

منظر فرهنگی نودشیرگان در دوره ساسانیان: از کیش ایشتار تا مسیحیت

چکیده

باستان‌شناسان و مورخانی که به پژوهش در خصوص سلسله‌های ایرانی در دوره باستان پرداخته‌اند، بیشتر بر قلمرو جغرافیایی فعلی ایران تمرکز داشته‌اند و حوزه جغرافیایی بین‌النهرین، چندان مورد پژوهش قرار نگرفته‌است. این درحالی است که در تمامی قرون شهرسازی ایرانیان، از دوره هخامنشیان تا پایان ساسانیان، پایتخت سیاسی آنها، بین‌النهرین (بابل / آسورستان) بود. یکی از مناطق بسیار مهم در این حوزه جغرافیایی، اربیل در اقلیم کردستان عراق است که در ادوار امپراتوری‌های روم/بیزانس و پارتیان / ساسانیان به عنوان یک منطقه مرزی عمل کرده‌است و همواره بخاطر موقعیت استراتژیکی و حساس خود مورد توجه این امپراتوری‌ها قرار داشته‌است. رومیان از این منطقه به نام آدیابن و ساسانیان به نام نودشیرگان (کان) یاد کرده‌اند. سیمای فرهنگی این منطقه تا به امروز بسیار مبهم و اغلب تحت تأثیر سنت ادیان رسمی این دو امپراتوری، چهره‌ای زردستی‌گری و مسیحیت ترسیم گردیده‌است. اما مستندات باستان-شناختی از منطقه، این را تأیید نمی‌کند. در پژوهش حاضر تلاش گردیده تا با استناد بر شواهد موجود، سیمای فرهنگی نودشیرگان ترسیم و پرتو روشنی بر ابهامات پیش‌رو در مورد ماهیت فرهنگی این حوزه جغرافیایی در دوره ساسانیان افکنده شود. در این مقاله، پرسش‌هایی مطرح می‌گردد: ۱. آیا آن گونه که منابع مکتوب از این منطقه چهره‌ای یهودی-مسیحی و زردستی ارائه می‌دهند، شواهد باستان‌شناسی این را تأیید می‌کند؟ ۲. آیا فرهنگ کهن بابلی/آشوری در این بازه زمانی در این منطقه ناپدید شده بودند؟ یافته‌های پژوهش از طریق بررسی منابع مکتوب بویژه گزارش‌های باستان‌شناسانه جمع‌آوری شده و با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی-تحلیلی مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفته‌اند. نتایج حاصل از پژوهش حاضر روشن ساخت که فرهنگ کهن بین‌النهرین بویژه آشوریان و کیش ایشتار تا اواخر دوره ساسانیان در این منطقه بسیار پویا و پر رنگ حفظ شده بود و مسیحیت در این سرزمین از سده پنجم میلادی به بعد، تحت تأثیر امپراتوری بیزانس ظاهر می‌شود و ساسانیان بنا به دلایل سیاسی در این منطقه تن به تساهل دینی می‌دهند.

کلیدواژگان: نودشیرگان، آدیابن، آریلا، کتیبه پایکولی، ایشتار

هنگامی که یک فرد وارد حوزه مطالعات تخصصی باستان‌شناسی و تاریخ ساسانیان می‌شود، تقریباً با انبوهی از کتاب‌ها و مقالات روبرو می‌شود و به این پی می‌برد که بیشتر این آثار، خواه پژوهش‌های ایرانیان و خواه غیر ایرانیان بر حوزه جغرافیایی ایران امروزی در این دوره تاریخی متمرکز شده‌اند. هرچند اخیراً محققانی چون خداداد رضاخانی، تمرکز مطالعاتی خود را بر شرق فلات ایران جلب کرده‌است و در سال ۲۰۱۷ با چاپ اثر خود تحت عنوان، جهت‌گیری دوباره ساسانیان (Rezakhani, 2017)، توانسته است روزنه‌ای جدید در میان این سنت مطالعاتی باز کند. اما در این دنیای مطالعاتی اگر گزارف نشده باشد، تقریباً سکوتی سرتاسری بر بین‌النهرین ساسانی گسترانیده شده‌است، این درحالی است که شهریاران ساسانی قلب ایرانشهر را آسورستان می‌دانستند (Buck, 1999:69). آیا واقعا این قلب، این چنین که در این هیاهوی مطالعاتی خاموش است، در زمان خود شهریاران ساسانی نیز چنین بوده‌است. هدف خرده گرفتن بر کارهای بی‌نظیر پژوهشگران این حوزه نیست، بلکه باید دلیل این امر را در دل خود این سنت مطالعاتی دانست که دیواری حائل ما بین فلات ایران و بین‌النهرین در این مطالعات ایجاد کرده‌است. در اینجا هدف نگارندگان پویش و جویش در این سنت نیست، اما بایستی این نکته را یادآور شد که اثر خارق‌العاده آرتور کریستن‌سن (*ایران در زمان ساسانیان*) (Christensen, 1938) که نخستین اثر جامع در حوزه مطالعاتی ساسانیان به شمار می‌رود، در شکل‌گیری این سنت تأثیری ژرف داشته‌است و می‌توان مشاهده کرد که اکثر مطالعات ادامه دهنده این گفتمان هستند، اما زمانی که کریستن‌سن اثرش را به چاپ رسانده بود، کاوش‌های تخصصی در این حوزه تازه در حال شکل‌گیری بودند. علاوه بر این، دلیل دیگری که به این سنت دامن زده‌است، یادمان‌های سلطنتی شهریاران ساسانی است که بیشتر آنها به جز یک مورد، یعنی کتیبه پایکولی (پی‌قولی: کردی)، در فلات ایران واقع شده‌اند و این امر باعث شده‌است که تمرکز بیشتر محققان بر فلات ایران جلب شود. در هر صورت، ما پژوهش‌های اخیر که درباره بین‌النهرین در دوره ساسانیان انجام شده‌است را انکار نمی‌کنیم، اما باز می‌توان به این موضوع پی برد که آن سنت دیرینه مطالعاتی، سایه خود را بر اکثر این پژوهش‌ها نیز در این حوزه جغرافیایی انداخته‌است. پس بایستی در این راستا پرسشی را مطرح کرد، این سنت دیرینه مطالعاتی چیست؟ سنت قدیمی که با کریستن‌سن آغاز شد، طرحی امپریالیستی است که از ساسانیان چهره‌ای متمرکزگرا ارائه می‌دهد و حول محور دو کلید واژه است: زردشتی‌گری، ایران‌گرایی. از این رو اکثر پژوهشگرانی که بر روی حوزه جغرافیایی بین‌النهرین در دوره مذکور آثاری را که منتشر کرده‌اند، ژرفاً تحت تأثیر این کلید واژگان قرار گرفته‌اند و سنت فرهنگی چند هزار ساله بین‌النهرین را در زیر این کلید واژگان مدفون کرده‌اند. با این حال اخیراً محققانی چون مارک اولبریخت (Olbrycht, 2016) و پروانه پورشریعتی (Pourshariati, 2008) خود را از دل این سنت بی‌روح که تا به امروز هیچ فایده‌ای در بر نداشته، رها بخشیده‌اند و این را مطرح کرده‌اند که ساسانیان از لحاظ اداره سیاسی و فرهنگی ادامه دهنده گفتمان سیاسی اشکانیان بوده‌اند: یعنی ساسانی غیرمتمرکزگونه. هدف از پژوهش حاضر این است بر اساس داده‌های باستان‌شناختی و با بهره‌گیری از دیگر علوم انسانی به ترسیم سیمای فرهنگی نودشیرگان (کان) در زمان ساسانی پرداخته شود. در این راستا، مسئله‌ای دیگر که بایستی بدان اشاره کرد، تعریف خود فرهنگ است. ادوارد تایلور فرهنگ را مجموعه پیچیده‌ای از دانش‌ها، باورها، هنرها، قوانین، اخلاقیات، عادات و هرچه که فرد به عنوان عضوی از جامعه خویش فرامی‌گیرد، تعریف می‌کند (Tylor, 1871:203). با قرار دادن این تعریف در کانتکس باستان، تنها چیزی که در ذهن تداعی می‌شود، دین است. پس وقتی در دوران باستان سخن از فرهنگ به میان می‌آید، دین یکی از محوری‌ترین نقش‌ها را ایفا می‌کند. چهره‌ای که تا به امروز از سیمای فرهنگی این منطقه ارائه شده‌است بسیار مبهم و اغلب تحت تأثیر سنت دین رسمی دو امپراتوری روم و ساسانی است. اما مستندات باستان‌شناختی از منطقه، این را تأیید نمی‌کند. در پژوهش حاضر تلاش گردیده تا با استناد بر شواهد موجود، سیمای فرهنگی نودشیرگان ترسیم و پرتو روشنی بر ابهامات پیش‌رو در مورد ماهیت فرهنگی این حوزه جغرافیایی در دوره ساسانیان افکنده شود. یافته‌های پژوهش از طریق مطالعات میدانی و بررسی منابع مکتوب بویژه گزارش‌های باستان‌شناسانه جمع‌آوری شده و با بهره‌گیری از رویکرد تاریخی-تحلیلی مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

روش پژوهش

در پژوهش حاضر تلاش گردیده تا با استناد بر شواهد موجود، سیمای فرهنگی نودشیرگان ترسیم و پرتو روشنی بر ابهامات پیش‌رو در مورد ماهیت فرهنگی این حوزه جغرافیایی در دوره ساسانیان افکنده شود. یافته‌های پژوهش از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی منابع مکتوب بویژه گزارش‌های باستان‌شناسانه جمع‌آوری شده و با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی - تحلیلی مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

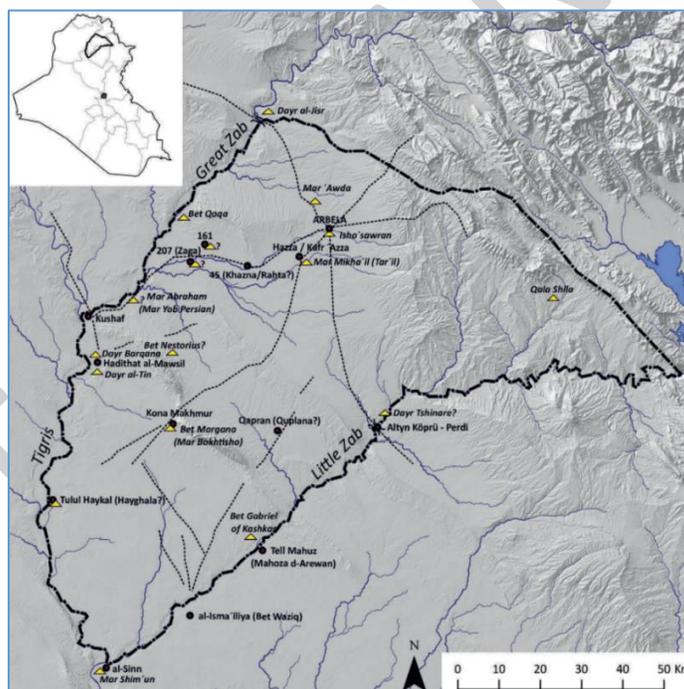
پیشینه پژوهش

تا به امروز درباره سیمای فرهنگی مناطق شمال بین‌النهرین در دوره ساسانیان، پژوهش مستقلی به انجام نرسیده‌است و بیشتر آثاری که در این زمینه منتشر شده، مربوط به عصر هلنستیک و پارتیان است. نخستین پژوهشگری که به این منطقه پرداخته، دلیتزش آلمانی است که در سال ۱۸۸۷ با چاپ مقاله‌ای کوتاه تحت عنوان "دربار سلطنتی آدیابن"، به تاریخ آن در عصر هلنستیک و پارتیان پرداخت (Delitzsch, 1887: 130-140). پس از او، فرینکل در سال ۱۸۹۳، با مقاله‌ای کوتاه تحت عنوان "آدیابن" به شرح تاریخ آن در دوره هلنستیکی پرداخت (Fraenkel, 1893: 360). پژوهش‌ها در مورد این سرزمین تاریخی تا چند دهه دنبال نگردید تا اینکه نیوسنر، مورخ و دین‌پژوه مشهور، تحت تأثیر دو پژوهش فوق نتایج مطالعات خود را در دو مقاله تحت عنوان "گرویدن آدیابن به یهودیت" (Neusner, 1964: 60-64) در سال ۱۹۶۴ و "گرویدن آدیابن به مسیحیت" (Neusner, 1966: 150-154) در سال ۱۹۶۶ منتشر ساخت. این دو مقاله بر اساس متون یهودی (نظیر یوسف فلاوی) و منابع سریانی شرقی به تغییر کیش آدیابن از پاگانیسم به یهودیت و مسیحیت پرداخته‌است. جدیداً مایکل مارژیاک لهستانی بیشترین پژوهش‌ها را درباره این منطقه انجام داده است. او نیز مانند پژوهشگران پیشین به تاریخ و باستان‌شناسی این منطقه در عصر هلنستیک و پارتیان پرداخته‌است که مهمترین اثر او مقاله‌ای است تحت عنوان "آدیابن سلوکی-اشکانی در پرتو متون جغرافیایی و قوم‌نگاری باستانی" (Marciak, 2011: 179-208) که در سال ۲۰۱۱ به چاپ رسیده‌است. او همچنین با چاپ کتبی تحت عنوان "ایزاتس، هلنا و مونوبازس آدیابنه‌ای: پژوهشی در سنت‌های ادبی و تاریخ" (Marciak, 2014) در سال ۲۰۱۴ و "سوفن، گوردیون و آدیابن: سه پادشاهای کوچک در شمال مزوپوتامیا" در سال ۲۰۱۷ (Marciak, 2014) نظریات تکمیلی خود در این خصوص را ارائه نموده‌است. در سال ۲۰۱۳، امیر حرک در مقاله‌ای تحت عنوان "ادسا یا آدیابن دروازه مسیحی شدن بین‌النهرین بودند؟" (Harrak, 2013: 165-203) به چگونگی مسیحیت در این منطقه پرداخته‌است. از محققان ایرانی که پژوهش‌هایی را در باره این منطقه انجام داده‌اند می‌توان به مقاله یعقوب محمدی‌فر و خدیجه غلامی در سال ۲۰۲۵، تحت عنوان "نقش برجسته‌های غرب شاهنشاهی اشکانی با تمرکز بر ایالت آدیابن" (Mohammadifar & Gholami, 2025) اشاره کرد.

جغرافیای تاریخی نودشیرگان

بین‌النهرین شمالی در حال حاضر بخش‌هایی از سه کشور ترکیه، سوریه و عراق را در بر می‌گیرد و بدین سبب تعریف مرزهای آن ساده نیست. اما می‌توان آن را به طور کلی به عنوان سرزمینی واقع در بین منطقه شرق مسیره‌های بالایی رودخانه‌های فرات و دجله در زیر فلات آناتولی، همراه با حاشیه‌های شمالی صحرای سوریه بین سوریه و عراق درک کرد. در مقاطعی از دوره روم، این منطقه بزرگ شامل بخشی از استان سوریه، بخشی از قلمرو تحت کنترل پادشاهی‌های اسروتن و ارمنستان (به ترتیب در غرب و شمال) و بخشی از پادشاهی نودشیرگان در شرق بود. سرزمین‌های غربی پارتیان و ساسانیان نیز شامل بخشی از بین‌النهرین جغرافیایی در مقاطع مختلف دوران باستان بود. بین‌النهرین شمالی اکنون بین سوریه، بخشی از جنوب شرقی ترکیه و شمال غربی عراق تقسیم شده‌است. بخش قابل توجهی از آن با نام جزیره (به عربی به معنای "جزیره") شناخته می‌شود که نشان‌دهنده موقعیت آن بین دو رودخانه اصلی فرات

و دجله است (Geyer, 1998:14; James, 2004:13). به استثنای دجله و فرات، رودخانه‌های خابور و بلیخ، آبراه‌های اصلی شمال بین‌النهرین هستند که هر دو به فرات می‌ریزند (Guest, 1966:18). به هر حال، همانطور که گفته شد، نودشیرگان تنها بخش کوچکی از منطقه وسیع بین‌النهرین شمالی را در برمی‌گیرد که مابین رودخانه‌های زاب واقع شده است (شکل ۱). تنها منابعی که می‌توان جغرافیای تاریخی نودشیرگان را تا حدودی ترسیم کرد منابع تاریخی و جغرافیایی یونانی است، که از آن به عنوان *آدیابن* نام برده‌اند. بیشتر این منابع، شامل اشارات مختصر به نودشیرگان است که در چارچوب توصیف مناطق جغرافیایی بزرگ از آن نام برده‌اند. در این موارد، نودشیرگان فقط به صورت گذرا و همیشه در رابطه با سایر موجودیت‌های جغرافیایی یا ژئوپلیتیکی ذکر شده است. استرابون و پلنی بویژه در چنین ارجاعات مختصری سرآمد هستند (Strabo, 11.4.8; 11.14.12; 16.1.1; 16.1.8; 16.1.18, Pliny the Elder, HN 5.66, 6.25, 6.28, 6.42). به عنوان مثال، در توصیف سرزمین آشوریان، بابلی‌ها، شرح مرزهای ارمنستان، نودشیرگان به عنوان منطقه‌ای در حاشیه کشورهای مورد بحث ذکر شده و به طرز قابل توجهی، همیشه با کالاخن همراه است. کالاخن به وضوح با کلخو (*Kalhu*) آشوری مطابقت دارد و بنابراین می‌توان آن را با اطمینان به عنوان منطقه اطراف نیمرود شناسایی کرد (Weissbach, 1919a:1530; Kessler, 1999a: 146). این شناسایی به نوبه خود نشان می‌دهد که از نظر استرابو این دو موجودیت جغرافیایی متمایز هستند. بر اساس این منابع به نظر می‌رسد که در اصل سرزمینی واقع در بین رودخانه‌های زاب و شهر اصلی آن آرپلا بوده است (Strabo, 16.1.3-4; Amm Marc:23.6. 20). در نتیجه، قلب نودشیرگان را می‌توان آرپلا نیز نامید (Strabo, 16.1.2).



شکل ۱. قلمرو تقریبی نودشیرگان (Nováček & Melčák, 2013)

با گذشت زمان، نودشیرگان به عنوان یک نهاد ژئوپلیتیکی مرزهای خود را گسترش داد. چندین جهت از این گسترش را می‌توان تشخیص داد: منطقه نینوا که در این منابع با نام آنوریا/آشور شناخته می‌شود، گوردین و دشت بین‌النهرین تا نصیبین. برخی از تصرفات نودشیرگان نسبت به سایرین پایدارتر بودند. به احتمال زیاد، اشغال قلب پادشاهی قدیمی آشور، در ارتباط بین نودشیرگان و آشور در منابع باستانی نقش داشته است (Pliny the Elder HN :5.66, 6.42). با این حال، این تأثیر دوجانبه بود. منطقه نینوا نیز متعلق به

نودشیرگان معرفی شده است (Tac. Ann: 12.13; Cass. Dio:68.26.1-4) و از نینوا به عنوان یکی از شهرهای اصلی پادشاهی نودشیرگان یاد شده است. به نظر می‌رسد گوردین تحت اشغال بلندمدت نودشیرگان بوده است (Josephus. Ant: 20.24) و تنها پس از واگذاری سرزمین‌های قابل توجهی در منطقه دجله علیا توسط ایران به روم بین سال‌های ۲۹۸ تا ۳۶۳ میلادی احتمالاً منجر به جدایی گوردین از نودشیرگان شده است. به نوبه خود، نفوذ نودشیرگان بر بین‌النهرین، بیشترین تأثیر را بر تغییر شرایط سیاسی داشت. در این منطقه، نودشیرگان با بسیاری از نهادهای ژئوپلیتیکی دیگر، از جمله اسروئن، هترا، قبایل مختلف عرب و (در درجه اول) روم، روبرو بود. آن‌طور که پیداست اوج نفوذ نودشیرگان در این منطقه در قرون اول و دوم میلادی رخ داده است، اما علاقه رومی‌ها به این منطقه که با ایجاد استان بین‌النهرین توسط سپتیموس سوروس آغاز شد باید این حوزه گسترش را تا حد زیادی محدود کرده باشد (Sellwood, 1985:457). همسایه شرقی نودشیرگان، ماد بود. این مناطق به وضوح توسط کوه‌های زاگرس از هم جدا شده بودند. در مقابل، گسترش جنوبی نودشیرگان مشکل‌ساز است. آیا نودشیرگان شامل منطقه جنوب زاب کوچک نیز می‌شد که این هنوز بر ما روشن نیست و منابع یونانی و رومی چیزی در این باره ارائه نمی‌دهند. منابع بعدی دیگر، مربوط به اداره دولتی ساسانی و اداره کلیسایی نسطوری (سریانی شرقی)، نیز در این باره اطلاعاتی را ارائه نمی‌دهند. نودشیرگان بخش زیادی از اهمیت استراتژیک خود را مدیون موقعیت خود در تقاطع خطوط ارتباطی مهم، بویژه جاده سلطنتی قدیمی هخامنشی از گذرگاه‌های دجله در شرق نصیبین به اربلا، و همچنین وجود گذرگاه‌های کوه زاگرس منتهی به ماد به ویژه گذرگاه کله شین، و همچنین دشت شهرزور در جنوب بود (Marciak, 2017:259).

آدیابن یونانی (Ἀδιαβηνῆς)، حدیب سریانی (ܚܕܝܒ) و نودشیرگان ساسانی (ntwšrkn/nwthštrkn)

در دوران باستان نام‌جای‌ها اکثراً از لحاظ معنا و مفهوم، قومی یا دینی بودند و بار فرهنگی یک منطقه را به دوش می‌کشیدند. این امر نیز به طور ویژه در جهان‌بینی بین‌النهرینی‌ها (آشوریان و بابلیان) رویه‌ای عادی بود؛ برای نمونه، در نزد آشوریان شهر و خدای آشور یکی بوده است (Parpola 1993; Lambert 1976; Magen 1986). هنگامی که به بررسی داده‌های تاریخی اعم از کتب تاریخی و کتیبه‌ها در رابطه با این منطقه از شمال بین‌النهرین رو می‌آوریم، با سه واژه مکانی برخورد می‌کنیم، اما وقتی به مطالعات فرهنگی یک منطقه می‌پردازیم این اهمیت بسیاری دارد که کدام یک از این واژگان معنا دارد و در زمان خودش چه مفهومی داشته است و اینکه کدام یک بر سیمای فرهنگی این منطقه دلالت دارد. بر اساس ترتیب داده‌های تاریخی این سه واژه مورد استفاده شده در منابع عبارتند از: آدیابن (یونانی)، نودشیرگان (پارتی/ساسانی) و حدیب (سریانی/آرامی). در این باره نظریه‌ی واژه‌پژوهی ادعان می‌کند که کلمات از طریق تعداد محدودی از سازوکارهای اساسی سرچشمه می‌گیرند که مهم‌ترین آنها عبارتند از تغییر زبان، وام‌گیری (یعنی پذیرش وام‌واژه‌ها از زبان‌های دیگر)؛ واژه‌سازی مانند اشتقاق و ترکیب؛ و نام‌آوا و نمادگرایی صوتی (Malkiel, 1993:27). اینک بایستی براساس این نظریه به این پی‌برد که فرایند ریشه‌شناسی این سه واژگان به چه صورت بوده است و کدام‌یک بار فرهنگی را به دوش می‌کشد.

از آدیابن یونانی تا حدیب سریانی: استرابو نخستین یونانی است که در اثرش (Strabo, 16. 1.8) هنگام توصیف مرزهای بابلیان و آشوریان در یک سطر نسبتاً طولانی از این منطقه به نام آدیابن (Ἀδιαβηνῆς) اشاره کرده است: "... به طور دقیق‌تر، گفته می‌شود که کشور بابلی‌ها از غرب توسط اعرابی به نام سنیتا (Scenitae)، تا آدیابن و گوردین (μέχρι τῆς Ἀδιαβηνῆς καὶ τῆς Γορδωνίας) و از شمال توسط ارمنی‌ها و مادها تا زاگرس احاطه شده است...". همچنین، در توصیف مرزهای کشور آشوریان به آدیابن اشاره می‌کند (Marciak, 2017:257). اما به‌طور کلی در باره آدیابن جزء اشاره اسمی، هیچ توصیف خاصی ارائه نمی‌دهد. توصیفات استرابو از آدیابن در بسیاری از منابع تاریخی و جغرافیایی بعدی، بویژه در گزارش آمیانوس ماریسینوس که همزمان با ساسانیان است، ظاهر می‌گردد که در اینجا حائز اهمیت است، بخشی از توصیفات وی در مورد آدیابن را نقل کنیم: "... در این منطقه آدیابن قرار دارد که در دوران باستان آشور نامیده می‌شد، اما طبق رسم دیرینه به این نام تغییر یافته است زیرا بین رودخانه‌های قابل

کشتیرانی اونا و دجله قرار دارد و هرگز نمی‌توان از طریق گذرگاه به آن نزدیک شد؛ زیرا ما یونانیان به عبور و مرور *διαβαίνειν* می‌گوییم. حداقل، این نظر گذشتگان است. اما من خودم می‌گویم که در این سرزمین‌ها دو رودخانه دائمی جاری وجود دارد، دیاباس و آدیاباس، که خودم از آنها عبور کرده‌ام و پل‌هایی از قایق‌ها بر روی آنها قرار دارد؛ و بنابراین باید فرض کرد که آدیابن از آنها نامگذاری شده‌است..... در این آدیابن، شهر نینوس قرار دارد که زمانی بر ایران حکومت می‌کرد و نام نینوس، که زمانی قدرتمندترین پادشاه و همسرش سمیرامیس بود را جاودانه ساخت؛ همچنین اکباتان، آریلا و گوگملا، جایی که اسکندر، پس از نبردهای مختلف دیگر، داریوش را در رقابتی داغ سرنگون کرد، در اینجا قرار دارند" (Ammianus: 23.6.20–22).

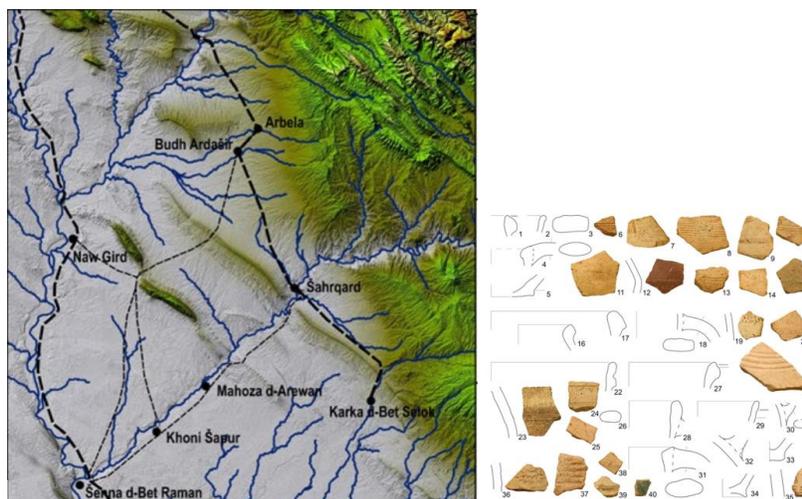
اما آیا واقعا واژه آدیابن معنای فرهنگی دارد یا صرفاً یک واژه خلق شده ذهنیت یونانی زبانان است. بیشتر پژوهشگرانی که در این باره به پژوهش پرداخته‌اند، اتفاق نظر دارند که واژه آدیابن به نظر نمی‌رسد که ریشه یونانی داشته‌باشد و اینکه به عنوان یک واژه یونانی هیچ معنایی ندارد و داری یک پسوند یونانی *ωνή* است که اغلب توسط یونانیان هنگام یونانی کردن یک نام شرقی استفاده می‌کردند (Sellwood, 1985, 456; Huyse, 1999b: 20) و این‌گونه استدلال کرده‌اند که این نام به واژه آرامی «حدیب» شباهت دارد که برای نام آدیابن در منابع آرامی (به طور خاص منابع سریانی) استفاده شده‌است. علاوه بر این، آورده‌اند که این دو واژه یعنی آدیابن و حدیب باهم مرتبط هستند و به این دلیل تاریخی و زبانی، احتمال بیشتری وجود دارد که آدیابن یونانی یک وام‌واژه ابداع شده از حدیب آرامی باشد (Boettger, 1879: 11–12; Fraenkel, 1893: 360; Sellwood, 1985: 456; Huyse, 1993: 97; Oelsner 1996: 112; Huyse, 1999b: 20). مایکل مارژیاک در این باره استدلال کرده‌است که این منطقه تحت سلطه سامی زبانان بود و حذف حروف *H* اولیه از نام‌های شرقی برای یونانیان پدیده‌ای رایج بوده‌است (Marciak, 2014: 195). اما برخی پژوهشگران دیگری نیز این را بیان کرده‌اند که معنای آرامی حدیب نیز مشخص نیست و هیچ گونه معنایی ندارد و در این باره آورده‌اند که ممکن است با نام رودخانه‌های محلی زاب (Delitzsch, 1887: 131–132) به ویژه به‌ویژه از طریق نسخه آرامی: ذیب (di' b) مرتبط باشد (Marciak, 2011: 197; Streck, 1912: 1660; Weissbach, 1919a: Swoboda 1919; Lipiński, 1999, 21–25).

اما در خصوص استدلال‌های ذکر شده برای واژه آدیابن و حدیب بایستی بر این تأکید کرد که هیچ یک از این استدلال‌ها علمی نیست و صرفاً بر اساس حدس و گمان این را بیان کرده‌اند و بیشتر بدین خاطر است چون که سریانی‌ها بومیان این منطقه بودند، بر ایده‌های اکثر این پژوهشگران تأثیر گذاشته‌اند و باعث شده این‌گونه استدلال کنند که واژه آدیابن برگرفته از واژه حدیب سریانی است. آنچه که از دید این محققان نادیده انگاشته شده‌است، تأخر و تقدم یک اثر است و اینکه کدام یک از این واژگان متقدم بر دیگری است؛ نخست، براساس داده‌های تاریخی، استرابو مربوط به اواخر سده نخست پیش از میلاد و اوایل سده یکم میلادی است (Purcell, 2014: 757) و اینکه ما هیچ آثار کتیبه‌ای آرامی یا سریانی که به طور مشخص به اسم آدیابن یا حدیب اشاره کرده‌باشند در اختیار نداریم و تا به امروز کشف نشده‌است، بلکه این واژه در منابع مکتوب (نسخه‌های خطی) سریانی شرقی آمده‌است که قدیمی‌ترین این منابع بر اساس داده‌های موجود زبان‌شناسی و تاریخی به سده چهارم میلادی تاریخ گذاری شده‌است (Brock, 1992: 1). پس از لحاظ تاریخی واژه آدیابن یونانی متقدم بر واژه حدیب است. استفاده از این واژه در اواخر سده نخست پیش از میلاد و اوایل سده یکم میلادی در منابع یونانی بر اساس منابع موجود، تنها تاریخی است که می‌توان بدان اشاره کرد، اما آنچه جالب توجه‌است در اکثر این منابع یونانی که به توصیف آدیابن و آریلا پرداخته‌اند، حتماً به نبرد اسکندر مقدونی و شکست داریوش سوم در گوگملا نیز اشاره شده‌است. همانطور که آمیانوس در توصیف آدیابن گفته بود که "... ما یونانیان به عبور و مرور *διαβαίνειν* می‌گوییم" (Ammianus: 23.6.20–22) در واقع این معنا اشاره به منطقه شکست داریوش از اسکندر دارد و بایستی این نکته را ذکر کرد که سده نخست میلادی اوج تاریخ‌نگاری زندگی اسکندر مقدونی بود (Roisman & Worthington, 2010: 186). اگرچه مورخان پیش از اسکندر چون هرودوت و حتی مورخان اسکندر از منطقه‌ای به اسم آدیابن اشاره نکرده‌اند، اما به اهمیت ارتباطاتی و مواصلاتی این منطقه به‌طور ویژه اشاره کرده‌اند و

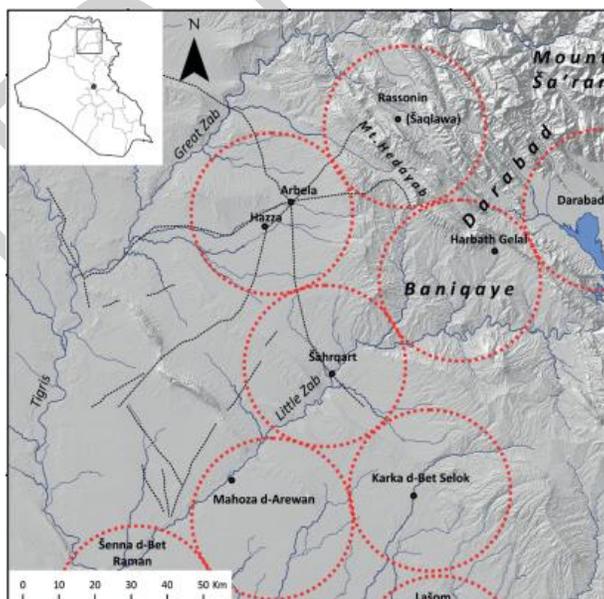
در روایت‌های خود از مسیری مهم که از این منطقه عبور می‌کرد، سخن گفته‌اند. یعنی مسیری که هرودوت توصیف کرده‌است (Herod. Hist: 5.52) مستلزم عبور از چهار رودخانه است: دجله، رودخانه‌های زاب و گیندس (دیاله) قبل از ورود به ماد که «سرزمین ماتای» هرودوت است (Altaweel, et al 2012:15, Marciak, 2011:202). این مسیر همچنین توسط اسکندر کبیر در سال ۳۳۱ پیش از میلاد طی شد، یعنی می‌دانیم که یونانیان از دجله در مقابل کوه‌های گوردیان عبور کردند، در نزدیکی گوگملا با پارسیان جنگیدند و از زاب بزرگ و آربلا عبور کردند و راه خود را به بابل گشودند. با این حال، داریوش سوم پس از نبرد گوگملا، هنگام فرار همان مسیر را دنبال کرد اما به جای رفتن به سمت جنوب به بابل، به شرق به سمت اکباتان چرخید (Reade, 1999: 287, Altaweel, et al 2012:15). پس بر این اساس می‌توان گفت واژه آدیابن *Ἀδιαβηνή* یک نام‌آوا یا نمادگرایی صوتی از واژه *διαβαίνειν* به معنی عبور و مرور است و دلالت بر اهمیت مسیر ارتباطی این منطقه و به‌طور ویژه به مسیر حمله اسکندر مقدونی به ایران، شکست و فرار داریوش سوم از همین مسیر دارد. داده‌های مکتوب یونانی در استفاده از این واژه برای این منطقه و ادامه آن در منابع تاریخی و کتیبه‌های تا اواخر سده هفتم، سنتی را نشان می‌دهد که جزئی از حافظه فرهنگی یونانی زبانان شده بود. در این راستا، اتخاذ عنوان پیروزی آدیابنکوس (*Adiabenicus*) توسط برخی از امپراتوران رومی در کنار القاب پارتیکوس و پرسیکوس، اهمیت این مسئله را دو چندان می‌کند. برای نمونه، سپتیموس سوروس، امپراتور روم، در سده دوم میلادی (۱۹۵م) در برخی از نقش برجسته‌ها، سکه‌ها و طاق معروف سپتیموس سوروس در فروم رم، این لقب ظاهر شده‌است (Brilliant, 1967: 92-95 ; 172-182 and Bonanno, 1976:143-146) و همچنین در سده سوم و چهارم میلادی این لقب توسط اورلیان در سال ۲۷۲ میلادی، چهار پادشاه (تتراک‌ها) در سال ۲۹۸ میلادی، کنستانتین اول، قبل از سال ۳۱۵ میلادی، و کنستانتیوس دوم در سال ۳۴۳ میلادی اتخاذ شده‌بود (Marciak, 2017:399; Kienast 1996, 234-235). بر اساس این داده‌ها تاریخی می‌توان گفت که واژه آدیابن یونانی در طول زمان معنای ژئوپلیتیکی پیدا کرده‌است و بخشی از حافظه فرهنگی یونانی زبانان شده‌بود و می‌توان گفت دلیل استفاده از این واژه بی‌معنی توسط یونانیان و رومیان، نه به این خاطر که مخاطبان این واژه مردمان بومی این بخش از بین‌النهرین شمالی باشند بلکه مخاطب یونانی زبانان یونانیان و رومیان بودند که در این حافظه فرهنگی قرار گرفته بودند و هیچ نقشی در روشن‌سازی سیمای فرهنگی این منطقه از بین‌النهرین ارائه نمی‌دهد. پس بر این اساس می‌توان گفت که واژه حدیب سریانی یک وام‌واژه از آدیابن یونانی است. اما این واژه چگونه به ادبیات سریانی‌ها راه پیدا کرده‌است و اینکه چرا سریانی‌ها از این واژه که هیچ معنای فرهنگی برای مردمان این بخش از بین‌النهرین شمالی نداشته‌است را بایستی در ادبیات اولیه سریانی دانست که ادامه دهنده گفتمان مسیحیت غربی است (Wiessner, 1967:7-11)، یعنی اینکه براساس چارچوب تاریخ‌نگاری غربی نوشته شده‌اند (Brock, 1968:304). دیدگاه این آثار در نهایت دیدگاه امپراتوری رومی مسیحیت است و داستانی که این متون سریانی از گسترش مسیحیت روایت می‌کنند از منظر مسیحی رومی قاب گرفته شده‌است و چارچوب تاریخی بیشتر این آثار را می‌توان به‌عنوان گسترش دیدگاه تاریخی و امپراتوری رومی مسیحیت که یوسیوس در آثارش ترسیم کرده بود، درک کرد (Becker, 2008:11). آنچه این‌جا قابل توجه است، ساسانیان این ناحیه جغرافیایی را در کتیبه‌های خود **نودشیرگان** خوانده‌اند. آیا این نام نیز همانند آدیابن یونانی بر خاسته از یک سنت غیرببین‌النهرینی و مخاطب آن ایرانیان بودند؟ و اینکه سهم این نام در روشن‌سازی سیمای فرهنگی این سرزمین تا چه اندازه مشهود است.

نودشیرگان ساسانی: بر اساس کتیبه‌ها و منابع مکتوب دو مرحله بسیار متفاوت در تاریخ نودشیرگان ساسانی قابل تشخیص است. در قرن‌های سوم و چهارم میلادی، نودشیرگان وضعیت یک پادشاهی کوچک در درون دولت ساسانی را داشت. دو پادشاه نودشیرگان به‌نام اردشیر شناخته شده‌اند: اردشیر اول، حدود سال‌های ۲۶۰ تا ۲۶۲ میلادی، و اردشیر دوم حدود سال ۳۴۴ میلادی (اردشیر دوم نودشیرگان، که بعدها شاهنشاه ساسانی شد) (Marciak, 2017:409-415). به نظر می‌رسد که سلسله سلطنتی در نودشیرگان ساسانی شاخه‌ای از خانواده حاکم ساسانی بوده‌است. پس از قرن چهارم میلادی، نودشیرگان به استانی تبدیل شد که حاکم غیرسلطنتی آن توسط پادشاه ساسانی منصوب می‌شد (Ibid:412-413). در قرن ششم میلادی، نودشیرگان نام رسمی جدیدی به نام نوداردشیرگان دریافت کرد که احتمالاً منعکس‌کننده سنت‌های (به خوبی توسعه یافته در آن زمان) درباره حکومت سلسله اردشیر در نودشیرگان بود.

براساس بررسی نگارندگان در این منطقه، باتوجه به داده‌های سفالی به‌نظر می‌رسید که نودشیرگان در تمام طول تاریخ ساسانی شامل قلمرو آربلا و سرزمینی در ساحل شرقی دجله بین خابور آشوری و زاب بزرگ بود(شکل ۲). بر اساس منابع سریانی از اواخر قرن پنجم میلادی به بعد، گرمکان یک واحد اداری مجزا بود که با این حال، ممکن است گه‌گاه به عنوان بخشی از یک واحد اداری بزرگتر به آدیابن متصل شده باشد(Morony 1982: 4; Lukonin ,1983: 701-7290; Gyselen,1989: 78; Wieshöfer,2001:184–185; Olbrycht,2010:257–258). (شکل ۳).



شکل ۲. پراکندگی محوطه‌های ساسانی نودشیرگان براساس یافته‌های سفالی و اهمیت اربیل (Nováček & Melčák,2016:180)



شکل ۳. پراکندگی محوطه‌های اواخر ساسانی بر اساس منابع سریانی (Nováček ,2020:90)

نخستین کتیبه ساسانی که به نودشیرگان اشاره کرده است، کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت است. به لطف ماهیت سه زبانه این کتیبه می توان مشاهده کرد که چگونه واژه آدیابن یونانی به زبان های پارسی و فارسی میانه ترجمه شده است. شاپور در این کتیبه پس از معرفی خود، کشورهای تحت فرمانروایی خود برشمرده و از نودشیرگان پس از آشورستان نام برده است که صورت پارسی و فارسی میانه آن بدین ترتیب است: «*ntwšrkn*» (پارسی) و «*nwthštrkn*» (فارسی میانه) (Huyse, 1999a: 115; Huyse, 1999b: 20). می توان مشاهده کرد بین واژه های آدیابن یونانی و ترجمه های ایرانی، هیچ ارتباطی وجود ندارد. تا چندی پیش، بیشتر محققان همچون مارکوارت و هنینگ، بخاطر تشابه اسمی این مکان به نام اردشیر، بنیان گذار ساسانیان، این نام را وام واژه ای از اسم اردشیر می دانستند (Markwart, 1931: 81–82; Henning, 1954: 49). اما کاوش های معبد بعل شمین در هترا باعث کشف تعدادی مجسمه از پادشاهان و نجیب زادگان شمال بین النهرین شد که به عنوان پرستش کنندگان این ایزد به این معبد وقف و معرفی شده بودند (Dirven, 2008: 215). یکی از این مجسمه، شاهی (تصویر ۱) را به صورت ایستاده به سگ هنر پارسی / ساسانی به تصویر کشیده و دارای یک کتیبه به عبارت «*(tlw mlk' ntw'n šry)*» است (Beyer 1998, 33). اصطلاح «*tlw*» (اتلو) اسم خاص پرستش کننده ای است که به او پادشاه (*mlk*) و «*ntwn'šry*» نیز می گویند (Caquot, 1952: 101; Lipiński, 1982: 117; Altheim & Stiehl, 1967: 264; Milik, 1962: 52; Drijvers, 1977: 824; کتیبه دار، روزنه ای جدید در باره نام نودشیرگان حک شده در کتیبه های ساسانی گشود.



تصویر ۱. مجسمه شاه اتلو کشف شده در هترا (Marciak, 2016: 94)

لیپینسکی توجه ویژه ای به مسائل مطرح شده در دو مقاله خود داشته است (Lipiński, 1982; Lipiński, 2015). به طور خاص، به کتیبه هایی از هترا (شماره های ۲۱، ۱۱۳، ۱۱۴ و احتمالاً شماره ۴۰) پرداخته است که در آنها شکل «*ntwn'šry*» و «*ntwn'šr*» ظاهر می شود (Lipiński 2015: 205). لیپینسکی شکل «*ntwn'šr*» را به گونه ای تفسیر کرده است که شامل دو عنصر است: «*ntwn*» یک وصف و «*šr*» یک نام الهی (ایشتار) (Lipinski, 1982: 119–120). این ساختار به صورت «*Natun-'Iššar*» تلفظ شده و بر این اساس به عنوان «داده شده توسط ایشتار» ترجمه شده است (Lipiński, 2015: 205). به گفته لیپینسکی، شکل های پارسی و فارسی میانه بر اساس شکل شناخته شده ای «*Natun-'Iššar*» هترا هستند، اگرچه تغییراتی در انتقال رخ داده است. یعنی، حرف *n* با *w* اشتباه گرفته شده است که یک اشتباه رایج در خط آرامی اواخر دوره اشکانی بود (Naveh 1972: 299)؛ به نوبه خود، املاهای فارسی

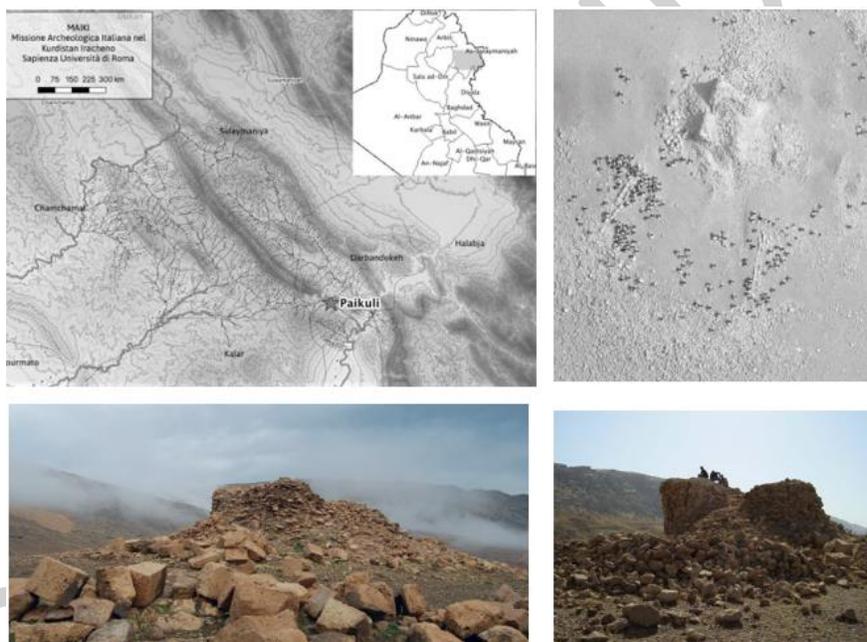
میان‌ه دلالت بر همان اشتباه *wāw* با *nūn* دارد. بنابراین، املا‌ی صحیح نام‌های اشکانی و فارسی میان‌ه به ترتیب *Natun-* و *Ntnšrkn* و *Hištar-kana* هستند (Lipiński, 2015: 205). آنچه قابل توجه است، مجسمه کتیبه‌دار هترا است که متعلق به نیمه نخست سده سوم میلادی است و مطابق با واژه نودشیرگان در کعبه زردشت، نشان دهنده این است که این شاه در اواخر دوره پارتیان، پادشاه منطقه نودشیرگان بوده است (Marciak, 2017: 393). اما برخی از محققان در رابطه با حرف «Y» آخر واژه *ntwn 'šry*، استدلال کرده‌اند که این حرف در زبان آرامی نشان دهنده وابستگی قومی (پدری) است و این عنصر «کان/گان» در آخر املا‌ی پارتی و ساسانی معمولاً برای صفت‌های پدری یا جغرافیایی استفاده می‌شد (Gignoux, 1979: 42-48; Durkin-Meisterernst, 2014: 158). اما لیبینسکی درباره این پسوند «کان/گان *kn/gan*» در واژه نودشیرگان آورده است که این نام را می‌توان از طریق تشابه با نام‌های مکان‌های دیگر که به *kn* (کان) ختم می‌شوند و در الواح تخت جمشید به معنای «خندق» آمده‌اند، توضیح داد. کلمه «خندق» را می‌توان به معنای «دژ» نیز فهمید و به پایتخت یا اقامتگاه مستحکم، و همچنین به مقر حکومت و کل یک ایالت اشاره دارد (Lipiński, 2015: 205). براساس این، می‌توان نودشیرگان را به معنای «قلعه ایشتر» تعبیه کرد. البته بایستی این نکته را نیز بیان کرد که صورت فارسی امروزی نام این منطقه یعنی «نودشیرگان» برگرفته از واژه *Nōdšīragān* است که برخی از محققان چون فلیپ هویسه و مایکل مارژیک بر اساس مهرهای اواخر ساسانی که از این منطقه به عنوان نوداردشیرگان نام برده‌اند، این نام را به پیروی از پژوهش‌های لیبینسکی، اشتباه رایج املا‌یی از صورت‌های آرامی (نتونشیری *ntwn 'šry*) در کتیبه‌های هترا، پارتی (نتوشیرکان / *ntwšrkn*) و فارسی میان‌ه (نودشترکن یا نوتشترکن *nwthštrkn*) کعبه زردشت و صورت درست این مهرها را با توجه به نام ایزد ایشتر به صورت (شر/شیر) دانسته‌اند و آن را نودشیرگان (کان) تلفظ کرده‌اند (Huyse, 1999a: 115; Huyse, 1999b: 20; Marciak, 2013). اما آنچه جالب توجه است در منابع ارمنی از این ناحیه به عنوان «نورشیرکان / *Norširakan*» نام برده شده است که برخی از محققان آن را شبیه نام ایرانی در کتیبه‌های ساسانی دانسته‌اند و اعتقاد بر این است که نام توپونی ارمنی، به ویژه به شکل نور-شیرکان یا نورشیرکان، به معنای واقعی کلمه به معنای شیرکان جدید است و پس از ناحیه شیرکان واقع در غرب دریاچه ارومیه (با به احتمال کمتر، در ارتباط با ناحیه شیراک استانی در شمال غربی ارمنستان) ابداع شده است. بنابراین، پسوند *Nor* به منظور تمایز دو ناحیه نور-شیرکان و شیراکان، در غرب دریاچه ارومیه (که هر دو توسط رشته کوه زاگرس تقسیم شده‌اند) اضافه شده است (Hewsen 1988: 319-271, 89). آدیابن و شیراکان توسط کوه‌های زاگرس از هم جدا شده‌اند و تا آنجا که از سوابق تاریخی مشخص است، هرگز با هم یک موجودیت ژئوپلیتیکی تشکیل نداده‌اند. مارژیک با تردید اظهار می‌کند که نام ارمنی از یک فرهنگ لغت عامیانه ناشی شده است: *ntwšrkn* در واقع از *Nattūn-Iššar* مشتق شده است، اما ارمنی زبانان دیگر *ntwšrkn* را در متن اصلی خود نمی‌فهمیدند و از آنجا که برای آنها شبیه به *Širakan* تلفظ می‌شد، آن را با نام این استان مرتبط کردند (و یک لقب متمایز - *Nor* / نور) به آن اضافه کردند (Marciak 2013).

با این وجود، این محققان فراتر از بحث مذکور پیش نرفته‌اند و این نام را صرفاً در قالب یک تئوفوریک دانسته‌اند. اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است، نام ایزد ایشتر است که از نگاه اکثر محققین به دور مانده است و احتمالاً این بدین خاطر است، وقتی به منابع مکتوب یونانیان سده دوم میلادی روی می‌آوریم، چهره‌ای یهودی از نودشیرگان در عصر پارتیان ارائه می‌دهند و دوره ساسانیان با نگاه به منابع سریانی چهره‌ای کاملاً مسیحی از نودشیرگان نشان می‌دهند. این امر باعث شده است که محققان کمتر به پیشینه فرهنگی این منطقه توجه کنند و بیشتر پژوهش‌ها از این منطقه در دوره اشکانی / ساسانی، به سوی فرهنگ توحیدی (یهودیت و مسیحیت) سوق پیدا کند. بایستی این را بیان کرد که واژه نودشیرگان به معنای «دژ ساخته شده توسط ایشتر / دژ ایشتر» نشان از پویایی فرهنگ چندخدایی در اوایل دوره ساسانیان است. با کنار قرار دادن این واژه و قلعه اربیل که شواهد باستان‌شناسی آن حاکی از استقرار آن در دوره آشوریان تا پایان دوره عثمانیان است (Nováček et al. 2013: 8, 35) بیشتر تصدیقی بر این نام است که واژه نودشیرگان ساسانی نشان دهنده سنت دینی و فرهنگی مردمان این منطقه است که می‌توان این سنت دینی یا فرهنگ چندخدایی را بخشی از حافظه فرهنگی سرزمین نودشیرگان دانست. همانطور که پیشتر نیز گفته شد، هدف از پرداختن به این واژگان بدین منظور بود که به این پی ببریم کدام یک از

آنها معنای فرهنگی دارند، اما براساس آنچه گفته شد، واژه نودشیرگان دلالت بر سیمای فرهنگی این منطقه دارد. اینک بایستی دید، آیا می‌توان از دل کتیبه‌های شهریاران ساسانی، که موثق‌ترین منبع مطالعاتی برای دوره مذکور هستند، بعدی دیگر از فرهنگ نودشیرگان را یافت. در کتیبه‌های فلات ایران علاوه بر کتیبه کعبه زردشت، در کتیبه کریتیر نیز از این منطقه نام برده‌است (Huyse, 1999a: 115; Huyse, 1999b: 20)، اما باید یادآور شد که مخاطبان کتیبه‌های داخل فلات ایران طبقه سرآمد آن زمان و آیندگان ایرانی بودند. ما از شهریاران ساسانی تنها یک کتیبه در منطقه شمال بین‌النهرین در اختیار داریم و آن کتیبه پایکولی نرسه است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

کتیبه پایکولی: نامه‌ای از ایزدان به نرسه و گزارش نرسه به ایزدان

بنای پایکولی در اقلیم کردستان عراق، در رشته‌کوه قره داغ، حدود ۱۶ کیلومتری غرب شهر امروزی دربندیخان قرار داد (شکل ۴). این بنا توسط نرسه، پادشاه ساسانی (۳۰۲-۲۹۳م) به منظور برتخت نشستن خود پس از یک مبارزه دودمانی برپا شد و از طریق اجزای متنوع خود پیام سلسله‌ای ظریفی را منتقل می‌کند (Cereti & Terribili, 2012; 2014; Cereti et al., 2015; Terribili & Tilia, 2016; Terribili, 2016).



شکل ۴. موقعیت پایکولی به همراه تصاویر بنا از نزدیک (منبع: MAIKI 2013)

نرسه این وقایع را در کتیبه‌ای دو زبانه (پارتی و فارسی میانه) که بر روی دیوارهای این بنا حک شده‌اند، بیان کرده‌است. این سازه در کنار گذرگاه کوهستانی پایکولی (پی‌قولی: کردی) و مطابق با کتیبه، مکان جغرافیایی را نشان می‌دهد که نرسه در لشکرکشی خود به سمت تیسفون با اشراف و بزرگان پادشاهی که در این مکان جمع شده بودند تا او را به عنوان شاه به رسمیت بشناسند، ملاقت کرد (Humbach & Skjærø 1987; 1983a; 1983b; Huyse 1999a). در دوران باستان این مکان دروازه طبیعی ایالت نودشیرگان و ایالت سلطنتی آشورستان بود که پایتخت ایران‌شهر یعنی تیسفون در آن واقع شده بود (Colliva & Terribili, 2017: 166) و در قلب سیستم جاده‌ای استراتژیک قرار داشت که استقرارگاه‌های شهری بین‌النهرین، قلب فلات ایران و مرز غربی با امپراتوری روم را به هم متصل می‌کرد (Cereti et al, 2015). هنری راولینسون نخستین کسی بود که در سال ۱۸۴۴م. از محل یادبود پایکولی بازدید کرد (Rawlinson 1868). با این حال، تنها چند دهه بعد، ارنست هرتسفلد، در سالهای ۱۹۱۱، ۱۹۱۳ و ۱۹۲۳،

اقدامات مستندسازی گسترده‌ای را برای این بنا انجام داد. هرتسفلد بیشتر بر روی کتیبه متمرکز بود و کار اصلی او در مورد پایکولی عمدتاً بر بازسازی زبان شناختی متن آن بود. (Herzfeld 1914; 1924; 1926). پس از او، هومباخ و شرور (Humbach & Skjærø, 1983a; 1983b) در سال ۱۹۸۳ ترجمه‌ای کامل از کتیبه این بنا ارائه دادند که تا به امروز اکثر محققان بر این پژوهش تکیه کرده‌اند. از سال ۲۰۰۶ تیمی از کارشناسان کرد و ایتالیایی در مطالعه این بنا همکاری مشترک داشتند و در سال ۲۰۱۸ زمانی که پروژه باستان‌شناسان ایتالیا (MAIKI) در اقلیم کردستان به یکی از پروژه‌های شاخص دانشگاه ساینزا شد، مجموعه عملیات‌هایی را در سایت پایکولی در سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ با هدف تکمیل مستندسازی بلوک‌های سنگی که زمانی نمای بیرونی این بنای یادبود را آراسته بودند، انجام دادند. فعالیت‌های میدانی این تیم شامل مستندسازی، عکس برداری هوایی از منطقه و پژوهش بر روی داده‌های گردآوری شده بود و تا به امروز ادامه دارد و طی این چند سال پژوهش‌های زیادی را در رابطه با این بنا منتشر کرده‌اند (Cereti 2021; Cereti et al, 2019; Colliva 2016; Cereti et al, 2022).

هدف نگارندگان از بیان پیشینه مطالعاتی این بنا بدین دلیل است که این نکته را یادآوری کنیم، آنچه در مورد این بنا تا به امروز مورد پژوهش قرار گرفته است، بیشتر تحقیقات بر روی متن و ترجمه این بنا صورت گرفته است، به طور کلی تر می‌توان گفت که تمامی این محققان در پی ترجمه‌ای از متن پارتی و فارسی میانه به زبان امروزی بوده‌اند، یعنی گفتار نرسه را صرفاً بیان کرده‌اند. اما آنچه مورد غفلت واقع شده است، قصدمندی نرسه است یا به‌طور بهتر می‌توان گفت که چرا نرسه این بنا را در این منطقه برپا کرد. در این راستا بایستی پرسشی مطرح کرد تا بهتر به مسئله پی برد: نرسه در حال چه کاری بود و داشت چه کاری انجام می‌داد؟ باتوجه به مکان این بنا که در مرز نودشیرگان و آسورستان قرار دارد بایستی پرسید، آیا این بنا می‌تواند در روشنگری سیمای فرهنگی نودشیرگان کارساز باشد؟ در میان تمامی کتیبه‌های سلطنتی ساسانیان، کتیبه پایکولی از دو جهت متفاوت است: این تنها کتیبه‌ای است که روایت برتخت‌نشستن جانشینی را مطرح می‌کند و اینکه این نخستین کتیبه‌ای است که اسم ایزد آناهیتا بر روی کتیبه‌های ساسانی ظاهر می‌شود. به هر حال، بایستی مکان کتیبه را نیز در نظر گرفت که در اینجا برخلاف کتیبه‌های داخل فلات ایران که مخاطب آن مردمان داخل فلات بودند، مخاطبان کتیبه پایکولی، مردمان شمال بین‌النهرین بودند، پس براین اساس، برای بررسی این کتیبه ضروری است که بافت فرهنگی بین‌النهرین اعم از سطوره و سنت‌های دینی آن را در نظر بگیریم. در چند دهه اخیر بسیاری از تأثیر بین‌النهرین بر هخامنشیان، سلوکیان و پارتیان، پژوهش‌هایی را انجام داده‌اند و این تحقیقات اخیر بر تأثیر گسترده و پایدار فرهنگ بین‌النهرین بر جهان باستان تأکید کرده‌است. پروژه بین‌المللی MELAMMU که در اواخر دهه ۱۹۹۰ توسط سیمو پارپولا و همکارانش در دانشگاه هلسینکی، سازماندهی شدند، خواستار افزایش تحقیقات در مورد ارتباطات چندوجهی بین فرهنگ‌های اوایل بین‌النهرین و تمام فرهنگ‌های بعدی خاور نزدیک، تا اوایل اسلام شدند. این پروژه و کتاب «میراث بین‌النهرین» ویرایش شده توسط استفانی دالی (Dalley, 1998)، توجه را به قدمت قابل توجه سنت‌های فرهنگی آشوری و بابلی جلب کرده‌اند. این ابتکارات، از یک سو هم فرصت و هم چالشی برای مورخان علاقه‌مند به جهان اواخر دوران باستان (حدود ۲۰۰ تا ۷۵۰ میلادی) ایجاد می‌کند، از سویی دیگر، آشورشناسان و دیگر پژوهشگران طیف گسترده‌ای از متون و آثار باستانی متاخر را شناسایی کرده‌اند که در آنها «تأثیر» بین‌النهرین قبلاً دست‌کم گرفته شده یا حتی مورد توجه قرار نگرفته است. از معبد بعل در پالمیرا گرفته تا ادبیات حکمت منسوب به «احیقار آشوری»، نشانه‌های فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد سایه فرهنگ بین‌النهرین تا اواخر دوران باستان امتداد داشته است. از سوی دیگر، شناخت این «بقایای» بین‌النهرین تنها گام اول برای درک اهمیت آنهاست. پژوهش‌های کنونی تازه شروع به توضیح این موضوع کرده‌اند که چگونه گروه‌های مذهبی و فرهنگی خاص در اواخر دوران باستان، میراث فرهنگی به ارث رسیده از بین‌النهرین باستان را اقتباس و دگرگون کردند. نگارندگان نیز در این راستا به جستجوی کتیبه‌های باستانی بین‌النهرین به ویژه آشوریان و بابلیان پرداختند که منجر به شناسایی تعدادی کتیبه از آشور نو شد که متن و مضمون این کتیبه‌ها مشابه با کتیبه پایکولی هستند. بیته پونگراتز، آشورشناس برجسته این کتیبه‌های آشوری را تحت عنوان گزارش به ایزد آشور یا ایزدان و نامه‌های الهی ایزدان (آشور) به پادشاه، نام‌گذاری کرده‌است و آنها را از دیگر کتیبه‌های سلطنتی و معمولی جدا کرده‌است (Pongratz, 1999: 271-285). گزارش سلطنتی به خدای آشور و نامه

خدای آشور نمایانگر دو دسته متن هستند که در پایان یک لشکرکشی سلطنتی به منظور تکمیل فرآیند ارتباطی بین پادشاه و خدایان که برای تضمین پیروزی پادشاه در نبرد به کار می‌رفت، نوشته شده‌اند. چنین متونی فقط زمانی نوشته می‌شدند که نقض شدید یک توافق ضمنی یا صریح بین‌المللی صورت می‌گرفت یا زمانی که پادشاه درگیر برادرکشی بود. به عبارت دیگر، گزارش‌های سلطنتی نامه‌های الهی فقط زمانی نوشته می‌شدند که اقدامات پادشاه نیاز به مشروعیت الهی در قالب یک فرمان الهی داشت که عمل سلطنتی را تأیید می‌کرد (Pongratz, 1999: 271-285). مروری کوتاه بر شکل گزارش‌های سلطنتی و نامه‌های الهی به درک بهتر عملکرد آنها کمک خواهد کرد. اگرچه گزارش‌های سلطنتی به خدا، روایت‌هایی از لشکرکشی‌های نظامی هستند، اما با کتیبه‌های سلطنتی معمولی تفاوت دارند، زیرا می‌توانند شامل یک بخش مقدماتی باشند که مستقیماً به خدا و در برخی موارد به طرف‌های دیگر و یک پی‌نوشت که تلفات را گزارش می‌دهد، باشند. گزارش‌های سلطنتی شلمانصر چهارم (Edzard, 1997: RIMA 3, A.0.105.3) و سارگون دوم (Thureau-Dangin, 1912: TCL 3) نمونه‌هایی از این دسته متون هستند. علاوه بر این، گزارش‌های سلطنتی می‌توانند از زبان شاعرانه استفاده کنند، همانطور که در گزارش سارگون دوم در مورد هشتمین لشکرکشی‌اش به اورارتو آمده است و می‌توانند شامل تأملات غیرمعمول در مورد موضوع مسئولیت سلطنتی باشند، همانطور که در گزارش اسرحدون در مورد لشکرکشی‌اش به شوبریا آمده است (Bauer, 1931; Leichty, 1991; Lanfranchi, 2003). در مقابل، نامه‌های الهی، نقل قول‌های کلمه به کلمه از گزارش‌های سلطنتی را در بر می‌گیرند و حتی می‌توانند با فرمول «*ša tašpuranni* طبق آنچه برای من نوشتی» به آنها اشاره کنند (Pongratz-Leisten 1999, 220). نامه‌های الهی و گزارش‌های سلطنتی پنج ویژگی معمول دارند:

۱. هر دو دسته متن، منعکس‌کننده یک ارتباط کتبی مطابق با مدل فرستنده-گیرنده هستند.
 ۲. در نامه‌های الهی، خدا نامه را می‌فرستد و در برخی مواقع از میانجی، پیشگوها و خواب‌ها برای ارسال استفاده می‌کنند، در حالی که در گزارش‌های سلطنتی، پادشاه فرستنده است.
 ۳. از نظر رسمی، هر دو دسته متن به سبک نامه شباهت دارند، در حالی که پادشاهان ممکن است ایزدان را در مدح طولانی‌تری خطاب قرار دهند. در نامه‌های الهی، خطاب به پادشاه حذف شده‌است، اما حالت گفتمانی گفتگو در گفتار مستقیم خطاب به پادشاه حفظ شده‌است. چندین نامه الهی از فرمول «*ša tašpuranni* مطابق آنچه برای من نوشتی» استفاده می‌کنند.
 ۴. هر دو دسته متن از نظر محتوا شبیه کتیبه‌های سلطنتی هستند. گزارش‌های سلطنتی به صورت اول شخص نوشته می‌شوند و از زمان گذشته استفاده می‌کنند، همانطور که کتیبه‌های سلطنتی نیز همین‌طور هستند.
 ۵. نامه‌های الهی به اعمال پادشاه به صورت دوم شخص اشاره می‌کنند، در حالی که دخالت الهی به صورت اول شخص توصیف می‌شود؛ نامه‌های الهی نیز از زمان گذشته استفاده می‌کنند (Pongratz-Leisten 1999, 220).
- براساس آنچه گفته شد می‌توان متن کتیبه پایکولی را به سه بخش تقسیم کرد: بخش نخست، نرسه صرفاً به معرفی و نسب خود و اینکه چرا این بنای یاد بود را برپا کرده‌است، می‌پردازد. بخش دوم، را می‌توان نامه الهی خواند که در آن با میانجی از بزرگان خواسته شده که ملک ایران‌شهر را از بهرام سوم بازپس گیرد. براساس ترجمه هومباخ و شورو بند ۶ و ۷ کتیبه یک نقل قول است که چگونه وهنام تاج و تخت را غضب کرده‌است و در آخر بند هفت، بیان می‌کند که بزرگان به پند ایزدان نامه‌ای برای من نوشتند که بدین صورت است: «سپس شاپور هرگبد، و ویسپور نرسه، پسر ساسان، و بابک بیدخش، و اردشیر هزار بد، و رخس سپاهید و اردشیر سورن، و هرمز وراز و) بهرام داد، خدایگان اندیگان، و دیگر ویسپوران و بزرگان و کدخدایان و آزادان و پارسیان و پارتیان که مهست و برترین و آزادترین بندگان بودند در قلمروهای (ما =) در ایالات ما (به نیکویی) (پند) ایزدان و ما را گرفتند و نامه‌ای سوی ما فرستادند. و هنگامی که ما به کرفگی (= خیرخواهانه/ به نیکویی) آنها را (پذیرفتیم؟)، سپس فرستادگان ویسپوران و هرگبد و بزرگان و آزادان به (سوی) ما آمدند و گفتند که: «باشد که شاهان شاه به کرفگی از ارمنستان بطرف ایران‌شهر خرامند. و به خاطر/ برای فره و کشور و گاه و حرمت/ افتخار

خویش را که نیاکان او) بند (۹) از ایزدان پذیرفتند، باشد که او آنها را باز پس بگیرد از بدکاران نسبت به ایزدان و مردمان. و باشد که او نگه دارد؟ ایران شهر را امن تا فرجام/ پایان».

بخش سوم کتیبه که قسمت طولانی کتیبه است گزارش نرسه در جواب این نامه است که نرسه فعالیت‌های و کارهایی که برای بازپس‌گیری ایران‌شهر انجام داده‌است، به صورت مفصل شرح می‌دهد: «و چون ما آن نامه را دیدیم، پس بنام اهرمزد و همه ایزدان و بانوانا، از ارمنستان به سوی ایران‌شهر حرکت کردیم. و مرز نشینان و کوه نشینان و دیگر مناطقی که پیشتر بودند ... [...] به ایران‌شهر ... و چون مردمان سرزمین‌ها و جاهای متعلق به ما خبر را شنیدند، پس آنها دانستند که ما خداوندگار ایران‌شهر ... و در هیچ کجا آنها آماده برای صدمه زدن به ایران‌شهر و دیگر کشورها و جاهای ما نبودند، مگر به پند و اندرز ما ایستادند (= ماندند/ عمل کردند). و اگر یکبار هرگبد پند، بند (۱۱) ایزدان و ما را پذیرفت/ برگردن نهاد، پس مرزبانی آسورستان را [...] و دیگر جاهای گوناگون را به هرگبد سپردیم» (Humbach & Skjærvø, 1987).

تعداد کم گزارش‌های سلطنتی و نامه‌های الهی در دوره آشور نو نشان می‌دهد که این شکل خاص از ارتباط، استاندارد نبوده، بلکه فقط زمانی انجام می‌شد که «اقدامات سلطنتی مستلزم مشروعیت الهی بوده‌است». اقداماتی که مستلزم مشروعیت از این نوع بوده‌اند، می‌توانند شامل ربودن خدایان دشمن و تخریب معابد آنها باشند، همانطور که در گزارش سارگون دوم در مورد لشکرکشی‌اش به اورارتو یا مورد برادرکشی که در گزارش اسرحدون در مورد لشکرکشی‌اش به شوبریا آمده‌است. مشروعیت الهی در نامه ایزد آشور به آشوربانیپال در مورد شورش برادر آشوربانیپال، شمش-شوم-اوکین که فرماندار بابل بود و در طول جنگ داخلی توسط آشوربانیپال کشته شد، ذکر شده‌است (Pongratz-Leisten, 1999:225). در اینجا نیز می‌توان گفت نرسه در پی مشروعیت الهی بوده‌است و اینکه چرا این مکان را انتخاب کرده‌است بدین دلیل است که در این منطقه از بین‌النهرین که یکی از مراکز بسیار مهم آشور بود، این نوع سنت به بخشی از حافظه فرهنگی این منطقه تبدیل شده بود و آن‌طور که نمایان است در زمان نرسه این سنت هنوز زنده و راهی برای مشروعیت بخشی بوده‌است. آنچه در اینجا قابل توجه است، نام ایزد آناهیتا در این کتیبه است که چند بار آمده‌است و جدیداً در یک بلوکی که تیم ایتالیایی در همین محوطه کشف کرده و در اصل شامل پنج خط به زبان فارسی میانه است که ترجمه آن بدین صورت است: «این بنای یادبود پیروز-آناهید-نرسه است». این یافته‌های جدید نشان می‌دهد که نام این بنای یادبود پیروز-آناهید-نرسه است (Cereti & Terribili 2022: 58) که نقش مهم الهه آناهید را در ایدئولوژی سلطنتی ساسانی تأیید می‌کند (Cereti & Terribili 2014, 355). نرسه از این نام برای تقویت ادعاهای سیاسی خود با تأکید بر ارتباط با آناهید و مشروعیت مقدس ناشی از آن استفاده کرده‌است. اما آیا مردمان بومی این منطقه از بین‌النهرین، ایزد آناهید را یک ایزد ایرانی می‌دانستند یا نه، پاسخ این پرسش را بایستی در دوره پیش از ساسانیان و به طور خاص در دوره هخامنشیان جست.

تا چند سال پیش اتفاق نظر بر این بود که ایزد ایشتار / آنونیتوم بین‌النهرینی بر ایزد آناهیتا ایرانی تأثیر داشته‌است (Briant, 1996: 412; Moulton 1913: 114; Panaino, 2000; Malandra 1983: 120; Lommel, 1954: 412). اما چند سال پیش علیرضا قادری، رویکردی جدید درباره آناهیتا در پیش گرفته‌است و در این باره استدلال کرده‌است که الهه اصلی عشق، جنگ و سیاره زهره در بین‌النهرین، عمدتاً با نام سومری اینانا و نام اکدی ایشتار شناخته می‌شود. از اواخر هزاره سوم، با سلطنت نارام-سین اکدی، ایشتار/اینانا برای تأکید بر جنبه جنگاوری او، با نام «آنونیتوم» شناخته می‌شد. پس از سقوط اکدی، آنونیتوم که نمادی از ایشتار بود، به تدریج به الهه‌ای مستقل تبدیل شد. احتمالاً از زمان داریوش اول، هخامنشیان آیین ایشتار را به دلایل سیاسی پذیرفتند. بر اساس اسناد اوروک، که به اواخر این سلسله (یعنی داریوش دوم و اردشیر سوم) برمی‌گردد، آنتو جایگاه ایشتار را اشغال کرد و بنابراین با ایشتار یکی شد. در نتیجه، آنونیتوم، که او نیز آواتار آنتو است، با نامش به یکی از نام‌ها یا القاب آنتو، به ویژه در سیپار، تبدیل شد. رویداد حیاتی در زندگی سیاسی اردشیر دوم - درگیری او با برادرش، کوروش کوچک - در سپتامبر ۴۰۱ پیش از میلاد در کوناکسا، ۷-۸ مایلی شمال سیپار-امانوم، رخ داد و بنابراین در قلمرو اقتدار مذهبی الهه آنونیتوم (ام) قرار داشت. اردشیر دوم، مانند اسلاف خود که خدای محلی

هر سرزمینی را که بر آن پیروز شده بودند، می‌پرستیدند، در ستایش خدایی که او را مسئول پیروزی خود می‌دانست، «آنونیت/آنونیتوم»، الهه جنگ و پیروزی سیپار-امناموم و نماد آنتو، را به فهرست خدایانی که از حکومت او حمایت می‌کردند، اضافه کرد. بنابراین، او نام «آنونیت/آنونیتوم» را به عنوان «آناهیتا» و همچنین در کنار نام‌های اهورامزدا و میترا اضافه کرد (Qaderi 2018: 171-194). اما در این باره باید بعد زمانی و حافظه جمعی دو ملت یعنی ایرانیان و بین‌النهرینی‌ها را نیز در نظر گرفت. زمانی که ساسانیان اداره امور را به دست می‌گیرند، ایزد آناهیتا بخشی از حافظه فرهنگی ایرانیان شده بود و آن را ایرانی می‌دیدند، و از سویی دیگر، بین‌النهرینی‌ها نیز آناهیتا را همان ایشتار می‌دانستند. اما اینکه چرا نرسه در اینجا برای نخستین بار در این دوره ایزد آناهیتا استفاده کرده و نام این ایزد را بر بنای خود گذاشته‌است، بایستی در حافظه فرهنگی این منطقه جست. همانطور که گفته شد ماهیت این کتیبه برخاسته از فرهنگ کهن آشوریان است، پس بایستی در این راستا باری دیگر به این دوره رجوع کرد و رابطه ایشتار و پادشاه آشوری را متوجه شد تا به این مسئله پی ببریم. در زمان پادشاه اسرحدون، گفتمان ایدئولوژیک سلطنتی در مورد کنترل دانش از تمرکز بر فناوری به معنای واقعی کلمه به تخصص در فنون پیشگویی تغییر یافت. تصویر ایده‌آل پادشاه در این زمان عمدتاً بر دانش چگونگی ارتباط با خدایان به منظور رعایت عمومی از طرح کیهانی و چگونگی عمل مطابق با اراده الهی متمرکز بود. در مرکز این ارتباط، دانش انجام صحیح فالگیری، چگونگی خشنود کردن خدایان در صورت وقوع حوادث شوم و چگونگی محافظت از خود با استفاده از آیین‌ها و دعاهای جن‌گیری قرار داشت. این مضامین بارها در مکاتبات بین دانشمندان و پادشاه دیده می‌شوند و حتی در کتیبه‌های یادبود نیز به آنها اشاره شده‌است. علاوه بر تکنیک‌های قیاسی مانند پیشگویی، سنت‌های مذهبی سوریه باستان و آناتولی به‌طور خاص، عمل پیشگویی و پیشگویی‌های رویایی را پرورش دادند (Nissinen 2003). اگرچه خدای طوفان، شخصیت اصلی در پیشگویی در شمال سوریه بود، شخصیت قدرتمند دیگر بیانگر نیت الهی، ایشتار بود که در اواخر دوره سارگونی نقش ماما و دایه ولیعهد را بر عهده داشت و همزمان پیشگویی‌های خود را برای او فراهم می‌کرد (Pongratz-Leisten, 2003). بر این اساس، ولیعهد علاوه بر اینکه از نظر تبارشناسی وارث مشروع بود، از طریق سوگند وفاداری، ولیعهد تعیین شده بود، توسط رابطه نهادی خود با الهه پشتیبانی می‌شد که به عنوان یک استراتژی فرهنگی برای تثبیت پادشاه و مقدس جلوه دادن حکومت او عمل می‌کرد (Beckman, 1998: 18). به‌طور خاص این اسرحدون بود که از این نهاد برای سیاست جانشینی خود که رسم انتصاب پسر بزرگتر به عنوان ولیعهد را نادیده گرفت، بهره برد. در تاریخ فرهنگی بین‌النهرین، نقش اینانا/ایشتار به عنوان واسطه بین رهبر پانتئون و پادشاه و توانمندسازی پادشاه در منصبش توسط او، در اصل در چارچوب رابطه‌ای هیروس گاموس (*hieros gamos*) پوشیده شده بود که می‌توان آن را تا دوره سلسله‌های اولیه ردیابی کرد (Cooper, 1993; Steinkeller, 1999; Lapinkivi, 2004). گفتمان ایدئولوژیک آشوری نقش اینانا/ایشتار را به عنوان ماما و دایه با نقش او به عنوان یک خدای پیشگو که از طرف ولیعهد و پادشاه آینده مداخله می‌کند، ترکیب کرد. علاوه بر این، شواهد روشنی برای نقش ایشتار در پیشگویی در نیمه دوم هزاره دوم از آناتولی هیتی، بویژه از سلطنت هاتوشیلی سوم (۱۲۶۷-حدود ۱۲۴۰ پیش از میلاد) که از دفاعیه او به دست می‌آید، مشاهده کرد (Hoffner 1975). حداقل هشت نسخه مختلف از دفاعیه هاتوشیلی سوم در انبار معبد بزرگ شهر سفلی در هاتوشا یافت شده‌است که نشان دهنده اهمیت زیادی است که هیتی‌ها برای این متن قائل بودند (vanden Hout 1991). پادشاه هاتوشیلی سوم در اواخر سلطنت خود، تصمیم گرفت پسرش توده‌الیا چهارم را به عنوان نایب‌السلطنه مشترک منصوب کند تا جانشینی خود را تضمین کند و از تصاحب تاج و تخت هاتوشا توسط کورونتا، برادرزاده‌اش و پادشاه تارخونتاشا، جلوگیری کند (Sürenhagen 1981). رابطه نزدیک بین ایشتار و پادشاه و تکیه بر پرسش‌های غیبی برای مشروعیت بخشیدن به اقدامات سلطنتی در مسئله جانشینی در اواخر دوره سارگونی دوباره پدیدار می‌شود، زیرا اسرحدون و آشوربانیپال هر دو پسران جوان‌تر پادشاه بودند که به عنوان جانشینان تاج و تخت منصوب شدند. اگرچه شواهد هیتی پانصد سال قبل از اسرحدون وجود دارد، تصمیم اسرحدون برای ترجیح دادن پسر کوچک‌ترش، آشوربانیپال در جانشینی تاج و تخت در حالی که، پسر بزرگ‌ترش شمش-شوم-اوکین را فرماندار بابل کرد، شباهت زیادی به سابقه هیتی دارد. این احتمال وجود دارد که دفاعیه هاتوشیلی سوم در دوره سارگونی باقی مانده باشد، نه به عنوان یک متن، بلکه به عنوان یک گفتمان یا رویه‌ای فرهنگی که در حافظه فرهنگی بین‌المللی باقی مانده و به عنوان الگویی برای

اسرحدون عمل کرده‌است و اسرحدون رسیدن خود به تاج و تخت را در گفتمانی مشابه شکل داد. این واقعیت که ایشتار نماینده شخصیت اصلی الهی در این ارتباط الهی- انسانی در میان هیتی‌ها و آشوری‌ها است، گواه دیگری بر تعامل فرهنگی شدید بین محافل علمی هیتی و آشوری در دوره آشوری میانه است. پس براساس آنچه گفته شد، آوردن اسم ایزد آناهید در این کتیبه توسط نرسه برای نخستین بار و در این شرایط جانشینی، بدین دلیل است که ایزد ایشتار/ آناهید در این زمان حساس نقش مشروعیت بخشی را داشته‌است و این در حافظه فرهنگی مردمان این منطقه وجود داشته‌است.

ایشتار و دیگر ایزدان آشوری / بابلی در نودشیرگان پارتی / ساسانی

همانطور که گفته شد، ماهیت کتیبه پایکولی نرسه مربوط به فرهنگ کهن بین‌النهرینی (آشوریان) است، اما شاید این پرسش در ذهن خواننده ایجاد شود، که این سنت‌ها چطور تا دوره ساسانیان حفظ شده‌است و اینکه آیا شواهد باستان‌شناسی برای تداوم کیش ایشتار و فرهنگ کهن چندخدایی بین‌النهرینی (آشوری / بابلی) در دوره پارتیان وجود دارد و در این باره چه چیزی به ما ارائه می‌دهند؟ در طول پنجاه سال گذشته، باستان‌شناسان و مورخان به طور پیوسته زمان ناپدید شدن معابد را به تعویق انداخته و قدرت‌های سیاسی مسئول نابودی آنها را بر این اساس تغییر داده‌اند. در ابتدا، ایرانیان به خاطر تخریب مهم‌ترین معابد بابل و از این رو به خاطر سقوط فرهنگ بابلی سرزنش می‌شدند (Cameron, 1941). این دیدگاه عمدتاً مبتنی بر روایت‌های یونانی از تخریب معابد بابلی توسط خشایارشا بود. املی کورت و سوزان شروین-وایت به طور قانع‌کننده‌ای استدلال کردند که این دیدگاه باید رد شود زیرا منابع یونانی مغرضانه و حاوی تبلیغات ضد ایرانی هستند (Kuhrt, 2014). از آن زمان، دیدگاه غالب این بوده‌است که اکثر حاکمان پارسی، مانند اسلاف خود، از معابد بابلی حمایت می‌کردند و زندگی مذهبی در دوران هخامنشیان تقریباً مانند قبل باقی مانده‌است (Linssen, 2004: 15). با رفتن پارسیان، اسکندر و سلوکیان به عنوان مقصران اصلی سقوط دین و فرهنگ بابلی شناخته شدند. محققان در این باره استدلال کرده‌اند که سیاست فرهنگی سلوکیان منجر به فرهنگی اساساً التقاطی شد که اساساً با آنچه قبلاً وجود داشت متفاوت بود (Tarn 1951). در نتیجه، تصور می‌شد که معابد قدیمی بابلی / آشوری و به همراه آنها سنت خط میخی ناپدید شده‌اند. در طول سی سال گذشته، این تصویر دوباره به طور اساسی تغییر کرده‌است. در دهه ۱۹۸۰، یواخیم اولسنر تمام متون خط میخی موجود مربوط به دوره‌های سلوکی و اشکانی را جمع‌آوری کرد (Oelsner, 1986). این مجموعه به مجموعه‌ای قابل توجه تبدیل شد (که هنوز هم به طور پیوسته در حال رشد است) و مشخص شد که خط میخی در بابل تحت حکومت سلوکی و اشکانی به هیچ‌وجه از بین نرفته‌است. علاوه بر این، ساخت یا بازسازی معابد سنتی بابلی در اوروک، نیپور و بوریسیا، به عنوان مثال، نشان می‌دهد که آیین‌های باستانی نیز در دوره سلوکی و اشکانی هنوز بسیار زنده بوده‌اند (Beaulieu, 2014). همانند اولسنر، سوزان شروین-وایت، املی کورت استدلال کردند که اسکندر و جانشینان سلوکی او آگاهانه سیاست مذهبی اسلاف خود را ادامه دادند و خود را به عنوان نگهبانان آیین‌های بابلی / آشوری کهن معرفی کردند (Oelsner, 2002: 6; Sherwin-White and Kuhrt, 1993: 38-39). آنها نه تنها مانند اسلاف خود هزینه ساخت معابد بابلی / آشوری را پرداخت کردند؛ آنها همچنین به معابد پیشکش می‌دادند و در تعداد قابل توجهی از آیین‌های سنتی، مانند جشنواره آکیتو، شرکت می‌کردند (Kuhrt & Sherwin-White 1991). چیزی به عنوان «فرهنگ تلفیقی بابلی-یونانی» وجود نداشت. در معابد، فرهنگ بابلی / آشوری «اساساً مانند قبل باقی مانده بود» (Oelsner, 2002). اکنون اعتقاد بر این است که برخی از معابد هنوز در دوره اشکانیان حتی به گفته برخی، تا اواخر قرن سوم میلادی یعنی آغاز عصر ساسانیان وجود داشته‌اند (Spek, 1985). در ذهن اولسنر، خط میخی و معابد سنتی به طور جدایی‌ناپذیری به هم مرتبط هستند و هر دو عناصر اصلی فرهنگ بابلی را تشکیل می‌دهند. از آنجایی که ما لوح‌های خط میخی و متون یونانی-بابلی را تا قرن سوم میلادی در اختیار داریم، او نتیجه می‌گیرد که معابد بین‌النهرین احتمالاً تا آن زمان به فعالیت خود ادامه داده‌اند. در سال‌های اخیر، ایده‌های اولسنر در تحقیقات مارک گلر، کریستینا مولر، کارل هاینز کسلر و دیگران مورد تأکید قرار گرفت، که حتی استفاده از خط میخی و از این رو کارکرد حداقل برخی از معابد بابلی / آشوری را تا قرن سوم میلادی یعنی آغاز ساسانیان گسترش دادند (Geller, 1997; Müller-Kessler and Kessler, 1999).

این بدان معناست که تا پس از دوره اشکانیان، تمام معابد سنتی تعطیل نشدند. این پژوهشگران تأییدی بر ماندگاری سنت پیدا می‌کنند و ماندگاری معابد سنتی بین‌النهرین را در تداوم سنت‌های بابلی/ آشوری در خارج از خود مراکز، در مکان‌هایی مانند نیپور، آشور، هترا، پالمیرا، ادسا، تأیید می‌کنند. در نیپور، جایی که مجمع خدایان در دوره اکدی‌ان تحت رهبری آنو و انلیل گرد هم می‌آمدند، سکه‌های یافت شده در بافت‌های بدون لایه‌بندی در سراسر این مکان، سکونت در قرن‌های سوم و دوم پیش از میلاد و دوباره در قرن‌های اول و دوم میلادی یعنی اواخر اشکانی را نشان می‌دهد که معبد اینانا/ایشتار، به عنوان یک معبد در همین دوره در محل معبد انلیل، یعنی در طول قرن دوم میلادی بازسازی شده است. (Donwey, 1988: 145). اما نیپور در حوزه جنوب بین‌النهرین یا آسورستان واقع بود، آیا در حوزه قلمروی نودشیرگان نیز می‌توان این تداوم را مشاهده کرد؟ بهترین نمونه این اصل را می‌توان در آشور در دوره اشکانی یافت. پس از دورانی از رونق عظیم، که در طی آن شهر به عنوان پایتخت امپراتوری آشوری نو عمل می‌کرد، آشور پس از قرن هفتم پیش از میلاد به فراموشی سپرده شد (Andrae, 1938). اگرچه این مکان مسکونی باقی ماند، اما تنها در حدود آغاز عصر میلادی یعنی اشکانیان بود که شهر از خاکستر خود برخاست. بر روی پایه‌های معبد قدیمی آشور، معبد جدیدی البته با شکلی کاملاً متفاوت ساخته شد (Downey, 1988: 156-57). نه تنها معبد احیا شد، بلکه خدایان باستانی نیز احیا شدند. کتیبه‌های آرامی از معبد اشکانی به آشور، شروا و خدایان باستانی مانند اینانا/ایشتار، نانا، نابو و نرگال اشاره می‌کنند. علاوه بر این، تعداد قابل توجهی از این کتیبه‌ها مربوط به ماه نیشان هستند و تاریخ برخی از آنها مربوط به آغاز ساسانیان یعنی سال ۲۲۷ میلادی هستند (Downey, 1988: 156-57). این، همراه با این واقعیت که از خانه آکیتو نیز استفاده می‌شده است، نشان می‌دهد که جشنواره سنتی آکیتو هنوز در دوران اشکانی برگزار می‌شد (یا احیا می‌شد) (Downey, 1988: 157-58). این بدان معنا نیست که در مقایسه با وضعیت نئوآشوری هیچ چیز تغییر نکرده است؛ معماری معبد اشکانی یک نوآوری بود و احتمالاً منعکس کننده تغییراتی در آیین‌های مذهبی بود (Dirven, 2005). اگرچه نمی‌توانیم این احتمال را که بنیانگذاران معبد جدید از اسناد باستانی برای بازسازی این آیین استفاده کرده‌اند، رد کنیم، اما به احتمال زیاد این سنت‌ها بخشی از یک دین زنده بوده‌اند (Black, 2007). اگر بپذیریم که سنت‌های مذهبی می‌توانند در خارج از معابد سنتی زنده بمانند، مطلقاً نیازی نیست که بقایای دین بین‌النهرین را در خارج از معابد سنتی به عنوان مدرکی مبنی بر وجود این معابد در نظر بگیریم. علاوه بر این، تاریخ مارقره داغ که متنی سریانی مربوط به سده هفتم (۶۳۰-۶۰۰ م) است، به زیارتگاه شهید مسیحی در مکانی به نام ملقی (به سریانی: ملقی) در نزدیکی اربلا خبر می‌دهد. جزئیات توپوگرافی این گزارش‌ها تقریباً قطعی می‌کند که این زیارتگاه مسیحی نه تنها نام، بلکه محل ملقیای آشوری را نیز حفظ کرده است. منابع مسیحی، ملقی را به عنوان نقطه کانونی یک جشنواره سالانه اختصاص داده شده، معرفی می‌کنند. در دوره آشوری نو، این زیارتگاه با نام میلیقا، معبد جشن آکیتو الهه ایشتار اربلا، شناخته می‌شد. پادشاهان شلمانسر سوم و آشوربانیپال پیروزی‌های نظامی خود را در اینجا در حضور «بانوی اربلا» جشن می‌گرفتند. این زیارتگاه هزار و نیم سال بعد، با نام ملقی، زیارتگاهی متعلق به اواخر دوران ساسانیان در حومه اربلا، که زائران و بازرگانان هر پاییز برای بزرگداشت یک شهید مسیحی محلی، در آنجا گرد هم می‌آمدند، دوباره در اسناد ادبی ظاهر می‌شود. اگرچه قرن‌های گذشته مبهم باقی مانده‌اند، اما ریشه‌های آشوری در ملقی هرگز به طور کامل فراموش نشد. سنت محلی، مرقد داغ را به عنوان قهرمانی با خون سلطنتی آشوری، از نوادگان پادشاهان نمرود و سناخریب، به یاد می‌آورد. جنبه‌های دیگر داستان قرداغ، مانند شور و شوق رزمی او، حتی ممکن است پژواک‌های دوری از آیین‌های نظامی انجام شده در برابر «بانوی ایشتار اربلا» را حفظ کند (Walker, 2006: 485-495). کاسه‌های جادویی مندایی که تا آغاز دوره اسلامی مورد استفاده قرار می‌گرفتند و توسط کریستا مولر-کسلر و کارل‌هاینر کسلر به شیوایی توصیف شده‌اند، نشان می‌دهند که خدایان بابلی/آشوری می‌توانستند قرن‌ها در حوزه خصوصی زنده بمانند و آنچه جالب توجه است در این کاسه‌ها بیشتر از هر الهه‌ای دیگر، از ایشتار نام برده شده است. این واقعیت که چندین خدا هنوز با معابد و شهرهای اصلی خود مرتبط بودند، لزوماً به این معنی نیست که این معابد هنوز مورد استفاده بوده‌اند. اساگیلا در بابل نمونه‌ای از این مورد است. متون مندایی اغلب پل را به عنوان خدای بابل معرفی می‌کنند (Müller-Kessler & Kessler, 1999)، اما جای تردید است که آیا معبد باستانی پل، اساگیلا، در آغاز عصر میلادی هنوز مورد استفاده بوده است یا خیر (Hauser, 1999: 227). بنابراین اگر معبد پل در

آغاز عصر میلادی هنوز وجود داشته، احتمالاً در ساختمان دیگری قرار داشته است. بقایای عناصر باستانی بین‌النهرین در هترا، ادسا و پالمیرا - شهرهایی که خارج از قلمرو بابل واقع شده‌اند - لزوماً با معابد سنتی نیز مرتبط نیستند. با پیروی از خط فکری دیوید فرانکفورتر در مطالعه‌اش درباره تحولات مذهبی در مصر رومی (Frankfurter, 1998)، تفسیر این موارد به عنوان شواهدی برای گرایش گریز از مرکز فزاینده از مراکز منطقه‌ای به سمت شیوه‌های محلی و خانگی که از ویژگی‌های دین در بین‌النهرین در دوره‌های سلوکی، اشکانی و ساسانی بودند، بسیار محتمل‌تر است. یکی دیگر از محوطه‌های مهم که در مرکز نودشیرگان است و می‌توان این تداوم فرهنگ دینی باستان و به طور ویژه کیش ایشتار را در آن مشاهده کرد، تپه باستانی قصر شماموک است که بیش از ۷۰ هکتار را پوشش می‌دهد و در حدود ۳۰ کیلومتری جنوب غربی اربیل واقع شده است (Postgate 1976-80, 591; Invernizzi 2009). این محوطه و توسط فورلانی از دانشگاه فلورانس در سال ۱۹۳۳ در یک عملیات کاوش شد (Furlani 1934a; Furlani 1934b; Furlani 1934c). کاوش‌های فورلانی همچنان منبع اصلی دانش ما در مورد قصر شماموک اشکانی است، زیرا این بررسی موفق به کشف یک گورستان بزرگ از دوران آشوری و اشکانی در ضلع غربی تل شد. دو تابوت سفالی اشکانی، به شکل مستطیل با لعاب سبز آبی و تزئینات برجسته کشف شدند که به‌طور خاص جالب‌توجه هستند (Furlani 1934b, 40-44). در کنارهای بلند تابوت‌ها، تزئینات، انگورها را به طور متناوب با یک زن برهنه در جلوی طاقچه‌ای قوسی شکل نشان می‌دهند (تصویر ۲) (Invernizzi 2009). سه تفسیر مختلف از این تصویر را می‌توان نقل کرد. اول، فورلانی، چهره زن را الهه ایشتار می‌داند (Furlani 1934b, 40). از سوی دیگر، توپاخ، انگورها را به عنوان نمادهای باروری، یعنی به عنوان یک نقش دیونیزی، درک می‌کرد (Tubach 1986, 3213). در نهایت، به گفته اینورنیزی، تزئینات برجسته را می‌توان به عنوان «نمادهای باروری که به ادامه زندگی پس از مرگ اشاره دارند» درک کرد (Invernizzi 2009). در عین حال، کنار هم قرار گرفتن قابل توجه حوزه‌های زندگی و مرگ، به ویژه با توجه به روایات اسطوره‌ای مربوط به ایشتار و تموز، با برخی از ویژگی‌های تصویر اسطوره‌ای ایشتار همخوانی دارد: ایشتار، الهه تمایلات جنسی، باروری و جنگ، با خدای در حال مرگ تموز جفت شده بود (Abusch 1992, 453-455). به این معنا، نمادهای بسیار اپیکوری (انگور و زن برهنه) را می‌توان در واقع به عنوان نمادهای زندگی پس از مرگ و تولد دوباره معنوی درک کرد. علاوه بر این، آیین ایشتار به طور سنتی در این منطقه قوی بوده است (Lambert 2004, 35-39) و به نظر می‌رسد این محبوبیت در آدیابن پارتی-ساسانی کاهش نیافته است: نام اولین پادشاه موثق آدیابن (عبدیشار) (Lipiński 1982, 117-120)، و همچنین نام سامی دیگری که در منابع برای آدیابن استفاده شده است (نتونیشار، به بالا مراجعه کنید) (Beyer 1998, 33)، حاوی یک عنصر تئوفوریک است که نشان دهنده الهه ایشتار است (Marciak 2014, 224, 219-220). ویژگی‌های سبکی دو تابوت نیز مهم هستند: تابوت‌های قصر شماموک که شباهت‌های خوبی از آشور نیز وجود دارد (Andrae, Lenzen 1933, 91-96) متعلق به نوعی از خمره‌های سرپوشیده یا «وانی» شکل هستند که آنها را از تابوت‌های که معمولاً در بابل استفاده می‌شوند، متمایز می‌کند (Colledge 1977, 110).



تصویر ۲. تابوت اشکانی کشف شده از قصر شماموک (Furlani 1934b, 40)

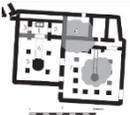
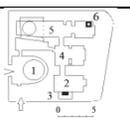
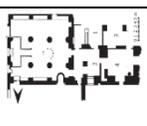
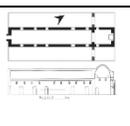
علاوه بر این، اخیراً محمدی‌فر و غلامی، ۱۳ نقش برجسته را در این منطقه بررسی کرده‌اند که در یکی از شش نقش برجسته گالی زردک، ایزد نرگال به تصویر کشیده شده‌است (Mohammadifar & Gholami, 2025) که این نیز گواهی بر تداوم ایزدان باستان بین‌النهرینی در این منطقه است. هترا یکی دیگر از مناطق مهم واقع در جزیره، شمال بین‌النهرین و همسایگی نودشیرگان بود که بقایای بی‌شماری از فرهنگ بابلی/آشوری را در خود جای داده‌بود. این امر به‌ویژه از آن جهت قابل توجه است که هترا شهری نسبتاً جدید بود و تنها در حدود آغاز عصر میلادی (اشکانیان) توسط مردمی که قبلاً زندگی کوچ‌نشینی داشتند، تأسیس شد (Kaizer, 2013: 59-61). حتی جالب‌تر، این واقعیت است که در هترا عناصری را می‌یابیم که به وضوح به بابل اشاره دارند، مانند عنوان اسائیل برای معبد اصلی هترا، نامی که احتمالاً از معبد مردوک در بابل الهام گرفته شده است (Aggoula, 1991: 107). این امر قویاً نشان می‌دهد که ساکنان هترا با این خدایان در جنوب بین‌النهرین آشنا شده‌اند، در حالی که هنوز زندگی کوچ‌نشینی داشتند. بازدید کوچ‌نشینان از معابد در سکونتگاه‌ها، البته یک ویژگی شناخته شده در خاور نزدیک باستان است و از این نظر، این وضعیت غیرمعمول نیست. نکته قابل توجه، برهه زمانی است، زیرا اگر این فرضیه درست باشد، نشان می‌دهد که خدایان باستانی علاوه بر شمال، هنوز در جنوب بین‌النهرین در دوران اشکانیان محبوب بودند و مردم هنوز با سنت‌های بابلی/آشوری به خوبی آشنا بودند. اینکه ساکنان هترا چیزی بیش از نام این خدایان را به خاطر داشتند، از کتیبه‌ای - که در معبد ۱۲، یکی از معابد کوچک واقع در منطقه داخلی شهر، یافت شده‌است - استنباط می‌شود که در آن از ایزد نابو به عنوان «کاتب مارن» یاد شده است (Beyer, 1998: 100). به طور سنتی، نابو کاتب پدرش مردوک بود؛ این واقعیت که ساکنان هترا نام او را با نام خدای برتر خود جایگزین کردند، بدون شک نشان می‌دهد که آنها با این سنت آشنا بودند و آن را با شرایط محلی خود تطبیق دادند (Millard, 1999: 607-10). در نهایت، آیین‌ها و اعمال مذهبی در ۱۴ زیارتگاه کوچک در منطقه داخلی هترا، تفسیر مجدد سنت‌های باستانی بابلی/آشوری را در این شهر اشکانی نشان می‌دهد. طرح معماری و سایر یافته‌های این معابد نشان می‌دهد که گروه‌های اجتماعی کوچک مانند خانواده‌ها از این معابد برای صرف شام آیینی با خدایان شخصی خود استفاده می‌کردند. علاوه بر این، این ضیافت‌ها به افتخار اجداد و پادشاهان متوفی برگزار می‌شد (Dirven, 2005). کارل ون‌دیر تورن اشاره کرده‌است که صرف غذا با مردگان یا کیسپوم بخشی از یک سنت باستانی بابلی/آشوری است (van der Toorn, 1996). نقش اصلی خدایان بابلی و آشوری جهان زیرین در زیارتگاه‌های کوچک در هترا به خوبی با این تداوم مذهبی مطابقت دارد. با توجه به آنچه تا اکنون گفته شد، همگی این‌ها بیانگر این است که فرهنگ کهن بین‌النهرین در دوران پارتیان و ساسانیان هنوز حفظ شده‌بود و کتیبه پایکولی که مربوط سده چهارم میلادی است اگرچه در این کتیبه از خدایان ایرانی نام برده شده‌است، اما مضمون آن، برخاسته از یک سنت بین‌النهرینی به‌طور ویژه آشوریان است و این نشان می‌دهد که مردمان این منطقه با گفتمان و عناصری (نامه ایزدان به شاه و گزارش شاه به ایزدان) که در این کتیبه بیان شده‌است، آشنا بوده‌اند. آنچه جالب توجه است، پس از نرسه، الهه آناهیتا در هنر ساسانی به عنوان نشانه‌ای از پیروزی و مشروعیت سیاسی نمود پیدا می‌کند که نمونه‌های آن را می‌توان در نقش برجسته‌ها و گچبری‌های سده چهارم میلادی به‌بعد در فلات ایران مشاهده کرد. برای نمونه، گچبری نیم‌تنه آناهیتا در بندیان درگز در شمال شرق را می‌توان به عنوان نشانه‌ای از پیروزی بهرام پنجم بر هپتالیان دانست. اما در مورد نودشیرگان، برخلاف آنچه که تا به امروز تصور می‌شد که این مکان در همان عصر آغاز میلادی فرهنگ توحیدی (یهودی-مسیحی) را پذیرفته است، بلکه نشان از پویایی و حضور زنده سنت‌های فرهنگی کهن بین‌النهرین حداقل تا سده پنجم میلادی یعنی اواخر ساسانیان است و این با منابع سریانی که چهره‌ای کاملاً مسیحی از نودشیرگان ارائه می‌دهند در تضاد است که در ادامه به این مسئله خواهیم پرداخت.

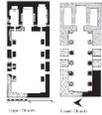
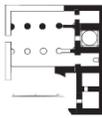
مسیحیت در نودشیرگان

وقتی برای فرهنگ نودشیرگان وارد دنیای مطالعات سریانی می‌شوید، با منطقه‌ای کاملاً مسیحی برخورد می‌کنید. چهره‌ای که منابع مکتوب سریانی از این منطقه ارائه می‌دهند، این‌گونه است که مسیحیت از همان سده‌های اول میلادی پایه‌های خود را تثبیت کرده بود و در سده‌های سوم و چهارم میلادی به یکباره کل جمعیت این منطقه مسیحیت را پذیرفته و مسیحیت دین غالب در این منطقه

بوده است (9: Murray, 1975; Neusner, 1986: 227-228). علاوه بر این بیشتر محققانی که دربارهٔ نودشیرگان دورهٔ ساسانی به پژوهش پرداخته‌اند، تقریباً این مسئله را صرفاً با اتکاء به منابع سریانی بدون هیچ شواهد باستان‌شناسی پذیرفته‌اند و می‌توان گفت مسیحیت نودشیرگان در میان این پژوهشگران مدرن یک امر پذیرفته شده است (200-165: Harrak, 2013). با این حال، براساس شواهدی که در پژوهش حاضر تاکنون ارائه شد، نشان از فرهنگ کهن بین‌النهرین تا اواخر سدهٔ چهارم میلادی دارد و این با آنچه که منابع سریانی اذعان دارند در تضاد است. چگونه می‌توان این تضاد را پاسخ داد و شواهد باستان‌شناسی در این باره چه چیزی ارائه می‌دهند. یکی از مهمترین شواهد برای سریانی‌های، کتیبه‌های سریانی است. این کتیبه‌ها که اکثراً در شمال بین‌النهرین و بویژه در ادسا کشف شده‌اند و تاریخی از سدهٔ یکم تا نیمه دوم سدهٔ سوم میلادی را دربرمی‌گیرد، هیچ شواهدی از مسیحیت ارائه نمی‌دهند، برعکس، در بیشتر این کتیبه‌ها از ایزدانی چون بعل، سین (ایزد ماه)، شمش و ایشتار نام برده‌اند (12-11: Drijvers 1972; 93: Drijvers & Healey 1999). شواهد دیگری برای سریانی‌ها، کاسه‌های کتیبه‌دار دعا و طلسم است که به سده‌های ۴ تا ۶ میلادی تاریخ گذاری شده‌اند (Moriggi, 2014). این کاسه‌ها به چهار زبان اصلی نوشته شده که عبارت است از آرامی یهودی (همچنین گاهی عبری)، مندایی، سریانی و فارسی‌میانه. در بیشتر کاسه‌های سریانی، کاتب خود را فرستاده‌ای از سوی خدایان باستانی بین‌النهرینی مانند شمش، سین، بعل، ایشتار و نرگال معرفی می‌کند (235: Montgomery, 1913). هرچند بیشتر کاسه‌های سریانی فضای جادویی دارند و البته این فضا به گونه‌ای است که خود را به هیچ دینی وابسته نشان نمی‌دهد با این حال، عناصر فرهنگ چندخدایی یا فرهنگ کهن بین‌النهرینی اغلب در میان این کاسه‌های سریانی غالب است (63: Shaked, 2001). علاوه بر این، خود متون سریانی اواخر ساسانی بارها در آثار خود به عناصر فرهنگی کهن بین‌النهرین بویژه آشوریان و آیین ایشتار اربلا اشاره کرده‌اند. از جمله این متون، تاریخ مارقره داغ است که مربوط به سده هفتم (۶۳۰-۶۰۰ م) است، به زیارتگاه شهید مسیحی در مکانی به نام ملقی (به سریانی: ملقی) در نزدیکی اربلا خبر می‌دهد. جزئیات توپوگرافی این گزارش‌ها تقریباً قطعی می‌کند که این زیارتگاه مسیحی نه تنها نام، بلکه محل ملقیای آشوری را نیز حفظ کرده است. منابع مسیحی، ملقی را به عنوان نقطه کانونی یک جشنواره سالانه اختصاص داده شده به یک مار (یعنی قدیس) فرداغ، شهیدی که در سال ۳۵۹/۳۵۸ میلادی با سنگسار اعدام شد، معرفی می‌کنند. ساختمان‌های ملقی، به عنوان معبد ایتو ایشتار اربلا، به صحنه‌ای کلیدی برای آیین سلطنتی آشوری نو، به ویژه در دوران سلطنت اسرحدون (۷۰۴-۶۶۹ پیش از میلاد) و آشوربانیپال (۶۶۸-۶۳۵ پیش از میلاد) تبدیل شد. با این حال، سرنوشت این معبد پس از دوره آشوری همچنان مبهم است (485-495: Walker, 2006). علاوه بر این، در شهادت‌نامه‌های سریانی همچنین اشاره‌ای بسیار جالبی به تداوم یکی از سنتی‌ترین آیین‌های نودشیرگان دارد. آیتیلها (Aitilāhā)، یکی از شهدای مسیحی، پیش از گرویدنش به مسیحیت، به عنوان کاهن شاربل، بانوی اربلا (alāhtā d-Arbēl) عمل می‌کرد (285: Marciak 2017; 130-132; Greisiger 2008). نام چنین ایزدی جای دیگری گواهی نشده است و در نتیجه پیشنهاد شده است که این نام باید اصلاح شده باشد (130: Greisiger 2008). در واقع، به نظر می‌رسد که شکل شاربل به دلیل از دست دادن حرف (ای)، از نام ایشاربل گرفته شده است (145, n: Dalley 1995; 135: Greisiger, 2008; 28) که در هترا (کتیبه‌های شماره ۳۴.۳۵.۳۸) گواه شده است (152: Beyer 1998). به نوبه خود، ایشاربل نامی است که به ایشتار اربلا اشاره دارد (144-145: Dalley 1995). در نتیجه همگی این شواهد، تصدیقی بر بقای آیین ایشتار در نودشیرگان تا قرن پنجم میلادی است. پس براساس شواهد باستان‌شناسی تا سدهٔ پنجم هیچ‌گونه آثاری از مسیحیت در این منطقه در اختیار نداریم و با اطمینان حاصل می‌توان گفت آیین ایشتار و بعل یا به‌طور بهتر می‌توان گفت فرهنگ کهن بین‌النهرین در نودشیرگان تا این سده، فرهنگ غالب بوده است. اما بایستی این نکته را یادآور شد که مهمترین نهادهای مسیحیت، کلیسا و صومعه هستند، لذا نگارندگان در ادامه به بررسی شواهد این بناها در نودشیرگان به عنوان جزء و عراق به عنوان کل خواهند پرداخت و بدین منظور به بررسی سایت‌هایی که ساختمان‌های کلیسا در آنها کاوش شده پرداخته‌اند و تاریخی پیشنهادی کاوشگران برای این بناها را در جدولی تهیه دیده که در جهت روشن سازی سیمای فرهنگی منطقه بسیار حائز اهمیت است (جدول ۱).

جدول ۱. کلیساهای کاوش شده در عراق تا به امروز (نگارندگان)

منبع	تاریخ گذاری	پلان بنا	موقعیت بنا	سایت
Déroche&Amin,2013; Déroche 2014; Amin 2008.	۸-۶ م.		۴۵ کیلومتری سلیمانیه، نزدیک شهرک تکیه(محدوده نودشیرگان)	بازیان
Amin ,2019: 52-54.	۹-۶ م.		بین دو رودخانه زاب، در شمال شرقی زاب سفلی	قلعه شیله
Amin, 2019: 54; Sarre & Herzfeld 1920; 331-332, figs. 308-309.	۱۵-۵ م.		بین کرکوک و اربیل، حدود ۳۲ کیلومتری شمال غربی کویسنجق و حدود ۷۳ کیلومتری شرق اربیل	مار بنا
Oates,1968:117;Castellana &Fernánde, 2014: 207, 285, 308	۱۵-۶ م		۶۰ کیلومتری شمال غربی موصل(محدوده نودشیرگان)	قصرساریق
Abbō 1987: 133-161;	۱۵-۶ م		حدود ۵ کیلومتری جنوب شرقی زومار، در شمال عراق(محدوده- نودشیرگان)	مصیفینه
Curtis 1997:fig. 2	۱۳ م.		۴۰ کیلومتری شمال غربی موصل(محدوده نودشیرگان)	سیتون
Hadithī, 1995	۱۴-۶ م.		میانه راه موصل و بغداد	تکریت شهر
Finster & Schmidt,1976a:27-39	۶-۵ م.		حدود ۷ کیلومتری شمال غربی الاحیضیر، در جنوب کربلا	القصیر

Reuther 1964; Reuther 1929; Meyer 1929; Kuhnel 1931; Cassis 2002.	۸-۵۵.م		در محل امروزی سلمان پاک، در جنوب بغداد	قصر بنت علیا و سفلی
Talbot Rice 1932a; 1932b and 1934.	۷-۵۵.م		حدود ۱۵۰ کیلومتری جنوب بغداد و نزدیک به نجف	الحیره
Fujii <i>et al.</i> 1989; Okada 1992; Okada 1991	۱۰-۵۵.م		در منطقه نجف، حدود ۱۵ کیلومتری غرب شهر و نه چندان دور از دوکاکین	عین الشایبه
Finster & Schmidt 1976b	۷-۶۶.م		تقریباً در نزدیکی غرب دریاچه الملح	راحلیه

همانطور که در جدول شماره ۱ مشاهده می‌کنید، اکثر بناهای کلیسایی کاوش شده در بین‌النهرین مربوط به سده پنجم میلادی به بعد هستند. این امر احتمال نشان دهنده وضعیت سیاسی سده پنجم ساسانیان است که در این چارچوب، قانون تساهل که توسط یزدگرد اول در سال ۴۱۰ میلادی ترویج شد، به پادشاه اجازه داد تا شبکه حمایت خود را گسترش دهد (McDonoug, 2008: 87) و از طریق «تصدیق رسمی»، رهبری جامعه مسیحی را به اقتدار سلطنتی پیوند دهد. کلیسای شرقی، پس از به رسمیت شناخته شدن توسط دولت ایران، به یک واسطه رسمی بین مقامات مرکزی و بخش بزرگی از جمعیت ساکن در غربی‌ترین استان‌های پادشاهی ساسانی تبدیل شد. علاوه بر این، به‌زودی توانست استقلال خود را از اقتدار کلیسای غربی که در دومین شورای کلیسایی که در سال ۴۲۴ برگزار شد، تثبیت کند و استقلال سلسله مراتبی خود را در رابطه با اسقف‌نشین‌های انطاکیه و قسطنطنیه برقرار کند (Fiey 1965: 52). در واقع، این ترتیب جدید مبتنی بر منافع متقابل بود (McDonough, 2008: 87)، زیرا اقتدار امپراتوری توانست با تعامل با ساختار کلیسایی و شاخه‌های پیرامونی آن، نفوذ خود را بر جامعه مسیحی که همسو با امپراتوری بیزانس بودند، گسترش دهد. از سوی دیگر، اقتدار مرکزی به جامعه مسیحی حوزه‌ای از خودمختاری و خودتنظیمی اعطا کرد، الگویی که روابط بین تاج ساسانی و سایر گروه‌های مذهبی شناخته شده را نیز اداره می‌کرد. این طرح، هویت‌های فرهنگی و شبکه‌های اجتماعی این مناطق چندفرهنگی را شکل داد (Morony 1974: 113; Morony, 1984: 131-137). در درازمدت، اسقف‌های همکار اغلب با لطف سلطنتی، پاداش می‌گرفتند (Panaino 2004; Jullien, 2015)، در حالی که ادغام در سیستم دولتی با ساختار اتخاذ شده توسط خود کلیسا و با همگن‌سازی سیستم عملیاتی آن با الگوهای ساسانی برجسته می‌شود (Morony 1974: 117-118). پیوند بین قدرت مرکزی و رهبری مسیحی از اولین شورای کلیسایی (در سال ۴۱۰) پدیدار می‌شود، زمانی که همه اسقف‌هایی که در این رویداد شرکت کردند، برتری کاتولیک‌های سلوکیه-تیسفون را به رسمیت شناختند (Chabot 1902: 254-255)، انتخابی که به وضوح با هدف تشویق تعامل مستقیم با دربار سلطنتی و اداره مرکزی مستقر در پایتخت انجام شد. در همین زمان، حوزه‌های قضایی اسقف‌نشین‌های کلان‌شهری کلیسای شرقی به هفت اسقف‌نشین تقسیم شد. اسقف آربلا به عنوان کلان‌شهر اسقف‌نشین نودشیرگان (بیت حدید: سریانی) و پنج اسقف‌نشین دیگر تحت نظر او تأیید شد (Fiey 1993: 79). از این زمان به بعد، سلسله مراتب نودشیرگان به‌طور منظم در اسناد کلیسایی ظاهر می‌شود که توسط کلان‌شهرهای آن نشان داده می‌شود (Fiey 1965: 48). علاوه بر این، متون سریانی از این سده به

بعد به همراه ساخت کلیسا و صومعه، افزایش چشمگیری پیدا کردند و می‌توان گفت اوج ادبیات سریانی در اواخر ساسانی روی داد که نتیجه این سیاست تساهل بود. تشدید حکومت امپراتوری که از ویژگی‌های این دوره است، باعث خلاقیت ادبی قابل توجه نویسندگان سریانی در شهرهای شمال بین‌النهرین شد که از تاریخ‌نگاری یونانی، تاریخ‌های اسطوره‌ای ایرانی و سنت قدیس‌نگاری خود برای تولید متونی استفاده کردند که همزمان تاریخ پادشاهان، قدیسان، شهرها و اشراف باستانی هستند. تواریخ سناخریب منبعی آزاد بود که نخبگان امپراتوری ایالتی می‌توانستند با آن، شرایط وفاداری خود به پادشاهانشان را تعریف کنند و در عین حال استقلال خود را بیان کنند. چرخش قدیس‌نگاری به تاریخ باستان و به ویژه سناخریب (آشوریان)، یکی از این اقدامات خودتعریف سیاسی توسط رهبران کلیسایی شمال بین‌النهرین بود (payene, 2105:163). اما اینکه این منابع چهره‌ای کاملاً مسیحی از منطقه نودشیرگان ارائه می‌دهند و قدمت مسیحیت در این منطقه را به سده یکم میلادی می‌رسانند، بایستی دلیل این کار را در سنت تاریخ‌نگاری یهودی-مسیحی غرب دانست که کهنه‌گرایی، یکی از رویه‌های استاندارد برای این نوع تاریخ‌نویسی بود و ادبیات سریانی‌ها در اصل ادامه دهنده گفتمان مسیحیت غربی است (Wiessner, 1967:7). اما آنچه قابل توجه است، می‌توان احتمال داد منابع سریانی از سنت فرهنگی آشوریان علاوه بر مشروعیت بخشی به خود، برای تبلیغ دینی استفاده کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

نودشیرگان / آدیابن در شمال بین‌النهرین به عنوان یک دیوارحائل مابین دو امپراتوری رومیان و ساسانیان عمل می‌کرد. این منطقه همواره به دلایل تاریخی و فرهنگی مورد توجه این دو امپراتوری قرار گرفته‌است و نام‌های به کار رفته توسط این دو امپراتوری برای این بخش از بین‌النهرین، نشان‌دهنده دو حافظه فرهنگی متفاوت است که در اواخر باستان هر یک معنا و مفهوم خاص خود را داشته است اما هر یک در نهایت دلالت بر موقعیت استراتژیکی و فرهنگی خود این منطقه دارد. این سرزمین که توسط رومیان، آدیابن خوانده می‌شد و حتی برخی از امپراتوران رومی که لقب آدیابنکوس را اتخاذ کردند، نشان‌دهنده موقعیت استراتژیکی این منطقه بود که زمانی توسط اسکندر در اینجا، نخستین بار امپراتوری پارسیان را شکست داد و این بعداً به عنوان بخشی از حافظه فرهنگی یونانیان تبدیل شد و در زمان امپراتوری روم که اوج تاریخ‌نگاری زندگی اسکندر بود از این منطقه به دلیل این خاطر از آن به عنوان آدیابن یاد می‌کردند. اما ساسانیان که این سرزمین را نودشیرگان می‌خواندند، برخاسته از سنت کهن فرهنگی بین‌النهرین به‌طور ویژه آشوریان بود و کیش ایشتار در این مرکز فرهنگی قرار داشت. همانطور که از واژه نودشیرگان به معنای دژ/ایشتار پیداست، احتمالاً شهریاران ساسانی به دلیل نزدیکی ایالت پارس، منشأ ساسانیان به بین‌النهرین و بویژه به آسورستان با این سنت فرهنگی آشنا بوده‌اند و از اهمیت جایگاه آن در این جامعه بین‌النهرینی و به‌طور خاص نودشیرگانی آگاهی داشته‌اند. علاوه بر این، در دوره شهریاران اشکانیان در این منطقه که پیش از ساسانیان بودند و باتوجه به آثار باقی مانده از فرهنگ کهن چندخدایی برای نمونه احیای معابد آشوری در شمال بین‌النهرین و بازسازی معبد اینانا/ایشتار نیپور در جنوب و همچنین معابد هترا که سرتاسر خدایان آشوری/بابلی را در خود جای داده بود، می‌توان گفت که فرهنگ کهن چندخدایی در این منطقه بسیار پویا بوده است. این امر زمانی بر ما روشن می‌شود که نرسه، پادشاه ساسانی، هنگام مسئله جانشینی و برتخت‌نشستن خود به حافظه فرهنگی این منطقه متصل می‌شود که این خود دلالت بر زنده بودن و پویایی فرهنگ باستان بین‌النهرین و به‌طور خاص آشوریان تا اواخر دوره ساسانیان دارد. اما در اواخر ساسانیان با گسترش جهانی توحید و کیش مسیحیت توسط امپراتوری روم، از سده پنجم به بعد، شهریاران ساسانی به تساهل دینی تن دادند و باتوجه به شواهد فرهنگی مسیحیت اعم از آثار معماری و آثار مکتوب سریانی حاکی از نفوذ و گسترش مسیحیت در نودشیرگان است. اما با این وجود، در میان منابع سریانی شرقی باز شاهد حفظ فرهنگ کهن آشوریان هستیم که آنها نیز به نوبه خود برای مشروعیت بخشی و تبلیغ مذهبی به این سنت فرهنگی متصل شده‌اند.

Abbō, Ā. N., 1987, The Results of the Excavations of the University of Mosul in Museifna, in *Buḥūt Ātār Ḥawḍ Sadd Ṣaddām*, Baghdad, pp. 133–161 [in Arabic].

Abusch, T. 2002. *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leiden.

Aggoula, Basil. 1991. *Inventaire des inscriptions hatréennes*. B.A.H. CXXXIX. Paris: Geuthner. al-Salihi, Wathiq. 1996. Two Cult-Statues from Hatra. *Iraq* 58: 105–08.

Altaweel, M., Marsh, A., Mühl, S. et al. 2012, New Investigations in the Environment, History, and Archaeology of the Iraqi Hilly Flanks: Shahrizor Survey Project 2009– 2011, *Iraq* 74, 1–35.

Altheim, F., Stiehl, R. 1967, *Die Araber in der alten Welt*, B. 4, Berlin.

Amin, N. A, 2008, The Monastic Church of Bāzyān in Iraqi Kurdistan”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 8, pp. 74–84.

Amin. N.A, 2019, Discovery of Two New Churches in the North of Iraq: A Church with a Bema and a Martyrion, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 19, pp. 52–54.

Andrae, W., Lenzen, H. 1933. *Die Partherstadt Assur*, Leipzig.

Andrae, Walter. 1938. *Das Wiedererstandene Assur*. Zürich: Ex Libris Verlag.

Ashgate Publishing Limited Gower House.

Bauer, Theo, 1931, Ein Erstbericht Asarhaddons. *ZA* 40: 234–259.

Beaulieu, Paul-Alain. 2014. Nabû and Apollo: The Two Faces of Seleucid Religious Policy. Pp. 13–28 in *Orient und Okzident in hellenistischer Zeit*. Beiträge zur Tagung “Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit” Würzburg 10.–13. April 2008, eds. Friedhelm Hoffmann and Karin Stella Schmidt. Nürnberg: Verlag Patrick Brose, Vaterstetten.

Becker, Adam, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, TTH 50. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

Beckman, Gary, 1999. *Hittite Diplomatic Texts*. 2nd ed. Atlanta: Scholars Press.

Beyer, K. 1998, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien: (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen.

Black, Jeremy. 2007. Hellenistic cuneiform writing from Assyria: The tablet from Tell Fisna. *Al-Rāfidān* 18: 229–38.

Boeft, J. den, Drijvers, J.W., Hengst, D. den, Teitler, H.C. 1998: *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIII*, Groningen.

Boettger, G. 1879, *Topographisch-historisches Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus*, Amsterdam.

Bonanno, A. 1976, *Portraits and Other Heads on Roman Historical Relief up to the Age of Septimius Severus*, Oxford.

Bosworth, C.E. 2002, ‘Al-Zab’ *EncIs* 11, 366.

Briant, P., 1996, *Histoire de l'empire perse*, Paris.

Brilliant, R. 1967: *The Arch of Septimius Severus in the Roman Forum*, MAAR 29, Rome.

Brock, Sebastian, 1968, Review of G. Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte*, *JTS n.s.* 19: 300–309.

Brock, Sebastian, 1992, *Studies in Syriac Christianity history, literature, and theology*, VARIORUM

Buck, Christopher, 1999, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*, SUNY Press.

Cameron, George C. 1941. Darius and Xerxes in Babylonia, IV: Xerxes and the Babylonian Revolts. *American Journal for Semitic Languages and Literatures* 58: 319–25.

Caquot, A, 1952, 'Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra' *Syria* 29, 89–118.

Cassis, M, 2002, Kokhe, Cradle of the Church of the East, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, pp. 62–78.

Castellana, P., Fernández, R., 2014, Syrian Churches of the Fourth Century, *Patrimoine Syriaque* 8, pp. 166–167.

Cereti, C.G, Colliva, L. 2016, Activities of Sapienza-University of Rome in Iraqi Kurdistan: K. KOPANIAS - J. MACGINNIS (eds.), *Erbil, Sulaimaniyah and Duhok. The Archaeology of the Kurdistan Region of Iraq and Adjacent Regions*, Oxford 2016, pp. 49-56.

Cereti, C.G, Colliva, L., Terribili, G. 2019, Il monumento di Paikuli, (Kurdistan - Iraq). Ricerche e nuove attività sul campo: *Scienze dell'Antichità* 25.1 (2019), pp. 3-10.

Cereti, C.G, et al., 2020, Il monumento di Narseh da Paikuli a Sulaimaniyah. Nuove attività archeologiche e allestimento espositivo del materiale presso lo Slemani Museum: *Scienze dell'Antichità* 26.1 (2020), pp. 3-11.

Cereti, C.G. 2022, Tradizione e continuità nell'Impero Sasanide: Il monumento di Paikuli: S. GRAZIANI - G. LACERENZA (edd.), *Egitto e Vicino Oriente antico tra passato e futuro*. The stream of tradition: la genesi e il perpetuarsi delle tradizioni in Egitto e nel Vicino Oriente antico, *Napoli 2022*, pp. 443-454 [Forthcoming].

Cereti, C.G. 2021, MAIKI Activities on the Paikuli Monument and its Surroundings: *East and West N.S.* 1 (2020), pp. 319-332.

Cereti, C.G. 2021a, Narseh, Armenia and the Paikuli Inscription: *Electrum* 28 (Special Issue, *The Kingdom of Greater Armenia and its Neighbours*) (2021), pp. 69-87.

Cereti, G. C., Terribili, G. 2012, Monument: M. ALRAM - R. GYSELEN (eds.), *Sylloge Nummorum Sasanidarum II*, Wien 2012, pp. 74-87.

Cereti, G. C., Terribili, G., 2014, The Middle Persian and Parthian Inscriptions on the Paikuli Tower. New Blocks and Preliminary Studies: *Iranica Antiqua* 49 (2014), pp. 347-412.

Cereti, G. C., Terribili, G., 2022, *Epigraphic findings at Paikuli (2018-2019). A Preliminary Study / Cereti, Carlo G.; Terribili, Gianfilippo*. - In: *VICINO ORIENTE*. - ISSN 2724-587X. - 26:(2022), pp. 53-75.

Cereti, G.C Terribili, G., Tilia, A. 2015 Paikuli in its Geographical Context: A. KRASNOWOLSKA - R. RUSEK-KOWALSKA (eds.), *Studies on the Iranian World: Before Islam. Proceedings of the 7th European Conference of Iranian Studies (Crakow 2011)*, Crakow 2015, pp. 267-278.

Chabot, J.-B., 1902, *Synodicon Orientale*, Paris.

Christensen, A. 1938, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen.

Colledge, M.A.R. 1977: *Parthian Art*, London.

Colliva, L., Terribili, G., 2017, A Forgotten Sasanian Sculpture. The Fifth Bust of Narseh from the Monument of Paikuli: *Vicino Oriente* 21 (2017), pp. 167-195.

Cooper, Jerrold S. 1993. Paradigm and Propaganda. The Dynasty of Akkade in the 21st Century. Pp. 11–23 in Liverani 1993.

Coray, A., 1814, *Géographie de Strabon*, trad. du grec en français [par François Jean Gabriel de La Porte du Theil, Adamantios Coray, et Antoine-Jean Letronne; avec des notes et une introd. par Pascal François Joseph Gosselin], t. IV, p. I, Paris.

Curtis, J., 1997, The Church at Khirbet Deir Situn, *AlRāfidān* 18, pp. 369–384.

Dalley, Stephanie, ed. *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Delitzsch, F. 1887: 'The Royal Court of Adiabene' *Expositor* 36, 130–140.

Déroche, V. 2014, "La Fouille de Bazyan (Kurdistan irakien) : un monastère nestorien ?", *Routes de l'Orient : Revue d'archéologie de l'Orient ancien*, Hors-série 1, pp. 29–43.

Déroche, V., Amin, N., 2103, La fouille de Bazyan (Kurdistan irakien) : un monastère nestorien ?", in F. Briquel Chatonnet (ed.), *Les églises en monde syriaque*, Paris, pp. 363–380.

Dillemann, L. 1961, Ammien Marcellin et les pays de l'Euphrate et du Tigre, *Syria* 38, 87–158.

Dillemann, L. 1962, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents. Contribution à la géographie historique de la région, du Ve s. avant l'ère chrétienne au VIe s. de cette ère*, Bibliothèque archéologique et historique, T. 72, Paris.

Dirven, L. 2008, Aspects of Hatrene religion: A Note on the Statues of Kings and Nobles from Hatra' in T. Kaizer (ed.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Religions in the Graeco-Roman World 164, Leiden – Boston, 209–246.

Dirven, Lucinda. 2005. Banquet Scenes from Hatra. *Aram* 17: 61–82.

Downey, Susan B., 1988, *Mesopotamian Religious Architecture*, Princeton University Press.

Drijvers, H.J.W. 1977: 'Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung' *ANRW* 2.8, Berlin – New York, 799–906.

Drijvers, H.J.W. 1999, *The Old Syriac of Edessa and Oshroene: Text, Translations and Commentary*, Koninklijke Brill NV, Leiden.

Drijvers, H. J. W., 1972, *Old Syriac (Edesseean) Inscriptions*, E. J. Brill, Leiden.

Durkin-Meisterernst, 2014, *Grammatik des Westmitteliranischen. Parthisch und Mittelpersisch*, Wien.

E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC) (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, vol. 4*. WinonaLake: Eisenbrauns, 2011.

Edzard D. O., 1997, *Gudea and His Dynasty*, Toronto: University of Toronto Press.

Feldman, L.H. 1965, *Josephus Jewish Antiquities, with an English Translation by L.H. Feldman, Vol. IX, Books XVIII–XX*, the Loeb Classical Library, Cambridge, MA – London.

Fiey, J.M, 1993, *Pour un Oriens christianus novus, Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beyrouth.

Fiey. J.M, 1965, *Assyrie Chrétienne I-II, Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, Beyrouth.

Finster. B, Schmidt. J, 1976b, Die Kirche von Raḥālīya, *Baghdader Mitteilungen* 8, pp. 40–43.

Finster. B, Schmidt.J, 1976a, Quṣair Nord, *Baghdader Mitteilungen* 8, pp. 27–39.

Fontaine, J. 1977a, *Ammien Marcellin, Histoire, livres XXIII–XXV. Texte et Traduction*, Paris.

Fontaine, J. 1977b: *Ammien Marcellin, Histoire, livres XXIII–XXV. Commentaire*, Paris.

Fowden, G. 1993. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fraenkel, S. 1893: 'Adiabene' *RE* I.1, 360.

Frankfurter, David. 1998. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fujii, H., Ohnuma, K., Okada Y., Matsumoto, K., Shibata, H., Numoto, H. 1989, Excavations at Ain Sha 'ia Ruins and Dukakin Caves", *AlRāfidān* 10, pp. 27–88.

Furlani, G. 1934a. 'Kakzu-Qasr Semamok' *Rivista degli Studi Orientali* 15, 119–142.

Furlani, G. 1934b. 'Sarcophagi partici di Kakzu' *Iraq* 1, 90–94.

Furlani, G. 1934c: 'Gli scavi italiani in Assiria (Campagna del 1933)' *Giornale della Società Asiatica Italiana* 2, 265–276.

Geller, M. J. 1997, The Last Wedge, *Zeitschr. f. Assyriologie Bd.* 87, S. 43-95.

Geyer, B., 1998, Les marges arides de la Syrie du Nord: resultats préliminaires d'une prospection géoarchéologique, in *Bulletin de l'Association des Géographes Français* 75 (1998), 213-223.

Gignoux, Ph. 1979, Les noms propres en moyen-perse épigraphique", in : *Pad Nām i Yazdān: Etudes d'épigraphie de numismatique et d'histoire de l'Iran ancien*, Ph. Gignoux, R. Curiel, R. Gyselen, Cl. Herrenschildt (eds.), Paris: 35-100.

Greisiger, L. 2008, 'Šarbēl: Göttin, Priester, Märtyrer – einige Probleme der spätantiken Religionsgeschichte Nordmesopotamiens' in A. Drost-Abgarjan, J. KotjatkoReeb, J. Tubach

(Hg.), *In Vom Nil an die Saale. Festschrift für Arafa Mustafa zum 65. Geburtstag am 28. Februar 2005*, Halle, 127–147.

Guest, F, 1966, *The Flora of Iraq*, Baghdad.

Gyselen, R. 1989, *La géographie administrative de l'empire sassanide: les témoignages sigillographiques*, Res Orientales 1, Paris.

Ḥadīthī. A.-M. M, 1995, The Excavations in the Site Known as the Green Church, in *Mawsū' at Madīnat Takrīt, vol. I, Baghdad, pp. 259–283 [in Arabic]*.

Harrak, Amir, 2013, Was Edessa or Adiabene the Gateway for the Christianization of Mesopotamia? In: *The Levant: Crossroads of Late Antiquity / Le Levant: Carrefour de l'Antiquité tardive*, Editors: Ellen Bradshaw Aitken and John M. Fossey.

Hauser, Stefan R. 1999. Babylon in Arsakidischer Zeit. Pp. 2-7-239 in *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wege früher Gelehrsamkeit. Mythos in der Moderne: 2* (Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 24–26 März 1998 in Berlin). Saarbrücken.

Henning, W.B. 1954: 'Notes on the Great Inscription of Shapur I' in A.V.W, Jackson (ed.), *Prof. Jackson Memorial Volume: Papers on Iranian Subjects*, Bombay, 40–54.

Herzfeld, E, 1914, Die Aufnahme des sasanidischen Denkmals von Paikuli (*Abhandlungen der Königlichpreussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Philologische-historische Klasse, Berlin 1914*).

Herzfeld, E, 1924, *Paikuli. Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire*, 2 vols., Berlin 1924.

Herzfeld, E, 1926, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Reisebericht*, 80 pp. 225-284.

Hewsen, R.H. 1988–89. 'Introduction to Armenian Historical Geography IV: The *Vitaxates* of Arsacid Armenia. A Reexamination of the Territorial Aspects of the Institution (Part One)' *REArm* 21, 271–319.

Hoffner, Harry A. 1975. Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography, Pp. 49–62 in Goedicke and Roberts 1975.

Humbach, H., Skjærvø, P.O, 1983, *The Sassanian Inscription of Paikuli, Part 3.2: Commentary*, Wiesbaden 1983.

Humbach, H., Skjærvø. P.O, 1978, *The Sassanian Inscription of Paikuli, 3 vols., Wiesbaden - Teheran 1978-1983*.

Humbach.H., Skjærvø, P.O, 1983a, *The Sassanian Inscription of Paikuli, Part 3.1: Restored Text and Translation*, Wiesbaden 1983.

Huyse, Ph. 1993, Vorbemerkungen zur Auswertung iranischen Sprachgutes in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus' in W. Skalmowski, A. van Tongerloo (eds.), *Medioiranica: Proceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990*, Leuven, 87–98.

Huyse, Ph. 1999a, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, B.1., London.

Huyse, Ph. 1999b, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka 'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, B.2., London.

Invernizzi, A. 2009: 'Kilizu' *Enclr*, 13.11.11, <http://www.iranicaonline.org/articles/kakzu-capital>.

Jackson, J. 1937a, *Tacitus, The Annals, with an English Translation by J. Jackson, Vol. IV, Books IV–VI, XI–XII*, the Loeb Classical Library, Cambridge, MA – London.

James, S., 2004, *The Arms and Armour and other Military Equipment. Excavations at Dura Europos 1928-1937. Final Report VII*, London.

Jones, H.L. 1917: *The Geography of Strabo, with an English Translation by H.L. Jones, Vol. I, Books I–II*, the Loeb Classical Library, Cambridge, MA – London.

Jones, H.L. 1928, *The Geography of Strabo, with an English Translation by H.L. Jones, Vol. V, Books X–XII*, the Loeb Classical Library, Cambridge, MA – London.

Jones, H.L. 1930, *The Geography of Strabo, with an English Translation by H.L. Jones, Vol. VII, Books XV–XVI*, the Loeb Classical Library, Cambridge, MA – London.

Jullien, F, 2015, *Histoire de Mar Abba, Catholicos de l'Orient. Martyres de Mar Grigor, Général en Chef du Roi Khusro Ier et de Mar Yazd-panah, Juge et Gouverneur*, (CSCO/Scriptures syri 254-255), Leuven.

K. 1999a: 'Calachene' *DNP* 6, 146.

Kaizer, Ted. 2013. Questions and Problems concerning the sudden Appearance of Material Culture of Hatra in the First Centuries CE. Pp. 57–72 in *Hatra. Politics, Culture and Religion*

Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst. Second extensively revised edition. Leiden: Brill.

Kessler, K. 1999a: 'Kapros (2)' *DNP* 6, 265.

Kessler, K. 1999b: 'Lykos (14)' *DNP* 7, 575.

Kienast, D. 19962, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt.

Kuhnel, E. 1931, *Die Ausgrabungen der Zweiten Ktesiphon Expedition 1931/32*, Berlin.

Kuhrt, Amélie, and Susan Sherwin-White. 1991. Aspects of Seleucid Royal Ideology: the Cylinder of Antiochus I from Borsippa. *JHS* 111: 71–86.

Kuhrt, Amélie. 2014. Reassessing the Reign of Xerxes in the Light of New Evidence. Pp. 163–69 in *In Extraction and Control. Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, eds. C.M. Kozuh, W. F. M. Henkelman, C. E. Jones, and C. Woods. Chicago: University of Chicago.

Lambert, W.G. 2004: 'Ishtar of Nineveh' *Iraq* 66, 35–39.

Lambert, Wilfred, G. 1976, Tukulti-Ninurta I and the Assyrian King List, *Iraq* 38, 85–94.

Lanfranchi, Giovanni B, 2003, Ideological Implications of the Problem of Royal Responsibility in the Neo-Assyrian Period. *Eretz* 27: 100–110.

Lapinkivi, Pirjo, 2004, Sacred Marriage: The Sumerian Sacred Marriage. SAAS 15; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Leichty, Earle, 1991, Esarhaddon's "Letter to the Gods". Pp. 52–57 in Cogan and Eph'al 1991

Liagre Böhl, Franz M. Th. de. 1962. Die Babylonischen Prätendenten zur Zeit des Xerxes. *Bibliotheca Orientalis* 19: 110–14.

Linszen, Marc J. H. 2004. *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*. Leiden: Brill Styx.

Lipiński, E. 1982, Le culte d'Ištar en Mésopotamie du Nord à l'époque parthe, *OLP* 13, 117–124.

Lipiński, E., 2015, Review of M. Marciak, *Izates, Helena, and Monobazos of Adiabene: A Study on Literary Traditions and History*' *The Polish Journal of Biblical Research* 14, 201–207.

Lommel, H. (1954) Anahita-Sarasvati, pp. 405-13. *Asiatica. Festschrift F. Weller*. Leipzig.

Lukonin, V.G. 1983, Political, Social and Administrative Institutions, Taxes and Trade' in E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran, Volume 3.2: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge, 681–746.

M. Moriggi, 2014, *A Corpus of Syriac Incantation Bowls: Syriac Magical Texts from Late Antique Mesopotamia*, Leiden: Brill.

Magen, Ursula, 1986, *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft: Eine Typologie*. Mainz.

Malandra, W.W, 1983, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. Minneapolis.

Malkiel, Yakov, 1993, *Etymology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marciak, M. 2013. 'Natounisarokerta on the Kapros. New Evidence from the British Museum' *Anabasis. Studia Classica et Orientalia* 4, 160–178.

Marciak, M. 2014, *Izates, Helena, and Monobazos of Adiabene. A Study on Literary Traditions and History*, *Philippika* 66, Wiesbaden.

Marciak, M., 2017, *Sophene, Gordyene, and Adiabene. Three Regna Minora of Northern Mesopotamia Between East and West*, (Impact of Empire: Roman Empire, c. 200 BC.- A.D. 476 26), Leiden,.

Marciak, M., 2011, 'Seleucid-Parthian Adiabene in the Light of Ancient Geographical and Ethnographical Texts' *Anabasis. Studia Classica et Orientalia* 2, 179–208.

Markwart, J. 1938, *Wehrot und Arang: Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran*, Leiden.

McDonough, S, 2008, 'Bishops or Bureaucrats?: Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period', in: *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History. Proceedings of a Conference Held at Durham University, November 2001*, D. Kennet, P. Luft (eds.), (BAR IS 1810), Oxford: 87-92.

Meyer, E., 1929, Seleukia und Ktesiphon, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 67, pp. 1–26.

Milik, J.T. 1962, A propos d'un atelier monétaire d'Adiabène Natounia' *RN* VI.4: 51–58.

Millard, A.R. 1999. Nabu. Pp. 607–10 in *DDD. Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds.

Mohammadifar, Y. & Gholami, K., (2025). "Rock Reliefs in the Western Parthian Empire: A Case Study of the Province of Adiabene". *Archaeological Research of Iran*, 15(45): 157-189.

Montgomery, James A, 1913, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia.

Morony, M. 1982, Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq' *Iran* 20, 1–49.

Morony, M. 1984, *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton.

Morony, M.G, 1974, Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq", *JESHO* 17/2:113-135.

Moulton, L.H. (1913) *Early Zoroastrianism*, London.

Müller-Kessler, Christa, and Karlheinz Kessler. 1999. Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten. *Zeitschrift für Assyriologie* 89: 65–87.

Murray, Robert, 1975, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge.

N. G. Wilson (ed.) *Herodoti Historiae. Tomvs alter: Libri V–IX continens*. (Oxford 2015)

Naveh, J. 1972, The North Mesopotamian Aramaic Script Type in the Late Parthian Period' *Israel Oriental Studies* 2, 293–304.

Neusner, J. 1964a, The Conversions of Adiabene to Judaism. A New Perspective' *JBL* 83, 60–66.

Neusner, J. 1966, The Conversion of Adiabene to Christianity' *Numen* 13, 144–150.

Neusner, J. 1986, *Judaism, Christianity, and Zoroastrianism in Talmudic Babylonia*, Lanham, Md.

Nissinen, Martti. 2003. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Nováček, K., 2023, Early Christian Topography in Bet Garmai, Northeastern Mesopotamia: A Case Study of the Šahqart and Ĥirbat Ġalāl Dioceses, in *Christianity in Iraq at the Turn of Islam History and Archaeology*(edit)Julie B., Narmin A., Presses de l'Ifpo: Beyrouth, 2023, pp71-95.

Nováček, K., Amin, N. A. M., Melčák, M. 2013, « A Medieval City Within Assyrian Walls: The Continuity of the Town of Arbil in Northern Mesopotamia », *Iraq* 75, p. 1-42.

Nováček, K., Melčák, M., Starkova, L., Amin, N. A. M. ,2016, *Medieval Urban Landscape in Northeastern Mesopotamia*, Archaeopress Archaeology, Oxford.

Oates. D, 1968, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London.

Oelsner, J. 1996: 'Adiabene' *DNP* 1, 112.

Oelsner, Joachim. 1986. *Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit*. Assyriologia VII: Budapest.

Oelsner, Joachim. 2002a. “*Sie ist gefallen, sie is gefallen, Babylon die grosse Stadt*”. *Vom Ende einer Kultur*. Leipzig: Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

Okada.Y, 1991, Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert, *Al-Rāfidān* 12, pp. 71–83.

Okada.Y, 1992, Ain Sha’ia and the Early Gulf Churches: An Architectural Analogy, *Al-Rāfidān* 13, pp. 87–93.

Olbrycht, M.J. 2010, Iran Starożytny’ in A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu* [‘Ancient Iran’ in A. Krasnowolska , *A History of Iran*], Wrocław, 27–285.

Olbrycht, Marek J. 2016, Dynastic Connections in the Arsacid Empire and the Origins of the House of Sasan.’ In *The Parthian and Early Sasanian Empires: Adaptation and Expansion*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis, Elizabeth Pendelton, Michael Alram, and Touraj Daryaee. BIPS Archaeological Monograph Series V. Oxford: Oxbow Books.

Panaino, A., 2000, The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship, in Aro S/Whiting R. M. S., (eds.), *The Heirs of Assyria (Melammu Symposia 1)*, Helsinki: 35-49.

Panaino, A.2004, La Chiesa di Persia e l’Impero Sasanide. Conflitto e integrazione, in: *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto: 765-863.

Parpola, Simo, 1993, The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy.” *JNES* 52, 161–208.

Payne, R,2015, *A state of mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late antiquity*, Oakland. Peeters 1925 Peeters, P.: “Le passionnaire d’Adiabène”, *AB* 43: 261-304.

Pongratz-Leisten, Beate, 1999, *Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* Helsinki.

Pongratz-Leisten, Beate, 2003, When the Gods are Speaking: Towards Defining the Interface between Polytheism and Monotheism. Pp. 132–168 in Köckert and Nissinen 2003.

Postgate, J.N. (1976–80): ‘Kilizu’ *RIA* 5: 591–593.

Pourshariati, Parvaneh. 2008, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian–Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London: I.B. Tauris.

Purcell, Nicholas (2014), Strabo, In Hornblower, Simon; Spawforth, Antony; Eidinow, Esther (eds.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*, Oxford University Press.

Qaderi .Alireza, (2018) Mesopotamian or Iranian? A New Investigation on the Origin of the Goddess Anāhitā, *Iranian Studies*, 51:2, 171-194.

Rackham, H. 1942: *Pliny, Natural History, with an English Translation by H. Rackham, Vol. II, Books III–VII*, the Loeb Classical Library, Cambridge, MA – London.

Rawlinson H.C, 1868 Note on the Locality and Surroundings of Paikuli: *Journal of the Royal Asiatic Society* 3(1868), pp. 296-300.

Reade, J. 1999, ‘An Eagle from the East’ *Britannia* 30, 286–288.

Reuther.O, 1929, The German Excavations at Ctesiphon, *Antiquity* 3, pp. 434–451.

Reuther, O., 1964, *Sasanian Architecture*, in A. U. Pope (ed.), *A Survey of Persian Art*, vol. II, London.

Rezakhani, Kh., 2017, *ReOrienting the Sasanians: East Iran in Late Antiquity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Roisman, Joseph; Worthington, Ian, 2010, *A Companion to Ancient Macedonia*, John Wiley & Sons.

Ruge, W. 1919, Kapros (1) *RE* X.2, 1921.

Sarre, F., Herzfeld, E., 1920, *Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet*, II, Berlin.

Sellwood, D. (1985). "Adiabene". *Encyclopaedia Iranica*, Vol. I, Fasc. 5. pp. 456–459.

Shaked, Shaul, 2001, "Jews, Christians and Pagans in the Aramaic Incantation Bowls of the Sasanian Period", in *Religions and Cultures: First International Conference of Mediterranean*, edited by Adriana Destro and Mauro Pesce, Binghamton, NY: Global, 2001, pp. 61–89.

Sherwin-White, Susan, and Amélie Kuhrt. 1993. *From Samarkand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*. London: Duckworth.

Spek, Robartus van der. 1985. The Babylonian Temple during the Macedonian and Parthian Domination. *Bibliotheca Orientalis* 42: cols. 541–62.

Steinkeller, Piotr, 1999. On Rulers, Priest and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. Pp. 103–137 in Watanabe.

Streck, M. 1912: 'Gorgos (1)' *RE* VII.2, 1660.

Sürenhagen, Dietrich, 1981, Zwei Gebete Ḫattušilis unter der Puduḫepa. *AoF* 8: 83–168.

Swoboda, H. 1919, Kapros (3) *RE* X.2, 1921–1922.

Talbot Rice, D., 1932a, Hira, *Journal of the Royal Asiatic Society* 19, pp. 250–268.

Talbot Rice, D., 1932b, The Oxford Excavations at Hira 1931, *Antiquity* 6, pp. 276–291.

Talbot Rice, D., 1934, The Oxford Excavation at Hira, *Ars Islamica* 1, pp. 54–73.

Tarn, W. W. 1951. *The Greeks in Bactria and India*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Terribili, G. 2016, Notes on the Parthian Block f1 from the Sasanian Inscription of Paikuli: *Annali dell'Università di Napoli "L'Orientale"*, Sezione orientale 76 (2016), pp. 146–165.

Terribili, G., Tilia, A., 2016, The Activities of the Italian Archaeological Mission in Iraqi Kurdistan (MAIKI), The Survey Area and the New Evidence from Paikuli Blocks Documentation: K. KOPANIAS - J. MACGINNIS (eds.), *The Archaeology of the Kurdistan Region of Iraq and Adjacent Regions*, Oxford 2016, pp. 417–425.

Thureau-Dangin, F., 1912, *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.)*. Paris: P. Geuthner,

Tubach, J. 1986. *Im Schatten des Sonnengottes: der Sonnenkult in Edessa, Harrān und Ḫaṭrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden.

Tylor, Edward. (1871). *Primitive Culture*. Vol 1. New York: J. P. Putnam's Son.

Ur, J. A., 2005, Sennacherib's Northern Assyrian Canals: New Insights from Satellite Imagery and Aerial Photography, *Iraq* 67, 317-345.

van den Hout, Theo P. J. 1991. Hethitische Thronbesteigungsorakel und die Inauguration Tudhalijas IV. *ZA* 81: 274–300.

Walker, Joel Thomas, 2006, *The Legacy of Mesopotamia in Late Antique Iraq: The Christian Martyr

Weissbach, F.H. 1919, 'Kalachene' *RE* X.2, 1530.

Wiesehöfer, J., 2001, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London – New York.

Wiessner, Gernot, 1967, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

Wilkinson, T.J., 2003, *Archaeological Landscapes of the Near East*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.