



Symbols and manifestations of Farr(ah) during the reign of Bahram Gur of the Sasanian dynasty in al-Tabari's History

Masoud Shavarani¹ 

1. Assistant Professor, Department of Religions, Faculty of Religions and Islamic Educations, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: shavarani@mazaheb.ac.ir

Abstract

Farr(ah) is a divine gift bestowed by God, granting its possessor wisdom, truth, power, victory, light, glory, and beauty. The concept of Farr(ah) was highly significant in the realm of religious and political thought in ancient Iran; particularly during the Sasanian era, it signified the social legitimacy and religious authority of the king. Muhammad ibn Jarir al-Tabari, the great Persian commentator of the Quran, jurist, theologian, and influential historian, is the author of the History of the Prophets and Kings, which is the first major Islamic and Persian source to refer to the ancient concept of "Farr(ah)." Tabari had access to the Sasanian Khwaday-Namag (Books of Lords) and through them became aware of this important concept in ancient Iranian thought; he even seems to have transmitted it into Islamic theology in the form of the concept of "Khalifa Allah" (God's vicegerent). This article examines the symbols and manifestations of "Farrah" during the reign of Bahram Gur, as narrated in Tarikh al-Tabari. The symbols and signs of Bahram Gur's possession of Farrah appear in lion and elephant hunting, his countenance, crown and adornments, fire, horse, wisdom, good governance and prosperity, courage, strength and martial arts, benevolence and generosity, and victory in wars.

Keywords: Farr(ah), King, Bahram Gur, and Tabari.

Introduction

Due to Tabari's use of the Sasanian Khwaday-Namag, it is expected that he would refer to the concept of royal Farr(ah) of Bahram Gur in his account of Bahram Gur's reign. He mentions several times God's support and confirmation for Bahram Gur's kingship. Also, Bahram calls the people to obey God, considers himself among God's friends (awliya'), and in a letter attributes his victory over the Khagan to God. More importantly, Tabari points to the symbols and manifestations of "Farr(ah)." However, probably because Tabari himself was a believer in Islam and, on the other hand, to avoid arousing sensitivity or provoking sentiments in Muslim society, he did not directly and extensively refer to this Zoroastrian concept.

Research Findings

Due to Tabari's use of the Sasanian Khwaday-Namag, it is expected that he would refer to the concept of royal Farr(ah) of Bahram Gur in his account of Bahram Gur's reign. He mentions several times God's support and confirmation for Bahram Gur's kingship. Also, Bahram calls the people to obey God, considers himself among God's friends (awliya'), and in a letter attributes his victory over the Khagan to God. More importantly, Tabari points to the symbols and manifestations of "Farr(ah)." However, probably because Tabari himself was a believer in Islam and, on the other hand, to avoid arousing sensitivity or provoking sentiments in Muslim society, he did not directly and extensively refer to this Zoroastrian concept.

Conclusion

In the narratives of the Bahram Gur section, symbols, signs, and direct and indirect references to this concept are evident in relation to Bahram. With the help of Farr(ah),



Bahram is intelligent, shrewd, aware, and wise in his life, and during his kingship, he brings prosperity and welfare through his good governance. Farr(ah) is manifested in Bahram's face as dazzling brightness and beauty. Then, when the nobles oppose his kingship, royal Farr(ah) helps him defeat enraged lions and obtain the royal crown and adornments—the material symbols of Farr(ah). His courage, strength, skill, and mastery in horsemanship and combat also stem from his Farr(ah), enabling him to emerge victorious in single combat against enemies and in hunting lions and elephants. His Farr(ah) has made him benevolent, generous, and virtuous toward the people. Like other Sasanian kings, he held fire in great reverence, visited the sacred fire at the temple in the Shiz, and offered precious gifts to it, for fire was a symbol of Sasanian royal Farr(ah).

Cite this article: Shavarani, M. (2026). Symbols and manifestations of Farr(ah) during the reign of Bahram Gur of the Sasanian dynasty in al-Tabari's History. *Religions and Mysticism*, 59 (1), 109-135. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2026.408049.630713>



Article Type: Research Paper

Received: 2-Jan-2026

Received in revised form: 11-May-2026

Accepted: 8-Jun-2026

Published online: 17-Sep-2026



نمادها و نمودهای فَرّه شاهی در دوران پادشاهی بهرام گور ساسانی در تاریخ طبری

مسعود شاورانی^۱

۱. استادیار، گروه ادیان، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: shavarani@mazaheb.ac.ir

چکیده

«فَرّه» موهبتی خدایی است که به دارنده‌اش، خرد، راستی، قدرت، پیروزی، روشنائی، شکوه و زیبایی می‌داده است. مفهوم فَرّه، در قلمرو اندیشه دینی و سیاسی ایران باستان بسیار مهم بوده است؛ به ویژه در زمان ساسانی‌ها دلالت بر مشروعیت اجتماعی و قدرت مذهبی پادشاه می‌کرده است. محمد بن جریر طبری، مفسر بزرگ و برجسته قرآن، فقیه، الهیدان و مؤرخ تأثیرگذار و صاحب نام ایرانی است. تاریخ طبری نخستین منبع اصلی اسلامی و ایرانی است که به مفهوم باستانی «فَرّه» اشاره می‌کند. طبری به خدای نامه‌های ساسانی دسترسی داشته است و از طریق آنها، نسبت به این مفهوم مهم در اندیشه ایران باستان آگاه بوده است و حتی به نظر می‌رسد آن را به شکل مفهوم «خلیفه الله» به الهیات اسلامی انتقال داده است. در این مقاله به نمادها و نمودها یا تجسم‌ها و تجلی‌های «فَرّه» در دوران پادشاهی بهرام گور ساسانی، که در تاریخ طبری روایت شده است، پرداخته می‌شود. داده‌های این تحقیق به روش کتابخانه‌ای گردآوری گردیده و با روش کیفی تحلیل محتوا دسته‌بندی و تفسیر شده‌اند. نمادها و نمودهای فَرّه‌مندی بهرام گور در شکار شیر و فیل، چهره، تاج و زینت، آتش، اسب، خردورزی، حسن تدبیر و آبادانی، شجاعت، قدرت و هنرهای رزمی، خیرخواهی و بخشندگی، پیروزی در جنگ‌ها نمایان شده است.

کلیدواژه‌ها: فَرّه، شاه، بهرام گور، روایت و طبری.

استناد: شاورانی، مسعود (۱۴۰۵). نمادها و نمودهای فَرّه شاهی در دوران پادشاهی بهرام گور ساسانی در تاریخ طبری. ادیان و عرفان، ۵۹ (۱)، ۱۰۹-۱۳۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۶

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2026.408049.630713>



مقدمه

مبنای شاهنامه فردوسی و تاریخ طبری خدای نامه گردآمده دوره ساسانیان است (زریاب، ۱۳۵۶: ۷۲). در نخستین قرن‌های اسلامی «خَوَتای نامگ» ساسانی یعنی «نامه شاهان» چند بار به زبان عربی ترجمه و تہذیب شد، و این ترجمه‌ها و تہذیب‌ها که همه از میان رفته است به منزله منابعی برای مورخان عرب زبان و ایرانی بوده است (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۶۵). طبری را باید مهم‌ترین منبعی دانست که خدای نامه و کتب مربوط به آن را برای ما عرضه داشته است (نولدکه، ۱۳۸۸: ۲۸). ترجمه‌های خدای نامه مأخذ عمده طبری، قرار گرفت (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۷۳) و منبع کار طبری «خدای نامه» بوده است (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۱۶۶). اخبار خدای نامه، طرفدار پادشاهان و قانونی بودن سلطنت ایشان است (نولدکه، ۱۳۸۸: ۱۹). «فرّه» یا «خورنه» باید در روایات پادشاهان در خدای نامه، به عنوان مظهر اراده یا لطف الهی جایگاه ویژه‌ای داشته باشد. این موضوع اغلب در منابع اسلامی، به ویژه در شاهنامه، منعکس شده است که در آن بسیاری از ظهورها و سقوطهای پادشاهان بر اساس حضور یا عدم حضور «خورنه» توضیح داده شده است (Yarshater, 2006: 3/ 345). معانی اولیه فرّه، شکوه، عظمت و درخشش مرتبط با آفتاب و آتش است و همچنین دارای معانی ثانویه مرتبط با بهروزی، بخت (نیک) و عظمت (شاهانه). است (Gnoli, 2015). فرّه صفتی الهی و شاهانه است که دارای اوصاف «کیانی، کیی، شاهی، شاهنشاهی و ایزدی» است (Bailey, 1971, xxii, 62). هیچ مفهوم مذهبی به اندازه مفهوم «فرّه خورنه» در مفاهیم ایرانی عامل مشروعیت اقتدار سیاسی، نقشی محوری ندارد. هر کسی که می‌خواست به طور مشروع حکومت کند، باید از موهبت «خورنه» برخوردار می‌بود (Malandra, 1983: 88).

در کتاب نصیحة الملوک آمده است که فرّه ایزدی شانزده چیز است: «خرد، دانش، تیزهوشی، دریافتن هر چیزی، صورت تمام و فرهنگ، سواری و زین افزار کار بستن، مردانگی با دلیری، آهستگی و نیک خویی، داد دادن ضعیف از قوی، گشاده دستی، دوستی و مهتری نمودن، احتمال و مدارا به جای آوردن و رای، تدبیر در کارها، اخبار بسیار خواندن، سیرالملوک نگاه داشتن و بررسیدن از کارهای ملوک پیشین» (۱۳۵۱: ۱۲۷-۱۲۸). مفهوم فرّه علاوه بر این که در ایران باستان نقش مهمی در دین، سیاست و جامعه داشته است؛ در دوره اسلامی، در معنای خلافت خدای تعالی در زمین به کار رفته است (صفا، ۱۳۴۶: ۱۶۲). طبری مفسر قرآن، فقیه و مورخ پرنفوذ مسلمان است که تفسیر قرآن و تاریخ جامع او، تاثیر بسیاری بر دانشمندان مسلمان نهاده است. بخش ساسانی تاریخ طبری شامل دوره بهرام گور، آن قدر ارزشمند است که تتودور نولدکه، آن را به آلمانی ترجمه کرد. بهرام پنجم مشهور به بهرام گور، حامی دین زردشتی بوده و منابع زردشتی در ستایش او می‌گویند، که دوره ارزیزین (قلعی). جهان، دوره پادشاهی بهرام گور بوده است، که مینوی رامش را پدیدار کرد و اهریمن با دیوان و جادوان

دوباره به تیرگی دوزخ تاختند (زندبهمن یسن، ۱۳۸۵: ۴؛ روایات داراب هرمزدیار، ج ۲: ۸۸). حتی در منابع اسلامی مانند نصیحة الملوک، او پادشاه عادل و آبادگر خوانده می‌شود (۱۳۵۱: ۸۳).

به طور طبیعی، در خدای‌نامه ساسانی به طور مستقیم و غیر مستقیم، تأکید بر تأیید و فزه بهرام شده است و طبری که از خدای‌نامه بهره برده است، در جای‌جای روایتش، به حمایت و تأیید خداوند از بهرام‌گور اشاره می‌کند. به طور نمونه به هنگام تولد او منجمان به یزدگرد گفتند: «أَنَّ اللَّهَ مَوْرَثَ بَهْرَامَ مَلِكِ أَيْبِهِ» و بهرام خود به منذر می‌گوید: «إِنِّي مِنْ وَلَدِ مَلُوكٍ، وَالْمَلِكُ صَائِرٌ إِلَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۶۸-۶۹) و منذر به جوانی می‌گوید، خدا پس از پدر، پادشاهی را به بهرام داده است «مَلِكُهُ اللَّهُ بَعْدَ أَيْبِهِ» و بهرام به بزرگان می‌گوید که همیشه از خدا خواسته است که بدی‌های پدرش را جبران کند «لَمْ أَزَلْ أَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَمُنَ عَلَيَّ بِالْمَلِكِ، فَأُصْلِحَ كُلَّ مَا أَفْسَدَ» و خداوند و فرشتگان را شاهد می‌گیرد «قَدْ أَشْهَدْتُ بِذَلِكَ عَلَى اللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ» (همان، ج ۲: ۷۲-۷۳). همچنین بهرام در آغاز پادشاهی‌اش مردم را به پیروی از خدا دعوت می‌کند «بِأَمْرِهِمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَطَاعَتِهِ» و خود را از اولیای خدا می‌داند «إِنَّ اللَّهَ رَبَّنَا قَوِي وَنَحْنُ أَوْلِيَاؤُهُ» (همان، ج ۲: ۷۵) و در مکتوبی، پیروزی‌اش بر خاقان را از طرف خدا می‌داند «إِنَّهُ مَجْدُ اللَّهِ وَعَظْمُهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ» و خداوند او را به نیکوئی آزمود «فَابْلَاهُ اللَّهُ أَحْسَنَ بِلَاءٍ» (همان، ج ۲: ۷۷-۷۸). مهم‌تر آن که در روایت طبری از دوران پادشاهی بهرام، اشاره به نمادها و نمودهای «فزه» شده است. به نظر می‌رسد، طبری این مفهوم ایرانی را وارد الهیات اسلامی نموده است، در تفسیر آیه ۳۰ سوره بقره، و واژه «خليفة» را تاویل به «سلطان اعظم» و «خليفة الله» می‌کند (۱۴۱۲: ج ۱: ۱۵۶-۱۵۷). شاید حلقه میانی و نشانه ظاهری این انتقال معنایی، واژه «سلطان» باشد؛ زیرا معادل، واژه «فزه» در عربی است (معین، ۱۳۸۸: ج ۱: ۴۱۵). البته باید در نظر داشت، به دلیل این که طبری خود یک عالم مسلمان باورمند است و همچنین برای جلوگیری از تحریک احساسات جامعه مسلمان از واژه ایرانی «خزه یا خورنه» استفاده نکرده است؛ بلکه برای اشاره به «فزه» از واژه عربی «بهاء» استفاده نموده است. این تحقیق می‌تواند مقدمه‌ای باشد، برای بررسی تأثیر مفهوم ایرانی «فزه ایزدی» بر اصطلاح مهم «خليفة الله» در الهیات و سیاست جهان اسلام (Shavarani, 2024: 183; 2019: 153) و همچنین تأثیر آن بر حوزه‌های تاریخی، اجتماعی، تفسیری، روایی و تصوف اسلامی (شاورانی، ۱۴۰۳: ۶۰؛ ۱۳۹۸: ۹۶؛ ۱۳۹۹: ۱۹؛ ۱۴۰۱: ۱۱۸؛ ۱۳۹۹: ۱۱۹) و رابطه مفهوم «انسان محور» خليفة الله با الهیات محیط زیست (شاورانی، ۱۴۰۴: ۲۵؛ Shavarani, 2025: 140). داده‌های مورد نیاز تحقیق، به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است. این پژوهش از نظر ماهیت و روش، تحقیق توصیفی تحلیل محتوا است. تاکنون هیچ پژوهشی درباره مفهوم «فزه» شاهی بهرام‌گور در تاریخ طبری انجام نگرفته است

اسب

اسب یکی از تجسم‌های فزه است (شاورانی، ۱۴۰۴: ۳۰-۳۱). بهرام قبل از پادشاهی که در حیره عراق بود، از نعمان بن منذر حاکم آنجا خواست که مردان اسبان اصیل نر و ماده خویش را بیاورند؛ زیرا بهرام باور داشت که او در شرف و سیادت از همه برتر است، پس باید اسب او نیز از همه اسبان بهتر باشد «افضل الرجال سؤددا و شرفا، ولیس ینبغی أن یکون مرکبی إلا أفضل الخیل». در مسابقه اسب دوانی، اسبی سرخ‌مویی (اشقر) از همه پیش افتاد و سپس منذر آن را به بهرام پیش کش نمود و گفت: «خدا آن را بر تو مبارک گرداند» «یبارک الله لک فیه»، بهرام بسیار از آن شاد شد (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۰). در عبارت عربی طبری، منذر دعای «مبارکی و برکت» برای آن اسب، می‌خواند. زنر معتقد است که مفهوم فزه، به واژه عربی برکة (baraka). نزدیک است (۱۳۸۸: ۲۲۰). گویا دعای منذر، اشاره به فزهمندی اسب بهرام دارد؛ زیرا طبری در بیان روایت شکار مهم شیری که گوری را گرفته بود، تاکید می‌کند که بهرام سوار این اسب بود «إن بهرام ركب ذات يوم الفرس الأشقر الذی حمله علیه المنذر إلى الصيد، فبصر بعانة، فرمی علیها وقصد نحوها، فإذا هو بأسد». وی چنان تیری انداخت که از پشت وارد شکم شیر و سپس وارد پشت گور و از آنجا یک سوم تیر به زمین فرو رفت «فرما بهرام رمیه فی ظهره، فنفتت النشابة من بطنه وظهر العیر ومرتة حتى أفضت إلى الأرض. فساخت فیها إلى قریب من ثلثیها» و این رویداد در برابر نگاه مردمان، همراهان و نگهبانان بهرام بود و او دستور داد تا داستان شکار شیر و خر را به تصویر کشند (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۰-۷۱).

چهره بهرام

داراب‌نامه طرسوسی تاکید می‌کند که وجود فزه باعث خوب‌رویی و تابش روشنائی از چهره دارنده آن می‌شود (۱۳۷۴: ۱۱-۳۸، ۸۸، ۱۰۰، ۲۶۳، ۲۸۶، ۴۰۰)؛ زیرا کمال صورت از فزه ایزدی است (علاء‌قزوینی، ۱۳۹۷: ۹۳۸) و «فزه» باعث زیبایی است (شاهپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۶۰). بنابراین فزه بر چهره شاه هویدا است (اعتمادمقدم، بی‌تا: ۲). زیبایی چهره جمشید نیز با فزهمندی او ارتباط دارد (رام‌یشت، بند ۱۶). طبری می‌گوید جمشید و فریدون (طبری، ۱۹۶۷: ج ۱: ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۲۱۳) دارای فزه و بهاء و چهره زیبایی بودند. جمال کیخسرو نیز نشان فزه و ورج او بود (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۳۰). دارای بزرگ که دارای فزه بود، نیز چهره زیبایی داشت (طبری، ۱۹۶۷: ج ۱: ۵۷۰). همچنین اردشیر ساسانی از روی زیبایی چهره، پسرش شاپور را در میان صد یا هزار پسر با قامت و پوشش همانند پسرش، بی هیچ راهنمایی شناخت (همان، ج ۲: ۴۵، ۴۹) و مادر شاپور ساسانی دختر اردوان اشکانی که از نسل کیانیان بود، نیز دارای حسن و جمال بود (همان، ج ۱: ۵۸۳ و ج ۲: ۴۴). روزی اردشیر ناگهان در خانه فرزندش شاپور، هرمز را می‌بیند. اردشیر از نشانه‌های [فزه کیانی] او حیرت نمود؛ زیرا کیانیان در خاندان اردشیر با چهره نیکو و اندام درشت نمایان بودند (همان، ج ۲: ۵۲). انوشیروان نیز

در چهره و زیبایی، همانند قباد پدرش بود (همان، ج ۲: ۹۱). شکوه و فره بهرام شاهنشاه چشم تازه وارد را خیره می‌سازد (نولدکه، ۱۳۸۸: ۱۲۴) و یکی از نشانه‌های فره بهرام گور، در چهره اوست. هنگامی که «جوانی» نامه‌رسان یزدگرد پدر بهرام، به نزد بهرام آمد از چهره زیبا و پرفره او حیرت نمود و از سجده کردن غافل ماند «من وسامته وبهائه، وأغفل السجود دهشا» و بهرام فهمید که غفلت او به دلیل حیرت از روی زیبای او بود «فلما ورد جوانی علی المنذر وقرأ الکتاب الذی کتب إلیه، قال له: الق الملک بهرام، ووجه معه من یوصله إلیه فدخل جوانی علی بهرام فراعہ ما رأی من وسامته وبهائه، وأغفل السجود دهشا، فعرف بهرام أنه إنما ترک السجود لما راعه من روائه». بعد از آن دیدار، جوانی چهره با هیبت و زیبای بهرام را دوباره از خاطر گذرانید «تذکر ما عین من رواء بهرام وهیبتہ عند نفسه» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۲). حتی وقتی بهرام به هند می‌رود، مردم آنجا نیز از جمال و کمال خلقت وی شگفت زده می‌شوند «جماله وکمال خلقه ما یعجبون منه» (همان، ج ۲: ۷۸).

تاج و زینت

شاه با فره خویش بر روی تخت خویش می‌درخشد، و فره‌شاهی از تخت می‌تابد (اعتمادمقدم، بی‌تا: ۲). در رام‌یشت، بر زینت‌ها و نمادهای شاهانه تأکید می‌شود (بندهای ۲، ۷، ۱۱، ۱۵، ۲۳). طبری روایت می‌کند که بهرام در برابر مخالفان، بر کرسی طلای مرصع به جواهر نشست «جلس بهرام علی منبر من ذهب مکمل بجوهر» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۲). ابن بلخی نیز می‌گوید که بهرام گور با چنان بهاء، منظر و ارج بر کرسی نشست (۱۳۸۵: ۷۶). براساس ارداویراف نامه روشنی و درخشش با فره در پیوند است (فصل ۱۵، ۶۱) و حتی بالاتر از فره، درخشندگی آن است (دین کرد چهارم، ۸۲). نمود فره در چهره شاه ساسانی آن چنان مهم بود، که علاوه بر درخشش تاج شاهی برای بیننده، حتی بنا به گفته یوحنا کروزوستوم (یحیی زرین دهان). شاه ساسانی ریشی زیب داده به طلا داشت و «عجیب و غریب» جلوه می‌کرد (نولدکه، ۱۳۸۸: ۴۸۱). «تاج» با خدایان بخشنده «فره» اناهیتا و مهر ارتباط دارد. اناهیتا «تاج» زرین هشت گوشه‌ای بر سر دارد (آبان‌یشت، بند ۱۲۸). در تصویر مهری مربوط به کیش اناهیتا، به نام گرگیه (آنه پ). اناهیتا تاجی کنگره‌ای بر سر دارد و در هاله‌ای نورافشان بر روی یک شیر ایستاده است (بریان، ۱۳۷۸: ج ۱، ۵۴۰). ایزد «مهر» نیز در نقش کوشانی، تاجی پرتو افشان بر سر دارد (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۳۱). جمشید بعد از تاج‌گذاری گفت «کی ایزد تعالی ورج و بهاء ما تمام گردانید و تائید ارزانی داشت» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۰۳، ۱۰۴)، ورج هم معنای «فره» است (معین، ۱۳۸۸: ۴۳۰). در ایادگار جاماسپ نیز آمده که وقتی فریدون «دیهم» را از سر برداشت و بر سر ایرج نهاد، گفت: «فره من بر سر ایرج نشست» و پادشاهی را به او فرزندانش داد (Jamaspī, 1903: 115-116). همچنین «زندبهمن یسن» اشاره می‌کند که وقتی بهرام ورجاوند با پر فره می‌آید، دیهم بر سر می‌بندد (۱۳۸۵: ۱۶). تاج پادشاهی هر فرمانروا، نشانه «فره» او بود. هخامنشیان دغدغه زیادی در نگاهداری از «دیهم» خود داشتند، و اگر فرد دیگری آنها را می‌پوشید، سزای گستاخی اش مرگ

بود؛ زیرا مظهر فره بودند (شاهپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۸۲-۸۴). تاج ساسانی نیز نماد «فره» شاه بود و تاج‌های اختصاصی پیمان استواری بودند (سلوود، ۱۳۸۰: ۴۳۲). آئین بخشیدن «فره»، نیز چنین بود که پادشاه، تاج خود را بر سر شاهزاده‌ای که به ولیعهدی تعیین شده بود، قرار می‌داده است (شاهپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۶۱). در واقع تاج ساسانی، یکی از ویژگی‌های مهم پادشاهی بود، تاج نقش یک نشان فردی را ایفا می‌کرد که هر پادشاه با آن متمایز می‌شد و در عین حال، در ترکیب با دیهیم، نمایانگر ایده سلطنت به صورت انتزاعی نیز بود. اغلب به نظر می‌رسد که حاوی اشاره‌ای شمایل‌نگارانه به مفهوم شکوه خدائی سلطنت، فره، بود که «به پادشاه مشروع قدرت ویژه الهی می‌بخشید» (Shaked, 1995: 75-76). اناهیتا، ورث‌رغنه (بهرام) و میترا (مهر) بخشنده فره بودند و در تاج‌ها نمادهای مربوط به این ایزدان اعطاکننده منصب، نمایان هستند (سلوود، ۱۳۸۰: ۴۳۳). در تاج‌های ساسانی نمادهای خدایان بخشنده «فره» چنین بود، نماد پرتو، نشان درخشش میترا، چندین نشان اناهیتا، و دو بال با سر پرنده شکاری، نشان خدای جنگ و پیروزی، ورث‌رغنه، بوده است. علاوه بر اشکال جذّاب این نمادها، باید تأثیر کلی دیداری تاج و رنگ‌های روشن و درخشان آن، بر بینایی ذهن فرد را اضافه کرد (Porada, 1965: 201). بیرونی روایت می‌کند که، آئین ساسانیان در روز مهرگان، این بود که «تاجی» را که خورشید بر آن قرار داشت به سر می‌گذاشتند (بیرونی، ۱۴۲۸: ۲۶۵). بهرام ساسانی در بیشابور، تاج ایزد بهرام را که جفتی بال مرغ «ورغنه» بر سر دارد که مظهر ایزد بهرام است (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۲۹). در صحنه پیروزی نقش برجسته شاپور فارس، بهرام دوم کلاه بال‌داری بر سر دارد (کریستین‌سن، ۱۳۸۵: ۱۶۹). در نقش برجسته نرسی، عمو و جانشین بهرام، در نقش رستم، او تاج سلطنت را از ایزدبانو اناهیتا می‌گیرد (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۳۱). خسرو دوم در طاق بستان، تاجی بالدار بر سر دارد (کریستین‌سن، ۱۳۸۵، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰). شکل قوچ نیز در تاج برخی از شاهان دیده می‌شود که نماد «فره» است (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۷). شاپور دوم ساسانی در میدان جنگ، سوار بر اسب، کلاهی طلایی به شکل سر قوچ که با جواهرات تزئین شده بود، بر سر داشت (Marcellinus, 1894: 185) که نشان دهنده رابطه با ورث‌رغنه است، زیرا قوچ با آن خدا مرتبط بوده است. در عین حال، قوچ نمایانگر درخشش فرخنده، خورنه (فره) است (Porada, 1965: 202). تتوفیلاکت درباره تاج‌گذاری هرمز چهارم جانشین انوشیروان گوید که «تاج طلائی مرصع به جواهر بر سر داشت، پرتو زبرجدهای آن، که از مروارید غلتان محصور بود، چشم را خیره می‌کرد، و گوهرهایی که بر موی او قرار داشت، نور موج خود را با شعاع حیرت‌زای زمردها چنان آمیخته بود که بیننده از شدت حیرت، تقریباً از مشاهده عاجز می‌گردید. شاه شلواری زربافت پوشیده بود که بهایی گزاف داشت، به طور کلی جامه او، تا جایی که شکوه سلطنت و خودنمایی اقتضا می‌کرد، فره و شکوه و جلال بود (Theophylact, 141). در طاق بستان، شاه پس از شکار موفقیت‌آمیز، با هاله برجسته فره در اطراف سرش، مشاهده می‌شود که به تازگی و در طول شکار آن را باز یافته است (Canepa, 2009: 157) و در پیشانی طاق نقش دو فرشته که تاج‌هایی به سوی مرکز طاق، دراز کرده‌اند قرار دارد. خسرو پرویز

در حال شکار تاج پادشاهان آخر دوره ساسانی را به سر دارد (گدار، ۱۳۷۷: ۲۷۶)، فردوسی نیز اشاره به رابطه فَرّه و تاج می‌کند:

پرستش کنم تاج و تخت ترا همان فَرّه و اورنگ و بخت ترا

طبری درباره نمایش فَرّه تاج انوشیروان روایت کند که شاهنشاه در ایوان خود می‌نشست، و تاج مانند ظرفی بزرگ که با زمرد، یاقوت، طلا، مروارید و نقره ساخته شده بود و با زنجیر طلا به سقف آویزان شده بود، زیرا گردن شاه تحمل آن را نداشت، چون پرده را کنار می‌زدند، هر کس که نخستین بار شاه تاج‌دار را می‌دید، از «هیبت» وی به خاک می‌افتاد (طبری، ۱۹۶۷: ۲: ۱۴۰). این شیوه نمایشی نمایان کردن اندام شاه به سان شاه‌شاهان، انوشیروان بلندآوازه به صورتی درخشنده در فاصله‌ای دور، بزرگی شاه ساسانی را تجسم می‌نمود و باعث می‌شد که مردم از ترس همراه با احترام به خاک بیفتند (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۴۴، ۱۴۵). در ادامه روایت طبری درباره بهرام گور، او به مخالفان پیشنهاد می‌کند که تاج و زینت، یعنی نماد فَرّه شاهی، میان دو شیر درنده قرار گیرد و هر که آن را گرفت پادشاه شود «التاج والزینة، من بین أسدین ضاربین مشبلین، فهو الملك» و وقتی بهرام موفق به گرفتن تاج و زینت می‌شود «فتناول بهرام بعد ذلك التاج والزینة»! همه حاضران به پادشاهی او اقرار می‌کنند (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۳، ۷۵).

شکار شیر

یکی از سرگرمی‌های اصلی بهرام گور شکار بود (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۵-۷۷). آمیانوس مارسلینوس مورخ رومی گزارش می‌کند که تصاویر پادشاهان ساسانی را در حال شکار حیوانات وحشی دیده است، و آن را رسمی رایج می‌داند (1894: 366). در حقیقت هنگام صلح، چالاک‌ی و دلاوری در صحنه‌های شکار نمایان می‌شد (ریپکا، ۱۳۸۶: ۲۳۳) و در آیین پادشاهی، شکار حیوانات وحشی باعث کسب «فَرّه» بود (سودآور، ۲۰۰۵: ۲۱، ۸۷) مخصوصاً شکار شیر نماد قدرت، شکوه و شکست ناپذیری و به معنای به دست آوردن شکوه و قدرت بود. شکار شیر برای شاهان ایران در حکم یک تکلیف و نشانه‌ای از پرستش میترا بوده است (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۱۸) و او ایزدی فَرّه بخش بود. همانطور که گفته شد، طبری روایت می‌کند که بهرام به طور حیرت‌آوری، شیری را شکار کرد که دستور داد تا آن صحنه شکار را به تصویر کشند. اینجا باید درباره جایگاه شیر در باورهای ایران باستان سخن گفت. در تصویر یک مهر استوانه‌ای مربوط به ایران باستان، پادشاه تاجدار ایرانی با دو دست خود در حال ستایش اناهیتای نورافشان و تاجدار ایستاده بر پشت شیری است (Boardman, 1970: 336 & 314). در این مهر که گرگیه (آنه پ.) نام دارد و اناهیتا در دست راست یک گل و در دست چپ عصایی گرفته است (بریان، ۱۳۷۸: ج ۱: ۵۴۰). شیر با ایزد مهر (میترا) که بخشنده فَرّه است در ارتباط است (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۵۷، ۷۵، ۱۱۱، ۱۰۸، ۱۶۷، ۱۷۷) در نخستین نقوش شرقی، میترا با پیکری انسانی هیولایی دارای سر شیر است (کومن، ۱۳۸۰: ۱۱۱). تعدادی از نقوش برجسته دیگر مهر را سوار بر

اسب همراه شیری، نشان می‌دهند (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۳۰). در واقع شیر نماد میترا خدای پیمان‌ها است (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۲۴). سر شیر بر سرستون‌های تخت جمشید قرار دارد، و شیر نماد سنتی قدرت است (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۶۳). یکی دیگر از نمادهای قدرت در تخت جمشید، تصویر شاهی است که با یک دست یال یا گلوی یک شیر را گرفته است و با دست دیگر خنجر را در او فرو کرده است (بویس، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۵۵). تصویر دسته شیرها بر دیواره تالار صد ستون تخت جمشید وجود دارد که در بالا و پایین آنها ردیف گل‌ها حکاکی شده است (گدار، ۱۳۷۷: ۱۵۲)؛ این گل‌های نیلوفر نماد فره هستند؛ زیرا گل نیلوفر متعلق به آب‌ان یا همان اناهیتا است (بندش، ۸۸). که بخشنده فره است. نقش شیر بر یک از دیواره‌های پلکان آپادانای تخت جمشید، نشان فره است؛ زیرا توسط گل‌های نیلوفر و آفتابگردان که خود نماد فره هستند در بر گرفته شده‌اند (سودآور، ۲۰۰۵: ۱۲۹). صحنه «شیر و شکار» بیست و شش بار در تخت جمشید تکرار شده است. شیر علامت قدرت سلطنتی است که با آنچه که زیر بار قدرت شاهانه نمی‌رفته است نبرد می‌کند (بویس، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۵۶).

در تصویر مهر استوانه‌ای در لندن که در مصر یافت شده است، داریوش هخامنشی ایستاده بر ارابه در حال شکار، شیری را که می‌گردد، هدف می‌گیرد و شیر دیگری زیر پای اسبهایش، جان می‌دهد (Porada, 1965: 176) و انسانی با پاها و بالهای عقاب و حلقه‌ای در دست، بالای ارابه است. برخی معتقدند که این نماد اهوره مزدا است (لوکوک، ۱۳۸۲: ۲۰۲). اما مری بویس (۱۳۷۵: ج ۲: ۱۵۴-۱۵۵) و شاهپور شهبازی معتقدند که آن نماد فره می‌باشد (۱۳۹۰: ۴۶، ۴۷، ۶۷، ۸۵). در تصویر مهری مربوط به تخت جمشید، شاهی پای یک شیر را با دستی گرفته و بلند کرده که به معنای قدرت مافوق انسانی اوست (بویس، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۵۶). همچنین در تصویر مهری مربوط به دوره هخامنشی دایره‌الداری در بالای یک شیر است (Boardman, 1970: 340). در تصویر مهر استوانه‌ای هخامنشی در گنجینه موزه و کتابخانه مورگان نیویورک، شاهی با دو دست گلوی دو شیر ایستاده در راست و چپ خود را گرفته است. در مهر استوانه‌ای هخامنشی دیگری، با همین تصویر، نشان انسان بالدار بالای او است (Porada, 2015). همچنین در نقش سکه‌ای مربوط به اردشیر سوم هخامنشی، او با یک خنجر به یک شیر ایستاده حمله می‌کند. در سکه‌ای اردشیر دوم هخامنشی در دست راست خنجر دارد و با دست چپ یال شیری را که روی دو پا ایستاده است، گرفته است (ملکزاده، ۱۳۹۴: ج ۱: ۹۴، ۱۰۱). شیرها در دوره ساسانی نمادهای پادشاهی بودند (Canepa, 2009: 139). گفته‌اند شیری در کودکی از اردشیر نگهداری کرده است (خورنی، ۱۳۸۰: ۱۹۳). در صحنه تأیید پادشاهی اردشیر در نقش رجب، مهر با کلاهی به شکل سر شیر، سمت راست اهورامزدا است (سودآور، ۲۰۰۵: ۸۳). در نقش رستم، اردشیر حلقه سلطنتی را در دست راست دارد و لوحی منقش به سر شیران در قسمت مقدم زینش قرار دارد (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۶۳). در نقش برجسته «سر مشهد» بهرام شیری را کشته و شیر دیگری را با شمشیر دو نیم کرده است (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۳۰) و این همان فره اکتسابی است (سودآور، ۲۰۰۵: ۸۵). در تصویر شاپور دوم روی بشقاب نقره‌ای، شیری زیر پای اوست

و به شیر دیگری با کمان تیر پرتاب می‌کند و نوار مَواج نشان فَرّه که باد آن را حرکت می‌دهد، دور تاج اوست (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۸۳). در صحنه شکار بهرام بر بشقابی نقره‌ای، شاه سرنوشتش به پشتوانه فَرّه ایزدی در مقام پیروزمندی آسیب‌ناپذیر رقم خورده است (پوپ، ۱۳۸۷: ۷۹۰). در تصویری، فرشته‌ای دستار فاخری (نشان فَرّه). را به سمت پادشاهی ساسانی می‌برد که سوار بر اسب است و شیری را کشته و نیزه‌ای به دست دارد تا گرازی را که جلوی فیلی با فیلان هندی سوارش است بکشد. صحنه شکار مایه افزایش فَرّه است (سودآور، ۲۰۰۵: ۴۰-۴۲)؛ زیرا گراز وحشی نشانه ورثه، خدای پیروزی است (هرمان، ۱۳۷۳: ۱۲۴) و او پنجمین بار به کالبد گراز نرینه تیز چنگال و تیز دندان درآید (بهرام یشت، بند ۱۵) و در این تصویر شیر در کنار گراز است. در تصویر گچ‌بری دیوارهای جانبی یک ایوان دوره ساسانی، در اطراف شهر ری، فیروز یکم در حال حمله به یک گراز وحشی، مزین به نشان‌های کامل سلطنتی، با تاجی با دو بال و هلال ماه است، این تصویر شاه شکارچی را در معرض نمایش گذاشته است. به خوبی پیداست که در این صحنه‌های شکار، جلال و شکوه نقش مایه اصلی را تشکیل می‌دهد، نه نمایش شکار (پوپ، ۱۳۸۷: ۷۹۰). تصویر ظرفی در موزه بریتانیا، شکارچی شاهانه‌ای که تاجی با بال و هلال بر سر دارد، در حال شکار قوچ، گراز و شیر است و نماد خورشید هم حضور دارد (اربلی، ۱۳۸۷: ۹۰۷). اینجا هم شیر در کنار نمادهای فَرّه یعنی تاج، خورشید، قوچ و گراز حضور دارد. در سکه یک دیناری ساسانی، تصویر فرمانروا با کلاهی همانند سر شیر که گل نیلوفر بر آن نصب شده است، دیده می‌شود و بر پشت سکه نقش تاج بخشی از سوی ایزد کنار آتش‌دان تصویر شده و میترا حلقه شهریاری را به سوی او دراز کرده است (لوکونین، ۱۳۵۰: ۲۱۰).

بهرام گور برای پس گرفتن پادشاهی پیشنهاد می‌کند که تاج و زینت شاهی بین دو شیر درنده و گرسنه قرار گیرد و او با رقیبش برای گرفتن آن رقابت نماید «التاج و الزینة، من بین اسدین ضاریین مشبلین، فهو الملك». عبارت «بقوته و بطشه و جراته» اشاره به فَرّه بهرام دارند. تاج و زینت را موبد موبدان آورد و بسطام اسپهبد دو شیر گرسنه و درنده را آورد «بأسدین ضاریین مجموعین مشبلین»، دوباره اشاره به فَرّه بهرام می‌شود «لثقتہ کانت ببطشه و قوته»، و حتی بهرام نزد موبد موبدان به گناهان خود اعتراف می‌کند و توبه می‌کند و خود را پاک می‌کند تا آماده دریافت فَرّه باشد، سپس با گرز به جنگ تن به تن آن دو شیر می‌رود و بالاخره هر دو را می‌کشد و تاج و زینت را به دست می‌آورد «فتناول بهرام بعد ذلک التاج و الزینة» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۳-۷۵). اینجا کشتن دو شیر درنده، نشان فَرّه‌مندی بهرام است.

شکار فیل

در شاهنامه فردوسی فیل نماد پادشاهی است:

تو آن خانه را همچو گیتی شناس همان پیل شاهی بُود ناسپاس

بر پشت سکه‌های فرهاد دوم، اردوان دوم و ارد اشکانی تصویر فیل حکاکی شده است (ملکزاده، ۱۳۹۴: ج ۲: ۶۰، ۶۷، ۷۸). در دوره ساسانی فیل اهمیت بیشتری می‌یابد (تفضلی، ۱۳۵۴: ۱۲۶) و آنان نماد پادشاهی بودند (Canepa, 2009: 139). در کارنامه اردشیر بابکان درباره روی آوردن «فرّه» به اردشیر آمده است که بابک شبی در خواب می‌بیند که ساسان بر فیل سفید آراسته‌ای نشسته است و هر که در پیرامون او ایستاده وی را ستایش می‌کند. خواب گزاران گفتند این به معنای پادشاهی است؛ زیرا خورشید و «فیل سفید» آراسته نشان چیرگی و پیروزی است (۱۳۶۹: ۱۷۶). در تصویری مربوط به دوره ساسانی، فیلی حضور دارد، در حالی که فرشته‌ای دستار فاخری (نشان فرّه) را به سمت پادشاهی که در حال شکار شیر و گراز است، می‌برد (سودآور، ۲۰۰۵: ۴۰). گراز نر وحشی، یکی از تجلی‌های بهرام، ایزد فرّه بخش است. در تصویر مربوط به پیروزی ژوستین اول امپراتور روم، فرستادگان ساسانی به همراه یک دیهیم (نماد فرّه)، شیر و فیل به او هدیه می‌دهند (Canepa, 2009: 115). طبری روایت می‌کند که وقتی مسروق فرزند ابرهه فرمانروای حبشی یمن، در جنگ با وهرز فرمانده ساسانی بعد از مدتی که سوار فیل بود، سوار الاغی می‌شود، وهرز آن را نشان سقوط فرمانروایی او می‌داند (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۴۱). ثعالبی می‌گوید خسرو پرویز فیل سفیدی داشت که از تمام فیلان دیگر بزرگ‌تر بود، پوستش از سفیدی می‌درخشید و هیچ فیلی یا زنده پیلی توان ایستادگی در برابر او را نداشت و او را با سربند و آینه‌ها و زینت‌های نقره‌ای و طلائی می‌آراستند و نگاه‌ها را تسخیر می‌کرد (بی‌تا، ۷۰۵). نقش برجسته‌های ساسانی، به تجلیل از شکوه شاهان اختصاص می‌یافتند؛ به طور کلی محتوای اصلی آنها طلب فیض و پیروزی پادشاه ساسانی بود (زاره، ۱۳۸۷: ۷۴۷). وظیفه هنرمند ساسانی، ساختن نقشی بود که به بینندگان، تصور قدرت، بزرگی و شکوه فاتح را بدهد، تصویری روشن و موثر از قدرتی نامحدود و شکوهی آسیب‌ناپذیر که هر رمز و مهر آن را تأیید کرده‌اند (اربلی، ۱۳۸۷: ۹۰۲). در صحنه شکار طاق بستان، نمی‌توان شکار حقیقی را دید. این پرده‌ای نقاشی است که پیروزی شاه را در شکار تأمین می‌کند، و به او جسارت مقابله با شیر و گراز را بدهد. این پرده نمایان‌گر یک «شاه شکارگر» است (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۳۴۳). صحنه شکار خسرو پرویز در طاق بستان وصفی حماسی از شکار است و خسرو زیر چتری آفتابی است (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۴۱) که چتر علامت قدیمی شوکت (فرّه). سلطنتی است (کریستین‌سن، ۱۳۸۵: ۳۳۵)؛ اینجا شاه شاهان در حال شکار گراز است، در حالی که بسیاری از فیل‌ها به او کمک می‌کنند. شاه پس از شکار پیروزمندانه، با هاله فرّه در اطراف سرش، که به تازگی و در هنگام شکار آن را باز یافته است (Canepa, 2009: 157). یعنی مفهوم «فرّه افزون» در صحنه شکار خسرو دوم در طاق بستان منعکس است و به سبب پیروزی در شکار شمسه نشان فرّه، پشت سرش آشکار شده است (سودآور، ۲۰۰۵: ۲۱). اینجا فیل یکی از نمادهای فرّه و شکوه است. طبری هم روایت می‌کند که «فرمیشا» پادشاه هند در سال سی و ششم پادشاهی خسرو پرویز، نامه‌ها و هدایایی برای او و فرزندانش می‌فرستد. هدیه شیرویه یک فیل بود و در نامه‌اش به او مژده رسیدن به پادشاهی داده بود (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۲۲۳). همانطور که ملاحظه می‌شود اینجا فیل نماد فرّه شاهی است. در پایان جهان، نیز

شاه بهرام ورجاوند (فرّه‌مند) از دوده کیان، با هزار فیل از هندوستان می‌آید، و خود سر فیلبانان است (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۹۰، ۱۹۱).

طبری روایت می‌کند که وقتی بهرام‌گور به طور ناشناس به سرزمین هند رفت، آگاه شد که فیلی بسیاری از مردم را کشته است. شاه آنجا او را فراخواند و راهنمایی را همراهش فرستاد. هنگامی که آن دو به آن جنگل رسیدند، راهنما بالای درختی رفت. بهرام فریاد زنان به جست‌وجوی فیل رفت و فیل کف بر دهان، با صدایی بلند و منظری وحشتناک آمد. بهرام تیری به آن زد که بین دو چشمش آن‌قدر فرو رفت که نزدیک بود دیده نشود و دوباره تیر انداخت و پدید و خرطوم آن را با قدرت گرفت و فیل را به زانو درآورد و پی در پی ضربه زد تا کشته شد و سرش را برید و بر دوش گرفت و رفت «فلما قرب من بهرام رماء رمیة وقعت بین عینیه حتی کادت تغیب، ووقذه بالنشاب، حتی بلغ منه، ووثب علیه فأخذه بمشفره، فاجتذبه جذبة جثا لها الفیل علی رکبته، فلم یزل یطعنه حتی أمکن من نفسه، فاحتز رأسه وحمله علی ظهره حتی أخرجه إلی الطریق» و فرستاده شاه بازگشت و حکایت را به شاه گفت و از دلیری و جرأت وی به شگفت آمدند «فعجب من شدته وجرأته» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۸). کشتن فیل توسط بهرام، نشان فَرّه‌مندی اوست. فردوسی در داستان بهرام‌گور به جای فیل از کرگدن سخن می‌گوید، و کشتن آن را از فَرّه بهرام می‌داند:

سر کرگ را راست ببرید و گفت به نام خداوند بی‌یار و جفت
که او داد چندین مرا فَرّ و زور به فرمان او تابد از چرخ هور

آتش و آتشکده شیز آذربایجان

آتش در ادبیات باستانی ایران، تجسم «فَرّه» است (مجتبائی، ۱۳۹۹: ۱۱۱، ۱۱۲) و طبق اوستا «فَرّه» و آذر بستگی فراوانی به هم دارند (صفا، ۱۳۳۳: ۴۹۳). در مهریشت، «فَرّه» کیانی «آذر فروزان» است (بند ۱۲۷). در شهریاری هوشنگ آتش بزرگ، به سه آتش بخش شد و آنها خود سه «فَرّه» بودند (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵، ۵۱). آن سه آتش مقدس، «سه فَرّه» هستند، و «فَرّه» روان آتش‌ها است (بندهش، ۱۳۹۵: ۹۰، ۹۱). «فَرّه» زردشت از خورشید به ماه و سپس ستارگان و از آنجا به سوی آتش (دین کرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۷) و از آن آتش خانه، به درون «دغدو» مادر زرتشت و سپس وارد خود او شد و در شبی که زردشت زاده شد، «فَرّه» به پیکر آتشی، پیدا بود (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۵، ۵۷) و فَرّه زردشت مانند پرتو آتش بلند و ستبر، به سرزمین‌های دور روشنی، نور و فروغ می‌داد (دینکرد پنجم، ۲۸). ارداویراف‌نامه (۱۳۸۲: ۵۹) و روایات داراب هرمزدیار نیز از فَرّه آتش سخن می‌گویند (ج ۱: ۶۸). همچنین وقتی بهرام ورجاوند (فرّه‌مند) با پر فَرّه‌ی می‌آید و دیهیم می‌بندد، سه آتش مقدس آذر فرنیغ، آذر گشنسب و آذر برزین مهر را دوباره به جای خویش بنشانند (زندبهنم یسن، ۱۳۸۵: ۱۶، ۱۷). در نیایش آتش بهرام طلب می‌شود که فَرّه آذر گشنسب، آذر فرنیغ، آذر برزین مهر و دیگر آذران افزوده شود (بند ۲۰) کارنامه اردشیر بابکان در اشاره به روی آوردن فَرّه‌شاهی به اردشیر،

می گوید که بابک شبی به خواب دید که آذر فرنیغ، آذر گشنسب و آذر برزین مهر در خانه ساسان، روشنی به همه کیهان می دهند (۱۳۴۲: ۱۷۰). در نقش برجسته بالای آرامگاه داریوش، او روی سکویی ایستاده است و در قسمت راست، آتش دانی با آتشی فروزان قرار دارد (لوکوک، ۱۳۸۲: ۱۲۵). در بالای آرامگاه جانشینان او نیز، همین نقش وجود دارد. «آتش شخصی» هر پادشاه به عنوان یکی از سرچشمه های «فرّه» پادشاهی نمود و اهمیت داشته است و این آتش به عنوان نماد پادشاهی او، به هنگام آغاز پادشاهی افروخته و تا هنگامی که پادشاهی او ادامه داشت، همچنان روشن نگاه داشته می شد (شاهپور شهبازی، ۱۳۹۰: ۶۷-۷۳). در دوره ساسانی نیز هر شاهی که به فرمانروایی می رسید، آتش مخصوص او که شاه آتش ها نامیده می شد، روشن می شد و این رویداد سال بر تخت نشستن آن شاه بود (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۷). بر اساس روایت طبری «بهرام» برای عبادت به آتشکده آذربایجان می رفت؛ و همچنین یکی از کارهای انوشیروان، سرپرستی آتشکده ها بود (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۱۰۲). زیرا در دوره ساسانی افراشتن آتش ها و نگهداری از آتش های مقدس اصلی، وظیفه شاه بوده است (بهار، ۱۳۹۱: ۵۰۳).

آتشکده شیز آذربایجان نامورترین آتشکده و والاترین پایه مقدس مزدایی ساسانی بود (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۳۷). آذر گشنسب یا آتش سلطنتی، در گنجک شیز بود (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۲۰). وقتی کیخسرو به کمک فره (دینکرد هفتم، ۲۰۴) افراسیاب را کشت، بتکده ساحل دریاچه چیچست را ویران کرد (مینوی خرد، ۴۵). سپس آذر گشنسب روی یال اسب کیخسرو قرار گرفت، و تاریکی را از بین برد، و جهان را روشن نمود. به همان جای بر فراز اسنوند کوه آتشیگاهی قرار داده شد (بندش، ۹۱). پس آذر گشنسب در ساحل چیچست در آذربایجان جای گرفت (وزیدگی های زادسپرم، ۴۴، ۵۱). «شیز»، مرکز عظیم دینی ماد آذربایگان (تخت سلیمان امروزه) و معبد عمده شمال ایران، متعلق به ناهید بود. در این معبد جامعه ای بسیار قدیمی از مغان می زیستند، که در زمانی نامشخص، تاحدی افکار اصلی دین زردشتی را پذیرفته بودند (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۲۷۹). شهر شیز همان گنجک یا گنژک است (Markwart & Messina, 1931: 108) و گنجک باستانی، پایتخت آذربایجان، تخت سلیمان امروز (Sarre & Herzfeld, 1920: 2/ 87) یا در نزدیکی تخت سلیمان امروز است (Marquart, 1901, p. 108, 306). جکسن نیز گوید مکان این آتشکده در خرابه های تخت سلیمان امروز است. پادشاهان ساسانی در ایام سختی، به زیارت این معبد می شتافتند، و زر و مال و ملک و غلام در آنجا نذر می کردند (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۲۰). شاهان و نجبا افروختن آتش را مانند امر خیری تلقی می نمودند (موله، ۱۳۸۶: ۸۸، ۹۲). شاپور ساسانی فرزند اردشیر، یک نسخه از نوشته های اوستایی را به گنج شایگان سپرد (دین کرد چهارم، ۶۴). یعنی این رونوشت از اوستای تنسر را در معبد آذر گشنسب در شیز نهادند (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۱۰۰)؛ حتی خسرو پرویز صلیب عیسی مسیح را از اورشلیم به آتشکده شیز برد (موله، ۱۳۸۶: ۲۷).

بالاذری می گوید در مصالحه مرزبان آذربایجان با خذیفه بن یمان، شرط گردید که آتشکده ای ویران نشود و به کردهای بلاسجان، سبلان و ساترودان تعرضی نگردد و به ویژه مردم شهر «شیز» از انجام رقص (زفن) در اعیادشان و نمایش آیین های معمول خود منع نشوند (۱۹۸۸: ج ۱: ۳۱۷). ابن خردادبه نیز می گوید آتشکده آذرگشنسب شیز نزد زردشتیان آن چنان بزرگ است که هرگاه پادشاهی از آنان به پادشاهی می رسید، از مدائن پیاده به زیارت آن می رفت (۱۸۸۹: ۱۱۹، ۱۲۰). ابن فقیه می گوید آذرگشنسب آتش کیخسرو است، که در «برزه» از نواحی آذربایجان قرار داشت. انوشیروان آن را به «شیز» منتقل نمود، زیرا که نزد آنان بسیار عظیم الشأن بود. در زمزمه زردشتیان آمده است که: «بر آتش آذرگشنسب، فرشته ای به همراه برکت گماشته شده است» (ابن فقیه، ۱۹۹۶: ۵۰۴). مسعودی نیز می گوید که در شیز آذربایجان، هم اکنون آثار عجیبی از ساختمان ها و تصاویر گوناگون و رنگارنگ شگفت انگیزی وجود دارد. آنجا آتشکده ای بزرگ است که نزد تمامی طبقات ایرانیان محترم شمرده می شود و هرگاه پادشاهی از پادشاهان ایران به سلطنت می رسید، به هدف بزرگداشت آن پیاده به زیارت آن می رفت، و برای آن نذر می کردند، و هدایا و اموال را به آنجا می آوردند (مسعودی، بی تا: ج ۱: ۸۳). ابودلف می گوید از شگفتی های آتشکده مهم شیز آن است که آتش آن از هفتصد سال قبل فروزان است، و خاکستر در آن وجود ندارد، و شعله آن هیچ وقت خاموش نمی گردد (ابودلف، ۱۳۵۴: ۴۰). یاقوت نیز تأیید می کند که شیز ناحیه ای در آذربایجان است، و آتشکده ای در آن قرار دارد (۱۹۹۵: ج ۳: ۳۸۳، ۳۸۴).

طبق روایت طبری، بهرام گور قبل از آغاز جنگ با لشگر انبوه خاقان، برای درخواست پیروزی، نذر، نماز و ستایش به نزد «آذرگشنسب یا آتش سلطنتی» در آتشکده آذربایجان رفت «فسار الی اذربایجان لینسک فی بیت نارها» و سپس بعد از کشتن خاقان و پیروزی بر ترکان، برای ادای نذرش دوباره به آتشکده آذربایجان باز می گردد و دستور می دهد که همه یاقوت و جواهر تاج خاقان و شمشیر گوهر نشان وی را با زیور بسیار به آتشکده شیز هدیه دهند «إن بهرام انصرف الی اذربایجان، راجعا الی محلته من السواد، وأمر بما کان فی اکیلل خاقان من یاقوت أحمر وسائر الجواهر، فعلق علی بیت نار اذربایجان» و حتی خاتون زن خاقان را به خدمت در آتشکده شیز گماشت «إن انصراف بهرام من غزوه ذلک کان علی طریق اذربایجان، وإنه نحل بیت نار الشیز ما کان فی اکیلل خاقان من الیواقیت والجواهر وسیفا کان لخاقان مفصصا بدر وجواهر وحلیه کثیره، وأخدمه خاتون امرأة خاقان» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۵-۷۷). علاوه بر این در دوران پادشاهی بهرام گور در دشتبارین در ناحیه شاپور و در نزدیکی ابروان آتشکده های متعددی ساخته شد (همان، ج ۲: ۸۰).

خردورزی، حسن تدبیر و آبادانی

علاء قزوینی گوید: فزه ایزدی را چند معنی گفته اند، عقل و علم و تیزفهمی و ادراک هر چیز چنانچه باشد، و صورتی تمام و فرهنگ و شجاعت و سواری و مردانگی و دلیری و آهستگی و خوشخوبی و داد

مظلوم از ظالم شدن و دوستی ملک و رعیت و سروری و سرداری و تحمل و مدارا و بردباری و تدبیر اندر کارها (۱۳۹۷: ۹۳۸). نظام الملک طوسی نیز گوید: «چون پادشاه را فزه الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد سعادت دو جهانی بیابد از بهر آن که هیچ کاری بی علم نکند و به جهل رضا ندهد» (۱۳۷۸: ۸۱). فردوسی درباره پیوند خرد و فزه می گوید:

بر او تیره شد فزه ایزدی به کژی گرایید و نابخردی

طبری درباره هوش و دانش بهرام در پنج سالگی می گوید، وی به مندر می گوید: دو آموزگار دانا و باتجربه بیاور که به من نوشتن، تیراندازی و قانون بیاموزند. مندر پاسخ داد: تو هنوز کودکی و زمان آموزش تو نرسیده است، و باید به امور کودکان سرگرم باشی تا به سنی برسی که تحمل یادگیری داشته باشی و من آموزگاری آورم. «إنک بعد صغیر السن، ولم یأن لک أن تأخذ فی التعلیم، فالزم ما یلزم الصبیان الأحداث» بهرام پاسخ داد: من کودکم اما عقل پخته دارم، ولی تو سالخورده ای، اما عقل اندکی داری، مگر نمی دانی که هر چه را از قبل بجویند به وقتش بیابند و هر چه را به وقتش نجویند به وقتش نیابند، و هر چه را که جست و جو نکنند، هرگز نیابند، شاهان باید دانش نیک را کسب کنند؛ زیرا زینت و ستون پادشاهی است و از آن نیرو گیرند «أنا لعمری صغیر، ولكن عقلی عقل محتنک، وأنت کبیر السن وعقلک عقل ضرع. أما تعلم أیها الرجل، أن کل ما یتقدم فی طلبه ینال فی وقته، وما یتطلب فی وقته ینال فی غیر وقته، وما یفرط فی طلبه یفوت فلا ینال! وانی من ولد ملوک، والملک صائر إلى یأذن الله، وأولی ما کلف به الملوک وطلبوه صالح العلم، لأنه لهم زین، ولملکهم رکن به یقوون». مندر قانون دانان پارسی، آموزگاران پارس، روم و عرب را آورد و بهرام آنچه را شنید یاد گرفت، در دوازده سالگی آموزگاران به برتری او معترف شدند و به آنان جایزه داد و مرخصشان کرد «وألفی بعد أن بلغ اثنتی عشرة سنة، وقد استفاد کل ما أفید وحفظه، وفاق معلمیه ومن حضره من أهل الأدب، حتی اعترفوا له بفضلہ علیهم» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۶۹، ۷۰).

آباد کردن و برپا کردن ساختمان ها به یاری فزه شاه انجام می شود (اعتمادمقدم، بی تا، ۱، ۲). کیکاووس به کمک فزه در سرکوه البرز هفت خانه می سازد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۶۱) و هر شهر و ناحیه دارای فزه است (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۲۳۹). ساسانیان، بانیان بزرگ شهرها به شمار می روند، و تقریباً وسعت شهرسازی در زمان همه شاهان این سلسله معمول بوده است (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۳۳۰). حسن تدبیر بهرام گور انتخاب مهرنرسی به عنوان وزیر ارشد و بزرگ فرماندار بود و پیوسته او را گرامی می داشت. در زمان پادشاهی بهرام، مهرنرسی در ولایت اردشیر خره و ولایت شاپور و دشتبارین، ساختمان های بلند ساخت. از جمله آتشکده ای که گویند تا کنون پابرجاست و آتش آن فروزان است و آن را «مهر نرسیان» گویند. همچنین او نزدیک شهر ابروان چهار دهکده گرفت و در هر یک آتشکده ای ساخت و یکی را مخصوص خود کرد و «فراز مرا آورد خدایان» نامید برای گرامی داشت آتش، و دیگری را «زراوندان»، سومی را «کارداران» و چهارمی را «ماجشنسفان» نامید. همچنین در آن بخش سه باغ گرفت، در یکی دوازده هزار نخل، و در دیگری دوازده هزار زیتون و در سومی دوازده هزار سرو

کاشت. این دهکده‌ها، باغ‌ها و آتشکده‌ها تا کنون به بهترین شکل به دست اعقاب او پابرجاست (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۹، ۸۰).

شجاعت، قدرت و هنرهای رزمی

یکی از نشانه‌های دارا بودن فزه، داشتن شجاعت، قدرت و توانایی‌های ویژه رزمی، همانند سوارکاری و تیراندازی است (علاءقزوینی، ۱۳۹۷: ۹۳۸). همانطور که گذشت، بهرام در رویدادهایی مانند گرفتن تاج و زینت بین شیرها، شکار شیر و فیل، جنگ با سپاه خاقان و نبرد در هند، شجاعت، قدرت و مهارت بالایی نشان داد. بهرام در کودکی و نوجوانی آموزش تیراندازی و سواری دید «أمر معلمی الرمی والفروسية بالإقامة عنده، لیأخذ عنهم کل ما ینبغی له التدریب به، والإحکام له» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۰). مردم هند از چابکسواری و دلیری وی در شگفت بودند «ما یرون من فروسیته وقتله السباع» و در جنگ با دشمن شاه هند، شجاعانه حمله کرد و با ضربتی یکی را دو نیم می‌کرد، خرطوم فیل را می‌برد و سوار را به زیر می‌کشید و به هر که تیر می‌زد، در او فرو می‌رفت «فجعل یضرب الرجل علی رأسه فتنتهی ضربته إلی فمه، ویضرب وسط الرجل فیقطعه باثنین، ویاتی الفیل فیقد مشفره بالسیف، ویحتمل الفارس عن سرجه؛ وکان بهرام إذا رمی أحدهم أنفذ السهم فیه، فلما عاینوا منه ما عاینوا، ولوا منهزمین لا یلوون علی شیء» (همان، ج ۲: ۷۸، ۷۹).

پیروزی در جنگ‌ها

وقتی بهرام سرگرم شکار بود، خاقان با دویست و پنجاه هزار نفر از ترکان آماده حمله شد و پارسیان خبر یافتند و بهرام اطلاع دادند. ولی او به تفریح و شکار ادامه داد و همراه هفت کس از سران خاندان‌ها و سیصد تن از یاران دلاورش به جنگل‌های ارمنیه رفت. خاقان با شنیدن اخبار از پیروزی خود آسوده شد. فرستاده بهرام خبر سپاه خاقان را برایش آورد و بهرام با دسته همراهانش، ناگهان به خاقان حمله کرد و او را به دست خود کشت و از سپاه وی بسیاری را کشت و باقیمانده فرار کردند و بهرام به دنبالشان رفت و غنیمت و اسیر گرفت و با سپاهش بازگشت. از سرزمین‌های مجاور که به دست بهرام افتاده بود، دیگران به اطاعت و خضوع نزد بهرام آمدند. بهرام درباره کار خاقان، نامه‌ها به آفاق نوشت و گفت که وقتی از آمدن خاقان خبر یافت، با هفت کس از خاندان‌ها و سیصد سوار از یاران زبده خویش از راه آذربایجان و کوه قبقی رفت تا به بیابانهای خوارزم رسید و خداوند پیروزش گردانید (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۷-۷۵). همچنین بهرام در هند با سپاه دشمن شاه آنجا می‌جنگد و آنها را به سختی شکست می‌دهد. به پاداش آن، شاه دختر خود را همسر بهرام کرد و دستور داد تا دیبل، مکران و سند را به سرزمین ایران ملحق کنند و خراج آن را به بهرام دهند. همچنین بهرام، مهرنرسی را با چهل هزار نفر سوی رومیان فرستاد تا درباره باج و دیگر چیزها سخن بگوید و او به قسطنطنیه وارد شد و فرمانده رومیان با او صلح

کرد و همه خواسته‌های بهرام را انجام داد (همان، ج ۲: ۷۹). پیروزی‌های بی در پی بهرام گور، نشانه فره‌مندی او بوده است.

خیرخواهی و بخشنده‌گی

فرّه چون به کسی تعلق گیرد، راهنمای او در کردارهای نیک خواهد بود (صفا، ۱۳۴۶: ۱۴۹). شاه به دلیل برخورداری از فرّه، نسبت به مردم خود، خیرخواه و بخشنده است. بهرام وقتی از حق پادشاهی محروم می‌شود، نعمان بن منذر و ده هزار سوار عربش را از خونریزی منع می‌کند «نه‌اه عن سفک الدماء». بهرام خواهان اصلاح تباهی‌های پدرش بود «ولم أزل أسأل الله أن يمن علي بالملك، فأصلح كل ما أفسد، وأرأب ما صدع، فإن أتت لملكي سنة ولم أف لكم بهذه الأمور التي عدت لكم تبرأت من الملك طائفا، وقد أشهدت بذلك علي الله وملائكته وموبذان موبذ» (طبری، ۱۹۶۷: ج ۲: ۷۲، ۷۳) و حتی هنگامی که به پادشاهی رسید، مخالفانش از سران خاندان‌ها و وزیران را مورد بخشش قرار داد و دستور داد تا مردم آسوده باشند و هفت روز پیایی بار داد و و قول‌های نیکو داد (همان، ج ۲: ۷۵) و باقیمانده خراج را که مقدارش هفتاد هزار هزار درهم بود و همچنین یک سوم خراج آن سال را بخشید. وقتی بهرام از پیکار ترکان بازگشت، چند روز پیایی خطابه خواند و گفت سر آن دارد که برای خیر و رفاه مردم کار کند و سه سال خراج از مردم برداشت و مال بسیار به فقیران و مستمندان داد. همچنین بهرام دلیل رفتن خود به هند را تلاش برای سبک کردن خراج مردم خویش بیان می‌کند (همان، ج ۲: ۷۷، ۷۸).

نتایج

برخورداری از فرّه شاهی، باعث مشروعیت سیاسی، دینی و اجتماعی شاهان ساسانی بود، و به همین دلیل، این مفهوم در خدای‌نامه‌های ساسانی بازتاب برجسته‌ای داشته است. طبری که به خدای‌نامه‌های ساسانی دسترسی داشته است، و بخش ساسانیان تاریخ خود را به کمک آنها نگاشته است، با مفهوم باستانی فرّه در ایران، آشنا بوده است و نمادها و نموده‌های این مفهوم در تاریخ طبری مشاهده می‌شود. در روایات بخش بهرام گور تاریخ طبری، نمادها و نشانه‌ها و اشارات مستقیم و غیر مستقیم به این مفهوم در اشاره به بهرام نمایان است و بهرام با کمک فرّه در زندگی خود، باهوش، زیرک، آگاه و خردمند است و در دوره پادشاهی‌اش با تدبیر خود آبادانی و رفاه ایجاد می‌کند. فرّه در چهره بهرام به صورت روشنایی و زیبایی خیره‌کننده، نمایان است. سپس در هنگام مخالفت بزرگان با پادشاهی او، فرّه شاهی به او کمک می‌کند که شیران خشمگین را شکست دهد و تاج و زینت شاهی، نشانه‌های مادی فرّه را به دست آورد. شجاعت، قدرت، مهارت و چیرگی او در سواری و رزم هم ناشی از فرّه اوست، که می‌تواند در جنگ‌های تن بن تن با دشمنان و شکار شیر و فیل، پیروز گردد. فرّه او را نسبت به مردم، خیرخواه، بخشنده و نیکوکار نموده است. او همانند دیگر شاهان ساسانی، برای آتش

احترام زیادی قائل است و به زیارت آتش مقدس آتشکده شیز می‌رود؛ زیرا آتش نماد فزه شاهی ساسانیان بوده است.

منابع

- ابن بلخی (۱۳۷۴). فارس نامه، تصحیح لسترنج و نیکلسن، شیراز: بنیادفارس‌شناسی.
- ابن خردادبه، عبیدالله (۱۸۸۹). المسالك والممالك. بیروت: دارصادر.
- ابن الفقیه، احمد (۱۹۹۶). البلدان. بیروت: عالم‌الکتب.
- ابودلف (۱۳۵۴). سفرنامه ابودلف در ایران، تحقیق ولادیمیر مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: زوار.
- ابوریحان بیرونی (۱۴۲۸). الآثار الباقية من القرون الخالية. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- ابوطاهر طرسوسی (۱۳۷۴). داراب‌نامه طرسوسی، تحقیق ذبیح‌الله صفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- اربلی، ژوزف (۱۳۸۷). فلزکاری ساسانی و آغاز دوره اسلامی، سیری در هنر ایران، از دوران پیش از تاریخ تا امروز. ترجمه علی حصوری. زیر نظر آرتور پوپ و فیلیس اکرم‌ن. ویرایش سیروس پرهام. تهران: علمی و فرهنگی. ۹۵۳-۸۹۶
- ارداویراف‌نامه (۱۳۸۲). ترجمه ژاله آموزگار. تهران: انتشارات معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- اعتمادمقدم، علیقلی (بی‌تا). فزدرشاه‌نامه. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- اوستا (۱۳۸۷). ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). فزه این نیروی جادویی و آسمانی (زبان، فرهنگ، اسطوره). تهران: معین.
- بریان، پی‌یر (۱۳۷۸). تاریخ امپراتوری هخامنشیان. ترجمه مهدی سمسار. تهران: زریاب.
- بلاذری، أحمد (۱۹۸۸). فتوح البلدان. بیروت، دارومکتبة‌الاهلال.
- بندهش (۱۳۹۵). فرنیغ دادگی. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- بویس، مری (۱۳۷۵). تاریخ کیش زرتشت، هخامنشیان. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: توس.
- پوپ، آرتور (۱۳۸۷). گچبری ساسانی، پیکره‌ها، سیری در هنر ایران، از دوران پیش از تاریخ تا امروز. ترجمه نوشین دخت نفیسی. زیر نظر آرتور پوپ و فیلیس اکرم‌ن. ویرایش سیروس پرهام. تهران: علمی و فرهنگی. ۸۰۴-۷۸۹

- تفضلی، احمد (۱۳۵۴). تعلیقات مینوی خرد. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- تفضلی، احمد (ش ۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- ثعالبی، ابومنصور. غرر الاخبار الملوک الفرس و سیرهم. پاریس: زوتنبرگ.
- دین کردچهارم (۱۳۹۳). تحقیق مریم رضایی. زیر نظر سعیدعریان. تهران: علمی.
- دین کردپنجم (۱۳۸۸). ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.
- دین کردهفتم (۱۳۸۹). ترجمه محمدتقی راشدمحصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روایات داراب هرمزیارد. به اهتمام رستم اون والا. بمبئی.
- رییکا، یان (۱۳۸۶). تاریخ ادبیات ایران (سامانیان). ترجمه عیسی شهابی. تهران: علمی و فرهنگی.
- زاره، فریدریش (۱۳۸۷). هنر پیکرتراشی ساسانی، سیری در هنر ایران، از دوران پیش از تاریخ تا امروز. ترجمه پرویز مرزبان. زیر نظر آرتور پوپ و فیلیس اکرم. ویرایش سیروس پرهام. تهران: علمی و فرهنگی. ۷۵۷-۷۴۶
- زریاب، عباس (۱۳۵۶). فردوسی و طبری. یغما، ۳۰ (۲). ۷۴-۶۵.
- زندوهومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۴۲). ترجمه صادق هدایت. تهران: امیرکبیر.
- زندبهمن یسن (۱۳۸۵). تحقیق محمدتقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زهر، رابرت (۱۳۸۸). طلوع و غروب زردشتی گری. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- سلوود، دیوید (۱۳۸۰). سکه‌های ساسانی، تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- سودآور، ابوالعلاء (۲۰۰۵). فزه ایزدی در آئین پادشاهی ایران باستان. هوستون: میرک
- شاورانی، مسعود (۱۳۹۸). مروری بر آموزه خلیفه الله در اسلام. پژوهشنامه ادیان، ۱۳ (۲۵)، ۹۵-۱۳۴.
- شاورانی، مسعود (۱۳۹۹). بررسی اصطلاح خلیفه الله در متون عرفانی (قرن دوم تا یازدهم هجری). پژوهشنامه ادیان، ۱۴ (۲۸)، ۱۱۹-۱۴۸.
- شاورانی، مسعود (۱۳۹۹). بررسی تاریخی عبارت «خلیفة الله» در روایات مذاهب اسلامی. مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۱۶ (۵۴)، ۲۹-۱۹.

شاوَرانی، مسعود (۱۴۰۱). تفسیر واژه «خلیفه» در تفاسیر قرآنی، قرن دوم تا ششم هجری. مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۱۸ (۵۸)، ۱۱۸-۱۳۳.

شاوَرانی، مسعود (۱۴۰۳). بررسی نمادها و نمودهای فَرّه ایزدی در زمان پادشاهی خسرو پرویز در تاریخ طبری. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۸ (۲)، ۱۰۷-۱۳۶. [DOI:10.22111/jrm.2024.48119.1167](https://doi.org/10.22111/jrm.2024.48119.1167)

شاوَرانی، مسعود (۱۴۰۴). نمودها و نمادهای فَرّه در دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی در تاریخ طبری. ادیان و عرفان، ۵۸ (۱)، ۲۳-۵۰. [DOI:10.22059/jrm.2025.391752.630595](https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391752.630595)

شاوَرانی، مسعود (۱۴۰۳). جایگاه انسان در الهیات زیست محیطی اسلام، خلیفه یا عبد. الهیات عملی، ۱ (۱)، ۵۷-۸۴. [DOI:10.22034/pt.2024.421351.1020](https://doi.org/10.22034/pt.2024.421351.1020)

شاوَرانی، مسعود (۱۴۰۴). کندوکاو واژه «انسان» در قرآن کریم؛ با رویکرد الهیات محیط زیست، الهیات عملی، ۳ (۱)، ۲۳-۵۶. [DOI:10.22034/pt.2025.538154.1061](https://doi.org/10.22034/pt.2025.538154.1061)

شاهپور شهبازی، علیرضا (۱۳۹۰). جستاری درباره یک نماد هخامنشی، فروهر، اهوره مزدا یا خورنه. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: شیرازه.

شایست ناشایست (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه کنایون مزدایور. تهران: علمی و فرهنگی.

صفا، ذبیح الله (۱۳۴۶). آیین شاهنشاهی ایران. تهران: دانشگاه تهران.

صفا، ذبیح الله (۱۳۳۳). حماسه سرایی در ایران. تهران: پیروز.

طبری، محمد (۱۳۷۵ ش). تاریخ الرسل والملوک. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.

طبری، محمد (۱۴۱۲). جامع البیان فی تأویل آی القرآن. بیروت: دارالمعرفة.

طبری، محمد (۱۹۶۷). تاریخ الامم والملوک، تحقیق ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

علاءقزوینی، علی (۱۳۹۷). مناهج الطالبین فی معارف الصادقین، تحقیق احمد بهنامی. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

غزالی، محمد (۱۳۵۱). نصیحة الملوک، تصحیح جلال الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی.

فردوسی، ابوالقاسم (۷۱-۱۹۶۰). شاهنامه، زیر نگرِ یوگنی برتلس، عبدالحسین نوشین و... مسکو: اکادمی علوم اتحاد شوروی.

بهار، مهرداد (۱۳۹۱ ش). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.

کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۶۹ ش). تحقیق محمدجواد مشکور. تهران: دنیای کتاب.

- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۵). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشیدیاسمی. تهران: صدای معاصر
- کریستین سن، آرتور (۱۳۵۵ش). کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کومن، فرانسیس (۱۳۸۰). آیین پر رمز و راز میترا. ترجمه هاشم رضی. تهران: بهجت.
- گدار، آندره (۱۳۷۷). هنر ایران، ترجمه بهروز حبیبی. تهران: دانشگاه بهشتی.
- گیرشمن، رومن (۱۳۹۵). تاریخ ایران، از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین. تهران: آتیسا.
- لوکوک، پی‌یر (۱۳۸۲). کتیبه‌های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی. تهران: فرزانه.
- لوکونین، و. گ (۱۳۵۰). تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت الله رضا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- متون پهلوی (۱۳۷۱). جاماسب جی دستور. گزارش سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی.
- مجتبائی، فتح الله (۱۳۹۹). شهرزیبای افلاطون و شهریار آرمانی در ایران باستان. به کوشش محمدرضا عدلی. تهران: هرمس.
- مسعودی، ابوالحسن. التنبیه والإشراف. تصحیح: إسماعیل الصاوی. قاهرة: دارالصاوی.
- معین، محمد (۱۳۸۸). مزدیسنا و ادب پارسی. تهران: دانشگاه تهران.
- ملکزاده بیانی، ملکه (۱۳۹۴). تاریخ سکه، تهران: دانشگاه تهران.
- موسی خورنی (۱۳۸۰). تاریخ ارمنیان. ترجمه ادیک باغداساریان. تهران.
- موله، ماری ژان (۱۳۸۶). ایران باستان. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: توس.
- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: رز.
- نظام الملک طوسی (۱۳۷۸)، سیر الملوک (سیاست نامه)، تهران: علمی فرهنگی.
- نولدکه، تتودور (۱۳۸۸). تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نیبرگ، ساموئل (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه باهنر.
- ورمازرن، مارتین (۱۳۸۷). آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: چشمه.
- وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵). پژوهش محمد راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

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

هرمان، جورجینا (۱۳۷۳). تجدیدحیات هنروتمدن در ایران باستان. ترجمه مهرداد وحدتی. تهران: دانشگاهی.

هینلز، جان (۱۳۶۸). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

یاقوت الحموی، أبو عبدالله (۱۹۹۵). معجم البلدان. بیروت: دارصادر.

References (including transcribed/translated titles)

Ammianus Marcellinus (1894). *The Roman history of Ammianus Marcellinus* (C. D. Yonge, Trans.). London: George Bell & Sons.

Amuzegar, Jaleh (2007). *Farrah īn nīrū-yi jādūyī va āsmānī (zabān, farhang, ustūrah)*. Tehran: Mu'in. (in Persian)

Ardā Vīrāf-nāmāh (2003). (J. Amuzegar, Trans.). Tehran: Intishārāt-i Mu'in & Anjuman-i Īrān-shināsī-yi Farānsah dar Īrān. (in Persian)

Avesta (2008). (J. Doustkhah, Trans.). Tehran: Murvārīd. (in Persian)

Bahar, Mehrdad (2012). *Pizhūhishī dar asāṭīr-i Īrān*. Tehran: Āgah. (in Persian)

Bailey, Harold Walter (1971). *Zoroastrian problems in the ninth-century books*. Oxford: Clarendon Press.

Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1988). *Futūḥ al-buldān* ('A. A. al-Ṭabbā' & 'U. A. al-Ṭabbā', Eds.). Beirut: Dār va Maktabat al-Hilāl. (in Arabic)

Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad (2007). *al-Āthār al-bāqiyah 'an al-qurūn al-khālīyah*. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah. (in Arabic)

Boardman, John (1970). *Greek gems and finger rings: Early Bronze Age to Late Classical*. New York: Harry N. Abrams.

Boyce, Mary (1996). *Tārīkh-i kīsh-i Zartusht: Hakhamanishīyān* (H. Sanatizadeh, Trans.; Vol. 2). Tehran: Tūs. (in Persian)

Briant, Pierre (1999). *Tārīkh-i Imparātūrī-yi Hakhamanishīyān* (M. Semsar, Trans.). Tehran: Zaryāb. (in Persian)

Bundahishn (2016). *Farnbagh Dādagī* (M. Bahar, Trans.). Tehran: Tūs. (in Persian)

Canepa, Matthew P. (2009). *The two eyes of the Earth: Art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley: University of California Press.

Christensen, Arthur (1976). *Kayāniyān* (Z. Safa, Trans.). Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. (in Persian)

Christensen, Arthur (2006). *Īrān dar zamān-i Sāsāniyān* (R. Yasemi, Trans.). Tehran: Šidā-yi Mu‘āšir. (in Persian)

Cumont, Franz (2001). *Āyīn-i pur ramz va rāz-i Mitrāyī* (H. Razi, Trans.). Tehran: Bihjat. (in Persian)

Dēnkard-i Chahārum (2014). (M. Rezaei, Ed.; S. Oryan, Superv.). Tehran: ‘Ilmī. (in Persian)

Dēnkard-i Haftum (2010). (M. T. Rashed Mohassel, Trans.). Tehran: Pizhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭāla‘āt-i Farhangī. (in Persian)

Dēnkard-i Panjum (2009). (J. Amuzegar & A. Tafazzoli, Trans.). Tehran: Mu‘īn. (in Persian)

Etemadmoghaddam, Aligholi (n.d.). *Farr dar Shāhnāmah*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Hunar. (in Persian)

Ferdowsi, Abolqasem (1960–1971). *Shāhnāmah* (E. Berthels, A. Noushin et al., Eds.; 9 Vols.). Moscow: Soviet Academy of Sciences. (in Persian)

Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad (1972). *Naṣīḥat al-mulūk* (J. Homayī, Ed.). Tehran: Anjuman-i Āṣār-i Millī. (in Persian)

Ghirshman, Roman (2016). *Tārīkh-i Īrān: az āghāz tā islām* (M. Moin, Trans.). Tehran: Ātīsā. (in Persian)

Gnoli, Gherardo (2015). Farr(ah). In *Encyclopaedia Iranica Online*. <https://www.iranicaonline.org/articles/farrah>

Godard, André (1998). *Hunar-i Īrān* (B. Habibi, Trans.). Tehran: Dānishgāh-i Shahīd Bihishtī. (in Persian)

Herrmann, Georgina (1994). *Tajdīd-i ḥayāt-i hunar va tamaddun dar Īrān-i bāstān* (M. Vahdati Daneshmand, Trans.). Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (in Persian)

Herzfeld, Ernst (2002). *Īrān dar sharq-i bāstān* (H. Sanatizadeh, Trans.). Tehran: Pizhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭāla‘āt-i Farhangī; Kerman: Dānishgāh-i Bāhunar. (in Persian)

Hinnells, John R. (1989). *Shinākht-i asāṭīr-i Īrān* (J. Amuzegar & A. Tafazzoli, Trans.). Tehran: Chashmah. (in Persian)

https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1835-0630-1?selectedImageId=30767001

<https://www.getty.edu/art/collection/object/103V05?altImage=73408f41-288e-4e22-beac-e522810624b4>

<https://www.themorgan.org/collection/ancient-near-eastern-seals-and-tablets/grid?page=4>

- Ibn al-Balkhī (1995). *Fārs-nāmah* (G. Le Strange & R. A. Nicholson, Eds.). Shiraz: Bunyād-i Fārs-shināsī. (in Persian)
- Ibn al-Faqīh, Aḥmad b. Muḥammad (1996). *al-Buldān* (Y. al-Hādī, Ed.). Beirut: ‘Ālam al-Kutub. (in Arabic)
- Ibn Khurdādhbih, ‘Ubayd Allāh b. ‘Abd Allāh (1889). *al-Masālik va al-mamālik*. Beirut: Dār Ṣādir. (in Arabic)
- Kārnāmag-i Ardashīr-i Pābagān (1990). (M. J. Mashkur, Ed.). Tehran: Dunyā-yi Kitāb. (in Persian)
- Lecoq, Pierre (2003). *Katībah-hā-yi Hakhamanishī* (N. Khalkhali, Trans.). Tehran: Farzān-i Rūz. (in Persian)
- Lukonin, Vladimir G. (1971). *Tamaddun-i Īrān-i Sāsānī* (E. Reza, Trans.). Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. (in Persian)
- Lukonin, Vladimir G. (1971). *Tamaddun-i Īrān-i Sāsānī* [Civilization of Sasanian Iran] (E. Reza, Trans.). Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. (in Persian)
- Malandra, William W. (1983). *An introduction to ancient Iranian religion: Readings from the Avesta and Achaemenid inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Malekzadeh Bayani, Malakeh (2015). *Tārīkh-i sikkah* (2 Vols.). Tehran: Dānishgāh-i Tihārān. (in Persian)
- Markwart, Josef (1901). *Ērānshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac ‘i*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Markwart, Josef (1931). *A catalogue of the provincial capitals of Ērānshahr (Pahlavi text, version and commentary)* (G. Messina, Ed.). Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. al-Ḥusayn (n.d.). *al-Tanbīh va al-ishrāf* (I. al-Ṣāwī, Ed.). Cairo: Dār al-Ṣāwī. (in Arabic)
- Matn-hā-yi Pahlavī (1992). J. D. M. Jamasp-Asana (S. Oryan, Trans.). Tehran: Kitābkhānah-yi Millī-yi Jumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān. (in Persian)
- Mīnū-yi Khirad (1975). (A. Tafazzoli, Trans.). Tehran: Bunyād-i Farhang-i Īrān. (in Persian)
- Modi, Jivanji Jamshedji (Ed.) (1903). *Jāmāspī: Pahlavi, Pāzend and Persian texts with English and Gujarati translations*. Bombay: Education Society’s Steam Press.
- Moin, Mohammad (2009). *Mazdayasnā va adab-i pārsī* (2 Vols.). Tehran: Dānishgāh-i Tihārān. (in Persian)
- Mojtabai, Fathollah (2020). *Shahr-i zībā-yi Aflātūn va shahryārī-yi ārmānī dar Īrān-i bāstān* (M. R. Adli, Ed.). Tehran: Hermes. (in Persian)

- Mole, Marijan (2007). *Īrān-i bāstān* (J. Amuzegar, Trans.). Tehran: Tūs. (in Persian)
- Moses Khorenatsi (2001). *Tārīkh-i Armaniyyān* (E. Baghdasarian, Trans.). Tehran: Author. (in Persian)
- Nizām al-Mulk Tūsī, Ḥasan b. ‘Alī (1999). *Siyar al-mulūk (Siyāsāt-nāmah)* (H. Darke, Ed.). Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī. (in Persian)
- Nöldeke, Theodor (2009). *Tārīkh-i Īrāniyān va ‘Arab-hā dar zamān-i Sāsāniyān* (A. Zaryab, Trans.). Tehran: Pizhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭāla‘āt-i Farhangī. (in Persian)
- Nyberg, Henrik Samuel (2004). *Dīn-hā-yi Īrān-i bāstān* (S. Najmabadi, Trans.). Kerman: Dānishgāh-i Shahīd Bāhunar-i Kirmān. (in Persian)
- Orbeli, Joseph (2008). Filiz-kārī-yi Sāsānī va āghāz-i dawrah-yi islāmī. In A. U. Pope & P. Ackerman (Dirs.), C. Parham (Ed.), *Sayrī dar hunar-i Īrān, az dawrān-i pīsh az tārīkh tā imrūz* (A. Hesouri, Trans.; pp. 896–953). Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī. (in Persian)
- Pope, Arthur Upham (2008). Gach-burī-yi Sāsānī: paykara-hā. In A. U. Pope & P. Ackerman (Dirs.), C. Parham (Ed.), *Sayrī dar hunar-i Īrān, az dawrān-i pīsh az tārīkh tā imrūz* (N. Nafisi, Trans.; pp. 789–804). Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī. (in Persian)
- Porada, Edith (1965). *The art of ancient Iran: Pre-Islamic cultures*. New York: Crown Publishers.
- Porada, Edith (2015). Cylinder seals. In *Encyclopaedia Iranica Online*. <https://www.iranicaonline.org/articles/cylinder-seals>
- Qazvīnī, ‘Alī b. Maḥmūd (2018). *Manāhij al-ṭālibīn fī ma‘ārif al-ṣādiqīn* (A. Behnamī, Ed.). Tehran: Kitābkhānah, Mūzih va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrā-yi Islāmī. (in Persian)
- Rāzī, Abū Dulaf Miṣ‘ar b. Muḥalhil (1975). *Safar-nāmah-yi Abū Dulaf dar Īrān* (V. Minorsky, Ed.; A. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Zavvār. (in Persian)
- Rivāyāt-i Dārāb Hormazdyār (1932). (M. R. Unvala, Ed.; 2 Vols.). Bombay: The Bombay Parsi Panchayet. (in Persian)
- Rypka, Jan (2007). *Tārīkh-i adabiyāt-i Īrān: az dawrān-i bāstān tā Qājāriyyah* (I. Shahabi, Trans.). Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī. (in Persian)
- Safa, Zabihollah (1954). *Hamāsah-sarāyī dar Īrān*. Tehran: Pīrūz. (in Persian)
- Safa, Zabihollah (1967). *Āyīn-i shāhanshāhī-yi Īrān*. Tehran: Dānishgāh-i Tih-rān. (in Persian)
- Sarre, Friedrich (2008). Hunar-i paykar-tarāshī-yi Sāsānī. In A. U. Pope & P. Ackerman (Dirs.), C. Parham (Ed.), *Sayrī dar hunar-i Īrān, az dawrān-i pīsh*

az tārikh tā imrūz (P. Marzban, Trans.; pp. 746–757). Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī. (in Persian)

Sarre, Friedrich, & Herzfeld, Ernst (1920). *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen).

Sellwood, David (2001). Sikkah-hā-yi Sāsānī. In E. Yarshater (Ed.), *Tārikh-i Īrān-i Cambrīj: az Silūkīyān tā furūpāshī-yi dawlat-i Sāsāniyān* (H. Anousheh, Trans.; Vol. 3, Part 1, pp. 351–374). Tehran: Amīrkabīr. (in Persian)

Shahbazi, Alireza Shapur (2011). *Justārī darbārah-yi yak namād-i Hakhamanishī: Faravahar, Ahūrā Mazdā yā Khvarnah* (S. Jalilian, Trans.). Tehran: Shīrāzah. (in Persian)

Shaked, Shaul (1995). *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in religious history and intercultural contacts*. Aldershot: Variorum.

Shavarani(4), 182–185. <https://doi.org/10.18178/ijssh.2024.14.4.1212>

Shavarani, Masoud (2019). Überprüfung der Lehre des Gottes Kalifen in Anbetracht des Umweltschutzes. *Spektrum Iran*, 32(2), 143–167.

Shavarani, Masoud (2024a). The position of humanity in Islamic environmental theology: Caliph or servant?. *Islam and the Contemporary World*, 1(4), 73–99. [https://doi.org/10.22034/icwj.2025.50\(4\)](https://doi.org/10.22034/icwj.2025.50(4)), 182–185. <https://doi.org/10.18178/ijssh.2024.14.4.1212>

Shavarani, Masoud (2025). Human characteristics in the Quran: Cultivating the virtue of humility through an environmental reading of the Quran exegesis. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 21(1), 138–151. <https://doi.org/10.18196/afkaruna.v21i1.20343>

Shāvarānī, Mas‘ūd (2019). Murūrī bar āmūzah-yi khalīfat Allāh dar islām. *Pizhūhishnāmāh-yi Adyān*, 13(25), 95–134. (in Persian)

Shāvarānī, Mas‘ūd (2020a). Barrasī-yi iṣṭilāḥ-i khalīfat Allāh dar mutūn-i ‘irfānī (qarn-i duvvum tā yāzdahum-i hijrī). *Pizhūhishnāmāh-yi Adyān*, 14(28), 119–148. (in Persian)

Shāvarānī, Mas‘ūd (2020b). Barrasī-yi tārikhī-yi ‘ibārat-i «khalīfat Allāh» dar rivāyāt-i mazāhib-i islāmī. *Muṭāla‘āt-i Taqrībī-yi Mazāhib-i Islāmī*, 16(54), 19–29. (in Persian)

Shāvarānī, Mas‘ūd (2022). Tafsīr-i vāzhah-yi «khalīfah» dar tafāsīr-i qur‘ānī, qarn-i duvvum tā shishum-i hijrī. *Muṭāla‘āt-i Taqrībī-yi Mazāhib-i Islāmī*, 18(58), 118–133. (in Persian)

Shāvarānī, Mas‘ūd (2024a). Barrasī-yi namādhā va numūdhā-yi farrah-yi īzādī dar zamān-i pādshāhī-yi Khusraw Parvīz dar Tārikh-i Ṭabarī. *Muṭāla‘āt-i Adyān va ‘Irfān-i Taṭbīqī*, 8(2), 107–136. <https://doi.org/10.22111/jrm.2024.48119.1167> (in Persian)

- Shāvarānī, Mas'ūd (2024b). Jāygāh-i insān dar ilāhiyyāt-i zīst-muḥītī-yi islām; khalīfah yā 'abd. *Ilāhiyyāt-i 'Amālī*, 1(1), 57–84. <https://doi.org/10.22034/pt.2024.421351.1020> (in Persian)
- Shāvarānī, Mas'ūd (2025a). Numūdhā va namādhā-yi farrah dar dawrān-i pādshāhī-yi Anūshīravān-i Sāsānī dar Tārīkh-i Ṭabarī. *Adyān va 'Irfān*, 58(1), 23–50. <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391752.630595> (in Persian)
- Shāvarānī, Mas'ūd (2025b). Kundūkāv-i vāzhah-yi «insān» dar qur'ān-i karīm; bā rūykard-i ilāhiyyāt-i muḥīt-i zīst. *Ilāhiyyāt-i 'Amālī*, 3(1), 23–56. <https://doi.org/10.22034/pt.2025.538154.1061> (in Persian)
- Shāyast Nē-shāyast (1990). (K. Mazdapour, Trans.). Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. (in Persian)
- Soudavar, Abolala (2005). *Farrah-yi īzādī dar āyīn-i pādshāhī-yi Īrān-i bāstān*. Houston: Mirak. (in Persian)
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1967). *Tārīkh al-umam va al-mulūk* (M. A. Ibrahim, Ed.; 11 Vols.). Beirut: Ravā'ī' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* (30 Vols.). Beirut: Dār al-Ma'rifah. (in Arabic)
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1996). *Tārīkh al-rusul va al-mulūk* (A. Payandeh, Trans.; 16 Vols.). Tehran: Asāṭīr. (in Persian)
- Tafazzoli, Ahmad (1975). *Ta'liqāt-i Mīnū-yi Khirad*. Tehran: Bunyād-i Farhang-i Īrān. (in Persian)
- Tafazzoli, Ahmad (1997). *Tārīkh-i adabiyyāt-i Īrān pīsh az islām* (J. Amuzegar, Ed.). Tehran: Sukhan. (in Persian)
- Ṭarsūsī, Abū Ṭāhir Muḥammad b. Ḥasan (1995). *Dārāb-nāmah-yi Ṭarsūsī* (Z. Safa, Ed.; 2 Vols.). Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. (in Persian)
- Tha'ālibī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad (1900). *Tārīkh-i Ghurar al-siyar (Ghurar akhbār mulūk al-Furs va-siyarihim)* (H. Zotenberg, Ed. & Trans.). Paris: Imprimerie Nationale. (in Arabic)
- Theophylact Simocatta (1997). *The history of Theophylact Simocatta: An English translation with introduction and notes* (M. Whitby & M. Whitby, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Vermaseren, Maarten Jozef (2008). *Āyīn-i Mītrā* (B. Naderzad, Trans.). Tehran: Chashmah. (in Persian)
- Vizīdagīhā-yi Zādspāram (2006). (M. T. Rashed Mohassel, Ed.). Tehran: Pizhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭāla'āt-i Farhangī. (in Persian)
- Yāqūt al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh (1995). *Mu'jam al-buldān* (5 Vols.). Beirut: Dār Ṣādir. (in Arabic)

Yarshater, Ehsan (Ed.) (1983). *The Cambridge history of Iran: Vol. 3. The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zachner, Robert Charles (2009). *Ṭulūʿ va ghurūb-i Zardushtī-garī* (T. Qaderi, Trans.). Tehran: Mahtāb. (in Persian)

Zand Bahman Yasht (2006). (M. T. Rashed Mohassel, Ed.). Tehran: Pizhūhishgāh-i ʿUlūm-i Insānī va Muṭālaʿāt-i Farhangī. (in Persian)

Zand-i Vohuman Yasht va Kārnāmag-i Ardashīr-i Pābagān (1963). (S. Hedayat, Trans.). Tehran: Amīrkabīr. (in Persian)

Zaryab, Abbas (1977). Firdawsī va Ṭabarī. *Yaghma*, 30(2), 65–74. (in Persian)