

The Reflection of the Political Geography in the Formation and Transformation of Elamite Pantheon

Hamidreza Peighambari

1. Corresponding Author, Department of History, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. Email: peighambarih@pgu.ac.ir

Article Info Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:
20, July, 2024

In Revised Form:
3, October, 2024

Accepted:
14, October, 2025

Published Online:
10, March, 2025

Keywords:
Religion and
geography, Elamite
religion, Kurangan,
Anshan, Susa,
Choghazanbil.

The Elamite pantheon underwent significant changes in the course of long history of Elam, since the treaty between Akkadian king, Narām-Sin and Hitta, king of Awan dynasty in the late 3rd millennium BC until the Achaemenid era, when tablets were still written in Elamite language. The examination of the causes and factors influencing the rise and fall of the status and importance of various deities in Elamite religion has often been a secondary and implicit topic in studies of the Elamite religion. This paper takes a geographical approach to understanding the Elamite pantheon. In the Elamite kingdom, Susa, -located in the lowlands of Khuzestan and influenced by the of Mesopotamian culture- was the most important city and political capital. As a result, the kings of Elam frequently invoked Inšušinak, the patron deity of the city, for political purposes. With the rise of larger Elamite dynasties, especially during the middle Elamite period, the deities of the mountainous regions also gained prominence and respect in Susa. Among them, the sacred Anshanite couple, Napiriša (the Great God) and Kiririša (the Great Goddess), stand out, and their significance relation as heaven/father and earth/mother is symbolically represented in the Kurangan bas-relief. Consequently, the association of these three deities at the head of the Elamite pantheon aligns with the royal title "King of Anshan and Susa", reflecting the central elements of Elam's political and cultural structure.

Cite this The Author (s): Peighambari, H.,(2024). The Reflection of the Political Geography in the Formation and Trasformation of Elamite Pantheon: Historical Sciences Studies, Vol.16, No 2, Serial No.38 – Autumn & Winter. (79-106)- DOI: [10.22059/jhss.2024.379629.473730](https://doi.org/10.22059/jhss.2024.379629.473730)



© The Author(s): Peighambari, H.,Published by: University of Tehran

1. Introduction

The identification of status of Elamite deities has always been a matter of debate. While Elamite beliefs and rituals have continued in an amazing way over the centuries (Quintana, 2018: 729), describing the Elamite pantheon and explaining the process of changing the status of the each deity requires a careful study on the material and textual documents. Given that some of the most important information available about the Elamite gods is extracted from royal inscriptions, Elamite religion is inevitably represented from the intellectual and missionary perspective of the kings. However, the geographical and political-administrative nature of these sources can reveal facts about how Elamite pantheon was formed and developed. What is the relation between political geography and the Elamite pantheon?

2. The relationship between religion and geography

In the case of Elam, considering the biodiversity and climate of its vast geographical area (Map 1; Petrie et al., 2018: 99-117), the geographical elements and factors influencing religious beliefs can be briefly listed as follows: the mountainous and foothill areas of the Zagros and the alluvial plains of Khuzestan, which led to two types of urban and nomadic life among these two parts (Alizadeh, 2008); the proximity of the Persian Gulf, a sea that was considered the border of the world and mysterious and deadly at that time (Constantopoulos, 2020: 171-91); and the presence of numerous and relatively full rivers along with low rainfall, which could give them a sacred aspect due to their prosperity and life-giving properties, and make their origin appear mysterious and magical. In addition, other fundamental ancient issues such as the sanctity of the earth and mountains, celestial bodies, the idea of the underworld, etc. can be added.

3. The belonging of Elamite deities to the geographical regions

The names of the deities and their affiliations to Elamite geographical areas have previously identified as far as possible. Briefly, the most important of these are: Inšušinak and a number of Mesopotamian deities in Susa; Napiriša and Kiririša in Anshan; Humban, Pinigir, Nahhunte and Hutrān in Awan; Rohurater and Hišmitik in Simaš or Šimaški (Vallat, 1998: 335). Matching these place names with modern geographical areas is another specialist discussion. D. Potts tries to identify some of these local affiliations; in addition to the gods of Susa and Anshan, whose geographical locations are well-defined: Rohurater in Tel Bormi; Manzāt in Deh-i Now and Tapeh Huriyya near Choghā Zānbil; Uppurkupak in Tapeh Gotvand and Choghā Pahn; Mašti and Tepti in Tapeh Deylam and Kilašupir in Tol Spid, Mamsani and Choghā Zānbil (Potts, 2013: 135). These deities sometimes have the same function and titles, which is suspected to have arisen from the merger of local pantheons (Vallat, 1998: 334).

4. Formation and evolution of the Elamite pantheon

The formation of the Elamite pantheon coincides with the emergence of the overarching states or the Elamite political union. Until the middle of the third millennium BC, there seems to have been no pantheon of Elamite gods (Labat, 1971: 411). The list of deities given in the treatises of Narām-Sin and Hitta can be evidence of the domain of the kings of Awan dynasty. From the period of the “Sukkalmahs” (c. 1800 to 1550 BC), when the term “King of Anshan and Susa” became popular (Mofidi-Nasrabadi, 2010: 109-119), the arrival of mountain deities to Susa began. In the treaty of Narām-Sin and Hitta, Pinigir is at the top of the list of deities and the name of some gods, including the goddess Kiririša, is not mentioned, which indicates that this goddess was initially a local goddess (on the shores of the Persian Gulf) and in the Middle Elamite period, she entered Susa and replaced

Pinigir. The main building of Choghā-Zanbil (Ghirshman, 1966), was originally a dedicated temple to Inšušink and later shared the design of the Napiriša. This indicates the supremacy of Napiriša over Inšušink (Vallat, 1998: 337).

5. The fundamental theme of the Kurangān Bas-relief

It seems that the divine couple in the relief of Kurangan appear as the principal deities of the land of Anshan/Anzan (Grillot and Vallat, 1984: 27-29). The open sanctuary of Kurangan is probably the Elamite site of Zila Humban in the Persepolis fortification tablets, which means "Humban relief" (Henkelmann, 1387: 376-377). The cult of Humban in this region can only be explained by matching him with the epithet Napiriša, according to Hinz (Hinz, 1964: 36 passim).

6. The kinship of the deities of Anshan and Susa and its political application

A question that could be very illuminating is how long this form of political and religious structure lasted in Elamite history. The last Elamite royal inscriptions belong to the interregnum between the death of Cambyses and Darius I the Achaemenid. Among the numerous revolts that Darius I (522-486 BC) faced, a claimant named Aθamaita or Atta-hamiti-Insušnak (c. 530-520 BC) rose to power in Susa. In the inscriptions attributed to him (EKI 86-88), the traditional term "king of Anshan and Susa" is used. Interestingly, in addition to reviving this term, he also uses the name Inshushink and mentions the gods Humban and Kiririša, who were commonly invoked during the Middle Elamite period (Tavernier, 2004: 1-45; Henkelman, 2008: 13-14). This fact means that neither the Elamite kingdom nor its political ideology, which was linked to the specific religious beliefs of the Elamites, disappeared with the fall of Susa by Ashurbanipal's invasion (645 BC), but rather this happened during the Achaemenid period.

7. Conclusion

There are several deities with the same function and titles in the Elamite pantheon. Since we are allowed to have a geographical understanding of religions, we can explain this problem in this way that these similar deities in the temples that the kings established originally represented different parts of the geography of Elam. Since there is a coincidence and correspondence between the geographical distribution of local deities and the political disunity of ancient civilizations, their presence in inscriptions and royal temples is inferred as an attempt to unify this diverse and heterogeneous geography.



بازتاب جغرافیای سیاسی در شکل‌گیری و تحول مجمع خدایان عیلامی

حمیدرضا پیغمبری^۱

peighambarih@pgu.ac.ir

۱. نویسنده مسئول، گروه تاریخ دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران، رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	
علمی - پژوهشی	
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۳/۰۴/۳۰	
تاریخ بازنگری:	
۱۴۰۳/۰۷/۱۲	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۳/۰۷/۲۳	
تاریخ انتشار:	
۱۴۰۳/۱۲/۲۰	
واژه‌های کلیدی: دین و جغرافیا، دین عیلام، کورنگان، انشان، شوش، چغازنبیل.	مجمع خدایان عیلامی در تاریخ پر فراز و نشیب و طولانی عیلام از زمان عهدنامه نرام- سین آکدی و هیته پادشاه سلسله اوان در اواخر هزاره سوم ق.م. تا روزگار هخامنشی که هنوز الواحی به زبان عیلامی به نگارش درمی‌آمد، تغییراتی را به همراه داشت. بررسی علل و عوامل فراز و فرود جایگاه و منزلت خدایان گوناگون در دین عیلامی موضوع فرعی و ضمنی تحقیقاتی بوده است که درباره دین در عیلام نوشته شده‌اند. نوشتار حاضر بدین منظور نگرشی جغرافیایی به پانتئون عیلامی را مد نظر دارد. در پادشاهی عیلام، شوش که در نواحی جلگه‌ای خوزستان واقع شده و متأثر از فرهنگ میانرودان بود، مهم‌ترین شهر و پایتخت سیاسی به شمار می‌آمد. از این رو، پادشاهان عیلام همواره به اهداف سیاسی به خدای حامی این شهر یعنی اینشوشینک تمسک می‌جستند. با شکل‌گیری حکومت‌های فراگیر عیلامی به‌ویژه در دوره عیلام میانه، خدایان نواحی کوهستانی نیز در شوش احترام و منزلتی فراوان یافتند. در این میان مخصوصاً زوج مقدس انشانی نپیریشه (خدای اعظم) و کیریریشه (اله بزرگ) قابل ذکر هستند که نقش برجسته کورنگان به شکلی کاملاً نمادین اهمیت بنیادین پیوند آنها را در باورهای عیلامیان به عنوان آسمان/پدر و زمین/مادر نشان می‌دهد؛ بنابراین، ترکیب این سه خدا در رأس پانتئون عیلامی با عنوان سلطنتی «پادشاه انشان و شوش» مطابقت دارد که خود نشان‌دهنده عناصر اصلی ساختار سیاسی و فرهنگی عیلام است.

استناد: پیغمبری، حمیدرضا؛ (۱۴۰۳). بازتاب جغرافیای سیاسی در شکل‌گیری و تحول مجمع خدایان عیلامی: پژوهشهای علوم تاریخی، سال ۱۶، شماره ۲، پاییز و زمستان، شماره پیاپی ۳۸- (۱۰۶-۷۹).
DOI: 10.22059/jhss.2024.379629.473730



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

<https://doi.org/10.22059/jhss.2024.379629.473730>

۱. مقدمه

بیش از نیم قرن پیش والتر هینتس از تئلیشی از خدایان ارشد عیلامی نوشت که عبارت است از هومین، کیریریشه و اینشوشینک (هینتس، ۱۳۸۸: ۳۵). با تأمل بیشتر بر سیر تطور باورهای عیلامیان باستان متوجه می‌شویم که این تثلیث را نمی‌توان به سراسر تاریخ عیلام تعمیم داد. بلکه با مجموعه‌ای پیچیده و گیج‌کننده مواجهیم که در هر دوره ترکیب و سلسله‌مراتب متفاوتی را شامل می‌شود. تاکنون بیش از ۲۰۰ مورد از خدایان مورد پرستش عیلامیان شناخته شده‌اند که شناخت و تحلیل جایگاه و منزلت هریک از آنها همواره محل بحث بوده است. با این حال، شکی نیست که باورها و آیین‌های عیلامی در طول قرن‌ها به شکل شگفت‌انگیزی استمرار داشته (Quintana, 2018: 729) و این را می‌توان یکی از ویژگی‌های برجسته فرهنگ عیلامی دانست؛ اما توصیف مجمع خدایان (پانتئون) عیلامی و تشریح روند دگرگونی جایگاه و منزلت خدایان این قوم و احتمال تغییر نگرش آنها در زمینه الهیات نیازمند مطالعه و تحلیل دقیق اسناد و مدارک مادی و متنی است.

پیشینه تحقیق در این باره چندان مفصل نیست. به‌طور سنتی می‌توان از مقالات هینتس در خصوص خدایان و مسائل مختلف دین عیلامی که به طور خلاصه در فصل دین عیلامی کتاب *تاریخ باستان کمبریج* (Hinz, 1971: 662-673) به همراه مقاله‌ای از رنه لبه: (Labat, 1971: 399-416) و سپس در کتاب *مشهور پادشاهی عیلام (دنیای گمشده عیلام)* آمده است (هینتس، ۱۳۸۸: ۳۱-۵۷) و مقاله «خدشناسی و پرستش در عیلام و ایران هخامنشی» از هاید ماری کخ (۱۳۸۲: ۳۹-۴۶) نام برد؛ اما از زمان نگارش آثار یادشده تا به امروز آگاهی‌های ما را در این زمینه افزایش یافته است. از جمله تحقیقات ووتر هنکلن در زمینه الواح عیلامی تخت‌جمشید که بیش از همه استمرار باورهای کهن عیلامی در فارس را تا دوره هخامنشی نشان می‌دهد (Henkelman, 2008؛ ترجمه فارسی: هنکلن، ۱۳۸۸). فرانسوا والا در مقاله مهم و موجزی در *دانشنامه ایرانیکا* به معرفی خدایان و مناسک دینی عیلامی پرداخته است (Vallat, 1998). شگفت آن که مقاله «دین ایلامی» گراتزیا جوویناتزو در مجلد چهارم *تاریخ جامع ایران* (جوویناتزو، ۱۳۹۴) ترجمه فارسی همان مقاله فرانسوا والا در ایرانیکاست! بنابراین، هیچ مطلبی به این بحث نمی‌فزاید؛ اما شکل ساده‌ای از فهرست خدایان محلی عیلامی را می‌توان در مقاله‌ای از انریکه کویتانا دید که با عنوان «دین و مناسک مذهبی عیلامی» در مجموعه مقالاتی مروری با عنوان *جهان عیلامی* به کوشش

خاویر آوارز-مون، جیان پیترو باسلو و یاسمینا ویکس منتشر شده است (Quintana, 2018: 40-729). این مقاله هم با وجود تازگی، نکته تازه‌ای در باب فراز و فرود خدایان محلی عیلام در طول تاریخ این سرزمین در اختیار نمی‌گذارد. به زبان فارسی نیز چند اثر کلی یا مرتبط با بحث دین عیلام منتشر شده که مشهورترین آنها اثر محمدرحیم صراف با عنوان *مذهب قوم/عیلام* است (صراف، ۱۳۸۴). این اثر فهرستی از خدایان عیلامی را معرفی و توصیف می‌کند ولی عمده مطالب کتیبه‌ای آن از اثر پیشگامانه کُنِیگ (König, 1965) نقل شده است که بر حسب خوانش‌های تازه‌تر محققان، نیاز به بازنگری دارد.

در خصوص منابع دست اول لازم به ذکر است که شناخت فعلی ما از دین عیلامی به سبب مدارک متنی اندک دارای ابهاماتی فراوان است و از اساطیر عیلامی نیز چیز زیادی نمی‌دانیم. مجسمه‌ها، نقش‌ها و مهرها اطلاعات بی‌نظیری در این باره در اختیار می‌گذارند (Álvarez-Mon, 2020) اما به سبب برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوت کارشناسان، گاه پیچیدگی‌های بیشتری ایجاد می‌شود. مهم‌ترین منابع متنی عبارت‌اند از عهدنامه نرام-سین پادشاه اکد و یک پادشاه ناشناخته عیلامی (حدود ۲۲۷۵ ق.م.) که آن را اولین سند تاریخ عیلام هم می‌شمارند (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۲-۴۹) در کنار برخی اسناد و مدارک پراکنده میانرودانی (برای نمونه نک. پاتس ۱۳۸۵)؛ متون شاهی و آجر نبشته‌های فراوان اما غالباً تکراری ساخت و بازسازی نیایشگاه‌ها از شوش، چغازنبیل و لیان (Malbran-Labat, 1995)؛ بایگانی‌های اداری که از شوش (de Graef, 2008)، انشان (Stolper, 1984)، هفت‌تپه (Herrero and Glassner, 1990; 1991; 1993; 1996) و مانند این‌ها به دست آمده است و در آخر گل‌نبشته‌های عیلامی باروی تخت‌جمشید (Henkelman, 2008). در خصوص این آخرین دسته از منابع، به رغم تأخر زمانی و با وجود این که گل‌نبشته‌های تخت‌جمشید محصول ادغام فرهنگی دوره هخامنشی در فارس هستند که با گذشته تاریخ عیلام تفاوت‌هایی دارد، تردیدی نمی‌توان داشت که هر پژوهشی راجع به فرهنگ عیلامی نیازمند استفاده از داده‌های غنی استخراج‌شده از آنها است. به‌ویژه که این داده‌ها در زمانی که تحلیل مطالب محدود عیلامی به بن‌بست مواجه می‌شود راهگشا هستند. در مورد ماهیت منابع بالا دو نکته قابل ذکر است: از سویی، این منابع به واسطه تفاوت زمانی و جغرافیایی، فهرست‌های متفاوتی از خدایان ارائه می‌دهند و حتی چنین القا می‌کنند که در باورهای خود عیلامیان هم خدایان گاه دارای تمایزهای دقیقی نبوده‌اند. این امر نه تنها محققان امروزی بلکه کاتبان میانرودان باستان را هم در تطبیق خدایانشان با همتای

عیلامی آنها به اشتباه می‌انداخت (Labat, 1971: 403). از سوی دیگر، با توجه به اینکه بخشی از مهم‌ترین اطلاعات موجود دربارهٔ خدایان عیلامی از کتیبه‌های شاهی استخراج شده است، لاجرم دین عیلامی از منظر فکری و تبلیغی پادشاهان بازنمایی می‌شود. با این حال، ماهیت جغرافیایی و سیاسی-اداری این منابع می‌تواند بیانگر واقعیاتی دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری و تحول مجمع خدایان عیلامی باشد. چه ارتباطی میان جغرافیای سیاسی و مجمع خدایان عیلامی وجود دارد؟ برای پاسخ دادن به این پرسش و برای پرهیز از در پیش گرفتن روش نادرست، لازم است در آغاز به طور مختصر به مسألهٔ پیوند دین و جغرافیا به طور کلی و مرور آراء و نظریاتی که در این باره وجود دارد بپردازیم.

۲. ارتباط دین و جغرافیا

از منظر جغرافیای فرهنگی، رابطه‌ای مهم میان محیط جغرافیایی و جهان‌بینی‌ها وجود دارد؛ ادیان و ایدئولوژی‌ها در یک بستر جغرافیایی شکل می‌گیرند و در اثر مجاورت از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. مسألهٔ ارتباط دین و جغرافیا از دوران باستان نظر متفکران را به خود جلب کرده است، زیرا پرستش و تقدیس کوه‌ها، رودها، اماکن مقدس و زیارت آنها نقش پررنگی در باورهای انسانی ایفا می‌کند و بسیاری از مشخصه‌ها و آداب و مناسک ادیان و مذاهب رنگ و لعاب محلی دارد. بسیاری از جغرافی‌دانان و متفکران ابتدای قرن بیستم نیز از تأثیرات محیط جغرافیایی بر باورهای دینی سخن گفته‌اند (شکوئی، ۱۳۷۲: ۳۳۵-۳۳۸)؛ اما این محققان به اشکالی از نگرش جبر محیطی (Determinism) پیروی کرده‌اند که به پیروی از فریدریش راتسل (Friedrich Ratzel)، پدر جغرافیای سیاسی، نقش محیط جغرافیایی را در زندگی انسان تعیین‌کننده معرفی می‌کند. در آثار جدیدتر تحت تأثیر نگرش‌های تازه‌تر ماکس وبر (Max Weber) جامعه‌شناس و پل ویدال دو لابلش (Paul Vidal de la Blache) جغرافی‌دان و واضع نظریهٔ امکان‌گرایی (Possibilism)، تلاش شده است از این نوع نگرش‌ها فاصله گرفته و از جمله به مطالعهٔ الگوهای توزیع فضایی و پراکندگی اجتماعی ادیان و مذاهب و تأثیر آنها بر چشم‌اندازهای جغرافیایی بپردازند (کنگ، ۱۳۷۷: ۹۹-۷۴).

یکی از مباحث مهم در بحث مبانی جغرافیایی ادیان مفهوم فضای مقدس (sacred space) است. میرچا الیاده، اسطوره‌شناس بزرگ که آغازگر مطالعه در این زمینه است در آثار مختلف خود به‌ویژه کتاب *رساله در تاریخ/ادیان* بیان می‌کند که یک مکان بر اساس ویژگی‌های خاص محلی و برخی مسایل عمیق انتزاعی مانند تجلی یک خدا یا ارتباط یک واسطه با خدایان «کشف» و به «مکان مقدس» تبدیل می‌شود (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳۸۵: ۳۴۷). این

مکان‌ها می‌توانند چشمه‌ها، رودها، کوه‌ها و جنگل‌ها و زمین‌هایی مقدس باشند که یک روستا یا شهر در پیرامون آن شکل گرفته است. کریس پارک در مقاله‌ای که در کتاب *راهنمای مطالعه ادیان* ویراسته جان هینلز منتشر نمود، توضیح می‌دهد که این مکان‌ها ذاتاً ویژگی قدسی ندارند بلکه فرهنگ‌ها برای آنها چنین اعتباری می‌آفرینند و به طور کلی ادیان مکان‌های مقدس را با معیارهای خاص خود انتخاب می‌کنند (Park, 2004: 451)؛ بنابراین، ابتدا لازم است شاخصه‌های جغرافیایی تأثیرگذار بر یک دین مشخص شود.

در خصوص عیلام، با در نظر داشتن تنوع زیستی و اقلیمی گستره جغرافیایی وسیع آن (نقشه شماره ۱؛ Petrie et al., 2018: 99-117)، عناصر و عوامل جغرافیایی تأثیرگذار بر باورهای مذهبی را می‌توان به طور مختصر بدین شرح نام برد: وجود نواحی کوهستانی و کوهپایه-ای در زاگرس و دشت‌های آبرفتی خوزستان که منجر به دو نوع زندگی شهری و عشایری در میان این دو بخش می‌گردید (علیزاده، ۱۳۸۷)؛ مجاورت خلیج فارس، دریایی که در آن روزگار مرز جهان و رازآلوده و مرگبار تصور می‌شد (Constantopoulos, 2020: 171-91)؛ و وجود رودهای متعدد و نسبتاً پر آب در کنار بارندگی کم که می‌توانست آنها را به سبب آبادانی و حیات بخشیدن جنبه تقدس ببخشد و منشأ آنها را رازآلوده و جادویی جلوه بدهد. در این مورد دست کم مواردی از تقدس و تقدیم نذر به برخی رودها در گل‌نشته‌های عیلامی تخت‌جمشید در دست است (Henkelman, 2008: 539-541). همچنین لازم است به باغ‌ها به‌ویژه «پرستشگاه‌های بیشه» یا جنگل‌های مقدس و وقفی (به عیلامی husa) اشاره کرد که آبیاری آن با ایجاد کانال‌های دست ساز انجام می‌شد (هیتس، ۱۳۸۸: ۴۸). معلوم شده است که درختان در آثار هنری عیلامی نماد همین نوع تقدس بوده است. در کنار اینها موارد بنیادین باستانی دیگر مانند تقدس زمین و کوه و اجرام سماوی و تصور جهان زیرین و غیره را می‌توان افزود. لازم به ذکر است که به نظر برخی محققان، نام بومی عیلام در اصل لغت «هلمتمتی» (Haltamti) احتمالاً مرکب از «زمین» (hal) و «temti» (سرور)، به معنی «سرزمین سرور» است (هیتس، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۰؛ Tavernier, 2018: 416)؛ درباره دیگر نظریات درباره نام عیلام نک: پاتس، ۱۳۸۵: ۱۶-۱۳).

اما طبق آنچه در خصوص منابع گفته شد، عاملی که در شکل‌گیری و تحول پانتئون عیلامی بسیار تأثیرگذار به نظر می‌رسد، ترکیب و ساختار جغرافیای سیاسی عیلام است که در ادامه بر این مسأله متمرکز خواهیم شد. محققان بر این نظرند که آنچه با عنوان عیلام می‌شناسیم به طور کلی کنفدراسیون یا اتحادیه‌ای از مردمان مناطق مختلف

جنوب‌غرب ایران امروزی و احتمالاً در مواردی پهنه‌ای وسیع‌تر در فلات ایران بوده است که مردمان میانرودان همه را عیلام نامیده‌اند (والا، ۱۳۷۶: ۱۹۰؛ پاتس، ۱۳۸۵: ۲۵-۳۰؛ de Miroschedji, 2003: 18)؛ بنابراین، در خصوص عیلام بایستی از تصور دولتی منسجم و یکدست پرهیز کرد. در شرق باستان و پیش از شکل‌گیری حکومت‌های فراگیر نظام اصطلاحاً دولت-شهری (City-State) وجود داشت. بسیاری از خدایان نیز به شهرهای خاصی تعلق داشتند و خدای حامی (Patron deity) آن شهرها به شمار می‌رفتند. بقایای معابد یا نیایشگاه‌های عظیم و ثروتمند در میانرودان، لوانت، آناتولی و ایران نشانگر این است که نقش آنها در جوامع باستانی بسیار مهم و محوری بود (Miglus, 2013: 530-576). البته در این خصوص نیز بایستی از پیروی از فرضیه شهر-معبد یا دولت-معبد (Temple-States) پرهیز نمود، زیرا مدارک چندانی در تأیید اقتصاد پرستشگاه محور در دست نیست (Foster, 1981: 225-41).

در زمینه خدانشناسی (Theology)، مردمان شرق باستان به استثنای پیروان ادیان ابراهیمی، به شمار فراوانی از خدایان باور داشتند (Polytheism). هرکدام از خدایان باستانی با یک ویژگی یا نقش کیهانی و طبیعی یا اجتماعی شناخته می‌شدند؛ اما بسیاری از آنها نیز درواقع خدایانی محلی بودند یا اگر در نواحی دیگر هم احترامی داشتند، نیایشگاه و مقری اصلی برای آنها وجود داشت که تعلق آنها را به یک پدیده یا محیط جغرافیایی نشان می‌داد. چنین به نظر می‌رسد که میان باورهای چندخدایی و ساختار سیاسی در شرق باستان مطابقت وجود دارد (برای مصادیق و نمونه‌های مختلف این مسأله برای نمونه بنگرید به: Porter, 2000). سیمو پارپلا معتقد به وجود باور تک‌خدایی (Monotheism) در آشور و به تبع آن تأثیرگذاری این باور بر ادیان ابراهیمی است (Parpola, 1997) ولی این دیدگاه به نحو متقاعدکننده‌ای نقد و رد شده است (Cooper, 2000: 430-444). در ادامه به بررسی موارد شناخته‌شده‌ای از قبیل نیایشگاه‌ها، مکان‌های مقدس و خدایان محلی می‌پردازیم که ترکیب آنها در هر دوره از تاریخ، پانتئون عیلامی را تشکیل می‌داد.

۳. تعلق خدایان عیلامی به نواحی جغرافیایی عیلام

با تکیه بر متون گوناگون نام خدایان و تعلق آنها به نواحی جغرافیایی عیلامی تا حد ممکن مشخص شده است. به‌طور مختصر، مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از اینشوشینک و تعدادی از خدایان میانرودانی در شوش؛ نَپیریشه و کیریریشه در انشان؛ هومبن، پینیگیر، نَهونته و هوتران در آوان؛ روهوراتر و هیشمیتیک در سیماش یا شیماشکی (Vallat, 1998: 335).

البته مسألهٔ تطبیق این نام‌جاها با مناطق جغرافیایی امروزی بحث تخصصی دیگری است. دنیل پاتس تلاش می‌کند علاوه بر خدایان شوش و انشان که مکان جغرافیایی آنها به خوبی مشخص است، برخی از این تعلقات محلی را مشخص کند: روهوراتر در تل بُرمی؛ منزلت در ده نو و تپه حرّیه نزدیک چغازنبیل؛ اوپورکوپک در تپه گتوند و چغاپهن؛ مشتی و تپتی در تپه دیلم و کیله شوپیر در تل سپید ممسنی و چغازنبیل (Potts, 2013: 135). این خدایان گاه کارکرد و القاب یکسان دارند که ظن قوی آن است که از ادغام پانتئون‌های محلی ناشی شده باشد (Vallat, 1998: 334). این ادغام پانتئون‌های محلی چنانکه خواهیم گفت در نتیجه تحولاتی تاریخی شکل گرفته بود، اما پیش از آن لازم است اندکی دربارهٔ فهرست خدایان در عهدنامهٔ نرام-سین و نظریاتی که در این باره هست سخن گفته شود.

عهدنامهٔ نرام-سین و پادشاهی عیلامی که در سدهٔ بیست و سوم ق.م. نوشته شده است (هینتس، ۱۳۸۶: ۴۹-۳۳)، چنانکه گفته شد یکی از منابع اصلی پژوهش دربارهٔ خدایان عیلامی در ابتدای تاریخ عیلام به شمار می‌آید؛ زیرا در این متن فهرستی از خدایان عیلامی شاهد گرفته شده‌اند. با توجه به زمان و تعلق احتمالی آن به هیته پادشاه سلسلهٔ اوان نظر بر این است که این سیاهه، خدایان اوانی یا دست کم سلسله مراتبی از خدایان قلمرو پادشاهی اوان با نگرش محلی اوانی را نشان می‌دهد. طبق متن عهدنامه الهه پینیگیر در رتبهٔ نخست قرار دارد و پس از وی هومبن ذکر شده است که یکی از خدایان بزرگ همیشگی عیلام بوده است و اینشوشینک خدای حامی شهر شوش در ردهٔ ششم قرار دارد. هنکلمن از جمله محققانی است که تأکید دارد پیروی ماشین‌وار از این نوع فهرست شدن خدایان در عهدنامه می‌تواند گمراه کننده باشد، چرا که نام اینشوشینک بیش از همه در متن تکرار شده است و حتی متن شوش گرا است (Henkelman, 2008: 356 n. 828). با این حال، نمی‌توان ترتیب خدایان در این عهدنامه را کاملاً اتفاقی شمرد و منکر تحول در مجمع خدایان عیلامی شد. به‌ویژه که در منابع به تعدادی از خدایان میانرودانی نیز برمی‌خوریم که حضور آنها نتیجهٔ تعامل نزدیک و تسلط مکرر حکومت‌های میانرودانی (اکد و سلسلهٔ سوم اور) بر شوش در عیلام قدیم است. ضمناً در ادامهٔ تاریخ عیلام شمار زیادی از خدایان گاه در اسناد شوش، چغازنبیل و جز آن دیده می‌شوند که در اصل به نواحی مختلف کوهستانی عیلام تعلق دارند. فرانسوا والا به درستی پیشنهاد می‌دهد که برای مطالعهٔ مجمع خدایان عیلامی بهتر است آنها را به صورت دوره به دوره و در مقاطع مختلف دسته‌بندی نمود (Vallat, 1998: 335).

۴. شکل‌گیری و تحول پانتئون عیلامی

شکل‌گیری پانتئون عیلامی چنانکه در منابع بدان برمی‌خوریم همزمان است با پیدایش حکومت‌های فراگیر یا اتحادیه سیاسی عیلامی. تا میانه هزاره سوم ق.م و مادامی که هنوز حکومت فراگیری شکل نگرفته بود، ظاهراً پانتئونی از خدایان عیلامی در کار نبوده است (Labat, 1971: 411). سلسله اول عیلام قدیم، اوان (Awan)، نام خود را از منطقه یا شهری به همین نام در نواحی کوهستانی شمال خوزستان گرفته است و فهرست خدایانی که در عهدنامه نرام-سین و هیته شاهد آورده شده‌اند چنانکه گفته شد می‌تواند گواهی بر قلمرو پادشاهان این سلسله باشد. در کتیبه‌های پوزور-اینشوشینک (حوالی ۲۱۰۰ ق.م.) بزرگ‌ترین و واپسین فرمانروای سلسله اوان، غالب خدایانی که به یاری فراخوانده شده‌اند، خدایان میانرودانی و تعدادی هم خدایان شوشی-عیلامی هستند (Vallat, 1998: 336).

از دوره «سوگل‌مخ‌ها» (حدود ۱۸۰۰ تا ۱۵۵۰ ق.م.)، ورود خدایان کوهستان به شوشان آغاز و در دوره عیلام میانه به‌ویژه با ساخت چغازنبیل به دست اونتاش-نپیریشه (قرن سیزدهم ق.م.) به اوج خود رسیده است. به عنوان نمونه، در عهدنامه نرام-سین و هیته، پینیگیر در رأس فهرست خدایان است و نامی از برخی خدایان از جمله الهه کیریریشه برده نشده و این نشان می‌دهد که این الهه چنانکه خواهیم گفت، پیش از آنکه وارد مجمع خدایان بزرگ عیلام شود الهه‌ای محلی (در کرانه‌های خلیج فارس) بوده و پس از توجه پادشاهان عیلام میانه به وی، به همراه خدایان دیگر شرقی وارد شوش شده و جای پینیگیر، الهه مادر کهن را گرفته است.

در دوره سوکل‌مخ‌ها که یک دوره انتقال است و عیلام در حال کسب استقلال سیاسی و فرهنگی از میانرودان است، پادشاهان خود را «پادشاه انشان و شوش» می‌نامند (Mofidi-Nasrabadi, 2010: 109-119). این اصطلاح در دوره عیلام میانه با مختصری تغییر به شکل «پادشاه شوش و انشان» عمومیت می‌یابد. دوره پادشاهی عیلام میانه (از ۱۵۵۰ تا ۱۱۰۰ ق.م.) یکی از دوره‌های درخشان تاریخ عیلام است که پس از دوره سوکل‌مخ‌ها دوران طلایی عیلام به شمار می‌رود. عیلامیان به‌ویژه در زمان پادشاهان سلسله شوتروکی (حدود ۱۲۰۰-۱۱۰۰ ق.م.) موفق به ایجاد یک امپراتوری نیرومند می‌شوند و حتی به میانرودان هم یورش برده و غنائم ارزشمندی با خود به شوش می‌آورند (پاتس، ۱۳۸۵: ۳۸۳-۳۵۹). در این «عصر طلایی» تا حد قابل توجهی با عیلامی‌گرایی پانتئون عیلامی تبار مواجه هستیم که پیش از آن مرکب از خدایان شوشی- میانرودانی بود

(Vallat, 1998: 336; Quintana, 2018: 30). این مسأله از وجود خدایان گوناگون نواحی مختلف کنفدراسیون عیلامی در مجموعه چغازنبیل (دور-اوتتش) روشن می‌شود. همچنین پادشاهان در این دوره به‌ویژه پادشاهان سلسله شوتروکی (سلسله سوم عیلام میانه) به ساخت و بازسازی گسترده نیايشگاه‌ها روی می‌آورند که نه تنها باید به عنوان فعالیتی پرهیزکارانه بلکه ابزاری برای گسترش سلطه انگاشته شود (Carter and Stolper, 1984: 42). درواقع، این عمل نشان‌دهنده تفوق سیاسی و فرهنگی انشان بر شوشان بود.

از میان نیايشگاه‌های عیلامی بزرگ‌ترین و مشهورترین مجموعه نیايشگاه‌های عیلامی شناخته‌شده را اوتتش-نپیریشه (Untaş-Napiriša) در شهر دور-اوتتش، محوطه چغازنبیل کنونی، در نزدیکی شوش ساخته است. این مجموعه دارای یک زیگورات مرکزی و مجموعه‌ای از نیايشگاه‌های خدایان مختلف است و در آجر نبشته‌های به دست آمده از این محوطه نام ۲۴ خدای عیلامی شناخته شده است. چنین به نظر می‌رسد که بنای اصلی این محوطه یعنی زیگورات (گیرشمن، ۱۳۷۳) در اصل نیايشگاه اختصاصی اینشوشینک بود و سپس در بازنگری طرح بنا خدای نپیریشه هم در آن شریک شد. این خود نشانگر پیدا شدن جای پای قوی انشان در شوش است و فرانسوا والا بر این باور است که حتی نشان‌دهنده تفوق نپیریشه بر اینشوشینک نیز هست (Vallat, 1998: 337).

بازگردیم به نتیجه‌گیری هینتس از وجود تثلیث خدایان عیلامی (هینتس، ۱۳۸۸: ۳۵) که در آغاز مقدمه بدان اشاره گردید؛ اگر اینشوشینک و نپیریشه را دو ضلع مثلث پیشنهادی هینتس بدانیم، ضلع سوم آن الهه بزرگ (کیریریشه) است. کتیبه‌ای بر مجسمه ملکه نپیرسو همسر اوتتش-نپیریشه کسانی را که بخواهند به مجسمه تعرض کنند از خشم خدایان نپیریشه، کیریریشه و اینشوشینک می‌ترساند (Harper et al. 1992: 132, no. 83). چنانکه گفته شد این نوع ذکر خدایان سه گانه متعلق به دوره عیلام میانه است و به نظر می‌رسد که در پس اقتدار این سه خدا بازتاب قلمرو جغرافیایی عیلام میانه دیده می‌شود:

الف. دشت شوشان

شوش پایتخت سیاسی عیلام به شمار می‌آمد و البته به سبب مجاورت با سرزمین میانرودان بسیار تحت تأثیر فرهنگ و تمدن میانرودانی بود (امیه، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۹۸). بسیاری از خدایان میانرودانی پرستشگاه‌هایی در شوش داشتند و حتی نام خدای حامی شوش یعنی اینشوشینک هم در اصل واژه‌ای سومری (nin-šušinak)^۱ است (Vallat, 1998: 335). به نظر می‌رسد چند خدای دیگر عیلامی نیز خدایان دشت شوشان بوده‌اند: ایشنیکرب

(Išnikarab/Išmekarab)، لَگَمَل و مَنَزَت (Ibid) که البته هیچ یک اهمیت و منزلت اینشوشینک را نداشتند.

اینشوشینک در فهرست خدایان عهدنامه نرام-سین و هیته در رده ششم قرار دارد؛ اما به تدریج متناسب با اهمیت و تسلط سیاسی شهر شوش در تمدن عیلام، به یکی از بزرگ‌ترین و متنفذترین خدایان عیلامی تبدیل می‌شود. اوج نفوذ مذهبی این خدا زمانی است که اونتاش-نپیریشه (۱۲۷۵-۱۲۴۰ ق.م.) مرحله نخست ساخت زیگورات چغازنبیل کنونی در نزدیکی شوش را در شهر دور-اوتش برای این خدا اجرا می‌کند. در آجر نبشته‌های چغازنبیل، نام این خدا مکرراً به تنهایی یا در کنار خدایان دیگر ذکر می‌شود. اینشوشینک مکرراً با القابی چون «پدر ضعفا» و «سرور دنیای مردگان» خوانده شده است، ولی این «دلمشغولی اصلی مردم عیلام» (Vallat, 1998: 335) به خدایان دیگر هم نسبت داده شده است؛ مخصوصاً ایشنیکرب و لگمل در کنار او قاضی مردگان خوانده شده‌اند (در این باره نک: دارا، ۱۳۹۴: ۲۷-۱). البته ممکن است که هر خدا در منطقه یا شهر خود مسئول دنیای پس از مرگ هم بوده است (Tavernier, 2013: 271).

باور قلبی پادشاهان عیلامی به اینشوشینک به اندازه‌ای عمیق بود که به تعبیر هینتس هنگامی که او را مخاطب قرار می‌دهند متن‌های خشک و تکراری عیلامی به یک‌باره روحی تازه می‌یابند (هینتس ۱۳۸۸: ۳۶). علت کاملاً روشن است؛ او «پادشاه ایزدان» و درواقع خدایی سیاسی بود (Vallat, 1998: 342). در قدیمی‌ترین سند عیلامی یعنی عهدنامه نرام-سین و هیته مکرر گفته شده است که «پادشاه بنده اینشوشینک است» (هینتس، ۱۳۸۶: ۴۸). نکته بسیار مهم درباره اینشوشینک که می‌تواند تأییدی بر نقش مشروعیت بخش او در تمدن عیلام باشد، غیبت او در گل‌نبشته‌های عیلامی تخت‌جمشید است که چنان‌که خواهیم گفت، نشان از پایان استقلال عیلام دارد.

ب. کوهستان

محققان همواره به ویژگی جغرافیایی خاص عیلام که مرکب از دو ناحیه جلگه‌ای (Lowland) و کوهستانی (Highland) بود اشاره کرده‌اند. درباره گستره نواحی جغرافیایی عیلامی که در کوهستان واقع شده بود نظرات مختلفی وجود دارد که پرداختن به آنها موضوع این پژوهش نیست (برای نمونه نک: پاتس، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۰). در این مناطق خدایان گوناگونی پرستیده می‌شدند که در میان آنها خدای مشهور هومبن را با توجه به آن که در دوره اوان در کنار الهه پینگیر در رأس پانتئون عیلامی می‌بینیم غالباً متعلق به سرزمین

اوان می‌دانند که در حوزه کوهستانی شمال خوزستان مکان‌یابی می‌شود (پاتس، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۲). اینکه در متون جادویی اگدی شورپو (*Šurpu*) هومبن معادل انلیل میانرودانی است (کخ، ۱۳۸۲: ۴۰) منزلت و جایگاه بالای او را نشان می‌دهد. این خدا بر اساس گل‌نشته‌های تخت‌جمشید که اشاره به مراسم آیینی خاصی به نام لَن (نذر، قربانی) دارند در فارس، یعنی قلب شاهنشاهی هخامنشی، محبوب‌ترین خدایان عیلامی بوده است و ترکیب نام-های شاهی گواه منزلت بالای او در دوران عیلام نو نیز هست (درباره این ملاحظات نک: Henkelman, 2008; Henkelman, 2021: 1223). قابل توجه است که با وجود پیدا شدن متن‌هایی در شوش که به تقدیم قربانی به او اشاره دارند، تاکنون هیچ نیایشگاهی برای هومبن در شوش شناخته نشده است (Vallat, 1998: 336).

ظاهراً از دوره هومبن-نومنه یکم پادشاه سلسله ایگیه‌لکی (۱۳۷۵-۱۳۰۰ ق.م.) هومبن که در سرزمین اوان سرور آسمان بود به بالاترین مدارج در مجمع خدایان می‌رسد (Hinz, 1972: 491-492). احترام و قداست این خدا به حدی است که پس از سقوط عیلام همچنان نام او در مراسم و آیین‌های مذهبی مربوط به او در دوره هخامنشی در فارس در کنار اهورامزدا به عنوان خدایان سلطنتی پررنگ است.

در خصوص هومبن به‌ویژه باید توجه داشت که او چون اهورامزدا در متون نو عیلامی و هخامنشی وظیفه اعطای کیتین (معادل عیلامی فره ایرانی) به شاهان را بر عهده داشت (Henkelman, 2008: 364-371, 383). بنابراین، می‌توان گفت که هومبن در انشان از نظر کارکرد و منزلت بسیار به اینشوشینک شباهت داشت.

سرزمین و شهر انزان/انشان (تل ملیان) در میان نواحی مختلف فلات، اهمیت فراوانی دارد. انشان یکی از مراکز اصلی فرهنگ عیلامی بود که برخلاف شوش از تأثیرات مستقیم میانرودان برکنار مانده بود. اطلاعات فعلی از انشان چندان مفصل نیست و بر اساس کاوش‌های باستان‌شناسی در تل ملیان دوره عیلام میانه آن بهتر شناخته شده است. هوتلوتوش-اینشوشینک (Hutelutuš-Inšušinak) در قرن دوازدهم ق.م. نیایشگاهی برای نپیریشه، کیریریشه، اینشوشینک و سیموت در آنجا ساخته بود (Lambert, 1972: 61-76). در این میان، نپیریشه خدای اعظم سرزمین انشان بوده است. به نظر هیئتس و کخ، نپیریشه همان هومبن است (Hinz, 1972: 491-492; Kuch, 1995: 1962). این نظر مبتنی بر برخی استنادات بحث‌برانگیز متنی و باستان‌شناختی است: برخی محققان Dingir GAL^{MEŠ} در متون عیلامی را نام ممنوعه یا تابو برای هومبن می‌دانند. کخ بر این باور است که در

آغاز تاریخ عیلام حتی ممنوعیت تصاویر انسانی هم برای خدایان وجود داشته و از تصاویر سمبلیک برای نمایش آنها استفاده می‌شده است (کخ، ۱۳۹۸: ۲۹)؛ اما خود او، در جای دیگر، نپیریشه را جدا از هومبن می‌شناسد و بیان می‌کند که اولی خدای زمین و دیگری خدای آسمان بود (کخ، ۱۳۸۲: ۴۱).

نام نپیریشه در تحریر نام اونتش - نپیریشه گاه به صورت Untaš-GAL و گاه Untaš-Napiriša ثبت شده که نشان می‌دهد اندیشه‌نگار سومری GAL در عیلامی نپیریشه خوانده می‌شده که به معنای «خدای بزرگ» است (Steve, 1967). همچنین از آنجا که هر دو خدای هومبن و نپیریشه در گل‌نبشته‌های تخت‌جمشید جدا از هم یاد شده‌اند (Henkelman, 2008: 354-355)، این تصور که این دو نام به یک خدا دلالت دارد به چالش می‌کشد. مگر آنکه موارد ذکر نپیریشه در این متون را «خدای بزرگ» و اشاره‌ای به هومبن بدانیم. همچنین این احتمال که نپیریشه به عنوان لقبی برای اهورامزدا در گل‌نبشته‌های تخت‌جمشید به کار رفته باشد نیز با استدلال مشابه بالا یعنی ذکر هر دو نام در متون یادشده، نمی‌توان پذیرفت (Henkelman, 2021: 1228). بر اساس منابع میانرودانی نپیریشه معادل ائا (انکی) میانرودانی به نظر می‌رسد که «چشمه‌ها را از دل زمین می‌جوشاند» (Vallat, 1998: 334). یک اثر مهر (PFS 1312s) در تخت‌جمشید ائا/نپیریشه را با محافظانش مرد-ماهی و بز-ماهی نشان می‌دهد (تصویر ۱؛ Garrison, 2009 § 4.4.2). ضمناً باید توجه داشت که هومبن تنها خدایی است که در این دسته از منابع در ارتباط با نذر و قربانی رودخانه‌ای از او نام برده شده است (Henkelman, 2008: 383). بنا بر تمام این موارد، شاید نتوان نظر سابق درباره یکی بودن یا دست کم مطابق شدن برخی صفات هومبن و نپیریشه را کاملاً مردود دانست. هرچه هست، چنانکه خواهیم گفت این برداشت ما را در درک پیوند «خدای بزرگ» انشان با الهه کیریریشه یاری می‌کند.

ج. نواحی کرانه‌ای خلیج فارس

سومین منطقه‌ای که می‌توان آن را از نظر ویژگی جغرافیایی ناحیه‌ای متمایز دانست، کرانه‌های خلیج فارس است. کارل آندرئاس و پس از او موریس پزار در محوطه‌های واقع در شبه‌جزیره بوشهر کنونی، آجرنبشته‌هایی از نیایشگاهی در شهر عیلامی لیان یافتند که توسط شوتروک-نهوتته یکم (Šutruk-Nahhunte) (۱۱۵۵-۱۱۸۵ ق.م.) و شیلهک-اینشوشینک (Šilhak-Inšušinak) (۱۱۲۰-۱۱۵۰ ق.م.) پادشاهان عیلام میانه ساخته و به الهه کیریریشه پیشکش شده بودند (پزار، ۱۳۸۴). ظاهراً پیش از آن این نیایشگاه را هومبن-

نومنه ساخته بود که به نظر پاتس ارتباطی دودمانی با این مکان داشته است (پاتس، ۱۳۸۵: ۳۲۹). آجربشته‌ای از این پادشاه که از تل پی تل در بوشهر به دست آمده است می‌گوید: «آه ای خدای بزرگ [نپیریشه]، کیریریشه و (خدایان) محافظ زمین [بهه هوتیپ]، (خدایان) لیان، من هومبن - نومنه، پسر آتر-کیته، من گسترش‌دهنده پادشاهی هستم، صاحب تاج‌وتخت عیلام، حاکم عیلام، شاه انزان و شوش....» (Malbran-Labat, 1995: 59-61).

از آنجا که نام کیریریشه به معنای الهه بزرگ است، هیتتس کیریریشه را نام یا لقب ممنوعه پینیگیر دانست (Hinz, 1967: 605)؛ اما محققان دیگر این نظر را مردود دانستند (Grillot and Vallat, 1984: 27-9). چراکه بر اساس فهرست‌های خدایان و وجود نیایشگاه‌های مجزا مشخص است که این دو الهه‌هایی مجزا هستند یا این لقب الهه به تدریج به خدایی مجزا تبدیل شده است.

در سنگ یادمانی از شیلهک-اینشوشینک که از نیایشگاه اینشوشینک در شوش کشف شده است، الهه کیریریشه را *zana liyan lahakra* خوانده‌اند. معنای این عبارت بسیار بحث‌برانگیز است. کونینگ آن را به معنای «بانوی مرگ در لیان» خوانده است (König, 1965: 115-116 and 136-137 note 8). «بانوی لیان مرده» در ترجمه فارسی: صراف، ۱۳۸۴: ۴۱. به گفته والا *lahakra* برای اینشوشینک، کیریریشه، اوپورکوپک و احتمالاً روهورتیر و تپتی نیز به کار می‌رفته است که ارتباط آنها را با دنیای پس از مرگ نشان می‌دهد (Vallat, 1998: 336). هنکلمن احتمال می‌دهد که این الهه خدای دنیای مردگان در لیان و حامی گسترش و شکوفایی آب و زمین بوده و شاید نذرهای مربوط به هزوارش سومری ^{AS KI MES} (زمین) در متن‌های تخت‌جمشید برای او بوده است (Henkelman, 2008: 331). در منابع کهن‌تر می‌خوانیم که عیدی در آغاز پاییز به نام گوشوم (*gušum*) که با مراسم قربانی و آوازخوانی همراه بود به افتخار این ایزد بانو برگزار می‌شد (کخ، ۱۳۸۲: ۴۳). یان تاورنیه با برشمردن موارد مختلفی که این اصطلاح در عیلامی به کار رفته است نتیجه می‌گیرد که معنی مرگ همیشه درست نیست و لغت *lahakra* ظاهراً به معانی مختلفی چون ساکن یا پنهان است (Tavernier, 2013: 471-73). چنانکه مالبران-لبه آن را «بانوی پنهان (راز آمیز) لیان» معنا کرده است (Malbran-Labat, 1995: 95-96, 194).

به نظر می‌رسد که نگاهی به جغرافیای لیان درک بهتر این عبارت را میسر می‌سازد؛ نخست اینکه محتمل است صفت «پنهان» (راز آمیز) اشاره‌ای به موقعیت جغرافیایی لیان در حاشیه خلیج فارس باشد. مکانی دوردست و غبارآلوده در کنار پهنه آبی بزرگ و وهم آور

که راهی دشوار و سخت گذر آنجا را به انشان متصل می‌کرد؛ اما در مورد لیان، با اینکه کاوش‌های باستان‌شناسی متوقف شد و در نتیجه اطلاعات بیشتری دربارهٔ این ناحیه به دست نیامد، دلایلی مبنی بر اهمیت آن در روابط بازرگانی در خلیج فارس در دست است (نک: پیغمبری و مکوندی، ۱۴۰۱: ۱۶۸-۱۵۱). ضمناً از آنجا که این ناحیه در طول تاریخ ایران بخشی از فارس بوده است، می‌توان آن را به تعبیر پاتس «دروازهٔ انشان» دانست (Potts, 2013: 135). با این وجود، دور از ذهن نیست که عیلامیان نیز مانند مردمان میانرودان دریا را لبهٔ جهان و «دریای مرگ» نیز می‌شناختند (Constantopoulos, 2020: 171-91). هرچند که چند و چون این قضیه در حال حاضر و به دلیل فقدان منابع نامشخص است، لقب *lahakara* رازها و سر مگوی الهه کیریریشه را بیان می‌کند؛ مفهوم کهنی که اسطوره شناسان پیشتر آن را توضیح داده‌اند؛ الیاده از کلیت به هم پیوستهٔ ماه-آب-باروری-زن-مار-مرگ در اساطیر فرهنگ‌های گوناگون سخن می‌گوید (الیاده، ۱۳۸۵: ۱۷۴-۱۷۳). او اشاره‌ای به عیلام نمی‌کند. شگفت آن که محققانی که در این زمینه قلم زده‌اند نیز کمتر به تحلیل مبانی اسطوره‌ای این موارد پرداخته‌اند.

۵. مضمون بنیادین نقش برجستهٔ کورنگان

اکنون اشاره به نیایشگاه و نقش برجستهٔ مرکزی کورنگان از نظر مسایل مربوط به جغرافیای مذهبی عیلام که بالاتر بدان اشاره گردید، بسیار ضروری می‌نماید. دشت فهلیان در منطقهٔ ممسنی در غرب فارس دارای محوطه‌های باستانی مهمی چون تل اسپید و کورنگان است که از نظر تاریخ و تمدن عیلام اهمیت بسیار دارند. این منطقه از نظر ارتباطی موقعیت بسیار مهمی دارد: از طرفی بر سر راه مسیر نواحی مرکزی فارس به خلیج فارس واقع شده است و از طرفی خوزستان را به فارس متصل می‌کند. نیایشگاه کورنگان را نخستین بار ارنست هرتسفلد معرفی کرده است (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۱۹۶-۱۹۵).

دربارهٔ تاریخ‌گذاری نقش برجسته کورنگان اختلاف نظری وجود ندارد؛ امروزه محققان بر این نظر هستند که طرح صحنهٔ اصلی این نقش برجسته (تصویر شمارهٔ ۳) مربوط به اواخر دوره سوکل‌مخ‌ها یا اوایل عیلام میانه است و صفوف زائران در دوره عیلام نو بدان اضافه شده که قابل مقایسه با صفوف زائران در نقش برجسته کول فرح است (Malbran-Álvarez-Mon, 2019: 15-22; Labat, 1995: 207; Potts, 2013: 134). مضمون تطهیر مذهبی یا تقدیس آب در هنر عیلام و میانرودان بسیار شناخته شده است (گروپ، ۱۳۷۲: ۲۵-۴)؛ اما دربارهٔ هویت خدایان این نقش برجسته اختلاف نظر وجود دارد. خدای بزرگ، با

کلاه شاخدار بر تختی از مار چنبره زده نشسته و ظرفی که فواره‌های آب از آن به اطراف پراکنده می‌شوند را نگه داشته است. در پشت سر او، الهه‌ای با کلاه شاخدار بر تخت نشسته است. در خصوص اهمیت مار در دین عیلامی چنانکه از آثار هنری این مردم برمی‌آید تردیدی نیست و محققان آن را نقش مایه واقعی تمدن عیلام می‌دانند (هینتس، ۱۳۸۸: ۳۱)، اما برخلاف نظر دوميروشجي (de Miroschedji, 1981: 25)، به نظر نمی‌رسد مار نماد مخصوص اینشوشینک باشد (Vallat, 1998: 336)، بلکه از آنجا که مار در بسیاری از فرهنگ‌ها با آب و آبادانی و رود و دریا ارتباط دارد (الیاده، ۱۳۸۵: ۲۰۷-۲۰۴) می‌توان با فرانسوا والا هم رأی شد که مار به‌ویژه آنجا که با سر انسانی طراحی می‌شود نماد نپیریشه یعنی معادل عیلامی انکی است. بر این اساس خدایان بزرگ صحنه مرکزی کورنگان به احتمال قوی نپیریشه و کیریریشه باشند که ارتباط میان آب‌های شیرین و زیرزمینی و آب‌های اقیانوسی یا دریا را بازتاب می‌دهند. محیط منطقه و جاری بودن رود «بتیر»، مضمون تقدیس آب در این نقش برجسته را قابل فهم می‌کند.

چنین به نظر می‌رسد که زوج الهی نقش برجسته کورنگان، خدایان اصلی سرزمین انسان/انزان بوده‌اند (Grillot and Vallat, 1984: 27-29). وجود این زوج الهی در سرزمین انزان از طریق یک نقش برجسته دیگر تأیید می‌شود؛ در نقش رستم یک نقش برجسته عیلامی وجود دارد که به رغم آن‌که با نقش بستن یک سنگ‌نگاره ساسانی (بهرام دوم) به شدت آسیب دیده است، هنوز می‌توان نشانه‌هایی از صحنه‌ای را دید که دو خدای عیلامی در کنار یکدیگر بر تخت‌هایی با طرح مار چنبره زده نشسته‌اند و دو فرد که یکی دارای تاج نیز هست در محضر آنها ایستاده‌اند (Álvarez-Mon, 2019: 23-26). نگاهی به اسناد عیلامی هخامنشی در اینجا می‌تواند بسیار مفید باشد. دشت فهلان در دوره هخامنشی از مراکز اداری مهمی بوده و به حوزه اداری متن‌های 4 PFS تعلق داشته است که نشان از استمرار قوی فرهنگ و تمدن عیلامی به‌ویژه آیین پرستش هومبن در روزگار هخامنشی دارد؛ بنابراین، نیایشگاه روباز کورنگان ممکن است مکان عیلامی زیله-هومبن بوده باشد که معنای آن «نقش هومبن» است (نک. ملاحظات انتقادی هنکلمن، Henkelman, 2008: 376-377). توضیح آیین پرستش هومبن در این منطقه فقط با تطبیق او با لقب نپیریشه طبق نظر هینتس ممکن است. طبق بینش اسطوره‌شناسی کوه از این رو که نقطه تلاقی آسمان و زمین است در مرکز عالم واقع است و نیایشگاه‌ها به‌ویژه زیگورات‌ها المثنای کوه کیهانی هستند. باید توجه داشت که زوج هومبن-پینیگیر یا نپیریشه-

کیریریشه، با وجود صفات خاص و محلی خود با الگوی زمین/مادر و آسمان/پدر مطابقت دارد که در بسیاری از اساطیر دیده می‌شود (الیاده، ۱۳۸۵: ۲۳۷).

۶. خویشاوندی خدایان انشان و شوش و کاربست سیاسی آن

در کتیبه‌های پادشاهان عیلام میانه، زوج انشانی نیپیریشه و کیریریشه در کنار خدایان دیگر به‌ویژه اینشوشینک ذکر می‌شوند. ظاهراً برای سه خدای نیپیریشه-کیریریشه-اینشوشینک، مشابه رابطه‌ای که میان خاندان پادشاهی نیز وجود داشت، روابط خویشاوندی و یا خواهر برادری تصور می‌کردند (هینتس ۱۳۸۸: ۳۶). حتی چنین به نظر می‌رسد که حضور خدایان عیلامی در پانتئون خدایان شوش و به تبع آن، در کنار هم قرار گرفتن زوج خدایان انشان و خدای اعظم شوش در لقب پادشاهی «پادشاه انشان و شوش» انعکاس پیدا کرده است (Vallat, 1998: 336). از این‌رو، فارغ از دلالت سیاسی این اصطلاح، لازم است به وجه دینی آن نیز توجه بشود. این تحلیل تأیید کننده دیدگاه آلوارز-مون درباره مضمون ضمنی سنگ نگاره مرکزی کورنگان یعنی تفویض مقام سلطنت به پادشاه، بزرگان و مقامات دربار است (Álvarez-Mon, 2019: 21). البته برای درک این امر نیازی به منطبق دانستن نیپیریشه و اینشوشینک نیست (چنانکه دومیروشچی در خصوص هویت خدای مذکر نقش برجسته کورنگون فرض کرده است de Miroshedji, 1981: 25). دست کم در دوره‌های عیلام نو و هخامنشی این هومین است که با امر شاهی پیوند دارد (Henkelman, 2008: 364-371).

ظاهراً برتری سیاسی کوه‌نشینان عیلام بر سایر سرزمین‌های عیلامی حتی منجر به تغییرات دیگری در پانتئون عیلامی شده بود؛ والا توضیح می‌دهد که در نتیجه این تفوق سیاسی انشان بر همه سرزمین‌های عیلامی است که هوتران خدای کهن اوان، فرزند نیپیریشه و کیریریشه دانسته می‌شود (Vallat, 1998: 340). لازم به ذکر است که به‌جز کیریریشه که او را «مادر خدایان» و الهه آفریننده همه چیز خوانده‌اند، نام الهه دیگری به نام روهوراتر یا لوهوراتیل نیز به معنای «آفریننده انسان» است (Tavernier, 2013: 482 n. 27) که از نظر نقش اسطوره‌ای اندکی تفاوت دارند. قابل توجه است که پینیگیر، این الهه کهن که معادل ایشتر میانرودانی بود، هرگز با لقب مادر خدایان یا آفریننده انسان خوانده نشده است؛ اما روشن است که در پانتئون‌های محلی الهه‌هایی با نقش مشابه کیریریشه وجود داشته‌اند. چنانکه الهه‌ای به نام مَشتی نیز لقب «مادر خدایان» دارد. آجرنبشته‌هایی از تپه دیلم در خوزستان متعلق به نیایشگاه مَشتی و تپتی از دوره اونتش-نیپیریشه به دست آمده است که تعلق مکانی این الهه مادر را نشان می‌دهد (Vallat, 1983: 11-18). دیگری

الهه پرتی است که حاکمی محلی در ایپیر (ایده کنونی در شرق خوزستان) به نام هنی (۶۶۹-۷۱۷ ق.م.) او را «مادر خوب خدایان» می خواند (هیتس، ۱۳۸۸: ۳۳). در شوش، منزلت همسر سیموت که خود با عناوینی چون «شاه» و «پدر» خوانده شده است، نیز با لقب «ایزد بانوی شهر» (NIN.ali) و بانوی بزرگ (zana.risarra) شناخته می شد. البته نام منزلت در اصل لغتی آگدی به معنای رنگین کمان است و شاید با این پدیده ارتباط دارد (Lambert, 1987: 344-346). باقی الهگان عیلامی نقش های دیگری داشته اند. برای نمونه، نروندی یا نرونته، در شوش به عنوان الهه جنگ و پیروزی، احترام ویژه ای داشته است (Vallat, 1998: 334). چنان که مشهور است، وجود این الهگان از جمله نشانه های نظام مادرسالاری اولیه عیلامی و انعکاسی از آن است (کخ، ۱۳۸۲: ۴۰)؛ اما نظر به شهرت کیریریشه در شوش در دوره عیلام میانه جایگاه این الهه در مجمع خدایان عیلامی بسیار برجسته ارزیابی می شود.

در مورد ورود خدایان بیگانه ای چون نین-خورسگ (Nin-hursag) و ایننه (Inanna) (Vallat, 1998: 335) بی شک می توان به همجواری و اثرگذاری میانرودان به ویژه در دوره عیلام قدیم اشاره کرد که شوش مکرراً تحت حاکمیت میانرودان قرار گرفت، اما تأکید پادشاهان «نشان و شوش» بر خدایان خودی و محلی عیلامی احتمالاً نشانه ای از مبارزه با استیلای فرهنگی میانرودان نیز هست. این پادشاهان برای کسب حمایت و مشروعیت سیاسی خود هیچ فرصتی را از دست نمی داند و پرستش خدایان بیگانه هدفی سوای مسایل عبادی داشت مگر آنکه خدای بیگانه در مجمع خدایان محلی پذیرفته می شد. در این خصوص البته لازم است به بحث اسارت خدایان بیگانه اشاره شود که بارها در شرق باستان رخ داد. مشهور است که کوتیر- نهونتئ یکم (Kutir-Nahhunte) (۱۷۱۰ ق.م.) ایننه و کوتیر- نهونتئ دوم (۱۱۵۵-۱۱۵۰ ق.م.) مردوک را از بابل به شوش منتقل کردند که خود جنگ های تلافی جویانه ای را در پی داشت و در خاطر مردمان میانرودان به عنوان یک جنایت نابخشودنی باقی بود (پاتس، ۱۳۸۵: ۳۶۶). وضعیت این خدایان در اسارت مشخص نیست اما ایننه در عیلام جایگاه خود را حفظ کرد.

در آخر، پرسشی که پاسخ به آن می تواند بسیار روشنگر باشد این است که این شکل از ساختار سیاسی و مذهبی در تاریخ عیلام تا چه زمانی دوام آورد؟ آخرین کتیبه های شاهی عیلامی به دوره فترت میان مرگ کمبوجیه و داریوش یکم هخامنشی تعلق دارند. در میان شورش های فراوانی که داریوش یکم (۵۲۲-۴۸۶ ق.م.) با آنها مواجه شد، یک

مدعی با نام اثمیته (Aθamaita) یا اَتهَمیتی-اینسوشنک (Atta-hamiti-Insušnak) (حدود ۵۳۰-۵۲۰ ق.م.) در شوش قد علم کرد. در کتیبه‌های منسوب به وی (EKI 86-88) که پیام و اهداف سیاسی آنها روشن است، اصطلاح سنتی «پادشاه انشان و شوش» به کار رفته است. جالب آنکه او در کنار زنده کردن این اصطلاح، هم نام اینشوشینک را بر خود دارد و هم از خدایان هومین و کیریرشه که توسل به آنها در دوره عیلام میانه مرسوم بود نام می‌برد (Tavernier, 2004: 1-45; Henkelman, 2008: 13-14). این واقعیت بدین معنا است که با سقوط شوش و ویرانی نیایشگاه‌ها و آرامگاه‌های شاهی به دست آشوربانیپال (۶۴۵ ق.م.) نه پادشاهی عیلام و نه ایدئولوژی سیاسی آن که در پیوند با باورهای دینی خاص عیلامیان بود، از میان نرفته بود، بلکه این اتفاق در دوره هخامنشی رخ داده است. به نظر کخ چون اینشوشینک نتوانست به عنوان حافظ کشور از آن در برابر بیگانگان دفاع کند در زمان هخامنشیان سرانجام از اعتبار ساقط شد (کخ، ۱۳۸۲: ۴۲). هنکلمن این برداشت را ناشی از درک نادرست فرهنگ‌پذیری پارسی-عیلامی می‌داند (Henkelman, 2004: 60-63)؛ اما با توجه به مورد شورش اَتهَمیتی-اینسوشنک، آخرین پادشاه عیلام، می‌توان بر این نظر پافشاری نمود که حذف این خدا به سبب خطر مشروعیت‌سازی و شاه‌تراشی بوده است؛ زیرا از میان مجموع خدایان «پانتئون» عیلامی اینشوشینک، خدای حامی شهر سلطنتی شوش، تجسم و نماد «پادشاهی عیلام» بود.

۷. نتیجه

در مجمع خدایان عیلامی چندین خدا گاه با کارکرد و القاب یکسان وجود دارد. از آنجا که مجاز به داشتن برداشتی جغرافیایی از ادیان هستیم می‌توانیم این مسأله را این‌گونه توضیح دهیم که این خدایان مشابه در نیایشگاه‌هایی که پادشاهان برپا می‌کردند در اصل بخش‌های مختلف جغرافیای عیلام را نمایندگی می‌کنند. نظر به اینکه میان پراکندگی جغرافیایی خدایان محلی با عدم یکپارچگی سیاسی تمدن‌های باستانی همسویی و تطابق وجود دارد، از حضور آنها در کتیبه‌ها و نیایشگاه‌های شاهی نوعی تلاش در جهت وحدت بخشیدن به این جغرافیای متنوع و ناهمگون استنباط می‌شود. این عمل در عیلام نهایتاً به توحید ختم نشده است و نمی‌توانست چنین نتیجه‌ای به بار آورد؛ زیرا برای این کار علاوه بر تغییر نگرش و جهان‌بینی مردمان باستانی عیلام، نیاز به دولتی متمرکز بود، در حالی که عیلام در منابع به شکل اتحادیه‌ای از سرزمین‌ها و اقوام مختلف جنوب و جنوب‌غرب ایران جلوه می‌کند. از این رو، حاکمان عیلامی در طول تاریخ چند هزار ساله این سرزمین

از طریق حمایت مذهبی محلی و مبارزه با نفوذ سیاسی و مذهبی میانرودان به اهداف سیاسی خود دست می‌یافتند؛ بنابراین می‌توان گفت حضور خدایان متعدد در فهرست‌ها یا نیایشگاه‌هایی چون چغازنبیل در اصل شکلی از فهرست کردن ولایات است و احترام گذاردن به آنها به معنی پیوستن و تعلق داشتن سرزمین‌هایشان به قلمرو پادشاهی «انسان و شوش».

در «دوران امپراتوری» تاریخ عیلام که دوره تفوق کوه‌نشینان عیلامی و گسترش یافتن فرهنگ عیلامی اصیل در شوش است، از میان تعداد بی‌شمار خدایان، حضور این سه خدا را بسیار پررنگ می‌بینیم: اینشوشینک، نیپیریشه و کیریریشه. به نظر می‌رسد که این پدیده از طریق تحلیلی جغرافیایی قابل توضیح است. تثلیث در بسیاری از ادیان باستانی دیده می‌شود و هریک تعریف و دلالت فکری و جهان‌بینی خاص خود را دارند، اما پیدایش این تثلیث در عیلام انعکاس‌دهنده بستر جغرافیایی و تحولات سیاسی این سرزمین است و هیچ عامل یا الگویی خارجی در آن نقش نداشته است.

نکته قابل توجه این است که ارتقاء زوج انسانی نیپیریشه و کیریریشه در پانتئون عیلامی علاوه بر آن که به معنای حذف خدایان دیگر نبود، به بی‌اهمیتی اینشوشینک نیز انجامید؛ زیرا پادشاهان شوش و انشان، برای کسب مشروعیت، همه این نمایندگان الهی بخش‌های گوناگون عیلام را نیاز داشتند و اینشوشینک به طور ویژه، نماد حکومت در عیلام بود. دقیقاً به همین دلیل است که با احیای شوش پس از ویرانی‌های آشوربانیپال، این خدا همچنان اعتبار و اهمیت خود را حفظ کرد و نیز طبق همین استدلال، منطقی می‌نماید که در گل‌نبشته‌های عیلامی تخت‌جمشید در روزگار هخامنشیان دیگر به نام او برنمی‌خوریم. متون یادشده از نظر جغرافیایی به محدوده اداری تخت‌جمشید در فارس تعلق دارند نه شوش، اما در کنار سایر احتمالات باید توجه داشت که عیلام موجودیت سیاسی مستقل خود را از دست داده بود.

منابع

- الیاده، میرچا (۱۳۸۵) *رساله در تاریخ/ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، چاپ سوم.
- امیه، پیر (۱۳۷۴) «گسستگی در مدارک باستان‌شناختی و دوگانگی قومی در عیلام»، ترجمه کامیار عبدی، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، صص ۹۸-۱۰۷.
- پاتس، دنیل (۱۳۸۵) *باستان‌شناسی/عیلام*، ترجمه نیلوفر باستی، تهران، سمت.
- پزار، موریس (۱۳۸۴) *مأموریت در بندر بوشهر*، ترجمه سید ضیاء مصلح، توضیحات و تعلیقات غلامحسین نظامی، بوشهر، شروع.

پیغمبری، حمیدرضا و مکوندی، لایلا (۱۴۰۱) «بازنگری تاریخ اولیه خلیج فارس با تأکید بر نقش اتحادیه عیلامی»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۲، شماره ۱، صص ۱۵۱-۱۶۸.

جوویناتزو، گراتزیا (۱۳۹۴) «دین ایلامی»، ترجمه عسکر بهرامی، تاریخ جامع ایران، ج ۴، صص ۳۳۵-۳۱۵.
دارا، مریم (۱۳۹۴) «اهمیت قضاوت در جهان پس از مرگ بر پایه متون عیلامی»، پژوهشنامه ادیان ۹ (۱۸)، صص ۱-۲۷.

شکوئی، حسین (۱۳۷۲) «جغرافیا و مذهب»، تحقیقات جغرافیایی، شماره ۳۰، صص ۳۵۳-۳۳۵.
صراف، محمدرحیم (۱۳۸۴) مذهب قوم ایلام، تهران، سمت.
علیزاده، عباس (۱۳۸۷) شکل‌گیری حکومت عشایری و کوهستانی عیلام باستان، تهران، سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.

کخ، هاید ماری (۱۳۸۲) «خداشناسی و پرستش در عیلام و ایران هخامنشی» ترجمه نگین میری، باستان پژوهی، شماره ۱۱، صص ۳۹-۴۶.

کنگ، لیلی (۱۳۷۷) «نگرش‌ها و دورنماهایی از جغرافیا و مذهب»، ترجمه حسین حاتمی نژاد، تحقیقات جغرافیایی، شماره ۴۹ - ۵۰، صص ۷۴-۹۹.

گروپ، گرد (۱۳۷۲) «مراسم تطهیر مذهبی ایلامی»، ترجمه رحیم صراف، میراث فرهنگی ۸ و ۹، صص ۲۵-۴.
گیرشمن، رومن (۱۳۷۳) چغازنبیل، جلد اول، زیگورات، ترجمه اصغر کریمی، تهران، میراث فرهنگی.
والا، فرانسوا (۱۳۷۶) «خلاصه‌ای از عوامل جغرافیایی عیلام» در شوش و جنوب غربی ایران؛ تاریخ و باستان‌شناسی (سیر تکامل اجتماعی و فرهنگی از هزاره هفتم قبل از میلاد تا یورش مغول): گزارش گردهمایی بین‌المللی شوش و سمینار بلو، زیر نظر ژان پرو؛ ژنویو دلفوس، ترجمه هاید اقبال. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه، مرکز نشر دانشگاهی، صص ۱۹۶-۱۸۸.

هرتسفلد، ارنست (۱۳۸۱) ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه شهید باهنر کرمان.

هنکلمن، ووتر (۱۳۹۲) خدایان دیگری که هستند، مطالعاتی در فرهنگ پذیری ایلامی-ایرانی بر پایه متون بارویی تخت جمشید، تاریخ هخامنشیان، جلد چهاردهم، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، توس.

هینتس، والتر (۱۳۸۶) «عهدنامه عیلام با نرام‌سین اکدی»، ترجمه رحمان بختیاری، باستان‌شناسی و تاریخ، سال ۲۱، شماره ۲، سال ۲۲، شماره ۱، صص ۳۳-۴۹.

هینتس، والتر (۱۳۸۸) دنیای گم‌شده عیلام، ترجمه فیروز فیروزنیا، ویراسته روزبه زرین کوب، تهران، علمی و فرهنگی.

Alizadeh, A. 2008. *Formation of Tribal and Mountainous State of Ancient Elam*, Tehran: Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts. [In Persian].

Álvarez-Mon, J. 2019. *Monumental Reliefs of the Elamite highlands*, Pensilvania.

Álvarez-Mon, J. 2020. *The Elamite Art ca. 4200-525 BC*, Routledge.

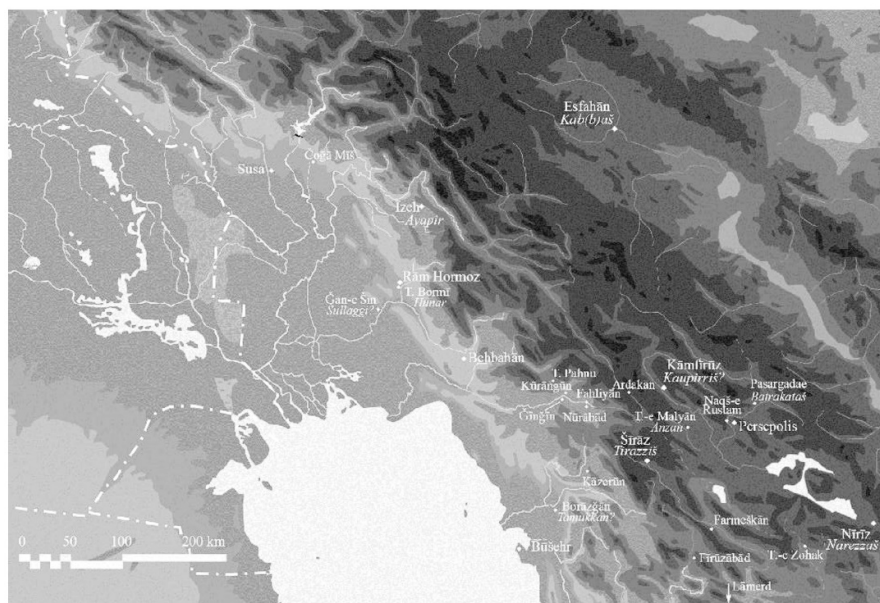
Amiet, P. 1979. "Archaeological discontinuity and ethnic duality in Elam," *Antiquity* 53, pp.195-204.

Carter E. and Stolper, M. W. 1984. *Elam. Surveys of Political History and Archaeology*, Near Eastern Studies 25, Berkeley and Los Angeles.

- Constantopoulos, G. 2020. "The bitter sea and the waters of death: the sea as a conceptual border in Mesopotamia," *Journal of Ancient Civilizations* 35/2, pp. 171-91.
- Cooper, J. 2000. "Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Genosticism and Much more," *JAOS* 120/3, pp. 430-444.
- Dara, M. 2016. "The Importance of Judgement in Afterlife According to the Elamite Texts" *Journal of Religious Studies* 9 (18), pp. 1-27. [In Persian].
- Eliade, M. 1949. *Traité d'histoire des religions*, Paris.
- Foster B. 1981 'A new look at the Sumerian temple state,' *JESHO* 24, pp. 225-41.
- Garrison, M. B., 2009, "Visual representation of deities and demons in Achaemenid Iran: old problems, new directions," In C. Uehlinger, F. Graf (Eds.), *Iconography of Ancient Near Eastern Religions, Vol. 1: Pre-Hellenistic Periods, Introductory Essays*. Leiden.
- Ghirshman, R. 1966. *Tchogha Zanbil (Dur-Untash)*, Vol. 1, La Ziggurat, MDP 39, Geuthner.
- Giovinazzo, G. 2015. "Elamite Religion," translated by Askar Bahrami, *Comprehensive History of Iran*, Vol. 4, pp. 335-315. [In Persian].
- de Graef, K. 2006. *De la dynastie Simashki au Sukkalmahat: les documents fin PE IIb – début PE III du chantier B à Suse*, Cultura.
- Grillot, F. 1986. "Kiririša", in L. de Meyer, H. Gasche et F. Vallat, *Fragmenta Historiae Elamicae, Mélanges offerts à M. J. Srebe, Éditions Recherche sur les Civilisations*, Paris, pp. 175-180.
- Grillot, F. and Vallat, F. 1984. "Dédicace de Šilhak-Inšušinak à Kiririša", *Iranica Antiqua* 19, pp. 21-29.
- Gropp, G. 1989. "Eine elamischer Baderitus," *Archaeologia Iranica et Orientalis* 1: Gent, pp. 239-272.
- Harper, P. O., J. Aruz and F. Tallon. 1992. *The Royal City of Susa*, The Metropolitan Museum of Art, New York.
- Henkelman, W. 2008. *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, (Achaemenid History XIV) Leiden.
- Henkelman, W. 2021. "The Heartland Pantheon," in Bruno Jacobs and Robert Rollinger (Eds.) *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, Blackwell, vol. II, pp. 1221-1242.
- Herrero, P and Glassner, J-J. 1990; 1991; 1993; 1996. "Haft-Tépé: Choix de textes", *Iranica Antiqua* 25, pp. 1-45; 26, pp. 39-80; 28, pp. 97-135; 31, pp. 51-82.
- Herzfeld, E. 1941. *Iran in the Ancient East*, Oxford: Oxford University Press.
- Hinz, W. 1967. "Elams Vertrag mit Narâm-Sîn von Akkade," *ZA* 24, 66-96.

- Hinz, W. 1964. *Das Reich Elam*, Stuttgart.
- Hinz, W. 1967. "Kiririša", *Reallexikon der Assyriologie* 5, pp. 605-606.
- Hinz, W. 1971. "Religion in ancient Elam", In: *Cambridge Ancient History* (CAH) I/2, chapter XXIII, Persia c. 2400-1800 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 662-673.
- Hinz, W. 1972. "Humban", *Reallexikon der Assyriologie* 4, pp. 491-492
- Koch, H. 1995. "Theology and Worship in Elam and Achaemenid Iran," in Jack M. Sasson (Ed.) *Civilization of the Ancient Near East. Vol. III, New York: Simon and Schuster MacMillan*. pp. 1050-1069.
- Kong, L. 1990. "Geography and Religion: trends and prospects," *Progress in Human Geography* 14, Issue 3, pp. 355-371.
- König F. W. 1965. *Die elamischen Königsinschriften*. Archiv für Orientforschung, 16, Graz.
- Labat, R. 1971. "Elam III. Religion", In: *Cambridge Ancient History* (CAH) II/2, chapter XXIX, Elam c. 1600-1200 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 399-416.
- Lambert, M. 1972. "Hutélutush-Insushnak et le pays d'Anzan", *RA* 66, pp. 61-76.
- Hinz, W. 1987. "Manzi'at/Mazzi'at/Mazzât/Mazzêt," *Reallexikon der Assyriologie* 7, pp. 344-346.
- Malbran-Labat, F. 1995. *Les inscriptions royales de Suse*. Paris.
- Miglus, P. A. 2013. "Tempel. B. I. Archäologisch. In Mesopotamien, Levante, Anatolien und Iran," *Reallexikon der Assyriologie* 13 (7-8), pp. 530-576.
- de Miroschedji, P. 2003. "Susa and the highlands: Major Trends in the History of Elamite Civilization," In N. Miller and K. Abdi (Eds.) *Yeki bud, Yeki nabud: Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner*, Los Angeles: Costen Institute of Archaeology, pp. 17-38.
- Mofidi-Nasrabadi, B. 2010. "Herrschaftstitulatur der Könige von Susa und Anšan," *Akkadica* 131, pp. 109-119.
- Park, C. 2004. "Religion and geography," in Hinnells, J. (ed.) *Routledge Companion to the Study of Religion*, London: Routledge, pp. 439-455.
- Parpola, S. 1997. *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria, vol. 9. Helsinki: Helsinki University Press.
- Peighambari, H. and Makvandi, L. 2022. "Revisiting the Early History of the Persian Gulf based on the Role of the Elamite Confederation," *Journal of Iranian Studies* 12/1, pp. 151-168. [In Persian].
- Petrie, C. A., M. Djamali, and M. D. Jones. 2018. "Physical geography and environment of Elam," in Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello, and Yasmina Wicks (Eds.), *The Elamite World*, Routledge, pp. 99-117.
- Pézard, M. 1914. *Mission à Bender-Bouchir*, Mission archéologique de Perse 15, Paris.

- Porter, B. Nevling (Ed.). 2000. *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Chebeague, Casco Bay Assyriological Institute.
- Potts, D. T. 2016. *The Archaeology of Elam, formation and transformation of an Iranian state*. Cambridge, second edition.
- Potts, D. T. 2013. "In the Shadow of Kurangun: Cultural Developments in the Highlands between Khuzestan and Anšan", in Katrien de Graef and Jan Tavernier (ed.) *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives Proceedings of the International Congress Held at Ghent University, December 14–17, 2009* (MDP 58), Brill, pp. 129-137.
- Quintana, E. 2018. "Elamite religion and ritual," in Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello, and Yasmina Wicks (Eds.), *The Elamite World*, Routledge, pp. 729-740.
- Sarrāf, M. 2005. *Religion of the Elamite People*, Tehran: Samt. [In Persian].
- Stolper, M. 1984. *Texts from Tall-i Malyan I*. Philadelphia: Occasional Publications of the Babylonian Fund.
- Shokouei, H. 1993. "Geography and Religion," *Geographical Research* 30, pp. 353-335. [In Persian].
- Tavernier, J. 2004. "Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology," *ARTA* 2004.003., 1-45.
- Tavernier, J. 2013. "Elamite and Old Iranian Afterlife Concept," in *Susa and Elam: Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspective*, Katrien de Graef and Jan Tavernier (eds.), (MDP 58), Brill: pp. 471- 492.
- Tavernier, J. 2018, "The Elamite Language," in Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello, and Yasmina Wicks (Eds.), *The Elamite World*, Routledge, pp. 416-449.
- Vallat, F. 1983) "Les briques élamites de Deylam," *AMI*, *Ergänzungsbd.* 10, pp. 11-18.
- Vallat, F. 1991. "La géographie de l'Elam d'après quelques textes mesopotamiens", In *Mesopotamia et Elam*, Actes de la XXXVIème, Rencontre Assyriologique Internationale 1989, pp. 11- 22.
- Vallat, F. 1998. "Elam vi. Elamite Religion", *Elr*, Vol. VIII/3, pp. 335-336 and VIII/4, p. 342.



نقشه شماره ۱- موقعیت کلی سرزمین‌های عیلامی (Henkelman, 2008: 3, fig. 1-1)

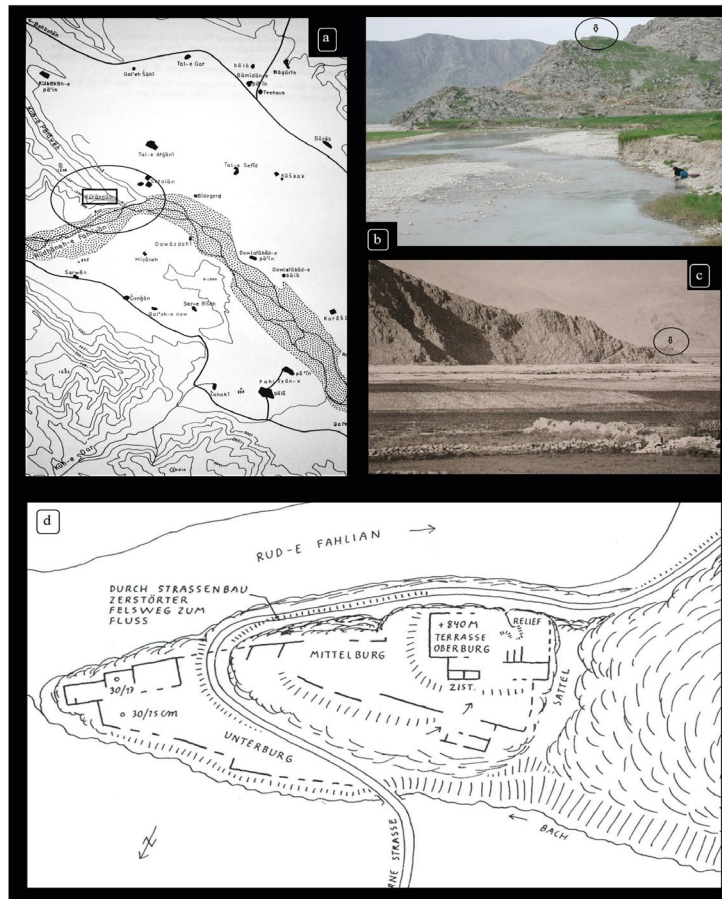
Map No. 1: General location of Elamite lands (Henkelman, 2008: 3, fig. 1-1)



1 cm

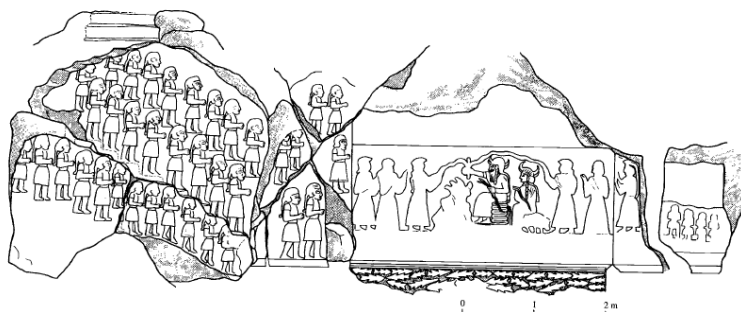
تصویر ۱ نپیریشه/انکی (Garrison, 2009: § 4.4.2 PFS 1312s)

Figure 1: of Neprishe/Enki (Garrison, 2009: § 4.4.2 PFS 1312s)



تصویر ۲- موقعیت نیایشگاه کورنگان (Álvarez- Mon 2020: plate 76)

Figure 2: Location of the Kurangan Temple (Álvarez- Mon 2020: plate 76)



تصویر ۳- نقش برجسته کورنگان (Álvarez- Mon 2019: plate 12)

Figure 3: Relief of Kurangan (Álvarez- Mon 2019: plate 12)