

نمادهای مسیحی قدرت در شاهنشاهی زرتشتی^۱

ریچارد ای. پین

ترجمه: هادی ولی پور*، محمد شکری فومشی**

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۹]

چکیده

در میان مسیحیان سراسر خاور نزدیک و مدیترانه، ارتباط خاص خسرو دوم با مسیحیان و قدیسان مسیحی موجب مطرح شدن گزارش‌هایی درباره تغییر دین پنهانی وی شد، تا آنجا که حتی امپراتور روم در پندار تشکیل دولتی ایرانی مسیحی بود. از نظر زرتشتیان، احتمال وجود شاهنشاهی مسیحی، حتی به اندازه مقطعی کوتاه از تاریخ سلسله ساسانی، تصورناپذیر بود و استفاده خسرو دوم از نمادهای مسیحی به هیچ وجه موقعیت وی را به عنوان حاکمی ایدئال و ایرانی تضعیف نمی‌کرد. بنابراین، تناقض‌های آشکار سلطنت خسرو دوم نتیجه سوءتعبیرهای مسیحیان از اقدامات نمادین ایرانیان بود. شخص شاهنشاه که از قدیسان مسیحی درخواست دعا داشت، آنها را به همراهی با خود در سفرها و جنگ‌ها دعوت می‌کرد، صلیب راستین را ارج می‌نهاد، یهودیان را از اورشلیم اخراج، و تحقیق درباره مباحث اختلافی عقاید مسیحی را سازمان‌دهی می‌کرد، به نظر می‌رسید به‌وضوح مسیحی است، اما زرتشتیان این درک منحصر به فرد و خاص از هویت دینی را در منافات با به‌دینی زرتشتی نمی‌دیدند. در مرام‌نامه به‌دینی پرسش اصلی این نبود که آیا کسی مانند شاهنشاه ایران می‌تواند در سنت‌های دین دیگری شرکت کند یا خیر، بلکه این بود که آیا چنین مشارکتی مخالف سنت‌های به‌دینی زرتشتی بود یا مکمل آن به شمار می‌آمد.

کلیدواژه‌ها: خسرو دوم، ساسانیان، دین زرتشتی، مسیحیت، تغییر دین.

۱. برگردان از:

Richard E. Payne, "The Christian Symbolics of Power in a Zoroastrian Empire", in: *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, ch. 5, California: University of California Press, 2015, pp. 164-198.

* دانشجوی دکتری ادیان شرق، گرایش ادیان ایرانی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

Hadi.Valipoor.B@Gmail.com

** استادیار ایران‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران Mshokrif@urd.ac.ir

شاهنشاهان مسیحی!؟

از دیدگاه مسیحیان امپراتوری ایران و روم، شاهنشاهان زرتشتی اواخر دوره ساسانیان، مسیحی شده بودند. ورود خسرو پرویز (خسرو دوم) به دربار موريس (موریکیوس) (Maurice)، امپراتور روم در قسطنطنیه در ۵۹۰ م.، به عنوان پناهنده‌ای فراری از شورش بهرام چوبین، موجب شیوع خبرهایی از تغییر مذهب این پادشاه ساسانی شد که به راحتی اغماض پذیر نبود (Michael Whitby, 1988: 296-67; Schilling, 2008 a: 251-61). موريس برای تحکیم اتحاد این دو خاندان، خسرو پرویز را با آداب مراسم فرزندخواندگی به عنوان پسرش پذیرفت؛ مراسمی که عرفاً هویت شرکت‌کنندگان مسیحی بود (Schilling, 2008 a: 247-51). در آن زمان، به رغم تلاش‌های فراوان اسقف‌های برجسته روم برای تغییر مذهب خسرو پرویز، پاپ گریگوری یکم (Pope Gregory the Great) وضعیت پیش‌آمده را دقیقاً توصیف کرد: «من از اینکه امپراتور پارسیان تغییر مذهب نداد متأسفم» (Gregory the Great, Correspondence, 242/243).

اما مورخان قرن هفتم از ارمنستان ایران تا امپراتوری پسا رومی فرانسه، از گرویدن شاهنشاه ساسانی به مسیحیت سخن‌ها رانند که نشان می‌دهد چگونه داستان‌های مسیحی شدن این خاندان به طور گسترده در طول سلطنت خسرو پرویز بر سر زبان‌ها می‌چرخید (Chronicle of Fredegar, 7-9). افزون بر این، به گفته نویسندگان مسیحی، خسرو پرویز اولین شاهنشاه ساسانی نبود که مسیحی شد. در تاریخ منسوب به سبئوس جمعی از مورخان ارمنی اواخر قرن هفتم [معتقد بودند]، خسرو انوشیروان (خسرو اول) حقیقت دین مسیح را به رسمیت شناخته، غسل تعمید را پذیرفته و درست قبل از مرگش در آیین عشاء ربانی شرکت کرده است (History of Pseudo-Sebeos, 69/9; John of Ephesus, Ecclesiastical History, 316). به موازات کوشش تاریخ‌نگاران رومی، تاریخ‌نگار مصری قرن هفتمی، یوحنا نقیوسی (John of Nikiu) گزارشی از غسل تعمید خسرو اول را نگاشته که مشابه روایات مسیحی درباره تغییر دین کنستانتین بزرگ (Constantine the Great) بوده است. این موضوع حاکی از آن است که برخی رومی‌ها معتقد بودند حتی پادشاهی ساسانی هم

می‌تواند جایگاه قانونی پادشاهی مسیحی را که سابقاً منحصر به امپراتوران رومی بود به دست آورد (John of Nikiu, Chronicle, 154; Schilling, 2008 a: 185-89). نویسندگان مسیحی در ایران‌شهر^۱ با استناد به مجوسیان عهد جدید که بشارت مسیح را به مشرق‌زمین منتقل کردند، با بی‌اعتنایی چشمگیری به گاه‌شمار و زمان این واقعه، مدعی شدند همین مردان خردمند مجوسی، دین بنیان‌گذار سلسله ساسانیان، اردشیر اول^۲ را تغییر داده بودند (Schilling, 2008 a: 91-96).^۳ در تصورات مسیحیان سرتاسر مدیترانه و خاورمیانه، ساسانیان آمده بودند تا سلسله‌ای از مؤمنان مسیحی را تشکیل دهند.

چنین روایت‌هایی از نظر تاریخی بی‌اساس بود. ساسانیان متأخر، مدافعان بی‌دریغ دین [زرتشتی] بودند؛ دینی که بنیان‌های ایدئولوژیک و زیربنایی امپراتوری آنها را تأمین می‌کرد. در رسانه‌هایی [مانند] - سکه‌ها، الواح نقره‌ای، تاریخ‌های افسانه‌ای - که دربار ایران برای بیان مفصل قانون ایجاد کرد، تعهد ساسانیان به دین زرتشت، که اردشیر اول بنیان نهاده بود، تا سقوط سلسله پابرجا بود. مسکوکات نقره بهترین شاهد و مدرک آن عصر برای تحولات ایدئولوژیک درباری است، زیرا درهم‌های تولیدشده در ضراب‌خانه‌های منطقه‌ای، اما تحت کنترل حکومت مرکزی با قالب‌های سلطنتی، پیامی یک‌شکل به فرمان‌برداران شاهنشاهان که نقره به کار می‌بردند، انتقال می‌داد. تغییر در نمادها و شعارها خود گواه نوآوری‌هایی در ایدئولوژی شاهنشاهی بود که پیامی برای اشراف اقشار مختلف و همه مناطق به شمار می‌آمد. اصلاحاتی که دربار خسرو پرویز در مسکوکات نقره انجام داد، فقط بر وابستگی امپراتوری به خدایان زرتشتی تأکید دارد؛ به‌ویژه مسکوکاتی از [ایزد] بهرام، خدای پیروزی، پس از شکست بهرام چوبین در ۵۹۱ میلادی و مالکیت دوباره دربار بر فرّه ایزدی، نیروی خارق‌العاده‌ای که حاکمان مشروع را همراهی می‌کرد، بر جای مانده است (Daryaei, 1997; Tyler-Smith, 2004: 43-45). صلیب‌های حکاکی‌شده روی حاشیه مجموعه کوچکی از درهم‌های نقره، نشانی از اهمیت فوق‌العاده مسیحیت نزد دربار ساسانی است، اما این حکاکی‌ها صرفاً اضافات و الحاقاتی در کنار تصاویر غالب زرتشتیان، و شاید اصلاحات ضراب‌خانه‌های ایالتی و منطقه‌ای، یا بدون اجازه دربار بوده است (Kolesnikov, 2002).^۴ با

توجه به اینکه این نمونه‌ها اندک و مدت‌زمان آنها محدود است، پس یا این گونه سکه‌ها عمومیت نداشته یا دربار ساخت آنها را ممنوع کرده بوده است. در کنار مسکوکات، متون ادبی‌ای که دربار نشر می‌داد - عمدتاً تاریخچه و ادبیات اندرزی - و مجسمه‌های سنگی خسروپرویز در طاق‌بستان، برتری ایدئولوژیک زرتشتیان امپراتوری را آشکارا نشان می‌دهد.^۵ حالت‌های اصلی نمایندگی [از فره ایزدی] که ساسانیان متأخر بنا به سنت سلفشان بسط دادند، منحصرأً از همان چارچوب [نظریه] «جهان‌شناسی پادشاهی» زرتشتیان استنباط شده بود. این مطالب کاملاً مطابق با روایات منابع رومی و ایرانی، جدا از گزارش‌های فوق، از شاهنشاهان است. دربار خسروپرویز کمتر از دربارهای شاهان پیش از وی زرتشتی نبود. با این حال روایت‌های مسیحی‌شدن ساسانیان در میان مسیحیانی که مشمول لطف و عنایت شاهنشاه قرار گرفتند، محل توجه قرار گرفت. خسروپرویز خود را تا حدی بی‌سابقه با نیروهای مسیحی، چه دنیوی و چه ماوراءالطبیعی، و نهادهای آنها مرتبط دانست. وی در وهله اول برای به دست آوردن تاج و تخت به قدرت‌های مسیحی رومی وابسته بود. در سال ۵۹۰ م. که به طور غیرمنتظره‌ای به عنوان جانشین پدرش، هرمز چهارم، تاج‌گذاری کرد، از دست ارتش غاصب بهرام چوبین که ممکن بود او را در سلوکیه تیسفون در هم شکند، گریخت (Christensen, 1907: 55-73; Michael Whitby, 1988: 297-304; Frenzo, 2008: 224-26). رومی‌ها سربازانی را به خسروپرویز قرض دادند و او توانست شورشیان را شکست دهد و سلسله ساسانیان را به حال اولش بازگرداند. در دهه‌های اول قرن هفتم، رابطه صمیمانه رومیان مسیحی و خسروپرویز موجب شد او خود را مسلط به فتح امپراتوری روم و ادغام سرزمین‌های رومی به ایران بداند. استان‌های روم مسیحی خاور نزدیک تا زمان برکناری و اعدام خسروپرویز در سال ۶۲۸، و لشکرکشی موفقیت‌آمیز امپراتور هراکلیوس (Heraclius) (حک: ۶۱۰-۶۴۱ م.) علیه ایران، تقریباً از یک دهه تا یک ربع قرن، جزء امپراتوری ایران بود (Howard-Johnston, 2010 b: 436-45; Wiesehöfer, 2013). اما تعاملات خسروپرویز با مسیحیان، فارغ از روابط وی با امپراتوران روم و فرمان‌برداران آنها، خوب بود. وی با دو همسر مسیحی، یکی رومی به نام ماریا (Maria) و دیگری از میان‌رودان

به نام شیرین، ازدواج کرد (Hutter, 1998: 373-77).^۶ چندین کلیسای برجسته ساخت و در برپایی کلیساهای بسیار دیگری نیز مشارکت داشت (Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 2, 466-). در (Flusin, 1992: 99-102; Garsoïan, 2012: 27 67; Agapius of Manbij, Universal History, 447; امتداد جاده سلطنتی و در مسیر بناهای یادبود پیروزی‌های او، از جمله طاق‌بستان در بیستون، صومعه‌ای در قصر شیرین ساخت.^۷ و چنان‌که به‌دقت بررسی خواهیم کرد، خسرو پرویز با یک قدیس و انسان مقدس و زنده مسیحی متحد شد، «صلیب راستین» (True Cross) را به مالکیت دربار ایران درآورد و مطابق انتظارات حاکمان مسیحی در سرزمین‌های رومی فتح‌شده، عمل کرد. با توجه به این اقدامات، مسیحیان فرقه‌های مختلف در امپراتوری روم و ایران از او به عنوان شاهنشاهی مسیحی یاد کرده‌اند. در همان زمان، دربار وی بر جدایی‌ناپذیری دین زرتشتی و پادشاهی ایران پافشاری می‌کرد.

این فصل ابتدا استفاده ابتکاری خسرو پرویز از نمادهای مسیحی برای نشان‌دادن حکمرانی خود را ترسیم می‌کند، سپس به سراغ اقداماتی می‌رود که به واسطه آنها شاهنشاه و دربارش، برتری امپراتوری زرتشتی را مخابره می‌کردند؛ همان امپراتوری ایدئولوژیک که در هنگام آمیختگی با قدیسان و صلیب‌های مسیحی، تضعیف نشده بود. همین شاهنشاهی که رابطه شخصی‌اش با مسیح و قدیسانش رو به بهبودی و توسعه می‌رفت آرزو داشت که شمشیرش به عنوان قدرت کنترل‌کننده مرزهای دین زردتشتی و دین درجه دو، یعنی مسیحیت، شناخته شود. پارادوکس آشکار این حاکم در بالابردن و منکوب‌کردن هم‌زمان مسیحیت موضوع اصلی این فصل است. استدلال شده است که هر دو اقدام برای ایجاد ثبات در روابط بین نخبگان ادیان مختلف انجام شد، به طوری که به خسرو پرویز اجازه می‌داد جاه‌طلبی‌های توسعه‌طلبانه‌اش را تحقق بخشد.

تاج و تخت هرمز چهارم

در زمان حکومت هرمز چهارم (۵۷۹-۵۹۰ م.)، دربار وی، الگوهایی برای ارتباط میان دین زرتشت و مسیحیت ابداع کرد. در روایتی که در کتاب تاریخ پیامبران و پادشاهان طبری (تاریخ الرسل والملوک) و رویدادنامه سیرت^۸ وجود دارد و هر دو از روایات کتاب

خداي نامگ (*Book of Kings (Xwadāy-nāmag)*)^۹ گرفته شده، شاهنشاه تصویری از جامعه سیاسی را بیان می‌کند که در آن، مسیحیان حمایت‌هایی ضروری برای حکومت ساسانی ارائه می‌دهند. هنگامی که برخی از روحانیان زرتشتی از هرمز چهارم درخواست کردند آسیبی را ناشناسانه به مسیحیان وارد کند، گفته می‌شود که وی از آنها خواست تا سهم این نامؤمنان در تحقق امپراتوری زرتشت را در نظر داشته باشند:

همان‌طور که تاج و تخت سلطنتی ما نمی‌تواند بدون دو پای عقب خود روی دو پای جلویی بایستد، اگر ما باعث شویم که مسیحیان و پیروان سایر عقاید، که از نظر اعتقادی با دین ما متفاوت‌اند با ما دشمن شوند، پادشاهی ما نمی‌تواند با قدرت ایستادگی کند. بنابراین، از آسیب‌رساندن به مسیحیان خودداری کنید و در کارهای نیک همت کنید تا مسیحیان و پیروان سایر ادیان این اعمال را ببینند، شما را به سبب آن بستانند و احساس کنند که به دین شما تمایل دارند (al-Tabarī, *Ta'rikh al-rusul wa al-mulūk*, vol. 2, 991/298).^{۱۰}

مثال تاج و تخت، مسیحیت را به پایه و اساس امپراتوری تشبیه کرد؛ یکی از چهار پایه تاج و تخت سلطنتی که پادشاهی بدون آن نمی‌توانست پابرجا بماند.^{۱۱} در بازخوانی مسیحیان از شرح طبری و رویدادنامه سیرت، وضعیت موازنه ادیان، که از نظر شاهنشاه وضعیتی مشابه داشت، چنین بیان شده است: «تخت سلطنت چهار پایه دارد و بدون دو پایه خارجی نمی‌تواند روی دو پایه داخلی بایستد. بنابراین، دین زرتشت (دین مجوس) بدون مخالف (مقاوم) پابرجا نخواهد ماند» (Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 1, 196).

اصطلاح «مخالف» با «همیمار» (Hamēmār) در پارسی میانه مطابقت دارد که دامنه معنایی‌اش شامل حالت‌های مثبت و منفی از شریک تا مخالف است (Shaked, 1994: 112).^{۱۲} نویسنده شرح سوریه شرقی؛ تاج و تخت هرمز، این تشبیه را برای نشان‌دادن سیر صعودی پیشرفت دین مسیحی در دربار، و تغییر جایگاه فرعی آن به جایگاهی برابر با دین زرتشتی می‌داند؛ جایگاهی که گاه با دین زرتشت همکاری داشت و گاه به عنوان رقیب نقش ایفا می‌کرد.

با این حال، در تاریخ طبری هیچ شکی در توازن جایگاه مسیحیت و دین زرتشت وجود ندارد؛ برخلاف دینوری و برخی دیگر از مورخان اولیه اسلامی، که بازنویسی مسیحی *خدای نامگ* را نادیده می‌گیرند نه تنها دو پایه جلویی در موقعیتی برتر قرار دارند بلکه باور این بود که شخص شاهنشاه در بالای تخت سلطنت، دین و پادشاهی را به هم پیوند زده تا این دوقلوی حاضر در قلب ایران را تجسم بخشد. مسیحیان در این تشبیه سیاسی می‌توانستند بدون به خطر انداختن چارچوب زرتشتی به اداره امپراتوری کمک کنند. این عبارت در کتاب طبری به زرتشتیان دستور می‌دهد تا به جای آسیب‌رساندن به منابع انسانی حیاتی، برای حفظ و گسترش ساختارهای حاکمیت ساسانی به وظایف اساسی‌شان توجه کنند؛ به کارهای نیک و آنچه دین بهی [زرتشتی] به آنها توصیه می‌کند. اگر گزارش اصرار زرتشتیان برای آسیب‌رساندن به مسیحیان فاش‌کننده نگرانی برخی از عالمان دینی درباره قدرت فزاینده مسیحیان و نهادهای کلیسایی باشد، نویسندگان درباری و تشبیه تاج و تخت، مدل جدیدی از همکاری را بیان می‌کنند که بر اساس تصورات زرتشتی از تفاوت انسان‌ها، و سلسله مراتب بیان‌شده در فصل اول این کتاب است. زندگی سیاسی با هدف احیایی باعظمت از جهان، ضرورتاً مستلزم هم‌زیستی و همکاری انسان‌هایی است که به معیارهای مختلف نیکی دست یافته‌اند. حتی افراد غیرزرتشتی کاملاً از توانایی انجام‌دادن کارهای خوب خالی نبودند و هر نظام سیاسی پایداری باید تلاش‌های آنها را مدیریت می‌کرد. آنچه دربار هر رمز چهارم برای اولین بار بنیان نهاد، تشبیه و مثالی برای هر «دولت ترکیبی و معجون» بود که اهمیت حیاتی فعالیت‌های شهروندان درجه دو را ارج می‌نهاد؛ فعالیت‌هایی که زیربنای اقتدار تاج و تخت بود و به عملکرد عظیم «سلطنت زرتشتی» می‌انجامید. کار خوب شاهنشاهان و فرمان‌بردارانشان، به مرور همه انسان‌ها را به دین بهی می‌کشاند. در خلال این مدت، همه شهروندان درجه چندم، از جمله مسیحیان، باید به خویش‌کاری خود می‌پرداختند.

مثال تاج و تخت دقیقاً وضعیت سیاسی اواخر دوره ساسانیان را نشان می‌دهد. قبلاً اشاره شد که چگونه نخبگان مسیحی به طور فزاینده‌ای از اجزای مهم دولت شاهنشاهی شدند.

سلطنت خسرو پرویز زمان اوج ثروت‌های مسیحیان اشرافی در زمان ساسانیان بود و نخبگان مسیحی، در دوران فتوحات اسلامی، در عرصه‌های نظامی و اقتصادی همه جا حضور داشتند (Martyrdom of Anastasios the Persian, 84-85; Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 2, 524-25).

نجیب‌زادگان ارمنی مسیحی برخی از راهبردی‌ترین و معتبرترین فرماندهی‌های نظامی امپراتوری روم را اشغال می‌کردند. در زمان شورش بهرام چوبین، ناخارار^{۱۳} برجسته ارمنی، موشه مامیکونیان (Mushel Mamikonian)، تملق بهرام غاصب را رد کرد و به شاهنشاه ساسانی وفادار ماند. خدمات او از جمله رهاکردن سرزمین مادری و جنگیدن دلیرانه‌اش موجب شد از طرف خسرو پرویز جایگاهی عالی پیدا کند و اولین و تنها نجیب‌زاده مسیحی باشد که مورخان درباری او را می‌ستودند (Firdawsī, Šāhnāme, vol. 8, 73-74, 122-23; al-Tabarī, Ta'rikh al-rusul al-mulūk, vol. 2, 1000 / 313; al-Dīnawarī, Kitāb al-akhbār al-tiwāl, 90; History of wa Smbat Bagratuni) (PseudoSebeos, 77-79/20-22).^{۱۴} ارمنی دیگر، سمبات (سنباد) باگراتونی (Smbat Bagratuni)، فرماندهی مرزی جرجان، که شاید مناقشه‌برانگیزترین منطقه مهم نظامی امپراتوری بود، به فتوحات مرزی دست یافت. به دلیل موفقیت‌های او در شرق، خسرو پرویز وی را به عنوان رئیس ارتش حکومتی در قفقاز منصوب کرد و منزلگاه اشرافی او، یعنی وطن دودمان باگراتونی، را به عنوان یکی از مراکز حاکمیت ساسانیان در منطقه بازسازی کرد (History of Pseudo-Sebeos, 96/43-44; Garsoian, 2012: 25-27). بنا بر گزارش‌ها، اداره مالی، تحت اختیار یزدین (Yazdin)^{۱۵} شریف قرار گرفت که سابقه‌اش در میان‌رودان شمالی را در فصل قبل بررسی کردیم. حتی اگر منابع مسیحی درباره دامنه اختیارات و فعالیت‌های او اغراق کنند، تردیدی نیست که این مسیحی سوریه شرقی، زمانی که مبارزات عظیم نظامی، خزانه پادشاهی را تحت فشار سنگینی قرار داده بود، در سامان‌دهی درآمد دربار شاهنشاهی نقش اساسی داشت. شخصیت یزدین آن‌قدر مهم بود که به دلایل سیاسی در اواخر دهه ۶۲۰ م. اعدام شد. پس از سال ۶۰۹ م. علاوه بر اشراف مسیحی سرزمین ایران، نخبگان مسیحی سرزمین‌های تسخیرشده روم نیز همکاری کردند تا ساختارهای اقتصادی و نظامی امپراتوری را به سرزمین‌هایی که ساسانیان قبلاً هرگز برای اداره آنها نکوشیده بودند، گسترش دهند. مثال تاج و تخت همان پروژه‌ای بود که در وضعیت متأخر ساسانیان باید تحقق می‌یافت.

مسیحیان در خور اطمینان نزد ساسانیان متأخر و به‌خصوص خسرو پرویز، که مسئول سازمان‌دهی سربازان، کاتبان و اشراف بودند نه تنها به دربار ایران، بلکه به مجموعه‌ای از قدرت‌های ماورایی هم اعتماد داشتند. در قرن ششم میلادی، از شخصیت مسیح، قدیسان و یادگارهای مقدسشان در زندگی سیاسی منطقه مدیترانه به طور جدی‌تری استفاده شد. امپراتوران رومی مسیحی مدت‌ها بود که با مردان مقدس مشورت، و از قدیسان و معابدشان حمایت می‌کردند و نیروهای ماورایی مسیحی را عوامل امپراتوری می‌دانستند. این عوامل نامرئی خود را از طریق یادگاریها، چه جسم قدیسان و چه اشیایی که با آنها تماس داشتند، و تصاویر و اشکال محسوس و مرئی ساختند. اعتقاد بر این بود که این اشیاء نه فقط جلوه‌گر مسیح یا قدیسان، بلکه نمایندگان فیزیکی و جسمی آنها هستند. کارکرد یادگاریها و اشکال برای این بود که بدون مناقشه، نیروهای ماورایی را به امور دنیوی بکشانند (Dal Santo, 2011; Haldon, 1990: 281-96).

مَندلیون ادسایی (The Mandylyon of Edessa)^{۱۶} از پارچه‌ای که ادعا می‌شد مسیح چهره خود را بر روی آن حک کرده، به عنوان نمونه‌ای از عملکرد یادگاری‌های مقدس در کارهای سیاسی یاد کرده است. در طول مبارزات خسرو انوشیروان، حداقل در گزارش‌های اواخر قرن ششم، همین تصویر مسیح مانع از آن شد که ایرانیان شهر ادسا را تصرف کنند (H. J. W. Drijvers, 1998: 18-19). در دهه‌های بعدی، نخبگان رومی روش‌های به‌کارگیری قدرت یادگاریها و اشکال به‌ویژه برای ایجاد انگیزه در سربازان را امتحان کردند؛ روندی که در سال ۶۲۶ م، در حالی که ایرانیان و آوارها (Avars)^{۱۷} [اوراسیایی‌ها] شهر قسطنطنیه را محاصره کرده بودند، با حرکت دسته‌جمعی با نماد مادر خدا [مریم مقدس] به دور شهر به اوج رسید (Cameron, 1978; 1979: 18-24).

همان‌طور که بارها دیده‌ایم، جوامع مسیحی ایران به‌سرعت به دنبال نوآوری‌های فرهنگی همتایان مدیترانه‌ای‌شان بودند و یادگاران مقدس، قبل از رسیدن به طبقه شاهنشاهی، در سطوح سیاسی شهرنشین در حال گسترش بودند. فصل ۲ و ۴ نشان می‌دهد که چگونه حضور قدیسان در معابد به شکل‌گیری مجدد جوامع مسیحی یاری رساند و ادخال و ادغام آنها در امپراتوری ایران را تسهیل کرد. اما منابع قدرت ماورایی مسیحی می‌توانستند حتی بیشتر نیز به حکومت امپراتوری ایران کمک کنند.

تقریباً به محض اینکه موریس، امپراتور روم، نمونه‌ای از یادگار «صلیب راستین» را به عنوان نماد همکاری رومی ایرانی به سبریشوع (Sabrisho)،^{۱۸} و سپس به اسقف لاشوم (Lashom) در منطقه بت گرمائی (Beth Garmai) قبل از ارتقای او به مقام پاتریارخ‌نشینی^{۱۹} در سال ۵۹۶، فرستاد، این یادگارها در سپاهیان ایران نقش ایفا می‌کردند (History of Sabrisho, 301-3; Tamcke, 1988: 30). این هدیه به معنای خروج امپراتوری روم از منحصراً کردن آیین صلیب در اورشلیم و قسطنطنیه بود و پس از آن تمرکز قدرت امپراتوری مسیحی به طور فزاینده‌ای از امپراتوری روم جدا شد (Klein, 2004 b). در آغاز قرن هفتم میلادی گزارش شد که شخصی ارمنی، بخشی از صلیب راستین را بر روی بدن سربازی در میدان جنگ در گرگان کشف کرده بود (History of Pseudo-Sebeos, 98-99/46-47).^{۲۰} در این مبارزه مسیحیانی که در سپاهیان ایران خدمت می‌کردند همانند سربازان رومی، از یادگاری صلیب راستین مسیح نیرو می‌گرفتند. علاوه بر آن، این قطعه از صلیب به سنباد باگراتونی [شاهزاده ارمنی] و خاندان او اهدا شد. نجیب‌زاده‌ای که با یادگاری صلیب مسیح برخی از پیروزی‌های پی‌درپی را برای خسرو پرویز به ارمغان آورد؛ ابزاری با توانایی‌های بی‌نظیر برای فرماندهی نظامی که برای دفاع از ایران، ناخارارهای مسیحی ارمنی را حمایت می‌کرد. این ایده که مسیح از طریق صلیبش به دفاع از امپراتوری ایران اقدام می‌کند در شمال بین‌النهرین معاصر نیز ظاهر شد. در تاریخ مار قرداخ گزارش شده است که مار قرداخ (Mar Qardagh)،^{۲۱} قدیس افسانه‌ای، از شهر اربلا (اربیل عراق) و منطقه اطراف آن در برابر حمله مسیحی رومی و اعراب، به واسطه صلیب دفاع کرده است. وقتی او پس از ترک دین بهی، دوباره به عنوان فرمانده نظامی شروع به کار کرد، قدیس نجیب، حنانه، گرد و غبار آثار مقدس را بر روی اسب او و سربازانش پاشید و «صلیبی طلایی بر گردن او آویخت که در آن قطعه‌ای از چوب مقدس صلیب ناجی (مسیح) بسته شده بود» (Walker, 2006: 150-51). بدین ترتیب مار قرداخ با این تجهیزات معنوی، رومیان و اعراب را قاطعانه شکست داد و آنها را از خاک ایران بیرون انداخت. برای تقویت بیشتر این سرچشمه قدرت معنوی که باعث به دست آوردن پیروزی می‌شد، شخصی که مراسم

خاص یادگاری‌های نیروی مقدس را نزد مار قرداخ اجرا می‌کرد می‌گفت: «پسرم اینک نشانه عظیم پیروزی‌ات را ببین. مستحکم و قدرتمند باش. زیرا خداوند دشمنان تو را به دست تو سپرده است» (*History of Mar Qardagh*, 66/52). همان نشانه‌ای که کنستانتین، و جانشینانش، با آن پیروز شده بودند، اکنون پیروزی ایران بر روم را از نظر نخبگان مسیحی امپراتوری ایران تضمین می‌کرد.

اما اگر سنباد باگراتونی در تاریخ از هر لحاظ خدمت‌گزاری وفادار به ساسانیان به حساب می‌آمد، در مقابل مار قرداخ افسانه‌ای، پیروزی نظامی‌اش از طرف ایران را به عنوان فرصتی برای تخریب آتشکده‌های منطقه خود در نظر گرفت. صلیب مسیحی، در اواخر ساسانی، نمادی از پیروزی دین مار قرداخ بر دروغینه‌های دین زرتشتی بود. حتی اگر صلیب راستین می‌توانست منجر به پیروزی ایرانیان بر رومیان شود، اما مسیحیان همچنان دین خود را در تقابل با دین بهی می‌دیدند، به طوری که مسیحیان سوریه شرقی، برخلاف زرتشتیان زمان ساسانی، در قطع همکاری با قدرت سلطنتی سکولار می‌کوشیدند. حتی اگر زرتشتیان، جایگاه بنیادین مسیحیت را در امپراتوری به رسمیت می‌شناختند اما ستیزه‌جویی صریح رهبران کلیسایی که فرقه‌های قدیسان و آثارشان را وسیله‌ای برای جدال ضدزرتشتی خود به کار می‌گرفتند، زرتشتیان علاقه‌مند به مسیحیان را به این پرسش سوق می‌داد که آیا نمادهای مسیحیت می‌توانند به جامعه نخبگان امپراتوری ایران کمک کنند. چشم‌انداز مسیحیتی متحد که مثال تاج و تخت آن را به طور خلاصه بیان می‌کرد، هرچند تابع دین زرتشتی شاهنشاهی بود، اما درباره تأثیر آن برای تکمیل مبانی دینی اولیه دربار با کمک نهادهای مسیحی، بزرگ‌نمایی می‌شد. با حضور قدیسان و یادگارهایی که خارج از کنترل حکومت، مشارکت انسانی را با یا بدون شرکت ساسانیان سازمان‌دهی می‌کردند، وجود پروژه‌ای اعتقادی که نویسندگان درباری تشبیه تاج و تخت عهده‌دار آن بودند، ضروری می‌نمود.

دربار ایران نمی‌توانست مسیحیت را بدون بهره‌بردن از قدرت‌های ماورایی وابسته به نهادهایش، جزء پایه و اساس امپراتوری قرار دهد؛ در حالی که این نیروهای ماورایی بیشتر

با رومی‌ها شناخته می‌شدند تا با حاکمان ایران. نمادهای مسیحی، مانند قدیسان و یادگارهای مقدس، مخزن‌هایی از قدرت ماوراءالطبیعی به شمار می‌رفتند که هم‌زمان در خدمت انواع بازیگران سیاسی بودند؛ از جمله معماران جوامع ارتدوکس مسیحی صرف نظر از حاکمیت دنیوی آنها، امپراتورهای روم، و کمی دورتر از آن فرمانروایان مسیحی اتیوپی و قفقاز (Haas, 2008).

خسرو پرویز به جای اینکه اجازه دهد رهبران سوریه شرقی، انحصار خود بر قدرت‌های مسیح و قدیسان را حفظ کنند، کوشید نیروهایشان را برای خدمت به امپراتوری ایران هدایت کند تا تاج و تخت ساسانیان را بر پایه‌های محکم‌تری استوار کند. این حاکم زرتشتی برخلاف معاصرانش که مجموعه‌های مشابهی از پیکره‌ها و اشیای مقدس را به کار می‌گرفتند، در برابر مخالفان زرتشتی و مسیحی آسیب‌پذیر بود، زیرا با همان نهادها و مؤسساتی مرتبط شد که ستیزه‌جوترین طرفداران ارتدوکس مسیحی، همچون نویسنده تاریخ *مارفرداخ*، ارتباط گرفته بودند تا برتری مسیحیت بر دین زرتشت را نشان دهند. متخصصان ادبی درباره‌ی مجبور بودن از استدلال‌هایی که در تشبیه تاج و تخت مجسم بود، برای غلبه بر تناقضات و شبهات آشکار استفاده شاهنشاهی زرتشتی از قدیسان و صلیب‌ها، بهره‌برند. بخش‌های ذیل، همین دوگانگی نمادهای مسیحی در فرهنگ سیاسی ایران در دوره خسرو پرویز را بررسی می‌کند.

خسرو پرویز و قدیسان

اولین روایت از شاهنشاهی که با مسیح و قدیسانش هم‌آهنگ است، مربوط به فتح شهر آمیدا (Amida)^{۲۲} رومی به دست قباد اول^{۲۳} در سال ۵۰۲ م. است. *رویدادنامه ذکرایی* دروغین *از موتیلنه* (Pseudo-Zachariah of Mytilene)، نوشته راهبی از سوریه غربی در سال ۵۶۹ م. در نزدیکی آمیدا، بازگو می‌کند که ساسانیان چگونه در زمان محاصره شهر، مسیح را در رؤیا دیدند.^{۲۴} خدای مسیحی، شاهنشاه قباد را که در توانایی ارتش خود برای پیروزی بر رومیان تردید داشت، تشویق کرد که ثابت‌قدم بماند (Pseudo-Zachariah, *Chronicle of* Pseudo-Zachariah of Mytilene, 25/237).

او تحویل دهد. پس از صحت آن پیش‌گویی، ارتش ایران شهر و ثروتش را غارت کردند. اما قباد به عنوان نشانه‌ای از ارتباط مسیح و شاهنشاه، کلیسای بزرگ چهل شهید و آمیدی‌هایی را که به دیوارهای آن کلیسا پناه آورده بودند، امان داد. حتی باور بر این بود که وی تندیس مسیح را ارج نهاده بود (Ibid.: 28/240-41). این روایت در محافل ادبی سریانی بین‌النهرین شمالی، که از مرزهای امپراتوری عبور کردند، شایع شد و در نسخه سوریه شرقی در *رویدادنامه سیرت*، این روایات که بیشتر بر روابط شخصی حاکم و مسیح تأکید دارند، موجود است (Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 1, 132-33). اهمیت این روایت تاریخی احتمالی، از افشای برداشتی دقیق از روابط ساسانیان و مسیحیت در هلال حاصل‌خیز قرن ششم کمتر است. ساسانیان که زمانی آزاردهنده مسیحیان قلمداد می‌شدند، اکنون هم در منابع رومی و هم ایرانی، و چه‌بسا در کل مسیحیت، می‌توانستند از معتقدان به قدرت مسیح و قدیسانش قلمداد شوند. حتی اگر قباد به دین مسیحیت اقرار نمی‌کرد، گامی که مورخان مسیحی بعدی ادعا کردند برخی از جانشینان قباد آن را برداشته‌اند، باز هم قادر به مددجستن از مسیح برای پیروزی بر مسیحی‌ترین امپراتوری‌ها در نظر گرفته می‌شد. مسیح تا آن زمان محافظ انحصاری رومیان بود؛ مثلاً در *رویدادنامه یوشع دروغین*؛ استایلیت (*Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*)^{۲۵} غالباً از قدرت‌های خارق‌العاده مسیحی برای محافظت رومیان در برابر لشکرکشی‌های قباد کمک خواسته می‌شد، به‌ویژه در ادسا، جایی که مندلیون [تصویر] مسیح، شهر را شکست‌ناپذیر می‌کرد (Pseudo-Joshua the Stylite, Chronicle, 58/71). اگرچه تا سال ۵۶۹ م. خدای مسیحی نزد مسیحیان دو طرف مرز بیش از پیش متلاشی شده بود و در نهایت به تسلیم‌شدن حتی ادسا به شاهنشاهی ایرانی در سال ۶۰۹ م. انجامید.

قدیسی که نزدیک‌ترین ارتباط را با ساسانیان داشت سرجیوس (Sergius) بود. سرجیوس، قدیسی نظامی که مکتب فکری‌اش در قرن پنجم تا هفتم میلادی به طور گسترده‌ای از مرزهای سیاسی و فرهنگی فراتر رفت، با بازسازی شهر رُصافه (Rusafa)^{۲۶} به همراه ژوستینین اول (Justinian I)^{۲۷} در منطقه‌ای آمیزگاهی [جایی که اندیشه‌های متفاوت با

هم می‌آمیزند] که به دست رومی‌ها و اعراب غسانی در نزدیکی مرزهای ایران اداره می‌شد، به شریک اصلی سیاسی دو امپراتوری تبدیل شد (E. K. Fowden, 1999: 67-92). رصافه، شهری مقدس که کلیساهایش ساختارهای مدنی را فرا گرفته بود، در استپ شکل گرفت و فداییان رومی، عرب و ایرانی، قدیسی معتقد به ایجاد قدرت نظامی را جذب کردند. از جمله حامیان قدیس و حرمش خسرو پرویز بود (Ibid.: 133-41) که در دو نوبت به قدیس متوسل شد و با جلب توجه سرژیوس و بلکه دربار و ارتش ساسانی و متحدان رومی، به قدرت رسید. اولین توسل خسرو پرویز به قدیس در ماجرای کارزار مشترک روم و ایران علیه بهرام چوبین در شورش سال ۵۹۱ م. صورت گرفت. قبل از مواجهه با نیروهای غاصب، خسرو پرویز «به سرژیوس التماس کرد ... [و] با احترام قول داد که به عنوان اولین ثمرات پیروزی، نماد مشهور شور و شوق خداوند (اشاره به یک صلیب دارد) را تقدیم کند، آن را از طلای چکش خورده بسازد و روی آن را با مرواریدها و سنگ‌های درخشان هندی بپوشاند» (Theophylact Simocatta, *History*, 188-89/132-33). شاهنشاه پس از پیروزی خود بر بهرام، صلیب مرصع شده با جواهراتی را که پدرش خسرو انوشیروان از شهر سرژیوپولیس (رصافه) در سال ۵۴۲ برای خود برداشته بود بازگرداند. خسرو پرویز دومین عرض حال خود به سرژیوس را در سال ۵۹۴/۵۹۳ انجام داد، زمانی که بعد از ازدواج با ملکه مسیحی، شیرین، از قدیس خواست تا [دعا کند] پسری برای وی به دنیا بیاید. شاهنشاه پس از تولد پسر شیرین، برای جبران باز هم هدایایی را به حرم ارسال کرد؛ به جای صلیبی که شیرین به گردن انداخته بود و خسرو پرویز قول داده بود بفرستد، پنج هزار درهم نقره تحویل داد. وی در نامه‌ای به قدیس اظهار داشت که می‌خواهد صلیب را در اختیار خانواده سلطنتی نگه دارد تا نشانه علاقه او به صلیب به عنوان نمادی از ساسانیان باشد (Ibid.: 213-15/151-52). دو نامه همراه این هدایای سلطنتی بود. شاهنشاه در نامه اول کشیش‌های حرم و در دومی قدیس را مخاطب قرار داد. مورخان رومی، تئوفیلاکت سیموکاتا (Theophylact Simocatta) و آواگریوس اسکولاستیکوس (Evagrius Scholasticus)، نسخه‌هایی از این نامه‌ها را ضبط کردند که به عقیده مفسران جدید، نسخه‌هایی دقیق از

پیام‌های اصلی است و بینشی گران‌بها درباره معرفی خودنوشت ساسانیان پیش می‌نهد (Peeters, 1947; Higgins, 1955; Olajos, 1988: 146-47; Michael Whitby, 1988: 235-36). خسرو پرویز در این نامه‌ها بر ماهیت شخصی ارتباطش با قدیس تأکید می‌کند. از آنجا که خسرو پرویز درباره «طالع مقدس‌ترین و مشهورترین قدیس، سرجیوس» مطالبی شنیده بود، از قدیس در برابر دشمن خاص خود، فرمانده نظامی شورشی زادسپراتس (Zadesprates)، حمایت خواسته بود و تحویل سرش را نشانه لطف قدیس می‌دانست (Theophylact). حتی (Simocatta, History, 213/150; Evagrius Scholasticus, Ecclesiastical History, 235/311). روایتی صمیمی‌تر از سرجیوس نیز در ماجرای بارداری شیرین، همسر شاهنشاه، وجود دارد:

و از زمانی که عرض حال بیان‌شده [که سرجیوس به شیرین کمک کند تا باردار شود] را در ذهنم داشتم ... هنوز ده روز سپری نشد که تو ای مقدس، نه به این دلیل که من لایق هستم بلکه به خاطر خوبی خودت، شب در خواب من ظاهر شدی و سه بار به من اعلام کردی که شیرین در رحم خود باردار شده است. و در خواب، سه بار جواب شما را دادم و گفتم: «متشکرم، متشکرم». و به خاطر قداست و دستگیری شما، و به خاطر مقدس‌ترین نام شما، و به دلیل اینکه شما اجابت‌کننده دعای من هستید، از همان روزی که شیرین نمی‌دانست چه کاری برای زنان [باردار] معمول است (Theophylact Simocatta, History, 214-15/152).^{۲۸}

این اعتراف‌های اعتقادی راجع به قدرت قدیسی مسیحی نمی‌توانست بیش از این عمومی باشد، زیرا با مجموعه‌ای از هدایای عجیب و غریب، هم‌اندازه با بزرگ‌ترین تبادلات دیپلماتیک بین روم و ایران، همراه شده بود. شاهنشاه از سرجیوس در خفا طلب حاجت نکرد، چه برای جلب رضایت مسیحیان ایرانی و رومی ارتش خود و چه به دلیل تقوای شخصی، بلکه مخصوصاً رابطه صمیمانه بین ساسانیان و قدیس را همراه با بزرگی جلوه داد و اظهار داشت که پادشاه قبلی، به‌اشتباه، جایگاه امپراتور روم را به عنوان متحد برجسته و بانفوذترین شخصیت فرقه‌ای مسیحی در خاور نزدیک تلقی کرده بود. خسرو پرویز دریافت‌کننده ممتاز کمک‌های نامرئی سرجیوس در جنگ و رؤیاهای

پیش‌گویانه وی به عنوان قدیس شد و او را چون شریکی ماوراءالطبیعی در زمامداری پذیرفت.^{۲۹}

در همان زمان شاهنشاه، شخص مقدس و زنده دیگری را نیز به عنوان واسطه‌ای میان خود و قدرت‌های ماورایی مسیحی وارد هیئت همراه سلطنتی کرد؛ پدرسالار سبریشوع اول.^{۳۰} این اسقف خاص تحت‌الحمايه (Protégé) خسرو پرویز و شیرین به مقر اسقفی شورای سلوکیه - تیسفون (Seleucia-Ctesiphon)^{۳۱} آمد. دعاهایی که از زمان شورای کلیسایی سال ۴۱۰ م. پاتریاها قول داده بودند از طرف حاکمانشان بخوانند، در قرن ششم از نظر ساسانیان قدرتمندتر شد. هنگامی که خسرو پرویز به تخت سلطنت ایران بازگشت، پاتریاها یسوع بهب اول (Isho'yahb I) (۵۸۱-۵۸۵) با وی علناً دشمن بود، زیرا نتوانست هنگام فرار به خسرو بپیوندد و برای حاکم اشتباهی، یعنی بهرام چوبین غاصب، از خداوند مسیحی طلب کمک کرد (17, *Chronicle of Khuzestan*). در حالی که پیشینیان خسرو پرویز بارها اسقف‌ها را به ارائه انواع خدمات اداری، دیپلماتیک و حتی اقتصادی فرا می‌خواندند، اما وی به همان اندازه به ظرفیت‌های شفاعت آنها و طلب کمک از نیروهای معنوی مسیحی علاقه‌مند بود. باور این است که سبریشوع که فارغ‌التحصیل رهبانیت از مدرسه نسیبیس (Nisibis) (نصیبین) بود، بلافاصله پس از کمک به خسرو پرویز برای دستیابی به پیروزی نظامی، به مقام پاتریاخی ارتقا یافت (Tamcke, 1988: 29-31; Flusin, 1992: 104-6; Hutter, 1998: 376-77). در رویدادنامه سیرت آمده است هنگامی که شاهنشاه در سال ۵۹۴ م. در حال جنگ علیه ویستهم (Wistahm)^{۳۲} شورشی بود، خواب راهبی را دید که او را ترغیب به پیوستن به نبرد کرد؛ نبردی که منجر به پیروزی‌اش شد. راهب در خواب خود را با عنوان سبریشوع معرفی کرد و شاهنشاه او را از جایگاه اسقفی سطح پایین در لاشوم به پایتخت امپراتوری آورد (, *Chronicle of Seert*, vol. 2, pt. 2, 481-83). در نسخه دیگری از این روایت، در رویدادنامه خوزستان شفاعت سبریشوع برای ساسانیان در هنگام رویارویی او (خسرو پرویز) با بهرام دانسته شده نه با ویستهم (16, *Chronicle of Khuzestan*). این دو روایت صرف نظر از تفاوت‌هایشان، نشانگر

درک مشترکی از علاقه شاهنشاه به قدرت‌های ماورایی سبریشوع میان مسیحیان اواخر دوره ساسانیان هستند. با توجه به شناخت خسروپرویز از کمک‌های سرجیوس در جنگ و ظاهرشدنش در رؤیا، ادعای نویسندگان مسیحی مبنی بر اینکه خسروپرویز یکی از پیروزی‌هایش را به اسقف زاهد، سبریشوع، نسبت داده نباید نادیده گرفته شود. در هر صورت، این مرد مقدس نقشی برجسته در جنگ بزرگ بعدی داشت. هنگامی که شاهنشاه نیروهایش را برای حمله به امپراتوری روم در سال ۶۰۴ م. تجمع کرد، سبریشوع را هم به همراه داشت. او سوار بر الاغ میان صفوف طولانی از مردانی بود که قدم‌زنان به سمت نسییس در شمال راه می‌پیمودند (Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 2, 499-501). حضور پاتریاخ در جنگ به همراه خسروپرویز توجه جوامع مسیحی را به سبب تأیید ضمنی یا صریح جنگ با امپراتوری روم جلب کرد. برای نویسندگان سوریه شرقی، این حادثه موجب ایجاد تنش‌هایی در خصوص احتمال تطهیر خشونت به واسطه یک قدیس شد. بر اساس رویدادنامه سیرت، خسروپرویز فقط به این دلیل شروع به کارزار کرد که معتقد بود دعای سبریشوع پیروزی ایران را تضمین می‌کند. پاتریاخ پس از اینکه اعلام کرد شاهنشاه پیروز می‌شود، پیش‌گویی‌اش را با ممنوعیت‌هایی تعدیل کرد تا با مسیحیان رومی به میانه‌روی و عدالت رفتار شود (Ibid.: 500). از نظر خسروپرویز، حضور یک انسان مقدس زنده در میان لشکرش نشانه این بود که می‌توان قدرت‌های مسیحی را در خدمت امپراتوری قرار داد، بنابراین، تصمیم گرفت هم فاتحان و هم مغلوبان را برای امکان تلفیق امپراتوری مسیحی روم در امپراتوری ایران ترغیب کند.

فتح رم مسیحی

در سال ۶۱۵ م. با وجود ارتش مهیب فرمانده ایرانی، شاهین، که در خارج از قسطنطنیه اردو زده بود، سنای روم سه نماینده را به دربار خسروپرویز فرستاد. آنها چیزی کمتر از تسلیم کامل امپراتور روم، هراکلیوس، در برابر شاهنشاه ارائه ندادند، به طوری که جیمز هوارد جانستون آن را «به خاک افکندن» توصیف کرد:

ما از ترخم و مروت شما درخواست می‌کنیم که امپراتور زاهد ما هراکلیوس را به عنوان پسری درست‌کار در نظر بگیرید، کسی که برای انجام هر خدمتی برای شما با متانت مشتاق است ... و زین پس ما به واسطه هدایای شما در لذت و آرامش خواهیم بود. هدایایی که برای همیشه در خاطرمان می‌ماند و فرصتی پیدا می‌کنیم تا خداوند را برای موفقیت طولانی‌مدت شما عبادت کنیم (Howard- Johnston, 2008 a: 82; Chronicon Paschale, 709/161-62; Kaegi, 2003: 83-86).

امپراتوری رومی که نقش نماینده مسیح در زمین را بر عهده داشت، اکنون به نام همان خدا خود را تابع حاکم ایران دانست. برای اولین بار در تعاملی نزدیک به چهار قرن، گاه با کشمکش، گاه صلح‌آمیز، دولت روم ادعای ایران برای سلطه جهانی را به رسمیت شناخت و جایگاه مطیع را پذیرفت. دلایل این عقب‌گرد تحقیرآمیز روشن بود. از سال ۶۰۳ م. نیروهای ایرانی با جاه‌طلبی نوظهور و شگفت‌آوری برای تسخیر امپراتوری روم علیه آنها لشکرکشی کرده بودند (Flusin, 1992: 70-93; Greatrex & Lieu, 2002: 182-97). نیروهای ایرانی قبلاً شهرهای رومی را جداگانه و تک‌تک فقط برای عقب‌نشینی و دریافت خراج هدف قرار داده بودند، اما لشکرکشی‌های ایران در اوایل قرن هفتم همه استان‌های روم را در ایران داخل کرد (Foss, 2003). ایرانیان پس از عبور از فرات در سال ۶۱۰ م. وارد سوریه، آناتولی و فلسطین شدند و در سال ۶۱۱ انطاکیه و قیصریه و در سال ۶۱۳ دمشق را به تصرف خود درآوردند (Kaegi, 2003: 76-78; Olster, 1993: 82-97). با فتح مصر به دست ایران در سال ۶۱۹ رومی‌ها بیش از ۳۰ درصد از درآمد مالی و همین‌طور بخش چشمگیری از زمین‌های حاصل‌خیز کشاورزی‌شان را از دست دادند (Hendy, 1991: 172; Altheim-Stiehl, 1985). اما فقط منابع مادی و مالی نبود که تسلیم ایران شد. پس از فتح اورشلیم به دست ایرانیان در سال ۶۱۴ م. صلیب راستین، قوی‌ترین نشانه سلطنت روم، در دستان حاکمی بود که رومیان مسیحی او را مشرک می‌دانستند. همان‌طور که یکی از راهبان صومعه چوزیبا (Choziba) در فلسطین پیش‌گویی کرده بود، خدایی که امپراتور به نام او حکومت می‌کرد به سبب گناهان رومیان در برابرشان قرار گرفت: «پروردگار مهربان و پروردگار بخشایشگر ... عصای خود را بردار و این مردم را بزن،

زیرا آنها در مسیر جهل قدم برمی دارند» (Antony of Choziba, *Life of George of Choziba*,) (128/62).

حتی فداکارترین حامیان هویت رومی مسیحی نیز کم‌کم اعتقاد خود را به امپراتوری از دست دادند. در سال ۶۱۵، هنگامی که دربار سلطنتی روم دید ارتش انبوه ایران در تنگه بُسْفَر (Bosporus) در شهر کلسدون (Chalcedon) مستقر شده است، نه تنها وارد شدن ضرر و زیان در منابع مالی، درآمدها و زیرساخت‌های لازم برای سازمان‌دهی مقاومت، بلکه در همه علائم کمک‌های الهی پیشرو نیز برایشان بدیهی شد. بنابراین، رومیان به خدای حاکمی روی آوردند که به نظر می‌رسید اهل ترحم است.

خسرو پرویز پیشنهاد تسلیم شدن آنها را با تحقیر رد کرد. فرستادگان زندانی شدند و پیشنهادشان نادیده گرفته شد. این پاسخ حاکی از دگرگونی درک و ایدئولوژی ایرانیان از جایگاه روم در نظام جهانی خود بود که تغییر ایدئولوژیکی شگرف آن کمتر از پذیرش اطاعت سنا نبود. تا اوایل قرن هفتم، دربار ایران، امپراتوری روم را کشوری خراج‌گزار می‌دانست. اگر ساسانیان اولیه حالت مطیعانه روم را از طریق پیروزی‌های نظامی بر متصرفات امپراتوری‌ها [ی روم] آشکار کرده بودند، شاهنشاهان قرن پنجم و ششم ساسانی، پرداخت خراج از طرف رومیان را، که از طریق دیپلماسی یا قدرت نظامی حفظ شده بود، به عنوان نمادهای اصلی حاکمیت جهانی ایران به خدمت گرفته بودند (Payne, 2013). حداقل از قرن پنجم روایتی افسانه‌ای و تاریخی از روابط روم با ایران شایع شد، بدین گونه که فرمانروایان روم از نسل سَلَم پسر فریدون پادشاه کیانیان بودند (Daryaei, 2006 b; Shayegan, 2011: 21-29). از دیدگاه ساسانیان، پادشاهان روم و ایران از جهت نسب با هم مرتبط بودند. الگویی که بسته به شرایط، می‌توانست به صورت انتخابی در راستای همکاری یا درگیری قرار گیرد. اینکه خسرو پرویز شاهنشاهی بود که هم صمیمی‌ترین و هم خصمانه‌ترین روابط را با امپراتوران روم داشت اتفاقی نیست. روابط دوستانه بین او و موریس در سال ۶۰۲ م. ناگهان جای خود را به درگیری داد اما وقتی افسری نظامی به نام فلاویوس فوکاس آگوستوس (Flavius Phocas Augustus) تاج و تخت روم را غصب کرد و

امپراتور و خانواده‌اش را از بین برد (Olster, 1993: 49-65) در پاسخ به نابودی این اصل و نسب- که اعضای این نسب، حاکمان قانونی روم و از جهت تبارشناسی با ساسانیان در هم تنیده بودند- شاهنشاه لشکرکشی‌هایی را آغاز کرد که با رسیدن نیروهایش به کلسدون به اوج رسید (Chronicle of Khuzestan, 25; Chronicle of 1234: 220-21/121-22; Theophanes) Confessor, Chronicle, 291/418-19; Rubin, 2005: 82).^{۳۳} با توجه به فرصتی که در سال ۶۱۵ م. نصیب ایران شد تا روم را به عنوان قدرتی خراج‌گزار با شرایط اعلام‌شده ایران بپذیرد به گونه‌ای که امپراتوران روم وابسته به ایران باشند، دربار ایران در تصمیمی ویرانگر امپراتوری روم را مستقیماً در ایران وسعت یافته ادغام کرد؛ وسعتی که در دوره هخامنشیان برای مدت کوتاهی به دست آمده بود؛ از نیل تا آمودریا (Shahid, 2004: 226-27, 238-43).^{۳۴} بر این اساس، فاتحان ایرانی بیش از آنکه زیرساخت‌های روم را ویران کنند، هدفشان این بود که رومیان را تابع خود کنند. گزارش‌های ادبی روم حاکی از تخریب کلیساها، صومعه‌ها و شهرها است که از جمله تکان‌دهنده‌ترین آنها، آتش گرفتن شهر مقدس اورشلیم (بیت‌المقدس) است: «مقبره خداوند^{۳۵} سوخت و معابد مشهور و قابل ستایش خدا^{۳۶} و خلاصه همه چیزهای باارزش نابود شد» (Chronicon Paschale, 704/156; Strategius, Capture of Jerusalem, 19-27). این فتوحات طبعاً خشن، شامل حمله به عمارت‌های دفاعی و گروه‌های مقاومت‌کننده و اقدامات تنبیهی در مقیاس وحشتناکی بود (Foss, 1975: 742-46; Sāwīrus b. al-Muqaffa', History of the Patriarchs: 484-85; Agapius of Manbij, Universal History, 451). در حفاری‌های اطراف اورشلیم، گورهایی دسته‌جمعی کشف شده است که در آن تعداد زنان و کودکان بیش از مردان بزرگ‌سال است و یقیناً می‌تواند مربوط به دهه تسخیر شهر باشد. در روایت استراتگیوس (Strategius)، روایت راهب فلسطینی که به زبان یونانی نوشته شده، قتل عام اسیران مسیحی در منطقه‌ای همچون مامیلا (Mamilla)^{۳۷} با جزئیات بیان شده است (Avni, 2010: 36-40; Strategius, Capture of Jerusalem, 18).^{۳۸} اما به طور کلی باستان‌شناسی شام پیوستگی بیشتری نسبت به ناپیوستگی دوران حکومت ایران نشان داده است. گرچه در طول این دوره شهرهای محل مناقشه آناتولی کم‌کم به شهرک‌هایی مستحکم تبدیل شدند اما ساختارهای شهری تسخیرشده سوریه و فلسطین

دست‌نخورده باقی ماندند (Sarris, 2011: 247-48; Foss, 1975; Foss, 1997: 261-63; Pottier, F;) 23-12: Stoyanov, 2011: 74; Holum, 1992: 2004). اورشلیم بارزترین شهر در بین شهرهای رومی است که امکان احیای سریع در آن وجود داشت. آتش‌سوزی معروف شهر که در ذهن رومیان نقش بست، واضح است که فقط در بخشی از دیوار شمالی اتفاق افتاده است (Magness, 2011). اگر آن‌گونه که منابع ادبی ادعا کرده‌اند، حاکمان جدید، کلیساها یا ساختمان‌های دیگر را به آتش کشیده بودند، پس می‌بایست بلافاصله هر گونه خرابی در مکان‌های مقدس را ترمیم کرده باشند تا هیچ اثری از فتحی مخرب باقی نمانده باشد (Avni, 2010; Dauphin, 1998: 352-60). آن سوی شهر مقدس در فراردن (Transjordan)،^{۳۹} کتیبه‌هایی از مناطقی در حوران^{۴۰} و جاهای دیگر نشان می‌دهد که ساخت کلیساها نسبت به تخریب، با سرعت ادامه داشته است (Piccirillo, 2011). این گونه روایت‌های رومیان از فاتحان ایرانی به عنوان قاتلان مسیحیان و آتش‌زندگان کلیساها، در حقیقت پاسخی به اقدامات [بی‌رحمانه] ایران بود که خطر بزرگتری برای ایدئولوژی رومی مسیحی به حساب می‌آمدند، یعنی تصاحب مبانی نمادین مسیحیت در مقدس‌ترین مکان‌های آن. اگر از دست دادن زمین‌های حاصل‌خیز امپراتوری روم، خزانه را خالی کرد، سقوط اورشلیم هم ایدئولوژی امپراتوری روم مسیحی را در معرض پرسش قرار داد (Haldon, 1999 b: 18-21). امپراتور هراکلیوس و دستیارانش برای سامان‌دهی رومی‌ها در دفاع از آنچه از امپراتوری‌شان باقی مانده بود، اشیا و متونی را به روش‌های جدید آماده کردند تا مجدداً تکلیف مسیحی خود را یادآوری کنند و میانجی‌گری مداوم خدا و قدیسان را نشان دهند. جنگ علیه ایران به مثابه جنگی به نمایندگی از دین مسیحیت بود که به مراتب گسترده‌تر از منازعات پیشین روم و ایران بود. در سال ۶۱۰ م. هراکلیوس، در حالی که برای به دست گرفتن قدرت از فوکاس با «کشتی‌هایی که بر دکل‌هایشان جعبه‌های اشیای متبرکه [قدیسان] و تصاویر مادر خدا [مریم] بود» وارد قسطنطنیه شد از حمایت شدید عوامل ماوراءالطبیعی در سیاست‌های شاهنشاهی خود خبر داد؛ سیاست‌هایی که از ویژگی‌های سلطنت وی بود (Theophanes Confessor, Chronicle, 298/427). هنگامی که در سال ۶۲۶ م. ایرانیان با قبایل آوارها برای

محاصره قسطنطنیه متحد شدند، اعتقاد بر این است که تصاویر مادر خدا در بلاچرنای (Blachernai)^{۴۱} هنگامی که در اطراف شهر گردانده می‌شد مهاجمان را دفع می‌کرده است (Cameron, 1979: 5-6; Cameron, 1978; Howard-Johnston, 1995 a) با بودن صلیب راستین در ایران، اشیای جایگزینی مانند تندیس‌ها برای امپراتوری روم ارسال شدند تا قدرت الهی را دوباره در خدمت رومیان درآورند. دسته‌روی با تندیس بلاچرنا نمایش روایتی را شکل داد که هم‌زمان در خطبه‌ها، شعرها و قدیس‌نگاری‌ها ارائه می‌شد و طبق آن ایرانیان دشمنان خدای مسیحی بودند؛ خدایی که تطبیق آن با امپراتوری روم خدشه‌ناپذیر بود. بدین‌گونه واکنش خاندان هراکلیان مستلزم شیطنانی بودن امپراتوری ایران می‌شد؛ همان امپراتوری‌ای که رومیان قرن ششم اغلب به عنوان شریک و حتی تمدن شایسته تحسین قلمداد کرده بودند (Stoyanov, 2011: 61-75; McDonough, 2011 b). شاعران، مورخان و قدیس‌نگاران رومی پس از سال ۶۱۴ ایران را به دشمن خدا تبدیل کردند. شاهدان آن زمان، همان‌طور که در بالا اشاره شد، شکست روم را نتیجه گناه مسیحیان دانستند؛ قصوری جمعی در انجام دادن تعهداتی که خدا از آنها خواسته بود. بنا بر این دیدگاه، رومیان با این شکست‌ها، سزاوار مجازات و ایرانیان صرفاً ابزار تربیتی اراده الهی بودند. همان‌طور که اخیراً فیل بوث (Phil Booth) نشان داده است، سقوط اورشلیم باعث شد برخی از زاهدان برجسته برای تزکیه جوامع مسیحی بکوشند تا خدای ناراضی را آرام کنند، و گروهی دیگر نیز مسئولیت الحاد ایرانیان را بر عهده داشتند تا در نهایت، ایرانیان را انسان‌هایی بربر (وحشی) نشان دهند. سوفرونوس اورشلیمی (Sophronius of Jerusalem) متفکر برجسته و زاهد آن زمان و پاتریاخ آینده اورشلیم، در شعرهای خود با بازگوکردن این غلبه [بر روم]، ایرانیان را قاتلانی خون‌آشام و بربرهایی الهام‌گرفته از اهریمن به تصویر کشید که خواهان نابودی مسیحیت هستند. این تصویری بود که هراکلیوس با آنچه از امپراتوری‌اش باقی مانده بود، گرد آورد (Booth, 2013: 94-100). در مقابل این نوع لفاظی، تئوفانس اعتراف‌گیر (Theophanes Confessor)، رویدادنویس قرن هشتم و نهم گزارش می‌دهد که در سال ۶۱۵ خسرو پرویز در مواجهه با پیغام‌رسانان، تحکم می‌کرد که هراکلیوس از مسیح دست بکشد و خورشید را

بپرستد (Theophanes Confessor, Chronicle, 298/427). این کارها [ی امپراتوری روم] نه فقط برای نجات قدرت امپراتوری، بلکه برای نجات دیانت او نیز بود که در معرض خطر قرار داشت. به منظور تبلیغ این پیام در محافل نخبگان، گئورگیوس پیسیدیایی (George of Pisidia)، شاعر دربار، شعرهایی را برای شاهنشاه سرود که وی را نماینده خدا و در حال جنگ با حلول دوباره فرعون خبیث در زمان خروج^{۴۲} معرفی می‌کرد (Howard-Johnston, 2010 b: 20-25; Mary Whitby, 1994). تخریب مقدس‌ترین مکان دین زرتشتی، آتشکده آذرگشسپ در تخت سلیمان، در سال ۶۲۸، به عنوان اقدامی خداپسندانه جشن گرفته شد. به دلیل دشمنی ایرانیان با مسیحیت، هراکلیوس با حذف تفاوت میان سرباز و شهید^{۴۳}، به سربازانش وعده حیات ابدی در ازای مرگ در جنگ را می‌داد: «وقتی خداوند اراده کند یک نفر می‌تواند هزار نفر را تار و مار کند. پس بیاید برای رستگاری برادران، خود را در راه خدا فدا کنیم. خدا کند که تاج شهادت را به دست آوریم تا در آینده ستایش شویم و پادشاهان را از خدا دریافت کنیم» (Theophanes Confessor, Chronicle, 310-11/442-43; Kaegi, 2012: 18; Stoyanov, 2011: 61). درخواست‌های امپراتور از مسیح و قدیسان نه تنها برای متحدکردن باقی‌مانده رومیان، بلکه برای مقابله با این تصورات [اشتباه] بود که خدای مسیحی، روم را به نفع ایران رها کرده است. به هر ترتیب چیزی که پیوند امپراتوری و دین را در بر می‌گرفت اکنون در دربار شاهنشاه ایران بود.

صلیب راستین در ایران

صلب راستین نمادی بود که کنستانتین یکم با آن بر روم غلبه کرد و چون به ادعای او، مادرش هلنا آن را یافته و در اورشلیم نصب کرده بود، چوبش دربردارنده اهداف مربوط به بحث رستگاری امپراتوری روم در نظام اقتصاد الهی (The Economy of Salvation / The Divine Economy)^{۴۴} بود (J. W. Drijvers, 1992: 81-117). اگر شکستن پیوند میان صلیب و پیروزی روم موجب شد برخی از افراد در همراهی خدا با امپراتور روم تشکیک کنند، اما در عوض مدافعان هراکلیوس کوشیدند ستاندن صلیب از طرف ایرانیان را روشن‌ترین نشانه قصد ایرانیان برای از بین بردن نه تنها روم بلکه نابودی تمامی منابع تاریخی و مقدس دین

مسیحیت معرفی کنند. واکنش‌های نویسندگان و مدافعان مزبور به صلیب راستین تا سال ۶۱۴ فراوان بود. در دهه ۶۳۰، پس از بازگرداندن صلیب به اورشلیم، ستراتیگیوس (Strategius)^{۵۰} درباره رفتار ایران با این یادگار مقدس، مفصل‌ترین گزارش معروف به «تسخیر اورشلیم» را نگاشت، که از آن نسخه‌ای به زبان عربی و نسخه‌ای معتبرتر به زبان گرجی باقی مانده است. هدف ستراتیگیوس به یادگار نگه‌داشتن وقایع دهه‌های گذشته بود تا به واسطه بازگرداندن صلیب به دست هراکلیوس در سال ۶۳۰، میثاق مجدد بین مسیحیت و امپراتوری روم را بر پایه تاریخی استواری قرار دهد (Speck, 1997; Frendo, 2008: 226-28). در گزارش او، ایرانی‌ها صلیب راستین را گرفته بودند تا بطلان مسیحیت را ثابت کنند و چیزی را از بین ببرند که باعث ایجاد قدرتی ماورایی و حافظ امپراتوری می‌شد. به گفته ستراتیگیوس، از مسیحیان تبعیدشده از اورشلیم به بین‌النهرین خواسته شده بود هنگام خروج از شهر، صلیب راستین را لگدمال کنند (Strategius, Capture of Jerusalem, 37). در حالی که تا زمان تنظیم این گزارش تاریخی، امپراتور هراکلیوس جشن تجلیل صلیب راستین را مرسوم کرده بود، ایرانیان تحقیر آیینی صلیب را مدیریت می‌کردند.

اما ستراتیگیوس حتی وقتی فاتحان را دشمنانی خبیث و دین‌ستیز توصیف کرد که به صلیب بی‌حرمتی کرده‌اند، ابراز داشت که دربار ایران از قدرت صلیب، به طور نسبتاً خلاقانه‌ای استفاده کرده بود. به گفته وی، هنگام آوردن زکریا، پاتریاخ تبعیدشده اورشلیم، برای بازجویی، صلیب در دربار نصب شده بود. «تسخیر اورشلیم» فاش می‌کند که خسرو پرویز هنگام ملاقات با فردی مسیحی و رومی، مظهر زمینی قدرت سیاسی مذهبی مسیح [صلیب راستین] را با ارادت در نزدیکی خود قرار داد، اما مطابق با روایات دیگر منابع سوریه شرقی، امپراتور از صلیب راستین سوءاستفاده کرده است. ستراتیگیوس اذعان کرد که ایرانیان صلیب را محترم داشتند، به طوری که رویدادنامه سوریه شرقی خوزستان آن را مستند کرده است. ستراتیگیوس برای تشریح آگاهی دربار از قدرت صلیب، بهره‌برداری به‌ظاهر شگفت‌انگیز زکریا هنگام جدل با موبدی را توصیف کرد: «به سبب ترس همه آنها از نماد ما، هیچ کس جرئت نداشت به صلیب خدا و چوب ناجی ما نزدیک شود» (Ibid.:

44). شاهنشاه به دلیل تظاهر زکریا به قدرت صلیب در پیروزی بر دین زرتشتی، صلیب مقدس را به شیرین سپرد تا با احترام و امنیت آن را در کاخ سلطنتی نگه دارد. در اینجا اشاره‌ای می‌شود به آنچه نویسندگان رومی عموماً نادیده گرفته یا سرکوب کردند؛ باور عمومی بر این بود که انتقال نمادهای قدرت مسیحی روم به ایران و حتی حمایت ماورایی خدای مسیحی [عیسی] و قدیسان از ایران و وجود یادگارها، مردان، و مکان‌های مقدس در میان ایرانیان، موجب آستی بین روم و ایران خواهد شد. اما ستراتیگیوس باید اثبات می‌کرد که قدرت صلیب همراه با مرد مقدس، زکریا، بود نه با «پادشاه شیطانی» [خسرو پرویز]. وی صراحتاً برای خوانندگان نامطمئن خود اظهار داشت که خسرو پرویز «پادشاهی مسیحی» نیست بلکه «پادشاه ایران» است (Ibid.: 38). در وضعیت فقدان نمادها و یادگارهای لطف الاهی، اسقف‌ها، راهبان و شاعرانی که در تلاش برای آگاه کردن مردم از حمایت بی‌وقفه خداوند از هراکلیوس بودند، مسئله‌ای بزرگ‌تر را نیز در نظر داشتند؛ ادامه حیات امپراتوری روم مسیحی. خسرو پرویز در تلاش برای تقویت جایگاه کلیساهای مسیحی و بسیج قدرت‌های زمینی و آسمانی مسیحی، بر یک سنت دیرینه حامی مسیحیت ساسانی اتکا کرد تا سنت‌های مسیحی روم را در ایران ادغام کند. از دیدگاه ایرانیان، نگرانی رومی‌ها از اینکه خدای مسیحی، روم را رها کرده و شاهنشاهی زرتشتی را برای اجرای مشیت خود برگزیده بود، نگرانی درستی بود. به دست آوردن صلیب راستین به عنوان نشانه لطف الاهی، هدف روشن نیروهای فاتح بود. طبق گزارش‌های مربوط به تسخیر اورشلیم، نخبگان شهر برای جلوگیری از غارت ایرانیان، این یادگار را در باغ سبزیجات دفن کردند (Chronicle of 318 / 1002, vol. 2, al-Tabarī, *Ta'rikh al-rusul wa al-mulūk*, 25; Khuzestan). اما فاتحان از چپاول طلا، نقره و دیگر چیزهای باارزش کشف‌شده در کلیساهای اورشلیم راضی نبودند، همان هدف منحصر به فرد ماورایی علاقه اصلی‌شان بود.

شهروراز / شَهَرَبَرَاز (Shahrwaraz / Shahrbaraz / Shahrvaraz)، فرمانده فاتحان در شام، اسقف اورشلیم و افراد سرشناس را شکنجه کرد تا مکان آن را فاش کنند. با آوردن صلیب راستین از باغ و تحویل دادن به دست ژنرال پیروز، مقدس‌ترین یادگار مسیحیان به دست

زرتشتی‌ها افتاد. از نظر مورخی اهل سوریه شرقی در اوایل قرن هفتم، که آثارش در *رویدادنامه خوزستان* گنجانده شده، نمایان‌شدن صلیب برای شهربراز بارزترین نشانه‌های لطف الهی برای ساسانیان بود، حتی مهم‌تر از پیروزی‌های بی‌سابقه آنها. «از آنجا که قدرت الهی، رومی‌ها را قبل از ایرانیان سخت در هم کوبیده بود، زیرا آنها خون بی‌گناه موریکیوس و پسرانش را ریخته بودند،^{۴۶} خداوند هر مکانی را که رومیان برای ایرانیان آشکار نکردند، هویدا کرد» (*Chronicle of Khuzestan*, 25).^{۴۷} این مورخ مدعی شد که خدای مسیحی آنچنان حامی خسرو پرویز بود که اجازه داد صلیب او برای ایرانیان آشکار، و از روم به ایران منتقل شود. در شورای سلوکیه-تیسفون، تصرف صلیب نیز نشانه حمایت خدای مسیحی از ایران بود. در حالی که روایت‌های رومی تحقیر و تصرف خشونت‌آمیز صلیب را به تصویر می‌کشند، روایت تاریخ‌نگاری سوریه شرقی انتقال صلیب را نصبی آگاهانه و محترمانه در مرکز نمادین امپراتوری ایران نشان می‌دهد. *رویدادنامه خوزستان* تحویل محترمانه صلیب از اورشلیم به دربار ایران را این‌گونه بازگو می‌کند:

[فاتحان] تعدادی صندوقچه تهیه کردند و [صلیب راستین] را به همراه شمار فراوانی ظروف و اشیای گران‌بها برای خسرو پرویز فرستادند. هنگامی که [کاروان] نزد یزدین رسید، وی جشن بزرگی برپا کرد. با اجازه پادشاه، او تکه‌ای از [صلیب] را برداشت و سپس باقی را برای شاه فرستاد. [پادشاه] آن را به همراه ظروفی مقدس با عزت و احترام در خزانه جدیدی که در تیسفون ساخته بود قرار داد (*Chronicle of Khuzestan*, 25).^{۴۸}

یزدین، مدیر امور مالی دربار بود که وظیفه دریافت غنائم مناطق فتح‌شده، از جمله صلیب، را بر عهده داشت. اما این یادگار غنیمتی متعارف نبود. بنا بر نظر این رویدادنگار، هر آینه اشراف مسیحی به مناسبت رسیدن صلیب به دست شاهنشاه جشنی برپا کردند، و پادشاه نیز صلیب را در برابر حضار درباری محترم شمرد. در *رویدادنامه خوزستان* دیدگاه یکی از نویسندگان سوریه شرقی درباره انتقال صلیب به سلوکیه - تیسفون ذکر شده، مبنی بر اینکه این عمل، انتقال برحق و بجای «نماد قدرت سیاسی مسیحی» به خسرو پرویز است

(Flusin, 1992: 170-71). احتمال دارد برخی از نویسندگان سوریه شرقی همچون نویسنده تاریخ مارفرداخ، در دسترسی مجددشان به یادگارهای صلیب راستین، نشانه‌ای از لطف الاهی را به دلیل پیوند خوردن مسیحیت و امپراتوری در ایران دیده باشند. نخبگان کلیسایی و غیرمذهبی سوریه شرقی اکنون می‌توانستند در توزیع قطعات جداشده صلیب شرکت کنند، روندی که در نیمه دوم قرن ششم در روم سرعت گرفت (Klein, 2004 b: 33-39). با این حال مهم‌ترین جنبه از مطالب بالا، نصب صلیب در «خزانه جدید» در تیسفون است. ساسانیان پیروزمند نوعاً با طرح‌های معماری استادانه، پیروزی‌های خود بر روم را جشن می‌گرفتند. ساسانیان نخستین، مجموعه‌هایی را در اطراف نقش‌برجسته‌های سنگی در استان فارس ساختند. خسرو انوشیروان کاخ مشهور معروف به ایوان کسرا^۹ را در جنوب تیسفون برپا داشت که احتمالاً شامل موزاییک‌ها و گچ‌بری‌های پیروزی‌هایش بود. خسرو پیروز نیز مجموعه‌ای خارق‌العاده و جاه‌طلبانه از کاخ‌های تاریخی به هم پیوسته و نقش‌برجسته‌های سنگی، مخصوصاً تمثال استادانه شاهنشاه پیروز در طاق‌بستان^{۱۰} را در امتداد راه شاهی^{۱۱} در والاشفَرّ (Walashfarr)^{۱۲} سفارش داد. اما طرح‌های معماری این شاهنشاه در شهرهای سلطنتی، از نظر متنی و باستان‌شناسی فاقد سند است. ساختن خزانه‌ای جدید هنوز هم پرسشی بی‌پاسخ به همراه دارد که پادشاه چگونه پایتخت را دگرگون کرد تا افق‌های گسترش‌یافته امپراتوری ایران را منعکس کند.^{۱۳} کاوش‌های ناتمام تیسفون و حومه‌اش پیشرفت چشمگیری را در مناطقی که مستقیماً کاخ خسرو انوشیروان را احاطه کرده‌اند، نشان می‌دهد؛ جایی که این خزانه در آنجا احداث شد.^{۱۴} باستان‌شناسان بدون اطلاع از گزارش *رویدادنامه خوزستان* مدت‌ها است که اظهار کرده‌اند مجموعه واقع در تل ذهاب (Tell Dhahab)^{۱۵} خزانه بوده، اما هر کدام از چنین نسبت‌های صریحی تا زمانی که کاوش‌ها از سر گرفته نشود، گمانه‌زنی خواهد بود (Fiey, 1967 b: 417; Fiey, 1967 c: 10; J. H. Schmidt, 1934: 2).^{۱۶} مسلماً این خزانه در مجموعه وسیعی از کاخ‌ها، پردیس‌ها و شکارگاه‌ها بود که محل اصلی اقتدار سلطنتی را تشکیل می‌داد. این مجموعه، همان فضایی بود که شاهنشاهان برای هواداران گوناگونشان، از جمله نجیب‌زادگان و متخصصان مذهبی، به نمایش

می‌گذاشتند. مقدس‌ترین شیء مسیحیان، که اکنون بخش بزرگی از نخبگان امپراتوری را تشکیل می‌دادند، یکی از [مهم‌ترین] چیزهایی بود که هر شاهنشاه حاکم بر آمودریا تا نیل آرزو داشت برای مسیحیان نمایش دهد. صلیب راستین پس از انتقال به سلوکیه-تیسفون به بخشی ضروری از ابزارهای ایدئولوژیک دربار بدل شد، نشانه‌ای بی‌چون‌وچرا از اینکه خدای مسیحی و قدیسان وی از مدافعان ایران‌شهر بودند. در چنین امپراتوری خاصی که استان‌های غربی‌اش اغلب مسیحی بودند، ساکنان مسیحیان می‌توانستند صلیب راستین را نمادی از حاکمیتی مشروع و اقتداری ماورایی و تصدیق‌شده تلقی کنند؛ منبعی پر از ظرفیت برای شاهنشاهی ایران که مایل بود قدرتش را بر سرزمین‌های اخیراً تسخیرشده و نخبگان سوریه شرقی و ارمنی تثبیت کند.

ایرانیان و رومی‌ها: امپراتوری ساسانی

استان‌های خاوری نزدیک روم برای یک تا دو دهه جزء سرزمین‌های ایران بودند. این دوران عموماً به عنوان «عصر اشغال» (Era of Occupation) شناخته می‌شود، اما ساکنان مناطق تسخیرشده نمی‌توانستند این نکته را دریابند که حکومت ایران موقتی بوده و واقعیت‌های موجود، آینده‌ای کاملاً متفاوت را رقم خواهد زد. مورخان به خسارات واردشده به نهادهای سیاسی روم پیش از فتوحات اسلامی توجه داشته‌اند، اما شیوه‌هایی که ایرانیان برای تحکیم حکومتشان استفاده کرده‌اند کمتر محل توجه قرار گرفت. حاکمان جدید، سرزمین‌ها و جمعیت‌های تسخیرشده را به دو روش اساسی در امپراتوری‌شان ادغام کردند: انتصاب حاکمان نخبه ایرانی و تربیت نخبه‌های بومی وفادار به ایران. در شهرهایی چون قیصریه، ادسا و اسکندریه، که قبلاً به عنوان مراکزی از حکومت روم خدمت‌رسانی می‌کردند، در کنار ژنرال‌های بزرگ، مرزبان‌ها^{۷۷} نیز مستقر شدند (Sāwīrus b. al-; Foss, 2003: 156, 159-61). پایپروس‌های پارسی میانه، حضور نیروهای سواره‌نظام در سرتاسر مصر در حدود سال‌های ۶۱۹ تا ۶۲۹ و همچنین حضور فرماندهان و صاحب‌منصبان پیرو آنها را اثبات کرده است که عبور و مرور در رود نیل را کنترل می‌کردند و بر استخراج منابع سرزمین‌ها نظارت داشتند (Weber, 2007; 2013).^{۷۸} در مصر شخصی به

نام شهر آلان یوزان (Shahralanyozan)^{۵۹} یا به اصطلاح پیشکار دربار (کارفرمانِ دَر) (kār-
framān ī dar)^{۶۰} مسئول هماهنگی شبکه پیشین مقامات رومی و همچنین تیمی از کاتبان و
مأموران ایرانی برای جمع‌آوری مالیات بود؛ مالیات‌هایی که باید در قالب سکه‌های طلا
پرداخت می‌شد (Foss, 2002; Banaji, 2006, 274; Sānger, 2011). اگرچه ایرانیان بالاترین
سطوح امپراتوری روم را در سرزمین‌های تسخیرشده به دست گرفتند، اما به همکاری
واسطه‌ها و دلال‌های بی‌شماری بین خود و مردم استان‌ها نیاز داشتند. بنابراین، آنها به آن
دسته از نخبگان معتبر رومی پیشین روی آوردند که در طول فتوحات در شهرهای خود
باقی مانده و مایل بودند در خدمت شاهنشاه ایرانی باشند. با وجود اینکه پاپیروس مصری،
نتایج چنین همکاری خاصی را فاش می‌کند، اما متون تاریخ‌نگاری هوادار روم مایل‌اند این
حجم همکاری فراوان میان فاتحان و نخبگان را پنهان کنند. یک استثنا، روایت تاریخ‌نگاری
سوریه غربی است، که همان‌طور که خواهیم دید، می‌تواند خسرو پرویز را شخصیتی مقبول
نشان دهد. در ادسا، خاندان معروف رسافویه (Rusafoye)، قدیسان ارشد و حامی مردم
سوریه غربی، همچنان در قدرت باقی ماندند. بنا بر گزارش‌ها، در سال ۵۸۰ م. خسرو پرویز
هنگام رفتن به قسطنطنیه در کاخ یوحنا رسافویی (Johannes Rusafoyo) شام خورد و پس
از فتح روم، سرژیوس پسر یوحنا (Johannes's son Sergius) به دربار آورده شد تا قبل از
بازگشت به قدرت، به عنوان نماینده ایران در ادسا «یکی از اصحاب میز خسرو» (one of
"his table" the companions of) شود (Chronicle of 1234, 221-24/122-24).^{۶۱} بی‌تردید بسیاری
از این نخبگان رومی به ضیافت‌های شاهنشاه، فرماندهان نظامی و سایر اشراف ایرانی
دعوت می‌شدند که سندی از آنها در دست نیست.

امپراتوری ایران در غرب با حمایتش از مسیحیان و رسومشان، به دنبال کسب مشروعیت
نزد مردم سرزمین‌های تسخیرشده بود. با اینکه روایات رومی‌ها حاکی از خشونت ضد‌مسیحی
ایرانیان بود، در مقابل، ایرانیان با اقداماتی خاص خود را دست‌کم به اندازه حاکمان رومی پیشین
این سرزمین‌ها، حامی دین مسیحیت نشان دادند؛ همان‌طور که خسرو انوشیروان خود را حامی
مردم روم نشان می‌داد.^{۶۲} مورخان، احتمال سازش مسیحیان رومی با ساختارهای سیاسی ایران،

یا احتمال به رسمیت شناختن شاهنشاه به عنوان جانشین قانونی امپراتور روم مسیحی را نادیده انگاشته‌اند (E.g., Kaegi, 2003: 97). اما تصاحب نظام‌مند تجهیزات قدرت ماورایی مسیحی - همان قدیسان و یادگارهایی که هراکلیوس آن‌قدر متظاهرانه استقرار داده بود - به حاکمان ایرانی جدید این امکان را داد تا با رویکرد گسترش طرفدارانشان از میان رومیان مسیحی، بر ویژگی‌های مذهبی خاص و آشکار امپراتوری روم غلبه کنند. نخبگان مسیحی و غیرمسیحی ایران، دیگر تنها مخاطبان اقدامات تبلیغاتی خسرو پرویز نبودند؛ نخبگان و به طور خاص نخبگان مسیحی سرزمین‌های رومی پیشین، نیاز داشتند در شبکه امپراتوری ایران ادغام شوند و ابتکارات نمادین درباری، خانواده‌های اشرافی ادسا، شهروندان اسکندریه، مقامات سخت‌کوش مصر علیا و بی‌شمار امور دیگر را زیر نظر بگیرند. رابطه‌ای که خسرو پرویز با مسیحیت ایجاد کرده بود، این امکان را برای وی فراهم کرد تا چنان جسور باشد که بخواهد بر کل امپراتوری روم حکومت کند. شاهنشاه که از دوستان قدیسان و خویشاوندان خاندان سلطنتی موریس بود، پس از فتح روم و باطل کردن مشروعیت منصب ریاست امپراتوری مسیحی، به‌خوبی در صف جانشینان کنستانتین قرار گرفت. همان‌طور که روایات تاریخ‌نگاری مسیحی بیان می‌کنند، حاکمان نخبه ایرانی با گسترش راهبردهایی که شاهنشاه در دهه‌های اول سلطنتش به کار گرفت، کوشیدند حمایتشان از مسیحیت و تأییدات مدام خدای مسیحی برای گسترش ایران به سرزمین‌های روم را آشکارا اعلان کنند. در قرن ششم، شاهنشاه و نمایندگانش در استان‌ها برای ملحق کردن خاور نزدیک روم به ایران‌شهر به همان شیوه حاکمان رومی رفتار کردند؛ آنها اقتدارشان را از طریق ساختن کلیساها، نشان‌دادن ظلم و ستم یهودیان و دیگر کافران، و مذاکره بر سر درگیری‌های فرقه‌ای اعتقادات مسیحی استوار کردند.

خسرو پرویز گرچه به عنوان تخریب‌کننده اورشلیم شناخته می‌شد، اما با اقداماتش خود را مرمت‌کننده شهر مقدس معرفی کرد. طبق متون مسیحی روم، راهب بزرگ، مودستوس (Modestos)،^{۶۳} که مقامات ایرانی او را به عنوان جانشین زکریا، پاتریاخ تبعیدشده در سال ۶۱۶، به قدرت رساندند، کوشید یادبودهای مربوط به تخریب کلیسای شهر در سال ۶۱۴ را بازسازی کند (Flusin, 1992: 173-77; Frendo, 2008: 231-32). اگرچه گزارش‌های

باستان‌شناسی که پیش‌تر بررسی شد، نشان می‌دهد که گزارش‌های رومیان درباره ویران‌شدن شهر اورشلیم مبالغه‌آمیز است، اما تصرف و غارت خشونت‌آمیز شهر، آسیب‌های چشمگیری بر جای گذاشت. کمک‌های مردمی شهر مقدس برای انجام‌دادن تعمیرات جمع‌آوری شد. یوحنا مهربان (John the Almsgiver)^{۶۴}، پاتریاخ کلسدونی (Chalcedonian Patriarch)^{۶۵} اسکندریه، مقادیر انبوهی از ثروت مصر را به این طرح اختصاص داد. حجم تدارکات مودستوس در شبکه اسقف‌های در حال رفت و آمد به امپراتوری ایران از نامه‌ای که وی برای درخواست کمک مالی از کومیتاس (Komitas) فرستاد مشخص است. کومیتاس، کاتولیکی ارمنی بود که پاتریاخ اورشلیم او را بدعت‌گذاری میافیزیت (Miaphysitism)^{۶۶} به شمار می‌آورد (History of Pseudo-Sebeos, 116-18/70-72). در این مدت، بیشتر کلیساهای اورشلیم بار دیگر استفاده شدند، با اینکه کلیسای مقبره مقدس (Church of the Anastasis)^{۶۷} مخروبه باقی ماند (Mango, 1992). حمایت ساسانیان از بازسازی شهر مقدس موجب شد فعالیت‌های جانشین پاتریاخ کم‌اهمیت نشان داده شود. مرمت‌های گزارش‌شده مودستوس تحت نظارت مسئولان ایرانی بود. علاوه بر این، بنا بر تاریخ منسوب به سبئوس و رویدادنامه خوزستان، خسرو پرویز دستور بازسازی شهر اورشلیم را صادر، و بودجه‌اش را تأمین کرد (History of Pseudo-Sebeos, 116/70; Chronicle of Khuzestan, 27). رویدادنامه خوزستان گزارش می‌دهد که یزدین مقادیر فراوانی نقره از طرف شاهنشاه به اورشلیم فرستاد و بازسازی مقدسات شهر و ساختن صومعه‌ها و کلیساهای جدید را مدیریت کرد. متون ایرانی نشان می‌دهد که این دو تاریخ، در مقایسه با گزارش‌های رومی، حاوی اطلاعات بیشتری درباره اقدامات و فعالیت‌های دربار ایران بوده و جوانب مهمی از سیاست‌های خسرو پرویز در سرزمین‌های تسخیرشده را در متن خود حفظ کرده است. شاهنشاه خود را مسئول مستقیم بازسازی شهر اورشلیم قرار داد؛ شهری که بناهای تاریخی‌اش نشانگر قدرت امپراتوری روم مسیحی بود. او می‌خواست تلویحاً سنت حاکمانی را ادامه دهد که به شهر مقدس کمک‌های مالی می‌کردند. احتمال همکاری مودستوس با مسئولان ایرانی بعید نیست، اما با توجه به شهرت او، نویسندگان رومی

نمی‌توانستند این مطلب را ذکر کنند.^{۶۸} خسرو پرویز قصد داشت همانند کنستانتین و ژوستینین تأثیر خود را در بازسازی شهر مقدس به نمایش بگذارد؛ شهری که نمادهای سلطنتی‌اش را به ایران‌شهر انتقال داده بود.

از نظر امپراتوران روم، ساختن بناهای مذهبی در اورشلیم مستلزم سرکوب یهودیان از طریق امحاء گذشته تاریخی ایشان یا اشکال صریح‌تری از خشونت بود (Jacobs, 2004: 139-99). هم‌زمان با افزایش وابستگی امپراتورها به مسیح و قدیسان برای کسب مشروعیت، یهودیان همواره با خشونت بیشتری از جامعه سیاسی مسیحیان روم بیرون رانده می‌شدند. در قرن هفتم و در زمان سلطنت فوکاس (Phocas) و هراکلیوس، یهودیت‌ستیزی رومی در قالب تغییر دین یا اخراج اجباری به اوج خود رسید (Dagron & Déroche, 1991: 18-32; Olster, 1994: 84-92; Cameron, 1994). در سال ۶۳۰، هراکلیوس هنگامی که صلیب راستین را به شهر بازگرداند، یهودیان را از اقامت تا محدوده سه مایلی اورشلیم منع کرد. همان‌طور که گیلبرت داگرون (Gilbert Dagron) بیان کرده است «منطق پیروزی صلیب» موجب شتاب گرفتن انتشار مجدد حکمی شد که امپراتور هادریان (Hadrian) و کنستانتین پیش‌تر آن را ابلاغ کرده بودند (Dagron & Déroche, 1991: 29; Stoyanov, 2011: 68-69; Dauphin, 1998: 330-32, on the Roman decrees, and Drijvers, 1992: 143-44, on anti-Jewish elements in the cult of the cross). اما مطابق تاریخ منسوب به سبئوس، هنگامی که خسرو پرویز، اورشلیم را دوباره بازسازی کرد، یهودیان را از محدوده اطراف شهر مقدس بیرون راند (Jacobs, 2004; Sivan, 2008: 194-200). شاهنشاه ایران با اعمال قانون اخراج مرسوم رومی به منظور ابلاغ ماهیت تأییدشده الهی یک پیروزی، بر هراکلیوس پیش‌دستی کرده بود. داگرون گفته است رومی‌ها به اورشلیمی بازگشتند که نسبت به یک دهه قبل، از یهودیان خالی‌تر شده بود (Dagron & Déroche, 1991: 29). این اقدام حاکی از دگرگونی اساسی در سیاست‌های ایران در قبال جوامع یهودی در سرزمین‌های تسخیرشده بود. نخبگان یهودی در شهرهای شام مشتاقانه تمایل داشتند حکومت ایرانیان را بپذیرند تا وقفه‌ای مغتنم در شکنجه‌شدنشان از جانب رومیان به دست آورند (Déroche, 1999: 143-45; Wheeler, 1991).

ایرانی را به گزارش‌هایی جدلی از دشمنی دیرینه یهودیان با مسیحیان و امپراتوری روم تبدیل کردند، اما منابع یهودی فتوحات ایرانی را شروعی دوباره معرفی می‌کنند؛ هنگامی که شهربراز اورشلیم را گرفت، دوران سلطه مسیحیان رو به پایان بود. پیوت‌های (Piyyut / Piyut) (اشعار دین یهود) معاصر، پیروزی ایران را به عنوان زمان رهایی از چنگال ادوم (Edom)،^{۶۹} کهن‌الگویی از حکومتی شکنجه‌گر در کتاب مقدس، و به عنوان نشانه ظهور حتمی مسیح جشن می‌گیرند (Sivan, 2000, 2004). اما پس از سه سال این امیدها به یأس تبدیل شد.

معبد سلیمان، که در سال ۶۱۴ بازگشایی شده بود، بسته شد و رهبر اخیراً قدرت یافته جامعه یهودی کشته شد (Sivan, 2004: 88-92). بنا بر یکی از پیوت‌های معاصر، ساسانیان درست مانند رومیان و قبل از ایشان شروع به سرکوب یهودیان کردند. اگرچه نویسندگان رومی اقدامات ایرانیان علیه یهودیان در اورشلیم را نادیده گرفتند، اما گزارش‌های پیوت‌ها، صحت تقریبی آثار رویدادنوویسان مسیحی ایران را نشان می‌دهد. *رویدادنامه خوزستان* بازگو می‌کند که چگونه یهودیان متحد با فرمانده ایرانی، مقبره‌ها و بقاع متبرکه اورشلیم را پس از فتح غارت کردند، تا اینکه یزدین، که همواره از نظر مورخ *رویدادنامه خوزستان* حامی پیشرو مسیحیان بود، اقداماتشان را به شاهنشاه گزارش کرد. پس از آن خسرو پرویز دستور داد یهودیان را از شهر بیرون اندازند و به صلیب بکشند (*Chronicle of Khuzestan*, 26-27). اما تاریخ منسوب به سبئوس می‌گوید آنها را اعدام نکردند، بلکه از شهر اخراج کردند. به علاوه، مورخ ارمنی آن، نگون‌بختی یهودیان را با بازگرداندن مسیحیان اورشلیم به جایگاهی برتر ذکر می‌کند: «سپس از طرف پادشاه فرمان رسید که به زندانیان برای بازسازی شهر و اسکان دوباره اهالی در منازلشان ترحم شود. او دستور داد یهودیان را از شهر بیرون کنند و آنها بلافاصله فرمان پادشاه را با سرعت بسیار اجرا کرده، کشیش بلندپایه‌ای به نام مودستوس را بر این شهر منصوب کردند» (*History of Pseudo-Sebeos*, 116/70). دربار ایران همراه با بازسازی ساختمان‌های مذهبی اورشلیم و اعتلای نخبگان مسیحی‌اش، عملیاتی را انجام داد که در تاریخ خود بی‌سابقه بود: اخراج اجباری کل جامعه بر اساس هویت مذهبی. این اتفاق به معنای عدول همکاری دیرینه دربار با رهبران مذهبی یهود بود. رهبرانی

همچون رأس‌الجالوت^{۶۰} بابل و خاخام‌های شهرهای تسخیرشده روم. فرمان خسرو پرویز یادآور اقدامات هادریانوس (Hadrian) و کنستانتین است. اخراج یهودیان اورشلیم، شاهنشاه را حاکمی مسیحی‌تر از امپراتوران بلافصل پیشین نشان می‌داد. هراکلیوس در اعلام قانون سال ۶۳۰، در حالی که به نمایندگی از رهبران مسیحی ساسانی به قدرت رسیده بود، در مقیاسی برابر با کنستانتین، از خسرو پرویز تقلید می‌کرد.

اقدامات رژیم ایران در اورشلیم نشانگر برخی از روش‌های خودآگاهانه است که وفاداری مسیحیان روم را گسترش دهد. با این حال، همان‌طور که امپراتورهای مسیحی روم متوجه شده بودند، جمعیت‌های تسخیرشده، به‌ندرت قادر بودند جوامع مسیحی یک‌دست یا متحدی را تشکیل دهند. دورنمای فرقه‌ای خاور نزدیک روم، پیچیده‌تر از اختلاط آشنای جوامع سوریه شرقی، قفقاز و سوریه غربی در ایران بود (Menze, 2008: 145-93). دربار ایران از کلیسای سوریه غربی به عنوان هویتی متمایز از کلیسای شرق آگاهی داشت، زیرا شمعون بیت آرشام (Simeon of Beit Arsham)^{۶۱} مبلغ میافیزیت ارتدوکس، اعتقادات پیشین را در معرض توجه قباد اول در اوایل قرن ششم قرار داده بود (John of Ephesus, *Lives of the* Eastern Saints, 153-57; Hainthaler, 2002). جنبش سوریه غربی در بین‌النهرین ایران در تمام دوران ساسانیان پیشرفت کرده بود، اما رهبران مذهبی‌اش تا زمان فتوحات روم، به برتری سیاسی دست نیافتند و در این زمان با کلیسای مشرق^{۶۲} رقابت می‌کردند (Fiey, 1970 a: 113-43; F. Jullien, 2011 b: 53-57).

وقتی شمار فراوانی از مسیحیان کلسدونی، سوریه غربی و قبطی به امپراتوری ایران وارد شدند، شاهنشاه با همان معضلی روبه‌رو شد که امپراتوران روم با آن مواجه بودند؛ چگونگی متحدکردن جوامع مسیحی متمایل به اختلافات کانون‌گریز. خسرو پرویز با داشتن تجربه‌ای دست اول از جامعه و فرهنگ سیاسی رومی، همراهی همسری مسیحی به عنوان میانجی، و همچنین بهره‌گیری از روابط صمیمی رهبران کلیسا، بهتر از پیشینانش توانست تفاوت‌های پیروان مسیحی‌اش را بفهمد و فراتر از پیشینیان قدم بردارد. بنا بر گزارش‌ها، قباد در ربع اول قرن ششم، اقوال مکاتب فکری مختلف مسیحی را درخواست کرده بود، و

مسئله ماهیت مسیح در جلساتی که کلیسای مشرق به درخواست دربار ایران در سلوکیه-تیسفون برگزار کرده بود مبحثی بسیار ضروری قلمداد می‌شد (*Chronicle of Seert*, vol. 2, pt. 2, 126). اما ایرانیان فقط در ماجرای فتوحات، مستقیماً در مناقشات مسیحی دخالت کردند.

فاتحان ایرانی به روابط بین کلیسای سوریه شرقی و کلیسای سوریه غربی به طور ویژه توجه داشتند؛ روابطی که منجر به یکی از راهبردی‌ترین تقسیمات جمعیت‌های امپراتوری از جمله ساکنان شمال بین‌النهرین و مرزهای عربستان می‌شد. نفوذ سوری‌های غربی در سوریه و اتحاد با کلیسای مصر باعث شد تنوع ارتدوکسی آنها برای شاهنشاه به طور ویژه‌ای جالب شود. همسرش شیرین معروف بود که علاوه بر پاپورسالاری^{۷۴} سوریه شرقی که به طور سنتی با خاندان ساسانیان در ارتباط بودند، از رهبران آنها نیز طرفداری می‌کرد (Hutter, 1998: 378-83). اگرچه نخبگان ایرانی از طریق گفت‌وگو و مذاکره با رهبران کلیسا در شهرهای تسخیرشده از تفاوت‌های ظریف مناقشات غیررسمی مسیحیان، اطلاعاتی کسب کردند اما دربار در زمان شتاب‌گرفتن فتوحات، به سرعت اسباب لازم برای سامان‌دادن مناقشات مکتبی ژوستینین و دیگر پادشاهان اثرگذار را فراهم کرد. سرانجام، در دهه ۶۱۰ حداقل یک بحث و جدال رسمی در حضور خسرو پرویز تشکیل شد که نمایندگان برجسته کلیساهای سوریه و گروهی ارمنی از قضا همسو با سوری‌های غربی، نسخه‌های متمایز خود از ارتدوکسی را ارائه دادند. فقط در قسطنطنیه نبود که حاکمی می‌خواست تفرقه‌های ایجادشده به دست کلسدون را ختتا کند؛ فاتحان هنگامی که ساختارهای حاکمیت در شهرهای روم سابق را بنا نهادند با دقت میان کلسدونی‌ها و غیرکلسدونی‌ها تفاوت قائل شدند. رهبران کلیسایی که به عقاید امپراتور پای‌بند بودند، غالباً به دلیل هواداری از اسقف‌هایی که مقامات رومی آنها را بدعت‌گذار می‌دانستند، تبعید شدند (Frend, 1972: 336-38; Flusin, 1992: 112-14). در ادسا، ایرانیان ابتدا یک سوری شرقی را بر تخت اسقفی نشانند. همان راهبردی که دربار برای نظم‌بخشیدن به جوامع مسیحی ارمنستان در قرن پنجم به کار گرفت (Michael the Syrian, *Chronicle*, vol. 4, 390-91 / vol. 2, 380-81). اما هنگامی که ظرفیت جلب وفاداری کلیسای

ارتدوکس سوریه آشکار شد، یک سوری غربی به عنوان اسقف انتخاب شد؛ در جایی که مناقشات عیسی‌شناسی در طول قرن گذشته، اختلافات شدید قدرت مذهبی را برانگیخته بود (P. Wood, 2010: 209-56). در سرتاسر سوریه غربی و حتی در اسقف‌نشین بزرگ انطاکیه، انتقال رهبری مذهبی از اسقف‌های کلسدونی به اسقف‌های سوریه اتفاق افتاد. رهبران سوریه غربی پیش از این پایه‌های نزدیکی به ایران را ایجاد کرده بودند. در پاسخ به سرکوب نظام‌مند رومیان در برابر مخالفان کلسدون، آنها دهه‌ها قبل از فتح، شروع به ایجاد اتاق‌های فکر درباره جهانی بدون امپراتوری روم و جداکردن مؤثر مسیحیت از رومی‌بودن کردند (Ibid.: 229). مثلاً، در اواسط قرن ششم قدیس‌نگار، مورخ و اسقف، یوحنا افسوسی (John of Ephesus)، سلسله ساسانیان را به عنوان متحد احتمالی کلیسای سوریه غربی در نظر گرفت (Sāwīrus b. al-Muqaffa', *History of the Patriarchs*, 482). علاوه بر این، جوامع این کلیسا سرزمین‌های داس بارور (هلال حاصل‌خیز) را تشکیل داده و شبکه‌هایشان به‌راحتی از مرزهای امپراتوری روم و ایران عبور می‌کردند. بدین ترتیب فاتحان، رهبران این جوامع را که چندان با امپراتوری روم یکی شناخته نمی‌شدند شایسته اعتماد می‌دیدند. همه کلسدونی‌ها تبعید نشدند و در پناه ارتدوکس روم، همچون اورشلیم، در قدرت باقی ماندند. در اسکندریه حتی وقتی ارتدوکس‌های مصر فضای بیشتری برای جولان پیدا کردند، یوحنا مهربان نمایندگی کلیسای قسطنطنیه را ادامه داد. حمایت ایرانیان از سوری‌های غربی آغاز دوره‌ای برای ایجاد رسوم مذهبی برای غیرکلسدونی‌ها بود، دوره‌ای که از زمان گسترش حمایت تئودورا (Theodora) (همسر ژوستینین (Justinian)) از آنها، مشاهده نشده بود. در اولین دهه پس از فتح، ارتدوکس‌های سوری و کلیساهای مصر ابتدا یک دین مشترک میافیزیتی را به تفصیل بیان کردند که مبنای همکاری سازمانی قرار گرفت. در سال ۶۱۶ آتاناسیوس (Athanasius)، پاتریارخ انطاکیه، برای متحدکردن دو کلیسا که دولت روم از هم جدا نگه داشته بود، به مصر رفت: «حقیقت از سرزمین مصر آشکار شده و حقانیت از مشرق‌زمین برخاسته است. مصر و سوریه در اعتقادات متحد شده‌اند» (Sāwīrus b. al-Muqaffa', *History of the Patriarchs*, 482).

رژیم ایران عصر پیروزی برای ارتدوکسی میافیزیت را آغاز کرد.

این رژیم، جدا از سرکوب کامل کلسدونی‌ها به روشی که موریس و فوکاس سوری‌های شرقی را سرکوب کرده بودند، به بحث‌هایی درباره عقایدی که موجب جدایی جوامع مسیحی شده بود توجه کرد. دربار در آغاز فتوحات دریافت که امکان دارد امتیازدهی ویژه‌اش به پاتریاخ کلیسای شرق مانع تلاش‌هایش در راستای بهبود وفاداری مسیحیان در سرزمین‌های تسخیرشده رومی شود. بنابراین، پس از مرگ پاتریاخ گریگوری (Gregory) در سال ۶۰۹ م. خسرو پرویز از انتصاب جانشین خودداری کرد. برای اولین بار از سال ۴۱۰ بود که دربار ایران با یک کلیسای خاص شناخته نمی‌شد و این به دربار ایران انعطاف بیشتری در راستای مذاکراتش با جوامع مسیحی بخشیده بود (Frend, 1972: 338; Flusin, 1992: 106-12; Hutter, 1998: 379-81; Greatrex, 2003: 81-82; Greatrex, 2006: 49-50; Binder, 2013: 80-89). کلیسای شرق برای هجده سال آینده بدون اسقف حاکم باقی ماند و در این مدت یزدین نجیب‌زاده، به همراه برخی از راهبان برجسته مانند راهب بزرگ بابای اعظم (Babai the Great) از قدرتمندترین نمایندگان آن بودند (Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 2, 530-32). همچنین، در این دوره، بانفوذترین رهبران مسیحی در امپراتوری ایران در آن سوی طیف اعتقادی ایستادند، همانند سوری‌های غربی و شرقی که بر اساس پرسشی درباره ماهیت حضرت مسیح به شدت اختلاف داشتند. نتیجه ناخواسته گسترش امپراتوری، گسست شتابان جوامع مسیحی بود که از نظر دربار عمیق به نظر می‌رسید. روابط خصومت‌آمیز شرق و غرب سوریه فقط در دهه ۶۱۰ شدت گرفت و همین باعث شد دربار فقط چند سال پس از تعلیق پاتریاخی سوریه شرقی، صریح‌تر در اختلافات مسیحیان مداخله کند. نه سوری‌های شرقی و نه غربی راضی به خالی ماندن جایگاه عالی اسقف نبودند و فرقه‌گرایان رقیب کوشیدند خسرو پرویز را ترغیب کنند شخصی از صفوف خود را به عنوان پاتریاخ تعیین کند. وقتی پزشک درباری، جبرئیل سنجاری (of Sinjar Gabriel)^{۷۰} که سوری‌های غربی او را کنستانتین خود می‌دانستند، توصیه کرد یک میافیزیت به این جایگاه منصوب شود، اسقف‌های سوریه شرقی هیئتی از عالمان را به سلوکیه - تیسفون اعزام کردند تا آن جایگاه را در دستان یک دیوفیزیت نگه دارند (Babai the Great, *History of George the Priest*, 505-13; *Chronicle of Khuzestan*, 23; Denha,)

منظره‌ای در مقیاس متوسط، که تحت نظارت دربار در سال ۶۱۲ انجام شد (Flusin, 1992: 114-18; Lange, 2012: 510-13).

بنا بر تاریخ جورج (*History of George*)، شاهنشاه از نمایندگان فرقه‌ها دعوت کرد تا عقاید متقابلشان را به صورت کتبی با ترجمه‌هایی از سریانی به فارسی میانه ارائه دهند (Babai the Great, *History of George the Priest*, 513-14; Walker, 2010). شاهنشاه سپس بر بحث‌های مسیح‌شناسانه بعدی نظارت کرد، در حالی که از منازعه‌کنندگان خواسته بود درک خود را از ماهیت مسیح، کیفیت ارتباط عیسی با مادر خدا و همچنین توسعه تاریخی عقایدشان به تفصیل بیان کنند. بابای، شاهد عینی این حوادث، گزارش داد که خسرو پرویز به دنبال یافتن حد وسطی بالقوه بین مکاتب میافیزیت و دیوفیزیت بوده و از باب مثال خواستار این بود که مردم سوریه شرقی از نستوریوس (Nestorius)^{۷۶} (۳۸۶-۴۵۱)، عالم خداشناس و بسیار اختلاف‌افکن، دوری کنند و از وی استمداد نکنند (Babai the Great, *History of George the Priest*, 516).

شاهنشاه، روشی را اتخاذ کرد که یادآور کوشش‌های امپراتورهای درگیر در مبحث خداشناسی همچون ژوستینین است که سعی داشت در بحث مسیح‌شناسی مصالحه ایجاد کند. او حتی به همسرش شیرین اجازه داد که طرفدار سوری‌های غربی باشد، در حالی که خودش سعی داشت به موازنه‌ای برتر دست یابد؛ درست همان‌طور که تنودورا در نیابت از شوهر کلسدونی خود، آشکارا از ضدکلسدونی‌ها طرفداری کرده بود. با این حال، خسرو پرویز برخلاف هم‌تایان رومی‌اش، دریافت که ناسازگاری ستیزه‌جوترین اعضای این جوامع برطرف‌نشده است؛ نه عقاید، تأیید می‌شد و نه مسیحیت‌شناسی سومی ابداع می‌شد. جایگاه پاتریارخی در سلوکیه - تیسفون تا پایان سلطنت شاهنشاه ایران خالی ماند. به نظر می‌رسد وی به جای برقراری مصالحه، مانند مکتب مونوتلیتیسم (Monothelism)^{۷۷} هراکلیوس، راجع به مباحث خداشناسی دستور اعتدال‌گرایی را در میان مسیحیان صادر کرد. چند سال پس از مباحثه سال ۶۱۲، میافیزیت فاضل، عابد و مبارز، ماروتای تکریتی (Marutha of Tikrit)، مردم سوریه غربی و شرقی دربار را که در فرقه‌ای واحد شرکت داشتند، تجلی برتر وحدت مسیحی دانست

(Denha, *History of Maruta*, 76). ابهام عمدی درباری که تعاریف دین مقبول را بدون تأیید حتی یک قاعده اصولی از عقاید مسیحی خواستار شد به فرقه‌های گوناگون مسیحی امپراتوری امکان داد تا برای عقاید خاص خود درخواست جواز سلطنتی کنند. با این حال شاهنشاه خود را به عنوان قاضی دین مقبول مسیحی در نظر گرفت و اختیار تأیید حقیقت الاهیات مسیحی را از امپراتوران روم ستاند.

پس از فتوحات، خسرو پرویز نقش تاریخی و مقدس امپراتورهای مسیحی را از آن خود کرد و تعهدات مالکیت صلیب راستین را عملی کرد: بازسازی اورشلیم، مطیع کردن یهودیان و منظم کردن عقاید مسیحی. تشخیص تأثیرات این مجموعه اقدامات بر روی جمعیت سرزمین‌های تسخیرشده دشوار است، زیرا بخش مهمی از شواهد علمی برجای مانده، از دیدگاه شخصی هوادار روم نوشته شده؛ هواداری که در خدمت پروژه بازپس‌گیری هراکلیوس بود. با این حال، روایت تاریخ‌نگارانه سوریه غربی، تسخیر خاور نزدیک به دست ایرانیان را از شتاب‌دهندگان پیروزی دین مقبول می‌داند. به گفته میکائیل سوری، مؤلف قرن دوازدهم، ایرانیان ابزاری بودند که خدا با آنها خاطره کلسدون را از منطقه دور کرد (Michael the Syrian, *Chronicle*, vol. 4, 391 / vol. 2, 381). انتشار سریع گزارش تغییر مذهب خسرو پرویز در جامعه کلسدونی و ضدکلسدونی در اوایل قرن هفتم، که از محیط کلسدونی روم در سوریه نشئت می‌گرفت، نشان می‌دهد که بسیاری از مسیحیان، حتی نخبگان راستین، می‌توانستند ساسانیان را حاکمی مسیحی بدانند. او از طریق انجام دادن وظایف امپراتور مسیحی، به عنوان حاکمی قانونی بر مسیحیان، حتی در میان کسانی که او را تازه‌مسیحی نمی‌دیدند حمایت می‌شد؛ پذیرش سلطه کافران، بخشی از یک سنت دیرینه مسیحی در باب فرجام‌شناسی تکمیل مأموریت جهانی‌سازی دین مسیحیت است. پاپیروسی قبطی در باب مناسک جزئی و عادی، به‌خوبی نشان می‌دهد به چه آسانی ایدئولوژی‌های حکومت‌داری مسیحی و ایرانی به هم پیوند خورده بودند. چهارده روستایی به یک مقام ایرانی قول دادند کالاهایی را که «به خاطر خدا و نیک‌بختی شاهنشاه» مدیون هستند، در اختیار او قرار می‌دهند. گفته آنها را آندره گاریبولدی این چنین بیان کرده است: «به طوری

غیرعادی به نظر می‌رسد عناصر مسیحی با مفهوم افسانه ایرانی فرّ پادشاهی ترکیب شده است» (Gariboldi, 2009: 339). ایرانیان نه تنها زیرساخت‌های امپراتوری فتح‌شده، بلکه ایدئولوژی دینی آن را نیز به خود اختصاص دادند.

صلیب‌های خسرو در خدای‌نامگ^{۷۸}

تاکنون این فصل در وهله اول به نقش در حال تکامل دربار ایران در برابر رعایای مسیحی‌اش مربوط بوده است. زرتشتیان، به‌ویژه اشراف بزرگ و متخصصان مذهبی، که قدرتمندترین بازیگران نخبگان حاکم را تشکیل می‌دادند، استفاده از نمادهای مسیحی را چگونه توجیه می‌کردند؟ آیا آنها استعاره و تشبیه تاج و تخت و نقش اساسی ادیان مختلف را پذیرفته و به عنوان چشم‌انداز موفق امپراتوری زرتشتی از آن حمایت می‌کردند؟ چنان‌که پیش‌تر تأکید شد، پیروان دین بهی در رویکردشان راجع به پیروان و سنت‌های دیگر ادیان به‌ندرت هم‌عقیده بودند. احیای طیف کاملی از پاسخ‌ها به چگونگی اختلاط نمادهای زرتشتی و مسیحی با توجه به وضعیت بسیار بد شواهد علمی ما درباره طبقات اشرافی و کشیشی ساسانیان متأخر، غیرممکن است. آنچه باقی می‌ماند روایت‌هایی از تاریخ سیاسی است که تاریخ‌نگاران اسلامی اولیه حفظ کردند و منعکس‌کننده روش‌هایی است که دربار سلطنتی یا فرقه‌ای اشرافی به صورت هدفمند، گذشته و تاریخ را به شکل دیگری درآورده است.

در نسخه‌های اصلاحی گوناگون *خدای‌نامگ*، متخصصان حقیقی *اوستا* و تفسیر آن در دربار کوشیدند وقایع را به گونه‌ای بازگو کنند که نشان‌دهنده اجرای موفقیت‌آمیز جهان‌بینی پادشاهی به دست همه شاهنشاهان در اوضاع و احوال تاریخی خودشان، اما با الفاظ نویسندگان دیگر، باشد. در میان همتایان آنها، نویسندگانی اشرافی متون شورشی، مانند *بهرام چوبین‌نامگ* که شورش بهرام را از سال ۵۹۰ تا ۵۹۱ بازگو می‌کند، بودند که فقط قطعاتی از آن [کتاب] باقی مانده است (Christensen, 1907: 5-9). *بهرام چوبین‌نامگ* در مخالفت با *خدای‌نامگ* نوشته شد؛ یعنی برای نشان‌دادن اینکه هرگز چهارم، خسرو پرویز و در واقع کل سلسله ساسانی در اجرای شایسته سلطنت ناموفق بودند و بدین ترتیب

استحقاق تاج و تخت را نداشتند. هر دوی این روایات تاریخ‌نگارانه به رابطه خسرو پرویز با مسیحیت می‌پردازد و بیان می‌کند که نوآوری‌های ایدئولوژیک وی در این زمینه، یکی از ویژگی‌های اصلی سلطنت او برای نخبگان مسیحی و زرتشتی بود.

بهرام چوبین نامگ در شرح بخشی از حمله بهرام به سلطنت ساسانی از روایتی مبنی بر تغییر مذهب اردشیر اول به دین مسیحیت استفاده می‌کند که در قرن ششم انتشار یافته بود. الکساندر شیلینگ (Alexander Schilling) اهل سوریه شرقی، در کتابش نشان داده است که مسئله تغییر مذهب اردشیر در حقیقت از گزارش‌هایی زرتشتی مبنی بر تمایل گشتاسب (پادشاه کیانیان) به تعالیم زرتشت الگوبرداری شده، و در پی اثبات این مطلب است که دین مسیحیت می‌تواند منبعی برای مشروعیت‌بخشیدن به فرّ [پادشاهی یا ایزدی] برای سلسله ساسانی فراهم کند (Schilling, 2008 b: 99-101). شکل ظاهری این داستان، که از محافل مسیحی نشئت گرفته، در روایتی از محیطی اشرافی پدید آمده و گواه این مطلب، انتشار بسیار چشمگیر آن است؛ هرچند جوامع اشرافی که از شورش بهرام چوبین علیه سلسله ساسانی حمایت می‌کردند، نمونه‌ای از لغو تعهدات ساسانیان در سلطنت مشروعشان را در این روایت یافتند (Rubin, 2004: 267; Schilling, 2008 b: 96-97). بنا به گفته دینوری، که تألیف خود را بر اساس بهرام چوبین نامگ بنا نهاد، شورشیان اشرافی تغییر مذهب اردشیر را یادآور شدند تا ساسانیان و دربارشان را به مسئله ترک دین زرتشتی به خاطر مسیحیت توجه دهند. در فرهنگ سیاسی ایران، خاندان‌های اشرافی قانوناً مختار بودند حاکمی را که در عمل به تعهداتش ناموفق بود عوض کنند و از جمله این تعهدات حفظ «دین بهی» بود (Rubin 2004: 263-73). اگر شورش‌های اولیه در صدد جایگزینی یک ساسانی با ساسانی دیگری بود، بهرام چوبین و یارانش اولین کسانی بودند که برای از بین بردن این سلسله و گماشتن خاندان مهرانیان (Mihranid)^{۷۹} بر تخت سلطنت کوشیدند (Ibid.: 254-63; 9-18 Christensen, 1907; Pourshariati, 2008: 122-30). برای چنین هدفی، داستان تغییر مذهب بنیان‌گذار سلسله ساسانی به مسیحیت بسیار مناسب بود. علاوه بر این، استفاده کاملاً علنی دربار از نمادهای مسیحی در دهه‌های تألیف بهرام چوبین نامگ، به ادعای اشراف

ضدساسانی مبنی بر اینکه خسرو پرویز یک مسیحی مخفی بود، اعتبار می‌بخشید. تاریخ‌نگاران درباری به انتقادهای مطرح‌شده درباره استقبال ساسانیان از نمادهای مسیحی پاسخ دادند. به دلیل ماهیت فاجعه‌بار شکست خسرو پرویز از هراکلیوس، روایت‌های فتوحات روم یا توقیف شدند یا فقط به صورت گزینشی در نسخه‌های بازمانده از تاریخ‌های سلطنتی گنجانده شدند (Rubin, 2005: 82-86; Howard-Johnston, 2010 b: 82-85). در کتاب فردوسی هیچ اثری از این کارزارها وجود ندارد و فقط گزارش‌هایی حداقلی در *تاریخ طبری* و *تاریخ دینوری* به جا مانده است. بنابراین، ما روایتی درباری راجع به انتقال صلیب راستین، یا رفتار شاهنشاه و کارگزارانش در سرزمین‌های تسخیرشده در اختیار نداریم.

در گزارش روابط روم و ایران در دهه‌های قبل از این فتوحات، اشتغال بحث‌برانگیز خسرو پرویز به اشیای مقدس مسیحی، موضوع مهمی است. اتحاد با موریس، خسرو را صاحب هدایا و لباس‌های سلطنتی رومی احتمالاً اصیلی کرد که امپراتور ارسال کرده بود تا حاکی از شکست قاطع بهرام چوبین باشد. بنا بر کتاب *شاه‌نامه*، از جمله چیزهایی که رومی‌ها ارسال کردند صلیبی جواهرگون و رداهای زربافت تزیین‌شده با صلیب بود.^{۸۰} در روایتی که به‌خوبی معمای ایدئولوژیک سلطنت شاهنشاه را به تصویر می‌کشد، گفته می‌شود که وی از مشاوران زرتشتی پرسید که با چنین اشیای ارسال‌شده مسیحی چه باید کرد. خسرو پرویز درباره پوشیدن «لباس‌های پاتریاها» صراحتاً گفت رسم اشراف ایرانی نبوده، بلکه بیشتر «سنت مسیحیان» است (دین ترسایی). از طرفی، اگر شاهنشاه از پوشیدن آنها اجتناب می‌کرد، امپراتور روم آن را نشانه نپذیرفتن هدیه‌ای دیپلماتیک تلقی می‌کرد و خسرو را ناسپاس می‌دانست. اما اگر خسرو پرویز صلیب‌ها را به تن می‌کرد اشراف دربار، آن را به عنوان شاهی برای تغییر مذهب خسرو به مسیحیت تلقی می‌کردند. نمایش صلیب به ایجاد اتحاد با امپراتور روم، یا هر مسیحی دیگری که به همکاری آنها احتیاج بود، کمک می‌کرد و این خطر را داشت که اشراف ایرانی صریحاً ایرادهایی را که بهرام چوبین‌نامگ به حکومت ساسانی گرفته بود، دوباره پیش کشند. راهنمایی‌های مشاوران زرتشتی در قالب

راه‌حلی ارائه شد؛ او با اصرار ابراز داشت که دین، محدود در لباس نیست: «شما حتی اگر با سزار متحد باشید، در دین زرتشت پیامبر باقی می‌مانید». نمادهای مسیحیت را می‌توان بدون به خطر انداختن پای‌بندی سلسله ساسانی به دین بهی به نمایش گذاشت. به گفته فردوسی، شاهنشاه لباس‌های رسمی اسقفی را به یکسان در برابر مخاطبان ایرانی و رومی پوشید. هنوز تردید درباره این نوآوری پادشاه ادامه داشت. برخی گمان بردند که او برای جلب رضایت مخاطبان مسیحی‌اش این لباس را به تن کرده است و برخی دیگر با صدایی بلند تعجب می‌کردند که «آیا حاکم جهان در خفا مسیحی شده است؟».

گزارش سرنوشت قطعه‌ای از صلیب راستین، اضطراب بیشتری درباره استفاده دربار از نمادهای مسیحی را انعکاس می‌دهد. در ماجرای مکاتبات دیپلماتیک بین امپراتور روم و شاهنشاه که به دنبال اتحاد بودند، موریس در ازای کاروان‌های طلا، گلدوزی‌ها و جواهراتی که فرستاده بود یک هدیه درخواست کرد: «چوب مسیح که در خزانه شما است» (Ibid.: 251). اما منشأ و ماهیت این چوب مشخص نشد. به نظر می‌رسد تدوینگران *خداوند نامگ*، شیء درخواست‌شده را با صلیب راستین موجود در خزانه جدید خسرو پرویز، که بعد از مرگ موریس تصاحب شده بود، اشتباه گرفته‌اند یا اینکه عمداً این چوب را آورده‌اند تا حاکی از یادگار کامل (صلیب راستین) باشد؛ یادگاری که تاریخ‌نگاران مجبور بودند بازپس‌گیری‌اش را نادیده بگیرند. در هر صورت، این حادثه، فرصتی را برای بیان توجیحات دربار راجع به مالکیت صلیب در خزانه‌اش فراهم کرد؛ توجیحاتی که به اشراف بزرگ یا همان مخاطبان اصلی روایت‌های سلطنتی گفته شده بود. خسرو پرویز در پاسخ خود به موریس درباره وفاداری‌اش به کیش زرتشتی، به یادآوری سنت «دین پاک» و «دین هوشنگ»، یکی از اجداد اولیه ساسانیان، تأکید ورزیده است (Ibid.: 255). با این حال او مایل به واگذاری صلیب راستین نبود. از نظر وی، این یادگار فقط تکه‌ای چوب بود که در وهله اول، شایسته ماندن در خزانه سلطنتی بود نه در حد هدیه‌ای دیپلماتیک (Ibid.: 256-57). بنابراین، شاهنشاه درخواست امپراتور را رد کرد. آنچه باعث می‌شود اعلان بی‌ارزش بودن «چوب مسیح» در این روایت درک‌ناشدنی باشد نگرانی آن در خزانه

سلطنتی است. اما تناقضات جدایی‌ناپذیر این روایت، تاریخ‌نگاران درباری را نگران نمی‌کرد؛ تاریخ‌نگارانی که علاقه‌مند بودند توضیح دهند چگونه شاهنشاه می‌تواند صلیبی مسیحی را نگه دارد. هدفشان از این روایت، ساکت کردن بدخواهان سیاست سلطنتی در نگه‌داری محترمانه صلیب راستین، چه یادگار کامل باشد یا فقط بخشی از آن، در دربار بود. به روش مألوف تاریخ‌نگاری ایران، ادبای درباری می‌توانستند در نوشته‌شان از شاهنشاه انتقاد کنند، حتی اگر بر مشروعیت اقداماتش در چارچوب زرتشتی اصرار داشتند. در روایتی از *شاه‌نامه*، فرستاده رومی در مواجهه با خسرو پرویز به وضوح، شرایطی را که ساسانیان می‌توانند نمادهای مسیحی را به کار ببرند، بیان کرده است. شاهنشاه در ضیافتی که رومیان را به دربار دعوت کرده بود لباس‌های تزیین‌شده با طلا و صلیب را که موریس هدیه داده بود به تن کرد. در حالی که خسرو پرویز قبل از غذا به باژ اندر آمد^{۸۱} فرستاده‌ای معروف به نیاتوس (Neiathous) نان خود را با ناراحتی انداخت و اعلام کرد که «[آمیختن] باژ و صلیب برای توهین به مسیح از طریق سزار است» (Ibid.: 159). پوشیدن صلیب، در قرائت صحیح ایدئولوژی مسیحی روم، با خواندن دعاهای زرتشتی تناقض داشت. خسرو پرویز در مقابل این مخالفت با آمیختگی اعمال مذهبی در دربار، صریحاً پاسخ داد: «هیچ کس نباید دین خدایان را پنهان کند. از کیومرث گرفته تا جمشید و کی قباد، هیچ کس مسیح را به یاد نیاورد» (Ibid.: 160). خودداری از خواندن باژ مساوی با اقدام ارتدادی تصورناپذیری برای شاهنشاه بود. خسرو پرویز، همسرش ماریا را مجاب کرد تا نیاتوس را متقاعد کند که درک کند شاهنشاه هرگز دین بهی را کنار نمی‌گذارد و از تبلیغ بی‌پروای مسیحیت خودداری می‌کند. نیاتوس با پذیرفتن این شرایط مشارکت در امور درباری، پاسخ داد: «دین نیاکان خود را ادامه دهید؛ انسان عاقل از دین روی نمی‌گرداند» (Ibid.: 162).

در اینجا دو اصل خلاصه‌شده را می‌یابیم که بخش بعدی نشان می‌دهد به طور کلی در فرهنگ سیاسی ساسانیان متأخر از هنجارها بوده و پایه‌های لازم برای آزمایش خسرو پرویز با سنت‌های مسیحی را فراهم می‌آورد: دین زرتشتی شاهنشاهی بی‌چون‌وچرا و تخطی‌ناپذیر بود، و تغییر مذهب از کیش زرتشتی به مسیحی بر این اساس غیرمجاز به شمار می‌آمد.

تصور موهوم فرستاده‌ای رومی که به آیینی زرتشتی حمله کرده فرصتی را برای تاریخ‌نگاران درباری فراهم کرد تا بگویند شاهنشاه زرتشتی می‌توانست صلیب‌هایی را از خود آویزان کند و در عین حال زرتشتی بماند. مسیحیت فقط تا زمانی که موقعیت برتر و امن دین زرتشتی در دربار ساسانی مراعات می‌شد، می‌توانست جایگاه قانونی داشته باشد.

تغییر دین، محدودیت‌ها و خشونت امپراتوری

در متون سوریه شرقی، برخلاف تاریخ‌نگاری درباری، اواخر دوره ساسانیان عصر زوال زرتشتیان بود. با توجه به اینکه شاهنشاه از مسیحیت فعالانه حمایت می‌کرد، زرتشتیان به طور فزاینده‌ای گمان می‌کردند باید دین بهی را رها کنند تا مسیحی شوند. تاریخ ربن مار سبّا که در زمان حکومت خسرو پرویز نوشته شده، بازگو می‌کند که چگونه قدیس همانام این کتاب فقط با مداخلات پراکنده مقامات ایرانی، روستا به روستا و شهر به شهر، دین مردم را از زرتشتی به مسیحیت تغییر داد (*History of Rabban Mar Saba*, 667-69).^{۸۲} اما بنا بر گزارش‌ها، حتی بالاترین سطوح نخبگان ساسانی به دین مسیحیت نزدیک‌تر شده بودند؛ مثلاً شاهنشاهان خسرو اول و اردشیر اول، که نویسندگان مسیحی ساسانی متأخر ادعا می‌کردند آن دو پنهانی تغییر دین داده بودند. در ربع اول قرن هفتم، تاریخ سبریشوع (*History of Sabrisho*)، یکی از آثار قدیس‌نگاری در بانفوذترین محافل سوریه شرقی، صریحاً حمایت دربار از سنت‌های مسیحی را با افزایش آمار تغییر دین در زمان خسرو پرویز برابر می‌داند:

فرمانی مرحمت‌آمیز از طرف پادشاه صادر شد که هر شخصی مایل به مسیحی‌شدن از هر مذهبی باشد، یا آرزو دارد که صومعه‌ای را هر کجا که بخواهد بسازد، بدون اینکه کسی دخالت کند می‌تواند مطابق میلش انجام دهد. به همین دلیل بسیاری از اعضای خاندان [پادشاه] گمراهی قبلی خود را رها کرده و مسیحی شدند. افراد مشهور در پادشاهی وی کلیساها و صومعه‌های بسیار ساختند و حتی خود پادشاه صومعه‌ای ساخت و آن را به نام ملکه وفادار شیرین نامید ... و بنا بر گزارش [سبریشوع] در هر خاندان سلطنتی و هر

خانندان اشرافی نام مسیح سرفراز شد و همه به دعا‌های او پناه بردند (History of Sabrisho, 306-7).

این روایت، بیان نادرستی از سیاست‌های خسرو پرویز است اما با این حال برخی از بلندپروازی‌هایش را نشان می‌دهد که منجر به اعتلای سلطنتش در میان رهبران کلیسا شد. بنا بر گفته‌های قدیس‌نگاران متعصب، این امپراتوری در آستانه تغییر دین کامل بود. برخی از مطالعات امروزی، این ادعا را در درجات مختلفی پذیرفته‌اند. یکی از بررسی‌های اخیر نشان از «کاهش تعداد زرتشتیان» در اواخر دوران ساسانیان دارد (Daryae, 2013: 93).^{۸۳} گئو^{۸۴} ویدنگرن (Geo Widengren) و گرنت ویسنر (Gernot Wiessner) تا آنجا پیش رفتند که برخلاف واقع استدلال کنند و بگویند که اگر فتوحات اولیه اسلامی، خانندان حاکم ساسانی را نابهنگام از بین نبرده بود، امپراتوری ایران مسیحی می‌شد (Widengren, 1965: 283; Wiessner, 1971).^{۸۵} با این حال آمار مستند اندکی از تغییر دین زرتشتی به مسیحی در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم وجود دارد. در منابع پارسی میانه، نوکیشان به همان سادگی که دین بهی را ترک کردند، به آن پیوستند و ارتدادها همیشه صریح نبودند. فقط متون قدیس‌نگاری مسیحی نمونه‌های تغییر دین صریح را ثبت می‌کند، و اگر گزارش‌هایشان را به عنوان گزارش تاریخی بپذیریم، باز هم تعداد مرتدان زرتشتی بسیار ناچیز بود. در قرن پنجم، قدیس‌نگاران سوریه شرقی مانند نویسنده کتاب شهادت پتیون،^{۸۶} *اهوره مزدا و آناهیتا* (Martyrdom of Pethion, Adurohrmazd, and Anahid)، به روایت شهادت نوکیشان روی آوردند و آثار خداشناسی را به روشی فزاینده و پیچیده توسعه دادند. این متون، هدفشان از تعریف حقانیت مسیحیت و باطل بودن دین زرتشتی را با هر نویسنده سازگار با دغدغه‌های فکری و سیاسی محیط خاص خود در میان می‌گذاشت. علی‌رغم آنچه اهداف جدلی آنها ممکن است نشان دهد، آثار قدیس‌نگاری مربوط به اواخر دوره ساسانیان تمایل داشتند بلافاصله پس از شهادت نوکیشان و در محافلی مذهبی که اعضایش آن با اوضاع و احوال آشنا بودند، نوشته شوند. در نتیجه، این نویسندگان حتی اعتبار تاریخی را در نظر داشتند، به طوری که با تجویز بازنویسی نمونه‌های تغییر دین، رویدادها را متناسب با اهداف روایی خود

بازطراحی کردند. اگر گزارش‌های مربوط به تغییر دین عمومیت‌یافته و گسترده را که فاقد جزئیات اساسی مانند نام، تاریخ و مکان است، نادیده بگیریم، نمونه‌هایی از نوکیشان در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم که قدیس‌نگاران مستند کرده بودند به‌سختی به دوجین می‌رسد (Brock, 2008 a: 83-84). این نمونه‌ها شاید تغییر مذهب رو به افزایش نخبگانی باشد که نویسنده تاریخ سبریشوع توصیف کرد. بدون شک افراد دیگری هم بودند که به کلیساهای مسیحی گرویدند، شاید تعداد فراوانی. روشی که قدیس‌نگاران، معضلات اجتماعی و فرهنگی نوکیشان را - که چگونه می‌توان خود را از دست خانواده‌ای مخالف رها کرد، با همسر زرتشتی چه باید کرد، آیا مراعات احکام طهارت زرتشتی را باید ادامه داد - به عنوان مضامین اصلی آثارشان درج کردند نشان می‌دهد که این اوضاع نامساعد، غیرمعمول نبوده است (Walker, 2006: 206-45). اما ممکن است به همان تعداد مسیحی وجود داشته باشد که به سبب علاقه به دین بهی مرتد شدند، مانند فیلسوف مشهور پولس پارسی (Paul the Persian) در زمان خسرو اول. بنابراین، روایت‌های مربوط به شهیدشناسی را نباید الگوی تجربیات هزاران نفر از مرده‌های آشکارنشده زرتشتی دانست (Bruns, 2009 b). با این حال، ممکن است الگویی از نوع خاصی تغییر دین باشند: کسانی که به دلیل تغییر مذهب به مسیحیت، از طرف مقامات ایرانی تحت تعقیب قرار گرفتند و اعدام شدند. همان درباری که آن‌طور فعال از سنت‌های مسیحیان استقبال می‌کرد، کشتار اعضای برجسته مقاماتش را نیز برای ارتداد از دین زرتشتی برنامه‌ریزی کرده بود (Flusin, 1992: 118-27; Binder, 2013: 72-77). کوروش جدید، خسرو اول و شریک سرجیوس، خسرو پرویز، بدین‌گونه در تاریخ‌نگاری‌های امروزی و مسیحی باستان به عنوان آزاردهندگان مسیحیانی که تحت حمایت آنها بودند، شناخته می‌شوند. حتی اگر برخی از مشهورترین نوکیشان آن دوران، مانند مار آبابی اول (Mar Aba) و ربّ مار سبای (Rabban Mar Saba) مشهور، از اعدام نجات یافتند اما بیشتر نوکیشانی که اثبات شده بود تغییر دین داده‌اند خود را در معرض خشونت مقامات زرتشتی می‌دیدند. برخی از آنها شخصیت‌هایی تاریخی بودند، مانند سردار گریگوری (Gregory the Commander)، یزدپانه (Yazdpaneh)، کشیش جورج (George)

(the Priest) (متوفای ۶۱۵)، یسوع سبران (Ishosabran) (متوفای ۶۲۱/۶۲۰) و آناستازیوس پارسی (Anastasios the Persian) (متوفای ۶۲۸) (F. Jullien, 2004: 172; Flusin, 1992: 126). دیگر افراد مشهوری نیز بودند، مانند مار قرداخ، سلطان مهدوک (Sultan Mahduk) و مار سبا. مورخان، روایات افراد مرتد تحت تعقیب را مدرکی برای اجرای نظام‌مند قانون ارتداد دانسته‌اند که طبق آن، کسانی که دین بهی را ترک می‌کردند شایسته مرگ بودند. اما این پرسش که آیا چنین قانونی اعمال شده است یا نه، فقط بر اساس آثار قدیس‌نگاری می‌توان به آن پرداخت؛ آثاری که نمونه‌های خاص تاریخی، در مقابل نیمه‌تاریخی، اعدام به دلیل ارتداد را به اثبات می‌رساند. با توجه به اهمیت شهدا و گرامی‌داشت آنها برای مسیحیان، آثار قدیس‌نگاری اواخر ساسانی را می‌توان منابع معتبری برای تکرار اعدام به علت ارتداد دانست. اگر مسیحیان بیشتری برای تغییر دین کشته می‌شدند، شرح شهادتشان نوشته شده بود. بنابراین، افراد مرتد بسیار کمی اعدام شدند. اگر قاعده‌ای که بر اساس آن افراد مرتد از دین زرتشتی باید کشته شوند فقط در مواردی استثنایی اجرا می‌شد، پس شرایط کامل توسل به آن قاعده باید بررسی می‌شد.

نگرانی‌های اشراف درباره تأثیرات تغییر دین در نژاد و میراث پدری‌شان انگیزه مهمی در بروز خشونت علیه نوکیشان بود. بخش مهمی از شهدای شناخته‌شده در اواخر عصر ساسانیان اعضای خاندان‌های اشرافی بودند که اقوام پدری‌شان دادخواهی علیه آنها را آغاز کرده بودند. به دو طریقه، تغییر دین ممکن بود همبستگی یک خاندان را به خطر اندازد؛ کنار گذاشتن دین بهی باعث می‌شد مردان و زنان اشرافی فاقد شایستگی برای ازدواج باشند، چه با افراد خاندان خود و چه با خاندان‌های متحد، ازدواجی که تولید مثل طایفه‌ای زرتشتی و حفظ دارایی‌هایش را تضمین می‌کرد. همان‌طور که خاندان‌های اشرافی قدرت سیاسی‌شان را ناشی از نقش‌های افسانه‌ای تاریخی خود می‌دانستند، نپذیرفتن دین باعث خدشه‌دار شدن قدرت کل طایفه و تهدیدی برای اعتبار آنها در سیاست‌های بسیار رقابتی آن دوره به شمار می‌آمد. در قرن ششم و اوایل قرن هفتم خاندان‌های مختلفی، از طوایف استانی در شمال بین‌النهرین گرفته تا خاندان بزرگ مهرانیان، خواستار مداخله در مجازات نوکیشان در طبقه

اجتماعی خودشان بودند. هرچند چنین اعدام‌هایی نادر بود اما اهمیت سیاسی‌اش کاملاً فراتر از دیدگاه جوامع مسیحی بود که شهدا را گرامی می‌داشتند؛ به طوری که خاندان‌های بزرگی بودند که بنا بر *خدای‌نامگ*، نگران بودند که پذیرفتن نمادهای مسیحی از سوی دربار، امکان داشت مبانی اقتدارشان را فرو افکند. با توجه به تعداد محدودی از نوکیشان اشرافی قابل شناسایی، چنین نگرانی‌هایی بی‌دلیل بوده است. در اوایل قرن هفتم حضور پُررنگ نمادها و رهبران مسیحی در دربار، از جمله برخی از مرتدان دین زرتشت، که بر جاه‌طلبی‌های توسعه‌طلبانه‌شان مباحثات می‌کردند، باعث شد نخبگان ایرانی از وضعیت میراث خود نگران شوند.

تغییر دین فقط در صورتی توجه دربار را جلب می‌کرد که با پایه‌های نظام امپراتوری مثل خاندان‌های اشرافی یا ایدئولوژی ایران‌شهر علناً، یعنی در حضور نخبگان تصمیم‌گیر، مخالفت می‌داشت. ماجرای ربن مار سبا در تغییر آزادانه دین روستایی‌ها در کوه‌های زاگرس توجیه‌پذیر است، زیرا شهرک‌های بی‌شماری در این امپراتوری بود که به‌ندرت با نخبگان سلطنتی روبه‌رو می‌شدند. اقدام به ارتداد که در خاندانی اشرافی صورت می‌گرفت لزوماً عمومی بود، زیرا خاندان‌ها به طور مؤثری بازوی دولت، و در واقع خود سازندگان آن بودند. از جمله فضاهای دیگری که تغییر دین عمومی محسوب می‌شد، در رده‌های نظامی، اداره مذهبی و دربار بود. در همین مکان‌ها دو نمونه از معروف‌ترین اعدام‌ها به دلیل ارتداد در زمان حکومت خسرو پرویز اتفاق افتاده است، یعنی آناستازیوس ایرانی و کشیش جورج. آناستازیوس که در اصل زرتشتی‌ای از منطقه ری بود، نامش در میان نظامیان فاتح ثبت شده بود و دیدن صلیب راستین وی را به سمت مسیحیت سوق داد و در نهایت با الهام از آن به مسیحیت گروید (Martyrdom of Anastasios the Persian, 46–53). وی بدون دردسر از هموطنان فاتحش دوری کرد اما به مقرر حکومت ایران در قیصریه دریایی^{۸۷} بازگشت تا به دین زرتشتی در ملاً عام اهانت کند. او گروهی از روحانیان زرتشتی را یافت و اجرای یسنای^{۸۸} آنها را قطع کرد تا دینشان را به سخره بگیرد و آنها را وادار به پذیرش مسیحیت کند. در نتیجه مرزبان شهر مداخله کرد و به ارتداد آناستازیوس پی برد و وی را

برای پیگرد قانونی و مجازات به سلوکیه- تیسفون اعزام کرد (Ibid.: 56-67, 70-71).
آناستازیوس به دستور شاهنشاه در سال ۶۲۸ اعدام شد.

ارتداد کشیش جورج، که در خانواده‌ای اشرافی و زرتشتی به دنیا آمده بود، هم زمانی اهمیت پیدا کرد که به دلیل اوضاع و احوال سیاسی، حقایق تغییر دین وی برای نخبگان آشکار شد. جورج به نمایندگی از مردم سوریه شرقی به مناظرات سال ۶۱۲ دعوت شد، و همان‌طور که در بالا بیان شد، قربانی نیرنگ‌های جبرئیل سنجاری (Gabriel of Sinjar)، رهبر غیرروحانی سوریه غربی شد (Babai the Great, *History of George the Priest*, 520-22; Chronicle of Khuzestan, 23; Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 2, 537-38; Flusin, 1992: 124-26). جبرئیل در تلاش برای بی‌اعتبار کردن رقبای سوری شرقی‌اش، مذهب جورج را به عنوان نوکیش در برابر انظار کل دربار لو داد. تحقیقات بعدی سندی پیش نهاد که بی‌چون‌وچرا اثبات می‌کرد این راهب، زرتشتی بوده و دادگاه در پرونده‌ای که جزئیاتش به طور گسترده در محافل نخبگان سلوکیه- تیسفون آشکار شده بود، اقدام به محکومیت وی کرد (Babai the Great, *History of George the Priest*, 522-26). اعدام جورج در سال ۶۱۵ به وضوح به نخبگان سراسر امپراتوری اعلام کرد که دربار، دین بهی را مصون نگه داشته و در صورت لزوم با خشونت از مرزهای آن حفاظت می‌کند.

محل شهادت جورج نیز بر ابعاد گویای این اقدام تأکید دارد. مرگ وی در میان شهیدشدگان به دست حکومت ایران غیرمعمول بود و همان‌قدر که ارتداد وی علنی به شمار می‌رفت مرگش نیز همان‌طور آشکارا و صریح در مرکز نمادین شهرهای سلطنتی اتفاق افتاد. این قتل در بازار علوفه شهر ویه‌اردشیر (Weh-Ardashir)، معروف به کوخه (Kokhe)^{۸۹} در زبان سریانی، یکی از شهرهای تشکیل‌دهنده سلوکیه- تیسفون ترتیب داده شد (Ibid.: 536-37; Chronicle of Khuzestan, 23; Chronicle of Seert, vol. 2, pt. 2, 539).^{۹۰} ویه‌اردشیر از زمان ورود رسول معروف، مار ماری (Mar Mari)، مقر اسقف شهرهای سلطنتی و در نتیجه پاتریارخ‌نشین بود. آنجا بدون شک مرکز مسیحیت در امپراتوری بود و دربار قصد داشت با انتخاب بازار به عنوان محل اعدام جورج، که کانون شهر بود، تا آنجا که

ممکن است مسیحیان بیشتری در آنجا حاضر شوند. طرفداران تغییر دین از دین زرتشتی، مانند نویسنده تاریخ سبیشوع، باید درک می‌کردند که هرچند شاهنشاه از کلیساها بسیار حمایت می‌کند اما مسیحیان اجازه ندارند طبقه خود را به قیمت آسیب به پیروان دین بهی ارتقا دهند. پذیرش بی‌سابقه نمادهای مسیحی نباید با افزایش انعطاف‌پذیری محدودیت‌ها و مرزهای دین سلطنتی اشتباه گرفته می‌شد. در همان زمان، پرونده جورج در سراسر سلوکیه - تیسفون برای همه مشخص بود. زیرا قلب تجارت آنجا شهر ویه‌اردشیر بوده است. اهمیت این اعدام فقط در رابطه زمانی و غیرزمانی آن با ورود صلیب راستین به شهر مشخص می‌شود. نصب صلیب در خزانه جدید سلطنتی درست در طرف مقابل دجله نسبت به ویه‌اردشیر در طول چند ماه پس از مرگ جورج در ژانویه ۶۱۵ اتفاق افتاد. علاوه بر این، وی در بازار مصلوب شد، که نوعی مجازات اعدام غیرمعمول و احتمالاً بی‌سابقه در ایران بود. از نظر کریستال جولین منابع به صلیب کشیدن به دست مقامات ایرانی، قبل از دوران تسخیر رومی‌ها با ابهام روبه‌رو است (C. Jullien, 2004: 260).^{۹۱} به نظر می‌رسد تصمیم اجرای اعدام این نوکیش بر روی صلیب برای ربط‌دادن اعدام به صلیب راستین در خزانه بوده است. خسرو پرویز مسیحیان ایران را هم‌زمان به وسیله صلیب تنبیه و تکریم کرد. درباره ضامن پرهیز از تعقیب نوکیشان، اعمال آنها را به طور نظام‌مند و گاه به طور ناگهانی مجازات می‌کرد. رژیم در تلاشی هماهنگ، از تغییر دین طبقات زرتشتی جلوگیری می‌کرد و به طور مؤثرتری جایگاه خاص و بی‌چون‌وچرای دین بهی را از طریق حفاظت خشونت‌آمیز از حدود و مرزهایش اعلام می‌کرد، درست در همان لحظه‌ای که سنت‌های مسیحی قانون امپراتوری را [درباره آزادی مذهبی] بیان می‌کردند.

شاهنشاه قرن چهارم و پنجم گهگاه افراد مرتدی را اعدام می‌کرد که ظاهراً در صورت لزوم و ضرورت انجام می‌شد. با این حال، همتایان ساسانی متأخر آنها رویه‌های قضایی هنجارشکنی را برای تنبیه مرتدان تدوین کردند. تعیین تاریخ دقیق متون علمی گزارش‌های سیاسی درباری که به شاهنشاه توصیه می‌کند موقعیت دین زرتشتی را حفظ و از محاکمه و تنبیه مرتدان اطمینان حاصل کند، مشکل است اما نشان می‌دهد که وضعیت حکومت

خسرو پرویز کاملاً مشابه خسرو اول است. تحقیقات درباره تغییر دین آناستازیوس، جورج و یسوع سبران پیرو روش‌های موجود در نامه تنسر به گشنسپ (*Letter of Tansar*)^{۹۲} بود و اشاره دارد به اینکه دربار در نظر داشت قواعدی را تصویب کند که مسئولان مذهبی زرتشتی در موضوع حدود مذهبی به تفصیل بیان کرده بودند (*Martyrdom of Anastasios the Persian*, 76–87; Babai the Great, *History of George the Priest*, 520–37; Ishoyahb III, *History of Ishosabran*, 518–20, 530–50). تاریخ ارمنی منسوب به سبئوس گزارش می‌دهد که خسرو پرویز در سراسر امپراتوری، حکمی علیه تغییر مذهب صادر کرد: «به هیچ کافر اجازه ندهید جرئت کرده و به مسیحیت بپیوندد و به هیچ مسیحی‌ای اجازه ندهید به مقدسات بی‌حرمتی کند، اما به هر کس اجازه دهید بر سنت اجدادی‌اش پایدار باشد» (*History of Pseudo-Sebeos*, 85/29; Fiey, 1970 a: 98; Flusin, 1992: 100) با تکرار تحریف‌شده‌ای از چنین اعلامیه‌ای روبه‌رو شدیم که طبق آن شاهنشاه فرمانی صادر کرده و به هر کسی اجازه می‌دهد که به مسیحیت بپیوندد (*History of Sabrisho*, 307).^{۹۳} آنچه مهم است این نیست که قدیس‌نگار حکم را نادرست مطرح کرده، بلکه مهم نویسندگان مسیحی ارمنی و سوریه شرقی هستند که شاید اعلام رسمی حکم قانونی منع تغییر مذهب را عملی خیرخواهانه بدانند (*Chronicle of Seert*, vol. 2, pt. 2, 467–68). این حکم گزارش شده جایگاه مشروع مسیحیت را در امپراتوری به رسمیت می‌شناخت، ضمن اینکه سنت‌ها و حدود مسیحی باید به اندازه دین بهی محترم شمرده می‌شد. در همان زمان، شاهنشاه بر خدشه‌ناپذیری دین زرتشتی اصرار می‌ورزید و اقدامات دربار وی در اوایل قرن هفتم، پایبندی وی به برتری این دین را به نمایش گذاشت. اعدام جورج در بازار ویه‌اردشیر نتیجه منطقی فرمانی بود که رویدادنگار ارمنی ثبت کرده بود.

نتیجه

پس از مرگ خسرو پرویز در سال ۶۲۸، حتی بابای بزرگ که ناظری با اطلاعات دست اول از دربار ایران بود، امید داشت که سلطنت زرتشتیان پایان یابد (*Babai the Great, Martyrdom of Christina*, 204; Binder, 2012: 14–15). هراکلیوس امپراتور روم، به محض اینکه بر مناطق

مسیحی‌نشین ایران پیروز شد، دیدگاه خوش‌بینانه‌تری به جایگاه آنها پیدا کرد، در حالی که دربار روم آنها را بسیار شیطانی ترسیم کرده بود. بنا بر استدلال‌های سیریل مانگو (Cyril Mango)،^{۹۴} هراکلیوس با آشنایی با نخبگان، اقدامات و سنت‌های ایرانی، برنامه مسیحی‌سازی سلسله حاکم بر ایران و به طور کلی ایران را آغاز کرد (Mango, 1985).^{۹۵} وی در سال ۶۲۹ جلسه‌ای را با فرمانده شهربراز، فاتح مشهور روم ترتیب داد، که ظاهراً در طول زندگی حرفه‌ای‌اش با مسیحیت قرابت داشت. پسرش، نام مسیحی نیکتاس (Niketas) را داشت (Mango, 1985: 110). هراکلیوس موافقت کرد که ارتشی رومی در اختیار شهربراز قرار دهد تا قدرت را از اردشیر سوم (حدود سال ۶۲۸-۶۲۹)، نوه خسرو پرویز، بگیرد تا سلسله‌ای سلطنتی که مسیحی، نه زرتشتی باشد را جایگزین خاندان ساسانی کند. اگر این اتفاق می‌افتاد، ایران به یکی دیگر از کشورهای دست‌نشانده تابع مسیحی‌ترین امپراتور بدل می‌گشت که شاهنشاه آن هم‌تراز با حاکم اتیوپی یا پادشاهان مسیحی قفقاز بود (G. Fowden, 1993: 100-137). شهربراز البته بر ساسانیان پیروز شد و به مدت کوتاهی خاندان جدیدی را تأسیس کرد که متحد نزدیک روم بود و بر تخت سلطنت ایران نشست. او قبل از به سلطنت رسیدن در سال ۶۳۰، صلیب راستین را به رومیان برگردانده بود (Mango, 1985: 112-14; J. W. Drijvers, 2002: 177-78). اما اشراف ایران از پذیرفتن وی امتناع ورزیدند و برکنارش کردند و خاندان ساسانی را، که در آن زمان فقط دخترانی از آنها باقی مانده بود، به تخت پادشاهی رساندند. بوران (Boran) (حدود ۶۳۰-۶۳۱)، دختر خسرو پرویز، خود را «بازسازنده دودمان خدایان» اعلام کرد (Daryaei, 1999 a: 79-80; Panaino, 2006). تلاش رهبران کلیسایی، هرچند به طور آزمایشی، برای مسیحی‌کردن سنت‌های بنیادین امپراتوری فقط تا زمانی ادامه داشت که خاندان‌های اشرافی نیاز به سازمان‌دهی نیروهای نظامی خود داشتند. ادعای مجدد برتری دین زرتشتی که مربوط به خسرو پرویز بود، ادامه یافت. تا زمان مرگ یزدگرد سوم در سال ۶۵۱، و حتی بعد از آن، حاکمان ایران در تقلید آگاهانه از خسرو پرویز به دنبال تحقق ایران‌شهر بودند (Daryaei, 2006-7: 26). آن شاهنشاه با وجود خجالت از شکست خود در سال ۶۲۸، میراثی را به عنوان مظهر آرمان‌های سلطنت ایرانیان

زرتشتی بر جای گذاشت. اتحاد هراکلیوس با شهربراز نشانگر تناقضات چشمگیری در برداشت مسیحیان و زرتشتیان از رابطه دین و امپراتوری در ایران در اوایل قرن هفتم است. در میان مسیحیان سراسر خاور نزدیک و مدیترانه، ارتباط خسروپرویز با مسیح و قدیسانش موجب گزارش‌هایی مبنی بر تغییر دین پنهانی او شده بود، تا حدی که حتی امپراتور روم نوعی دولت ایرانی مسیحی را متصور بود. از نظر زرتشتیان، احتمال وجود شاهنشاهی مسیحی، حتی برای مقطعی کوتاه از تاریخ سلسله، تصورناپذیر بود، و استفاده خسروپرویز از نمادهای مسیحی به هیچ وجه موقعیت وی را به عنوان حاکم ایدئال ایرانی تضعیف نکرد. تناقض‌های آشکار سلطنت خسروپرویز نتیجه سوءتعبیرهای مسیحیان از اقدامات نمادین ایرانیان بود. متخصصان مذهبی مسیحی، پذیرش اعمال آیین‌های دیگر را علامت بدیهی ارتداد دانستند. آنها با همان برداشت از هویت [دینی]، پیروان دیگر ادیان را تحت تأثیر قرار دادند. شاهنشاهی که از قدیسی استعدا، و انسان مقدسی را به همراهی خود دعوت کرد، صلیب راستین را ارج نهاد، یهودیان را از اورشلیم اخراج کرد، و تحقیق درباره مباحث اختلافی عقاید مسیحی را سازمان‌دهی کرد به نظر می‌رسید به‌وضوح مسیحی است. اما زرتشتیان این درک منحصر به فرد و خاص از هویت دینی را اعلام نکردند. پرسش مربوط به دین بهی این نبود که آیا یکی [مانند شاهنشاه] در سنت‌های دین دیگری شرکت می‌کند یا خیر بلکه این بود که آیا چنین شرکتی در مخالفت با سنت‌های زرتشتی بود یا مکمل آن به شمار می‌آمد. تا زمانی که کسی برای تحقق پروژه کیهان‌شناخت دین بهی می‌کوشید، می‌توانست اعمال و سنت‌های دین دیگری را نیز در زندگی عملی، اجتماعی و سیاسی روزمره‌اش انجام دهد و آن سنت‌ها را با دین خود سازگاری بخشد. گرایش‌های دعوت به دین مسیحیت، حداقل از لحاظ نظری، این پروژه کیهان‌شناخت را به پرسش می‌کشید. بر این اساس، درباره ایران در حالی که همچنان از رهبران و سنت‌هایشان حمایت می‌کرد، قاطعانه برای محدود نگه‌داشتن این جنبه اقدام می‌کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نام سرزمین ایران در روزگارِ ساسانیان که تا مدتی پس از اسلام نیز با همین نام شناخته می‌شد (م.).
۲. اردشیر اول (اردشیر بابکان) بنیان‌گذار شاهنشاهی ساسانی در سال ۲۲۴ پس از میلاد (م.).
۳. درباره مغان عهد جدید نک.: Witakowski, 2008; F. Jullien, 2014.
۴. شاهزادگان ایبری تابع ساسانیان نیز نقش صلیب‌های مسیحی را بر روی درهم‌ها ضرب می‌کردند (S. H. Rapp, 2001: 103).
۵. در همین زمان، مجسمه‌ها با تصویرسازی رومی تناسب دارند تا «فرهنگی تصویری و جهانی از پادشاهی» را نشر دهند (Canepa, 2009: 221).
۶. در ادبیات ایرانی، بانو شیرین از زندگی طولانی‌مدتی پس از مرگ برخوردار است (Baum, 2003: 76-100).
۷. مجموعه باستانی او هرگز تمام نشد (Luschey, 1996 b; Howard-Johnston, 2004: 94-96).
۸. کتابی در موضوع تاریخ کلیسا که نویسنده ناشناس نسطوری به زبان عربی نگاشته است. زمان نگارش این کتاب نامشخص است ولی احتمالاً میان سده‌های نهم تا دوازدهم میلادی تألیف شده است (م.).
۹. این کتاب، که روایات تاریخی و داستان‌های حماسی ایرانیان از آفرینش جهان و نخستین شهریار تا مرگ یزدگرد سوم ساسانی در آن ثبت شده بود، از نظر ساسانیان متأخر، تاریخ رسمی ایران به حساب می‌آمد. عنوان «خدای‌نامه» در زبان عربی عموماً به «سیر الملوک» (ملوک الفرس) و «تاریخ ملوک الفرس» ترجمه شد و ایرانیان عنوان «شاه‌نامه» را جایگزینش کردند. این کتاب در زمان ساسانیان با تحریرهای گوناگون مدون شده اما متن پهلوی هیچ یک از تحریرهای مختلف این کتاب به دست ما نرسیده است (م.).
۱۰. نویسندگان سوری شرقی عموماً هرگز چهارم را به عنوان ولی‌نعمت در نظر می‌گیرند (Pigulevskaya, 1946: 237-38; Kolesnikov, 1970: 45; Schilling, 2008 a: 209-13).
۱۱. برای اطلاعات بیشتر درباره تشبیه ادبی تاج و تخت نک.: Gall, 1971.
۱۲. این گزارش در تبلیغات ضد‌ساسانی بهرام چوبین غاصب ریشه دارد (Schilling, 2008 a: 214-16).
۱۳. «ناخارار» لقبی بوده است ارثی، ویژه اشراف ارمنستان در دوران باستان و سده‌های میانه. «ناخارار» در واژه پارتی «نَخودار» ریشه داشته و به معنای نگاه‌دارنده برتری است. در زبان ارمنی به بزرگان و نجای ارمنی «ناخارار» می‌گفتند (م.).
۱۴. برای اطلاع از روایات ارمنی درباره خدمات وی نک.: Greenwood, 2002: 353.
۱۵. رئیس مالیات اراضی در زمان خسرو پرویز که مسیحی بود (م.).

۱۶. بنا بر سنت مسیحی، تصویری مقدس از عیسی در قالب مربع یا مستطیلی به صورتی معجزه‌آسا بر روی پارچه‌ای نقش بسته بود. در کلیساهای ارتدوکس، از جمله ارتدوکس انگلیسی‌زبان، این تصویر به طور کلی با نام «مندلیون» شناخته می‌شود (م.).
۱۷. آوارهای اوراسیایی مردمانی کوچ‌نشین با ترکیبی از نژادهای گوناگون بودند (م.).
۱۸. سیریشوع اول از سال ۵۹۶ تا ۶۰۴ در زمان پادشاهی خسرو پرویز، پدرسالار کلیسای شرق بود (م.).
۱۹. لقب هر یک از پنج اسقفی که مسئولیت کلیساهای یک منطقه را داشتند (م.).
۲۰. شرح جعبه نقره‌ای که این اثر را در خود جای داده است با نمونه‌های اولیه شناخته‌شده از آثار برجسته صلیب واقعی مطابقت دارد (Klein, 2004 a: 100-103).
۲۱. مار قرداخ رهبر نظامی و اشرافی ساسانی که از دین زرتشتی به مسیحیت گروید (م.).
۲۲. نام شهری باستانی که در حال حاضر در کشور ترکیه و استان دیاربکر قرار دارد و قسمتی از ارمنستان بزرگ بوده است (م.).
۲۳. بیستمین پادشاه ساسانی بود که دو بار بر تخت پادشاهی ایران نشست، بار نخست میان سال‌های ۴۸۸ تا ۴۹۶ و بار دوم ۴۹۹ تا ۵۳۱ م.
۲۴. برای آگاهی از روایت‌های تاریخ‌نگاری محاصره نک: Greatrex, 2009؛ عمدتاً روابط منطقه غرب سوریه با قسطنطنیه ناخوشایند بود (Harvey, 1987: 57-75).
۲۵. استایلیت به زاهدی گفته می‌شد که در بالای ستونی زندگی می‌کرد، به‌ویژه در نواحی سوریه، ترکیه و یونان در قرن ۵ میلادی.
۲۶. در شرق رودخانه دجله (م.).
۲۷. امپراتور روم شرقی (بیزانس) از سال ۵۲۷ تا هنگام مرگش در سال ۵۶۵ م.
۲۸. آواگریوس گزارشی تقریباً یکسان را ثبت کرده است (Ecclesiastical History, 236-38/312-14).
۲۹. برای انعکاس احتمالی سرجیوس در تاریخ‌نگاری درباری نک: Scarcia, 2000, 2003.
۳۰. بنا بر تاریخ سیریشوع، پاتریاخ نیز در زمان هرمز چهارم به دربار دعوت شده بود.
۳۱. شورایی است که در سال ۴۱۰ م. به دستور یزدگرد اول، پادشاه ساسانی، از اسقف‌های مسیحی موجود در امپراتوری ایران تشکیل شده و به دستور آن کلیسای مشرق (کلیسای نسطوری یا کلیسای ایرانی) تأسیس می‌شود (م.).
۳۲. وستهم (ویستهم، گُستهم، بسطام، بیستام، یا یستاخم) برادر زن هرمز چهارم، دایی خسرو پرویز، همسر کردیه خواهر بهرام چوبین و برادر بندوی بود (م.).

نمادهای مسیحی قدرت در شاهنشاهی زرتشتی / ۱۹۷

۳۳. دربار ایران همچنین به دنبال بازگرداندن سرزمین از دست رفته به موریس در سال ۵۹۱ بود (Shahid, 2004: 226; Sarris, 2011: 236).
۳۴. اما ساسانیان، همان‌طور که شاهد استدلال کرد و در فصل ۴ نیز گفته شد، خودآگاهانه از هخامنشیان تقلید نکردند.
۳۵. آرامگاه مقدس؛ جایی که به باور مسیحیان، عیسی در آنجا مصلوب شد و سپس به آسمان عروج کرد (م.).
۳۶. حضرت عیسی (م.).
۳۷. محله‌ای در اورشلیم که اواخر قرن ۱۹ خارج از شهر قدیم اورشلیم و در غرب دروازه یافا (خلیل) بنا شد (م.).
۳۸. ستراتیگیوس را از آنتیوخوس که قبلاً با او ارتباط داشته است متمایز می‌کند (Bowersock, 1997: 9).
۳۹. نام اولیه کشور اردن.
۴۰. فلاتی آتشفشانی و منطقه‌ای جغرافیایی در منطقه شام در جنوب غربی سوریه که تا گوشه‌ای از شمال غربی اردن کشیده شده است (م.).
۴۱. حومه‌ای در بخش شمال غربی قسطنطنیه، پایتخت امپراتوری بیزانس (م.).
۴۲. زمان خروج قوم یهود از مصر (م.).
۴۳. در آن دوره، «شهید» فقط به کسی اطلاق می‌شد که برای اقرار به خداوندی مسیح یا ایمان مسیحی کشته شود نه در راه حفظ وطن یا دیگر اغراض، هرچند مقدس باشند.
۴۴. اقتصاد رستگاری، که اقتصاد الهی نیز خوانده می‌شود بخشی از سنت مکاشفه و وحی الهی در سنت کاتولیک روم است که به خلقت و مدیریت خدا در جهان می‌پردازد؛ به‌ویژه طرح خداوند برای نجات مردم از طریق کلیسا.
۴۵. ستراتیگیوس موسونیانوس سناتوری رومی بود که از زمان حکومت کنستانتین اول تا کنستانتینوس دوم در مراکز مختلف غیرنظامی خدمت می‌کرد.
۴۶. فوکاس، فرمانده شورشی رومی، همه پسران ماریکیوس را در برابرش به قتل رساند و سپس خود او را اعدام کرد (م.).
۴۷. این اثر در سنت شرقی سوریه به دلیل گنجاندن نظام‌مند تاریخ سیاسی در کنار تاریخ کلیسا برجسته است (Pigulevskaya, 2000: 322–24; Robinson, 2004; F. Jullien, 2009: 160–61).
۴۸. شهادت آناستازیوس ایرانی همچنین تحویل صلیب به شاهنشاه را توصیف می‌کند.
۴۹. طاق کسرا یا ایوان مدائن، برجسته‌ترین یادگار شاهنشاهی ساسانی، در تیسفون واقع در کشور عراق کنونی است. طاق کسرا به عرض ۲۵ متر پس از پل گومیشان در ایران، عریض‌ترین طاق معماری باستان است (م.).

۵۰. مجموعه‌ای از سنگ‌نگاره‌ها و سنگ‌نوشته‌های دوره ساسانی است که در ایران در محله طاق‌بستان در شمال شرقی شهر کرمانشاه و در غرب ایران واقع شده است (م.).
۵۱. راه شاهی به فرمان داریوش بزرگ هخامنشی ساخته شد. این شاهراه تخت جمشید را به پاسارگاد، شوش و دیگر شهرهای شاهنشاهی متصل می‌کرد. راه شاهی نخستین شاهراه شناخته‌شده ایران و نخستین شاهراه بین‌المللی جهان است (م.).
۵۲. ناحیه بلاشفر نزدیک حلوان؛ از مجموعه شهرهای بلاشگرد (بلاشجرد) که بلاش بن فیروز ساسانی (۴۸۴-۴۸۸ م.) ساخت (م.).
۵۳. یکی از رومی‌ها انتقال سنگ مرمر از شهرهای روم به سلوکیه-تیسفون را توصیف می‌کند (Agapius of Manbij, *Universal History*, 451).
۵۴. تعالبی روایتی را ثبت می‌کند که بر اساس آن خسرو پرویز دو خزانه برای اشیای رومی، از جمله صلیب واقعی، ساخته است (Al-Tha'ālibī, *Ghurur akhbār mulūk al-Furs wa sīyarihīm*, 2, 701).
۵۵. روستایی در استان حمص سوریه (م.).
۵۶. در این مکان اشیای مسیحی پیدا شده است (Kröger, 1982: 40-42).
۵۷. مرزبانان، دسته‌ای از فرماندهان نظامی بودند که در دوران ساسانی (قرن سوم تا هفتم میلادی) به فرماندهی استان‌های مرزی می‌رسیدند (م.).
۵۸. برای دیدن نسخه‌های تمرینات آموزش کتابت به فارسی میانه از مصر نک: Weber, 2010.
۵۹. افسر ایرانی که در دهه ۶۲۰ به عنوان حکمران نظامی در مصر ساسانی خدمت کرد. نام او که به همین صورت در منابع پارسی میانه ثبت شده، در واقع عنوانی تفخیمی است به معنای «کسی که با آن‌ها می‌جنگد» (م.).
۶۰. به معنای پیشکار دربار.
۶۱. درباره خانواده وی نک: Segal, 1970: 126-27؛ و درباره سنت متمایز تاریخ‌نگاری ادسایی نک: Debié, 1999-2000.
۶۲. هنینگ بوم نشان می‌دهد که چگونه خسرو انوشیروان در زمان حمله به سوریه در سال ۵۴۰، خودآگاهانه موقعیت امپراتور روم را در هیپودروم آپامیا اشغال کرده است (Börm, 2006).
۶۳. پاتریاخ ارتدوکس یونانی بود که در زمان خسرو پرویز و هنگام تصرف اورشلیم به دست ساسانیان، پس از به غنیمت گرفته شدن صلیب راستین، از سوی فرمانده سپاه ساسانی به عنوان حاکم شهر تعیین شد (م.).
۶۴. همچنین، به عنوان «سنت جان» یا «سنت یوحنا»ی صدقه‌دهنده شناخته می‌شود، در اوایل قرن هفتم پاتریاخ کلسدونی اسکندریه و مقدسی مسیحی بود (م.).

نمادهای مسیحی قدرت در شاهنشاهی زرتشتی / ۱۹۹

۶۵. مسیحیت کلسدونی (دوطبیعت‌گرایی) به شاخه‌ای از مسیحیت گفته می‌شود که قطع‌نامه‌های الاهیاتی و کلیسای شورای کلسدون (خلقیدون)، چهارمین مجمع جهانی، را که در سال ۴۵۱ برگزار شد می‌پذیرد و از آن حمایت می‌کند. دوطبیعت‌گرایی با تک‌طبیعت‌گرایی (میافیزیسیم) در تضاد است (م).
۶۶. میافیزیسیم (تک‌طبیعت‌گرایی) قاعده‌ای است در باورهای مسیح‌شناسانه ارتدوکسی شرقی. بر پایه این باور، عیسی مسیح یک فرد است و وجوه الاهی و انسانی‌اش بی‌هیچ جدایی و تغییری یک‌جا جمع شده‌اند (م).
۶۷. مشهور به کلیسای رستاخیز. بنا بر باور مسیحیان، عیسی مسیح در جایی که اکنون کلیسای قبر مقدس بر روی آن قرار گرفته، مصلوب شده و از آنجا به آسمان عروج کرده است (م).
۶۸. دارگون (Dargon) و درُوش (Déroche) گفته‌اند مودستوس همان شخصیتی بود که معمار دوستی نخبگان ایرانی و مسیحی به شمار می‌رفت.
۶۹. پادشاهی باستانی واقع در شرق اردن قدیم. درباره ادوم، در منابع کتبی مربوط به عصر برنز و عصر آهن و تاریخ باستان لوانت، مانند کتاب مقدس عبری و اسناد مصری و میان‌رودان بارها صحبت شده است (م).
۷۰. به رهبر یهودیان در بابل بعد از کشته‌شدن شاه زکونیا و نابودی معبد دوم و به اسارت گرفته‌شدن یهودیان اطلاق می‌شد (م).
۷۱. اسقف سوری قرن ششم که متعلق به بیت آرشام (خاندان آرشام) بود (م).
۷۲. گفته می‌شود که خسروانوشیروان نیز به مباحث اعتقادی مسیحیان علاقه‌مند بوده است (John of Ephesus, *Ecclesiastical History*: 316-18).
۷۳. کلیسای نستوری یا کلیسای ایرانی، کلیسایی از شاخه مسیحیت شرقی که در اواخر قرن اول میلادی در سرزمین آشور تأسیس شد (م).
۷۴. رتبه‌بندی افراد در کلیسا (م).
۷۵. سنچار شهری در استان نینوا در شمال غربی عراق است.
۷۶. نستوریوس قدیسی مسیحی که از ۴۲۸ تا ۴۳۱ اسقف اعظم کنستانتینوپل بود (م).
۷۷. به طور کلی مونوتلیتیسیم یا یکتایی سه‌گانه پرستانه می‌گوید عیسی مسیح دو سرشت ولی فقط یک اراده داشته است (م).
۷۸. مقصود از این کتاب همان خدای‌نامه است (م).
۷۹. مهرانیان، خاندانی ایرانی که از ۳۳۰ تا ۸۲۱ م. بر چندین منطقه قفقاز حکومت می‌کردند و می‌گفتند از نژاد پارسی ساسانی با اصالت اشکانی هستند (م).
۸۰. گزارشی که می‌آید (شامل همه نقل‌قول‌ها) در شاه‌نامه فردوسی موجود است؛ ج ۸، ص ۱۵۸.
۸۱. داعی که زرتشتی‌ها قبل از غذا زمزمه و سپس سکوت می‌کنند و مشغول غذاخوردن می‌شوند (م).

- مبادا که دین نیاکان خویش گزیده سرافراز و پاکان خویش گذارم به دین مسیحا شوم نگیرم بخوان واژ و ترسا شوم (فردوسی)
۸۲. چنین روایاتی در طول قرن هفتم به طور فزاینده‌ای رایج بود، نک: *History of Mar Yonan*, 481-82.
۸۳. برای دیدگاهی کاملاً متغایر با دیدگاه بیان‌شده نک: Daryaei, 2003a: 198.
۸۴. تلفظ رایج این کلمه «گنو» است، اما با توجه به اصالت سوئدی این کلمه، نزد اهلش تلفظش «ژنو» است.
۸۵. حتی مورخی حساس به جذابیت دین زرتشتی ادعا کرده است که «زرتشتیانی معنوی از طبقه عالی با حالتی ناراضی از مسیحیت نسطوری جدا شدند»؛ نک: Choksy, 1997: 70.
۸۶. پتیون از ۷۳۱ تا ۷۴۰ پدرسالار کلیسای شرق بود.
۸۷. شهر باستانی قیصریه و بندرگاه آن در ۲۵ تا ۱۳ پیش از میلاد به همت هیروود بزرگ ساخته شد. روستای امروزی قیصریه میان تل‌آویو و حیفا واقع شده است (م).
۸۸. یکی از نسک‌های اوستا که در این مراسم مذهبی خوانده می‌شود (م).
۸۹. نام «کوخته» در اصل آرامی است.
۹۰. برای شناسایی بیشتر و همچنین مکان شهر نک: Hauser, 2008.
۹۱. تصاویر صلیب در شهادت کریستینا، از باب نمونه در تاریخ کشیش جورج تألیف بابای بزرگ، حکایت از مصلوب‌شدن وی دارد (Binder, 2012: 19-23). مصلوب‌شدن ناتانیل شهرآزور در دهه ۶۱۰ را نیز ببینید: *Chronicle of Khuzestan*, 21.
۹۲. رساله کوچکی به زبان فارسی میانه بود. این نامه را تنسر، هیریدان هیرید در دوره اردشیر بابکان، در پاسخ به گشنسب، پادشاه طبرستان نوشته است. دلیل نگارش نامه، نگرانی گشنسب از برخی از فعالیت‌های اردشیر بابکان، پادشاه جدید ایران، بوده که سبب خودداری گشنسب از فرمان‌برداری پادشاه شد، و از همین رو، تنسر در صدد بود به پرسش‌ها و نگرانی‌های گشنسب پاسخ گوید (م).
۹۳. طبری این فرمان را این‌گونه توصیف می‌کند که اجازه تغییر دین صادر شد، اما با این شرط مهم که زرتشتیان اجازه مسیحی شدن نداشتند (Ta'rikh al-rusul wa al-mulūk, vol. 2, 1000 / 314).
۹۴. آموزگار، تاریخ‌نگار، و استاد دانشگاه اهل بریتانیا که کتاب قسطنطنیه اثر او است (م).
۹۵. در همان زمان، شاهنشاه از دو بُعد دیپلماتیک و اعتقادی به دنبال وحدت کلیساهای شاهنشاهی و شرق سوریه بود (Seleznyov, 2012; Lange, 2012: 553-87).

منابع

منابع دست اول

- Agapius of Manbij, *Universal History*, ed. and trans. by Alexandre Vasiliev as *Kitāb al-'Unwān: Histoire Universelle*, vol. 2 (Paris: Firmin Didot, 1912).
- Antony of Choziba, *Life of George of Choziba*, ed. by C. House as "Vita sancti Georgii Chozibitae auctore Antonio Chozibita," *Analecta Bollandiana* 7 (1888): 95–144, 336–59; trans. by Tim Vivian and Apostolos N. Athanassakis in *The Life of Saint George of Choziba and the Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba* (San Francisco: International Scholars Publications, 1994).
- Babai the Great, *History of George the Priest*, in *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autrespatriarches, d'un prêtre et de deux laïques, Nestoriens*, ed. Paul Bedjan (Paris: Otto Harrassowitz, 1895), 416–571.
- Chronicle of 1234*, ed. by J. B. Chabot as *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (Paris: Typographeus reipublicae, 1920); trans. by Andrew Palmer in *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 111–221.
- Chronicle of Fredegar*, partially ed. and trans. by J. W. Wallace-Hadrill as *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar* (London: Nelson, 1960).
- Chronicle of Khuzestan*, ed. and trans. by Ignatius Guidi as *Chronicon anonymum* (Leuven: Peeters, 1903).
- Chronicle of Seert*, ed. and trans. by Addaï Scher as *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, 2 vols. (Paris: Firmin-Didot, 1908–19).
- Chronicon Paschale*, ed. Ludwig Dindorff (Bonn: E. Weber, 1832); trans. by Michael Whitby and Mary Whitby as *Chronicon Paschale, 284–628 ad* (Liverpool: Liverpool University Press, 1989).
- Denha, *History of Maruta*, ed. and trans. by François Nau as *Histoire de Marouta: Patrologia Orientalis*, vol. 3 (Paris: Firmin-Didot, 1900).
- al-Dīnawarī, *Kitāb al-akhbār al-t. iwāl*, ed. 'Abd al-Mun'im 'Āmir (Cairo: Al-Idārahal-'Āmmah lil-Taḳāfah, 1960).

- Evagrius Scholasticus, *Ecclesiastical History*, ed. by J. Bidez and L. Parmentier as *The Ecclesiastical History of Evagrius* (London: Methuen, 1898); trans. by Michael Whitby as *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000).
- Firdawsī, *Šāhnāme*, 8 vols., ed. Jalal Khaleghi-Motlagh (New York: Bibliotheca Persica, 1987–2008).
- Gregory the Great, *Correspondence*, ed. and trans. by Dag Norberg, Pierre Minard, and Marc Reydellet as *Registre des lettres* (Paris: Cerf, 2008), vol. 2.
- History of Mar Qardagh*, ed. by J. B. Abbeloos as “Acta Mar Kardaghi,” *Analecta Bollandiana* 9 (1890): 5–106; trans. by Joel T. Walker in *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2006), 19–69.
- History of Mar Yonan*, in *Acta martyrum et sanctorum I*, ed. Paul Bedjan (Paris: Otto Harrassowitz, 1890), 466–525.
- History of Pseudo-Sebeos*, ed. by G. A. Abgaryan as *Patmut’iwn Sebeosi* (Yerevan: Izdatelstvo Akademii Nauk Armyanskoi SSR, 1979); trans. by Robert W. Tomson as *The Armenian History Attributed to Sebeos* (Liverpool: Liverpool University Press, 1999).
- History of Rabban Mar Saba*, in *Acta martyrum et sanctorum II*, ed. Paul Bedjan (Paris: Otto Harrassowitz, 1891), 635–80.
- History of Sabrisho*, in *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d’un prêtre et dedeux laïques, Nestoriens*, ed. Paul Bedjan, (Paris: Otto Harrassowitz, 1895), 288–331.
- Ishoyahb III of Adiabene, *Correspondence*, ed. by Rubens Duval as *Isō ‘yahb Patriarchae III: Liber Epistularum* (Leuven: Peeters, 1962).
- John of Ephesus, *Ecclesiastical History*, ed. by E. W. Brooks as *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia* (Leuven: Ofcina orientali et scientifica, 1935).
- John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, ed. and trans. E. W. Brooks (Paris: Firmin-Didot, 1923), vol. 1.

- John of Nikiu, *Chronicle*, trans. by R. H. Charles as *The Chronicle of John of Nikiu* (Oxford: Williams and Norgate, 1916)
- Lange, Christian, *Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).
- Martyrdom of Anastasios the Persian*, ed. and trans. by Bernard Flusin as *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, vol. 1 (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1992)
- Michael the Syrian, *Chronicle*, ed. and trans. by J. B. Chabot as *Chronique de Michel le Syrien*, 4 vols. (Paris: Académie des inscriptions et belles-lettres, 1910)
- Pseudo-Joshua the Stylite, *Chronicle*, ed. and trans. by W. Wright as *The Chronicle of Joshua the Stylite* (Cambridge: Cambridge University Press, 1882); trans. by Frank R. Trombley and John W. Watt as *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000)
- Pseudo-Zachariah, *Chronicle of Pseudo-Zachariah of Mytilene*, ed. by E. W. Brooks as *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta* (Paris: Typographeus reipublicae, 1921), vol. 2; trans. by Robert R. Phenix and Cornelia B. Horn as *The hronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity* (Liverpool: Liverpool University Press, 2001).
- Sāwīrus b. al-Muqaffa', *History of the Patriarchs*, ed. and trans. by B. Evetts as *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, vol. 2, *Peter I to Benjamin I (661)* (Paris: Firmin Didot, 1948).
- Strategius, *Capture of Jerusalem*, trans. by Gérard Garitte as *La prise de Jérusalem par les perses en 614* (Leuven: Secrétariat du Corpus SCO, 1960).
- al-Tabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-mulūk*, ed. by M. De Goeje as *Annales quos scripsit Abu Djarir Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, series 1 (Leiden: Brill, 1964–65); trans. by C. E. Bosworth as *The History of al-Tabarī*, vol. 5, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen* (Albany: State University of New York Press, 1999).
- al-Tha'ālibī, *Ghurar akhbār mulūk al-Furs wa sīyarihim*, ed. and trans. by H. Zotenberg as *Histoire des rois des perses* (Paris: Imprimerie nationale, 1900).

Theophanes Confessor, *Chronicle*, ed. by Carolus de Boor as *Theophanis Chronographia* (Leipzig: Teubner, 1883–85); trans. by Cyril Mango and Roger Scott as *The Chronicle of Theophanes the Confessor: Byzantine and Near Eastern History, ad 284–813* (Oxford: Oxford University Press, 1997)

Theophylact Simocatta, *History*, ed. by C. de Boor and Peter Wirth as *Theophylacti Simocattae Historiae* (Stuttgart: Theubner, 1972); trans. by Michael Whitby and Mary Whitby as *The History of Theophylact Simocatta* (Oxford: Clarendon, 1986).

منابع دست دوم

Altheim-Stiehl, Ruth, “Wurde Alexandria im Juni 619 n. Chr. Durch die Perser erobert? Bemerkungen zur zeitlichen Bestimmung der sāsānidischen Besetzung Ägyptens unter Chosroes II Parwēz,” *Tyche* 6 (1991): 3–16.

Avni, Gideon, “The Persian Conquest of Jerusalem (614 c.e.)-Archaeological Assessment,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 (2010): 35–48.

Banaji, Jairus, “Precious Metal Coinages and Monetary Expansion in Late Antiquity,” in *Daldenarius al dinar: L’Oriente e lamoneta romana*, ed. Federico De Romanis and Sara Sorda (Rome: Istituto italiano di numismatica, 2006), 265–303.

Banaji, Jairus, “Aristocracies, Peasants, and the Framing of the Early Middle Ages,” *Journal of Agrarian Change* 9 (2009): 59–91.

Baum, Wilhelm, *Schirin: Christin—Königen—Liebesmythos* (Vienna: Verlag Kitab, 2003)

Binder, Matthias, “Mart Christina: Eine Märtyrin am Ende des Sassanidenreiches,” in *Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, ed. Dorothea Weltecke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), 13–26.

Binder, Matthias, *Asket und Eschaton: Das Endzeitbuch des Šub— h.ālmāran von Kirkuk* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013).

- Booth, Phil, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2013).
- Bowersock, G. W, "Polytheism and Monotheism in Arabia and the Tree Palestines," *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997): 1–10.
- Börm, Henning, "Der Perserkönig im Imperium Romanum: Chosroes I und der sasanidische Einfall in das Oströmische Reich 540 n. Chr.," *Chiron* 36 (2006): 299–328.
- Börm, Henning, *Prokop und die Perser: Untersuchungen zu Den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike* (Stuttgart: Franz Steiner, 2007).
- Börm, Henning, "Es war allerdings nicht so, dass sie es im Sinne eines Tributes erhielten, wie viele moisten...": Anlässe und Function der persischen Geldforderungen an die Römer," *Historia* 57 (2008): 327–46.
- Brock, Sebastian P, "Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenverfolgung im Sasanidenreich," *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 103 (2008): 82–112.
- Bruns, Peter, "Paul der Perser—Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich," *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 104 (2009): 28–53. [Bruns 2009b]
- Canepa, Matthew, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran* (Berkeley: University of California Press, 2009)
- Choksy, Jamsheed K., *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society* (New York: Columbia University Press, 1997).
- Dagron, Gilbert, and Vincent Déroche, "Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle," *Travaux et Mémoires* 11 (1991): 17–273
- Dal Santo, Matthew, "Te God-Protected Empire? Scepticism towards the Cult of Saints in Early Byzantium," in: *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, ed. Peter Sarris, Matthew Dal Santo, and Phil Booth (Leiden: Brill, 2011), 129–49.

- Daryaee, Touraj, "The Use of Religio-political Propaganda on Coins of Xusro II," *Journal of the American Numismatic Society* 7 (1997): 41–54.
- Daryaee, Touraj, "The Effect of the Arab Muslim Conquest on the Administrative Division of Sasanian Persis / Fars," *Iran* 31 (2003): 194–204. [Daryaee 2003a]
- Daryaee, Touraj, "The Sasanians and Their Ancestors," in *Ancient and Middle Iranian Studies*, vol. 1 of Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea, ed. Antonio Panaino and Andrea Piras (Milan: Mimesis, 2006), 389–93. [Daryaee 2006b]
- Daryaee, Touraj, "Yazdgerd III's Last Year: Coinage and History of Sīstān at the End of Late Antiquity," *Iranistik* 5 (2006–7): 21–29.
- Daryaee, Touraj, "Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran," *Journal of Persianate Studies* 6 (2013): 91–100.
- Dauphin, Claudine, *La Palestine byzantine: Peuplement et population* (Oxford: Archaeopress, 1998).
- Déroche, Vincent, "Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam (7e–8e siècles)," *Revue des études byzantines* 57 (1999): 141–61.
- Drijvers, Han J. W., "The Image of Edessa in the Syriac Tradition," in *The Holy Face and the Paradox of Representation*, ed. Herbert L. Kessler and Gerhard Wolf (Bologna: Nuova Alfa Editoriale, 1998), 13–31.
- Drijvers, Jan Willem, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross* (Leiden: Brill, 1992).
- Fiey, J. M., "Encore 'Abdulmasīh de Sinḡār,'" *Le Muséon* 77 (1964): 205–21. [Fiey 1964a]
- Fiey, J. M., "Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karka d'BētSlōh" *Analecta Bollandiana* 82 (1964): 189–222. [Fiey 1964b]
- Flusin, Bernard, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIIe siècle*, vol.2 (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1992).

- Foss, Clive, "The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity," *English Historical Review* 90 (1975): 721–47.
- Foss, Clive, "Syria in Transition, a.d. 550–750: An Archaeological Approach," *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997): 189–269.
- Foss, Clive, "The *Sellarioi* and Other Officers of Persian Egypt," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 138 (2002): 169–72.
- Foss, Clive, "The Persians and the Roman Near East (602–630 a.d.)," *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (2003): 149–70.
- Fowden, Elizabeth Key, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran* (Berkeley: University of California Press, 1999)
- Fowden, Garth, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
- Frendo, David, "Religious Minorities and Religious Dissent in the Byzantine and Sasanian Empires (590–641): Sources for the Historical Background," *Bulletin of the Asia Institute* 22 (2008): 223–37.
- Gall, Hubertus von, "Entwicklung und Gestalt des Trones im vorislamischen Iran," *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 4 (1971): 207–35
- Gariboldi, Andrea, "Social Conditions in Egypt under Sasanian Occupation (619–29 a.d.)," *La Parola del Passato* 64 (2009): 149–70.
- Garsoïan, Nina, "Interregnum: Introduction to a Study on the Formation of Armenian Identity" (ca600–750) (Leuven: Peeters, 2012).
- Greatrex, Geoffrey, "Khusro II and the Christians of His Empire," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3 (2003): 78–88.
- Greatrex, Geoffrey, "Khusro II and the Christians of the Roman Empire," *Studia Patristica* 39 (2006): 47–52.
- Greatrex, Geoffrey, "Le chronique de pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie syriaque au sixième siècle," in *L'historiographie syriaque*, ed. Muriel Debié (Paris: Geuthner, 2009), 33–55.

- Greatrex, Geoffrey, and Samuel Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars: Part II, ad 363–630* (London: Routledge, 2002).
- Greenwood, Timothy, “Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations: A Reevaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos,” *Le Muséon* 115 (2002): 323–97
- Haas, Christopher, “Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia,” *Journal of Late Antiquity* 1 (2008): 101–26.
- Hainthaler, Theresia, “Der persische Disputator Simeon von Bet Aršam und seine antinestorianische Positionsbestimmung,” in *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochiennach 451 bis 600*, vol. 2, pt. 3 of *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, ed. Alois Grillmeier (Freiburg: Herder, 2002), 262–39.
- Haldon, John, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Haldon, John, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204* (London: Routledge, 1999). [Haldon 1999b]
- Harvey, Susan Ashbrook, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints* (Berkeley: University of California Press, 1987)
- Hauser, Stefan, “‘Die Christen vermehrten sich in Persien und bauten Kirchen und Klöster’: Eine Archäologie des Christentum im Sasanidenreich,” in *Grenzgänge im östlichen Mittelmeerraum: Byzanz und die islamische Welt vom 9. bis 13. Jahrhundert*, ed. Ulrike Koenen and Martina Müller-Wiener (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008), 29–57.
- Hendy, Michael, *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300–1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Higgins, M. J., “Chosroes II’s Votive Offerings at Sergiopolis,” *Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955): 89–107.
- Holum, Kenneth G., “Archaeological Evidence for the Fall of Byzantine Caesarea,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 286 (1992): 73–85.

- Howard-Johnston, James, "The Siege of Constantinople in 626," in *Constantinople and Its Hinterland*, ed. Cyril Mango and Gilbert Dagron (Aldershot, 1995), 131–42. [HowardJohnston 1995a]
- Howard-Johnston, James, "Pride and Fall: Khusro II and His Regime, 626–28," in *La Persia e Bisanzio: Convegno internazionale, Roma 14–18 ottobre 2002*, ed. Antonio Carile, Lellia Cracco Ruggini, Gherardo Gnoli, Giovanni Pugliese Carratelli, and Gianroberto Scarcia (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004), 93–113.
- Howard-Johnston, James, "The Destruction of the Late Antique World Order," in *Current Research in Sasanian Archaeology, Art, and History*, ed. Derek Kennet and Paul Luf (Oxford: Archaeopress, 2008), 79–85. [Howard-Johnston 2008a]
- Howard-Johnston, James, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford: Oxford University Press, 2010). [Howard-Johnston 2010b]
- Hutter, Manfred, "Shirin, Nestorianer und Monophysiten: Königliche Kirchenpolitik im späten Sasanidenreich," in *Symposium Syriacum VII*, ed. René Lavenant (Rome: Pontificium institutum orientalium studiorum, 1998), 373–86.
- Jacobs, Andrew, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity* (Stanford: Stanford University Press, 2004).
- Jullien, Christelle, "Peines et supplices dans les *Actes des martyrs persans* et droit sassanide: Nouvelles prospections," *Studia Iranica* 33 (2004): 243–69.
- Jullien, Florence, "Parcours à travers l'Histoire d'Īšō'sabran, martyr sous Khosrau II," in *Contributions à l'histoire et la géographie historique de l'empire sassanide*, ed. Rika Gyselen (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 2004), 171–83.
- Jullien, Florence, "La chronique du H. ūzistān: Une page d'histoire sassanide," in *Trésors d'Orient: Mélanges offerts à Rika Gyselen*, ed. Philippe Gignoux, Christelle Jullien, and Florence Jullien (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009), 159–86.,

- Jullien, Florence, La passion syriaque de Mār ‘Abdā: Quelques relations entres chrétiens et mazdéens,” in *Rabā l’almīn: Florilège offert à Philippe Gignoux*, ed. Rika Gyselen, Christelle Jullien, and Florence Jullien (Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2011), 195–205. [F. Jullien 2011a].
- Jullien, Florence, Stratégies du monachisme missionnaire chrétien en Iran,” in *Itinéraires missionnaires: Échanges et identités*, ed. Christelle Jullien (Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2011), 49–69. [F. Jullien 2011b]
- Jullien, Florence, Édesse, un creuset de traditions sur les mages évangéliques,” *Le Muséon* 127 (2014): 77–93.
- Kaegi, Walter E., *Heraclius: Emperor of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Kaegi, Walter E., “The Heraclians and Holy War,” in *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*, ed. Johannes Koder and I. Stouraitis (Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2012), 17–26.
- Klein, Holger A., *Byzanz, der Westen und das ‘wahre’ Kreuz: Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004). [Klein 2004a]
- Klein, Holger A., “Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople,” in *Byzance et les reliques du Christ*, ed. Jannic Durand and Bernard Flusin (Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, 2004), 31–59. [Klein 2004b]
- Kolesnikov, Ali I., *Iran v Nachale VII Veka* (Moscow: Palestinskii Sbornik, 1970).
- Kolesnikov, Ali I., “Kresti na Sasanidskikh Drakhmakh: Numizmaticheskie Svidetelstva o Raspostrenenii Khristianstva v Irane v VI Veke,” *Khristianskii Vostok* 4 (2002): 207–17.
- Kröger, Jens, *Sasanidischer Stuckdekor: Ein Beitrag zum Reliefdekor aus Stuck in sasanidischer und frühislamischer Zeit* (Mainz: P. von Zabern, 1982)

- Luschey, Heinz, "Der Berg von Bisutun," in *Bisutun: Ausgrabungen und Forschungen in den Jahren 1963–1967*, ed. Wolfram Kleiss and Peter Calmeyer (Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1996), 17–18. [Luschey 1996a]
- Mango, Cyril, "Deux études sur Byzance et la Perse sasanide," *Travaux et Mémoires* 9 (1985): 91–118.
- Mango, Cyril, "The Temple Mount, ad 614–38," in *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, ed. Julian Raby and Jeremy Johns (Oxford: Oxford University Press, 1992), 1–16.
- McDonough, Scott John, "The Legs of the Trone: Kings, Elites, and Subjects in Sasanian Iran," in *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives*, ed. Johann P. Arnason and Kurt A. Raaflaub (Malden: Wiley, 2011), 290–321. [McDonough 2011a]
- Menze, Volker, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Olajos, Térése, *Les sources de Téophylacte Simocatta historien* (Leiden: Brill, 1988)
- Olster, David, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1993).
- Olster, David, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994).
- Panaino, Antonio "Women and Kingship: Some Remarks about the Enthronisation of Queen Boran and Her Sister Azarmigduxt," in *Ērān ud Anērān: Studien zu den Bzeihungen zwischendem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, ed. Josef Wiesehöfer and Philip Huyse (Stuttgart: Franz Steiner, 2006), 221–40.
- Payne, Richard, "Cosmology and the Expansion of the Iranian Empire, 502–628 ce," *Past and Present* 220 (2013): 3–33.
- Peeters, Paul, "Les ex-voto de Khosrau Aparwez à Sergiopolis," *Analecta Bollandiana* 65 (1947): 5–56.

- Piccirillo, Michele, "The Province of Arabia during the Persian Invasion (613–629/630)," in *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition, 400–800 ce*, ed. Kenneth Holm and Hayim Lapin (Bethesda: University Press of Maryland, 2011), 99–114.
- Pigulevskaya, Nina, *Vizantiya i Iran na rubezhe VI i VII vekov* (Moscow: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1946).
- Pigulevskaya, Nina, *Siriiskaya Srednevekovaya Istoriografiya* (St. Petersburg: Rossiiskaya Akademiya Nauk, 2000).
- Pigulevskaya, Nina, *Vizantiya i Iran na rubezhe VI i VII vekov* (Moscow: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1946).
- Pottier, Henri, *Le monnayage de la Syrie sous l'occupation Perse (610–630)* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 2004).
- Pourshariati, Parvaneh, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London: I. B. Tauris, 2008).
- Rapp, Stephen H., Jr., "From *Bumberazi* to *Basileus*: Writing Cultural Synthesis and Dynastic Change in Medieval Georgia (K'art'li)," in *Eastern Approaches to Byzantium: Papers from the Tirty-Tird Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, ed. Antony Eastmond (Aldershot: Ashgate, 2001), 101–16.
- Reinink, Gerrit J., *Byzantium, and the Christian Orient*, ed. Jan Willem Drijvers and John M. Watt (Leiden: Brill, 1999), 171–94.
- Robinson, Chase, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Robinson, Chase, "The Chronicle of Khūzistān: A Historiographical Reassessment," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67 (2004): 14–39.
- Rubin, Zeev, Robinson, Chase, "Nobility, Monarchy and Legitimation under the Later Sasanians," in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. 6, *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, ed.

- John Haldon and Lawrence I. Conrad (Princeton: Darwin, 2004), 235–73.
- Robinson, Chase, “Ibn al-Muqaffa‘ and the Account of Sasanian History in the Arabic Codex Sprenger 30,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005): 52–93.
- Sänger, Patrick, “The Administration of Sasanian Egypt: New Masters and Byzantine Continuity,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51 (2011): 653–65
- Sarris, Peter, *Empires of Faith: The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500–700* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Seleznyov, Nikolai, “Iraklii i Ishoyav II: Vostochnii Epizod v Istorii ‘Ekumenicheskovo’ Proyektu Vizantiiskovo Imperatora,” *Simvol: Zhurnal Khristianskoi Kulturi* (2012): 280–300.
- Scarcia, Gianroberto, “Cosroe secondo, San Sergio e il Sade,” *Studi sull’Oriente Cristiano* 4 (2000): 171–227.
- Scarcia, Gianroberto, “Sergio/Sorush in Firdusi?” in *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honor of Professor Gherardo Gnoli*, ed. Carlo G. Cereti, Mauro Maggi, and Elio Provasi (Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 2003), 353–61
- Schilling, Alexander Markus, *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden: Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike* (Leuven: Peeters, 2008). [Schilling 2008a]
- Schilling, Alexander Markus, “L’apôtre du Christ, la conversion du roi Ardašīr et celle de son vizir,” in *Controverses chrétiennes dans l’Iran sassanide*, ed. Christelle Jullien (Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2008), 89–111. [Schilling 2008b]
- Schmidt, J. Heinrich, “L’expédition de Ctésiphon en 1931–1932,” *Syria* 15 (1934): 1–23
- Shahid, Irfan, “The Last Sasanid-Byzantine Conflict in the Seventh Century: The Causes of Its Outbreak,” in *La Persia e Bisanzio: Convegno internazionale, Roma 14–18 ottobre 2002*, ed. Antonio Carile, Lellia Cracco Ruggini,

- Gherardo Gnoli, Giovanni Pugliese Carratelli, and Gianroberto Scarcia (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004), 223–44.
- Shaked, Shaul, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: School of Oriental and African Studies, 1994).
- Shayegan, M. Rahim, *Arsacids and Sasanians: Political Ideology in Post-Hellenistic and Late Antique Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Sivan, Hagith, “From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish-Christian Polemics,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 41 (2000): 277–306.
- Sivan, Hagith, “Palestine between Byzantium and Persia (ce 614–19),” in *La Persia e Bisanzio: Convegno internazionale, Roma 14–18 ottobre 2002*, ed. Antonio Carile, Lellia Cracco Ruggini, Gherardo Gnoli, Giovanni Pugliese Carratelli, and Gianroberto Scarcia (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004), 77–92.
- Speck, Paul, “Die Predigt des Strategios,” in *Varia IV: Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser*, ed. Speck (Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1997), 37–129.
- Stoyanov, Yuri, *Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and the Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare* (Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011).
- Tamcke, Martin, *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō‘ I. (596–604) und das Mönchtum* (Frankfurt: Peter Lang, 1988).
- Tamcke, Martin, “Henanischō‘ I,” in *Studien zur Semitistik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*, ed. Otto Jastrow, Shabo Talay, and Herta Hafenrichter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008), 395–402.
- Tyler-Smith, Susan, “Calendars and Coronations: The Literary and Numismatic Evidence for the Accession of Khusrau II,” *Byzantine and Modern Greek Studies* 28 (2004): 33–65.

- Walker, Joel, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2006).
- Walker, Joel, *Late Antique and Medieval Near East*, ed. Arietta Papaconstantinou (Turnhout: Brepols, 2010), 31–41.
- Weber, Dieter, “The Vienna Collection of Pahlavi Papyri,” in *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses*, ed. Bernhard Palme (Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007), 725–38.
- Weber, Dieter, “Writing Exercises in Late Sasanian Times: A Contribution to the Culture of Writing Pahlavi,” in *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the 6th European Conference of Iranian Studies*, ed. Maria Macuch, Weber, and Desmond DurkinMeisterernst (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 255–63.
- Wheeler, Brandon, “Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem: The ‘Prophecy and Dream of Zerubbabel’ and Antiochus Strategos’ ‘Capture of Jerusalem,’” *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991): 69–85.
- Widengren, Geo, “Recherches sur le féodalisme iranien,” *Orientalia Suecana* 5 (1956): 79–182.
- Wieshöfer, Josef, “Mehrfrontenkriege: Ostrom und das Sasanidenreich zu Beginn des 7. Jahrhunderts n. Chr.,” in *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635–46*, ed. Frank Feder and Angelika Lohwasser (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013), 193–206.
- Wiessner, Gernot, “Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines sassanidischen Großkönigs,” in *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, ed. Wilhelm Eilers (Stuttgart: Hochwacht Druck, 1971), 141–55.
- Witakowski, Witold, “The Magi in Syriac Tradition,” in *Malphono w-Raba d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, ed. George A. Kiraz (Piscataway: Gorgias, 2008); 809–43
- Wood, Philip, *‘We Have No King but Christ’: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400–585)* (Oxford: Oxford University Press, 2010).