت چپ اتاق اصلی با محرابی پلکانی از خشت خام پوشیده شده بود که توسط دیواری از خشت خام گچ‌اندود محافظت می‌شد. این محراب در قسمت بالای مربع‌شکل خود ۸۵ سانتی‌متر ارتفاع و ۱۰۴۱ متر عرض داشت و در مرکز آن یک کاسه‌ی آتش‌دان نیم‌کره‌ای کوچک قرار داشت (آستروناخ ۱۹۶۷: ۲۷۸؛ آستروناخ ۱۹۸۴: ۴۸۰). این طرح خاص هیچ نظیر دقیقی ندارد، اما هسته‌ی آن یادآور «نیایشگاه‌های برج‌مانند» اورارتویی است و احتمالاً نیایشگاه مرکزی نمایانگر توسعه‌ی محلی این سنت معمارانه است (تورووتس ۲۰۰۵: ۳۷۰).

نیایشگاه دیگری که در تپه‌ی نوشیجان کشف شده، به نام «ساختمان قدیمی غربی» یا «نیایشگاه غربی» شناخته می‌شود (ژئاف/آستروناخ ۱۹۷۸: ۳-۶). طرح این نیایشگاه بسیار شبیه به طرح نیایشگاه مرکزی است، اما جهت‌گیری و ارتفاع متفاوتی دارد. با این حال، آشکارا هر دو سازه کاربری مشابهی داشتند. نیایشگاه غربی بر سکویی از خشت خام بنا شده و به دو بخش اتاق ورودی مستطیلی و اتاق اصلی تقسیم شده بود. مانند نیایشگاه مرکزی، اتاق ورودی دارای پلکانی برج‌مانند در سمت چپ بود و محرابی با اندازه مشابه در انتهای چپ اتاق اصلی کشف شد. کاوش‌ها نشان دادند که نیایشگاه‌های تپه‌ی نوشیجان از حدود ۶۰۰ پیش از میلاد بدون کاربری ماندند (آستروناخ ۱۹۸۴: ۴۸۹).

علاوه بر این دو نیایشگاه، بنای کوچک مرکزی که در سال ۲۰۰۱ در تپه‌ی اُزبکی کشف شد، احتمالاً به‌عنوان زیارتگاه به کار می‌رفته است. گرچه سالنامه‌های لشکرکشی‌های آشوری به ماد، اشاره‌ای به غارت و تخریب نیایشگاه‌های مادی و از بین بردن تندیس‌های ایزدان مادی نمی‌کنند. احتمال دارد که در غرب ایران، در مکانی به نام بیت ایشتار<sup>۱</sup>، نیایشگاهی وقف شده به ایزدانوی بابلی ایشتار وجود داشته و با پرستش آب مرتبط بوده باشد (نک. زدنر ۲۰۰۳). دردا و دریغا که این محوطه هرگز کاوش نشده است.

بدون شواهد بیشتر، تقریباً غیرممکن است که مشخص کنیم مادها در این نیایشگاه‌ها کدام ایزدان را پرستش می‌کردند و ماهیت آیین آنها چه بوده است. این کمبود داده‌ها مجال مناسبی برای گمانه‌زنی فراهم می‌کند، چنان‌که بنا به برخی پیشنهادها دین مادها باستانی ممکن است شکلی از مهرپرستی<sup>۲</sup> بوده باشد (دیوید بیوار ۲۰۰۵؛ درباره‌ی دین مادها، نیز بنگرید به دیاکوئف ۱۹۵۶: ۳۷۱-۳۸۲). بر اساس برخی شباهت‌های نیایشگاه تپه نوشیجان با نیایشگاهی از دوره‌ی ساسانی، مسعود آذرنوش پیشنهاد کرده که این بنا وقف ایزدانو آناهیتا شده باشد (آذرنوش ۱۹۸۷: ۴۰۱)، در حالی که جمشید چوسکی اخیراً ادعا کرده است که این بنا یکی از قدیمی‌ترین نیایشگاه‌های زرتشتی در غرب ایران است (چوسکی ۲۰۰۷: ۲۶۱). البته این تفاسیر به‌سختی قابل‌پذیرش هستند. برخی شباهت‌ها با معماری اورارتویی و وجود نیایشگاهی که وقف ایزدانو ایشتار شده، شاید نشان‌دهنده تأثیرهای اورارتویی و میان‌رودانی باشد. امروزه به‌خوبی مشخص شده است که مادها نیایشگاه‌هایی داشته‌اند (دندامایف/لوگنن ۱۹۹۴: ۳۴۶).

نیایشگاه‌ها در جهان ایرانی در دوره‌ی هخامنشی

<sup>1</sup> Bīt Ištar

<sup>2</sup> Mithraism

در کتیبه‌های شاهنشاهی هخامنشی دو اشاره به ساختارهای آیینی وجود دارد. در کتیبه‌ی بیستون، داریوش بزرگ با افتخار اعلام می‌کند که «آیدنا»<sup>۱</sup>ها ((مکان‌های پرستش)) را که توسط گنومات مغ شورش‌ی تخریب شده بودند، بازسازی کرده است (بویس ۱۹۸۲: ۸۸-۸۹؛ فرای ۱۹۸۴: ۱۷۳-۱۷۴). در نسخه‌های اکدی و عیلامی این کتیبه، این واژه به «خانه‌های ایزدان یا یزدان‌کده‌ها» ترجمه شده که اصطلاحی معیار برای نیایشگاه‌ها در این زبان‌هاست (بیشتر پژوهشگران این تفسیر را پذیرفته‌اند؛ هرچند، بنگرید به لکوک ۱۹۹۵ که به پیشنهادش آیدنا می‌توانسته به معنی «آیین‌ها» باشد و نه بناها). در پارسی باستان، آیدنا می‌توانست به مکان‌های مقدس روباز نیز اشاره داشته باشد (بویس ۱۹۸۲: ۸۹). از بستر کتیبه به هیچ وجه روشن نیست که چه نوع نیایشگاه یا مکان مقدس در مد نظر بوده است. آیا این بناها مکان‌های مقدس ایرانی بوده‌اند یا نیایشگاه‌های بابلی/عیلامی؟ پاسخ این پرسش آشکار نیست (برای مطالعه‌ی بحثی کوتاه درباره‌ی برخی از فرضیه‌های مربوطه، بنگرید به فرای ۱۹۸۴: ۱۷۴).

منبع دوم «کتیبه‌ی دیو<sup>۲</sup>» خشایارشا است (برای مطالعه‌ی ارائه‌ی پایه‌ای، بنگرید به بویس ۱۹۸۲: ۱۷۳-۱۷۷). در این کتیبه‌ی مهم که پچین‌های بسیاری از آن یافت شده، شاه شاهان گوید که در میان سرزمین‌های شاهنشاهی اش، سرزمینی وجود داشته که بیشتر در آن دیوها (دیوها) را می‌پرستیدند. خشایارشا آن مکان (دیوَدنا<sup>۳</sup>) را نابود کرده و آن را با «آیین‌های مناسب» پاک گردانیده است. با این حال، همانند آیدنا، مشخص نیست که خشایارشا به کدام سرزمین و چه نوع ساختاری اشاره داشته است. نیایشگاه مردوک در بابل، نیایشگاه‌های هندوایرانی در شرق ایران یا هند، و حتا نیایشگاه پارتون در آتن به‌عنوان پیشنهادهایی مطرح شده‌اند. از جمله احتمالات پذیرفتنی‌تر این است که «کتیبه‌ی دیو» ممکن است نشان‌دهنده سرکوب آیین عیلامی باشد (نک. فرای ۱۹۸۴: ۱۷۵-۱۷۴، fn. 8).

منابع یونانی نیز اشاره می‌کنند که ایرانیان نیایشگاه نداشته‌اند (دی‌یونگ ۱۹۹۷: ۳۴۵). هژدت (کتاب یکم از تواریخ، ۱۳۲) می‌گوید: «دانم که ایرانیان را رسومی چنین باشد: ساختن تندیس‌ها، نیایشگاه‌ها و قربانگاه‌ها از رسوم آنان نیست... بلکه رسم‌شان این است که به ستیغ کوهساران شوند و به پیشگاه زئوس قربانی کنند، چنانک سراسر گنبد آسمان<sup>۴</sup> را زئوس خوانند» (برای مطالعه‌ی شرحی در این باره نک. دی‌یونگ ۱۹۹۷: ۷۶-۱۲۱).

اطلاعات بیشتری درباره‌ی فضای دینی شاهنشاهی هخامنشی را می‌توان از «لوح‌های بنیاد پرسپولیس» به دست آورد (نک. آپریگس ۱۹۹۸؛ استائوسبرگ ۲۰۰۲: ۱۸۶-۱۸۳ با ارجاع‌هایی به مطالعات پیشین). با وجود اینکه این لوح‌ها نه اسناد دینی، که اسناد اداری هستند، لیک این لوح‌های پرسپولیس به پرستش ایزدان عیلامی در کنار ایزدان ایرانی اشاره دارند، و از انواع مختلفی از دین‌یاران و آیین‌ها نام می‌برند (درباره‌ی مراسم کن<sup>۵</sup> بنگرید به هندلی-شچلر ۱۹۹۸). با این حال، این شواهد نیز پراکنده و نامنسجم هستند.

در این زمینه باید به مسئله‌ی دین هخامنشیان نیز اشاره کنیم. این موضوع مورد بحث‌های گسترده‌ای در میان پژوهشگران قرار گرفته است که نتوانسته‌اند پاسخی قطعی برای پرسش «آیا هخامنشیان زرتشتی بودند؟» ارائه دهند (اگر بخواهم از مهمترین و اخیرترین مطالعات در این باره اسم ببرم باید به این موارد اشاره کنم: هرن‌اشمیت ۱۹۸۰؛ فرای ۱۹۸۴: ۱۲۰-۱۲۴؛ بویس ۱۹۸۵؛ شوارتر ۱۹۸۵؛ آن ۱۹۹۲؛ دندامایف/لوگتین ۱۹۹۴: ۳۲۰-۳۶۷؛ ویس‌هوفر ۱۹۹۶: ۱۰۱-۹۴؛ گُخ ۲۰۰۲؛ کلنز ۲۰۰۲؛ استاس برگ ۲۰۰۲: ۱۵۷-۱۸۶؛ رزمجو، ۲۰۰۵؛ جیکوبز ۲۰۰۶). گستره‌ی دیدگاه‌ها درباره‌ی اینکه «هخامنشیان قطعاً زرتشتی نبودند» متفاوت است و به نظرگاه‌هایی می‌رسد که زرتشتی‌گری را دین رسمی شاهنشاهی هخامنشی می‌دانند (برای مطالعه درباره‌ی این دسته از نظرگاه‌ها بنگرید به مطالعه‌ی اخیر کرین بروک ۲۰۰۶؛ برای مطالعه‌ی مروری کوتاه توأم با ارجاع‌های مربوطه، بنگرید به استاس برگ ۲۰۰۲: ۱۵۷). با وجود برخی تلاش‌های اخیر برای نشان دادن این که میان اوستا و کتیبه‌های شاهنشاهی هخامنشی تناظرهایی وجود دارد (که یعنی هخامنشیان اوستا را می‌شناختند و در نتیجه پیرو زرتشت بودند بنگرید به پرودس اکتور شروو ۲۰۰۵)، لیک این پرسش کماکان بدون پاسخی گمان‌شکن بر جای مانده است.

<sup>1</sup> *āyadanā*

<sup>2</sup> *daiva*

<sup>3</sup> *daivadanā*

<sup>4</sup> vault of the heaven; و دیگرها، طاق آسمان، دور گردون، دور افلاک، چرخ گنبد مینا، گنبد مینا، دور افلاک، چون گنبد افلاک، گنبد مینا، چرخ گنبد مینا، دور افلاک، دور گردون، طاق آسمان، و دیگرها

<sup>5</sup> *Lan*

ناتوانی در رسیدن به یک توافق، حتا باعث شده برخی این مسئله را «کاملاً آکادمیک و گمراه کننده» بدانند (کلنز ۱۹۹۹: xiv). هرچند بر اساس کتیبه‌های شاهی و دیگر منابع آشکار است که دین شاهان هخامنشی یک دین ایرانی بوده و در نتیجه، بخشی از همان سنت دینی گسترده‌ای بوده که زرتشتی‌گری را نیز در برمی‌گیرد. از زمان داریوش یکم، شاهان هخامنشی اهورامزدا را به‌عنوان ایزد برتر (اما نه یگانه ایزد) پذیرفتند، دیوها را کنار گذاشتند و از اصطلاحات اوستایی «آرتَه» و «دَرَنوگَه» استفاده کردند. اما هرگونه نتیجه‌گیری بیشتر از این مشاهدات، چیزی جز گمانه‌زنی صرف نخواهد بود.

با این حال، معابد یا نیایشگاه‌هایی در قلمروی جهان ایرانی وجود دارند که دیرینگی‌شان به دوره‌ی هخامنشی می‌رسد. یکی از مهم‌ترین این نیایشگاه‌ها توسط گروهی از باستان‌شناسان ایتالیایی در دهانه‌ی غلامان در سیستان کشف شده است (سراتو ۱۹۹۶؛ برای مطالعه‌ی شرحی جدید، بنگرید به بوجارت ۲۰۰۵: ۲۶۹-۲۶۸) (شکل ۸). این نیایشگاه در پایان سده‌ی ششم و سرآغاز سده‌ی پنجم پیش از میلاد، همراه با سراسر سکونتگاهی که احتمالاً پایتخت یک استان بوده، ساخته شده است. این نیایشگاه پس از دوره‌ای ۱۰۰ تا ۱۵۰ ساله رها شد (نویلی ۱۹۹۳: ۳۵۸۲-۵۸۳؛ و آسترونواخ ۱۹۸۵: ۶۱۰ تاریخ نیمه‌ی نخست سده‌ی پنج پیش از میلاد را پیشنهاد می‌کند). این نیایشگاه در بخش شرقی سکونتگاه و نزدیک به منطقه مسکونی کاوش شده و سراسر از خشت ساخته شده است؛ تکنیکی که در آن منطقه رایج بود (آسترونواخ ۱۹۸۵: ۶۰۸). طرح بنا تقریباً مربعی است (۵۴.۳۰ × ۵۳.۲۰ متر) و از چهار اتاق در گوشه‌ها و یک حیاط مرکزی با چهار ایوان که به داخل راه دارند، تشکیل شده است. این طرح در عین شباهت به معماری بازگانه‌ی پرسپولیس، نشان‌دهنده تأثیراتی از سنت محلی شرق ایران نیز هست (آسترونواخ ۱۹۸۵: ۶۰۸؛ نویلی ۱۹۹۳: ۵۸۴).

در مرکز حیاط، سه قربانگاه پلکانی بزرگ قرار داشت. بقایای خاکسترهای مخلوط با چربی و استخوان‌های سوخته در سراسر نیایشگاه پراکنده یافت شد. از آنجا که سوزاندن حیوانات قربانی طبق قوانین پاک‌ی زرتشتی‌گری معاصر به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست، پیشنهاد شده است که نیایشگاه دهانه غلامان می‌تواند نشانه‌ای از یک کیش بومی پیشایرانی و نیز نشان دیگری از مدارا و تسامح دینی در دوران هخامنشی باشد (بویس ۱۹۸۲: ۱۳۰).

در عین حال، نمی‌توان با اطمینان گفت که همه‌ی ایرانیان در این دوره قوانین پاک‌ی را می‌شناختند و از آنها پیروی می‌کردند، و این امکان وجود دارد که نوعی کیش ایرانی یا هندوایرانی در دهانه‌ی غلامان اجرا می‌شده است. حضور سه قربانگاه ممکن است نشانه‌ای از پرستش ایزدان سه‌گانه باشد (نویلی ۱۹۹۳: ۵۸۴)، اما این مسئله به‌طور قطعی قابل اثبات نیست.

بقایای نیایشگاه دیگری که قدمت‌اش به اوایل قرن چهارم پیش از میلاد بازمی‌گردد، در تاش کرمان‌تپه<sup>۳</sup> در خوارزم کشف شده است (هلمز و دیگران، ۲۰۰۲) (شکل‌های ۹-۱۰). کاوشگران استرالیایی قره‌قالپاق<sup>۴</sup> ادعا کردند که آنچه یافته‌اند «بی‌تردید یک آتشکده است که ممکن است به مراحل اولیه‌ی دین زرتشتی بازگردد» (همان: ۶-۷). این مجموعه شامل یک سکوی بلند، حیاطی کوچک و سیستمی پریچ‌وخم از اتاق‌ها و راهروهاست. برخی از این اتاق‌ها حاوی لایه‌های ضخیمی از خاکستر بودند. همچنین چندین قربانگاه کشف شد که به دیوارها متصل بوده‌اند. طرح این بنا مشابه دقیقی ندارد، اما به احتمال زیاد نوعی آیین ایرانی در دوره‌ی هخامنشی در این‌جا اجرا می‌شده است. با این‌همه، گمانه‌زنی‌ها درباره‌ی «آتشکده‌ی زرتشتی» و جایگاه آن در تاریخ دین زرتشتی از نظر روش‌شناسی نادرست است و به فهم این مکان کمکی نمی‌کند.

ساختمان دیگری در خوارزم که به‌عنوان نیایشگاه شناخته شده، در ارگ شماره‌ی ۲ کالالی‌گیر [قل‌آلی‌گیر؟]<sup>۵</sup> کشف شده است (شکل ۱۱). کاوشگران بر این باورند که کل این مکان از میانه قرن چهارم تا آغاز قرن دوم پیش از میلاد به‌عنوان یک مرکز آیینی برای منطقه عمل می‌کرده است (وین‌برگ ۱۹۹۴: ۷۵). این نیایشگاه گرد بر سکویی به ارتفاع ۲ متر ساخته شده و قطر آن ۲۴ متر بوده است. اطراف آن حدود ۴۰ گذرگاه و اتاق وجود داشته است. یافته‌های خاص این مکان شامل اینهاست: پیکرکی زنانه (یک ایزدبانو؟) که کودکی را در دست دارد و بقایای پایه‌های چوبی قربانگاه (وین‌برگ ۱۹۹۴: ۷۶، ۷۹). از لحاظ

<sup>1</sup> راستی; *arta*

<sup>2</sup> دروغ، دروغ; *drauga*

<sup>3</sup> Tash-K'irman-tepe

<sup>4</sup> Karakalpak

<sup>5</sup> Kalali-Gir

معماری، کالالی‌گیر ۲ شباهت بسیاری با نیایشگاه گرد در گیور ۳ دارد و به آرامگاه / مرکز آیینی کُج کربل‌گان کلا<sup>۱</sup> شباهت دارد (نک. تولستف / وین‌برگ ۱۹۶۷).

نمونه‌هایی از کیش‌ها یا آیین‌های خانگی نیز شناخته شده‌اند. اتاقی کوچک با کارکرد آیینی (۷.۲۵ × ۴ متر) در یک ساختمان عظیم در جان‌بَس قلعه<sup>۲</sup> در خوارزم کشف شده است (تولستف ۱۹۴۸: ۹۶-۹۸) (شکل ۱۲). در مرکز این اتاق یک پایه‌ی بیضوی، احتمالاً برای یک قربانگاه، قرار داشته و نیمکت‌هایی در امتداد دیوارها نصب شده بود. کف اتاق با لایه‌ای از خاکستر پوشانده شده بود که زیر لایه‌ی نازکی از قلع قرار داشت. به نظر می‌رسد این کار برای حفظ خاکسترها که احتمالاً دارای اهمیت آیینی بودند، انجام شده باشد (کُشلنکو ۱۹۸۵: ۳۳۳). ساختمانی مستطیلی با نقشه مشابه، اما بسیار بزرگ‌تر (۴۹.۵ × ۴۴ متر)، در جنوب سکونتگاه بازارکلی<sup>۳</sup> کاوش شده است. در این جا، حفره‌هایی پر از ظروف نذری کشف شد. در فضای کوچک (۶ × ۵ متر) نزدیک دیوار شمالی، سکوی کوچکی با آثار ناشی از آتش یا سوختگی پیدا شد (کُشلنکو ۱۹۸۵: ۳۳۴).

در قرن ششم پیش از میلاد، اتاقی که احتمالاً دارای اهمیت آیینی بود، در ملک بارودارِ کوچوک‌تپه<sup>۴</sup> در شمال بلخ (باکتریا) ساخته شد. در مرکز این اتاق یک آتشدان قرار داشت و در دیوار جنوبی، یک طاقچه‌ی مستطیلی از کار درآمده بود. کاوشگران بر این باورند که در مقطعی از قرن پنجم پیش از میلاد، اتاق دیگری در این ملک به عنوان اتاق آیینی مورد استفاده قرار گرفته، چرا که طاقچه‌ای با آثار سوختگی شدید در آن یافت شده است.

در مورد نواحی غربی قلب شاهنشاهی هخامنشی، یعنی پارس و ماد، بر اساس آخرین پژوهش‌های باستان‌شناسی به نظر می‌رسد که هیچ ساختاری به طور قطعی به آیین‌های ایرانی مرتبط نیست (بوچرلت ۲۰۰۵: ۲۸۱). در واقع، تنها «ساختار» آیینی قابل اطمینان در غرب ایران در آن دوره، محوطه‌ی مقدس در پاسارگاد است (کُخ ۲۰۰۱: ۷۸) (شکل ۱۳). دو پاستون یا پایه‌ی سنگی عظیم در انتهای شمال شرقی این محوطه کشف شده که ارتفاعی بیش از ۲ متر دارند (آسترونخ ۱۹۷۸: ۱۳۸) (شکل ۱۴). پایه‌ستون جنوبی دارای یک سکوی پلکانی است که آن را بسیار شبیه به قربانگاهی می‌کند که در نقش برجسته‌ی آرامگاه داریوش یکم به تصویر کشیده شده است (آسترونخ ۱۹۸۵: ۶۰۶). در واقع، این پایه‌ستون‌ها نظیر نقش برجسته‌های آرامگاه‌های هخامنشی هستند که در آن‌ها پادشاه بر روی سکوی پلکانی مقابل قربانگاه ایستاده است (لیندسی ۲۰۰۵: ۱۲۴). این محوطه‌ی مقدس شاید همان آیدنا یادشده در کتیبه‌ی بیستون باشد (آسترونخ ۱۹۸۵: ۶۰۷-۶۰۸). شایان ذکر است که ساختار آیدنا در شوش که برای مدتی طولانی به عنوان یکی از نمونه‌های اولیه‌ی نیایشگاه‌های ایرانی محسوب می‌شد، احتمالاً باید به دوره‌های هلنی-اشکانی نسبت داده شود (نک. آسترونخ ۱۹۸۵: ۶۲۱؛ بوچرلت ۲۰۰۵: ۲۴۲).

اغلب گفته شده که بناهای یادمانی پاسارگاد با پرستش آتش مرتبط بوده‌اند (برای نمونه گریسن ۱۹۹۹: ۶۱۴) و نشان‌گر نخستین نمونه‌های «قربانگاه‌های آتش» هستند (بویس ۱۹۸۲: ۶۱۴). اصطلاح «قربانگاه آتش» همچون اصطلاح «آتشکده»، وقتی برای قربانگاه‌های دوره‌ی هخامنشی به کار می‌رود، بسیار مسئله‌زا و نابهنگام است. گرچه تردیدی نیست که آتش جایگاهی برجسته در ادیان باستانی ایران داشته و احتمالاً این اهمیت در وجود قربانگاه‌های بسیاری منعکس شده است، اما نمی‌دانیم این ساختارها چه آیینی را اجرا می‌کردند و نقش دقیق آن‌ها در این آیین چه بوده است (درباره‌ی «محراب‌ها یا قربانگاه‌های آتش» به‌طور کلی بنگرید به یاماموتو ۱۹۷۹؛ هوت‌کمپ ۱۹۹۱؛ گریسن ۱۹۹۹).

محوطه‌ها یا تراس‌های آیینی از هزاره‌ی دوم پیش از میلاد در شرق ایران شناخته شده‌اند (همچون محوطه‌ی نادعلی در سیستان؛ بنگرید به فرانکفرت ۲۰۰۵: ۳۳۴). در دوره هخامنشی این نوع محوطه‌ها در پشمک‌تپه و پشک‌تپه<sup>۵</sup> در بلخ و کوک‌تپه<sup>۶</sup> در سُغدیاناساسی شده‌اند (همان). تاریخ‌گذاری این سایت‌های باستانی قطعی نیست؛ اما به نظر می‌رسد که در اواخر دوره هخامنشی تأسیس شده‌اند و در دوره‌ی هلنی نیز به حیات خود ادامه داده‌اند (ایوان‌های

1 Koj-Krylgan-Qala

2 Djanbas-Kale

3 Bazarkali

4 Kuchuk-tepe

5 Pachmak-tepe and Pshak-tepe

6 Kok-tepa

مشابه که احتمالاً باید دیرینگی‌شان به دوره‌ی اشکانی برسد در بردنشانده<sup>۱</sup> و مسجد سلیمان نیز شناسایی شده‌اند، گیرشمن (۱۹۷۶). این سکوها ممکن است بازتابی از سنت‌های کوچندگی ایرانی در پرستش در محوطه‌های روباز باشند.

دو بنای دیگر که گاهی به‌عنوان «نیایشگاه» یا «آتشکده» نام برده می‌شوند، کعبه‌ی زرتشت در نقش رستم و زندان سلیمان در پاسارگاد هستند. اهمیت و کاربری این ساختارهای رازآمیز به‌طور دقیق مشخص نیست و پیشنهادات دیگری وجود دارد که این سازه‌های برج‌مانند برای مقاصدی چون تدفین یا تاج‌گذاری مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند (گلدمن ۱۹۶۵؛ شپمن ۱۹۷۱: ۱۸۵-۱۹۹، ۲۰۴-۲۰۸؛ سانسو-ویردنبگ ۱۹۸۳؛ برای مطالعه‌ی ارزیابی تازه‌ای درباره‌ی هر سه‌ی این امکان‌ها - نیایشگاه، آتشکده، تدفین یا تاج‌گذاری - بنگرید به پاتس ۲۰۰۷: ۲۷۸-۲۹۵). به هر حال، به‌نظر می‌رسد که کعبه‌ی زرتشت و زندان سلیمان تحت تأثیر معماری اورارتویی قرار دارند (توروتس ۲۰۰۵: ۳۶۹) و شایان ذکر است که یک «نیایشگاه برج‌مانند» هخامنشی بسیار مشابه نیز در صمدلو<sup>۲</sup> در گرجستان کشف شده است (ناوس ۲۰۰۵: ۸۷) (شکل ۹).

### نتیجه‌گیری

بحث ما نشان داد که ایرانیان پیش از دوره هخامنشی معابد یا نیایشگاه‌هایی داشته‌اند (برخلاف یاماموتو ۱۹۷۹: ۳۷ و دیگران). کهن‌ترین منابع مکتوب از نیایشگاه‌ها چیزی نمی‌گویند، اما این منابع لزوماً نمایانگر فرهنگ همه‌ی اقوام باستانی ایرانی و هندوایرانی نیستند. تصویری بسیار پیچیده‌تر در برابر ماست و نمی‌توان از یک «فرهنگ ایرانی» یا یک «آیین ایرانی» واحد در هزاره‌های دوم و اول پیش از میلاد سخن گفت. احتمالاً نیایشگاه‌های هزاره‌ی دوم پیش از میلاد که در آسیای میانه کشف شده‌اند به تعدادی از آیین‌های ایرانی تعلق دارند که تقریباً برای ما ناشناخته هستند. با این حال، شاید منطقی‌تر باشد که آن‌ها را در زمینه فرهنگ‌های بومی پیشایرانی در نظر بگیریم.

با توجه به پیشینه کوچندگی ایرانیان باستان، احتمالاً آن‌ها زمانی با معماری نیایشگاه‌ها آشنا شدند که با تمدن‌های پیشرفته‌ای چون مارگیانا [ناحیه‌ی مرو]، عیلام و میان‌رودان ارتباط نزدیک پیدا کردند. این مسئله احتمالاً در مورد آیین مردمان ماد صدق می‌کند که به‌نظر می‌رسد بسیار تحت تأثیر سنت بین‌النهرینی قرار داشت. در دوره‌ی مادها است که نخستین نیایشگاه ایرانی با تاریخ‌گذاری قطعی، یعنی تپه‌ی نوشی‌جان، ظاهر می‌شود. در حالی که بیشتر ایرانیان زیر آسمان باز به پرستش می‌پرداختند، نیایشگاه‌های سرپوشیده، گرچه احتمالاً وجود داشته‌اند، اما استثنایی بودند (گراتوسکی ۱۹۹۸: ۱۱۵).

به‌نظر می‌رسد نخستین هخامنشیان، برخلاف مادها، در نیایشگاه‌های سرپوشیده پرستش نمی‌کردند، بلکه به سنت کوچ‌نشینی اصیل ایرانی پایبند بودند؛ یا شاید گونه‌ای دیگر از آیین ایرانی را انجام می‌دادند؟ به هر حال، نیایشگاه‌ها، سکوه‌های مقدس و «اتاق‌های آیینی» در شرق ایران در این دوره، تصویر پیچیده‌ای از آیین‌های محلی متنوع ارائه می‌دهند که حداقل برخی از آن‌ها از نیایشگاه‌های سرپوشیده استفاده می‌کردند.

چند نکته‌ی پایانی:

- در ایران باستان، پیش از فتح مقدونیه، دو نوع ساختار آیینی وجود داشت: سکوه‌های باز و نیایشگاه‌های سرپوشیده.
- نیایشگاه‌ها در شرق ایران بسیار رایج‌تر از غرب ایران بودند.
- نمی‌توان از یک معماری واحد برای نیایشگاه‌های ایرانی سخن گفت، زیرا به‌نظر می‌رسد این ساختارها بازتاب تنوع سنت‌های محلی هستند.
- بیشتر نیایشگاه‌ها در مرتفع‌ترین نقطه‌ی محوطه‌ی باستانی یا بر روی سکویی دست‌ساز ساخته می‌شدند.
- ویژگی برجسته‌ی کیش‌ها یا آیین‌های ایرانی، جایگاه مهم آتش و اهمیت ویژه‌ای است که در برخی موارد به خاکسترها داده می‌شد.
- در بیشتر نیایشگاه‌ها، قربانگاه‌ها (اغلب پلکانی) در مرکز آیین و مراسم قرار داشتند. معمولاً قربانگاه در وسط اتاق یا حیاط قرار می‌گرفت.

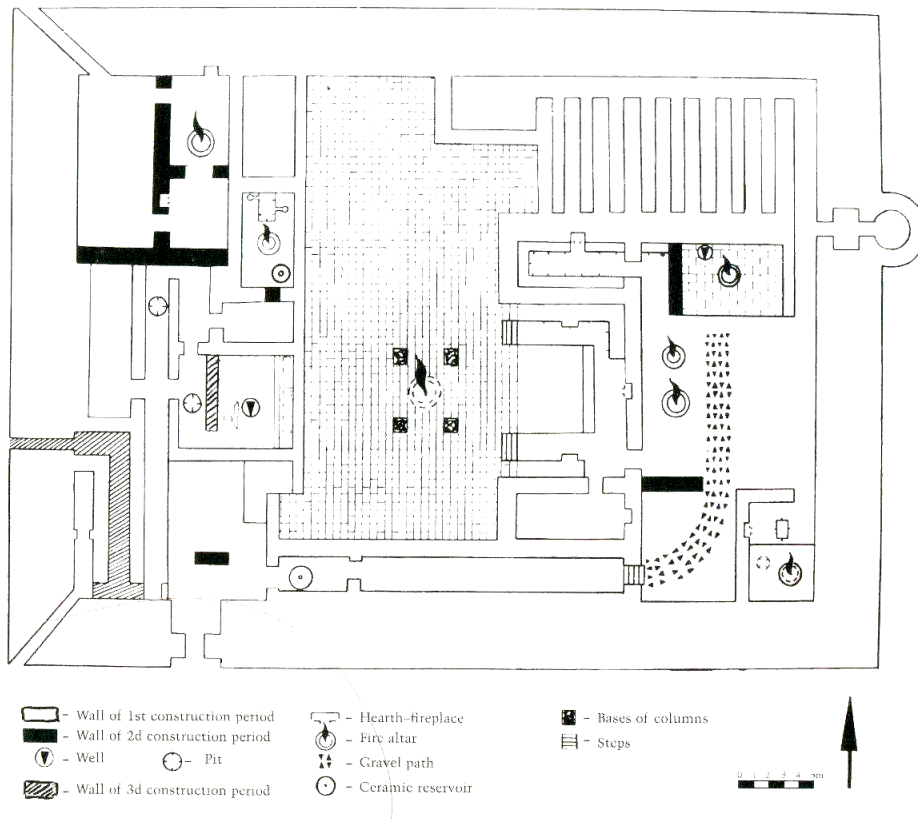
<sup>1</sup> Bard-e Neshande

<sup>2</sup> Samadlo



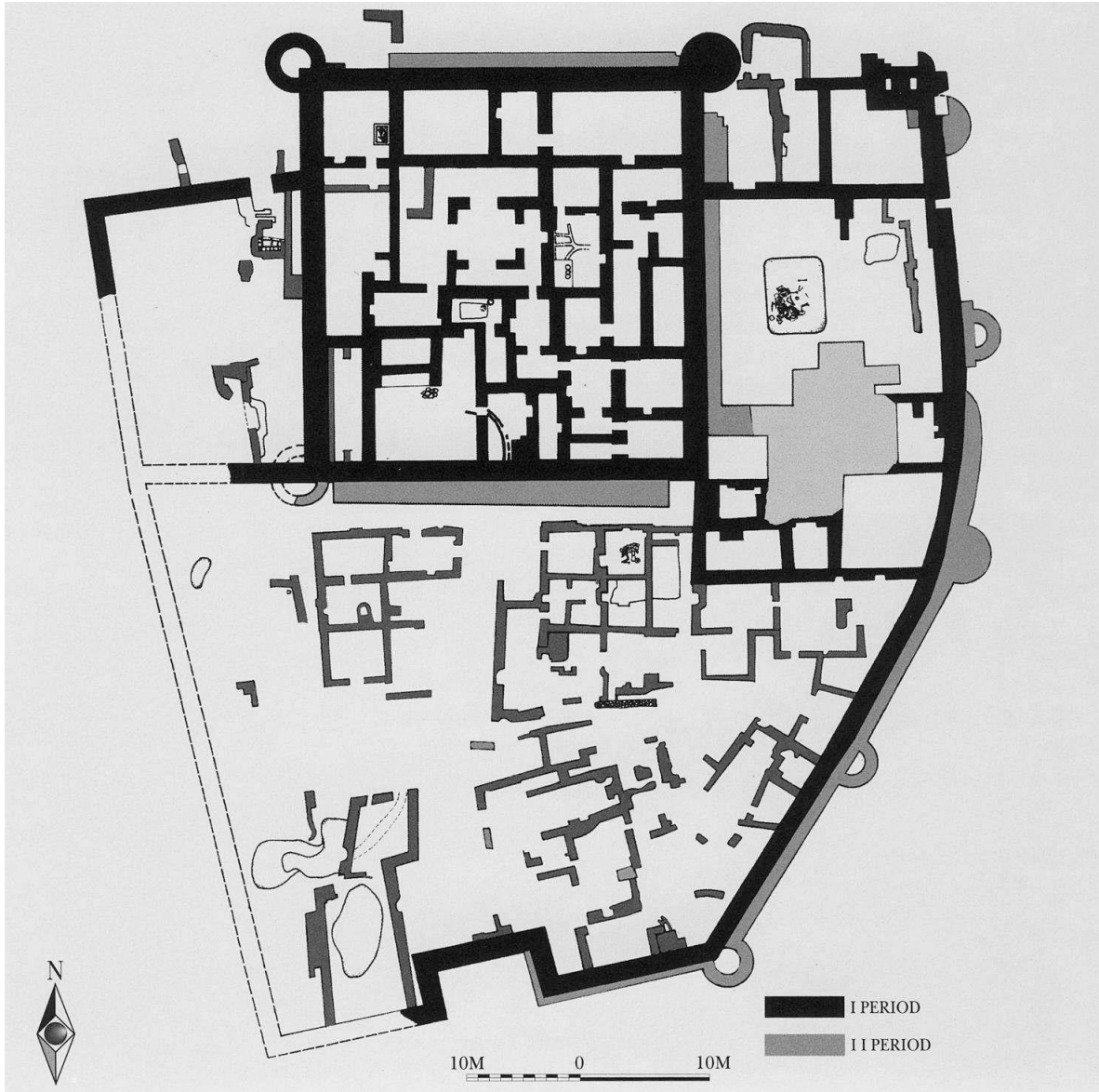
- به نظر می‌رسد که آیین‌های ایرانی ویژگی مشترک عدم صورت‌گری<sup>۱</sup> را داشته‌اند. هیچ اثری از وجود تندیس‌های آیینی در هیچ نیایشگاهی یافت نشده است.

### تصاویر

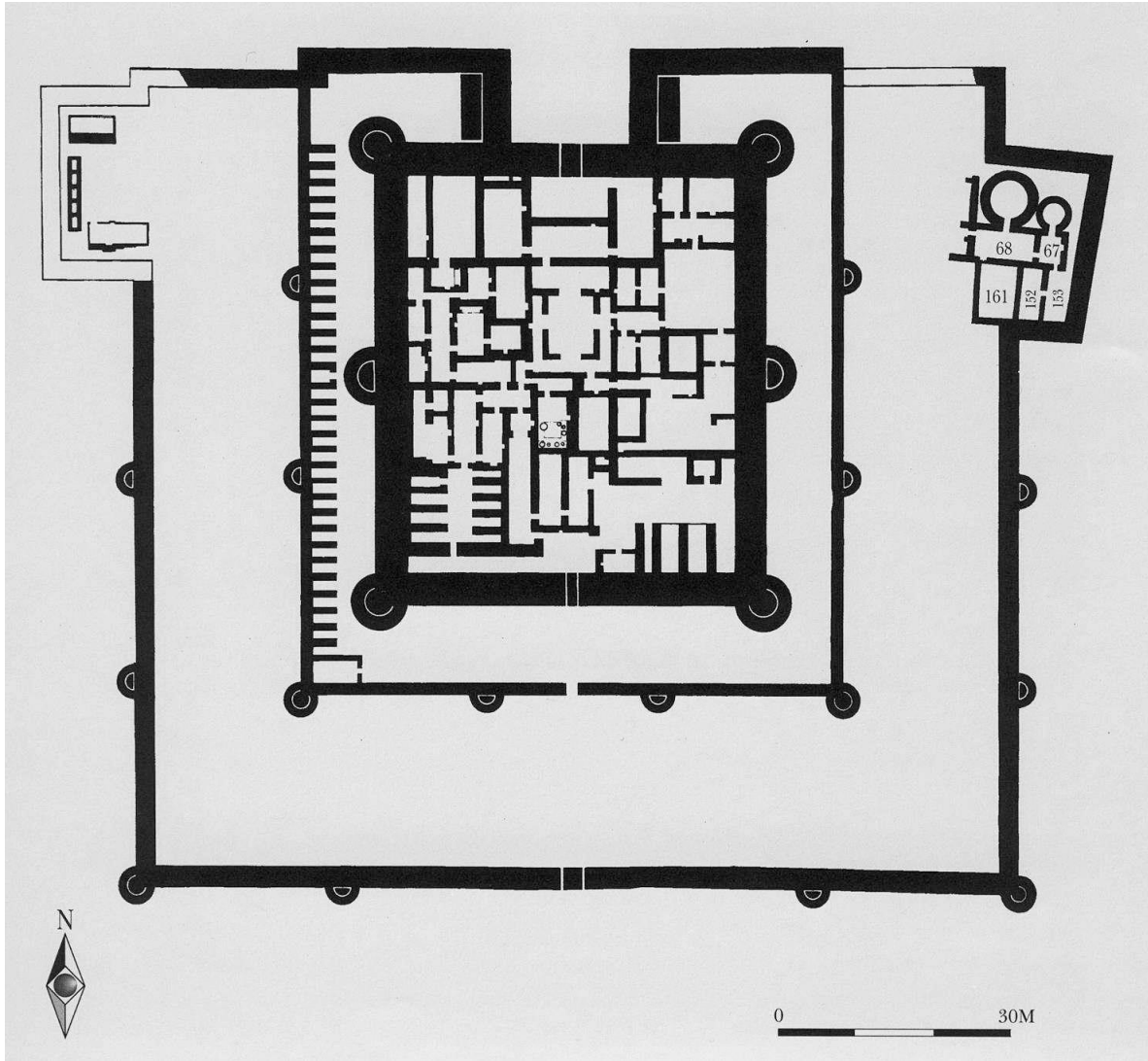


شکل ۱

<sup>1</sup> مخالفت با استفاده از شمایل‌ها یا تصاویر مخلوقات زنده یا شخصیت‌های دینی؛ شمایل‌گریزی; aniconism



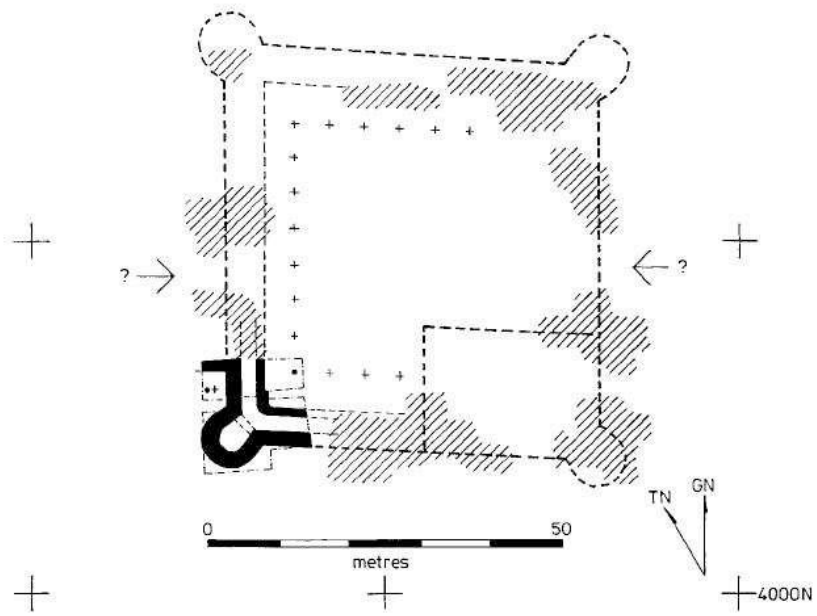
شکل ۲



شکل ۳

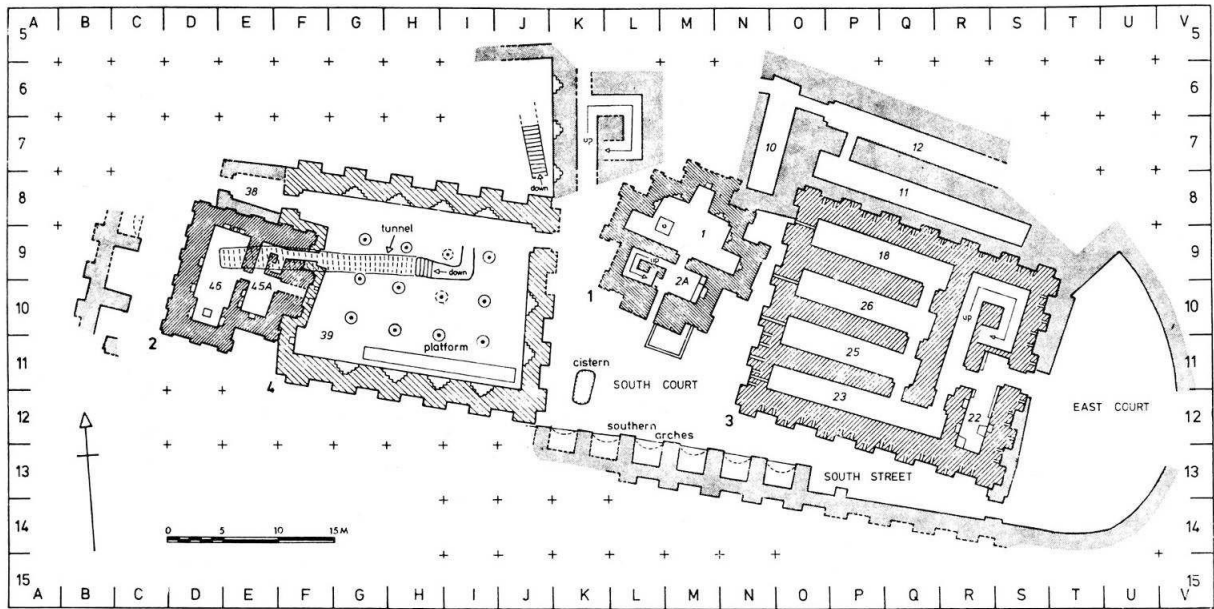


شکل ۴

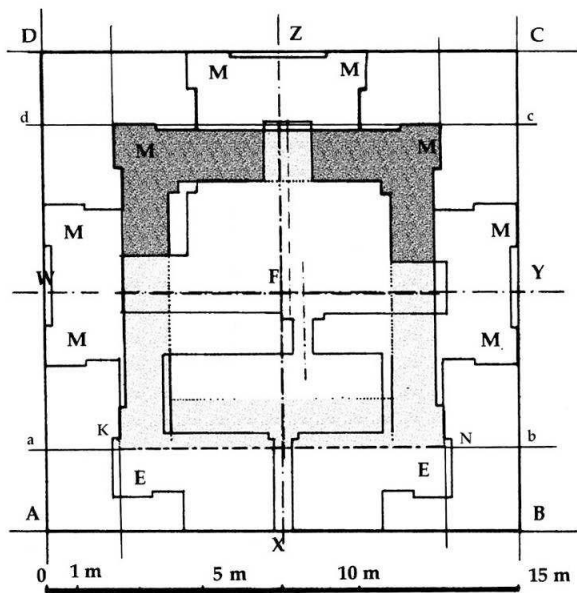
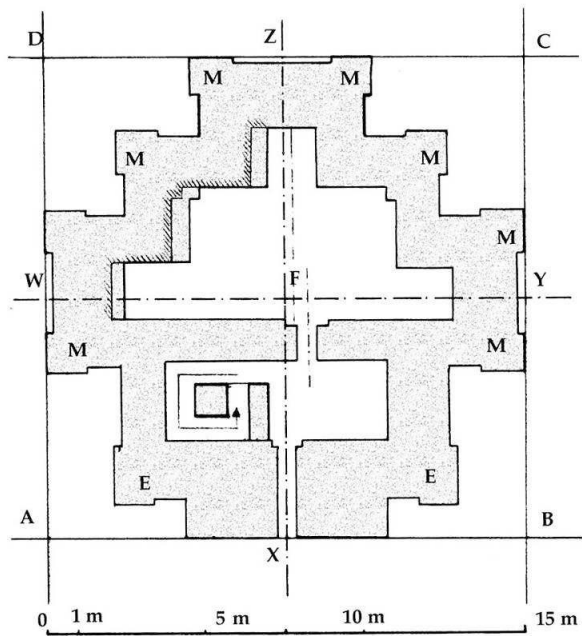


شکل ۵

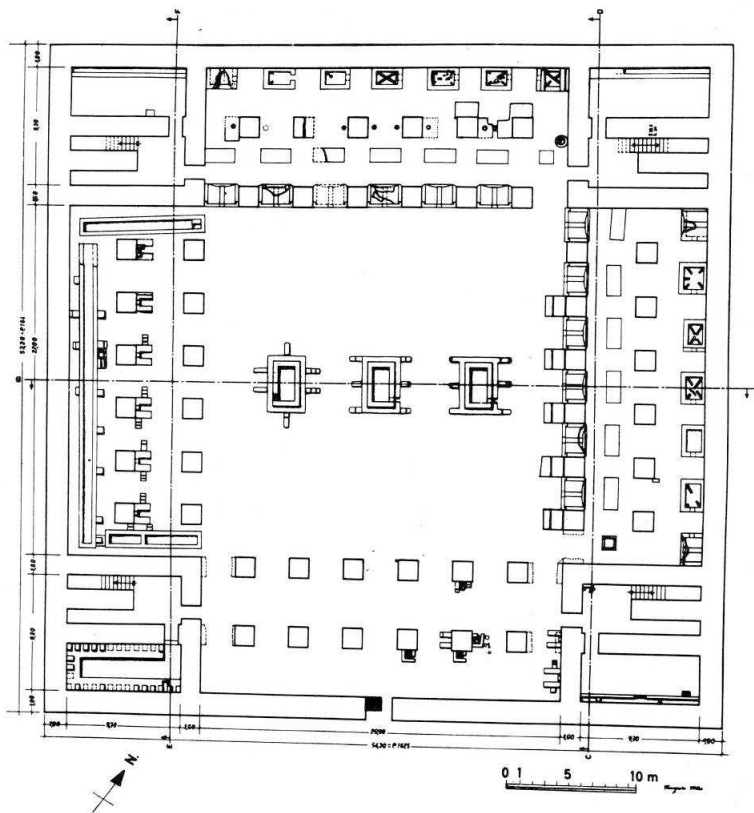




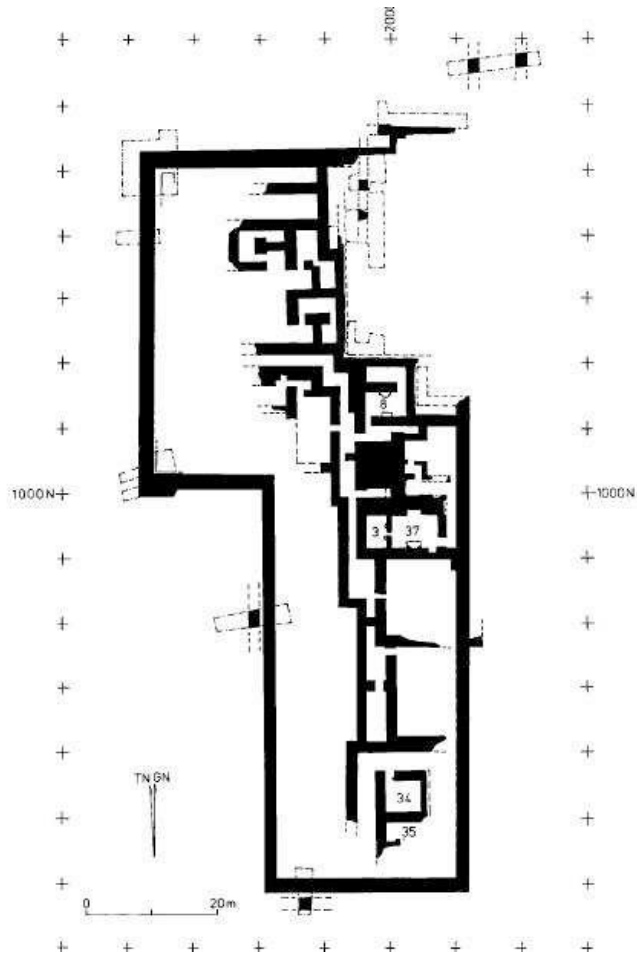
شکل ۶



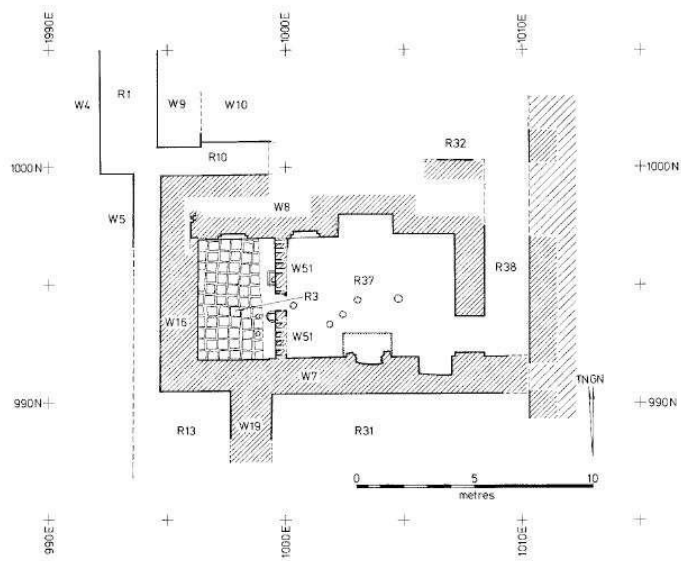
شکل ۷



شکل ۱



شکل ۹



شکل ۱۰



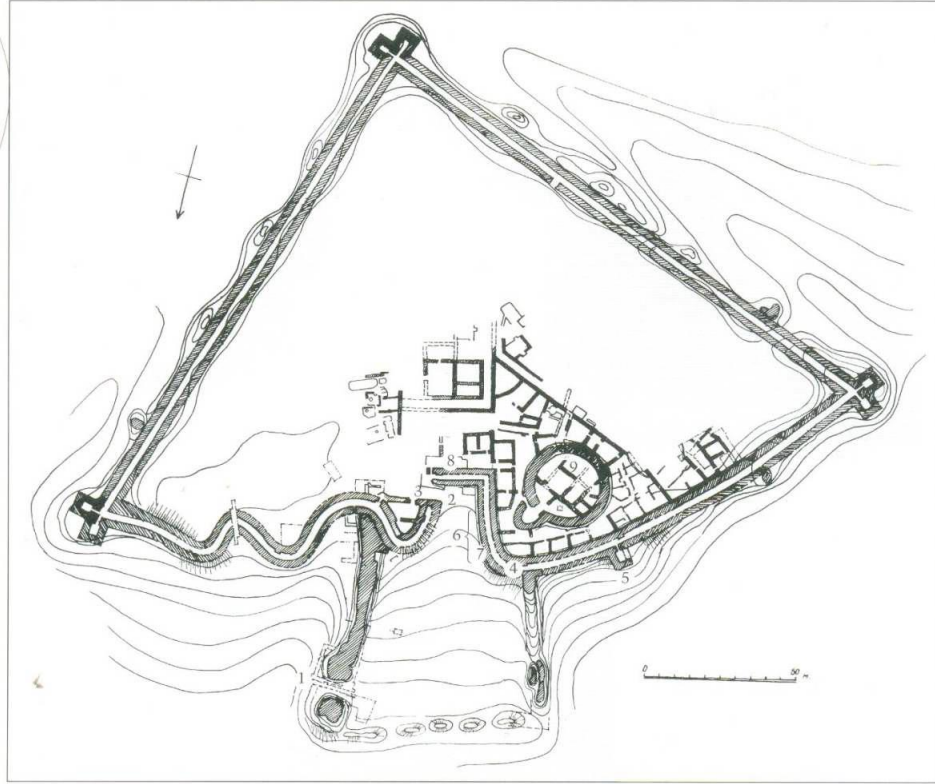
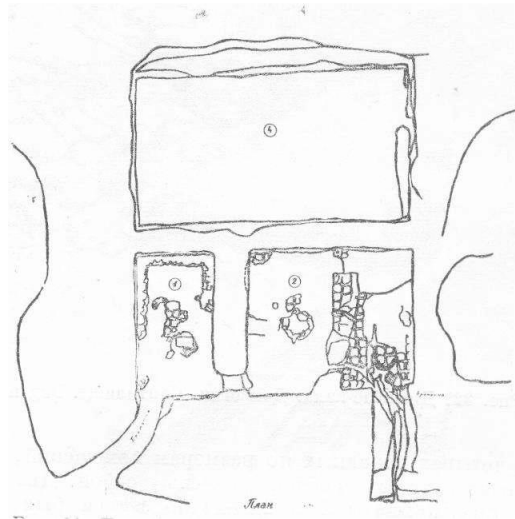
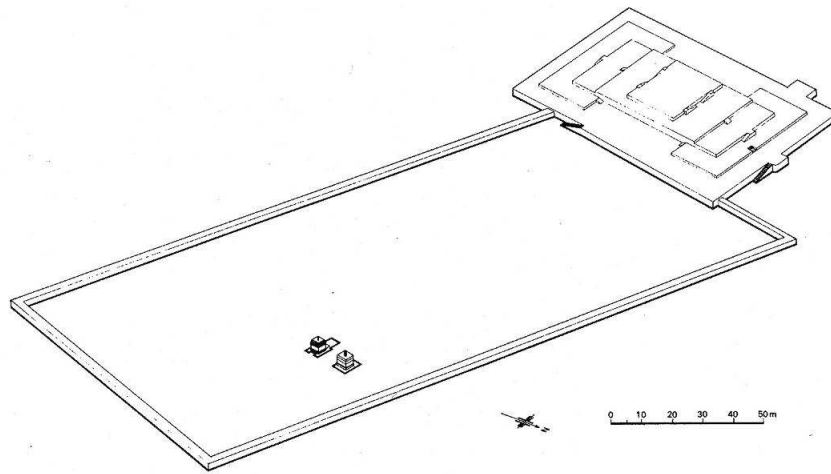


Fig. 2. Kalali-gir 2. Overall plan of the fortress after the excavations of 1990. 1. Gate to entrance complex; 2. Ramp up to a small square in front of fortress entrance; 3. Gate to fortress entrance; 4. Archers' gallery; 5. Well-preserved tower; 6. Wall with cult niches; 7. Cult niche with podium; 8. Ramp and platform above (main altar?); 9. Round building.

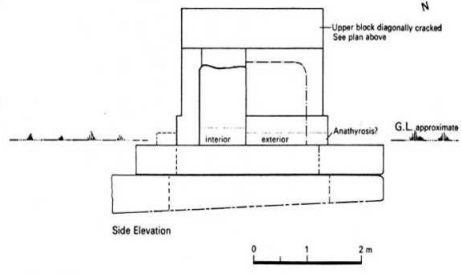
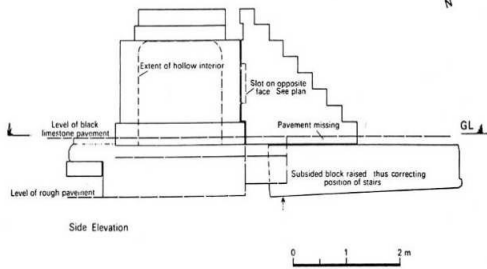
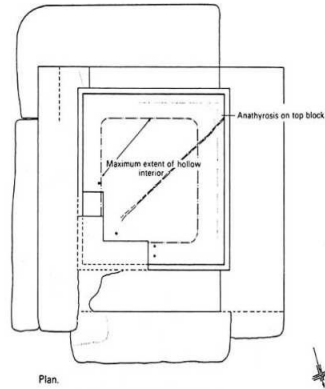
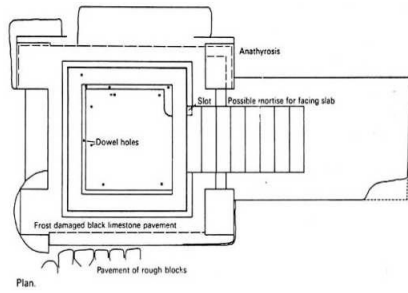
شکل ۱۱



شکل ۱۲



شکل ۱۳



شکل ۱۴

1. Aperghis, G. (1998), "The Persepolis Fortification Tablets-Another Look", in P. Briant, H. Sancisi-Weerdenburg, E. Kuhrt, M. C. Root, J. Wiesehöfer (eds.), *Achaemenid History XI*, Leiden: 35-65.
2. Askarov, A., Shirinov, T. (1994), "The Palace, Temple and Necropolis of Jarkutan", *Bulletin of Asia Institute* 8: 13-26.
3. Azarnoush, M. (1987), "Fire Temple and Anahita Temple: A Discussion on Some Iranian Places of Worship", *Mesopotamia* XXII: 391-401.
4. Bivar, A. D. H. (2005), "Mithraism: A Religion for the Ancient Medes", *Iranica Antiqua* XL: 341-359.
5. Boucharlat, R. (1984), "Monuments religieux de la Perse achéménide, état des questions", in G. Roux (ed.), *Temples et sanctuaires*, Lyon: 119-137.
6. Boucharlat, R. (1999), "Temples du feu sassanides", *Dossiers d'Archeologie* 243: 68-71.
7. Boucharlat, R. (2005), "Iran", in R. Boucharlat, P. Briant (eds.), *L'Archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches*, Paris: 221-283.
8. Boyce, M. (1975a), *A History of Zoroastrianism I*, Leiden.
9. Boyce, M. (1975b), "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire", *Journal of the American Oriental Society* 95, No. 3: 454-465.
10. Boyce, M. (1982), *A History of Zoroastrianism II*, Leiden.
11. Boyce, M. (1985), "Achaemenid Religion", *Encyclopædia Iranica* I: 426-429.
12. Brosius, M. (2006), *The Persians*, London.
13. Choksy, J. K. (2006), "Altars, Precincts, and Temples in Medieval and Modern Zoroastrian Praxis", *Iran* 43: 1-20.
14. Choksy, J. K. (2007), "Reassessing the Material Contexts of Ritual Fires in Ancient Iran", *Iranica Antiqua* XLII: 229-271.
15. Curtis, J. (2005), "The Material Culture of Tepe Nush-i Jan and the End of the Iron Age III Period in Western Iran", *Iranica Antiqua* XL: 233-249.
16. Dandamaev, M. A. (1989), "Nekotorye zamečaniya k obsuždaemoj probleme", *Vestnik Drevnej Istorii* 2: 170.

17. Dandamaev, M. A., Lukonin, V. G. (1994), *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge.
18. de Jong, A. (1997), *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden.
19. de Planhol, X. (2006), "Iran I. Lands of Iran", *Encyclopædia Iranica* XIII: 205–212.
20. D'yakonov, I. M. (1956), *Istoriya Midii*, Moscow.
21. Francfort, H. P. (2005), "Asie centrale", in R. Boucharlat, P. Briant (eds.), *L'Archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches*, Paris: 313–344.
22. Frye, R. N. (1984), "Religion in Fars under the Achaemenids", *Acta Iranica* 23: 171–179.
23. Frye, R. N. (1996), *The Heritage of Central Asia*, Princeton.
24. Garrison, M. (1999), "Fire Altars", *Encyclopædia Iranica* IX: 613–619.
25. Ghirshman, R. (1976), *Terrasses sacrées de Bard-é Né chandeh et Masjid-i Soleiman*, Paris.
26. Gnoli, G. (1980), *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples.
27. Gnoli, G. (1993), "Dahān-e Ğolāmān", *Encyclopædia Iranica* VI: 583–585.
28. Gnoli, G. (2000), *Zoroaster in History*, New York.
29. Gnoli, G. (2006), "Indo-Iranian Religion", *Encyclopædia Iranica* XIII: 97–100.
30. Goldman, B. (1965), "Persian Fire Temples or Tombs", *Journal of Near Eastern Studies* 24: 305–309.
31. Grantovskij, E. A. (1998), *Iran i irancy do Axemenidov*, Moscow.

منبع مقاله:

Michael Shenkar, 'Temple Architecture in the Iranian World before the Macedonian Conquest', *Iran and the Caucasus* 11 (2007) 169-194.

