

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

روابط سومر و آذربایجان باستان هزاره ششم تا دوم

(جلد دوم)

رحیم بقال اصغری (آق بایراق)

سرشناسه:
عنوان قراردادی:
عنوان و نام پدیدآور:
مشخصات نشر: .
مشخصات ظاهری: ۴۶ .
شابک:
وضعیت فهرست نویسی:
عنوان دیگر:
موضوع:
موضوع:
موضوع:
شناسه افزوده:
شناسه افزوده:
شناسه افزوده:
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:
اطلاعات رکورد کتابشناسی:

روابط سومر و آذربایجان باستان هزاره ششم تا دوم

■ رحیم بقال اصغری (آق بایراق)

- ویراستار: فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد:
- تعداد صفحات:
- سال چاپ: ۱۴۰۰
- ناشر:
- آدرس انتشارات:

فهرست

۲	مقدمه
۱۴	دین و باور
۲۳	خدایان مشترک سومر و آذربایجان باستان
۵۴	فرهنگ مشترک
۹۹	اساطیر
۱۲۹	نام‌های مشترک
۱۴۸	مواد باستانی
۲۱۳	نژاد
۲۳۰	جغرافیا
۲۹۵	خاتمه کلام
۲۹۶	منابع

مقدمه

سومریان چه کسانی بودند؟

از کجا آمدند و به کجا بازگشتند؟

چقدر این مردم با مردمان بومی بین‌النهرین آمیختگی یافتند و اعقاب آنها در کدام تمدن دیده می‌شود؟ منابع آرکولوژیک چه مسیری را نشان می‌دهد؟ از نظر ژنتیکی به کدام مردم قرابت دارند؟ از نظر زبانی به چه یافته‌هایی رسیده‌ایم؟

واقعیت این است که با گسترش علم و فن‌آوری‌های جدید و انتشار دانشنامه پنیسلوانیا به راحتی می‌توانیم از نظر زبانی همگونی زبان ترکی و سومری را اثبات کنیم. از نظر آرکولوژیک نیز با انتشار مقالات و کتب جدید با تاخیر گاهی پنجاه ساله از شمال غرب ایران می‌شود همه منابع مادی را کنار هم گذاشت و تشخیص داد این مردمان از آذربایجان و ترکمنستان به سوی جنوب اورمیه و سپس جنوب بین‌النهرین حرکت کرده‌اند.

راه‌های صعب‌العبور نمی‌تواند مانعی برای مهاجرت‌های منطقه‌ای آذربایجانیان باستان باشد، آنها با همان لباس پوست گوسفندی‌شان از دست قحطی، بی‌غذایی و سرمای جانکاه چند باره آذربایجان شروع به حرکت به سمت جنوب هلال سبز می‌کنند و هزاره‌های بعدی همان لباس را در گرمای تابستان حفظ می‌کنند. این لباس مخصوص مناطق سردسیر شمال و قفقاز است. آنها کم‌کم نیم تنه بالا را لخت می‌کنند اما تا هزاره‌های نخست همان لباس پوستی را حفظ می‌کنند.



انسان سومری اطلاع دارد که یک جلگه حاصلخیز درست در جنوب غربی موقعیتش قرار دارد ولی برای رسیدن به آنجا باید از هفت سلسله کوه عبور کند.

آن طور که خود سومریان در منابع خود خبر داده‌اند از رشته‌کوه‌هایی در ایلام و شمال گذشته‌اند و این موارد با بررسی باستان‌شناسی که در جلد اول توضیح دادم با رشته‌کوه‌های زاگرس، البرز و منطقه آذربایجان مطابقت دارد. مردم آذربایجان در این کوچ بزرگ جنوب دریاچه اورمیه و دشت سولدوز را حاصلخیز می‌یابند و عده‌ای از مردم در این منطقه ماندگار می‌شوند بقیه اما برای بدست آوردن گرما و غذای کافی دسته دسته با قوم و قبیله خود وارد شمال شرقی عراق می‌شوند. حلف، حسونا و عبید به تقریب در هزاره پنجم قبل از میلاد در بین‌النهرین، میان دو رود دجله و فرات سکونت توام با آرامش را تجربه می‌کنند. اکنون غذای کافی در این جلگه پر از نعمت و فراوانی دارند، ماهیان در رود فراوان هستند، پرندگان و نباتات بسیار هستند و از چهار جانب هیچ تهدیدی وجود ندارد. سومر اولیه با هم‌تباران خود در ارتته (اردبیل) از طریق سولدوز در ارتباط است. به آنها غله می‌دهند و سنگ، فلز و الوار می‌گیرند. در چنین شرایطی سومریان که خود را «اوق ساق قیقا» (اوز ساچ قارای ترکی) «سیاه سر» می‌خواندند شروع به رشد و پیشرفت می‌کنند، قوانین مترقی تهیه می‌کنند و این خصوصیت بشر مرفه است که تمدن

بسازد. روی لوح‌های فراوان گلی داستان آمدنشان از شمال و کوه‌های متعدد را بیان می‌کند، لوح عشق می‌نگارند و سرود می‌سازند، پای کوبیده، بایاتی می‌سرایند. فرهنگ اوزان‌ها رشد می‌کند و حماسه‌ای چون بیلگه‌میش آفریده می‌شود.

سفال‌های مختلف، خدایان متنوع و افسانه‌هایی چون «بیلگه‌میش» را درست می‌کند و از نظر تمدنی به چنان درجه‌ای می‌رسد که برای شبانه‌روز تقسیم‌بندی می‌کند، ریاضیات و نجوم را پایه‌گذاری می‌کند، مجسمه می‌سازد و حقوق بشر را پایه‌گذاری می‌کند. این مردم سومر نه از زیرزمین در آمدند و نه به زیرزمین فرو رفتند. تاریخ‌نگاران در مواجهه با سومریان چنین برخورد کودکان‌های می‌کنند که زینده علم نیست و موجب شرمساری است. آنچه از زیر زمین خارج می‌شود ما را به این نکته رهنمون می‌کند که این پایه‌گذاران تمدن از آذربایجان به سومر رفتند و همه تمدن‌های دیگر از اکد، پارس، مصر، چین، یونان، روم و ... به این مردمان و تمدن بدهکار است.

سومریان اولین بار سال را به ۱۲ ماه، ماه را به ۳۰ روز، روز را به ۲۴ ساعت و ساعت را به ۶۰ دقیقه تقسیم کردند (زهتابی، ۱۳۹۱: ۴۷/۱).

و اولین رمان نوشته شده دست بشر به وسیله سومریان به نام «قیل قمیش» (بیلگه‌میش) به جهانیان عرضه شده که به زبان‌های مختلف دنیا از جمله فارسی ترجمه شده است. (نک: ساندرز، اثر: ترجمه دکتر اسماعیل فلزی)

تقسیم دایره به ۳۶۰ درجه نیز از ابتکار سومریان بوده است (زهتابی، ۱۳۹۱: ۴۷/۱)
سومریان اولین انسان‌هایی هستند که قانون بشر را نوشتند و «قانون حمورابی» بابلیان اقتباس از قانون سومریان می‌باشد (راشدی، ۱۳۹۲: ۷۱).

در واقع بعد از این کتاب باید ریشه ترکان و اصلاً وجود ترکان را نه به قرن‌های اولیه اسلامی یا هون‌ها، که به اولین تمدن شناخته شده جهان و سوریان مربوط بدانیم.

مورخین به نام به طور سنتی تاریخ ترکان را از امپراتوری هون شروع می‌کنند هر چند در دوران معاصر، تاریخ‌نگاران نظرات دیگری را پیش می‌کشند بدین صورت که تاریخ این اقوام را از یک طرف در شرق آسیا با تاریخ هون‌ها و از طرف دیگر تاریخ ترکان غرب آسیا را با سومریان و ایلامیان شروع کرده و در ادامه، تاریخ ایشغوزها و یا سکاها را بررسی کرده و نهایتاً با تاریخ مادها، مانها و اشکانیان به دوره‌های بعدی متصل می‌کنند (گورون، سومر و گروسه، ۱۳۹۷: ۷).

بنابراین زبان سومری نیز که زبان مردم «کی ان گیر» (کنگر) بود به نوعی یک زبان پرتورک محسوب می‌شود. ترک یک زبان محکم و استوار و دارای یک پیشینه بسیار طولانی در جهان است.

این زبان از ۷۰۰۰ سال پیش و از زمان سومریان، که بنیان‌گذاران اولین تمدن بشری

هستند و اعقاب آنها، به مردم ترک ایران به ارث رسیده است که اسناد زیادی در این مورد موجود است (راشدی، ۱۳۹۲: ۳۱).

این امر با بررسی‌های آرکولوژیک و نه بر اساس چند سیاح و جهانگرد قرون اولیه اسلامی و یونانی مسجل می‌شود.

با مجموعه بررسی‌ها و تحقیقات صورت گرفته و با مقایسه تاریخ‌های سکونت، مسیرهای مهاجرتی، آثار و مصنوعات هنری، فرهنگ‌ها و باورهای آیینی و ارتباطات زبانی، که به صورت علمی و با کمک این داده‌ها و سایر اطلاعات موجود به دست آمده، می‌توان با اطمینان بسیار بالا، ریشه و خاستگاه سومریان را در آذربایجان و نواحی هوری‌نشین شرقی آن، جستجو نمود و با این واقعیت‌های به دست آمده، جواب بسیاری از سوالات بی‌پاسخ، مشخص و مسجل می‌شود. بدون شک سومریان در دوران پیروزی و اوج قدرت، به پیشرفت‌های شگرفی در عرصه‌های سازمان‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، علمی و هنری دست یافته و در تمدن‌های بعدی خود، تاثیرات فراوانی بر جای گذاشتند، به طوری که بشر امروزی، به نوعی خود را وام دار آنان می‌داند (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۹۰).

این رهاورد به نوعی یک طلیعه دگرگون کننده است چنان که مایکل دانتی می‌گوید:

شاهد آغاز مرحله‌ای از باستان‌شناسی شمال غرب ایران هستیم که اساساً از حیث آموزش و رویکرد فرهنگی تاریخی، از بین‌النهرین سرمشق گرفته است (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۵).
پیش از آن که این ایرادات در عمل یا در گزارش‌های انتشار یافته اصلاح شوند، جریان نظری اصلی باستان‌شناسی نو پای دهه ۱۹۶۰ میلادی ایران با اشد قوا به سمت مدل‌های انتشار فرهنگی و جمعیتی متوجه می‌شود که خواه صریح و خواه ضمنی در پی پیوند دادن مادها و پارس‌ها با فرهنگ‌های باستان‌شناختی اوایل «عصر آهن» و گنجاندن نام هوریان، مانناها و برخی قوم نام‌ها و جای نام‌های دیگر در نقشه سیاسی منطقه زاگرس بودند. نقشه‌ای که بر پایه اسناد مکتوب آشوری، بابلی و اورارتویی ترسیم شده بود. حسنلو در «عصر آهن اول» یکی از معدود محوطه‌های دوره آغاز تاریخی بود که می‌شد با مطالعه آن، شکاف موجود میان ساکنان منطقه غرب ایران پس از اواسط قرن نهم ق.م که در اسناد مکتوب از آنها یاد شده بود و اجداد مهاجر آنان در دوره آغاز تاریخی را پر کرد. در حسنلو شواهدی از این دو مقوله وجود داشت: ۱) نمونه‌های قدیمی و مربوط به غرب زاگرس برخی هم‌بسته‌های باستان‌شناختی به طور مثال، «سفال خاکستری غربی قدیم» که احتمالاً این منطقه را به تحرکات جمعیتی فرضی هزاره دوم ق.م که بر ساخته‌ای مبتنی بر مطالعات زبان‌شناختی و باستان‌شناختی منطقه شمال غرب ایران و ماورای قفقاز بود، پیوند می‌زد و ۲) پیوندهای احتمالی با ساکنان بعدی ایران که در اسناد مکتوب ذکرشان آمده بود، به‌ویژه در قالب شکل اولیه سبک معماری تالار ستون‌دار و در مقام یک مثال کلی‌تر علاقه به استفاده اسب. در آن زمان بر سر این موضوع اتفاق نظر وجود داشت که پارسوا سرزمین ادعایی پارس‌ها در حوضه جنوبی دریاچه ارومیه واقع بوده است و مبنای این اتفاق نظر

اساساً کشف رمز خط اورارتویی از سوی سایکه در اواخر قرن نوزدهم میلادی بود، بر اساس اسناد تاریخی مکتوب این منطقه مسکن مانناها معرفی شد و به استناد سبک‌های به کار رفته در ساخت اشیا و سفال‌ها، تاثیرات احتمالی هوری و آشوری مطرح گردید. به لطف نزدیکی حسنلو به بین‌النهرین، مقدار و تنوع کافی از اشیای وارداتی قابل تاریخ‌گذاری که برای وضع گاه‌نگاری مطلق در مراحل بعدی لازم بود فراهم آمد. این پیوندها با بین‌النهرین در این برهه به شکل جدیدی مطرح شدند.

در دهه ۱۹۶۰ میلادی، اکثر پژوهشگران بر وجود گسست فرهنگی میان «نیمه دوم» عصر مفرغ یا عصر مفرغ جدید غرب ایران (۲۰۰۰ الی ۱۲۰۰ ق. م که بعدها به ۲۰۰۰ تا ۱۴۵۰ ق. م اصلاح می‌گردد و سوگیری شدیدی به سمت بین‌النهرین در آن مشهود است) و عصر کاملاً بی‌در و پیکر «آهن اول» (که دامنه آن رفته رفته از ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ ق. م به ۱۴۵۰ تا ۱۰۵۰ ق. م کشیده می‌شود و طبق تفسیرهای مبتنی بر مدل انتشار فرهنگی و مدل مهاجرت که در آن زمان رایج بود ادعا می‌شود که از مناطق شرقی و یا شمالی وارد شده است) تاکید می‌ورزیدند. این دیدگاه توأمان اثراتی بر نظریه کلی و در سطح پایین‌تر، تعریف افق‌های سفالی داشت. بارزترین نمود این وضعیت استفاده دایسون از عبارت «آهن اول»، نخستین بار در سال ۱۹۶۵ میلادی، در اشاره به حسنلوی پنجم است. این تقسیم‌بندی، به دلیل نبود اشیای آهنی در حسنلوی پنجم، با معیار فناوری فاقد اعتبار بود. پس از کاربرد این عبارت از سوی دایسون، دیری نمی‌گذرد زمان آغاز این عصر، بر اساس داده‌های جدید و هم‌سنجی شدن قدمت‌های کربن ۱۴، به تناوب تا قرون میانی هزاره دوم ق. م جلو کشیده می‌شود (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۵).

تفسیرهایی که از «حسنلوی پنجم» ارائه می‌شود کماکان به شدت با تصورات انتزاعی از عصر آهن و فرضیات مرتبط با مهاجرت اقوام آریایی به منطقه زاگرس در هم تنیده‌اند. اکثر پژوهشگران از چنین فرضیه‌پردازی‌های سطح بالا پا پس کشیده‌اند (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۳).

با این وجود هنوز در ایران عده‌ای به مهاجرت آریائیان از شمال غرب تاکید می‌ورزند. آنچه دستگاه پهلوی در دهه‌های حاکمیت خویش و برای منابع سرشار نفتی و اجیر کردن باستان‌شناسان و تاریخ‌نگاران غربی و نگارش صدها کتاب و مقاله رشته کرده بود با کاوش‌های علمی و تفاسیر جدید و گسترش علم یک شبه پنبه شد و تاریخ آذربایجان در پیوندی ناگسستنی با سومریان بر روی سطح دیده شد.

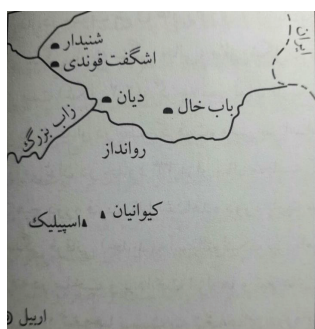
با توجه به تحقیقات باستان‌شناسی و انسان‌شناسی ترکان یکی از تاریخی‌ترین نژادهای دنیا محسوب می‌گردند و در ایران نیز یکی از اولین ساکنان با تاریخ بیش از ۷ هزار سال می‌باشند (نقوش آئین شامانیزم که یکی از دین‌های ابتدای ترکان می‌باشد در بسیاری از محوطه‌های مربوط به نقوش صخره‌ای در ایران موجود می‌باشد، لغات و کلمات زبان ترکی در بسیاری از لهجه‌های ایرانی مانند گیلکی، فارسی و کردی نفوذ چشم‌گیر دارد و این در حالی است که کمترین تأثیرپذیری بر خود گرفته است، همان گونه که ثابت گردیده است اولین زبان امروزی که بیشترین وجه تشابه و اشتراک را با زبان سومری دارا می‌باشد زبان ترکی است و با توجه به این نکته که جغرافیایی تمدن سومر به صورت کامل مشخص گردیده است. بنابراین باید دید که بهترین جغرافیا برای تماس این دو زبان کدام نقطه

می‌تواند باشد و با این جال منطقه‌ی امروزی غرب و شمال غرب ایران در آذربایجان تاریخی و آسیای صغیر (ترکیه) بهترین مکان برای همسایگی با سومریان در آن زمان می‌تواند باشد (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۱۸۵).

این امر با مطالعه هوریان که تا شمال سوریه در جریان بودند، نقش هیتی‌ها در آناتولی و گوتی‌ها در آذربایجان و همگونی آنها به دست می‌آید که در کتاب «پیوستگی و همگونی» با دلایل و اسناد مکفی آن را شرح داده‌ام و همچنین در کتاب دیگر «ریل‌های فرسوده» و کتاب جدیدم «واقعیت توطئه» از سال‌ها پنهان کاری و تحریف پرده برداشته‌ام. بگذارید موضوع را با دسته‌بندی و روش علمی از ابتدای منابعی که در دست داریم شروع کنیم.

دوران‌های پارینه سنگی و نوسنگی در کوهپایه‌های غربی زاگرس مرکزی که بخش شمال شرقی بین‌النهرین را تشکیل می‌دهد شکل گرفته و گسترش یافته و در نهایت ارتباطی با بین‌النهرین جلگه‌ای نداشته است. از این رو ابعاد مختلف این دوران‌ها به طور منطقی باید در ارتباط تنگاتنگ با کوهپایه‌های شرقی زاگرس مرکزی ایران و بدون توجه به مرزهای سیاسی کنونی مورد تحلیل قرار گیرد. هم‌زمان با پایان دوره نوسنگی و تشکیل تدریجی جوامع مس سنگی، الگوهای استقراری در بین‌النهرین به شدت تغییر می‌کند و تمایل به مکان‌یابی استقراری در دشت‌های فراخ افزایش می‌یابد. در مراحل نهایی این فرآیند جنوب بین‌النهرین نیز که تاکنون غیر مسکون مانده بود، استقرارهای نسبتاً بزرگ را در خود جای می‌دهد. بدین ترتیب جمعیت‌های انسانی در مناطق جلگه‌ای بین‌النهرین افزایش می‌یابد و فرهنگ همگونی در این مناطق به وجود می‌آید که در نهایت به پیدایش شهرها و خط و کتابت منجر می‌شود (طلایی، ۱۳۹۰: ۲).

این رویه از یانیق با پیرک‌ها و دوک‌های گلی و معماری دایره‌ای به جنوب دریاچه اورمیه و سپس شمال شرق عراق کنونی کشیده شده است. در تعیین مختصات سومر قدیم آذربایجان یکی از اضلاع و منابع اولیه آن محسوب می‌شود. همان گونه که در نقشه دیده می‌شود مناطق پارینه سنگی سومر عمداً در شمال و چسبیده به آذربایجان قرار گرفته‌اند.



در یک چشم‌انداز وسیع‌تر، مطالعه و بررسی دوره طولانی پارینه سنگی نه تنها در بین‌النهرین بلکه در منطقه فراخ‌تر آسیای غربی با مشکلات و پیچیدگی‌های زیادی همراه است. پیشینه این گونه پژوهش‌های تخصصی در منطقه به بیشتر از پنج دهه نمی‌شود. افزون بر این، کمبود داده‌های در دسترس یکی دیگر از مشکلات به شمار می‌آید. هنوز توافق جمعی حتی در به کارگیری اصطلاحات تخصصی پارینه سنگی قدیم، میانی و جدید وجود ندارد. برای مثال بعضی از کارشناسان هنوز از اصطلاح مزولیتیک (میان سنگی) استفاده می‌کنند. به نظر می‌رسد این موضوع ناشی از عدم تعریف دقیق دوره‌ها و فازهای مختلف دوره طولانی پارینه سنگی است. در شناخت و شناسایی ابزارهای سنگی که مهم‌ترین داده‌های این دوران به کار رفته در ابزارسازی نمی‌توان فازهای مختلف دوره پارینه سنگی را تبیین کرد (طلایی، ۱۳۹۰: ۸۶).

برای پی بردن به این مناظر بایستی به دلایلی که باستان‌شناسان از شرایط آب و هوایی دوران اولیه تمدن در آذربایجان مطلع باشیم. هجده هزار سال قبل وضع جوی این مناطق چگونه بود؟ برخی دانشمندان شروع این دوره را هجده و برخی چهارده هزار سال می‌دانند.

از حدود ۱۸ هزار سال پیش پس از آخرین دوره آب و هوای سرد، هوا شروع به گرم شدن کرد. در اثر بهبود نسبی آب و هوا، طیف وسیعی از گیاهان امکان رشد یافتند و به تبع آن تعداد حیوانات نیز افزایش پیدا کردند. وضعیت بهبود یافته آب و هوایی امکانات بیشتری را برای مردمان شکارگر و گردآورنده غذا در منطقه زاگرس و دامنه‌های شرقی و غربی آن، به‌ویژه در دوره پارینه سنگی فوقانی، فراهم آورد. به همین دلیل بهره‌برداری از منابع طبیعی در مکان‌های باستانی زاگرس مرکزی و دامنه‌های آن از حدود ۹۰۰۰ ق.م به بعد افزایش قابل ملاحظه‌ای را نشان می‌دهد. از پایان دوره پلیستوسینی به بعد، دوره زمین‌شناختی به نام دوره هولوسین شناخته می‌شود. ابتدای هولوسین را اغلب دوره بعد از یخبندان می‌نامند. در اوایل دوره هولوسین گروه‌های انسانی ساکن در منطقه شمال شرق بین‌النهرین به اهلی کردن گیاهان و جانوران بومی پرداختند و همراه با این تحول دوره‌های نوسنگی در باستان‌شناسی پیش از تاریخ شمال شرق بین‌النهرین و زاگرس مرکزی ایران آغاز شد (طلایی، ۱۳۹۰: ۹۵).

از نظر همگونی در تغییرات و شرایط جغرافیایی چنین استنباط می‌شود که شمال زاگرس (آذربایجان کنونی) با شمال شرق بین‌النهرین (سومر اولیه = شمال شرق عراق کنونی) یک منطقه فرهنگی، زیستی و تابع الگوی همسان بودند. برای تبیین مثال: لایه هشتم تا دهم حسنلو و حاجی فیروز نمایانگر اشتراکات سال‌یابی هستند.

منطقه اشنویه سولدوز در اواخر عصر نوسنگی یا دوره دهم حسنلو (= دوره حاجی فیروز) به طور متراکم مسکونی بود. مبداء این دوره را می‌توان اواخر هزاره هفتم ق.م دانست و در هزاره ششم ق.م جوامع فالاحت پیشه یک‌جانشین در منطقه اشنویه سولدوز در ناحیه واقع در شرق دریاچه ارومیه کاملاً تثبیت شده بودند (Voigt and, Voigt, 1983).

Burney, 1964. Dyson, 1992: 174). پژوهشگران بسیاری این دوره را اساساً شکل منطقه‌ای دوران‌های حسونای آغازین (Proto-Hadduna) حسونا و احتمالاً سامرای شمال بین‌النهرین دانسته و وجوه اشتراکی را در سفال‌ها و سال‌یابی‌های کربن ۱۴ میان آنها برشمرده‌اند (Voigt and Dyson, 1992: 174)، (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۸).

این وضعیت تا زمان برآمدن اولیه تمدن و شهرنشینی قابل تشخیص و مدون سومریان عینی و قابل اثبات است. دوره مفرغ قدیم (اوایل تا اواسط هزاره سوم ق.م) نیز رندی ممتد با بررسی سفال‌های قفقاز تا بین‌النهرین در تکوین بود.

اطلاعات مربوط به مرحله انتقال از دوره هشتم به هفتم حسنلو، یعنی عصر مفرغ قدیم، در دادگان محدود فعلی موجود نیست. دایسون دوره هفتم حسنلو را به سه زیر دوره، که رد تحریرات قبلی به اشتباه «فاز» خوانده شده‌اند، تقسیم کرده است (Dyson and Pigort 1975. Dyson 1973b). دوره هفتم در دامنه زمانی اوایل هزاره سوم و شاید حتی اواخر هزاره چهارم ق.م جای می‌گیرد و آثار مربوط به آن در گمانه‌هایی که در تپه‌های مرکزی و پیرامونی حسنلو کاوش شده‌اند نمایان شده است. (Danti, Voigt and Dyson 2004). نخستین سکونت انسان در تپه پیرامونی حسنلو در همین دوره بوده است و این سکونتگاه عصر مفرغ قدیم شباهت‌های بسیار زیادی به تپه‌های تاجی‌شکل (Kranzhugel) دارد که مشخصه شمال بین‌النهرین در اواسط هزاره سوم ق.م هستند. سفال‌های به دست آمده از این دوره نشان می‌دهد تأثیرات فرهنگ ماورای قفقاز، برخلاف ادعاهای قبلی، قابل توجه بوده است. دو زیر دوره بعدی، یعنی دوره‌های هفتم b و دوره هفتم a حسنلو، از نظر سفال‌ها کاملاً با دوره هفتم c تفاوت دارند، تا جایی که بخشی از مجموعه‌های سفالی به دست آمده از نهشته‌های استقرار و گورهای حسنلو از نوع سفال نارنجی منقوش بسیار شاخص تشکیل می‌شود و در آنها تعداد اندکی تکه سفال از نوع ماورای قفقاز قدیم به چشم می‌خورد. سفال‌های مشابهی از سایر محوطه‌های واقع در بخش جنوبی حوضه دریاچه ارومیه به دست آمده‌اند و در مناطق ارومیه و سلماس نیز تعدادی سفال از نوع نارنجی منقوش یافت شده است. از قرار داشتن محوطه‌های محل کشف این سفال‌ها در نواحی جنوبی، در کرانه‌های زربینه رود و سیمینه رود، می‌توان به سرنخی از هسته مرکزی این سبک سفالی دست یافت و ویت و دایسون وجوه اشتراکی میان سفال نارنجی منقوش و سفال‌های اواسط هزاره سوم ق.م بین‌النهرین برشمرده‌اند (۱۹۹۲: ۱۷۵). در بخش جنوبی، مرز یا «منطقه گسستی» را در حوضه دریاچه ارومیه شاهد هستیم که در طول خطی از دره ارومیه تا حوالی تبریز امتداد می‌یابد و مشابه آن در دوره‌های بعدی نیز قابل مشاهده است (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۹).

وجود شاخص‌های تشکیل فرهنگ اولیه سومر در سولدوز، پیزدلی، حاجی فیروز و حسنلو معین است. از عصر مس سنگی منطقه اشنویه سولدوز نیز شناخت خوبی وجود دارد و این عصر در منطقه

به دوره‌های نهم حسنلو (فاز دالما) و هشتم حسنلو (فاز پیزدلی یا پیسیدیهلی) تقسیم شده است. سکونت‌های دوره دالما در محوطه شاخص این دوره، یعنی تپه دالما، که در سال ۱۹۶۱ میلادی کاوش شده و نیز در حاجی فیروز، پیزدلی و حسنلو، در گمانه پیشرو کاوش شده در تپه مرکزی، ثبت شده است (Voigt 1983 : 7-8 . 17-18.figs. Hamlin 197). فاز دالما معرف افق باستان‌شناختی با گستره جغرافیایی نسبتاً وسیع در غرب ایران است (Henrickson 1985. Solecki and Solecki 1973. Kearton n.d : 1986) و پیوندهای محکم و شباهت‌های زیادی با افق باستان‌شناختی عبید در شمال بین‌النهرین دارد. گذر از دوره نهم به دوره هشتم با روندی کند و بدون تغییرات گسترده همراه بوده است. دوره پیزدلی شکل منطقه‌ای اواخر عبید و اوایل اوروک بین‌النهرین است. علاوه بر محوطه شاخص این دوره، یعنی تپه پیزدلی، که پروژه حسنلو در سال ۱۹۶۱ میلادی در آن کاوش زمایشی اجرا کرده است (Young ; Dyson and Young 1960). سکونت‌های پیزدلی در تپه حاجی فیروز (Voigt 1983.8 16-17 , figs.4.8) و گمانه پیشرو حسنلو نیز ثبت شده‌اند. همان‌طور که ویت و دایسون (۱۹۹۲: ۱۷۵) بیان می‌کند، عمق نهشته‌های کاوش شده در حسنلو و پیزدلی از عمر بسیار طولانی این دوره حکایت دارد (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۸).

در خصوص مفرغ میانی و ارتباط سفال‌های شیار دنده‌ای افقی با لبه‌های لژدار سومری و آذربایجانی در مفرغ میانی اول (۱۹۰۰-۲۱۰۰ ق.م) نیز نمونه‌هایی را از گزارشات در کتاب مایکل دانتی می‌آورم:

در خصوص الگوهای استقراری منطقه در اواخر هزاره سوم اوایل هزاره دوم ق.م، یعنی زیر دوره اول که در کتاب حاضر نام آن را دوره ششم حسنلو تغییر داده‌ایم، با کمبود اطلاعات مواجهیم، در تحریرات قبلی این بازه زمانی با دوره ششم یک کاسه شده بود، یکی از دلایل وجود شناخت اندک از مفرغ میانی اول فقدان انواع سفالی شاخص مشخص در این محوطه سفال منقوش پس از افول افق سفال نارنجی منقوش هزاره سوم ق.م است. کاوش‌های صورت گرفته در تپه دین‌خواه و حسنلو برخی از زوایای تاریک این زیردوره را آشکار ساخته است، سفالینه‌های از نوع «سفال عادی» دوره ششم از هر دو محوطه کشف شده‌اند. سفال منقوش در این دوره وجود ندارد و اغلب سفالینه‌ها در دمای بالا پخته شده‌اند که در نتیجه آن سطح آنها به رنگ نخودی مایل به سبز در آمده است و این موضوع از تکامل دانش کاربرد آتش و کنترل آن حکایت دارد. از نقوش افزوده به وفور استفاده شده است که شامل طرح‌های طنابی و شیارهای دنده‌ای است. تزیینات نقطه نقطه و نقوش شانزده به صورت نوارهای افقی و خطوط مجعد نیز دیده می‌شوند. اشکال‌های متداول سفال‌ها عبارت‌اند از: کاسه‌های زاویه‌دار، سفالینه‌های بزرگ چلیکی شکل و تگارهایی با شیارهای دنده‌ای افقی و لبه‌های لژدار یا لبه‌های پیش‌نشسته آویزان. در مجموع، این مجموعه سفالی با مجموعه‌های سفالی دوره انتقال از مفرغ قدیم به مفرغ میانی و دوره مفرغ میانی شمال بین‌النهرین مربوط به اواخر هزاره سوم و اوایل هزاره دوم ق.م اشتراکات زیادی دارد. مجموعه‌های سفالی یاد شده را مظاهر اولیه افق سفال خابور که مشخصه قرون نوزدهم تا هفدهم ق.م است تلقی می‌کنند و تولید اکثر اشکال سفالی آن‌ها در مفرغ میانی نیز استمرار داشته است. این موضوع از شکل‌گیری مجموعه سفالی دوره متعاقب

یعنی دوره ششم در خود دره‌های اشنویه و سولدوز و نیز از قدمت اواخر هزاره سوم تا اوایل هزاره دوم ق.م محرک‌های فرهنگی منتج به این تحول، که به احتمال قریب به یقین از شمال بین‌النهرین نشأت / تاثیر گرفته است، حکایت دارد (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۹).

این روند حتی بعد از بازگشت سومریان به آذربایجان چنان با شمال سومر پیوسته است که در سفال خابور طی مفرغ میانی دوم (۱۹۰۰-۱۶۰۰ ق.م) مشاهده می‌شود.

تاثیرات شمال بین‌النهرین در مفرغ میانی میانی دوم، یعنی دوره ششم حسنلو / دوره چهارم تپه دین‌خواه، بارزتر می‌شوند. مشخصه این دوره ظهور سفال خابور است. سفال خابور نوعی سفال نخودی با لعاب گلی کرمی است که در اقسام منقوش، نقش‌کنده و نیز ساده یافت می‌شود (Oguchi, Hamlin 1971, 1974, France 1996). قسم منقوش در میان یافته‌های «لت»های برداشت بررسی‌های سطحی مختلف به راحتی قابل تشخیص است و از این رو، از الگوهای استقرار این دوره تا حدودی اطلاعات بیشتری در دست داریم. آثار این دوره در کاوش‌های تپه دین‌خواه و حسنلو نیز کشف شده است. فرهنگ مادی این دوره پیوندهای نزدیکی با شمال بین‌النهرین دارد (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۹).

در مفرغ میانی سوم (۱۴۵۰-۱۶۰۰ ق.م) که این شکل بیشتر شیوه بومی به خود می‌گیرد و با شمال همگونی بیشتری دارد نقش و دستکاری‌های دایسون نیز نمی‌تواند واقعیات را پنهان کند چنان که دانتی به آن معترف می‌شود.

نگارنده برخی نهشته‌های فرهنگی مهم نمایان شده در قسمت‌های کوچکی در تپه دین‌خواه و تک یافته‌های به دست آمده از تپه مرکزی و گورهای واقع در تپه پیرامونی حسنلو را به زیر دوره جدید حسنلوی دوره ششم نسبت داده است. تقریباً تمامی پژوهشگران سابق این بازه زمانی را در حوضه جنوبی دریاچه ارومیه به خلائی در توالی سکونتگاه‌های منطقه‌یا برهه‌ای از دگرگونی متناوب و احتمالاً کامل فرهنگی، احتمالاً پس از مدتی که منطقه متروک بود، تعبیر کرده‌اند. در مناطق ارومیه و سلماس که در شمال حسنلو قرار دارند، اطلاعات بسیار بیشتری از مفرغ میانی سوم به دست آمده است و مشخصه بارز این دوره در مناطق یاد شده، بستگی‌های فرهنگی با منطقه جنوب قفقاز است. در بحث از فرهنگ‌های منطقه در این دوره نمی‌توان پا را از سطح سبک‌های سفالی رایج و پراکنش سفال‌ها به‌ویژه سفال منقوش فراتر گذاشت. این موضوع به غایت ناخوشایند و تاسف‌انگیز است، زیرا این دوره معرف برهه بسیار مهم انتقال به افق سفال تک رنگ داغدار قدیم بوده است. سفال تک رنگ داغدار قدیم و سفال‌های منقوش، اصلی‌ترین مظاهر این زیر دوره در بخش شمالی آذربایجان ایران به شمار می‌روند و بارزترین آنها سفال منقوش چند رنگ ارومیه است (Rubinson 1986, 2004 Edwards). بسیاری از شکل‌های سفالی شاخص افقی که دایسون و یانگ قبلاً افق سفال خاکستری غربی قدیم خوانده‌اند در میان سفال‌های تک رنگ داغدار قدیم یافت می‌شوند و اکثر آنها شکل تکامل یافته سفال‌های مفرغ میانی دوم هستند. سفال ارومیه احتمالاً از بطن سبک‌های سفالی منقوش مفرغ میانی دوم نیمه شمالی این منطقه،

که بهترین شواهد آنها از اوایل دوره ششم هفتون و اوایل فاز D گوی تپه یافت شده‌اند (Edwards 1983 ;Burton- Beown 1951)، (دانتی، ۱۳۹۶: ۲۰).

در کاوش‌های برتون براون در محوطه هم افق گوی تپه در دره ارومیه، بخش کوچکی از آثار معماری و گورهای مفرغ میانی دوره سوم نمایان شده که عموماً گوی تپه D متاخر C خوانده می‌شوند. علت تقسیم‌بندی گوی تپه D به زیر دوره‌های متقدم و متاخر، مطالعه‌ای بود که دایسون روی داده‌های آن انجام داده است (Dyson، 1968: 16-17). همچنین ر.ک (Edwards 1986: 58-60)، (دانتی، ۱۳۹۶: ۲۱).

در مفرغ جدید (۱۲۵۰-۱۴۵۰ ق.م) سفال معروف و مورد بحث خاکستری همسانی خود را با شمال سومر حفظ می‌کند.

در عصر مفرغ جدید (حسنلوی دوره پنجم) سفال تک‌رنگ داغدار به نوع غالب در میان سفال‌های حوضه جنوبی دریاچه ارومیه و نواحی پیرامونی آن تبدیل می‌شود. بهترین مدارک این دوره در حسنلو از گورها و نهشته‌های سکوتی و در تپه دین‌خواه از «زباله‌دانی‌ها» و گورها به دست آمده است (Muscarella 1974). گورهایی از این دوره در تپه حاجی‌فیروز (Young 1962: 70-708. fig. 8) هفتون (Burney 1970: 165. fig. 8nos)، تپه 1.7 (کاوش شده‌اند، قبری از اوایل عصر مفرغ جدید نیز در گوی تپه کاوش شده است. (Burton – Brown 1951 : 142-145)، (دانتی، ۱۳۹۶: ۲۲).

در فرهنگ مادی عصر مفرغ جدید پیوندهایی با شمال بین‌النهرین، جنوب قفقاز و منطقه‌ای که ویژگی بارز آن سفال‌های گروه قیطره افق سفال خاکستری غربی قدیم به تعبیر پیلر (۲۰۰۳ - ۲۰۰۴) است دیده می‌شود (همان).

بنابراین در فرهنگ مشترک مادی دوره‌های مختلف به اجمال در مقدمه اشاره کردم و به تفصیل در متن سخن خواهم راند لیکن برای آشنایی اجمالی با کلمات تخصصی دوره‌های سومری باید به این دوره‌ها اشاره کنم:

- دوران عبید ۵.۳۰۰-۳.۹۰۰ ق.م
- دوران اوروک چهارم ۳.۹۰۰-۳.۲۰۰ ق.م
- دوران اوروک سوم ۳.۲۰۰-۲.۹۰۰ ق.م
- دوران دودمان آغازین یکم ۲.۹۰۰-۲.۸۰۰ ق.م
- دوران دودمان آغازین دوم ۲.۸۰۰-۲.۶۰۰ ق.م
- دوران دودمان آغازین سوم الف ۲.۶۰۰-۲.۵۰۰ ق.م
- دوران دودمان آغازین سوم ب ۲.۵۰۰-۲.۳۳۴ ق.م
- دوره دودمان لاقاش ۲.۵۵۰-۲.۳۸۰ ق.م
- دوران دودمان اکد ۲.۳۳۴-۲.۱۹۳ ق.م

▪ دوران قوتی‌های آذربایجان ۲۰۱۱۳-۲۰۱۹۳ ق.م

▪ دوران اور سوم ۲۰۱۱۲-۲۰۰۴ ق.م

دوران حکومت سومریان

دوران عبید	۵۰۰۰ تا ۳۹۰۰ سال پ م
دوران اوروک و جمدت نصر	۳۹۰۰ تا ۲۹۰۰ سال پ م
دوره دودمانی قدیم سومری‌ها	۲۹۰۰ تا ۲۳۰۰ سال پ م
دوره حکومت اکدی‌ها	۲۳۵۰ تا ۲۱۵۰ سال پ م
دوره دودمان آخر لاقاش	۲۱۵۰ تا ۲۱۰۰ سال پ م
دوره دودمان سوم اور	۲۱۰۰ تا ۲۰۲۵ سال پ م

حاکمان

دوره حکومت	حاکمان مشهور	سلسله‌ها
حدود ۲۹۰۰ پ م	ان مرکار (حاکم اوروک) Enmerkar	دوره دودمانی قدیم (سومری)
حدود ۲۷۰۰ پ م	بیلگمیش (حاکم اوروک) Gilgamesh	
حدود ۲۵۰۰ پ م	اننه توم (حاکم لاقاش) Eannatum	
حدود ۲۴۰۰ پ م	لوقال زاگسی (حاکم اور) Lugalzagesi	
حدود ۲۳۵۰ پ م	اوروکاگینا (حاکم لاقاش) Urukagina	
۲۳۴۰ تا ۲۲۸۵ پ م	سارگون Sargon	سلسله اکدی‌ها
۲۲۸۴ تا ۲۲۷۵ پ م	ریموش Rimush	
۲۲۷۵ تا ۲۲۶۰ پ م	مانیشتوشو Manishtus	
۲۲۶۰ تا ۲۲۲۳ پ م	نارام سین Naram Sin	
۲۲۲۳ تا ۲۱۹۸ پ م	شارکالی شاری Shar-kali-sharri	
۲۱۵۰ تا ۲۱۲۵ پ م	گودا Gudea	دوره دودمانی لاقاش
۲۱۱۲ تا ۲۰۹۵ پ م	اورنامو Ur Nammu	دوره دودمانی سوم اور
۲۰۹۵ تا ۲۰۴۷ پ م	شولگی Shulgi	
۲۰۴۶ تا ۲۰۳۸ پ م	امرسین Amar Sin	
۲۰۳۷ تا ۲۰۲۹ پ م	شوسین Shu sin	
۲۰۲۸ تا ۲۰۰۴ پ م	ایبی سین Ibbi sin	

با وجود این که سومریان واضح فرهنگ، تمدن، شهرنشینی، هنر، قانون و ... بوده‌اند لیکن این دستاوردها به دلیل «مرد» معرفی کردن سومریان مانند ملکی بی‌صاحب رها شده و مورد توجه و تکریم قرار نگرفته است. در حالی که سایر تمدن‌هایی که از سومر اخذ و وام‌گیری کرده‌اند و وارث و مقلد دستاوردهای سومریان بوده‌اند همچنان به افتخارات نیاکان خود نازیده‌اند که مثلاً در تمدن پارس کتیبه‌ای معمولی که نمونه‌های متعدد آن در سومر وجود دارد یک منشور حقوق بشر معرفی شده است.

حتی مجمع‌القوانین حمورابی پس از ویرانی سومر از روی قوانین قدیم سومرها و عادات و رسوم آنها نوشته شد و بیشتر مندرجات آن مقتبس از مجموعه قوانینی است که دنگی **Dungi** پادشاه اور تدوین کرده بود. پادشاهان دودمان ایسن نیز به تدوین قانون پرداختند (پاشا صالح، ۹۲ - ۹۱).

حال با این پیشینه و قوانین حقوق بشری سومریان که حداقل دو هزار سال از کتیبه معرفی شده به نام کوروش جلوتر است چگونه دستگاه پروپوگاندا توانسته واقعیات مسلم تاریخی را به دلخواه خود فریاد بزند ...

دین و باور

در کتاب دیگرم «دین در آذربایجان باستان» مساله باورهای مردمان در آذربایجان باستان را نوشته‌ام ولی در این مبحث به تطابق باور و دین در میان مردمان سومر و آذربایجان باستان می‌پردازیم. در صورتی که معتقدیم آذربایجانیان در گذشته دور با سومریان اشتراک داشتند و یا به عبارت بهتر یک بخش از تمدن سومر، اعقاب یا اسلاف آنان بودند یا هم‌ریشگی و هم‌شاخگی داشتند باید این مساله نه فقط در مبحث زمان که در سایر مظاهر تمدنی و فرهنگی نیز جلوه‌گر شود. از این‌رو علاقمندم با استفاده از عناصر اثبات‌کننده و مبحث آرکولوژی که غیرقابل تحریف و واقعی است بحث را با نمونه‌هایی که گرد آورده‌ام توضیح دهم.

مظاهر گاهی توسط رسم خدایان و گاهی المان‌های پراکنده قابل بررسی است. یکی از این مظاهر که در کتاب «سنگ در آذربایجان باستان» شرح داده‌ام قوچ‌های سنگی هستند که در جغرافیای وسیع‌تر آذربایجان باستان به عنوان سمبل دلاوری روی قبور قهرمانان قرار داده می‌شد. در سومر نیز چنین قوچ‌هایی هم به صورت سنگی هم نگاره‌های مادی قابل مشاهده است. آن چه از تصاویر برمی‌آید شیوه طبقه‌بندی تصاویر به صورت طبقات و روایت جام‌هاست قوچ‌های حسنلو در جام سومریان نیز مشاهده می‌شود.

سرقوچ دیگری که احتمالاً درحالت خمیده بوده و بخشی از ظرف به شمار می‌رفته است در القای رازورمز شیطانی تاثیر بسیاری دارد (لوح‌های ۲۲ و ۲۳). سومریان دوره آغاز تاریخی بویژه در این شبیه‌سازی باشکوه حیوانات اهلی که آب و گیاهان مفید عامل مهم ادامه زندگی آنهاست طریقه شادی بخشی را برای بیان نگرش خود به زندگی یافتند؛ بدین ترتیب

این حیوانات و گیاهان عناصر صرفاً مادی طبیعت نیستند، بلکه بیشتر نمادهایی از قانون برتر به شمار می‌آیند (مورتگات، ۱۳۹۰: ۳۰).

این قوچ‌ها جلوه‌های مادی باورهای سومریان و آذربایجانیان باستان بودند و از پیکرک‌های کوچکی نشأت گرفته‌اند که در یانیق‌تپه خسروشهر، زرنق، حاجی‌فیروز تا حسونای سومر در رشد و تکامل بوده است. در واقع پیکرک‌ها به صورت «بالبال» در جغرافیای آذربایجان باستان وجود داشتند و سپس مناطق وسیع‌تری را طبق «تئوری تبریز اورمو» و گسترش ترکان در برگرفتند. نگارنده از مادر خود شنیده که در پای کوه عینالی مجسمه سنگی که می‌گفتند با همدیگر فامیل هستند وجود داشت که مثل سایر آثار باستانی آذربایجان و مثل هزاران بالبال و قوچ ربوده و احتمالاً نابود شده‌اند. در حسنلو نیز این رب‌النوع‌های سنگی که به عبارت امروزی «بت» بود مشاهده و گزارش مکتوب شده‌اند.

در پشت تالار ستون‌دار، سه ورودی خشتی با تزئینات مفصل وجود داشت. ورودی مرکزی به وسیله دیوار کم ارتفاعی بسته شده و بیش از آن که در باشد به یک پنجره شبیه بود. در پشت این پنجره، اتاق بسیار کوچکی قرار داشت که نیایشگاه اندرونی و احتمالاً اتاقی بود که مجسمه‌ی رب‌النوع یا نماد آیینی در آن جا نگهداری می‌شد. رب‌النوع حسنلو احتمالاً از پنجره‌ی مزین خود به بیرون نگاه می‌کرد و گاهی، برای انجام مناسک روزمره، آن را به نیایشگاه خارجی می‌آوردند. در متون بین‌النهرین اشاره شده است که به رب‌النوع‌ها غذا سرو می‌شد و لباس‌های مجلل و جواهرات فلزی بر تن آنها می‌کردند.

آتشی که ساختمان سوخته‌ی دوم را ویران کرده بود هم گنجینه‌های موجود در معبد و هم خادمان آن را در داخل معبد محبوس ساخته بود. در کنار یکی از اجساد، دو قطعه عاج به شکل چشم یافت شده است. این چشم‌ها احتمالاً تنها می‌توانستند به تمثال رب‌النوع تعلق داشته باشند و لذا می‌توان تصور کرد خادمان رب‌النوع در زمان آتش‌سوزی تلاش کرده‌اند تا تمثال وی را از مهلکه بیرون ببرند، اما در زیر آوارهای ساختمان شعله‌ور گرفتار شده‌اند. بدنه‌ی چوبی مجسمه احتمالاً سوخته و از آن تنها این «چشم‌های» ارزشمند برای باستان‌شناسان به یادگار مانده است (دایسون، ۱۳۸۷: ۳۴).

شاید به دلیل این که جنس چوب در آذربایجان وسیع بود و برای بت‌ها از چوب به جای سنگ و گل استفاده می‌شد امروزه تمامی این آثار بعد از گذشت چندین هزار سال از بین رفته‌اند و مثل نمونه بالا فقط از چشم‌های آنها که در سومر هم مرسوم بود می‌توانیم به وجود بت‌ها در آذربایجان باستان پی ببریم.

آنچه ما را به یقین وامی‌دارد که خدایان متعدد دارای تندیس بوده‌اند نه تنها نقش روی جام‌ها، علامت‌ها و یا نشانه‌هایی در هنر آشور است که خدایان آذربایجان را به کشور خود حمل می‌کنند که علائم باقی مانده از بت‌هاست. هم چنان که خطوط آذربایجان روی مواد فسادپذیر و از بین رفته مثل چوب نوشته می‌شد بت‌ها نیز به جای سنگ از چوب و مواد نابود شونده ساخته می‌شد. لیکن چشم‌های بت‌ها مثل بت‌های سومریان از سنگ‌های گران قیمت ساخته می‌شد.

ویت در بخش انتهایی مقاله خود به چشم‌های یک رب‌النوع اشاره می‌کند که در واقع متعلق به مجسمه‌ای در معبد بودند که تمام قسمت‌های آن سوخته و تنها چشم‌های آن باقی مانده بود. این چشم‌ها به صورت دو قطعه عاج هستند (دایسون، ۱۳۸۷: ۱۷).

اگر اختصاصاً به مدارک به دست آمده از بین‌النهرین بزرگ استناد کنیم، در متون خط میخی به پیکرک‌هایی که به دو مقوله‌ی کارکردی اول منتسب هستند اشاره شده است. اطلاعات بسیار زیادی در خصوص استفاده از شمایل‌ها نیایشی، یعنی بازنمایی شمایل خدایان در هیئت انسان، در عراق و ایران در دست است. هرچند مجسمه‌های مهم خدایان (یعنی مجسمه‌هایی که در معابد گذاشته می‌شدند) از چوب مزین به طلا و سایر مواد قیمتی ساخته شده‌اند، «همتایان کم ارزش» آنها، که در نیایش‌های فردی استفاده می‌شدند، از جنس گل هستند (اوپنهایم، ۱۹۶۴: ۱۸۴؛ ساگس، ۱۹۶۲: ۳۵۷، ۴۷۸ و اسپایکت ۱۹۶۸). در متون متعدد، به کاربرد پیکرک‌ها در مراسمی اشاره شده است که با هدف برگرداندن یا احتراز از خباثت ارواح پلید، جادوگردان یا حوادث (=خطرات حیوانات، پدیده‌های طبیعی غیرمترقبه، افعال خود فرد مبتلا) برپا می‌شدند (نیکرسون، ۱۹۷۹: ۲۷-۱۸؛ ساگس، ۱۹۶۲: ۳۲۸-۳۰۵، با منابع؛ هم چنین، نک: کاپلیس، ۱۹۷۴؛ گورنی ۱۹۳۵، مایر ۱۹۶۷). این اشیا از گل یا مواد آلی و در هیئت انسان یا حیواناتی چون سگ، قورباغه، مارمولک یا الاغ ساخته می‌شدند. در جریان مراسم آیینی، پیکرک‌ها را به شیوه‌های متنوعی دور می‌انداختند: زیر کف خانه، دروازه یا فضاهای باز دفن می‌کردند؛ می‌شکستند یا می‌سوزاندند؛ در رودخانه می‌انداختند؛ و در مقابر می‌گذاشتند. در طی این مراسم، اوراد، یعنی پاره‌ای عبارات کلیشه‌ای، خوانده می‌شد. قدمت متونی که در آنها دستورالعمل‌های مبسوطی برای مراسم آیینی که متضمن استفاده از پیکرک و شبیه‌سازی هستند موجود است به هزاره‌ی اول ق.م برمی‌گردد. با این حال، از دوره‌های قدیمی‌تر متون مشابهی در دست است که به اوراد و افسون‌ها اختصاص دارند و شواهد مستدلی از پیشینه مراسم آیینی در دوران سومریان، یعنی هزاره‌ی سوم ق.م، به شمار می‌روند (ایرل لیکتی و رابرت بیگز، گفتگوهای شخصی).

اکنون پرسشی مطرح می‌شود که قبل از تقسیم پیکرک‌های هزاره ششم ق.م به گروه‌های کارکردی باید پاسخ روشنی برای آن ارائه دهیم. برخی از محققانی که به مطالعه‌ی پیکرک‌های قدیمی مکشوفه از خاور نزدیک پرداخته‌اند با تمرکز بر روی معنای نمادین آنها کوشیده‌اند وجود «شمایل‌های خدایان»، یا به عبارت دقیق‌تر، وجود الهه‌ی «مادر» یا الهه‌ی «باروری» را اثبات یا رد کنند. مباحثی که در پاره‌ای از این مطالعات ارائه می‌شود صرفاً مبتنی بر تفسیرهای شخصی نگارنده از برخی خصوصیات ریخت‌شناختی و معنایی بوده است که از این خصوصیات می‌توان استنباط کرد.

در نظام‌مندترین این مطالعات، یعنی مطالعه‌ی اوکو (۱۹۶۸)، نتیجه‌گیری‌هایی بر پایه‌ی روابط گروه‌های فرمی و کارکردی به عمل می‌آید. با این حال، ایراداتی بر این مطالعه وارد است که منشأ آنها عدم تمایز میان معنای نمادین پیکرک‌ها و کارکردی‌های خاص آنهاست. در کهنه‌ی مباحث اوکو می‌توان به تمایزی تلویحی میان مذهب، سحر و جادو پی برد. بر طبق نوشته‌های وی، مذهب ظاهراً برابر با عبادت خدایان گرفته می‌شود و می‌توان آن را در حفاری‌های باستان‌شناختی، به واسطه‌ی کشف اشیایی که «شمایل‌های نیایشی»

خوانده می‌شوند مستندسازی کرد. هم خدایان وهم اعمال آنان به طور کلی از «اسباب جادوی سمپاتیک» متمایز می‌شوند (اوکو، ۱۹۶۲: ۴۸؛ ۱۹۶۸، ۴۳۷-۴۴۱)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۸۷ - ۲۸۵).

فرو کردن سوزن به پیکر عروسک‌هایی در نقش دشمن و ارواح پلید هنوز در بین اوغوزها کاربرد دارد.

تمامی پیکرک‌ها در همان زمان باستان شکسته شده‌اند و محل شکستگی (= میان تنه) در اکثر آنها یکسان است. سر تمامی پیکرک‌ها از بدن آنها جدا شده است. تکه‌های شکسته‌ی تمامی پیکرک‌ها را، به استثنای یک مورد، دوزخ هم انداخته‌اند، به نحوی که از دو تکه‌ی هر پیکرک تنها یکی یافت شده است. تمامی پیکرک‌های مکشوفه از لایه‌های باستانی از میان زباله‌هایی یافت شده که اکثراً در فضاهای بیرونی قرار داشتند (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۹۷).

در میان نقوش جام حسنلو می‌توان ایزدان بین‌النهرین را مشاهده کرد. ردپای تغییر این نقوش را نه در آثار متاخر که در آثار متقدم باید جستجو کرد.

ارابه‌ها از نوع سبک با چرخ‌های شش پره هستند. پشت اتاقک آنها باز است و در آن قسمت دستگیره‌ای جهت کمک به ارابه‌ران در سوارشدن به ارابه تعبیه شده است. در صحنه‌ی مورد بحث ظاهراً با نیایش و قربان کردن حیوانات در محضر این سه ایزد ارابه سوار مواجه هستیم. ایزد سمت راست را می‌توان، به اعتبار همراه شده آن با گاو نر، حیوانی که معمولاً در آسیای صغیر، سوریه و بین‌النهرین از حدود سال ۲۰۰۰ ق.م به بعد مرکب و همراه ایزد آب و هوا بوده است، شمایل همین ایزد دانست. از دیگر وجوه تمایز این ایزد وجود سریند و پرتوهای نور یا شعله‌هایی است که از شانه‌های وی متساع می‌شوند و شمایل شمش، ایزد خورشید در اساطیر بین‌النهرین، را یادآوری می‌کنند که در قرن بیست و سوم ق.م هم زمان با امپراطوری مقتدر اکدیان، پرتوهای مشابهی روی شانه‌های وی بازنمایی می‌شد. با این حال، در جام زرین حسنلو ایزد دوم است که شباهت بیشتری به ایزد خورشید دارد، زیرا در سر وی قرصه‌ای دیده می‌شود که پیرامون آن را پرتوهای نور یا شعله‌های آتش فرا گرفته‌اند. ایزد سوم کلاهی با شاخ‌های هلالی بر سر دارد که شاید هدف هنرمند نمایش تاج شاخ‌دار ایزدان بین‌النهرین بوده است (پرادا، ۱۳۸۷: ۱۶ / ۱).

مضامینی که روی جام زرین حسنلو نقش بسته‌اند بر بازنمایی بارز نسخه‌های تغییر شکل یافته‌ای از متون ادبی و آثار تجسمی شمال بین‌النهرین، اورارتو، آناتولی و حتی فینیقیه گواهی می‌دهند. خدایان یا قهرمانان موجود روی این جام بی‌تردید افسانه‌های اکدی، بابلی، هیتی یا هوری را تداعی می‌کنند و ظاهر هر یک از آنها در صحنه‌های مختلف شباهت بسیار زیادی به شمایل‌هایی دارند که در آثار هنری و متون هر یک از این مردمان دیده‌ایم (دیب، ۱۳۸۷: ۱ / ۶۲).

چنین نمونه‌هایی برای اثبات وجود شیوه‌های تجسمی حجمی از آثار خدایان مشترک سومری و آذربایجانی در تاثیرگذاری آذربایجان میان سایر تمدن‌های همزمان کافی است. مظاهر مادی این خدایان توسط بت‌هایی تمیل می‌شدند که برای عمر طولانی تدهین می‌شدند. حتی وسایل تدهین و تصاویر روی جام که یک کودک یا احتمالاً یک بت برای تدهین به دست کاهن سپرده می‌شود قابل ردیابی است. رابرت هنری دایسون:

جام زرین و ساغر نقره دو نمونه از جالب‌ترین یافته‌های حسنلو به شمار می‌رود که از طبقه دوم ساختمان سوخته اول به داخل کوچه افتاده بودند. جام زرین، که ظاهراً سه نفر سعی داشتند آن را از ساختمان خارج کنند اما با فرو ریزی ساختمان زیر آوارها گرفتار شده‌اند، یکی از آثار گرانقدر تاریخ هنر این منطقه محسوب می‌شود. سبک ساخت این جام در زمان کشف آن منحصر به فرد بود، اما با کشفیات دکتر نگهبان، در مارلیک بستری برای مطالعه آن فراهم آمده است. بر روی این جام صحنه‌های قهرمانان، حیوانات و ایزدان و ایزدانوان نقش بسته است. در ردیف بالایی تصاویر آن، سه ایزد در حال راندن ارابه هستند. آنان بی‌تردید ایزد آب و هوا، ایزد خورشید و ایزد ماه با یک ایزد محلی می‌باشند. تفسیر صحنه‌های متعدد موجود در ردیف پایین نکته بسیار بحث‌انگیزی است و رسیدن به نتیجه رضایت‌بخش در مورد آن به مطالعات طولانی مدت و شواهد بیشتر نیاز دارد. گفته می‌شود بر روی جام زرین حسنلو افسانه‌های در قالب این صحنه‌ها نقل شده است و شمایل‌های پر شمار موجود به واقع ابزارهای یادآورنده‌ای هستند که قسمت‌های مختلف این افسانه را تداعی می‌کند. اما پس از موضوع ماهیت افسانه نقل شده، موضوع تلفیق جالب توجه نقش مایه‌های بین‌النهرینی و سوری با سبک اجرای این شمایل‌های این جام بومی منطقه شمال غرب ایران است قبلاً تصور نمی‌رفت چنین سبکی در این بخش از ایران وجود داشته باشد، اما این سبک اکنون در یافته‌های مارلیک نیز دیده می‌شود. بر روی ساغر نقره، که به همراه اشیای دیگری از طبقه دوم ساختمان سوخته اول به داخل درگاه منتهی از رواق به پیش اتاق افتاده بود، نیز صحنه‌ای به تصویر کشیده شده که مهلم از هنر آشور است و به سبک محلی اجرا شده است. شمایل‌های نقش برجسته موجود روی این ساغر با طلا به رنگ الکتروم اندود شده و نوعی صحنه پیروزی را به نمایش گذاشته‌اند که در آن دشمن شکست خورده پشت ارابه فاتح حرکت می‌کند. همین شیوه اندود کاری با طلا یا الکتروم در یکی از ظروف مکشوفه از مارلیک و در ظرف دیگری که از منطقه حسنلو کشف شده و در موزه لوور نگهداری می‌شود ثبت شده است (هنری دایسون، ۱۳۹۰: ۲۸۵).

کاهنان

شامان‌ها و کاهنان سومری کارگزاران خدایگان و «اییه» [صاحب]ها در سومر و آذربایجان بودند.

کاهنان سومری از تاثیر و احترام بالایی برخوردار بودند، آنان محبوب مردم بودند و مقبول پادشاهان. چنانچه گاه حتی سلاطین از عظمت آنان در هراس می‌شدند. کاهنان با خدایان دیدار می‌نمودند، آینده را پیشگویی می‌کردند و از عالم غیب خبر می‌دادند. ایشان دانای طالع نیکو و بد بودند. در آیین‌های قربانی حاضر می‌شدند و حتی توان باراندن باران و

برف را داشتند. کاهنان به درمان بیماران می‌پرداختند و با ادعیه‌ی علاج بیماری را طلب می‌نمودند حتی می‌توانستند در دوزخ فرو شوند و گرفتاری را از آنجا رهایی بخشند. در آیینی خاص کاهن، شخص متهم به قتل را که انکار گناه می‌نمود، مایعی سرخ رنگ و زهرآگین می‌نوشاند، اگر شخص گنهکار بود بعد از نوشیدن مایع هلاک می‌شد و اگر پاک، مایع زهرین را استفراغ می‌نمود و از مرگ رهایی می‌یافت. آلتای و یاقوت‌ها نیز چنان سومریان باستان علاوه بر کاهنان مقامی الهی داشتند که «یاتر» خوانده می‌شد و همان وظایف شمنی و کاهنی داشت. در نظری کلی کاهنان انسان‌هایی مافوق طبیعی با توانایی پیشگویی آینده و تعبیر رویاها و تفسیر وقایع و حوادث تعریف می‌شدند. طلسم‌بندی، جادوگری و کارهایی در سحر و ساحری از اعمال خاص کاهنان بود. ایشان توان جلوگیری از تسلط ارواح پلید و جادوهای اشرار را داشتند، می‌توانستند تاثیراتی بر اطرافیان داشته باشند و خواسته‌هایشان را به جا آرند. گاه انتقام جو بودند و همراه ایشان یارانی بودند که جادوگری و طلسم‌بندی یاری می‌نمودند. کاهن‌ها در نظر هیتی‌ها بسیار محترم می‌نمودند. سلطان هیتی‌ها بالاترین کاهن بود. در آیین‌های دینی کاهنان با نوع خاص لباسش مشخص می‌شد. تنها سلطان بود که اجازه سجده مستقیم در برابر خداوند را داشت که او نزدیک‌ترین شخص به خداوند تعریف می‌شد، مردم هم این چنین در برابر سلطان سرفرو می‌آوردند. در میان زنان سومری نیز کاهن‌هایی بودند، آنان «نین، دین، گیر، را» خوانده می‌شدند، این واژه در معنی «همسر خداوند» بود. همچنین بسیاری از سلاطین سومری وظیفه کاهن را هم بر عهده داشتند (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۲۲۰).

«نین دینگیر»ها همان «ننه تانری / ننه تانگری» در زبان ترکی امروز ما هستند که برخی زمان‌ها هنوز نقش خود را حفظ کرده‌اند.

در میان کاهنان اعظم و وظایف ایشان ما «آبکال‌لو» را می‌بینیم که با پسوند ترکی «لو» و یا «آمادینگیر» که زنان کاهن بودند با «آنا دینگیر» ترکی یعنی مادر خدا مشخص بوده و با پسوندهای دیگری چون «کی»، «را»، «دو» و ... معینی می‌باشند. در اثر شگرف جام حسنلو می‌توانیم حضور این کاهنان را مشاهده کنیم که بر خلاف سایر کاهنان و شخصیت‌ها سر خود را تراشیده است.

تزیینات سطح این جام راه که در دو ردیف فوقانی و تحتانی اجرا شده‌اند، می‌توان در قالب یک داستان «تفسیر کرد». در سمت چپ ردیف فوقانی، سه رب‌النوع سوار بر ارابه دیده می‌شوند. رب‌النوع جلویی خدای طوفان است که ارابه او را گاوهای وحشی می‌کشند و در مقابل وی دوایر کوچکی ترسیم شده‌اند که نماد باران و آب هستند. رب‌النوع دوم خدای خورشید است که فروهری برسر دارد. رب‌النوع سوم نیز خدای ماه است که هلال ماه و کلاهی شاخ دار بر سر دارد. در مقابل آنها، شمایل سه مرد ترسیم شده است که به حضور آنها می‌رسند و هدایایی برای آنها می‌آورند. این سه مرد عبارتند از کشیشی با صورت تراشیده و دو کشیش دیگر در پشت سر وی که گوسفندانی را می‌آورند (هنری دایسون، ۱۳۸۷: ۴۲).

کاهنان آراسته به علم ستاره‌شناسی بودند آنها به واسطه شناخت حرکات اجرام آسمانی و ارتباط آن حرکات با وقایع و سرنوشت آدمیان دارای جایگاه رفیع بودند که تاثیر آن در زندگی امروزه و نقش ستارگان در فال‌بین و تفاسیر آن را می‌توان مشاهده کرد.

وجود ارتباطات نژادی و فرهنگی گسترده بین سومر و مناطق شمالی‌تر و آذربایجان، باعث انتقال دانش ستاره‌شناسی که از باورهای تمدن‌های مگالیثیک محسوب می‌شود، به حوزه بین‌النهرین شد و از آنجا به جای دنیای باستان، انتقال یافت. مراسم اختصاصی طلوع خورشید که در تمدن آنان رایج بوده، همسانی زیادی با باور هوریان باستانی و احترام ویژه آنان نسبت به خورشید دارد (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۶۲).

آنها با استفاده از مواد، ابزار، نوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها مراسمات متنوعی را برای بشر جستجوگر باستان برگزار می‌کردند. هم در سومر و هم در آذربایجان وجود کاسه‌ها، جام‌ها، ابزار تدهین و عاج‌ها مشترک است.

نمونه‌های «ظروف آیینی در چنگال شیر» و موتیف ظرفی که بر روی یک دست قرار گرفته در محدوده‌ی جغرافیای وسیعی یافت شده است. در ایران، بین‌النهرین، منطقه‌ی لوانت (سرزمین‌های حاشیه‌ی سواحل شرقی دریای مدیترانه) و مصر از این اشیا در آیین‌های مذهبی جهت پیشکش نذورات به خدایان یا نیاکان در گذشته استفاده می‌کردند (هنری دایسون، ۱۳۸۷: ۷۵).

حکایت آفرینش ستارگان نیز با افسانه‌های آفرینش ماه و خورشید در ارتباط است. ستارگان و اجرام آسمانی در اساطیر و فولکلور ملل، جایگاه ویژه‌ای دارند. آنان چون خدایان توصیف می‌شوند، در اساطیر سومر هر یک از انوار سماوی چرخان خدایی است.

۱- زهره خدای «ستارته» ۲- زحل خدای «نبو» ۳- مریخ خدای «مرگال» ۴- مشتری خدای «آدار» می‌باشد. در باور سومریان خدایان منزل در ستارگان دارند. در نظر ترکان یاقوت زحل منزل‌گاه خدایی است به نام «آرزوتیلک». در اساطیر برخی ملل عبارت «کاتب الافلاک» معرف عطارد است. ترکان نیز این ستاره را کاتب آسمان‌ها می‌دانند. ترکان شامان باور، افسانه‌های بسیاری از ستارگان دارند. طرح‌ها و نقوش طبل شامان هم بیانگر افسانه‌هایی‌ست از ستارگان. «بیلدیزخان» یکی از پسران «اوغوزخان» نمادی است خداگونه از جهان ستارگان باور دارند شهباب‌های آسمانی، تیرهایی‌ست از طرف خدایان که برای طرد شیاطین پرتاب می‌شوند (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۳۰).

احترام به ستاره‌ها به‌ویژه خوشه پروین، با فولکلوریک و افسانه‌های باستانی ترک‌ها انطباق داشته و این دانش و حکمت، می‌توانسته پایه‌های همان دانشی فرض باشد که توسط سومریانی که در ارتباط با هوریان قرار داشتند، به مرکز سرچشمه تمدن باستانی اسرارآمیز بین‌النهرین انتقال یافته یا همان ریشه‌هایی بوده که در سال‌های بعدی در همین منطقه

شاهد روایاتی از ستاره‌شناسی زرتشت در کوه‌های سیلان هستیم (زرگری، ۱۳۹۳: ۵۷).

پیدایش

داستان پیدایش جهان و انسان و فلسفه آفرینش انسان در میان تمدن‌ها و ادیان مختلف از دیرباز وجود داشته و هر باور و دین به نوعی سعی در بازگویی داستان خلقت جهان و انسان و آفریده‌ها بوده است. در این میان اشتراک این داستان و باور باستانی میان سومریان و آذربایجان باستان نیز در نوع خود جالب است. یکی دیگر از اشتراکات سومریان و ترک‌ها افسانه پیدایش است. طبق افسانه‌های سومریان ابتدا همه جا را آب فرا گرفته بود و سپس کوهی از آب خارج می‌شود در افسانه آفرینش ترک‌ها نیز ابتدا همه جا را آب فرا گرفته بود و ارلیک **Erlık** از داخل آب سنگی خارج می‌شود. طبق قصه‌های سومری و ترکی در هر دو فرهنگ ابتدای آفرینش همه جا را آب گرفته بود و انسان از خاک آفریده شده است.

افسانه‌های سومری درباره‌ی آفرینش عالم چنین حکایت می‌کند که از دیوی نرینه، نماد آب‌های شیرین (آپ - سو) و دیوی مادینه، نماد آب‌های تلخ (تیامت)، آسمان‌ها و زمین‌ها به وجود می‌آیند. سپس خدای آسمان «آنو»، خدای هوا «انلیل» و خدای دریا «آ» (انکی) و پس از ایشان خورشید، ماه و ستارگان از آنان آفریده می‌شوند (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۱۵).

خدای آب‌های شیرین «آپ + سو» (روشن + آب) ترکی منشاء آفرینش مادی در میان سومریان و آذربایجانی‌ها است. این نام خدایگان سومری به روشنی مثل سایر نام‌های خدایان سومری، یک نام ترکی است.

در عین حال افسانه‌های آذربایجان و کلاً تورک‌ها نیز همانند باورهای سومریان به وجود آب در ابتدای خلقت و سپس دیو و شیاطین در مرحله دوم اشاره می‌کند. افسانه‌ی یکم:
نخست تنها خدای بزرگ، قاراخان بود و با او جز آب نبود
افسانه‌ی دوم:
در آغاز، خدای بزرگ تنها بود و آب بود.
خدواند بر آب‌ها قوی سپیدی فرستاد.
او را امر کرد تا منقاری خاک بر آورد.
پرنده‌ی قو در اعماق آب‌ها فروشد، خاک بر گرفت و بر بالا برآمد.
او خاک را دمید، خاک چون گردی بر آب‌ها گسترده.
این گرد وسعت گرفت و خشکی پدید آمدند (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۱۶).

در افسانه‌های ترکی می‌خوانیم:

ابلیس از این حال ناخرسند بود!

او نیز باتلاق‌ها و پیشه‌ها را آفرید (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۱۷).

و در افسانه‌های سومری نیز مرحله آفرینش زشتی‌ها در قدم دوم وجود دارد. «تیامات» معشوقی دیگر نیز داشت! دیوی به نام «کینگو» از آنان نسل‌های بسیاری از عفریت‌ها و جنیان پدید آمدند (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۱۷).

در افسانه‌ها آمده است که خاک و خشکی در جهان، چنین پدید آمد:

خدای بزرگ قاراخان، پس از آفریدن آبها، پرنده‌ی قو را فرستاد. پرنده‌ی قو در دریا فرو شد و از اعماق آب‌ها مستی گل بر منقار گرفت و بیرون آمد. پس به امر قاراخان آن گل بر آب‌ها پاشید و از آن خشکی‌ها پدید آمدند.

پس از آن بود که پسر قاراخان، اولگن، نخستین انسان را از خاک آفرید. خدایی دیگر به نام آغاچ‌خان نماد خاک و درخت، قدرتی محافظ تعریف می‌شود.

در داستان می‌خوانیم، الهه آرورو، با مستی گل، دوست گیلگمیش انکیدو را آفرید.

ارلیک‌خان، به قصر خویش اجاق و دود کش مقدس را از گل و خاک درست می‌کرد. قیرقیزها نیز افسانه‌های دارند که طبق آن، پدر و مادر نخستین ترکان از خاک آفریده شده‌اند، در این حکایت می‌خوانیم:

به غاری در کوه قاراداغ سیلاب‌ها خاک آوردند. آن خاک را خدای خورشید گرما و روح بخشید. پس پدر نخستین ترکان «اولو آی تا» چنین پدید آمد (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۱۵۵).

خدایان مشترک سومر و آذربایجان باستان

در یک مهر استوانه‌ای که از «گوی‌تپه» اورمیه و احتمالاً هزاره سوم قبل از میلاد به دست آمده و تصاویر آن باقی است مشاهده می‌کنیم خدایان در یک جمع قرار گرفته‌اند. آنها با هم مشورت می‌کنند و به صورت جمعی تصمیم می‌گیرند. در سومر نیز خدایان در هماهنگی با هم بودند. مجمع خدایان در مورد رویدادهای زمینیان تصمیم می‌گرفت در داستان «دوموزی» یا «بیلگه‌میش» شاهد این تصمیمات هستیم همان خدایانی که روی جام حسنلو بر ارابه‌های خود سوار هستند و تقدیرات می‌کنند.

آنچه از فرم اویغوری اوغوزنامه برمی‌آید فرزندان اوغوزخان «خورشید، ماه، ستاره، آسمان، زمین و دریا» بعد از تولد مجمع بزرگی به نام مجمع خدایان تشکیل می‌دهند: این با فرم سومری مجمع خدایان که کم و بیش چنین خدایانی داشتند مشترک است (سیدسلامت، ۱۳۸۴: ۱۶).

مجمع خدایان سومری از ارکان باورهای سومری است تصمیمات مهم در این مجمع گرفته می‌شود و در مجمع خدایان تورک، بودند خدایانی که نمادگونه نام و هستی از مظاهر طبیعی برگرفتند، چون پسران اوغوز (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۴۴).

آنتروپومورفی

در سیر زمان، این خدایان دیگرگون شدند و به صورت انسانی در آمدند. اما چنان چه اشاره شد، گاه خدایان ابتدایی چنین سرنوشتی داشتند، اولگن و ارلیک از خدایان آلتای

با چهره‌های انسانی تصور می‌شدند. خدایان هیتی، اتی، سومر نیز بسیاری از این گونه‌اند (مراد اوراز، ۱۳۹۶: ۴۳).

خدایان سومری در آسمان به محلی به نام «دوکو» جمع می‌شوند (علمیه‌چیغ، ۱۳۹۷: ۳۴).

اگر «دوکو» را با همین حالت فعلی بررسی کنیم به معنی لمس و برخورد ترکی است که از «دوکونماق» به دست می‌آید و اگر «دوغو» درست باشد از «دوغماق» (زایش) و یا «دوغو» به معنی شرق ترکی می‌باشد.

آنچه از جام و ساغر حسنلو و مجموعه‌ی یافته‌ها برمی‌آید بین خدایان هوریان در آذربایجان و سومریان یک فرهنگ و دین مشترک حاکم بوده و شاید نام‌های گوناگون بعدها تحت تاثیر زبان‌های بیگانه عوض شدند و آنچه در زبان سومری است به زبان ترکی آذربایجانی قابل فهم است. نام‌های عوض شده و نشده را شاید به این صورت دسته‌بندی کرد:

اعا: خدای آب‌های شیرین از خدایان برتر در اساطیر بین‌النهرین که ایزد عقل و خرد بود. نام وی در میان خدایان هوری و افسانه‌های تشوب نیز دیده می‌شود.

آتا آنا: قهرمان جوان در اساطیر بین‌النهرین که سوار بر پشت پرنده به سوی آسمان پرواز کرد.

بیلگه‌میش: پادشاه افسانه‌های اوروک از دولت شهرهای بین‌النهرین و قهرمان یکی از داستان‌های حماسی که به چندین زبان معاصر، از جمله هیتی، هوری و عیلامی ترجمه شده بود.

قالدی: مهتر خدایان اورارتوی که خدای طوفان بود.

هدامو: هیولایی در هیئت مار یا افعی که به دست کوماربی خلق شد تا به جنگ تشوب، ایزد جوان طوفان در اساطیر هوری برود.

خوم‌بابا: دیو نگهبان جنگل سرو که با گیلگمش و دوست وی انکیدو به نبرد پرداخت.

ان‌ننه: الهه‌ی جنگ و باروری در اساطیر بین‌النهرین که نامش در برخی از اساطیر خاور نزدیک باستان نیز آمده است.

کوماربی: رقیب تشوب در اساطیر هوری که قبلا خدای اعظم بود و بعدا تشوب جوان جای او را می‌گیرد. وی تعدادی هیولا خلق می‌کند تا مقام خود را از تشوب بازپس گیرد. او را گاه با ان لیل در اساطیر بین‌النهرین تطبیق می‌کنند.

نرقال: از خدایان برتر در اساطیر بین‌النهرین که خدای جهان زیرین است. وی در اساطیر مردمان دیگر، از جمله هوریان و هیتیان، نیز دیده می‌شود.

شائوشقا: نام الهه‌ای که در اساطیر هوری هم پایه‌ی ان ننه است و مسند وی در نینوا، واقع در شمال بین‌النهرین، قرار داشت. در اساطیر هوریان شرقی وی همسر تشوب بود.

تشوب: خدای اعظم در اساطیر هوریان در هزاره‌ی دوم ق.م که خدای طوفان و قهرمان اسطوره‌ای بود که باید با تعدادی موجود پلید به نبرد می‌پرداخت. تشوب در اساطیر اورارتوی خدا / قهرمان جوانی بود که مقامی پایین‌تر از قالدی داشت (آیرین وینتر، ۱۳۸۷: ۹۰/۱).

و بر اساس ۱۰ مورد فوق نام‌های سومری چنین می‌باشد:

- (۱) آپ سو (آپ + سو)
- (۲) اتانا (آتا + آنا)
- (۳) گیلگمیش (بیلگه + میش)
- (۴) ان لیل (ان + یئل)
- (۵) هومبابا (خوخوم + بابا)
- (۶) این ننه (ان + ننه / آنا)
- (۷) آنو (آن - گوی - آسمان)
- (۸) ارش کی قال (کثر + قال)
- (۹) ان تو (ان = توغ / دوغ)
- (۱۰) نین لیل (ننه + یئل)

گذشته از این که خدایان آذربایجان یا اروها (هوریان) با سومریان مشترک بوده می‌توان به تاثیر این باور از آذربایجان به سومر و سپس به سایر تمدن‌ها اشاره کرد. سومریان همچون هوریان، چند خدایی بوده و خدا بانویی با نام **Nammu** را آفریدگار می‌دانستند. خدای آسمان **Anu** و خدای زمین **ki** نام داشت. هر دو اینان، فرزندان نامو بزرگ، مادر اولیه بودند. اصولاً در ابتدای دوران اسکان کشاورزی و آغاز اهمیت باروری زمین، بشر به سوی جنسیت زنانه در خدایانشان سوق و گرایش می‌یافت. شاید ابتدایی ترین نشان الهه‌های زن در تمدن بشری بر اساس کاوش‌های صورت گرفته، مربوط باشد به تمدن چاتال هیوک در ترکیه. (در اروپا نیز تا پیش از قدرت‌یابی مسیحیت، الهه مادر همچنان قدرتمند بود). نقش و اهمیت هر یک از خدایان سومری، متناسب با شرایط اجتماعی، در طول ادوار مختلف، تغییر می‌کرد. کرامول، از خدایان آنان چهار خدای اصلی می‌دانست و دختر «انکی» در نزد سومریان، به عنوان الهه زیبایی ظاهر می‌شود. آفرودیت یونانیان (ونوس رومی‌ها) با نسخه‌برداری از اینانا به وجود آمده. [Kramer S.N.Meso- 1971s potamien Hamburg] و آنو، شباهت‌های زیادی با زئوس یونانی و اودین نوردی (اسکاندیناوی) دارد (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

«کی» یا همان «کثر» که در زبان امروزی ترکی «کیر»، «قیر»، «قیران»، «کیران» و ... به زمین گفته می‌شود نام خدای زمین است که در هر دو زبان ترکی و سومری یکی است.

در خصوص مناسبات اقتصادی، سیاسی، دینی بابل و دیگر دولت‌شهرهای میان بین‌النهرین با «ارتته» در دوران حاکمیت سومر، پیشتر سخن رانده و نشان داده‌ایم که این مناسبات اقتصادی، هنری، فنی و فرهنگی چه در دوران حاکمیت سومریان و چه در روزگار اقتدار اکدی‌ان قوام یافته و هیچگاه متوقف نشده است. حتی گفته‌ایم که در جریان مناسبات سیاسی و ارسال پیک میان فرمانروایان ارتته و بین‌النهرین، فرمانروا، شورا و کاهنان ارتته، الهه بزرگ شهر «اروک» یعنی «این ننه» را متعلق به خود دانسته و از طرف مقابل

خواستار عودت آن شده‌اند (زهتابی، ۱۳۹۱: ۱۳۸).

این مساله در داستان «ان مرکار» به روشنی شرح داده شده و خدای مشترک سومری و اردبیل مورد بحث در داستان است. در بررسی عاج‌های حسنلو و جام حسنلو که خدایان روی شیر هم دیده می‌شوند می‌توانیم به یک اشتراک دیرینه تر با سومر پی ببریم.

شمایل‌هایی که روی کرسی / اریکه نشسته‌اند یا از پادشاهان هستند یا از خدایان. شمایل موجود در شماره‌ی ۱۱۸ یقیناً یک رب‌النوع است و اساس این ادعا نوع حیوانی است که به عنوان پایه‌ی تمثال این رب‌النوع استفاده شده است. این نقش مایه پیشینه‌ی درازی دارد، هر چند رواج آن کمتر از شمایل رب‌النوعی است که مستقیماً روی گاو نر یا شیری نشسته است. سابقه‌ی این نقش مایه به قرون بسیار قدیمی‌تر برمی‌گردد و به طور مثال، در آثار هنری دوره‌ی سلسله‌های قدیم، بر روی یک مهر عیلامی از هزاره‌ی دوم ق. م، بر روی مهرهای کاسی و میتانیایی و در آثار هنری دوره‌ی قدیم آشور یافت می‌شود. همین نقش مایه در هزاره‌ی اول ق. م، در آثار هنری آشور، شمال سوریه و اورارتور تداوم می‌یابد (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۰۱).

اسکار وایت ماسکارلا همچنین به آثار تمدن مانناها در اورمیه اشاره می‌کند:

روی یک قطعه عاج کوچک اما جالب، دو شیر با دهان باز مقابل هم قرار دارند و پنجه در پنجه‌ی هم انداخته‌اند. صحنه‌های مشابهی در آثار هنری منتسب به میتانی‌ها در بین‌النهرین و مناطق ایرانی با قدمت نیمه دوم هزاره‌ی دوم ق. م دیده می‌شود. اما در برخی از این صحنه‌ها، مثلاً در یک مهر منتسب به میتانی‌ها، پنجه‌های شیرها با هم تماس ندارند. در شباهت آنها نمی‌توان تردید داشت (وایت ماسکارلا، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

در مورد پرستش خدایان مشترک سومری و اقوام «لولو بیگ» در آذربایجان هم می‌توان اشاره کرد:

در منابع اکدی مربوط به اواخر هزاره سوم قبل از میلاد که در باره ایالات جنوب‌شرقی دریاچه اورمیه اطلاعاتی ارائه می‌کنند، نام طایفه لولوبی (لولوپوم، لولومه، لولو) آمده است. نام آنها نخستین بار در کتیبه‌ی نارام سین ذکر می‌شود که از غلبه بر کوه نشینان لولوپوم به رهبری «سیدوررو» خبر می‌دهد. ظاهراً این طایفه بسیار نیرومند بودند و فرمانروایان آشور همواره می‌بایست با آنان نبرد می‌کردند. لولوبی‌ها با استفاده از ضعف حکمرانان بین‌النهرین، حکومت خود را در این سرزمین برپا کردند. سرزمین تحت فرمان آنها از دریاچه اورمیه تا خلیج فارس امتداد داشت. سنگ نوشته آنوبانی نی حکمران لولوبی به زبان اکدی باستان (در نزدیک شهر کنونی سر پل زهاب) باقی مانده است. ظاهراً لولوبی‌ها خدایان سومر - اکد را پرستش می‌کردند (جدی، ۱۳۹۶: ۱۴۱).

این امر از وجود آئین‌های تدفین نیز قابل مطالعه است.

مردم آذربایجان باستان، باورهای دینی و مراسم بومی ویژه‌ای داشتند. بر روی ظرف‌های گوناگونی که در گورهای کهن یافت می‌شود، تصاویر بی‌شمار خورشید، ماه، انسان، گاو، گاو نر و دیگر حیوانات برمی‌خوریم (اوسط قلی‌اف، ۱۳۹۵: ۲۵).

رگه‌های این باورها را از زمان سکاها (ایش اوغوزها) به روشنی می‌بینیم.

ادیان بسیار شرقی یا سامی بت پرست بودند آنها خدایان خود را در مظاهر سنگی، گلی، چوبی و ... می‌یافتند برای خدایان خود لباس می‌دوختند، عود می‌سوزاندند و از آنها واهمه داشتند اما شامانیزم به روح خدایان و غیر مرئی بودن آنها معتقد بود باور و دین سومریان در رابطه با خدای مادر آنو *Anu* و *Hepit* یا اک اینه (آق / آغ آنآ) که در اقیانوسی به سر می‌برد و خدایانی که به طبیعت مرتبط بودند را یکسان می‌بینیم. مانند خدای ماه *kuchuch* یا خدای باد و ... اعتقاد به چند خدایی و قدرت نیروهای طبیعت در کنار نفی (بت‌سازی و بت‌پرستی ما را تا حدود زیادی به نزدیکی اعتقادی هوریان باستان به شمنیزم هدایت می‌کند. بر اساس اطلاعاتی که در دست است درون جوامع سکایی، فرهنگ شمنیزم کاملاً رسوخ داشته و جزیی از ارکان فکری آنان محسوب می‌شده و با توجه به این که از اواسط هزاره دوم پیش از میلاد سکایان وارد آذربایجان شده بودند، طبیعتاً باورها و آیین‌های خود را نیز نفوذ داده‌اند. شاید در این دوران و در طی این پروسه بوده که اوزان‌ها که منطبق با فضای فرهنگی سکاها نیز قرار داشتند، در تبادل و ترکیب ویژگی‌های این شامان‌ها با کاهنان هوری و با ماهیت (و یا وظایف) جدید به وجود آمده یا تقویت شده باشند (زرگری، ۱۳۹۳: ۹۹).

سکاها در آذربایجان تا شوش هم خدای اوما را می‌پرستیدند شهر اوما در سومر شاید با این نام مرتبط باشد

به‌طور مثال در کتیبه‌های اورخون آمده: «تانری در بالا و یئر سوب مقدس در پایین چنین فرموده است». «ملت ترک نابود مباد و ملت باد». علاوه بر این دو خدا، یک الهه به نام «ومای» نیز وجود دارند که بر زندگی خانوادگی و کودکان نظارت می‌کنند (زارع شاهمرسی، ۱۳۹۵: ۶۶).

کاداشمن انلیل (۱۳۷۴ - ۱۳۶۰ قبل از میلاد) نامی که بر روی یک کاسه در حسنلو یافت شده نیز یک اثبات گر در این زمینه است.

«انلیل» نام خدای باد «آن» (برتر) + یئل (باد) ترکی است که وجود این نام در میان اقوام کاسی در آذربایجان نشان از باور مشترک و احتمالاً جغرافیای مشترک سومر و آذربایجان دارد

تانگری

خدای اصلی (تانگیری)

احتمالاً ادعای پرستش و تک خدایی بودن با توجه به منابع یک ادعای نادرست محسوب می‌شود لیکن یک رد نظر کامل نیست چون علامت ستاره با صدای «تانگری» یعنی خداوند، در جلوی نام همه خدایان وجود دارد. این صدا «دینگیر» یا «تینگیر» در زبان ترکی به «تانگری» تبدیل شده است و امروزه در آذربایجان «تانری» هم می‌گویند. سومریان این خدایگان را برترین می‌دانستند و احتمالاً کلمه «دان» اولدوز نیز به عنوان شکل همین ستاره یک سرخ باشد. در دوره ایلامی که قدیمی‌ترین منابع مکتوب التصاقی زبانان در فلات ایران را داریم این کلمه حفظ شده است.

پانین تینری panin-tinri از خدایان ایلامی است این خدا همان گونه که از اسمش برمی‌آید معرفه «تینری» به عنوان خدا را حمل می‌کند «تانری» ترکی که در سومر «دینگری» و در جاهایی از اقوام ترک زبان «دینگیر» یا «تینگری» هم مشاهده می‌شود نشان می‌دهد این کلمه نیز یک کلمه ترکی - سومری است.

در دوره اورارتو که کتیبه‌های زیادی در آذربایجان وجود دارد نیز همین کلمه «تانگری» استفاده می‌شده و در کتیبه‌ها به کرات وجود دارد. امری که امروزه در اشعار شاعران آذربایجان در سده‌های معاصر نیز دیده می‌شود.

نین

نین که بخش اول نام برخی خدایان سومری است به ننه یا نینه ترکی مرتبط است.

در آذربایجان به رب‌النوع درخت و آب حیات ننه می‌گفتند و اعتقاد بر این بود که به زانی که بچه‌دار نمی‌شدند تبرک می‌داد (آغاسی اوغلو، ۱۳۹۶: ۲۶).

زبان

نین در زبان سومری به معنی مادر و همسو با «ننه» ترکی «نین» به معنی خانه کوچک «ننو» و ... در اسامی خدایان چون «نین گیرسو» «نین اوراش» به کار رفته است. این کلمه در «نین کاراک» یکی از خدایان ایلامی نیز به چشم می‌خورد.

در نام همسران خدایان مانند زن «ان لیل» که «نین لیل» است نیز این جز دیده می‌شود.

آنو (خدای اول)

«آنو» «ان» در زبان سومری به معنی آسمان است در ترکی «انا» به معنی مادر و «ان» مفهوم آسمان را

دارد. این خدای اول و بزرگ است که در سومر و آذربایجان بسیار مهم و یک خدای اصلی بود. در منابع قبل از میلاد «لولویگ» های آذربایجان اولین نشانه‌های قابل استناد را می‌بینیم.

کهن‌ترین اثر لولوبی‌ها که پژوهشگران تاریخ آن را به سال ۲۲۰۰ پ.م نسبت می‌دهند حجاری صخره‌ای بر کوه پادیر نزدیک سر پل ذهاب است با نقش آنوبانی پادشاه لولوبی که در حضور الهه ایشتار که او را بر دشمنان پیروزی بخشیده، ایستاده و زیر پایش نیز دشمنان مغلوب او قرار دارند. در قسمتی از زمینه‌ی نقش نیز کتیبه‌ای با خط و زبان اکدی حک شده و در آن از خدایان سومر و اکد نام برده شده که نشان از نفوذ فرهنگی میان رودان است. در قسمتی از متن این کتیبه می‌خوانیم:

آنوبا نی نی پادشاه توانا، پادشاه لولوبی نقش خود و نقش ایشتار را در کوه باتیر رسم کرده است. آنکس که این نقوش و این لوح را محو کند به نفرین و لعن آنو و آنتوم بل.... رمان و ایشتار و گرفتار و نسل او بر باد رود (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۹۶).

این خدایگان سومری و آذربایجان باستان را می‌توانیم با «گوگ آغا» در زمان‌های متاخر مربوط بدانیم.

«گوگ» در ترکی به معنی آسمان می‌باشد. آغا یعنی سرور و این کلمه «گوگا» که در سومری به معنی سرور آسمان است ارتباط معنی داری به صورت آوایی با «گوگ» خان دارد. «گوگا»: خدای سومری، او خبر رسان و سفیر و معتمد خدای بزرگ آسمان است «گوگ خان»: پسر اوغوزخان، خدایی از طبیعت که سمبل ترکان سرزمین او شاهین است (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۳).

گوگ (گوی) تورک‌ها یعنی ترک‌های آسمانی که مبدا خود را از آسمان دانسته‌اند با افسانه‌های سومری نیز مشابهت دارد

سومریان به نوعی افسانه‌وار، خود را از آسمانیان می‌دانند، همان گونه که ترکان باستانی، خود و اولین اوزان‌ها را این چنین می‌دانستند. جالب این است که در زبان سومریان، علامت مشخصه کلمه Dingir به معنی خدا (البته در نگارش)، عبارت است از نقش یک ستاره، بدین گونه این مفهوم را با ستارگان پیوند زده‌اند (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۵).

بو:

الهه‌ی سومری، دختر بزرگ آنو و همسر نین گیرسو، او الهه‌ی فراوانی، برکت و سلامتی است (اوراز، ۱۳۹۶: ۶۸).

کلمه «بو» با کلمه ترکی «بول» به معنی فراوانی و برکت یکسان است که با قاعده حذف صامت آخر به این شکل در آمده است. قانون حذف صامت نهایی در خوانش کلمات سومری یک اثر مرسوم است. اولین خدای بزرگ آلتای، قاراخان بود، خدایی نیک کردار که همه هستی آفریده اوست.

پسرش اولگن نیز نیک کرداری را می‌پسندید، چرا که او وظیفه پسرانش را محافظت از انسان‌ها در برابر شر کورموس تعیین کرده بود. خدایان سومری، آنو، انلیل، آا (انکی) نیز چنین تعریف می‌شدند (اوراز، ۱۳۹۶: ۳۸).

«اوت»

خدایگان خورشید

اوتو نام خدایگان خورشید سومریان است و به روشنی اوتوو در زبان ترکی باستان به معنی خورشید بود و این مساله یکی از مهم‌ترین دلایل اثبات کننده همگونی و هم‌زبانی آذربایجانی‌ها و سومریان باستان است.

این یک خدای اصلی و در مجمع اصلی خدایان سومری بود. خدایی که نامش از «اوت» «اوتو» سومری به معنی «آتش» ترکی آمده است چرا که در تصاویر تیرهای خود را به صورت آتش بر روی زمینیان پرتاب می‌کرد. کلمه «اوتون» به معنی اجاق در زبان سومری و «اوتون/ اودون» در ترکی امروز به معنی اجاق و هیزم در ترکی به معنی مال خدای آتش یک اثبات کننده است.

در منابع سریانی که به منابع باستانی آذربایجان از نظر زبان نزدیک می‌باشد آدورباگان نام این سرزمین است. آدور و آتور جزء اول این لغت، کاملاً قابل درک و فهم است و با کلمه اوتو و اوتور یکسان است (جدی، ۱۳۹۶: ۳۲).

بنابراین کلمه آذربایجان «آتور» در جزء اول نیز به این خدایگان مربوط است. این دین باستانی در زمان‌های متاخر به صورت زرتشتی‌گری و میترائیسم درآمد است.

اطلاعاتی هم که از ویژگی‌ها و باورهای میترائیسم مهرپرستان در آذربایجان در دست است، اشاره به تقسیم هفت‌گانه روزها دارند که از این طریق نیز قابل تعمق و بررسی است (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

در اراضی آلبانیا، ۲۶ تیره رنگی زندگی می‌کردند که به زبان‌های گوناگون سخن می‌گفتند. بزرگ‌ترین این تیره‌ها اوتی‌ها بودند. بازماندگان آنان هنوز هم به نام اودین‌ها در ناحیه‌ی قوت قاشن جمهوری آذربایجان زیست می‌کنند. در طول سواحل رود قارقار نیز قارقارها مسکن داشتند (اوسط قلی‌اف، ۱۳۹۵: ۱۸).

واژه‌ی آتروپاتن کهن‌ترین نام در میان نام‌های بومی آذربایجان است. این کلمه را ایرانیان به شکل آذربادگان، ارمنی‌ها آتروپاتاکان و عرب‌ها آذربایقان تلفظ کرده‌اند، در معنای نگهبان دیار آتش است که از بین آیین‌های باستانی نیاکان ما تغذیه می‌شود (اوسط قلی‌اف، ۱۳۹۵: ۲۲).

حتی این نمادها که مثلاً در جام حسنلو بر روی سر خدایگان خورشید که روی ارابه سوار است دیده

می‌شود و مربوط به هوریان قبل از مانناهاست بعد از هزار و چند صد سال بر سر پادشاهان ساسانی دیده می‌شود اما قبل آن باید در سایر آثار منطقه آذربایجان ریشه‌هایش مطالعه شود.

نماد سمت راست، گوی و یا دایره‌ای است با طرح‌هایی شعاعی که با تفاوت اندک، سابقه طولانی در بین‌النهرین داشته و به عنوان نماد خدای شمش محسوب می‌شود و با ویژگی‌های مشابه، به طور مکرر در نقوش دوره اکد، آشور و بابل ظاهر می‌شود (شکل ۲۱۵). فون گال نیز این نقش را تنها یک نماد سامی می‌داند (Gall, 1988 : 572). از سوی دیگر چنین نمادی در دوره هخامنشی دیده نمی‌شود (برروی آرامگاه داریوش فقط یک گوی ساده و برجسته نمایش داده شده است). بنابراین، نقش مذکور می‌تواند تاریخ مقدم‌تر از گوردخمه و ارتباط آن با محیط فرهنگی و هنری بین‌النهرین را نشان دهد؛ به‌ویژه با توجه به این حقیقت که در نقوش بین‌النهرینی، همانند گوردخمه قیزقاپان، سه نماد هم‌زمان و همراه ظاهر می‌شوند (شکل ۲۱۵) (ملازاده، ۱۳۹۶: ۳۵۴).

گو این که من حتی نام «ارته» را با همین عنوان نزدیک می‌دانم.

هرچند با توجه به داده‌های باستان‌شناسی و دلایل علمی و عقلی مکان آرتتا را باید در اردبیل جست و برخی محققین جزء اول کلمه را در آرتو نیز تغییر کرده‌اند اما در جزء دوم محققین اجماع نظر در مورد بول یا بیل که معنی یافتن و دانستن است را دارند. کلمه اردبیل به عنوان منطقه‌ای که در مرکز خاستگاه هوریان قرار داشته، از دو واژه (ارد)، (بیل)، تشکیل شده که (ارد)، احتمالاً همان (ارتو) به معنی درستی و راستی و (بیل) به معنی منطقه و شهر است (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۱۱).

کلمات تورکی بیل، بول، بتل از نظر ریشه یکی هستند و به معنای اشاره، نشان، ثبتو نشانه است. (حسن اف، بی‌تا: ۳۳۴)، (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۱۱).

در توضیح واژه (بل) یا (بیل) و یا (ویل)، باید آن را در قالب مفهوم اسامی مشابهی که در کل منطقه موجوداند، مورد ارزیابی قرار دارد و از تعابیری که به صورت مجزا و تنها بر اساس ذهنیت یا تشابه لغوی یا استدلال‌ها و حتی منابع ضعیف، توضیح داده می‌شوند، پرهیز نمود. در اطراف اردبیل واژه‌های متعدد بیل به معنی محل، تکرار شده همانند شورابیل، لوندبیل، لونه ویل، اندبیل، زربیل، انزبیل، کشته بیل، شابیل، بیله سوار، دوئل (دوو + بیل)، بیلی، ویله دره، بیله دره، و یلکیچ (بیلکیچ)، اردبیلق و بتلوس یا بتل آس، گویچه بتل و ویل وان و در اراضی غربی هوری زبانان، شهر اردبیل را داریم که پیشترها تمامی ساکنینش ترک بودند، مرکز فرماندهی کوراوغلی نیز (چنلی بل) نامیده می‌شد که از همین معنی است. و در تمامی این اماکن، بیل یا ویل به معنی شهر و محل است (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۱۱).

«ارته» در زبان ترکی باستان و زمان هوریان به معنی خورشید بوده است این کلمه با «اوتتو» سومری به معنی خدای خورشید نیز مشابه است. این کلمه به نظر می‌رسد

از ریشه‌های نام «ارتنه + بیل» (اردبیل) می‌باشد و همان ارتنه مشهور سومریان در شمال غرب ایران است.
نام پادشاهان و سران حکومت آنان مثل «ارته تمه»، «ارته منیه» و ارته شووره که «ارته» به معنی خورشید است. (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

«ارته + دئمه» (ارته + گو)، ارته + سئیره (ارته + محب) و ... در ترکی امروز قابل فهم می‌باشند. در منابع اسطوره‌ای نیز به صورت‌های متنوع چون «بانو چیچک» «ساری کوئیک» «زیادخان» و ... به وجود همین باور می‌توان دست یافت.
«خ. یوسیف اوو» در مطالعات خود به این نتیجه می‌رسد که «قارا وزیر» «قارا کشیش» با پیشوند «قارا» به معنی سیاه در این اسامی خدای تاریکی هاست و برعکس «زیادخان» خدای نور است. زیاد در لغت عربی به معنی «نور» می‌باشد این دو همیشه در تقابل باهم قرار دارند و نشان می‌دهد این داستان ریشه‌ای بسیار باستانی دارد و به صورت‌های روز خود را عوض کرده است (سیدسلامت، ۱۳۸۴: ۸).

در میان سکاها «ایش اوغوزها» نیز چنین باوری داشتیم.

در روایت هرودوت از سخنان ملکه توموروس فرمانده سکاها ماساژت خطاب به کوروش، که در آن به ایزد خورشید سوگند یاد می‌کند، بر اعتقادات سکاها و به‌ویژه جایگاه مهم و با اهمیت خدای خورشید نسبت به دیگر خدایان نزد آنان می‌توان پی برد. در نزد سکیف‌ها و همانند تورک‌ها، نخستین آفریننده زن است (حسن اف، بی‌تا: ۳۲۴) و از این طریق انطباق‌های پایه‌ای با باورهای هوریان باستانی مورد مشاهده قرار می‌گیرد (زرگری، ۱۳۹۳: ۲۸۵).

تاثیر چنین خدایگانی در سایر تمدن‌ها نسبت به بررسی تقدم و تاخر نشان می‌دهد این خدایگان در تمدن‌های دیگر نیز راه یافته است.

خدای خورشید سومری در ابتدا «آم مون» **Ammun** بود. این واژه در هند نیز «آم مون» خوانده شد و بعد «آتوم» شد و در افسانه کوماری خدایی به نام «آمون + کی» را مشاهده می‌کنیم که با یک پسوند «کی» ترکی به این نام مشابهت دارد. خدای خورشید در اورارتوها «آردینی» **Ardini** خوانده شد. خدای خورشید «گون آنا» در میان ترکان نیز به‌عنوان خدای مهم محسوب می‌شد.
کلمه «آرت» در این جزء با همان «ارد» در لغت اردبیل نیز یک قطعه دیگر از پازل است. «شیمگه: خدای آفتاب هوری است» (اوراز، ۱۳۹۶: ۶۱).

این کلمه به شیشمک ترکی یعنی رعد و برق و آذرخش مشابهت دارد.

«ناه هونت»: خدای خورشید، نور و عدالت عیلامی بود (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۷).

در نمونه دیگری از شرق آذربایجان باستان تپه باستانی مارلیک نیز چنین آثاری نمایان است.

ترنج هندسی که بر کف جام‌های فلزی مارلیک نقش بسته است در نوع بسیار تزیینی خود عبارت از حلقه‌ای از برگ گیاهان است که کاملاً به سبک هندسی نمایش داده شده و قرص خورشید را که اشعه نیروبخش و جان‌فزای آن به اطراف تابیده در بر گرفته است. احتمالاً این متکی بر این عقیده است که زندگانی و بقای تمام موجودات متکی به نور و حرارت جان‌بخش خورشید است که در مرکز همه چیز واقع شده است. به نظر می‌رسد اقوامی که مردگان خود را بدین وضع در قبرستان مارلیک دفن کرده‌اند حتی اگر خورشید پرست هم نبوده‌اند حداقل در عقاید مذهبی خود اهمیت زیادی برای خورشید و قرص آن قایل بوده‌اند (نگهبان، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

وجود خورشید برای مردمان باستان آذربایجان که سراسر شش ماه در سرما و نگرانی از تامین مایحتاج خود به سر می‌بردند امری حیاتی بود. شب «چلله» در میان آذربایحانیان نیز به همین امر مربوط است و برای مردمان مناطق گرمسیری قابل درک نیست.

اقوام ترک از قدیم خورشید را مقدس شمرده، آمدن بهار را به او نسب داده‌اند. قومی که این باور را داشت که «خورشید منبع برکت است» با ترتیب دادن مراسم‌های مختلف خورشید را فرا می‌خواند. در تران‌های که خاص مراسم مربوط به فرا رسیدن بهار است خورشید را عنوان آفریننده کائنات به تصویر در آمده است. در این ترانه مربوط به مراسم فصل بهار، خورشید صاحب دو دختر است: «دختر کچل» که تمثیل کننده زمستان «دختر گیس دار» که تمثیل کننده بهار هستند. جماعت از خورشید می‌خواهند که دختر کچل را بازگرداند، دختر دارای گیس را بیاورد:

گون چیخ، چیخ، چیخ (خورشید درآ، درآ، درآ)
 کهتر آتی مین چیخ (اسب کهر را سوار شده درآ)
 اوغلون قایدان اوچدو (پسرت از صخره سقوط کرد)
 قیزین تندیره دوشدو (دخترت در تنور افتاد)
 کئچل قیزی قوی ائوده (دختر کچل را بگذار در خانه)
 ساچلی قیزی گوتور چیخ (دختر دارای گیس را برداشته، درآ)
 گون گئتدی سو ایچمگه (خورشید رفت که آب بخورد)
 قیرمیزی دون بیچمه گه (دامن قرمز را آماده کن)
 قاری تتر گوتوره جک (برف را به زودی برخواهد داشت)
 کچل قیزی آپاراجاق (دختر کچل را خواهد برد)
 ساچلی قیزی گتیره جک... (دختر گیس دار را خواهد آورد...)

در این ترانه‌های که به مناسب فصل بهار خوانده می‌شود مردم خواسته‌اند با طرح موضوع آماده گردن دامن قرمز از طرف خورشید، از گرم شدن هوا و نیز این که سرخی رنگ حاکمیت است صحبت به میان آوردند (فضولی‌بیات، ۱۳۹۲: ۱۰۴ - ۱۰۳).

در اساطیر ترکان، حضور و طلعت آفتاب عالم تاب، حتی پیش از آن که جهان آفریده شود، معنای حقیقی خود را دارد. حضور خورشید پیش از آفرینش جهان نیز نمود دارد. قاراخان از اساطیرا لاولین آلتای در آفرینش آیمان‌ها از نور و گرمای خورشید بهره برد. از این روست که در افسانه‌های مربوط به خورشید، هر اندازه تعمق کنیم و در نوربخشی او به جهان و دیگر اوصافش دقیق شویم، آفتاب را سبب ساز آفرینش باروها و رسوم بنیادین خواهیم دانست. او خدایی ست برتر از دیگر خدایان. چنانچه گویی همه قدرت‌های الهی و ارواح خیرخواه در وجود او گرد آمده‌اند. ترکان باستانی و در کل ملل التصافی زبان با اغراق در اوصاف خورشید، او را با نام‌های مختلفی تقدیس می‌نمودند.

سومریان خورشید را با نام‌هایی چون «دینگیر»، «اوتو»، «رع»، «باب بار»، «نین - اوراش» و «مش آرو» می‌خواندند.

اعراب با تکیه بر سومریان او را «شاماش» می‌گفتند، هیتی‌ها نیز خدای بزرگ خود، «نان - هوتته» را خورشید می‌دانستند. خدایی به نام «هوم» نیز چون خورشید وصف می‌شد. نین - اوراش، پسر خدا - انلیل بود. او پرورش یافته‌ی خدای خورشید بود. هوای خنک بهار، سمبلی از این خدا دانسته می‌شد.

در نظر مردم آلتای خورشید با نام «گون نینه»، الهه حیات معرفی می‌شد. خاقان‌های تروک نیز پسران خورشید بودند. آنان قدرت از پدر - خورشید می‌گرفتند. پسر «مته» نیز زاده‌ی آسمان و زمین، فرستاده‌ی خورشید و ماه و خاقان بزرگ هون بود. «چی جومین» محافظ سلسله‌ی «گه آولی» - در حال فرار از دشمنان خویش به کنار رودی رسید. چون نتوانست از رود بگذرد، گفت:

من پسر خورشیدم! پس همه ماهیان و قورباغه‌ها برای او پلی بستند! راه‌های حق و عدالت را خدای خورشید نشان می‌دهد. پادشاه اور - «اورن گور» - حق و عدالت را از خورشید می‌شناخت - قوانین مشهور «حمورابی» نیز از طرف خورشید نازل شده بود. ترکان یاقوت‌القباب و نام قهرمان خویش را از خورشید دریافت می‌کردند. مغول‌ها خورشید را پرستش می‌کردند. سومریان در آغاز طلوع خورشید شروع به عبادت می‌کردند. شاما خورشید را در آیین‌ها تقدیس می‌نمود. بر خرقه‌ی شامان - مانیاک - و بر طبل و دهل او نقش خورشید، چون نمادی از قدرت رسم می‌شد. هون‌ها شب‌ها ماه و روزها خورشید را سجده می‌نمودند. بسیاری از قبایل تورک، در ورودی چادرهایشان به مطلع خورشید باز می‌شد. همچنین نام خورشید را بر فرزندان خود می‌نهادند. «گون‌خان» نام پسر «اوغوز» بود که اوصاف خورشید را داشت.

در ارتباط با چنین نام‌گذاری‌ها در افسانه‌های می‌خوانیم: «اولو تویون» عاشق «گونش» - دختر آئی تویون - می‌شود.

خورشید به باور هیتی‌ها خدای قادر برتر و خدای خدایان بود. او هر صبح از دریا می‌آید، سه جفت چشم دارد. همه را از جاندار و بی‌جان می‌بیند، کارها را سامان می‌بخشد و جهان را آن گونه که شاید اداره می‌کند.

نور صبح از او زاییده می‌شود، حاکم طبقات زیرین را حکم می‌راند و اداره می‌کند. در نظر هیتی‌ها الهه گان خورشید، «آرین نا» و «آنیلان»، حافظ حاکمان و حکومت‌ها بودند (اوراز، ۱۳۹۶: ۲۷).

ترکان هیچ گاه مرده‌ای را نسوزانند، چرا که باور دارند آتش ناپاک گردد. گویند فرشته‌ای به نام «آذر»، هم خورشید را اداره می‌کند.

ترکان مزدایی و روزگاری بعد ایرانیان، طبق آیین پس از غروب خورشید بر قلعه‌ی کوه‌ها، آتش می‌افروختند. در معابد خانگی آنان آتش در همه حال افروخته بود و سعی بر آن می‌نمودند که آن آتش خاموش نشود.

در میان ترکان شرقی، قیرقیزها این آیین را به روزگاران طولانی رعایت می‌نمودند. اگر به سببی آتش خاموش می‌شد، آن را دوباره نمی‌افروختند. بلکه از نزدیک‌ترین همسایه‌ی هم خون شعله‌ای برای روشنایی آورده می‌شد.

شامان باوران آتش را مقدس می‌شمردند. عصر گاه آتش با خاکستر پوشانده می‌شد و به صبح با شاخ‌های دوباره افروخته می‌شد و آن شاخه‌ی آتشین در اتاق‌ها می‌گردید. شامان‌ها ارواح اجداد خدا گونه‌ی خویش را به نام‌های «اود انا» و «اود انا» (پدر آتش و مادر آتش) می‌خواندند. به باور برخی از شامان‌ها اود انا آتش را آفرید.

در میان ترکان رسم بر آن بود که برادر بزرگتر پس از ازدواج، خود از اجاق پدری جدا می‌کرد و اجاق تازه‌ای می‌افروخت و اجاق اصلی برای برادر کوچک‌تر بود که او را «اود بکچی‌سی» (نگهبان آتش) می‌نامیدند. چون به خانه‌ای عروس آورده می‌شد، او بر روی اجاق قدری کره آب می‌کرد و بر صورتش می‌مالید و چنین در پناه خداوند آتش قرار می‌گرفت. در افسانه‌های نیز آمده است:

دختران خدای بزرگ، اولگن، به اشارت کودای آتش آوردند و آن چنین بود که کودای از خدایان آلتای، که بر آسمان سوم منزل داشت، روزی چنین فرمود: «انسان‌ها برهنه‌اند و به سرما نتوانند زیست، می‌بایستی آتش افروخت». اما تنها سه دختر اولگن اعتناء کردند ولی هرچه تلاش نمودند، نتوانستند آتش بیافروزند. پس کودای با ریشی دراز و قدی کوتاه آمد، او خود را جمع کرد و به ریش انبوهش فشرد و غلتید. دختران با دیدن آن صحنه بسیار خندیدند و او را تمسخر نمودند. کودای غمناک شد و بازگشت.

پس دختران به دنبال کودای دویدند تا راز افروختن آتش آموزند. اما کودای رفته بود. دختران به راه او در انتظار نشستند. بعد کودای آمد و آنان را گفت: «دختران اولگن، تیزی سنگ را نمی‌دانند و با این حال مرا به تمسخر می‌نشینند».

دختران با تعجب به صورت هم نگاه کردند و از هم پرسیدند: «چگونه ممکن است؟ آیا در سنگ آتش باشد» در انجام دختران آموختند که اگر تیزی دو سنگ را به تندی بر هم زنند، جرقه‌هایی حاصل آید که با آن می‌توانند آتش افروزند. پس چنین بود که افروختن آتش آموختند و به انسان تعلیم دادند.

در این افسانه برخی باور دارند اولگن، همان کودای باشد.

روزگاری بعد در اساطیر یونانی این واقعه چنین توصیف می‌شود:

«پرومته» نخست بار آتش را از زئوس، دزدید و در میان انسان‌ها آورد (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۵۲).

این خدایگان با توتهم «گرگ» در آذربایجان تمثیل می‌شد. همان گونه که در سومر نیز این مساله مشترک بود.

در سومر روباه نماد حيله‌گری است و گاو نمادی از حاصل است و گرگ حتی در جایی در گفتگو با «وتو» (خدای خورشید) از تنهایی خود شکایت می‌کند. ما در ترکی می‌گوییم (قورد کیمی) یعنی مثل گرگ‌ها تنه‌است و یا (قوردونان قیامته قالاخ) با گرگ تا قیامت تنها زندگی خواهد کرد که هم گفتگوی گرگ و انسان را تداعی می‌کند از جمله در داستان دهده قورقود که از گرگ سوال می‌پرسد و هم در زمینه تنها بودن گرگ (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۹۶).

ارتباط دادن سومریان ما بین گرگ و خدای خورشید نیز در نوع خود نشان می‌دهد این باور آذربایجانی در میان سومریان نیز جاری بود.

نانار «آی» (خدای ماه)

ماه‌پرستی در آذربایجان احتمالاً پیش از آفتاب‌پرستی به وجود آمده است یا نقش این خدایگان به مراتب قوی‌تر از خورشید «اوت» بود چرا که در ترسیمات روی صخره‌ها نشان «بز» بیشتر و پیشین از خورشید و گردونه آن است. این باور ارتباط تنگاتنگی با جشن بهار و «نکم گردانی» دارد. نمونه‌های متعددی از چنین اعتقادی را در سراسر جغرافیای آذربایجان باستان می‌توان ملاحظه کرد.

نقش خدای ماه در کورگان‌های آذربایجان از ۵ تا ۳ هزار سال قبل هرچند چیزی معمولی می‌تواند قلمداد شود اما ویژگی دیگر این نوع مارال داش‌ها پیدا شدن آن نزدیک کورگون‌ها است. ترکانی که در شرق هستند به آنها سین‌داس (سیغین‌داس) و مغول‌ها نیز خوش‌چیلو می‌گویند (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۱۹).

«سین» نام اکدی «نانار» سومری بود.

به نظر می‌رسد سین از لغت «سیغین» یعنی فشردگی و جمع‌شدن و لاغرشدن ترکی منبعت شده باشد که در سومری نیز خدای ماه سین نامیده می‌شود. محمود کاشغری معنی سین را مزار بیان می‌کند. کومان‌ها نیز به مجسمه شخص متوفی سین می‌گفتند که مترادف با واژه باسیریق (قبر) است (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۲۲).

نمونه‌های مادی این باور جز جام حسنلو که خدایگان ماه با این نماد بر روی سر بر روی یک ارابه را سوار است را در موارد دیگر مشاهده می‌کنیم روبینسون در گزارش خود دیسکی از دینخواه اورمیه را به خدایگان ماه مربوط می‌داند.

در تعریف از دیسکی مکشوفه از دینخواه نیز ما به هلال بر می‌خوریم.

هلال طلا حلقه‌ای جهت آویزان کردن دارد، به نحوی که سرهای هلال به سمت پایین

قرار می‌گیرند. این حلقه با خطوط کنده در امتداد دو طرف آن تزئین یافته و بین آن‌ها چند خط افقی کوتاه ایجاد شده است. مقطع عرضی هلال لوزوی است. همانند آویزه‌ی ستاره‌ای، آویزه‌های هلالی نیز در لایه‌های هزاره دوم ق.م توزیع گسترده‌ای دارند و این دو گونه اغلب در کنار هم یافت می‌شوند. هلال را عموماً به سین یا یکی دیگر از ایزدان ماه نسبت می‌دهند (روبینسون، ۱۳۸۸: ۲۵۴).

نوع حلقه‌ی هلال مکشوفه از دینخواه تپه نامعمول است. در گنجینه‌ی جواهرفروشی در لارسا، سه هلال نقره با حلقه‌های افزوده‌ی باریک وجود دارد که تا حدودی باریک‌تر از نمونه‌ی دینخواه هستند. قدمت این هلال‌ها به اواسط قرن هجدهم، یعنی هم زمان یا اندکی قبل از سال یازدهم سلطنت سامسو ایلونا، برمی‌گردد. حداقل یکی از هلال‌های مسی مکشوفه از نیپور تیز، که از داخل ساختمانی از دوره‌ی بابل قدیم کشف شده است، حلقه‌ی افزوده‌ی باریکی دارد. بوهمر هلال مفرغی را که از بافت لایه‌بندی نشده‌ای در شهر زیرین بغازکوی یافت شده و حلقه‌ی افزوده‌ی باریکی دارد به عصر مفرغ جدید تاریخ گذاری کرده است (روبینسون، ۱۳۸۸: ۲۵۵).

در حسنلو نیز مایکل دانتی یک پلاک سینه را به نمادی از خدایگان و مرتبط با سومر می‌داند.

تعویذهای هلالی شکل از جنس فلزات گرانبها در اوایل هزاره دوم ق.م به فور از سراسر مناطق لوانت و بین‌النهرین و نیز از تپه دینخواه یافت شده‌اند. حداقل یک نمونه شاخص از آنها، از جنس طلا، از گوری از دوره چهارم در کارگاه ششم حسنلو به دست آمده است (Black, Green and Rickards). «نقش هلال» نماد ایزد ماه است. (1992: 54) و در آثار هنری تجسمی، دور گردن پادشاهان تصویر شده است. و در تورات نیز زیوراتی که از گردن «دختران متفرعن زیتون» باز می‌شوند به شکل هلالی هستند. نمادهای الوهی، حتی نمونه‌های ساخته شده از مواد کم بها، نمی‌توانند صرفاً در مقام تعویذ باشند بلکه جلوه بارز حضور ایزد هستند (Spaey 1993; Bahrani 2003; 127) الصاق شیئی به بدن این کودک که احتمال دارد نمادی الوهی باشد، قابل تامل است، خواه با هدف محافظت از جسد بوده باشد و خواه نشان دادن وابستگی به یک ایزد ماه (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۴۹).

آی‌تا: از خدایان بزرگ آلتای بود و در طبقه ششم آسمان جای داشت. او با ماه تمایل می‌شد و در جایگاه ان‌زو خدای سومری بود (اوراز، ۱۳۹۶: ۴۸).

آی‌خان: پسر اوغوزخان بود. خدایی که نام از مظاهر سماوی گرفته بود. ترکان سرزمین او با سمبل عقاب معرفی می‌شدند. تائوئیست‌ها در خویشاوندی ترکان آی‌خان بودند (اوراز، ۱۳۹۶: ۴۸).

ان‌زو یا نان‌نار: از خدایان بزرگ سومری، سمبل او ماه بود. این خدای سومری با آی‌آتا،

خدای التای، اوصافی نزدیک به هم داشت. سامیان او را سین و هیتی‌ها او را کاشکو می‌خواندند. او منزل در شهر اور داشت (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۱).

ماه چنان خورشید آفریده شد. چنانچه از افسانه‌های ترکان خاور دور و نزدیک برداشت می‌شود، خدا پنداری ماه است. او چون خورشید و ستارگان خداگونه است و جایگاه آسمانی ست. ماه چنان خورشید دارای شخصیتی انسانی نیز است، او بر آسمان و جایگاه الهی قرار دارد. الهه‌گان ماه، همه مهربان، محجوب و زیباروی توصیف می‌شوند. خدای ماه سومریان، «ان‌زو» یا «نان‌نار» بسیار محبوب می‌نمود. التای‌ها نیز به «آی‌آتا» پدرماه عشق می‌ورزیدند. اعراب به خدای ماه ترکان «سین»، کلدانیان «زین»، هیتی‌ها «کاشکو» یا «سلاردیس» می‌گفتند.

در حکایت دختر یتیم از فولکلور ترکان می‌خوانیم:

ماه به تحقیر بر دختر یتیمس در راه خارستان مانده نظر کرد، بر او ترحم نمود، پس خارستان را فرمود: آن دختر برگیر و بیا! بوته‌ها چابک آن دختر یتیم برگرفتند و بر آسمان، سرای گاه بردشند. ماه آن دختر را عشق نرزد. از آن است که ماه در آسمان از شکلی به شکلی و از حالی به حال دیگر تغییر منجمین ترکان که با رویت ستارگان وقایع را پیشگویی می‌کردند، ماه را نیز بسیار ارج می‌نهادند، آنان با تغییر صور ماه و رویت نقوش صورت او و وقایع آینده را گاه به خوش یمنی و گاه به نحسی تعبیر می‌کردند (اوراز، ۱۳۹۶: ۲۹).

یکی از موارد جالب این که دختر «نانار» خدایگان ماه سومری «آی» نام داشت و «آی» در زبان ترکی به معنی ماه است.

خانم پوران دیبا در مقاله‌ی اخیر خود پیرامون جام زرین حسنلو خدایان دوم و سوم را شمش و سین و خدای اول را اداد یا تشوب خوانده است. آندره پارو نیز در این زمینه با وی هم عقیده است. اگر شاخ‌های خدای سوم را شکل نامتعارفی از هلال ماه عادی و ساده تصور کنیم، این کار تنها با فرض تغییر عامدانه‌ی هنرمند سازنده‌ی جام زرین در طرح آن مقدور خواهد بود نه تغییر در ماهیت خدای ماه. علاوه بر گروه خدایان آشوری، شمش، سین و اداد، که خانم دیبا به آن اشاره کرده است، نمونه‌های آناتولیایی مکشوفه از یازیلی کایا، کارکمیش و ملطیه را می‌توان شاهدی بر همراهی آیینی و شمایل نگاشتی خدایان خورشید و ماه گرفت که در ملطیه در صحنه‌های کلیشه‌ای پیشکش شراب با زعامت خدای آب وهوا دیده می‌شود. از منظر آناتولیایی، این فرضیه به ذهن می‌رسد که هم صحنه‌ی پیشکش شراب و هم گروه خدایان در ردیف بالای جام زرین حسنلو از فرهنگ واحدی الهام گرفته شده‌اند و این فرهنگ، در قالب سبک و شیوه‌ی اجرای متفاوت، در نقش برجسته‌های ملطیه نیز تبلور یافته است (ملینک، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۳).

امروزه نیز اسم تکم از نماد فرا رسیدن عید نوروز می‌باشد در میان ترکان همچنان باقی مانده است. با فرا رسیدن بهار از قدیم الایام تکم‌چی به در خان‌ها آمده و با شعرهای فولکلور فرا رسیدن بهار و آغاز کشت و کار و برکت رو خبر می‌داد. گروه تکم اکثراً متشکل

از سه نفر بود که یک نفر به عنوان تکم‌گردان بود، و در دست خویش عروسک چوبی یک بز نر (تکه) را می‌گرفت و با خواندن اشعار بز را تکان می‌داد و دو نفر دیگر نیز به ترتیب نوازنده‌ی بالابان یا زیرنا و قوال (سازهای موسیقی آذربایجانی) بودند. با نگاه به جغرافیای آذربایجان نیز می‌توان به نقاطی پی برد که برای نام‌گذاری آن محل از بز بهره گرفته شده است: مانند قئچی قالاسی، قئچی داغی، قئچی داشی و... که در پهنه‌ی وسیعی از نقاط گوناگون این اسامی به کار برده شده است (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۱۸۸).

در واقعا اگر بز را به عنوان نماد ماه و نه بعدها خورشید در نظر بگیریم و ارتباط این حیوان را با «سین» خدای ماه سومری در نظر بگیریم و به مراسمات نوروز که سفره‌ی ۷ سین چیده و در معابد بابل بهار را جشن می‌گرفتند و ارتباط بز و سین سومری و بز و تکم آذربایجان و ارتباط کل این مجموعه با نوروز را درک کنیم می‌توانیم بگوئیم از دیدگاه سمبل‌شناسی با یک امر متناظر سر و کار داریم.

ان ننه (الهه عشق)

از دیگر خدایان محبوب و مشهور سومری خدای عشق «ان ننه» است که در زبان اکدی به «ایشتار» تغییر یافته است. وجود صدها قلعه و پل در آذربایجان به نام «قیزقالاسی» در قیز کوپروسی نیز دلالت بر این دارد که چنین باوری در میان مردم آذربایجان وجود داشت. همچنان روی جام حسنلو نیز نقش این خدایگان به صورت برهنه مشاهده می‌شود.

در هزاره‌ی چهارم قبل از میلاد ما شاهد علامت ایشتار خدای عشق (این ننه) و اوتو خدای خورشید در سفال‌های منقوش جنوب خزر (تپه حصار دامغان) هستیم. در این فرم‌ها نوشتار خط میخی فرم ستاره یعنی خدای اول که بعدها این ننه سومری شد و اوتو با نورهای اطراف آن که می‌تواند نانار خدای ماه کامل هم باشد چون به بز منتسب است را شاهد هستیم. این فرم‌ها در قزوین نیز در جنوب آذربایجان قابل ملاحظه است.

این خدایگان با علامت «ستاره» در زبان سومری نوشته می‌شد که در دو نمونه از تپه حسنلو «علامت» ستاره به معنی تینگری که در بخش قبل بیان کردیم کشف شده است. ایشتار در زبان لاتین «استار» و سپس در فارسی «ستاره» شده است.

اولگن، ارلیک‌خان و دختران و پسران ایشان در هیئت انسانی، الهه‌ی زیبایی یا قوت، آی زیت و الهه‌ی عیلام، «انشوشیناک» که زنی زیبا بود و «نین‌لی» و «اینانا» یا ایشتار، الهه‌ی سومری، با گیسوان انبوه و سینه‌هایی بسیار بزرگ، نیز از خدایان مجسم بودند (اوراز، ۱۳۹۶: ۴۱).

آیرین وینتر نیز در مقاله خود خدایگان روی جام حسنلو را همان خدای عشق می‌نامد.

در سمت راست، الهه‌ی عریانی که روی دو گوسفند ایستاده است امکان دارد ایشتار/

شائوشقا، خواهر خدای طوفان در اساطیر هیتی / هوری، باشد (وینتر، ۱۳۸۷: ۱ / ۷۵).
 هیتی‌ها او را «شاموها» و هوری‌ها «شائوشکا» می‌خواندند
 ستاره هشت پر، محصور در میان دایره سمبل این الهه می‌باشد (اوراز، ۱۳۹۶: ۷۰).

مطالعاتی که اخیراً در زمینه‌ی تفاوت‌های فرهنگی مردمان هوری ساکن در مناطق شرقی و غربی صورت گرفته است نشان می‌دهد ایشتار/شائوشقا در بخش‌های شرقی قلمرو هوریان مقامی بالاتر از مناطق غربی داشت و در تصاویر بازنمایی شده (به طور مثال، در مهرهای استوانه‌ای مکشوفه از نوزی) اغلب در کنار تشوب می‌ایستاد و علاوه بر آن که خواهر وی بود، همسر او نیز محسوب می‌شد (واگنر ۱۹۸۱؛ اشتاین ۱۹۸۸). از آن جا که هر عنصر هوری که در حسنلو یافت شود مربوط به سنت‌های مناطق شرقی هوریان خواهد بود، همراهی الهه‌ی عریان (= شمایی که می‌توان وی را ایشتار/ شائوشقا نامید) با خدا/ قهرمان بلندبالایی که در جنگ با هیولای سنگی پیروز شده است می‌تواند به بهترین وجه در روند ترکیب روایی بخش پایین تصاویر جام زرین معنا پیدا کند (وینتر، ۱۳۸۷: ۱ / ۷۹).

یکی از نمونه‌های باستانی در رابطه با این خدایگان در تپه دینخواه اورمیه کشف شده است که روبینسون در مقاله خود به آن اشاره می‌کند.

دیسکی از ورق طلا ساخته شده و زاییده‌ای در قسمت فوقانی آن وجود دارد که به سمت جلو خم شده و حلقه‌ای را شکل داده است. در مرکز این دیسک، قبه‌ای به عنوان تزئین از پشت گوژ کاری شده و هشت خط شعاعی که به سیاق مشابه از پشت گوژ کاری شده‌اند از آن منشعب می‌شوند و در حاشیه‌ی آنها خطوط کنده‌ای ایجاد شده است. در فضاهای بین خطوط شعاعی طرح نقطه نقطه‌ای وجود دارد که نقطه‌ی مرکزی از پشت گو کاری شده و سه یا چهار نقطه‌ی پیرامونی با استفاده از سنبه در سطح دیسک ایجاد شده و موتیف گل سرخی را شکل داده‌اند. ارتفاع این دیسک ۳/۳ سانتی‌متر و قطر آن ۳/۱ متر است. نقطه‌ها، قبه‌ی مرکزی و خطوط شعاعی در پشت دیسک به صورت معکوس دیده می‌شوند. این نوع دیسک ستاره‌ای پراکندگی گسترده‌ای در لایه‌های هزاره‌ی دوم و اوایل هزاره‌ی اول ق.م. دارد و عادتاً آن را به ایزد ایشتار نسبت می‌دهند (روبینسون، ۱۳۸۸: ۲۵۳).

نمونه دیگری از «ان ننه» در حسنلو دشت سولدوز کشف شده است.

پیکر کی که در اصل روی شیر قرار داشت شمایل کاملی به صورت تمام گرد بود. در خود محوطه‌ی حسنلو نمی‌توان به مدرکی در خصوص جنسیت این شمایل دست یافت. اما، به استناد دانسته‌های ما از شمایل‌های خاور نزدیک و مدرک فوق‌الذکر دایر بر این که سرهای مجزا متعلق به شمایل‌های مؤنث هستند، می‌توان ادعا کرد این شمایل مؤنث است. در واقع، سر شماره‌ی ۱۲۳ و این پایه‌ی مجسمه از اتاق واحدی (= اتاق ۷) کشف شده‌اند و این سر می‌تواند متعلق به همین مجسمه باشد. این شمایل، چه مذکر و چه مؤنث (البته در صورتی که شماره‌ی ۱۲۳ متعلق به آن باشد، مؤنث خواهد بود) صراحتاً

یک رب النوع بود، زیرا با یکی از مضامین باستانی، یعنی رب النوعی که روی حیوانی ایستاده است و تصویر آن در بسیاری از جوامع باستان یافت می‌شود، هم‌خوانی دارد. بنده برای کلیت این پایه‌ی مجسمه نمونه‌ی مشابهی نیافته‌ام، اما ترکیب پاهای برهنه‌ای که چسبیده به تمثال شیر هستند و هر دو مؤلفه روی قاعده‌ای استوانه‌ای قرار گرفته‌اند که خود نیز به عنصر دیگری در پایین متصل است، بر روی عاجی از نمرود دیده می‌شود. در این عاج نمرود پا روی شیر قرار ندارد بلکه در کنار آن قرار گرفته است. با این حال، آرایش عناصر در این دو نمونه هر چقدر متفاوت باشد، به نظر می‌رسد آنها از حیث مضمون غیر مرتبط نیستند. تاریخ‌گذاری نمونه‌ی مکشوفه از نمرود آسان نیست، اما ظاهراً قدمت کمتری از پایه‌ی مجسمه‌ی پر تفصیل و یک تکه‌ی حسنلو دارد (ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

وجود الهه بر روی اریکه شیر امری ثابت شده در رب النوع عشق بودن خدایگان باشد و در نمونه‌های متعددی از سومر تا آشور و اورارتو مشاهده گردیده است.

ان لیل (ان ییل) خدای بادها

خدایگان هوا نیز با سومر مشترک است. سومریان «لیل» را به هوا می‌گفتند این کلمه از نظر لغوی در ترکی به معنی فضای میان زمین و آسمان است و از نظر گروه لغوی با «یئل» به معنی هوا مشترک است و در کل «ان یئل» به معنی «باد برتر» در زبان ترکی است که در سومری نیز چنین معنی دارد. نمونه‌ها را با هم مطالعه می‌کنیم. در توصیف خدای هوا روی ساغر حسنلو در مقاله‌ای از «ادیت پرادا» می‌خوانیم:

وی موهای بلند و تاحدودی مجعد دارد که با سرپند بسته شده‌اند و ریش کوتاه و نسبتاً نوک تیز وی از روی گونه و بلافاصله زیر بینی آغاز می‌شود و تقریباً روی لب‌های باریک وی را می‌پوشاند. صورت وی تنها با چشمی بزرگ و بینی برجسته، که سوراخی کاملاً مشخص دارد، شکل یافته است. در اجرای چشم، خط بالا بیشتر از خط پایین برجسته‌سازی شده و این کار حالت بهت‌زدگی و جلوه‌ی زنده‌ای را خلق کرده است. در طراحی دست و پا، مفاصل خمیده، از قبیل آرنج یا زانو، با نیم‌دایره‌های هم‌مرکز مشخص شده‌اند. مفاصل دیگر، از قبیل مچ دست یا بند انگشتان، با خطوط موازی نشان داده شده‌اند. ماهیچه‌ی ساق پا در قالب خط مشخصی بازنمایی شده که از خمیدگی زانو آغاز می‌شود و تا استخوان قوزک پا، که با دایره‌ای مشخص شده است، ادامه می‌یابد. هم‌چنان که در بالا اشاره کردیم، خدای آب و هوا دامن کوتاهی بر تن کرده است. جنس دامن وی از روی طرح جانگی حاصل از نقطه‌های کوچک قابل تشخیص است و در امتداد حاشیه‌ی پایین آن نواری از نیم‌دایره‌های کوچک دوقلو وجود دارد. ترکیب‌بندی این نیم‌دایره‌ها به نحوی است که یکی از آنها به بالا و دیگری به پایین باز می‌شود. از این نوار حاشیه‌ای منگوله‌هایی شبیه دم حیوانات آویزان هستند. یکی از آنها به صورت برآمده میان پاهای ایزد دیده می‌شود و یادآور زنگوله/ منگوله‌هایی است که در آثار هنری غرب آسیا از اواخر هزاره‌ی دوم ق.م، به‌ویژه در مهرهای استوانه‌ای آشور میانه، از میان پاهای شمالی‌ها آویزان هستند. نبود این مشخصه‌ی بارز را در ساغر نقره‌ای حسنلو می‌توان اشاره‌ای مقدماتی بر قدمت جدیدتر این ساغر دانست (پرادا، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۵).

خدای باد در میان هوری‌ها **Tisub** یا **Teschub** نامیده می‌شد این خدا در اورارتویی **Teishebe** می‌تواند تبدیل شده باشد چون از لحاظ ساختار بسیار نزدیک دیده می‌شوند هر دو این اقوام در آذربایجان نیز حاکم بوده‌اند و هوریان را نیاکان آذربایجانی‌ها می‌نامند. در میان خدایان سومری ما انلیل (به گمان من آن یئل یعنی باد برتر) را برای خدای باد داریم که به اهمیت این خدا در درک دلایل این اشتراک پی می‌بریم گذشته از خدای مشترک باد می‌توانیم در درک معنی کلمه تشوب به معین افتادن یا انداختن در زبان ترکی اشاره کنیم.

در معابد سومری تندیس انلیل با ریش انبوه و تاج شاخدار تصویر می‌شد و در کنار او الهه‌ی باروری نین‌لی حاضر بود. در پژوهش اسطوره‌های انلیل سومریان شخصیتی در تشابه با «اوگان» گوگ تورک‌ها و اولگن آلتای و نیز اولوتویون یا قوت‌ها داشت (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۰).

خدای طوفان سومری «انلیل» که بعدها «داد» و «تشوب» نامیده شد همواره در کنار دو خدای ماه و خورشید می‌آمد که در جام حسنلوی اورمیه نیز چنین است.

خدایان دوم و سوم بر اراکه‌هایی سوارند که با اسب یا گورخر کشیده می‌شوند و بر سر آنان به ترتیب فروهر و هلال ماه وجود دارد که کلاه‌های شمش و سین، ایزدان بین‌النهرین، را یادآوری می‌کنند. این تشابه به هیچ وجه مایه‌ی تعجب نیست، زیرا در آشور و بابل اداد با خدایان آسمانی شمش و سین قرین بوده و در قانون حمورابی نیز اسامی اداد، «خدای فراوانی» و شمش، در اعمال عدالت در کنار هم آمده است (دیبا، ۱۳۸۷: ۱/۶۰).

دیو دیگری باشد که او را «روزگار دئوی» (دیوباد) خوانند. این دیو چشمانی نامرئی دارد. حتی اگر چشمان او دیده شود، به هیچ سلاحی آسیب نیند! این دیو تندتر از باد پرواز کند. چنانچه می‌گویند می‌توان با جادو و طلسم، دیوان را شکست داد و ایشان را مغلوب ساخت. پس برای کشتن روزگار دئوی نخست بایستی طلسم او شکسته شود، می‌گویند طلسم او جزیره‌ای ناپیدا در دور دست‌هاست، جزیره‌ای که به سختی یافت شود، و در آنجا گاو نری باشد و در کنار او قفسی که در آن سه کبوتر محبوسند، اگر کسی تواند خون آن کبوتران بریزد. در حال طلسم شکسته شود و آن دیو بمیرد (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۴۶).

ارشکیگال

ارشکیگال سومری که خدای جهان زیرزمین است هم از لحاظ کارکرد و هم از لحاظ آوایی با ارلیک‌خان مشابهت دارد.

ارلیک‌خان: خدای آلتای، پسر قاراخان بود. او در جهان زیرین می‌زیست و در آنجا خالق خورشیدی سیاه بود که با نور سیاه خویش خورشید، جهان زیرین را در ظلمات فرو می‌برد. ارلیک‌خان در جهان زیرین قصری داشت بامش از آهن و اجاقش از گل. بر در سرایش تختی سیمین بود و او را شمشیری از آهن سبز و سپری ساخته شده از آهن صاف محافظ

بودند و نه گاو نر بزرگ رام شده در اطاعت او حضور داشتند. گاه ارلیک‌خان در تصاویر چون پیرمردی دهشت‌انگیز می‌نماید. چشمان و ابروانش چون زغال سیاه، ریش شاخ‌دارش تا زانوان رسیده، سبیل‌هایش چون دندان‌های گراز وحشی از بناگوش در رفته، چآن‌هایش به مانند پتک و شاخ‌هایش بلند گیسوانش قیرین و به هم پیچیده چون ریشه‌ی درختان کهنسال است.

در ادعیه‌ی شامان می‌خوانیم:

سوارش اسب ن سیاه و بسترش از پوست سگ آبی سیاه است. کمرش را هیچ کمربندی نرسد (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۱).

این خدای مهم نیز از مجمع خدایان است گرچه اهمیت آن از دیگران کمتر باشد. این خدایگان گرچه در اسطوره‌های آذربایجان به کرات مشاهده می‌شود لیکن قدیمی‌ترین نمونه را شاید به‌توان جام حسنلو و سر شمشیر رو به پائین آن دانست که در مهری از سومر نیز چنین تصویری وجود دارد. در توصیف جام حسنلو نکته‌ی دیگری ما را به یک خدای مشترک دیگر آذربایجان و سومر رهنمون می‌کند. در سمت راست الهه سه شمشیر روبه پایین قرار داده شده است.

سه شمشیری که بلافاصله در سمت راست این الهه دیده می‌شوند بسیار مرموزند. با این حال، بر مبنای مشاهدات زیر می‌توان نکاتی را در خصوص اشارات آنها پیشنهاد کرد: (۱) در نگارش لوگوگرافیک یکی از اسامی نرگال، ایزد عالم زیرین در اساطیر بین‌النهرین، از علامت «شمشیر» استفاده می‌شد؛ (۲) همین لوگوگرام در نگارش نام همان ایزد در مناطق هیتی کاربرد داشت؛ (۳) در نقش برجسته‌های سنگی یازیلی کایا، محوطه‌ای در مجاورت بغاز کوی، نقش شمشیر منفردی وجود دارد که نوک آن روبه پایین و قبه‌ی قبضه‌ی آن به شکل سر انسان/ شیر است و گفته می‌شود نماد همان ایزد بوده است. این نقش برجسته‌ها، با آن که محصول هیتیان هستند، از پاره‌ای عناصر هوری نیز برخوردارند؛ (۴) نرگال از خدایان مهم در مجمع خدایان اساطیری هوری قلمداد می‌شد (دیاکونوف ۱۹۸۱ و ۵) الهه‌ای که برخی از مشخصه‌های ایشتار و کوبابا را توأمان دارا بود در تعدادی از متون هوری، اغلب در کنار نرگال هورین، آمده است و لذا کنار هم قرار گرفتن شمشیرها با تصویر این الهه‌ی سوار بر شیر بی‌مناسبت نخواهد بود (نک: واگنر ۱۹۸۱)، (وینتر، ۱۳۸۷: ۱/ ۷۶).

دوموزی (خدای شبانان و گله‌ها)

«کلمه دموز» در زبان ترکی به معنی خوک است. خوک اولین حیوان رام شده در میان آذربایجانی‌ها است و شاید به‌توان این کلمه را با نام «شبانان» «رمه‌ها» و بهار مربوط دانست که امروزه در غرب «تموز» می‌گویند. نگهداری خوک بسیار راحت و پروتئین آن برای مردمان باستان بسیار سرشار و قابل ازدیاد بود. آشوریان تابستان را مثل ما آذربایجانی‌ها «دوتوزو» می‌خواندند و این نشان دیگری است

بین کلمه «دموز ترکیه‌ای‌ها» و فرم «دئوز» برای خوک که یکی از اولین حیوانات رام شده توسط اهالی آذربایجان برای خوراک بود، خدای رمه‌های سومری که در یونان و آشور به معنی تابستان تغییر یافته شده است.

در داستان‌های سومری نحوه گيرافتادن این خدایگان در زیرزمین توسط همسرش الهه عشق «ان ننه» را به صورت کامل می‌دانیم. با رفتن «دوموز» به زیرزمین و بیرون آمدن خواهرش الهه خواب، زمستان شروع می‌شود درختان و حیوانات به خواب می‌روند و این خدایگان در بهار آزاد می‌شود که امروزه «نوروز» به صورت آوایی شبیه کرده را در این رابطه از دست دادیم. تلاش الهه عشق برای بردن همسرش به دنیای زیرزمین در باورهای ترکان نیز وجود دارد.

ارواح انسان‌های بد کردار پس از مرگ به جهان زیرین فرو می‌شود و در آنجا از فرزندان ارلیک‌خان به حساب می‌آید. آنان انسان‌ها را پلیدی می‌خواهند و تلاش می‌کنند نزدیکانشان را در ظلمات فرو برند (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

مردوک (امر اوت)

مردوک را از آخرین خدایگان سومری می‌دانیم که در بابل جدید بسیار مقدس بود اسم این خدایگان با کتیبه‌ای منسوب به کوروش عجین شده است. این خدایگان که از پس مانده‌های سومری بود در مصر و پارس و اکد موثر بود. او به صورت مار، بزی آویخته به درخت حیات در جام‌های آذربایجان ترسیم شده است روی تابلویی در قره‌داغ اولین نمونه را داریم.

در هر ۳ نقاشی مار در تابلوهای قره‌سو می‌توان مشاهده کرد که هیچ یک از مارها با خصوصیات جانوری خود به خصوص نیش ترسیم نگردیده‌اند و چون این نقاشی‌ها در کنار حاشیه‌ی رودخانه‌ی دائمی قره‌سو به تصویر کشیده شده‌اند به نوعی می‌توان آب و مار را یک جریان و همراه دانست که در این صورت نماد آب و نشانه‌ی نیکی، فراوانی و حاصل خیزی می‌باشد (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۲۱۹).

کهن‌ترین آثار و شواهد باستان‌شناختی که در مورد پرستش و تندیس مارها کشف گردیده و به شمار می‌آید، در بین‌النهرین می‌باشد. (در اینجا [بین‌النهرین] تندیس‌های کوچک نذری مادینه با سر مار) که در بخشی موارد کودکی را مانند رند نوقت مصری شیر می‌دهند (در اور متعلق به ۴۰۰۰ تا ۳۵۰۰ پیش از میلاد یافت شده است). این مار در بین‌النهرین نماد مردوک به شمار می‌رفته است (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۲۲۰).

در واقع شیرخوارگی با کلمه «ام» [اماق] که یک کلمه سومری و ترکی به معنی شیرخوارگی است، به صورت آشکاری با نماد مردوک همخوانی دارد

مردوک یا مردوخ یکی از خدایان بابل شناخته شده است. کوروش پادشاهی خود را هدیه‌ای

از جانب مردوک می‌داند و در عین پرستش مردوک خود را برگزیده وی می‌داند. وی پیروزی‌های خود را به این سرور بزرگ نسبت می‌دهد. «کوروش» در تحکیم پایه‌های معبد مردوک بسیار تلاش کرد و در راه تزیین و ترویج پرستش مردوک کوشش نمود (پیرنیا، ۱۳۹۵: ۱ / ۳۹۱).

حالا اگر در بخش اول بررسی کلمه دقت کنیم به کلمه مر+ اوتو باید توجه کنیم در ریشه سومری «اتو» خدای آفتاب است. «اوت» در ترکی به معنی آتش می‌باشد. وجه تسمیه آتش، نور و آفتاب یکی از دلایل «اتو» و آتش می‌باشد. در فرهنگ بابلی این نام مروتوک نوشته شده و بابلی‌ها او را به امروتوک یا مردوک تغییر داده‌اند. در واقع این نام در اصل سومری «امراوتو» می‌باشد. «امراوتو» در سومری به معنی گوساله شیرخوار آمده است.

«امرسوت» در ترکی یعنی نوزادی که شیر می‌مکد

«امماق» در ترکی یعنی مکیدن

«امر» فاعل «امماق» یعنی کسی که شیر می‌مکد

در زبان ترکی آذربایجانی کنونی «سوت امر» یعنی جای موصوف و صفت عوض شده است.

«امر + اوتو»

«اوت» در ترکی یعنی آتش

«اتو» در ترکی یعنی آتش را

«امر + اتو» یعنی کسی که نور و آتش را می‌مکد.

حالا اگر «امر اتو» بخواهد به گوساله شیر خوار مربوط شود باید بدانیم در زبان ترکی «اوت» به

معنی «علف» نیز به کار می‌رود.

«امر + سوتو»

«امر + اوتو»

خیلی ساده است یعنی علف‌خواری که شیر خورده است

با توجه به این که مردوخ «امر اتو» در تمامی تصاویری که در پی داریم به صورت انسانی با

شاخ‌های بز آمده است. ربط این کلمه به «بز» نیز مشخص می‌شود در بسیاری از این تصاویر شاخ‌ها

به صورت پنهان در کلاه دیده می‌شود.

آپ سو

آپ در زبان سومری به معنی زلال و جاری و شفاف است که در ترکی نیز از ادات اغراق و به همین

معنی است. «سو» در ترکی و سومری به معنی آب هم استفاده شده است. این نام «آپ سو» در زبان

سومری به نام خدای آب اطلاق می‌گردید.

«زو» با «ایزو/ایسو» در ترکی به معنی آگاه است یک کلمه دیگر مشترک می‌باشد که معنی

مشترکی در سومری دارد و تبدیل سو به ز امری طبیعی است.

گفتنی است که در بعضی از کتب از اقوامی همچون سو، ترک کی، سورناکی، اوتی و حتی دولتی به نام آرتتا در آذربایجان کنونی نام برده شده و آنها را از پروترک‌ها دانسته‌اند که متاسفانه اطلاعات اندکی از این اقوام نام برده شده و آنها را از پروترک‌ها دانسته‌اند که متاسفانه اطلاعات اندکی از این اقوام در دست است که آن هم حاصل تحقیقات اخیر پژوهشگران می‌باشد (رحمانی‌فر، ۱۳۹۵: ۳۶).

اومما

الهه مشهور دیگر سومری اومای است که در آذربایجان نیز چنین نامی را شاهد هستیم.

نام سومری

در میان الهه‌های ترک‌ها به الهه **Umay** برمی‌خوریم که هم به محصولات برکت داده و هم از سربازان محافظت می‌کند. عملکرد این الهه شبیه الهه **Nammu** نامو می‌باشد (علمیه چیخ، ۱۳۹۷: ۸۰).

همچنین الهه کودکان نیز به نام «اومای» یا «هومای» وجود دارد (هیئت، ۱۳۹۷: ۸۰).

اومای نماد باروری و زایش است و به‌طور کلی یکی از مقدسات مرتبط با باروری خاک و زایش زنان است (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۷۰).

ساری:

ارتباط «ساری» «سارری» «ساررو» با سومر نیز از دیگر جهت قابل بررسی است.

«ساری» خان یا «قارا» خان: خدای گوک تورک‌ها، گفته شده است که خدای بزرگ را چهار پسر بود، اق خان، (خدای سپید)، قیزیل خان (خدای طلایی)، ساری خان (خدای زرد)، یا قاراخان (خدای سیاه یا بزرگ)، یشیل خان (خدای سبز)، ایشان خدایان با رنگ‌های نمادین بودند. آنان چهار جهت سرزمین ترکان را اداره می‌کردند. «ایل خوک» یا سمبل «خوک» در اداه‌ی ساری‌خان بود. هر سال در میان فصل زمستان به نام ساری‌خان نوزاد یک خوک قربانی می‌شد.

«سار رو»: خدای سومری، این خدا نام دیگر خدای بزرگ کلدانیان، مردوک است (اوراز، ۱۳۹۶: ۶۰).

هالدی:

هالدی یا خالدی در زبان اورارتویی به معنی مهم‌ترین خدا بود. «قالدی» در زبان ترکی به معنی بزرگ و نیرومند و ماندگار است که با زبان سومری در این کلمه نیز اشتراک کامل دارد.

«هال» با یک پسوند بودن ترکی یعنی «دی» و با یک پسوند تعلق ترکی «کی» ریشه یک خدای مشترک آذربایجان و سومر می‌باشد

هالدی: خدای اورارتو /ع او از خدایان قهار و شر بود.
هالکی: او خدای گیاهان سومری بود (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۳).

هامان نی:

«هانیش» بر وزن «تانیش» و با پسوند «یش» ترکی نیز با هامان و پسوند ترکی «نی» بر وزن بورانی، سورانی و ... مشابهت دارد.

«هامان نی»: خدای هوری، او در گروه خدایان آغازین است.
«هانیش»: خدای سومری، خدای کوچکی در اطاعت خدای طوفان بود (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۳).

ایر:

«ایر»: خدای گوک تورک‌ها، او خدای سرزمین‌ها بود.

«ایرا»: خدای سومری، خدایی است شر، که انسان‌ها را جنگ و بیماری می‌آورد.
«ایرشیرا»:ها: از خدایان سومر - هیتی که در افسانه‌ی کوماربی از ایشان یاد می‌شود. این خدایان در مقام دوم خدایی توصیف می‌شوند (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۴).

خدایان شر و پلیدی

بزرگ خدایان پلیدی در نزد آلتای، «ارلیک‌خان» بود. اسن خدا که در زیر زمین منزل داشت، شبیه برادرش، اولگن نبود. او با خدایان و ارواح مطیع خویش، انسان را پلیدی می‌خواست. اما پسرانش چون او نبودند. آنان انسان‌های روی زمین را نیکی می‌کردند و مردم را از ارواح پلید و مطیع پدرشان محافظت می‌نمودند.
«نرگال» خدای توفان، ا همسرش «ارشکیگال» الهه‌ی دوزخ، خدایان آشکار پلیدی نزد سومریان بودند. «تارگان نمه» خدایی سومری، او چون مار بسیار زهرآگین و پلید بود، او بسیار دروغ می‌گفت (اوراز، ۱۳۹۶: ۳۹).

تدفین مشترک

شیوه‌های تدفین در سومر و آذربایجان و جزئیات پیرامون این رفتار ریشه در نوع باورهای مشترک سومریان و آذربایجان‌های باستان دارد. آن شیوه‌ها به دلیل تفاوت با سایر تمدن‌ها و اشتراکات جزئی قابل اعتنا نیستند. اما زمانی که در یک حیطة گسترده و گوناگون مشترک به این موضوع نگاه می‌کنیم شاهد چنین تطابق ناشی از هم‌ریشگی‌ها هستیم. در قدیمی‌ترین و خاص‌ترین نوع‌های تدفین باستان ما «استودان» را داریم که در یکی از قدیمی‌ترین تپه‌های آذربایجان و سومر دیده می‌شود.

مردم حاجی‌فیروز در برخورد با استخوان‌های مردگان به شیوه‌های مختلفی عمل کرده‌اند، اما شیوه‌ی غالب ریختن آنها داخل استودان، یعنی گورهای حاوی چند اسکلت کاملاً بی‌مفصل یا نیمه مفصل دار بوده است.

موضوع دیگر وضعیت اجساد در زمان خاک سپاری آنان در استودان‌هاست. برخی از تدفین‌های استودانی به طور قطع ثانویه بودند و این موضوع از موقعیت، حالت استخوان‌ها و ناقص بودن اسکلت‌ها قابل فهم بود (ن. ک: ترانشه‌ی F12 تدفین ۲ و ترانشه‌ی H12 تدفین‌های ۳ و ۴ که ظاهراً پیش از خاک سپاری اجازه داده‌اند تا گوشت اجساد بریزد و تنها استخوان‌های آنها باقی بماند). اما، استودان‌های انبارکی ظاهراً نمودار شیوه‌ی تدفینی پیچیده‌تر و متغیرتری هستند. هر چند اغلب استخوان‌های موجود در این تدفین‌ها متلاشی شده و درهم آمیخته بودند، جوارح تحتانی (شامل پاها) آنها گاهی مفصل دار باقی مانده بود (تصویر ۱۷ب). به علاوه، در نمونه‌هایی که اطلاعات آنها تقریباً کامل ثبت شده است (ترانشه‌ی F10 تدفین ۱ و ترانشه‌ی F11 تدفین ۳)، در هر انبارک اسکلت‌های دو فرد بزرگ سال، به استثنای مجموعه‌ی آنها، مفصل دار باقی بودند. این اسکلت‌ها احتمالاً تدفین‌های اولیه‌ی این استودان‌ها یا تدفین‌های ثانویه‌ای بودند که در زمان تدفین لیگامان‌های آنها سالم بود. در هر دو صورت، مجموعه‌ی آنان احتمالاً جدا شده و با دقت در داخل انبارک گذاشته شده است. در هیچ یک از این اسکلت‌ها آثار بریدگی در مهره‌های فوقانی، که سر جای خود باقی بودند، ثبت نشده است، اما این موضوع با توجه به وضعیت نامطلوب استخوان‌ها در زمان کشف چندان مایه‌ی تعجب نیست (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۱۲۵ و ۱۲۶).

در شیوه دیگری که در آذربایجان امروزی «اجاق» می‌گوئیم «اوجاقی کوردی» «آتا اوجاقی» مردگان جلوی «آتش» خانه تدفین می‌شدند که در سومر اولیه نیز چنین شیوه‌ای به گفته دایسون وجود داشته است.

مردگان گاهی زیر کف اتاق‌ها دفن شده‌اند. دو قبر گروهی نیز در حاجی فیروز ثبت شده است که یکی از آنها محتوی یازده جسد نیمه و ایندیده با گل اخرا روی اجساد و ۲۹ سفالینه‌ی سالم و شکسته (عمدتاً بی تزئین) بود. چون در تمامی بخش‌های حفاری شده آب زیرزمینی مانع رسیدن به خاک بکر شده است هنوز نمی‌توان احتمال وجود فاز قدیمی‌تر را رد کرد. آثار فرهنگی به دست آمده از فاز حاجی فیروز از وجود اشتراکاتی با دوره‌ی فرهنگی حسونا در عراق (حدود ۶۰۰۰ تا ۵۰۰۰ ق.م.) حکایت دارند (دایسون، ۱۳۸۸: ۴).

چنین سنت‌های تدفین عموماً در این دوره با «حسونا» در سومر مشترک هستند.

در آراچیبه چندین تدفین بسیار جالب توجه کاوش شد. در دهه‌ی ۱۹۳۰ م. نه تدفین ساده‌ی چاله‌ای کاوش گردید؛ که شش مورد آنها بیرون از محدوده‌ی تولوس‌ها، و سه مورد نیز درون محدوده‌ی تولوس‌ها در مرکز تپه پیدا شد. چند مورد از این تدفین‌ها دارای اشیاء تدفینی مثل ظروف سفالی و زیور آلات بود. قبور شماره‌ی Gr51 و Gr53 که در مقابل دیوار خارجی یک تولوس در TT8 قرار داشتند، بدین لحاظ قابل توجه‌اند که دستان اسکلت شماره‌ی Gr51 را بالای دهان وی قرار داده بودند؛ در حالی که سه ظرف سفالی منقوش نیز در پشت سرش داشت (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۴۱).

از داخل ده باب از ساختمان‌های حفاری شده‌ی حاجی فیروز بقایای اسکلت‌های انسانی

یافت شده است (جدول ۱۲). تعداد اسکلت‌های کشف شده است و توزیع آنها نشان می‌دهد در نیمه دوم سکونت‌های عصر نوسنگی دفن مردگان در داخل ساختمان‌ها صورت می‌گرفت (فازهای ج تا الف).

در سه سازه، اسکلت‌های انسانی بی‌مفصل روی کف اتاق‌ها پراکنده شده بود. دو مورد از این استودان‌های کفی (= واقع در کف اتاق) زیر کف جدید ساختمان مدفون شده بودند (= ترانشه‌ی H12 تدفین‌های ۳ و ۴)، اما مورد سوم در بستری از خاک‌های سوخته قرار داشت (= کارگاه ۵ تدفین ۶). تفاوت استودان‌های انبار کی و استودان‌های کفی نه تنها در شکل قبر (= وجود یا عدم وجود ظرف / انبارک) بلکه همچنین در نحوه‌ی برخورد با جسد قبل از خاک سپاری و حین آن است. در حاجی‌فیروز دو استودان کفی کشف شده است که هریک نمودار سلسله‌های کمابیش متفاوتی از رفتارهای تدفینی هستند.

قرار دادن اجساد بی‌مفصل در داخل چاله یا روی کف ساختمان سنت عمومی‌تری است. این سنت تدفینی در سراسر دوره فرهنگی حسونا در بین‌النهرین رایج بود. در تل سوتو، نوزاد «مثله شده‌ای» را داخل سبوی زاویه‌داری گذاشته وزیر کف ساختمان دفن کرده بودند (مرپریت و دیگران، ۱۹۷۷: ۹۸). در لایه چهارم تل حسونا، دو گروه از استخوان‌های انسانی را در گوشه‌های اتاقی گذاشته بودند (لوید و صفر، ۱۹۴۵: ۲۶۷ و ۲۷۴). از لایه‌های دوازدهم تا هفتم محوطه‌ی یاریم تپه‌ی ۱ تدفین‌های کفی حاوی یک یا چند جسد بی‌مفصل یافت شده است (مونچاو و مرپریت، ۱۹۷۳: ۷۰؛ مرپریت و دیگران، ۱۹۶۷: ۳۱؛ ۱۹۷۷: ۸۴، ۷۲، ۷۰).

در هر یک از خانه‌های این روستا ظاهراً یک استودان انبار کی یا یک استودان کفی وجود داشت و اکثر استخوان‌های انسانی از چنین مقابری کشف شده‌اند. این داده‌ها قویاً گویای آن هستند که تعیین محل تدفین در مورد اکثریت مردگان تابع تعلق اجتماعی یا عضویت در کوچک‌ترین واحدهای اجتماعی موجود در داخل روستای حاجی‌فیروز بوده است. افرادی که در هر یک از خانه‌های عادی دفن شده‌اند احتمالاً عضوی از گروه خانوادگی یا خانوار ساکن در آن سازه بوده‌اند. به احتمال فراوان، اجساد در استودان متعلق به خانه و گروه خانوادگی که در حین مرگ در آن عضویت داشتند دفن شده‌اند، اما این امکان نیز وجود دارد که افرادی که در حین مرگ در جای دیگری ساکن بودند جهت دفن به خانه‌ی محل تولد خود برگردانده شده باشند. تفاوت‌هایی که میان تک تک خانه‌ها در شکل استودان (انبارک یا کف اتاق) و نحوه‌ی رفتار با جسد (ریختن گوشت به شیوه‌ی طبیعی یا از طریق سوزاندن) مشاهده شده است می‌تواند نشان‌های از وجود واحدهای اجتماعی متشکل از چند خانوار باشد که شیوه‌ی تدفینی مشترکی داشتند (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۶).

وجود رنگ اخری به عنوان سمبل خدایگان خورشید که برای آذربایجانی‌ها بسیار مقدس بوده است و قبور با پاشیدن خاک قرمز متبرک می‌شدند. در سومر نیز چنین سنتی متداول بود.

در یک نمونه‌ی نادر، دیوار یکی از تولوس‌ها با رنگ قرمز رنگ‌آمیزی شده بود. به نظر می‌آید که یک حصار مجموعه‌ی تولوس‌ها را احاطه می‌کرده است (ماتیو، ۱۳۹۳: ۲۴۰). در زیست‌گاه کریم شهر که هم افق زاوی شمی - شانیدر است، گودالی بزرگ کند و کاو

شده است که آن را با دقت تمام با گل اخرا اندوده بودند؛ و درون این گودال پر بود از قطعات سنگ، زغال و یک تندیسک گلی (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۳۳).

در حاجی فیروز نیز آثار گل اخرا مشاهده می‌شود.

آثار گل اخرا قرمز از تمامی استودان‌های انبارکی، به استثنای ترانشه‌ی J9، تدفین ۱ که بر اثر حفر چاله‌ای در دوره‌ی اسلامی شدیداً تخریب شده بود، یافت شده است. روی اکثر استخوان‌ها گل اخرای قرمز پاشیده بودند، اما حجم آن روی مجموعه‌ها و نیز جسد ۱ بسیار زیاد بود. چهار استخوان حیوانی شکسته (فک گوسفند یا بز، دندان خوک و قطعات شناسایی نشده) در میان استخوان‌های انسانی یافت شد. روی برخی از استخوان‌ها گل اخرای قرمز پوشیده بودند و کلوخه‌هایی از این ماده از داخل قبر یافته شده است (نک: ضمیمه الف HF68 - S21). نحوه پاشیده شدن گل اخرا روی مجموعه‌ها شاید با اهمیت باشد: روی هیچ یک از مجموعه‌های افراد کم سن و سال اثری از رنگ قرمز وجود نداشت، اما مجموعه جسد ۲، که در مجاورت آنها قرار داشت، از لایه ضخیمی از گل اخرا پوشیده شده بود (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۱۳۰، ۱۴۴ و ۱۴۶).

نحوه تدفین سومریان و آذربایجانیان با ملاحظات در گورهای باستانی شهر تبریز، موزه عصر باستانی تبریز مشاهده می‌شود مشترک است

الف: حالت تدفین به صورت جنینی می‌باشد

ب: در کنار مردگان غذاها و سفال‌هایی برای استفاده در آن دنیا قرار داده می‌شود

ج: در خاک بدون تابوت دفن شده‌اند.

در صفحه ۲۰۶ از کتاب *باستان‌شناسی بین‌النهرین، نظریات و رهیافت‌ها*، مولف: راجر ماتیوز، ترجمه‌ی بهرام آجورلو، تصویری برای نمونه از یک گور سومری اولیه وجود دارد.

در این مزار کاوش گشته در تل ابصلابیخ، جنوب بین‌النهرین، یک کودک همراه با یک بزرگسال دفن شده‌اند که قدمت آن به عهد سلسله اولیه می‌رسد. حالت تدفین جنینی در موزه باستانی تبریز نیز با این شیوه تدفین یکسان است.

چنین رویکردی در همه جای آذربایجان باستان وسیع مشاهده می‌شود در حسلو نیز حالت‌ها جنینی و به همراه متوفی، اشیاء دفن شده بودند.

تدفین SK6 کارگاه دوره چهارم از سطح لایه ۶ (دوره چهارم C یا اوایل دوره چهارم B) در دل نهشته‌های دوره هفتم، در همان سطحی که گورهای SK4-5 مفرغ میانی دوم قرار داشتند، ایجاد شده بود، اما در عمق نسبتاً بیشتری به نهشته‌های دوره هفتم قرار داشت. این گور در جهت شمال شرق به جنوب غرب حفر شده بود و حاوی مهره‌هایی از جنس خمیر شیشه (شکل ۵-21 : B : 4-12 HAS57-150 UPM58) و خنجر از جنس قلع / مفرغ «باله‌دار» - فلنج‌دار با دسته‌ای از گونه IIA1b بود که در آن حفره‌هایی جهت نشاندن ترصبع چوبی یا استخوانی ایجاد کرده بودند (Dyson Thornton and Pig-)

ott 1965:34.fig 2 no 1.pl.IX.1 HAS57-149.A:21-5) نمونه‌های مشابه این نوع قبضه از دوره چهارم b یافت شده است (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۳۹).

مانند آذربایجان دوره‌های پیش از اکدیان سامی نژاد حاوی عناصری چون اسلحه نیز بود. دانتی گزارش می‌دهد:

جان کورتیس (مکاتبه شخصی ۲۰۱۲) احتمال قدمت قدیمی‌تر - یعنی قرن چهاردهم ق.م - خنجرهای مشابه مکشوفه از اور و نیپور (Curtis 1983) را به نگارنده متذکر شده است (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۴۲).

مدارک اتوگرافیک بیشتر محافظه کارانه هستند. مانند شیوه دفن اجساد مثلاً سوارها در بین‌النهرین در هزاره‌های چهارم و سوم قبل از میلاد اجساد خود را به صورت جنینی دفن می‌کردند. تاریخ‌دانان روس می‌نویسند که سوارها حوادث طبیعی را به صورت رب‌النوع در آورده و به وجود جهان آخرت اعتقاد داشتند و در مزارهای باز شده به همراه ظرف و ظروف، اشیایی استخوانی و سنگی، اجساد نیز به صورت جنینی دیده می‌شود. (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۴۱).

قرار دادن دست زیرصورت و یا مهر و موم کردن دهان مرده که اسرار را در دنیای دیگر فاش نکند یا شاید اعتقاد به تقدیم هدایا به صاحبان دنیای دیگر در هر دو فرهنگ سومر و آذربایجان مشترک است.

در دهان اسکلت SK45 مویذ وجود چنین آیین‌ها و اعتقاداتی است. قرار دادن یک مهره بزرگ و ارزشمند در دهان متوفی حتی قابل تامل‌تر است، زیرا مشابه این عمل را در گوری از دوره چهارم c حسنلو می‌بینیم که در آن یک مهر استوانه‌ای را در دهان اسکلت SK57 گذاشته بودند. مارکوس به طرز مقنی اشاره کرده که قرار دادن مهره در دهان اسکلت SK57 نوعی سحر و جادو یا یک رسم آیینی بوده است که شاید با هدف «مهر و موم کردن» دهان متوفی جهت جلوگیری از آلوده‌شدن زندگان یا به عنوان تعویذی برای گذار صحیح و سالم متوفی (از این جهان به جهان پس از مرگ) صورت گرفته است. احتمال دیگر آن است که دهان متوفی را محلی «امن» برای نهادن اشیای قیمتی که قرار بود به دروازه‌بانان عالم مردگان اهدا یا پرداخت شود قلمداد کرده‌اند، همانند رسم «دینار طلای خارون» که در ادوار بعدی در یونان رایج بود یا سنت خاندان‌های شانگ و ژو در چین که در دهان مردگان هنگام دفن آنان صدف می‌گذاشتند. رسم قرار دادن اشیای قیمتی در دهان متوفی در هیچ محوطه دیگری در بین‌النهرین، آناتولی یا ایران قبل از عهد هخامنشی سابقه ندارد. آگاهی از این که مهره موجود در دهان اسکلت SK45 تعویذ بود یا هدیه یا اجرت احتمالی برای دروازه‌بانان یا خدایان عالم مردگان، میسر نیست. اگر عجلتاً فرض بگیریم این دو تدفین نشانگر استمرار داشتن این رسم در حسنلو هستند، آنگاه آدمی به طرح این دیدگاه وسوسه می‌شود که مهره عقیق موجود در دهان اسکلت SK45 مربوط به مرحله قدیمی‌تری از این رسم است که طی آن استفاده از مهر و فناوری مهر و موم‌سازی

هنوز در این منطقه رواج نیافته بود (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۴۶).

البته هم چنین شیوه‌ای در سومر و آذربایجان منحصر بفرد است و هم قدیمی‌تر از سایر تمدن‌های باستانی است.

تدفین SK57 تنها تدفین متعلق به ذکور در قبرستان تپه پیرامونی در دوره‌های مورد بحث است که دارای زیورالات شخصی بود و جنسیت آن بر اساس موازین رشته انسان‌شناسی تعیین شده است. علاوه بر گروهی از ده مهره از جنس فریت موجود در گردن (شکل ۲۰-۵ HAS59-81:E) و یک حلقه انگشتری مفرغی (HAS59-82:E 5-20)، دلیل اصلی معروفیت این گور متعلق به مردی ۳۵ تا ۴۹ ساله، وجود مهره ای استوانه‌ای از جنس فریت است که از تولیدات محلی بود و در دهان متوفی قرار داده بودند و مارکوس آن را با طلسم و تعویذ یا رسمی آیینی مرتبط دانسته است که دهان متوفی را با هدف حفاظت از جسد و یا حفظ زندگان از آفات او، «مهر و موم» کرده بود (MARCUS 1996a: 27, 143-144). fig. 115: Mrrcus 1994 b pl. 48. no1 (آدمی و سوسه می‌شود این شیوه «بستن» دهان متوفی را رسم تدفینی غیر عادی و نامعمولی قلمداد نماید، اما از آنجایی که اطلاعات کافی از شیوه متداول و عادی دفن ذکور در این دوره نداریم، در حال حاضر نمی‌توان چنین دیدگاهی را مطرح ساخت. به علاوه، شباهت موجود میان این تدفین و قرار دادن مهره عتیق سلیمانی در دهان تدفین sk45 گویای آن است که با پدیده استثنایی و بی‌همتایی مواجه نیستیم (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۴۹).

موضوع دادن هدیه یا پول به ایزدان جهان زیرین به منظور کسب اجازه ورود به جهان پس از مرگ در اسطوره بین‌النهرینی هبوط ایشتر نیز دیده می‌شود که در آن ایشتر مجبور می‌شود همه زیورالات خود را از تن درآورد تا اجازه یابد از دروازه هفتم عبور کند و به جهان زیرین وارد شود (Wolkstein and Kramer 1983:5190)، (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۵۲).

مهر و مهمور کردن یکی از ویژگی‌های فرهنگی اصیل مردمان اصیل مردمان بین‌النهرینی است؛ که از دوره‌ی حلف آغاز شده، و تا چندین هزاره‌ی پس از آن هم، ادامه می‌یابد. (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۰۳).

در بین‌النهرین، اولین و کهن‌ترین شواهد تدفین انسان‌هایی که دانش آناتومی آنان را به عنوان انسان هوشمند امروزی معرفی می‌کند، به دوره‌ی هولوسین دیرین و طبقه‌ی B1 غار شانیدر باز می‌گردد؛ که ۳۲ نفر را در گورهای مجزای در یک گورستان دفن کرده‌اند؛ البته، بار دیگر، احتمال می‌رود که این تدفین‌ها به طبقه‌ی عصر نو سنگی شانیدر تعلق داشته‌اند؛ اما به سبب آشفتگی لایه‌ها، آن‌ها را در طبقه‌ی پیش از نو سنگی شناسایی و ثبت کرده‌اند؛ اما اگر شک و تردید و شبهات لایه‌نگاری را کنار بگذاریم و از آن صرف نظر کنیم، در گورستان شانیدر B1 تدفین اشخاص بالغ و خردسالی را می‌بینیم که بر وجود آداب و رسوم تدفین و مراسم پس از مرگ دلالت می‌کند؛ که در نشانه‌هایی چون افروختن آتش و قرار دادن اشیاء تدفینی درون گورها بازتاب یافته است. اشیاء درون قبر

عبارت‌اند از: چند مهره، ادوات سنگی آس کردن و کوبیدن غلات و گیاهان؛ و گل اخراپی که روی چند تن از اموات مالیده‌اند. (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۲۹).

در دوره‌ی هولوسین نیز این فرهنگ که در بین ترکان باستانی موسوم بود مشاهده می‌شود.

تدفین سر در دیلمان در جنوب شرق آذربایجان که به عقیده نگارنده بازگشت‌های سومری بودند در چند مورد مشاهده می‌شود. همچنین در سومر نیز در تل ارپاچیه و یاریم‌تپه بدن بدون سر و در تپه عزو، تدفین بدن بدون سر مشاهده می‌گردد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۰۴).

رویکرد توتیزمی در سومر و آذربایجان با «ایه‌ها» قابل اثبات است. هرچند توتیم‌هایی چون گرگ در کتاب «حیوان در آذربایجان باستان» و «دین در آذربایجان باستان» به صورت مفصل تشریح کرده‌ام لیکن سیر تکاملی در هر دو فرهنگ بر اساس مدارکی چون مهرها و عاج‌های حسنلو و سومر، نشان از یک سیر همگون و مشترک است که در کتاب «همگونی در آذربایجان باستان» نیز به آن اشاره نموده‌ام.

توتیم پرستی

سومریان آغازین و روزگاری دیگر آلتای‌ها و یاقوت‌ها گروهی از حیوانات و گیاهان را توتیم می‌انگاشتند. شیر، گاو نر و عقاب از آن جمله بود. زمانی بعد آنیمیزم و ناتورالیزم، این که هر شی در احاطه‌ی روحی خاص است، پذیرفته شد و نیروهای طبیعی هر کدام به عنوان خدایی صاحب اختیار معرفی گردید.

سومریان مرگ را چنان پایانی طبیعی، در زندگی هر انسان می‌دانستند. به باور ایشان هر کسی را که مرگ فرا می‌رسید، تنش در جهان زیرین فرو می‌شد و روحش چون پرنده‌ای رو به آسمان بال می‌گشود. جهان زیرین را محل زوال پذیران و آسمان جایگاه خدایان و ارواح آسمانی بود. باور داشتند خدایان مخلوقات را نابودی و مرگ خواستند و جاودانگی و بی‌مرگی را برای خود نگاه داشتند. در نظر سومریان همه چیز در دنیا تعریف می‌شد. انسان‌ها بازتاب و جزای اعمال نیک و بد خود را در دنیا می‌دیدند. از آن بود که جویای عمری دراز بودند و از خدایانشان با دعا و قربانی خوشی و رفاه در حیات دنیا طلب می‌کردند. افکار دینی سومریان، روزگاری دیگر تاثیراتی ژرف بر هیتی‌ها نهاد و هیتی‌ها چنین با هوری‌ها پیوستند. عیلامی‌ها نیز چون سومریان پیش‌تر ادیان توتیم‌سِم، آنیمیزم، ناتورالیزم و شامانیزم را سالک‌وار طی کردند و زمانی بعد به ادیان غیربومی روی آوردند. تا ظهور اسلام، در سرزمین اوغوز، آیین شامان شایع بود. در قرون بعدی نیز شامانیزم در برابر فرهنگ اسلامی تاب آورد و آثار آن پاک نشد، شامان و آیین او در ژرفای فرهنگ‌های دینی پسین نفوذ کرد و چنین به حیات خود ادامه داد (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۸۳).

فرهنگ مشترک

سومرشناسانی که فقط از لحاظ کلمات مشترک به مهاجرت ترکان آذربایجان به سومر و تشکیل اولین تمدن جهان به دیده شک نگاه می‌کنند اذعان می‌کنند که باید فرهنگ مشترکی نیز در این بین وجود داشته باشد. گری (Begmyrad Gerey) کتابی به نام «۵ هزار سال ارتباط سومر و ترک‌ها» در این رابطه نوشته و کتاب‌هایی توسط ایشانکول (Gabbar Işankul) و سایرین نوشته شده است که به این امر می‌پردازند.

این فرهنگ در جلوه‌های مادی و عناصری که از طریق آرکولوژی به دست ما می‌رسند می‌توانند کاویده و اشتراکات کلی تا جزئی مورد اشاره قرار گیرند. در این بخش مقداری از این اشتراکات را بر اساس اسناد و گزارشات باستان‌شناسان مورد بررسی قرار می‌دهیم. ماسکارالا به این اشتراک سومر و سولدوز اشاره می‌کند.

اکنون می‌توان گفت: فرهنگ دره‌های سولدوز و اشنویه، از سواحل جنوبی دریاچه اورمیه تا مرز عراق، در اواخر عصر مفرغ در مجموع فرهنگ یکدستی بود و این منطقه مناسبات فرهنگی بسیار نزدیکی با مناطق غربی، یعنی آناتولی مرکزی، سوریه‌ی علیا و بین‌النهرین علیا، داشت. این حقیقت که فراوانی سفال‌ها و دیگر یافته‌های دینخواه تپه و منطقه‌ی حسنلو در عصر مفرغ با مناطق غربی برابر است به زغم نگارنده نمی‌تواند صرفاً معلول مراودات تجاری نامنظم یا حتی منظم باشد. در واقع، احتمال دارد در این مناطق با مردمان یا چه بسا یک واحد سیاسی با فرهنگ مشترک سرو کار داشته باشیم (وایت ماسکارالا، ۱۳۸۸: ۳۶).

و ماری ام. ویت نیز به اشتراک حسونای سومر و حاجی‌فیروز سولدوز چنین اشاره می‌کند:

مدارک موجود حکایت از آن داشت مردمان حاجی فیروز مهاجرانی بودند که در تاریخی پس از سال ۶۰۰ ق.م به دوره سولدوز - اشنویه مهاجرت کرده بودند نه ساکنان بومی شکارورز و گردآورنده غذا که شیوه زندگی یکجا نشینی اختیار کرده باشند. به رغم برنامه‌های بررسی سطحی که از سوی اعضای پروژه حسنلو اجرا شده است، در هیچ یک از دره‌های سولدوز یا اشنویه مدارکی از سکونت‌های قدیمی‌تر یافت نشده است. تنها مدرکی که نشان گر استفاده بشر از حوضه دریاچه اورمیه پیش از هزاره ششم ق.م. از غار تمتمه، در مجاورت شهر اورمیه، یافت شده است.

نمونه‌های اشیای مشابهی که در مجلد حاضر ارایه می‌شوند نشان دهنده پیوندهای دیگری به مردمان فرهنگ حسونا، در شمال بین‌النهرین، را تایید می‌کنند (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۰-۳۹).

«یکدستی فرهنگ بین‌النهرین در طول حدود ۵ هزار سال با وجود تمام فراز و نشیب‌ها از اقوام و استحکام فرهنگ و تمدن سومریان حکایت دارد». بدین لحاظ حتی پس از ناپدید شدن سومریان در حدود دو هزار سال قبل از میلاد؛ تمدن مزبور هم چنان به حیات ادامه داد و با تغییرات جزئی از سوی اموریان؛ کاسیان؛ آشوریان؛ کلدانیان پذیرفته شد.^۱

«ویل دورانت S2» نیز بر این عقیده است که ترجیحاً تمدن‌های بابل و آشور را باید منشعب از سومری و اکدی دانست؛ چه؛ خدایان بابل و نینوا (پایتخت آشور) و قصص دینی آنها اغلب همان خدایان و قصص سومی است که در هر دوره دچار تغییر و تحولی خاص شده است.

این اشتراکات تنها در صورتی قابل توجیه است که یا سومریان را اسلاف آذربایجانیان بدانیم و یا یک جغرافیای وسیع از ترکمنستان تا قفقاز و سمر را یک منطقه فرهنگی (به صورت کشورامروزی) تغییر کنیم.

هنوز هیچ یک از باستان‌شناسان اراضی و تمدن سومری را به وضوح مشخص نکرده‌اند آثار به دست آمده از اطراف دریاچه ارومیه تا خلیج فارس را یک هلال سومری نشان می‌دهد شاید در آینده نزدیک با اکتشافات علمی ده‌ها تپه باستان در آذربایجان این هلال تا اطراف دریای خزر برسد و برای همین به سال‌های آینده چشم می‌دوزیم اما نشانه‌هایی که اکنون در دست است منشا و سرچشمه این تمدن را همچون دجله و فرات از آذربایجان نشان می‌دهد دجله از کوه‌هایی به نام **Touros** (توروز) نام باستان تیریز و اکنون در کشور ارمنستان جای گرفته با طول ۱۸۵۰ کیلومتری؛ با فرات در هم می‌آمیزد. فرات با طول ۳۶۰۰ کیلومتری خود؛ طویل‌ترین رود آسیای غربی است. فرات از به هم پیوستن دو رود

۱. دکتر ژرژ رو؛ **Georges Roux**؛ متولد ۱۹۱ در شهر سالون فرانسه؛ فارغ التحصیل رشته پزشکی از دانشگاه سوربن به سال ۱۹۵۳ و عضو افتخاری هیات علمی مدرسه لوور و موسسه مطالعات عالی آشورشناسی؛ هفت سال از ۱۹۵۰.

که نام آنها نیز ترکی است «قره سو» و «مرادسو» تشکیل می‌شود. قدمت سومریان به حدی قدیمی است که هنوز تا سال‌های اخیر کسی نامی از سومریان نشنیده بود و حتی یونانیان و کلیمیان و هرودت؛ تاریخ نگارمشهور یونانی از آن بی‌اطلاع بودند. (در فاصله سال‌های ۱۸۳۵ تا ۱۸۴۴)

به هر حال تمدن سومری چون یک تمدن مرده معرفی شد و از عدم ارتباط آن با ترکان مطمئن شدند امروزه این بخش از فرهنگ ترکان سالم مانده است. خارج شدن نیم میلیون لوح سفال منقوش از اواسط قرن نوزدهم تاکنون راهی غیرقابل کتمان برای جزء جزء فرهنگ و تمدن سومریان گشوده است.

در مقاله «فرهنگ‌های اولیه سولدوز» (Dyson 1967) در مجموعه مقالات چهارمین همایش بین‌المللی هنر و باستان‌شناسی ایران که در روزهای ۱۴ آوریل تا ۳ مه سال ۱۹۶۰ برگزار شده بود، دایسون به صراحت به اشتراکات موجود میان «دوره پنجم» و شمال بین‌النهرین اشاره می‌کند، اما این اشاره و انتشار دیر هنگام این گزارش بر سردرگمی موجود در خصوص تعریف «دوره پنجم» می‌افزاید. در این زمان احتمال وجود دوره ششم پذیرفته شده بود. بخش اعظم دشواری موجود بر سر راه تعریف «دوره پنجم» مربوط به تلاش‌های صورت گرفته در جهت «جداسازی» آن از دوره ششم بود، زیرا در آن زمان کاوشگران حسنلو - به درستی - اعتقاد داشتند سفال‌های منقوش با سفال تک رنگ داغدار قدیم هم پوشی دارد و از این رو، این سفال‌های منقوش، به طرز نامتناسب با فراوانی آنها در مجموعه‌های سفالی، به طور گسترده در گزارش‌ها معرفی می‌شوند (دانتی، ۱۳۹۶: ۴۱).

از جلوه‌های اشتراک فرهنگی سومر و آذربایجان را می‌توان در نگاه به زنان و فرهنگ پوشیده در این میان معرفی کرد.

سومریان همچون آذربایجان خانه را E می‌نامیدند که با EV یکسان بوده و صامت نهایی آن به صورت طبیعی حذف شده است. نین یا ننه NIN نیز به زن و مادر اشاره می‌کند که به اهمیت و ایگاه بالای زنان اشاره می‌کند. زنانی که جنگاوری از خود نشان داده و اسکلتهای نمونه‌های باستانی کشف شده از آذربایجان به جای نیزه در استخوان‌های این زنان نیز برمی‌خوریم یا دفن با ادوات جنگی و اسب‌ها نیز موید جنگاوری زنان بوده و در داستان باستانی دده قورقورد نیز می‌توان در لابه لای داستان‌ها به این جنگاوری برخورد کرد.

آن‌ها به تعدادی از معابدشان Enin می‌گفتند که به معنی تحت‌اللفظی سرای بانوی محترم یا الهه است. از این جهت می‌توان استنباط کرد که زنان در جامعه آنان جایگاه خاصی داشته‌اند و حتی شواهد باستان‌شناسی و متن کتیبه‌های سومری، از تک همسری بودن جامعه آنان خبر می‌دهد که دلیلی بر ارتقاء روابط اجتماعی و انسانی است. زنان حتی مقام Ensi معبد را هم می‌توانسته‌اند در جامعه کسب نمایند و تفاوتی از این جهت، در میان نبوده است. ادوارد

شیرا، در بررسی لوحه‌های گلی، حتی به حسابداران و دبیران با اسامی زن برخورد کرده و لذا می‌بینیم که می‌توان از لحاظ فرهنگی و تمایلات اجتماعی، بین این مردم و مردم باستانی آذربایجان که در بیشان، زنان از حقوق برابری برخوردار بوده‌اند، تشابهات و ارتباطات فراوان هویتی، برقرار نمود. ارزش زنان به قدری بوده که خدای خرد، نزد آنان جنسیت زنانه داشته است. (همانندی در جایگاه زنان نزد هوریان) از دیگر خدایان آنان می‌توان به Adad خدای رعد و برق، Ister خدای عشق، به معنی ترکی آن توجه شود: «ایستر»، Ninurta خدای جنگ و Aruru خدای مجری خلقت اشاره نمود (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

حتی وجود الهه عشق به‌عنوان یک الهه بسیار مهم و فرهنگی که در فصول قبل «قیزقالاسی» «قیز کوپروسی» اشاره کردیم به وجود چنین اهمیتی برمی‌گردد. خدایان جملگی دارای همسری هستند که همپای آن‌ها فعال است. آن با آن تو (ان توغ) و لیل با ان لیل (ان یئل) نمونه‌هایی از این دست هستند. در کتاب زن در آذربایجان باستان به این موارد و نقش زن نیز مفصل‌تر اشاره کرده‌ام. از دیگر مظاهر فرهنگی سومریان و آذربایجان باستان به جشن اول بهار «تموز» باید اشاره کنم که در سومری «دوموز» بود و آداب آن از جمله سفره‌هایی که در معبد خدای «سین» (نانار) چیده می‌شد تا رهایی مردگان همراه دوموزی از زیر زمین باید بیان کنم که این جشن سومری با جلوه‌هایی چون شال سالاماق که نمادی از حضور ارواح آزاد شده همراه دوموزی بود در یک هماهنگی کامل با آذربایجان است. نماد خدای ماه در آذربایجان «بز» (تکم) بود که یک لغت ترکی است و به معنای «بز نر» است. از دیگر آداب این مراسم صدا کردن صاحب خانه از روزن بالای بام است که از وجود نعمت در خانه مطمئن شوند. این مورد نیز به آزاد شدن ارواح در اوایل نوروز (اودگونی) مربوط است.

عید نوروز با بیش از ۲۵ نوع عید در جهان ترک همچون ناوریز، ناورز، نئورس، ناوروس، نوروز، نوروس، اولوسن اولوگونی، اولوسون اولو کونی، یئنگی گون، مارت دوقوزو، مره که، مئورس، میثرا و ... جشن گرفته می‌شد (تورال صادیک، ۱۹۹۷: ۷).

عید نوروز به عقیده ترکان و ایرانیان در طول تاریخ به عنوان الو سال و آغاز بهار شمرده می‌شد و روز خروج ترکان از ارگنه قون است (زارع‌شاهمرسی، ۱۳۹۴: ۶۶)

در آذربایجان بخاطر سرد بودن هوا در فصل‌های پاییز و زمستان، مردم گرم شدن هوا در فصل بهار یعنی آمدن نوروز را جشن می‌گرفتند ولی در مناطق جنوبی ایران بخصوص در پارس بخاطر گرم بودن هوا در فصل بهار و تابستان، آمدن فصل خنک یعنی پاییز را جشن می‌گرفتند. اما بتدریج رسم و سنتی و باستانی نوروز غالب شده و در کل مردم آمدن بهار را جشن گرفتند (جدی، ۱۳۹۶: ۲)

تقویم هخامنشی که دوازده ماه بوده عبارتند از: ۱- اودکن ئیش = فروردین ۲- ثورواهر = اردیبهشت ۳- تائی کرچی = خرداد ۴- گرم پد = تیر ۵- دون باچی = مرداد ۶- کارت یاشیبا = شهریور ۷- باغ یادیش = مهر ۸- ورگزن = آبان ۹- اثری یادی = آذر ۱۰- آنامک = دی ۱۱- سامیا = بهمن ۱۲- ویخن = اسفند. که هیچکدام از آنها به ماه‌های امروزی ما

هیچ شباهتی ندارد. چنان که به جرأت می‌توان گفت کاربران آنها هر کدام قومی جدا بوده و مطلقاً زبانی جدا داشته‌اند. در زمان هخامنشیان اول هر سال با آغاز پاییز شروع می‌شد و با تقویم بابلی‌ها [اکدی‌ها] مطابقت داشته است. در حالی که تقویم اکثر اقوام دیگر اکثراً با آغاز بهار توأم است. عده‌ای از محققین تصور می‌کنند که که بعدها داریوش اول تاریخ اوستایی را پذیرفت و آن را در ایران رسمی کرد لیکن برای تأیید این نظر سندی در دست نیست. یعنی حرف‌هایی از این نوع صرفاً در حد «تصور» آریامحوران و متشرقین منجی و محیی است. شروع آغاز سال با پاییز و نه بهار به خوبینشان می‌دهد که نزد هخامنشیان عید نوروز اساس نبوده است و آن رسم باستانی از اقوام دیگر اقتباس گردیده «نوروز» اگر ربطی به هخامنشیان داشت بایستی به صورت «روز نو» آورده می‌شد که با قواعد دستوری پارسی مطابقت می‌کرد (جدی، ۱۳۹۶: ۴۴۶).

چنین امری از شباهت دادن «دوموز» سومری به «نوروز» است که مطابق هزاران نام تحریف شده از توپونیم آذربایجان که اسناد آن موجود است ما را در خصوص چنین نامی به شک و شبهه رهنمون می‌شود. روز نو - شب نو در فارسی صحیح بود که به واسطه «ینی گون» «یئنی ایل» نوروز - سال نو ترکی چنین شده است. اقوام همگون و التصاقی زبان نیز چنین روزی را از دیرباز جشن می‌گرفتند.

مراسم سال نو هیتی‌ها پرجوش و خروش برپا می‌شد. عید سال نو هیتی، «پورولپاس» نام داشت (وراز، ۱۳۹۶: ۲۱۸).

امان اله قرشی نیز معتقد است که در هزاره دوم پیش از میلاد، در اعتدال‌های بهاری و پاییزی مراسم دینی همراه با جشن و پایکوبی برگزار می‌شده است. (قرشی، ۱۳۹۸: ۵۵). همچنین احتمال دارد که نوروز، با آئین زناشویی مقدس *hierosgamos* در ارتباط باشد که از سمبل‌های عصر کشاورزی محسوب می‌شده، چنانچه در اروپای قرون وسطی و حتی امروزه نیز، روز جشن بهار و تجلیل از فلورا (الهه بهار) در اعتقادات پیش از مسیحیت آنان، ریشه دارد. اعتدال بهاری بین ترکان به تازه گون مرسوم بوده که در واقع نقطه و شاخصی بوده برای پایان زمستان‌های سرد کوهستان‌ها و تحول به موسم بهار و گرم شدن طبیعت (زرگری، ۱۳۹۳: ۵۵).

پروفسور (ه. گونگور) چنین می‌نویسد:

سومریان که متمدن‌ترین قوم باستانی و دارای فرهنگ جهان وطنی بوده‌اند، آئین‌های شادباش سال نو را بجا آورده، نام آن را (آ-کی-تیل) *A-Ki-Til* می‌نامیدند. کلمه (تیل) در اینجا به معنی (زندگی) و تجدید حیات بوده است. این جشن در فرهنگ مشترک سومر - اکد - نیز جایگاه خود را یافت و اکدی‌ها آن را (اکتیو) نامیده‌اند

«اکین» بایرامی در آذربایجان هنوز جاری است و «اکی» در سومری با «تیری» «تیریل» / «دیریل» یک کلمه مرکب سومری ترکی است.

در شهرهای بزرگ بین‌النهرین تقریباً همه روزه مراسم قربانی برای خدایان اجرا می‌گشت. ضیافت‌هایی با گوشت، محصولات کشاورزی، آب، شراب و غیره داده می‌شد، عطریات گوناگون استعمال می‌گردید... اداره این مراسم فقط به عهده روحانیون بود. در این مراسم روزانه انسان‌های عادی یا شرکت نمی‌کردند و یا خیلی کم شرکت می‌کردند. اما بر عکس آن، در مراسم سالانه و یا مراسمی که در ماه‌های معینی برگزار می‌شد، همه مردم با شور و شوق فراوانی شرکت نموده، مراسم دینی خود را نیز بجا می‌آوردند. مهم‌ترین این گونه جشن‌ها نیز آیین‌های بهاری بوده است که در آغاز فصل بهار برگزار می‌گردید. این آیین‌ها در تمام طول روز ادامه می‌یافت و جالب‌ترین بخش آن نیز زمانی بود که، ازدواج مقدس صورت می‌گرفت. این مراسم عروسی سمبلیک و نمایشی چنین برگزار می‌شد، شاهی که در نقش (دوموزی) (تامموز یا تموز) یکی از شاهان گذشته و محبوب شهر (اوروک) ظاهر می‌شد. با راهب‌های بلند پایه که نقش (این - اننا) را بازی می‌کرد، با هم وارد صحنه می‌شدند. برگزاری این آیین عروسی که در حقیقت تکرار سالانه ازدواج مقدس (دوموزی) با الهه نگهبان شهر اوروک (این - اننا) می‌باشد، بیانگر دو آرزوی مردم سومر بود: نخست تامین شدن فراوانی و برکت در کشورشان، دوم عمر دراز برای شاه سرزمینشان (Ni 92):

(Kramer S.N. Mesopotamien s. 113).

اگر تئوری «اورمی» یعنی منشا بودن آذربایجان در تمدن جهان را بپذیریم و همچنین با توجه به دلایل باستان‌شناسی و نظر محققین مسیر مهاجرت سومریان را بررسی کرده و به آذربایجان برسیم این جشن از لحاظ نوع برگزاری و جزییات و ریشه‌ها و میتولوژی با آنچه در سومر روی می‌داد یکسان می‌باشد.

سومریان که متمدن‌ترین قوم باستانی و دارای فرهنگ جهان وطنی بوده‌اند، آیین‌های شادباش سال نو را به جا آورده، نام آن را ا - کی - تیل A-KI-TIL می‌نامیدند. کلمه تیل در اینجا به معنی «زندگی» و تجدید حیات بوده است. این جشن در فرهنگ مشترک سومر - اکد نیز جایگاه خود را یافت و اکدی‌ها، آن را «اکتیو» نامیده‌اند (ب. گری، ۱۳۸۸: ۹۰-۹۱).

که این واژه و این مفهوم، بعدها وارد فرهنگ و زبان‌های اروپایی شده و از برقراری این ارتباطات و تبادلات فرهنگی است که هنوز هم در اوایل فوریه در قسمت‌هایی از اروپا، مخصوصاً آلمانی‌ها با پوشیدن لباس‌های عجیب، به صورت فولکلوریک و نمادین، زمستان را ترسانیده و به استقبال بهار می‌روند. در منابع چینی نیز اشاره به جشن نوروز در میان ترکان شده، که در آن زمان، رهبران ۲۴ طایفه همون‌ها، کنار هم گرد می‌آمدند. همچنین ترکمن‌های باستانی جشن آیزیت و آذربایجانی‌ها مراسم خاص و با شکوه خود را برای آغاز بهار داشته‌اند (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۵).

ارتباط این جشن با ارگنه‌گون از منظری دیگر می‌تواند مورد تعمق باشد.

آمده است که در نبردی عظیم گوگ تورک‌ها مغلوب تاتارها شدند. همه سپاهیان ایشان

کشته شد و تنها دو پسر ایلهان، کیان و اوغوز زنده ماندند. ده روز پس از نبرد، کودکان را بر اسب نهادند و بر اردوگاه پیشین در آمدند. گله‌های شتر، اسب، گاو و بز و گوسفند آنچه داشتند گرد آوردند.

یکی از برادران گفت: «چون در اردوگاه بمانیم دشمن ما را خواهد یافت و اگر به زمینی دیگر رویم به هر جانب در نظرگاه دشمنان باشیم. پس بهتر آن باشد که در میان کوه‌ها پناهگاهی جوییم که کس را به آن راهی نباشد»

برادران چنین عهد بستند و با گله‌هایشان رو سوی کوه‌ها نهادند. در راه گوزنی ماده ظاهر شد، او را دنبال کردند. از کوه‌ها بگذشتند و در انجام سرزمینی مسطح پیش روی دیدند. آن زمین سبز را یک ره بیش نبود. چون پیش‌تر آمدند، چمنزاری فراخ بر دیده‌هایشان گسترد. چشمه‌هایی بسیار، جویبارانی پر آب، درختان میوه و گله‌هایی از حیوانات در او بود. برادران دلشاد، خدای را شکر گزارند و در چمنزار سکونت گزیدند. در زمستان از گوشت حیوانات تغذیه کردند و از پشم آنان پوشیدند و در تابستان از شیر گله‌ها نوشیدند.

آنان چهارصد سال ساکن چمنزار بودند. کیان را شمار پسران بیش از نوغوز بود. پسرانش «کیات» و پسران نوغوز قسمتی «نوغوزلر» و قسمتی دیگر «دورلگن» خوانده می‌شدند.

ایشان در کثرت شدند و دیگر به سرزمین سبز نچنگیدند. پس به مشاوره بنشستند که: «پدرانمان شنیده‌ایم، بیرون از سرزمین ما، ارگنه کن، زمین‌هایی ست زیبا و فراخ. زمین‌هایی که منزل گاه پدرانمان بود، زین پس هراس شایسته نیست و خزیدن در شکاف کوه‌ها نشاید. پس راه جوییم و از این زمین بیرون شویم»

این سخنان مقبول عام افتاد. اما چون راه خروج جستند، نیافتند. آهنگری در میانشان، «بورته چینه»، نام چنین گفت: «من راهی دانم که از میان معدن آهن باشد، اگر سنگ آهن را آب کنیم گذرگاه نمایان شود». چون در تجسس بر آمدند، سخن آهنگر را راست یافتند. در روایتی دیگر روزی گرگی ماده ظاهر شد، در عقب او رفتند. گرگ ماده از شکافی بیرون شد. چون شکاف کاویدند در اطرافش معدنی از سنگ آهن یافتند. با راهنمایی بورته چینه، هیزم و زغال اندوختند. پس همه اندوخته‌ها بیاوردند. ردیفی هیزم با ردیفی زغال بر رویش، به نزدیک معدن سنگ آهن جمع کردند. هفتاد دم آهنگری ساخته شد. هیزم‌ها آتش زدند و در آتش دمیدند. پس سنگ‌هایی آهنی ذوب شد و درانجام راهی گشودند که شتری با بارس می‌توانست از آن عبور کند.

گویند روز نهم از ماه مارس سفر آغازیدند و آن روز را عید دانستند. پس بورته چینه برقی با نشان سر گرگ بر افراشت و به جنگ تاتارها برفت و آنان را مغلوب ساخت و چنین انتقام خویش بگرفتند (اوراز، ۱۳۹۶: ۲۶۸).

سپس در ادامه داستان و جای‌جای آن به راهنمایی گرگ خاکستری به صورت معنوی برخورد

می‌کنیم.

کاشغری معتقد است که ترکان باستانی حتی ترکان کوچ‌رو، نه تنها از تقویم قمری استفاده نمی‌کردند بلکه صرفاً تقویم خورشیدی به کار برده و سال را به چهار قسمت تقسیم می‌کردند و به این چهار رویداد در تقویم خورشیدی اهمیت می‌دادند. این دانش و اعتقاد،

دقیقا منطبق بر باورهای ساکنین باستانی هر دو نقطه است که عدد چهار و آخشیج نیز همواره بین‌شان، محترم شمرده می‌شده و این فرهنگ (به دلیل قدمت مقدم) احتمالا از آذربایجان به سایر نقاط منتقل شده است. نقش‌های باستانی موجود در روی سنگ‌های این ناحیه، اشیاء و حتی اشکال روی گلیم، فرش، سفال و اشیای قدیمی، آن را دلالت می‌نمایند. یا حتی چهار جهت و چهار سو بودن قوتاز و چهار رویداد تقویمی شناخته شده و احترام آمیز در ادبیات و مراسم‌شان، (اعتدالین بهاری و پاییزی و انقلاب تابستانی و انقلاب زمستانی) یا احترام به چهار عنصر اصلی و چهار فصل قابل تفکیک در اقلیم‌شان و جشن گرفتن ۴ چهارشنبه آخر سال به عنوان چهارشنبه‌های آب و باد و خاک و آتش، همگی مدارکی در این رابطه به حساب می‌آیند (زرگری، ۱۳۹۳: ۲۱۲).

درخت حیات

درختی برآمده از جام‌های مارلیک و مهرهای حسنلو و پیش‌تر از آن در صخره‌های آذربایجان که در سومر هم با شکل «قلمه» یعنی درخت تبریزی که هرگز در سومر نمی‌روئید یک جلوه دیگر از اشتراکات سومری و آذربایجان باستان است. این درخت که از گلیم ما و قالی‌های امروزه سربلند می‌کند و تاریخ هزاران ساله ما را فریاد می‌زند ریشه در افکار مردمان باستان سومر و آذربایجان دارد امری که در سایر مناطق به تدریج رسوخ کرد و مورد استفاده و تقلید واقع شد.

مطابق با باورهای کهن منطقه آلتایی اولگن خدای خدایان، تمامی شامان‌ها و حتی تمامی انسان‌ها را از گل آفریده است، و باورهایی نیز در رابطه با آفرینش خود او از گل سفید وجود دارد. بر اساس همین باورها روح شامان از درخت مقدس زاده شده و سپس در جسم زنی که قرار است مادر شامان باشد وارد می‌شود. آ.ف. آنیسیموف، دانشمند روس، واریانتی را در اسطوره‌شناسی شامانی مورد شناسایی قرار داده بود که مطابق با آن روح شامان و همچنین اجداد والایش از درخت به دست می‌آید. همین موضوع شاهدهی است بر این مدعا که ستایش جنگل و درخت که انعکاسی از تقسیم کار در عصر پدرسالاری محسوب می‌شود، در اسطوره‌شناسی ترکان تاثیر عظیمی بر شامانیسم گذاشته است.

افسانه‌های آتا قورقود، که از جایگاه ویژه‌ای در حدفاصل اسطوره و افسانه برخوردار هستند، باید که بیشتر مورد توجه قرار گیرند. آتا قورقود (دهده قورقود) اندیشه اسطوره‌شناختی ملل ترک و یکی از عناصر اساطیری عصری محسوب می‌شود که آنان می‌زیسته‌اند. چنان که در سخنان آتا قورقود ویژگی‌های شخصیتی او چنین نشان داده شده است: (از گلی رنگارنگ گرفته شدم من دهده قورقود؛ از دختر دیو چشم آبی زاده شده‌ام من دهده قورقود) (فضولی بیات، ۱۳۹۲: ۱۶۸ - ۱۶۷).

چنین درختی که به نام «سپیدار» (درخت تبریزی) در سومر و آذربایجان مشاهده می‌شود را با نگاه کردن به اطراف شهر تبریز به وفور می‌توانید مشاهده کنید.

اشاراتی که در کتیبه‌های اورارتویی به درختانی به نام «لوهی» می‌شود و در ترجمه روی به «درخت سرو» برگردان شده است ترجمه‌ی صحیح آن را «درختی از خانواده‌ی درختان

تبریزی» دانسته‌اند که در تپه‌های آذربایجان و بناهای آن و نقوش سومری نیز دیده می‌شود (فان لون، ۱۳۸۸: ۲۵۲).

جنگل‌های سدر که در تصاویر «تبریزی» دیده می‌شود و مخصوص ستون و سقف می‌باشند در تمدن‌های باستانی جلوه‌گر می‌شوند.

در توصیف آق باتان که در سرزمین مادها هنوز ناشناخته است و کاخی که در پای ارگ قرار داشت ما دوباره به درخت سدر برخورد می‌کنیم که توسط پولیپوس توصیف شده است.

زیرا، همه چوب ساخته‌های آن سدر یا سرو بوده، حتی یک تخته تنها پوشش نیافته نمانده، تیرها و تخته کاری سقف‌ها و ستون‌های رواق سرستون‌ها با ورقه‌های سیم یا زر پوشش یافته، درحالی که همه آجرها (سفال‌ها)، از نقره بوده است (ملازاده، ۱۳۹۶: ۸۰).

درخت: درخت به عنوان گهواره تمدن، جایگاه مهمی در داستان‌های ترک داشته و درخت نیز مانند نور در داستان‌های ترکی پس از اسلام باقی مانده است. (داستان‌های قورقود)، (هیئت، ۱۳۹۷: ۱۰۵).

یک نقش سنتی دیگری که در صحنه نقوش نمایش داده شده روی جام‌های مارلیک عموماً دیده می‌شود نقش درخت استیلیزه و مشبک نخل خرما است که توسط دانشمندان و باستان‌شناسان به طور مکرر با عنوان درخت زندگی نامبرده شده است و برگ‌های همین درخت است که عموماً حلقه تزئینی دورادور ترنج‌های هندسی بسیار زیبا را تشکیل می‌دهد. نقش درخت در انواع مختلف روی جام‌های مختلف نمایش داده شده است. این درختان شامل انواع بسیار ساده و معمولی طبیعی مانند آنچه روی جام طلای M13 (شماره ۴) و جام نقره M 202 (شماره ۱۹) نقش شده یا نوع تزئینی تر آنهاست که به صورت گلدان‌های تزئینی برای پر کردن صحنه به کار رفته‌اند مانند نقش گلدان ظرف مفرغی M178 (شماره ۵۷) یا نقش گلدان جام طلای M355 (شماره ۱۲) یا ردیف بالای جام طلای M610 (شماره ۱۴). انواع بسیار تزئینی آن در حد کمال زیبایی که درخت نخل تزئینی کاملی را به سبک استیلیزه و مسبک نمایش می‌دهند روی جام طلای مارلیک M29 (شماره ۸) و ردیف دوم جام طلای M610 (شماره ۱۴) و قطعه‌ای از ظرف مفرغی M1396 (شماره ۶۲) مشاهده می‌شود (نگهبان، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

شاید درخت سنجد و سویود را هم به همراه درخت توت وارد این مقوله کنیم که از قداست و فراوانی در آذربایجان برخوردارند. اشارات به جنگل سدر که سنجد گونه‌ای از آن است نیز با مناطق آذربایجان در داستان بیلگه‌میش مطابقت دارد.

در میان مردمان آذربایجان نیز درخت توت امروزه نیز دارای ارزش بسیاری می‌باشد، بگونه‌ای که نباید آن را برید و در صورت خشک شدن طبیعی درخت باید تمامی چوب‌های

آن برای مصارف مذهبی مانند اخت تابوت و یا استفاده در مصالح مسجد و... استفاده گردد (رضالو، ۱۳۹۷: ۲۳۹).

در سنگ نگاره‌های آذربایجان نیز این گیاه مقدس یا درخت حیات ردیابی می‌شود.

این تابلو یک تخته سنگ تقریباً مستطیل شکل است که در وسط تپه (قسمت میانی آن) روی آن نقاشی شده است. تنها نقش موجود روی این یک نقش گیاهی است، این نقش یک درختچه و یا درخت غانیاست که از گوشه‌ی سمت راست تپه (شمال) رویش یافته و حدود ۶۳ سانتی‌متر ارتفاع دارد. این درختچه ۲۰ شاخه‌ی منشعب دارد اما نکته‌ی که باید گفت نبود نقوش دیگر بخصوص نقش حیوانی است که در اینجا بچشم نمی‌خورد، بخصوص نقش بز که ترکیب درخت حیاط را در اینجا به نمایش در آورد. البته شاخه‌ی اصلی و بزرگ‌تر این درخت ۷ عدد است (رضالو، ۱۳۹۷: ۱۴۹).

در اینجا باید از درخت غان یا قان نام برد که درخت مقدس در بین شمن‌ها می‌باشند و در این باور درخت مذکور دارای ۸ شاخه در هر طرف خود می‌باشد (جمعا ۱۶ شاخه) که در بالاترین شاخه خدای یگانه (تانگری) جایگاه دارد و به ترتیب در طبقات پایین‌تر نیز خدایان دیگر و زمینی ایستاده‌اند. البته باید عنوان نمود که این تفسیر که خدای یگانه در بالاترین شاخه‌ی این درخت جایگاه دارد مربوط به دوران اولیه‌ی شمنیزم نمی‌باشد، چرا که شمنیزم در ابتدا به خدای بزرگ و واحد اصلی اعتقادی نداشت و در دوران بعد که ترک‌های تک تانری اعتقادات شمنی را پذیرفتند، این آیین جدید را با دین تک خدای خود در هم آمیختند و زین پس خدای بزرگ و اصلی و یگانه در بالاترین مرتبه قرار داشت. در تابلوی شماره‌ی ۲۲ محوطه‌ی دوه دره‌سی می‌توان نقشی از یک درخت را مشاهده نمود که تعداد شاخه‌های منشعب شده از شاخه‌ی اصلی درخت جمعا ۱۶ عدد می‌باشد که شاید نوعی از باز آفرینی درخت غان می‌باشد. البته در بین مردم منطقه‌ی آذربایجان درختچه‌های کوتاهی وجود دارند که دارای شاخه‌های تقریباً مشابه به نقش تابلوی مذکور هستند و در طول تمام سال نیز سرسبز می‌باشد. مردمان منطقه‌ی هرزندات این درخت را با نام باستانی خومای می‌شناسند در حالی که وجه تسمیه‌ی نامی که خود به کار می‌برند را نمی‌دانند. خمای در ترکی باستان به معنای همیشه سرسبز و جاویدان (درخت جاودانگی) است که اقتباس از آن در زبان فارسی لغت همای بوجود آمده است. درخت خمای در دوران باستان و هنگامی که پادشاه اوست تصمیم به دست آوردن آب جاودانگی می‌گردد و آن را بدست می‌آورد در هنگام نوشیدن آن هراسی به دلش می‌افتد که در صورت خوردن این آب او برای همیشه زنده خواهد بود اما تمامی مردم و آشنایان و نسل‌های بعدی نیز خواهند مرد، بنابراین او از این کار منصرف گردیده و آب درون ظرف را بر روی این گیاهان می‌ریزد و از آن زمان به بعد این گیاهان می‌ریزد و از آن زمان به بعد این گیاهان در تمام طول سال سرسبز می‌باشند (رضالو، ۱۳۹۷: ۲۴۰).

در جای‌جای کتیبه‌های سومری ما شکل درخت صنوبر را می‌بینیم. می‌دانیم که درخت صنوبر یک درخت بومی متعلق به آذربایجان است و به نام «درخت تبریزی» نامیده می‌شود و می‌دانیم در بین‌النهرین درخت تبریزی وجود ندارد. این درخت به انگلیسی **poplar** است و بنا به گفته کتب درخت‌شناسی این درخت را می‌توان با انبوه فراوان در تبریز و اطراف آن دید و برای همین به این نام مشهور شده است.

این درخت در میان قشقایی‌ها هم که یادگاری از سومریان باستان هستند در مراسمات مختلف جلوه‌گری می‌شود.

ماتریال‌های مردم‌شناسی نشان می‌دهد که درخت زندگی بیشتر در بین ملل ترک انتشار یافته است. مثلاً ترک‌های آلتایی اعتقاد دارند که در در وسط هر چیزی، در مرکز کره زمین بلندترین درخت جهان و درختی که سر آن به جایی که اولکن قرار دارد می‌رسد، قرار دارد. یاکوت‌ها می‌گویند: درختی تنومند وجود دارد که در مرکز کره زمین قرار دارد و یک سر آن به آسمان می‌رسد و در ریشه آن یک آتشفشان یا منبع فوران‌کننده دائمی و ابدی وجود دارد که قابلیت دادن انرژی به ریشه آن را دارد. در بین مانناها درخت زندگی تجسم ایده مرگ و زنده شدن طبیعت را می‌رساند. در بین ترک‌های سیبری هم درخت زندگی همان وظیفه را انجام می‌دهد. به نظر آنها درخت زندگی که به کمک ریشه‌های خود و در نتیجه تماس با ریشه‌های زیر خاک شاخه‌هایش به آسمان می‌رسد، به عنوان نردبانی برای وصال روح مرده به خداوند عمل می‌کرد (محمد اوف، ۹۶).

پس خداوند در هیئت گرگی خاکستری رنگ ظاهر شد و به همسری دخترانش در آمد. خدای از دختران، صاحب نه اوغوز و ده اوغور شد. ایشان با گذشت زمان بسیار شدند. نسل این نه پسر همه در سرزمین «کومانچو» مسکن گزیدند و در آنجا کوهی بود به نام هولین و از آن کوه دو رود «توغلا» و «سلنکا» جاری بودند. در بین‌النهرین دو رود نیز دو درخت افراشته بود. یکی درخت قاین و دیگری درخت کاج. ناگاه به شبی خاص نوری از آسمان بر درختان فرود آمد. یکی از درختان آبستن شد و با گذشت روزها تنه‌اش بر آمد. پس از نه ماه و ده روز دری از درخت آبستن گشوده شد و در او پنج نوزاد با پستانک‌های نقره‌ای در دهان ظاهر شدند.

گرداگرد درختان دایره‌ای نقره‌ای مصور بود. نوای موسیقی از درختان ساطع می‌شد. پس کودکان را ترکان نه اوغوز پروردند. نامشان «سونقور تکین» (شاهین مانند)، «قوتور تکین» (گاو نر تبتی مانند)، «توتاک تکین» (جنگاور شاخ زن) «اور تکین» (قوچ مانند) و «بوغوتکین» نهادند. کودکان چون به پانزده سالگی رسیدند، از پدر و مادر خویش پرسیدند. مردم ایشان را نزد دو درخت مقدس بردند و گفتند: «دریابید. یکی پدر و مادر محبوب خواندند و در آغوش گرفتند. پس درختان مقدس هم لب به سخن گشودند و در حق فرزندان‌شان دعای خیر نمودند (اوراز، ۱۳۹۶: ۲۶۵).

همان گونه که مشخص است در این باورها سرزمین بین‌النهرین (سومر) محل کاشتن دو درخت

بوده است. قربانی کردن در مقابل درخت حیات نیز در باورها مد نظر بوده است.

در برابر درخت حیات سر و گردن، ریه‌ها قفسه‌ی سینه و قلب قربانی می‌نهادند، بر سر قربانی کرده مالیده می‌شد و بر راست و چپ او تیرهایی که پاره‌هایی از کلیه و کبد قربانی در آن فرو شده بودند، نصب می‌گردید (اوراز، ۱۳۹۶: ۲۱۴).

خومبه‌به را اگر یک کوه آتشفشانی بدانیم به منطقه آمانوس یا لبنان هیچ ارتباطی ندارند. این نشانه‌ها در افسانه بیلگه‌میش با دو روش زیر قابل فهم است جنگل سدر در «لیوان»: این لیوان لبنان نیست و با مشخصات «لیقوان / لیوان» در آذربایجان همخوانی دارد که هم اکنون نیز با نام «لیوان» در بین مردم بومی‌نامیده می‌شود. کوه سهند یک کوه آتشفشانی است.

بر خلاف نظر برخی سومرشناسان هیچ جنگل با چنین مشخصاتی در جنوب شرقی ایران و بین‌النهرین وجود ندارند. از چنین دلایلی باید وجود کوه «ماشو» «میشو» را در داستان اتکا قرار دهیم. کوه مشو در لبنان وجود ندارد ولی کوهی به اسم میشو تنها نام مشابه در جهان در شمال مرند وجود دارد. جنگل سدر که به جنگل‌های لبنان مربوط می‌کنند گرچه در نگاه اول به درخت «کنار» که محصول آب و هوای گرم و مدیترانه‌ای مربوط می‌شود اما گونه‌گونی درخت کنار با سنجد و هم نام بودن آن می‌تواند ما را از سردرگمی‌هایی بیخشد. در تبریز هنوز هم محله‌ای به نام «ایده لو» داریم که «ایده» در معنی یعنی سنجد و «لو» در سومری و ترکی به معنی انسان می‌باشد لیکن در این نام پسوند مکانی است و محل معنی می‌شود چنین باوری در مورد درخت حیات در آثار ماننا هم مشاهده می‌شود.

در اساطیر مانا «درخت حیات» جایگاه ویژه‌ای داشته است. در تپه حسلو، تپه مارلیک، کالوراز و زیویه تصاویری از «درخت حیات» را مشاهده می‌کنیم و در پای درخت بز رسم شده است (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۱۶۲).

مورد مشابه دیگری از این درخت تزئینی روی جام‌ها و ظروف مفرغی که در غرب ایران بدست آمده مشاهده می‌شود که متعلق به حدود قرن دهم پیش از میلاد است که پروفوسور کالمیر آن را تاریخ‌گذاری کرده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

یکی دیگر از عناصر مهم نقشی که در این صحنه گروه متقارن حیوانات به کار رفته است درخت نخل تزئینی زیبایی است که بارها دانشمندان از آن با نام درخت زندگانی یا درخت مقدس یاد کرده‌اند. این نقش که برای محققان و دانشمندان باستان‌شناسی خاورمیانه و خاور نزدیک عنصر نا‌آشنایی نیست و به کرات با آن سرو کار داشته‌اند نقش مهم و اساسی را در تنظیم صحنه‌های تزئینی در طول چند هزاره در مکتب‌های هنری دنیای باستان ایفا کرده است. روی یک مهر آشوری این نوع درخت تزئینی تجلی کرده است. این مهر را پروفوسور فرانکفورت در حدود قرن سیزدهم تا دهم پیش از میلاد مسیح طبقه‌بندی کرده است و در موزه ایالتی برلین وجود دارد.

صحنه دیگری با درختی مشابه و تزئینی روی یک مهر تجلی کرده است که این مهر را

پروفسور پورادا در گروه مهرهای آشور میانه طبقه‌بندی کرده و قدمت آن را در حدود قرون دوازدهم تا دهم پیش از میلاد مسیح تعیین کرده است. این مهر در مجموعه مهرهای کتابخانه پیرپونت مورگان قرار دارد و پروفسور وبر آن را در ربع دوم هزاره اول پیش از میلاد مسیح تاریخ‌گذاری کرده است. صحنه بسیار مشابهی که درخت تزینی را نمایش می‌دهد روی مهری آشوری نمایش داده شده است. این مهر را پروفسور فرانکفورت در حدود اواخر هزاره دوم پیش از میلاد طبقه‌بندی کرده است عدم امکان تاریخ‌گذاری آن را دیرتر از ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح با ارائه مدارکی تذکر داده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۱۹۰).

این نوع درخت تزینی که نقش مرکزی صحنه‌ها را تشکیل می‌دهد عموماً در هنر تزینی اوایل هزاره اول پیش از میلاد در اکثر نقاط دنیای باستان یعنی خاور نزدیک و خاورمیانه مشاهده می‌شود. یکی از نمونه‌های آن روی یک کلاه خود مربوط به سلسله اورارتو که در کرمریبلر کشف شده مشاهده می‌شود که متعلق به ارگیشتی پادشاه اورارتویی است که در حدود قرن هشتم پیش از میلاد می‌زیسته است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

پردا در توصیف درختان مشابه موجود روی اثر مهرهای موجود در بایگانی‌های نوزی (حدود قرن پانزدهم - چهاردهم ق.م) از عبارت مناسب «درختانی با طوماری‌های نواری، استفاده کرده است. وی این عبارت را از نقاشی‌های دیواری مکشوفه از نوزی گرفته است. در این نقاشی‌ها به نظر می‌رسد درختان با نوارهایی به رنگ‌های متفاوت تصویر شده که انتهای آنها به صورت حلقه در آمده و طوماری‌هایی با شرابه‌ی آویزان خلق شده است. درختان موجود در نقاشی‌های دیواری نوزی در کل تفصیل بیشتری از درخت موجود روی ساغر حسنلو دارد به طوری که غالباً از دو دسته نقوش طوماری و گلبرگ‌های اضافی برای شکوفه برخوردار است، اما این حال شباهت روشنی با نمونه‌ی حسنلو دارد. مهم‌تر آن که این درختان در اثر مهرها عادتاً به همراه حیوانات شاخ دار خوابیده و در حالت رودر رو (گاه با سر به پشت برگشته) به تصویر در آمده است. همین تلفیق شباهت هادر ترکیب‌بندی هنری و عناصر صوری است که تصاویر موجود در ردیف پایین ساغرهای شیشه‌ای حسنلو را به یافته‌های نوزی / آرابخا پیوند می‌زند (وایت ماسکارلا، ۱۳۹۱: ۷۸).

سمبل ستاره و ماه و درخت ... بز غیر از سومر در لایه چهارم و ساختمان سوخته روم حسنلو نیز یافت شده‌اند

حیوانی در کنار درختی ایستاده است و یک ستاره، چند سوراخ مته و یک هلال ماه در آسمان وجود دارند.

در یکی از مهرهای لایه چهارم حسنلو نیز ما با یک هنرمند مشترک سومری مواجه هستیم تصاویر دو همزاد زانو زده در دو سوی یک پالم‌ت و فروهری در بالاست، نمونه‌های تقریباً به‌عینه مشابهی در آشور و سایر محوطه‌های بین‌النهرین دارد (ای. مارکوس، ۱۳۸۸: ۱۱۵).

از اختصاصات شیوه بابل‌ی درختان مارپیچ در مهرهای سومری و حسنلو مشترک است.

به گفته دونالد ماتیوس (گفتگوی شخصی) این فرم بر روی اثر مهر موجود بر روی یک لوح بابلی، مکشوفه از نیپور، که در موزه دانشگاه پنسیلوانیا نگهداری می‌شود قابل مشاهده است (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

گیاه زندگی در داستان «لوقال باندا و انمرکار» و «گیلگه‌میش» با جستجوی «آب حیات» در داستان کوراوغلی و بدون هیچ شبهه‌ای تحت تاثیر این اسطوره ترکی در *اسکندرنامه* نظامی بزرگ و منظومه اسکندر «گیاه زندگی» و جستجوی آن خبر از اهمیت این موضوع می‌دهد و با اشاره به ارتتا بار دیگر ارتتا را به عنوان قدیمی‌ترین منشاء تورک نشان می‌دهد (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۸۳).

نهایتا باید خاطر نشان کنم، برای ساخت کاخ‌های فرمانروایان آن گونه که تصویر شماره D25 (سده هشتم پیش از میلاد) نشان می‌دهد الوار از روی رودخانه به سرزمین سومر می‌آمد به گفته برخی این الوار جنگل سدر از سرزمین فینیقی‌ها یعنی لبنان می‌آمد در حالی که هیچ رودخانه‌ای از لبنان به سرزمین سومر وجود ندارد. تنها دو رود دجله و فرات به سرزمین سومریان جاری می‌شد که از شرق ترکیه و سرزمین نزدیک به آذربایجان سرچشمه می‌گرفتند. اگر بپذیریم که جنگل سدرگفته شده در افسانه بیلگه‌میش سومریان در حوالی تبریز وجود داشته می‌توان حدس زد الوار در قسمتی با سورتمه به حوالی موصول یا رودهای جنوب اورمیه برده می‌شد بقیه راه را با استفاده از جریان رودخانه به شهرهای سومریان انتقال داده می‌شد. در نتیجه اگر ارتباط بین جنگل سدر و لبنان با این منطق جغرافیایی را مضحک بدانیم که بدون وجود رودخانه چگونه الوار از روی رودخانه به سومر می‌رسید می‌توانیم درک کنیم جنگل سدري اگر در بیلگه‌میش وجود دارد به آذربایجان مربوط می‌شود.

خط

یکی از عجایب تمدن‌های باستانی آذربایجان در پنهان کاری خط و مدارک مکتوب آذربایجان است که در کتاب‌های «ریل‌های متلاشی» پیرامون خط و زبان باستانی در آذربایجان و هم چنین کتاب دیگر «واقعیت توطئه» شرح داده‌ام. اما از همین تعداد محدود مهرهای سیلندری مکشوفه از آذربایجان که از دست قاجاقچیان ضبط شده تا چند نمونه از کاسه‌ها و سرگزرهای سومری در حسنلو و یا آجرهای قالاچی و مهرهای مارلیک و کلی کتیبه‌های اورارتویی در دل سنگ‌های آذربایجان و صدها نمونه در دست دهاتی‌ها که از زمین‌هایشان خارج شده گویای اشتراک خط میخی سومری با آذربایجان باستان است.

اگر زبان سومریان را زبان پروتو تورک (پیش ترکی) بنامیم، اولین خط غیر تصویری بشر به دست سومریان که آنها را اجداد قدیمی ترکان باید به حساب آورد ابداع شده است. کتیبه‌های بدست آمده در اطراف رود یتنی سئی و اورخون، که اولی در حدود سال‌های ۵۵۰ و دومی بین سال‌های ۷۳۵ - ۷۳۲ میلادی و به ترکی نوشته شده نشان می‌دهد که این نیز ساخته و پرداخته و اختراع خودترکان بوده و اقتباس از هیچ خطی نبوده است و در این نظریه اکثر دانشمندان باستان‌شناس و زبان‌شناس متفق‌القولند (محمدزاده صدیق، ۱۳۸۰: ۵۱).

خط این کتیبه‌ها به «اورخون» مشهور است و در مورد امپراتوری «گوک ترک‌ها» (ترکان آسمانی) اطلاعات زیادی داده شده است (راشدی، ۱۳۹۲: ۲۱۶ - ۲۱۷)

چنین خطی «اورخون» در بشقابی از اورمیه هم مربوط به هزاره دوم قبل میلاد کشف شده که تاریخ آن را بسیار قدیمی‌تر از کتیبه‌های خارج از محدوده آذربایجان برده است. در این مورد مقاله‌ای هم نوشته شده و حروفات را تفسیر نموده‌اند لیکن خط میخی سومری و ایلامی با اشتراکات عجیب خود یک مقوله قابل تحقیق در این زمینه است.

غیر از کاسه‌های کرشمن انلیل دوم در لابلای سخنان لئوناردو پی می‌بریم سه نمونه کتیبه خط میخی در حسنلو از میان بیت گرز از جنس سنگ‌های آهک، سیاه و حدید با ترصیع‌های مدور پیدا شده که در منابع دیگر آنها را مخفی نگه داشته‌اند و در آن به نام تان رو هورتیر اشاره شده که نشانگر این است که ایلامیان برای عبادت هدایایی به معبد حسنلو به عنوان یک پایگاه مرکزی هدیه می‌کردند و این خطوط در این معبد قابل خواندن و درک بود.

رابرت هنری دایسون و ماری ماتیلداویت در مورد یک کشف از دشت سولدوز چنین گزارش می‌دهد:

لئونارد وولی (به نقل از ۱۸۹: ۱۹۸۲ Moorey) اشاره کرده است که «معابد سومری همانند کلیساهای جامع امروزی، موزه تمام عیار عتیقه‌جات بودند. پادشاهان و سایر افراد برای قرون متمادی گنجینه‌های خود را نذر خدایان کرده بودند و در انبارهای معابد اشیایی از دوره‌های مختلف وجود داشت». برخی از ۱۵۰۰ شیئی که در ساختمان سوخته II انبار شده بودند یقیناً سخن فوق را تایید می‌کنند قطعه شکسته یک ظرف سنگی (Pigott 1989b: fig. 16) که در اصل ترصیع‌هایی به شکل بز و درخت به صورت یک در میان داشت حاوی کتیبه ناقصی است که به «کدشمن انلیل» اول (اوایل قرن چهاردهم ق.م) یا دوم (حدود ۱۲۷۵ ق.م) اشاره دارد این ظرف به یقین میراثی بود که در سال‌های نخستین احداث ساختمان سوخته II که به اعتقاد نگارندگان حاضر اواخر هزاره دوم ق.م. بوده است. در داخل آن گذاشته شده بود. یک مجسمه گوزن با کتیبه‌ای حاوی نام همان پادشاه در معبد ایشتار در نینوا وجود داشت (Thompson and Hamilton 1932: 134; Brinkman 1976: 107.pl. 83) از جمله اشیای مهم دیگر مربوط به اواخر هزاره دوم ق.م. که از ساختمان سوخته II یافت شده‌اند می‌توان به بقایای ساغرهای شیشه‌ای معرق کاسی (Marcus 1992) و گروهی از سرگرزهای سنگی اشاره کرد. بیست سر گرز از جنس سنگ آهک و سه نمونه از جنس سنگ سیاه یا سنگ حدید، با ترصیع‌های مدور دسته جمعی به داخل اتاق ۷ الف افتاده بودند و ۱ تا ۲ متر بالاتر از کف اتاق میان آوارهای طبقه دوم قرار داشتند. سه نمونه از آنها کتیبه‌هایی به خط میخی دارند که در دو مورد نام تان روهوریار، حاکم عیلامی شوش، (احتمالاً تان روهوریر دوم) که اندکی قبل از کدشمن انلیل دوم حکومت می‌کرد آمده است (Carter and Stople 1984: 21.148. Table 4). در نیایشگاه کوچک معبد شرقی کیریریشا در چغازنبیل با قدمت قرن سیزدهم ق.م. مجموعه‌ای متشکل از بیش از صد گرز بی‌ترتیب از نظر شکل ظاهری عینا به نمونه‌های مکشوفه از حسنلو شباهت دارند و کتیبه‌هایی، از جمله نام

اونتاش ناپیریشا (۱۲۶۰ ق.م. ۱۲۳۵ ق.م.) در سه مورد، روی آنها نقر شده است (دایسون و ماتیلداویت، ۱۳۹۱: ۱۲۵ - ۱۲۴).

این یکی از اعترافات در مورد اسناد وجود خط سومری در آذربایجان است که «ان لیل» نام خدایگان بادهای سومری را دربردارد و در نام پادشاهان نیز استفاده شده است.

از سال‌های ۲۵۰۰ ق.م به کارگیری این خط در زبان اکدی آغاز می‌گردد. پس از آن که حکومت اکد بدست سارگن بزرگ (۲۳۵۰ ق.م) می‌افتد، اهمیت این خط در زبان اکدی باز هم افزایش می‌یابد. از این زمان به بعد گسترش خط میخی در میان ایلامی‌ها و آشوری‌ها نیز آغاز می‌گردد. در سال ۲۰۰۰ ق.م از طریق (ماری) وارد سوریه می‌شود. از قرن شانزدهم پیش از میلاد به بعد حاکمان کشور هیتی ساکن آسیای صغیر نیز این خط را می‌گیرند. آشوریان نیز آن را با تغییراتی متناسب با ویژگی‌های خودشان به کار می‌برند. سوریه شمالی و فلسطینیان نیز این خط را تا سال ۱۲۰۰ ق.م مورد استفاده قرار می‌دهند. شکل تغییر یافته این خط که توسط بابلیان به کار برده می‌شد، در میان ایلامیان نیز که قبل از زمان هخامنشیان و نیز همزمان با آنان در همسایگی کشور و تمدن سومری و سپس اکدی و بابلی می‌زیستند نیز رواج داشته است. هخامنشیان این خط را در اسناد دولتی به کار گرفته‌اند. برای آنان این خط را آرامی‌ها و ایلامی‌ها ساختند. خط میخی در بابل در دوران‌های سلوکیان و اشکانیان نیز در کنار خط یونانی و آرامی به حیات خود ادامه داده است. این نوشته حتی تا سده اول پس از میلاد نیز در علم ستاره‌شناسی بابل مورد استفاده قرار گرفته است (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۶ - ۱۵).

در مورد شیوه اولیه چنین خطی در عصر نوسنگی ما نمونه‌هایی از صخره‌های آذربایجان را داریم که اعداد به صورت دوایر و فرم‌های سومری اولیه نگاشته شده‌اند. این نوشتار پروسومری در آذربایجان در چندین نمونه توسط محققین آذربایجان جمع‌آوری شده است مثلاً در یک نمونه:

بر روی سنگ نگاره می‌توان ۴ نقش هندسی (کوبشی) را مشاهده نمود که عبارتند از: سه نقش دایره‌ی کوچک در کنار یکدیگر کنده شده‌اند. این سه نقش دایره‌ی قطره‌ای تقریباً برابر (۵ سانتی‌متر) دارند، که با دقت به آنها حالتی از آبگیرهای طبیعی را به ذهن می‌آورند. در بالای آن سه نقش یک منجنی که از شمال به سمت غرب پائین آمده و سپس به سمت جنوب شرق کشیده شده (البته یک خط کوچک در قسمت شمال غرب از خط بزرگ منشعب گردیده است) و در آخر به سمت جنوب (نقش دایره‌ی میانی) ترسیم گردیده است. در مورد این نقش با یک نگاه می‌توان گفت که احتمالاً مربوط به بز کوهی می‌باشد که این احتمال بسیار را می‌توان این گونه بیان نمود که اگر این خط در ارتباط با دایره‌های که بالا بیان شده بود باشد، می‌توان کلا نشانگر رودخانه و آبگیر باشند، که این فرض دارای درصد بیشتری می‌باشد و در این صورت می‌توان گفت: که این دومین نقشه سنگی در مجموعه‌ی داش می‌باشد (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

در واقع این دایره‌ها همان اعداد سومری هستند که به صورت دایره تو پر با معرب ۶ نماینگر عددهای ۶۰ و ۶۰۰ و ... بودند که بعدها تکامل یافته و به سومر راه یافتند.

در شمارش نیز اشتراک سومر و آذربایجان در تقسیم‌بندی‌هایی چون سیستم دوازده‌گانه در داستان بیلگه‌میش سومری و دوده قورقود آذربایجان یا طوایف ۲۴ گانه اوغوزها و تعداد متناهی مثال دیگر خودنمایی می‌کند.

اوغوزها به سازمان قومی و سیاسی خود (ائل) ایل می‌گفتند که به عربی (قوم) گفته می‌شود. هر ایل از چند بوی یا قبیله تشکیل می‌شد. رئیس هر قبیله یا بوی، بیگ نامیده می‌شد که این امر موروثی و رئیس ایل یا یابغو از میان بیگ‌ها که اصیل زادگان ایل بودند انتخاب می‌شد. یابغوی اوغوز به جای خاقان ترکان بود و از قرن ۱۲ میلادی به بعد که اوغوزها امپراتوری سلجوقی را تشکیل دادند از میان رفت و فراموش شد. مغولان ایل را اولوس (ملت) می‌گفتند که بعدها در میان ترکان نیز متداول شد. یورد به معنی کشور و محل اقامت ایل، بوی یا قبیله اوبا و عائله بود. بعدها ایل به معنی کشور نیز به کار می‌رفت. اوغوزهای سیحون بنا به نوشته محمود کاشغری در دیوان *الغات/الترک* در قرن یازده میلادی از ۲۴ قبیله تشکیل شده بود که فهرست ۲۲ قبیله آنها در این کتاب داده شده است و رشیدالدین همدانی هم در *جامع‌التواریخ* فهرست هر ۲۴ قبیله را نوشته است. گفتنی است در کتاب کاشغری نام قبیله‌های قیزیق و قارقین ذکر نشده است. ۲۴ قبیله اوغوز بنا به روایت *جامع‌التواریخ* فرزندان شش پسر اوغوزخان هستند و هر کدام دارای یک علامت مخصوص (طمغا یا مهر) و هر چهار قبیله دارای یک انقون (توتم) می‌باشند که نشان می‌دهد در قدیم ایل اوغوز از شش قبیله تشکیل شده بود (رحمانی فر، ۱۳۹۵: ۱۱۲-۱۱۳).

به نظر برخی از محققین سیستم ارقام بر اساس شش، توسط سومریان کشف شده است. تقسیم سال به ۳۶۰ روز و ۱۲ ماه، هر ماه به ۳۰ روز، هر شبانه‌روز به ۲۴ ساعت و هر ساعت به ۶۰ دقیقه نیز از ابداعات سومریان می‌باشد.

(ج. افراه) در رابطه با تاریخ پیدایش ارقام چنین می‌نویسد:

دانشمندان بر اساس یافته‌های باستان‌شناسان از بین‌النهرین ثابت کرده‌اند که سیستم ارقام بر اساس رقم، شش، که از سوی یونانیان به‌طور وسیعی در علم نجوم به کار برده شده، از ابداعات سومریان می‌باشد. سیستم شمارش در زبان سومری بر اساس رقم شش بوده است. امروزه این سیستم در محاسبات زمان، اندازه‌گیری دایره و زاویه به کار برده می‌شود. مثلاً: هر سال ۱۲ ماه « $۱۲ = ۲ \times ۶$ » هر شبانه‌روز ۲۴ ساعت « $۱۲ = ۴ \times ۳$ » و دایره ۳۶۰ درجه « $۳۶۰ = ۱۰ \times ۶$ » (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

با توجه به این که تقویم ترکی موچه **Muche** نام دارد و (مو) نیز یک سال سومریان نامیده می‌شود در واقع **che** (چه) تصغیر برای این عدد دوازده نیز قابل فهم‌تر می‌شود هر چند عدد ۱۲ به کرات در فرهنگ ترکی قابل مشاهده است مثل پایزیریک که دارای دو عدد ۱۲ مربعی است.

علاوه بر این‌ها در میتولوژی ترک نیز سیستم ارقام بر اساس عدد شش فراوان است. مثلاً داستان دوده قورقوت که از زمان‌های دور سینه به سینه نقل گردیده و بعدها به نوشتار درآمده، از ۱۲ فصل تشکیل شده است. همچنین تعداد نوه‌های پدر نیمه افسانه‌های ترکان (اوغوزخان) که هر یک رهبر قومی با آرم مشخص بوده‌اند نیز ۲۴ تن بوده‌اند (ب.گری، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

سومریان هر دو سال را در یک سال حساب می‌کردند یعنی مثل ترکان ۲۴ یک مبداء بود بنابراین وقتی در ترکی به دو سال قبل «اینیش ایل» یعنی پیرسال می‌گوییم و به سال گذشته گنچن ایل می‌گوئیم یعنی سال فرود آمده در سیستم ۲۴ ماه قرار داشته و یک سال محسوب می‌شده است که دلیل چنین اطلاقی مانند سومریان ۲۴ ماهه بودن یک سال بود. در مورد ساعت نیز چنین روشی را پیش گرفته بودند.

برخی از محققین نیز با در نظر گرفتن این که هر ساعت سومری برابر دو ساعت امروزی بوده است چنین نتیجه می‌گیرند که آنان از طریق اندازه‌گیری یک روز (فاصله بین طلوع و غروب خورشید) به چنین ابداعی دست زده‌اند (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۵۰).

در ارقامی که از سنگ نبشته‌های اورارتویی در دست و ماخوذ از ارقام آشوری است، دستگاه اعشاری نیز دیده می‌شود که در آن ارقام دو رقمی و سه رقمی و چهار رقمی و غیره از یکدیگر متمایزند. ولی به موازات آن، بقایایی از اسلوب کهن‌تر محاسبه بر مبنای ارقام (شش‌دهی) که بر اساس نوعی از نمایش رقم شصت قرار گرفته و بر پایه آن، ارقام هفتاد، هشتاد و نود که ده به ده رقم شصت افزوده شده‌اند، به دست آمده است. (ب.ب. پیوتروفسکی، اورارتو، ترجمه عنایت‌اله رضا، ۷۷) همان طوری که در فصل مربوط به سومریان توضیح داده شده، این سیستم شمارش در بین آنان نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته و علت این گونه تقسیم‌بندی اعداد در مقابل سیستم دهگانی که بر اساس تعداد انگشتان دست انسان تنظیم شده، مشخص نیست (زرگری، ۱۳۹۳: ۲۴۸).

این شیوه شمارش در «من» به‌عنوان وزن میان سومریان و نزدیکی واحد آن با «من» تبریز نیز جالب است.

یک من تبریز ۳ هزار گرم می‌باشد

یک من سومری ۲/۲۵۰ گرم حدس می‌زنند.

توضیح: من تبریز به‌عنوان نزدیک‌ترین واحد به من سومری می‌باشد و سایر من‌ها در جاهای مختلف را بر اساس واحد اندازه‌گیری تبریز قیاس می‌کنند.
مثلاً

من اصفهان ۶ هزار گرم

من ری ۱۲۰۰۰ گرم

من لرستان ۱۰۰۰۰ گرم

من سوریه ۴۷۰ گرم

مشاهده می‌شود که من تبریز نزدیک ترین معیار به من سومری می‌باشد و واژه بات + مان «باتمان» شکل کامل این کلمه است که در آسیا و بین‌النهرین تا زمان‌های اخیر رواج داشته است.

هفته

در مورد نام‌گذاری روزهای هفته که نه به صورت ابتدایی ۱-۲-۳-۴-۵ شنبه که بر اساس اسطوره‌ها به یونان و اروپا نیز راه یافته است با یک ریشه عمیق‌تر در ترکی آذربایجانی وجود دارد. از نام روزهای هفته سومری و فرزندان اوغوز نیز در این میان نباید غفلت شود.

نام‌گذاری روزهای هفته در زبان ترکی و آذربایجان بر اساس میتولوژی منطقه به آتش، شیر، باد، روز وسط، روز یکسان، نمک، آب یعنی عناصری که سومریان نیز به آن معتقد بودند و هفت روز بودن آن و عدد ۷ مقدس می‌تواند نشان دهد که این تقسیم‌بندی باستانی توسط منشاء سومریان نیز رعایت می‌شد.

کنار هم قرار دادن هفت روز هفته که اولین بار توسط آنان ابداع شده بود، از این لحاظ دارای اهمیت است که در ایران پیش از اسلام هرگز مفهوم هفته وجود نداشته و هر روز ماه، نامی برای خود داشته و از این جهت تقسیم‌بندی روزها توسط سومریان با اقوام ساکن در فلات ایران، کاملا متفاوت است. اما در آثار به جای مانده در شهر یثری، به وضوح می‌توان نوع دسته‌بندی هفته‌ای را مشاهده نمود. که خود می‌تواند در تقویت ارتباطات ساکنان شرقی آذربایجان با تمدن سومریان موثر باشد (زرگری، باستانشناسی معبد شهر یثری، ۱۳۹۰)، (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

زیقورات

سومری‌ها چون از آذربایجان به سرزمین بین‌النهرین مهاجرت نموده بودند و کوه را دارای روح و زنده می‌پنداشتند و مقدس می‌شمردند در مناطق بین‌النهرین با فقدان کوه مواجه می‌شوند آنها معابدی به صورت کوه می‌سازند که به آنها زیگورات می‌گویند تا به این طریق به خدایان نزدیک‌تر باشند. طبق اولین افسانه ترک‌ها پدر ترک‌ها یعنی توروک **Türük** تمام مناطق شرق را گشته و برای اقامت مناطقی را در جوار آب‌های گرم یافته بود. او بر سر کوه در نزدیکی آن آب‌ها آتش می‌بیند بالای کوه رفته و آن مناطق را بسیار می‌پسندد و تصمیم به اقامت در آن اطراف می‌گیرد که به آن کوه **Idhugurat** ایدوقورات نام می‌دهند (علمیه‌چیغ، ۲۰۱۴: ۳۳).

اگر به این افسانه دقت کنیم آدرس دقیق کوه‌های اطراف تبریز یعنی سهند و سبلان را داده است. کوه آتشفشانی که در بالای آن حدود ده هزار سال قبل آتش بوده و در اطراف آن چشمه‌های آب گرم معدنی وجود دارند. حال صرف نظر از مکان این ایقورات‌ها آن چه جالب است این که سومرها به این معابد کوه مانند زیگورات می‌گفتند و خود یکی از دلایل آذربایجانی و ترک بودن سومریان است. با توجه به این که در منابع متاخر ترک به این کوه‌ها کن قورات و در منابع اسلامی **kazikurt** قازی+ قورت و **Endukert** اندی + قورت آمده است می‌توان به شباهت این کلمات با زیقورات و ارتباط آن با کلمه

قورت ترکی (گرگ) پی برد

هر چند این یک نمونه محدود است و نمی‌توانم این را تعمیم دهم چون از نظر لغوی این بناهای پله‌ای با «چیخور + اوت» «چیخاریت» در سومری و ترکی مربوط هستند. لیکن جهت این که بدانیم چنین ابنیه مذهبی در باستان ما نیز وجود داشته آوردم.

تصاویر زیگورات، به وسیله یک مهر استوانه‌ای در گل نقش شده است. زیگورات‌ها بیشتر بین دو تا چند طبقه داشته‌اند. بسیاری از آنها بر روی سازه‌های قبلی که به خاطر تقدسشان خراب نشده‌اند ساخته می‌شدند. در بعضی زیگورات‌ها هر داستان با رنگ متفاوتی نقاشی شده و بعضی رنگ سفید درخشانی دارند. ساخت زیگورات ابتکار سومری‌هاست. آنان برای خدایان خود پرستشگاه‌های مرتفعی می‌ساختند که شبیه هرم و دارای طبقات متعدد بود و شاید ساختار این بناها یادآور جایگاه خدایان بر اوج آسمان است (استیل، ۱۳۹۰: ۳۸).

زیگورات‌ها یادآور پرستشگاه‌های سرزمین اجدادی سومریان بودند. پرستشگاه بالای کوه عینالی، سرخاب رد تبریز و صدها پرستشگاه که در سرزمین کوهستانی آذربایجان موجود بود برای سومریان که به پرستش در کوه و بلندی علاقه‌مند بودند یک آرزو باقی مانده بود بنابراین آنان شروع به ساختن زیگورات کردند تا یاد و خاطره پرستشگاه‌های خود در آذربایجان را حفظ کنند.

«نین - هار ساغ‌داغی» هم کوهی ست که سومریان او را چون خداوند توصیف می‌نمودند (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۶۰).

کوه «کل داغ» در «آنتا کیا» که هیتی‌ها او را «هاززی» می‌خواندند، در افسانه‌ی کوماربی یاد می‌شود. به باور آتی‌ها هم کوه «نام می» خدایی ست که به صورت انسان توصیف می‌شود. ترکان «شاتو» هم به کوه «گوگ گورولتوسو داغی» «کوه غرش آسمان»، آیین قربانی به جای آرند (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۶۰).

قوچ

در رابطه با قوچ بر سر مزار آذربایجانیان باستان که همچون بالبال‌ها نشانی از دلاوری و جنگاوری سلحشوران باستان آذربایجان بود می‌توان اشتراکاتی را با سومر عنوان کرد هر چند خود بالبال‌ها با آن چشم‌های گشاده و نمونه‌های سومری خود یک اثبات کننده محسوب می‌شوند.

قوچ هنوز هم در فرهنگ تورکی به‌عنوان جوانمرد و قهرمان استفاده می‌شود و در بالای قبور باستانی دهات هنوز موجود است نمونه‌های آن در جلوی موزه شهر تبریز قرار دارد که این مجسمه‌های سنگی را بر بالای قبور سلحشوران می‌گذاشتند. این فرهنگ در سومر نیز وجود داشت. در لوح اول بند ۳۵ و مجدداً ۴۵ می‌خوانیم: «گیل گامیش باهنر، به دلاورانی چون قوچ (موغانلی و موسوی، ۱۳۹۳: ۲۳).

در این داستان «بیلگه‌میش» خود جزء دوم یعنی «میش» که در سومری و ترکی به معنی قوچ است و بیلگه که در هر دو زبان ترکی و سومری برای اسامی و به معنی دانا و پیر استفاده شده است نشان

دهنده دانایی و دلاوری است.

قدیمی‌ترین فیگور قوچ از مجموعه باستانی (اوروک) سومرهای واقع در جنوب کشور عراق کنونی مربوط به نیمه دوم هزاره چهارم قبل از میلاد و از معابد (درویش) و (ساری تپه) واقع در اراضی جمهوری آذربایجان بدست آمده است. بویژه در فیگورهای قوچ بدست آمده از اراضی جمهوری آذربایجان، ارتباط این موجود با ماه و خورشید - اگر دقیق بگوییم با کولت‌های نجومی معلوم می‌شود (محمدآوف، ۱۳۹۶).

بر روی جام طلای حسنلو، نقوشی با هنرمندی خاص و بدیع، به صورت برجسته نقش شده است به نحوی که بر روی لبه بالایی جام، خطوطی به صورت تابیده دور تا دور آن را فراگرفته است. قسمت انتهایی جام را خطوطی به صورت سمبل و ۴ قوچ که بر دور یک صفحه شطرنجی ۹*۱۰ سانتی متر ایستاده‌اند، محصور می‌کند.

به نظر نگارنده، نقش قوچ‌ها در این قسمت جام، تداعی‌گر چهار فصل سال و عدد ۹۰ حاصل ضرب ۹*۱۰، سه ماه ۳۰ روزه هر فصل است، که با ضرب در چهار قوچ (نماد چهار فصل، هر قوچ سه ماه سی روزه در جمع ۹۰ روز) عدد ۳۶۰ روز سال را می‌رساند. خانه‌های سیاه و سفید صفحه شطرنجی نیز رمزی از شب و روز است. در سطح جام حسنلو، سه ارابه جنگی دیده می‌شود که سه گاو (اسب) آنها را می‌کشند. مردی بر روی گردونه اول سوار شده و منشوری در دست دارد، پشت سر این مرد، بال‌هایی! به طرف بالا تابیده شده و مرد دیگری در جلوی او ایستاده و جامی به رسم پیشکش، در دست گرفته است. از جوار (دهان؟) گاو اولی رشته آبی جاری شده و تا روی سرهای ازدهای سه سر پیش می‌رود (محمدآوف، ۱۳۹۶).

در پایین جام حسنلو، چهار قوچ بر دور یک صفحه شطرنجی نقش بسته است و خود گویای قسمتی از داستان یاد شده (ملک محمد) است که در آن، قهرمان داستان می‌بایست با سوار شدن بر پشت یکی از قوچ‌ها (نمادی از یکی از فصل‌های سال) خود را از جهان زیرین (تاریکی؟) نجات دهد...

قوچ نمادی از گذر زمان و طی فصول چهارگانه سال هستند و نیز خانه‌های شطرنجی تیره و روشن نمادی از شب و روز است و باید قهرمان داستان با انتخاب زمان صحیح، بر روی قوچ مورد نظر سوار شده و خود را به دنیا و یا زمان فیزیکی اصلی‌اش برساند، ولی اشتباهش سبب می‌گردد علاوه بر جهان زیرینی - که به اجبار در آن قرار گرفته - دوباره به لایه زیرین‌تر جهانی دیگر بیفتد و از دنیای اصلی خود دورتر شود (محمدآوف، ۱۳۹۶).

هم‌چنین بهتر است در مورد خاچ که از نمونه‌های سنگ نگاره‌ای در آذربایجان به کرات وجود دارد و نقش آن در کاسه‌ها و تزیینات سومری تا جام حسنلو و چهار قوچ آن گریز به کتاب مرحوم نگهبان بزنم.

نقش صلیب شکسته به خودی خود مستقل و نه به‌عنوان نقش تزیینی بر روی شانه و یاران حیوانات به‌طور آزاد بر روی اشیاء زیادی در دنیای باستان به‌کار رفته است و سابقه بسیار قدیمی در همه دنیای باستان حتی در دوران‌های پیش از تاریخ دارد. این نقش بر روی

ظروف سفالی زیبای سامره که در دوران پیش از تاریخ در حدود هزاره پنجم پیش از میلاد مسیح ساخته شده‌اند مشاهده می‌گردد. به نظر می‌رسد به علت این که نقوش در تمدن پیش از تاریخ سامره در حال حرکت نمایش داده شده‌اند این نقش به‌علاوه نیز برای نمایش تحرک به وسیله هنرمندان این تمدن به‌صورت به‌علاوه یا صلیب شکسته که انتهای هر یک از اضلاع آن شکسته و در یک جهت شکل گرفته‌اند و به نوعی ساده جهت حرکت به‌علاوه را نمایش می‌دهند در آمده و از خصوصیات هنری این تمدن الهام گرفته و بوجود آمده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۲۵۴).

در نقوش روی سفال‌های موسوم به (سفال اردبیل) و یا در نمادهای آیینی آن و یا حتی در نحوه تزیین غذاهای سنتی این شهر که سینه به سینه انتقال یافته، آرایش ۱/۴ را ملاحظه می‌کنیم. (خطوط +) شکل که با چهار نقطه یا واحد جدا روی آن) در شمارش تعداد اجزای تشکیل دهنده روی نقوش سنگی منطقه نیز باز به عدد چهار می‌رسیم. (خاچ) در آثار تمدن پروتورکان بین‌النهرین و شوش نیز به‌کرار به این نقوش برخورد می‌کنیم. همچنین در نقوش روی سفال‌های البرز هم که از نظر زمانی در ارتباط با تمدن‌های التصافی نوار غربی و شمال‌غربی ایران بودند این تصاویر تکرار می‌شوند (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۶۸). در آذربایجان و به‌ویژه در نواحی شرقی آن و بر روی نقوش به جای مانده بر اساس ذهنیت‌ها و سمبل‌های گذشتگان، در سطح سنگ‌ها و به‌ویژه در نقوش روی فرش‌های قدیمی، این احترام به اعتقاد به عدد چهار و چهار سوئی و چهارعنصری (آخشیج)، که در عین حال بیانگر تمرکز، مرکز ثقل و حس تعادل است، همانند سومریان بارزو مبین بوده و مورد پذیرش آنان قرار گرفته بوده است. در آیین مهرپرستی نیز صلیب و چلیپا، نمادی از چهار گوشه جهان است و نشان از صلحی که مهر در نظر داشته در میان همه مردمان جهان برقرار نماید. در میان آنان، صلیب شکسته نیز گردونه خورشید نامیده شده و معتقد بودند که میترا با آن به آسمان می‌رفته است (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۷۱).

در رابطه با هنر مشترک سومریان و آذربایجان نیز نمونه‌های زیادی وجود دارند. به یمن چاپ گزارشات نیمه ناقص فقط از یک تپه «حسنلو» در آذربایجان می‌توانیم با تطابق آثار هنری به این اشتراکات بریم هر چند در آینده با انتشار کامل گزارشات جهان از این تمدن شگرف پنهان پروسومر که مادر تمام تمدن‌هاست مطلع خواهد شد اما من با دقت روی این گزارشات نمونه‌هایی را جمع‌آوری کرده‌ام.

در مجموعه‌ی یافته‌های حاجی‌فیروز و حسونا، با قدمت اواخر هزاره‌ی ششم ق.م، به یقین مشترکاتی در اشیاء، به‌طورمثال پیکرک‌های انسانی و سردوک، را می‌توان مشاهده کرد و شواهدی از روابط این مناطق در قالب سفال‌های وارداتی دیده می‌شود. منطقی‌ترین تفسیر داده‌های موجود آن است که مردمانی که در سولدوز و اشنویه ساکن شده‌اند رابطه‌ی نزدیکی با اقوام قدیمی حسونا، شاید اقوام ساکن در دشت بین‌النهرین یا اقوام ساکن در مناطق کوهستانی واقع در حد فاصل شمال بین‌النهرین و حوضه‌ی ارومیه، داشتند (ماتیلدا ویت، ۱۳۷۸: ۵۵).

حسونا به عنوان اولین عرصه تمدنی سومر و حاجی فیروز در دشت سولدوز یقیناً موارد قابل بحث بی‌شماری دارند که به دلیل رها کردن این تپه و غارت و آشفته‌سازی حاجب فیروز متأسفانه این تحقیقات روز به روز دستخوش آینده‌ای تاریک‌تر و تأسف‌بارتر می‌شود.

در میان کشفیات باستان‌شناختی اولیه که به بازسازی علمی تمدن سومر منجر شد، پیکره‌های بزرگی متعلق به دوره بعد از اکد قدیم و قبل از تأسیس سلسله بابل قدیم به دست آمد. در سال‌های آخر قرن گذشته، ال. دو سارزک پیکره‌های متعددی از گودآ در تلو کشف کرد که اینک در سالن بزرگی در موزه لوور قرار دارند. کشف آنها منبع مهم اطلاعاتی در زمینه هنر خاور باستان است. این پیکره‌ها که به بزرگترین «شاه محلی» لاگاش تعلق دارند و برخی به اندازه طبیعی، برخی نشسته و برخی ایستاده‌اند، امروزه بخشی از زنجیره تکاملی در طی قرون متمادی به شمار می‌روند (مورتگات، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

طبیعتاً هنر سومر نو و دوره «گوده آ» در لاقاش می‌تواند به‌عنوان دوره حاکمیت قوت‌های آذربایجان یک شاخص و دوره مهم در هنر آذربایجان و اشتراک با سومر پردازش شود. «گوده» در زبان ترکی به معنی کوتاه قد است و مجسمه‌های این پادشاه نشان می‌دهد اندازه این پادشاه کوتاه قد بود.

قبل از دوره گوده آ در دوره پدر همسرش، اوربابا، بنیانگذار اصلی احیای سومر نو، تمام ویژگی‌های اساسی قوانین پیکره‌سازی تغییر کرده بود. پیکره اوربابا (لوح ۱۶۴) ایستاده در لباسی ساده، مردی عضلانی را نشان می‌دهد که شانه راستش خارج از رداست. هر دو دستش در حالت نیایش جلو سینه به هم گره خورده و پشتش با کتیبه بلندی پوشیده شده است. این پیکره به روشنی شبیه پیکره مکشوفه از اور I است. پیکره‌های لوپاد از لاگاش یا کورلیل از العبید (ر.ک: لوح‌های ۱۰۶ و ۱۰۸) نشان دهنده این فرم هنری هستند؛ ولی پیکره اوربابا بر تمام پیکره‌های گودآ مقدم است اگرچه به علت گم شدن سر آن نمی‌توان راجع به جزئیات چهره، سرپوش و آرایش موی پیکرک کاملاً اطمینان داشت. نباید ویژگی انسان‌شناختی پیکره‌سازی دوره گودآ را نادیده گرفت. این ویژگی با تمام آنچه از خاور نزدیک می‌دانیم و در بعضی از پیکره‌های مردان طاس - که به علت شباهت سر گودآ در نقوش برجسته، فقط می‌توانند به او تعلق داشته باشند - نشان داده شده، تفاوت دارد (ر.ک: ص ۱۳۰). بویژه «سرسفید» در موزه برلین (لوح‌های ۱۶۸ و ۱۶۹) که به شکل نیم‌رخ است، به سومری‌های خاور نزدیک و اکدی‌های «شرقی» شباهت ندارد (مورتگات، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

در تصاویر مشاهده می‌شود که هم کلاه گوده آ یک پایاق بود و هم ابروان چاتماقاش به هم پیوسته که یک خصوصیت نژادی باستانی آذربایجان بود در گوده آ دیده می‌شود. نمونه‌های متنوع دیگری از عاشیق‌ها و کلاه‌های نوک تیز و پایاق در هنر سومریان مشاهده می‌شود. در تاریخ می‌خوانیم:

گودآ دستور داد تا ظروف سنگی برای برگزاری مراسم مذهبی ساخته شود. این ظروف در انواع و اندازه‌های مختلف و مزین به نقش برجسته صحنه‌هایی است که احتمالاً با کاربردشان مرتبط بودند. ظرف شرابخوری او از جنس سنگ صابون است (مورتگات، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

بنابراین ارتباط سنگ و صابون و ساخت آنها و ارتباط قوتی‌های حاکم در سومر با آذربایجان در دوره حکومت گوده‌آ می‌تواند گواهی بر یک فرهنگ مشترک دیگر باشد. این مساله را در کتاب «سنگ در آذربایجان باستان» همچنین کتاب «همگونی» و فصل‌های دیگر این کتاب شرح داده‌ام. نقش برجسته بودن جام‌ها در مارلیک تا اردبیل و دشت سولدوز یک شاخصه هنری مشترک و وجود سنگ صابون در عناصر هنری آذربایجان باستان و سومر نیز فصلی مشترک محسوب می‌شود.

از قبرستان کالوراز واقع در شمال مارلیق تپه قدح‌های طلایی و نقره‌ای کشف شده است. در روی آن‌ها صورت یورش شیر به سوی آهو، بز کوهی و یا شیر بالدار ترسیم شده، به این صورت، بخشی از تصاویر موجود در روی ظروف طلایی شبیه تصاویر جام حسنی و بخشی دیگر شبیه تصاویر روی قدح‌های کالورزا می‌باشد. همه ظروف فوق بر اساس تولید و تصویر با یکدیگر رابطه دارند. تصاویر از این قبیل موجود در روی ظروف طلایی و نقره‌ای در آسیای پیشین و بین‌النهرین به طور گسترده رواج پیدا کرده بود. این، علامتی است صنایع بدیع آشور بابلستان میتانی و ایلام می‌باشد (گروه مولفان، ۱۳۹۷: ۸۲).

شباهت بین آثار هنری هزاره سوم تا اول منطقه آن قدر نزدیک است که محقق برای آسودگی خاطر خود فرض بر تبادل این آثار را وارد می‌کند و یا تصور می‌کنند همه این‌ها کارگاه واحدی ساخته می‌شد. ماسکارالا چنین سهوی که در گزارشات سایر کاوشگران و مفسران به کرات دیده می‌شود را چنین اصلاح می‌کند.

این پیوند را شاید به بهترین وجه به‌توان به سنت‌های هنری مشترک و تعاملات فرهنگی گسترده‌ی سراسر خاور نزدیک در اواخر هزاره‌ی دوم ق.م نسبت داد تا به تولید آنها در یک واحد، حتی در آثاری با مضامین متفاوت (نظیر جام زرین حسنلو و ساغرهای شیشه‌ای حسنلو) ممکن است برخی شباهت‌های صوری قابل مشاهده باشد که بر ساخته شدن آنها در یک محل واحد یا تعلق آنها به یک سنت هنری و فرهنگ واحد دلالت کند (روایت ماسکارالا، ۱۳۹۱: ۸۰).

ارتباط حتی عناصری که مشکوک‌ترین و تاریخ‌بازترین آنها بومی می‌دانند با سومر (بین‌النهرین) و ایلام همچون جام حسنلو مورد پذیرش بوده است. رابرت هنری دایسون:

جام زرین حسنلو در زمینه مطالعه تحولاتی که به تاسی از تصاویر وارداتی در سبک محلی حسنلو صورت گرفته است اصلی‌ترین مدرک به شمار می‌رود. شمایل‌های تزئینی این جام حکایت دارند که این اثر از مواریت به جا مانده از ادوار قبلی بوده و زمانی که زیر آوارهای ارگ حسنلو مدفون شده است یکصد سال یا بیشتر قدمت داشت. موتیف‌ها و لباس‌های موجود روی این جام روایت‌گر تاثیرپذیری مردمان حسنلو از بین‌النهرین یا ایلام هستند اما در شیوه اجرای خود شمایل‌ها کیفیت و سرزندگی کاملاً بی‌سابقه‌ای مشهود است. در این جام به روشنی نوعی مکتب هنری بومی و محلی بازتاب دارد (هنری دایسون، ۱۳۹۰: ۲۶۵).

سومر، ایلام و آذربایجان و در واقع علی‌رغم سبک بومی باز عده‌ای از باستان‌شناسان مثل تمام یافته‌های ارزشمند آن را زیر سوال می‌برند در واقع اگر قرار باشد تأثیرپذیری مطرح باشد این موضوع بر اساس تئوری تبریز بالعکس بوده است یعنی سایر تمدن‌های سومر، آشور و ایلام به علت ریشه داشتن در تبریز این هنر و معماری و لباس و خدایان متأثر بودند.

جزئیات جام زرین با جزئیات مشابه آثار هنری یکی دیگر از فرهنگ‌های خاور نزدیک باستان تطبیق داده می‌شود. تمامی نمونه‌های مشابه ارائه شده، به استثنای نمونه آخر، مربوط به تمدن‌هایی هستند که قدیمی‌تر از ماننا بودند. هنرمند طلاکار این جام در نمایش صحنه‌ای که قهرمانان موهای سر دیو را می‌کشند و نیز در بازنمایی هیولای کوهستان با سر انسان، از فرهنگ هوریان قرن یازدهم ق.م. متأثر شده است که قلمرو آنان از اتکانا به سمت شرق گسترده شده بود. صحنه سوار شدن زن بر پشت عقاب به تصویر منتسب به اکدی‌ان با قدمت سال ۲۰۰۰ ق.م شباهت دارد که در غرب بغداد حکاکی شده و ایزد چوپانان را به تصویر کشیده است که بر پشت عقاب سوار شده تا گیاه زندگی را بیاید. ساکنان قرن هفدهم ق.م در لوانت در حوالی بیبلوس الهه باروری را عبادت می‌کردند که همانند الهه عریان در حال رقص جام زرین، برهنه روی چارپا می‌ایستاد. اراهران موجود روی این جام که نور از شانه‌هایش ساطع می‌شود، یادآور ایزد اکدی مکشوفه از اور است. جام مزین به تمثال شیر در سمت راست با قدمت قرن یازدهم ق.م. از مجاورت دریای خزر کشف شده است. سبک آن، همانند جام زرین، شاید ماننایی باشد (صدرایی و علیون، ۱۳۹۶: ۶۱).

چنین پذیرش عمدتاً متأثر از اکدی‌ان معرفی شده در حالی که زیننده است به جای تکه‌دوزی از سایر تمدن‌ها این آثار را مولف تلقی کنیم که تکه‌هایش در سایر تمدن‌ها تأثیرگذار بوده است. سبک ابتدایی جام قدمت پیشین آن را اثبات می‌کند.

پو آبی، وجود تعویذهای هلالی گوژکاری شده در سومر و آذربایجان که نمونه حسنلوی آن شامل یک گزارش در کتابی از ترجمه آقای صمد علیون می‌باشد یک اثبات‌گر دیگر است.

نمونه به دست آمده از قبرستان سلطنتی اور حاکی از آن است که این سنت به رغم آن که نمونه ای از این اشیاء از لایه‌های بینابینی یافت نشده است، سابقه بسیار طولانی دارد. در این اثر، بر گردن دو گاوی که سورت‌مه چوبی «پو آبی» را می‌کشند گردنی‌های مسی هلالی شکل که مزین به قسمت‌های گوژ کاری شده حاوی «چشم» هستند دیده می‌شوند. قس: P.R.S Moorey, "What do we know about the people buried in (the Royal Cemetery?" Expedition 20.1(1977) p. 31 and fig.13 (جی.وینتنر، ۱۳۸۸: ۳۷).

توجه به تصویر (۱۲۱ / ۱۱۵) و پلاک حسنلو نشان می‌دهد دو پرنده، دو گاو و یک مرد در دوره اورک سومریان نیز یک ظرف بوده و این نماد و تصویر در سومر و آذربایجان مشترک می‌باشد در گوی تپه نیز گیل‌گمیش را در حوالی دریاچه اورمیه با همین اوصاف باستانی مشاهده می‌کنیم.

زنبیل مارییچ

نمونه‌های زنبیل مارییچ سومری در تپه حاجی فیروز دشت سولدوز نیز یک نمونه دیگر از هنر مشترک سومر و آذربایجان باستان است. نمونه‌هایی از نه هزار سال قبل که تقدم و دیرینگی هنر آذربایجان اشتراک آن با سومر را اثبات می‌کند.

آثار به جا مانده از زنبیل‌های مارییچ چندان مشخص نیستند و نمی‌توان جزئیات مربوط به شیوهی بافت آنها را تشخیص داد. با این حال، این آثار نشان می‌دهند که زنبیل‌ها به شیوهی مارییچ برشته بافت بافته شده‌اند. حلقه‌ها نسبتاً ظریف هستند (با قطر حدود ۰/۷ سانتی‌متر یا کمتر). میان کوک‌ها فاصله‌ای وجود ندارد و تعیین نوع شالوده‌ی به کار رفته مقدور نیست. در بین‌النهرین، زنبیل‌های مارییچ در لایه‌های قدیمی‌تر یافت می‌شود. آثار روی قیر مکشوفه از جارمو به بین ۷۰۰۰ و ۶۰۰۰ ق.م. تاریخ‌گذاری شده‌اند (آدووایو، ۱۹۷۵-۱۹۷۷: ۲۲۶-۲۲۷، شکل‌های ۶-۷)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۴۰۴ - ۴۰۵)

نمک ضد جادو

از دیگر موارد مربوط به فرهنگ مشترک سومر و آذربایجان می‌توان به نمک و ضد جادو بودن آن اشاره کرد. نگارنده همسایه‌هایی داشته که جلوی در ورودیشان نمکدان قرار می‌دادند.

در بین سومریان نمک آشپزخانه مثل یک ماهیت جاندار دارای روح است. برای چشم زخم و رهایی انسان‌ها از طلسم و جادو ما می‌توانیم نمک را به عنوان یک انسان و دوست مشاهده کنیم

در شعری از سومریان:

جادوهای بد را من بسته‌ام

به فتنه و فسادها دچار شده‌ام

نمک مرا رها کن از این وسوسه

جادوهایم را باز کن

این طلسم را باطل کن (نقی اف، ۱۳۹۵: ۵۸).

در آذربایجان نیز امروزه برخی خانواده‌ها برای جلوگیری از ورود اجنه و ارواح پلید و رهایی از طلسم از نمک استفاده می‌کنند. و دعاهایی شبیه این دعا در دود کردن اسپند خوانده می‌شود که برای رفع چشم‌زخم دود می‌شود.



شیرلری پارچالایان «آنزاد» قوشو. لاقاشدا لوحه.
(۳-جو مین ایل لیک (م.ق)، پاریس، لوور)

اوزان‌ها

هم‌چنان که در فصول قبل اشاره کردیم کاهنین سومری یا شامان‌های آذربایجان در شمایل یک ساز زن بدون لباس در سومر و ایلام خودنمایی کردند. در دوره‌های بعدی سومر ما به کرات «آشیق»‌ها را در حال نواختن ساز حتی برای گوسفندان مشاهده می‌کنیم یعنی زمانی که این سنت برای امور مذهبی که برای کارکردهای هنری و ذوقی استفاده می‌شد. این فرهنگ «آشیق» امروزه در آذربایجان و جغرافیای قدیم آن استفاده می‌شود و تحت تاثیر تئوری «اورمو - تبریز» در سایر مناطق نفوذ یافته است. عاشیق‌ها یا اوزون‌ها هم‌چنان که از مجسمه‌ای یافت شده از سومر مشخص است در سرزمین سومر هم وجود داشتند. داستان‌های قهرمانی نیز همچون بیلگه‌میش در این ابیات مشترک می‌باشند. بیلگه‌میش طبق فرهنگ بایاتی در دوازده بوی (بخش) چون آئیق دهده قورقود و فرهنگ آشیقی سرود شده است.

شبهات‌های ادوار قهرمانی شاید از این هم بیشتر باشد، و به‌ویژه در ادبیات و بیان جنبه‌های زیبایی و هنری، این همانندی بیشتر نمایان است. از جمله آثار برجسته هر چهار دوره قهرمانی، آفرینش داستان‌های قهرمانی منظوم است که در مجالس عمومی خوانده یا سروده می‌شدند. این اشعار نمودار گویایی از اوضاع و احوال دوره‌های مذکورند. هیئت حاکمه در این ادوار تشنه نام و شهرت بودند و به همین جهت شاعران و خوانندگان درباری به مدیحه‌سرایی می‌پرداختند و در اعیاد و جشن‌های درباری مایه خوشدلی و سرگرمی میهمانان می‌شدند. محتملاً سرودن اشعار با چنگ و بریط همراه بود.

هیچ یک از حماسه‌های کهن به شکل اصلی خود به دست ما نرسیده‌اند، چون آنها را در زمانی سروده‌اند که هنوز خط اختراع نشده بود و اگر هم شده بود، بی‌گمان خنیاگران بی‌سواد از آن بی‌خبر بودند. حماسه‌های مدون به جا مانده از ادوار قهرمانی یونان و هند و شمال اروپا، در دوره متاخری نوشته شده‌اند و در واقع منتخبی از چکامه‌ها و اشعار باستانی‌اند. حماسه‌های سومری، بنابر مدارک موجود، دست کم پانصد تا ششصد سال بعد بر روی الواح نوشته شدند. کاهنان و کاتبان پیش از تدوین اشعار تغییراتی در اصل آنها می‌دانند (نوآکرامر، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

حال آن که این مضامین با فرهنگ و ادبیات دیگر ملل همجوار تفاوت دارند نوع بیان، کل منظوم‌ها و لغات متفاوت و این را باید گفت که موضوع حماسه‌های سومری اختلاف زیادی با موضوع حماسه‌های یونانی، هندی و تیوتونی دارد (نوآکرامر، ۱۳۸۳: ۹).

ضمن این که از نظر اسلوب نگارش، شاعر سومری با تکرار کلمات و عبارات، آهنگی به ابیات منظومه‌ها می‌بخشید که در خواننده موثر می‌افتاد، شاعر سومری اوزان و محور شعری را که نزد ادبای هندو اروپایی معمول بودند به کار نمی‌بست (نوآکرامر، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

تدهین

فرهنگ یاغلاماق یا تدهین بت‌ها و خدایان سومری ردی در فرهنگ کنونی آذربایجان دارد به این معنی که چاپلوسی کردن را «یاغلاماق» یعنی تدهین می‌نامند و این با فرهنگ سومری مشترک است. حتی در ترکیه مناطق آذربایجان قدیم پهلوانان خود را قبل از ارسال به میدان آنها را تدهین می‌کردند و «یاغلی گولش» یعنی کشتی روغن کاری نیز برگرفته از همان فرهنگ یاغلاماق می‌باشد. در مورد این مایع هنوز در آذربایجان و آثار حسنلونیز شواهدی موجود می‌باشد.

در ظروفی از جنس سفال، معمولا با لعاب گلی قهوه‌ای صیقلی، که هم از شهرهای باستانی هیتیان در آسیای صغیر و هم از مناطق مجاور آن از جمله سوریه‌ی علیا یافت شده است، تلفیق «بطری لوله‌ای» و «قاشق / در بطری» به شکل دست را می‌توان مشاهده کرد. قدمت تمامی ظروف مزبور ظاهرا به قرون پانزدهم و سیزدهم ق.م برمی‌گردد. کورت بیتل، از پژوهش‌گران منطقه‌ی آناتولی، معتقد است از این بازوهای سفالی احتمالا در پیش‌کش شراب به تمثال خدایان استفاده می‌شده است که لمس آنها با دست میسر نبود یا بر طبق اعتقادات مذهبی حرام بود و یا هر دو مورد. با استفاده از بازوی سفالی دامنه دست رسی انسان افزایش می‌یافت و در عین حال از تماس دست با تمثال مقدس جلوگیری به عمل می‌آمد. این فرضیه، که کاملا با ایدئولوژی مردمان خاور نزدیک باستان هم‌خوانی دارد، یقینا منطقی‌تر است و می‌توان از آن در تبیین کارکرد کاسه شیردیس مکشوفه از حسنلونیز، در صورتی که یک سر آن به ظرف محتوی مایع و سر دیگرش به دهان تمثال مقدس متصل شده باشد، استفاده کرد. در این شرایط، قابل درک است که هنرمندان از هیچ تلاشی در جهت ساختن این ظرف به زیباترین شکل ممکن فرو گذار نخواهند کرد. مایع مورد استفاده طبق آن چه در مورد ظروف پیشکش هیتی گفته شده استف شراب یا آبجو بود و، طبق آنچه به طور منطقی برای عاج‌ها و شاخ‌های مصری و فلسطینی پیشنهاد شده است، روغن معطر برای تدهین. مدارک مکتوبی در تایید هر دو فرضیه وجود دارد (وایت ماسکارا، ۱۳۹۱: ۲۰).

نشستن

نشستن سومریان بر روی زمین چون آذربایجان نیز یک نکته ظریف دارد (اشخاص مهم معمولا روی صندلی می‌نشستند تا چند سال قبل که هنوز مبل و صندلی در آذربایجان فرهنگ عمومی نشده بود و اکنون در بسیاری از خانه‌ها مردم روی زمین می‌نشستند و می‌نشینند و در هر خانه یکی دو صندلی یافت

می‌شد که اشخاص مهم بخصوص روحانیون روی آنها می‌نشستند این فرهنگ دقیقاً در سومر وجود داشت.

حتی در بزرگترین خانه آثار کمی از مبلمان به چشم می‌خورد. اشخاص مهم منقوش روی مهرها و پلاک‌ها روی صندلی‌ها و تخت‌های زیبایی نشست‌اند و اغلب میز کوچکی با سینی غذایی رو آن در مقابلشان است، اما همچنین گفته شده است که حتی اشخاص مهمی چون پوآبی نیز ظاهراً برای مدت طولانی چمباتمه روی پاشنه می‌نشستند. شاید مبلمان در مراسم تشریفاتی به کار می‌رفت و برای مصرف خانگی، قالی و کوسن مطلوب‌تر بود (کرافورد، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

تزئین دیوار

در دوره اوروک و آذربایجان شاهد تزئین دیوار با قالی و یا پرده هستیم آنچه که اکنون در مناطق آذربایجان باستانی از وان تا خزر در روستاها و حتی در شهرهایش کاربرد دارد و به سایر نقاط جهان نیز سرایت کرده است (کرافورد، ۱۳۸۷: ۱۰۹).

تجارت

در دوره‌ای که هنوز هواپیما و ریل‌های قطار اختراع نشده بود و کلک‌های بزرگ بر روی رودخانه‌ها به کشتی در دریاها تبدیل نشده بودند و راه‌ها هنوز نه از نظر امنیت و نه حیوانات بارکشی توسعه نیافته بودند تا جاده ابریشم درست شود، سومریان تنها با مناطق همجوار خود دادو ستد می‌کردند. راه‌های حتی جنوب به جهت کویری بودن و لم‌یزرع بودن صرفه اقتصادی و امنیتی نداشتند. سومریان با هم نژادان خود یعنی «اوق ساق قیقا»ها و همان (اوزساج قاراها) «قاشی گوزی قارا»ها (سیاه سران) در آذربایجان ارتباط داشتند. آنها به صمیمیت و روشنی از «آرتته» و دادن غلات به این منطقه سردسیر و گرفتن سنگ و فلزات در داستان «انمر کار» اشاره می‌کنند. جای چرخ‌ها هنوز در جنوب اورمیه در مرز با عراق و ورودی سرزمین سومر برجاست و رودهای کوچکی که از جنوب دریاچه اورمیه مهد تمدن سولدوز به فرات و رودهای قابل قایق رانی و انتقال الوار به سومر باشد از نظر جغرافیایی قانع کننده هستند خودشان در الواح گذشتن از هفت کوه (رشته کوه‌های زاگرس) و آمدن به سمت جنوب را بیان کرده‌اند.

بنابراین هرگونه ارتباط دادن سومریان به بحرین و عربستان و لبنان و سایر مناطق که امروزه نیز تصریفی زبان هستند و برخلاف سومریان و آذربایجانیان که «التصافی» زبان بودند بیهوده است. هم‌چنان که در اسطوره‌های مشترک برادران سیاه سر مورد تاکید قرار می‌گیرد که در دوده قورقود هم این مورد در چوپان شوخ چشم وجود دارد ما می‌توانیم از این اشتراکات در زمینه تجارت نیز اطمینان یابیم. برای این منظور لازم است نمونه‌هایی قابل اثبات را متذکر شوم.

جفری سامز در مقدمه کتاب آذربایجان از عصر مفرغ به عصر آهن اعتراف می‌کند که این همگونی با مناطق آذربایجان باستانی و سومر بسیار است.

مناسبات با مناطق قفقاز و شمال بین‌النهرین بسیار مشهودتر است تا ارتباط با مناطق شمال شرق ایران و بخش جنوب غربی آسیای مرکزی (دانتی، ۱۳۹۶: ۴).

مقالاتی از سوی ماسکارالا در ارتباط با مارلیک نشان می‌دهد یا فرهنگ مشترکی بر این گوشه از آذربایجان باستان حاکم بوده یا دارای مبادلات بوده‌اند.

ظروف مارلیک فحوای دو سویه ای دارد: اولاً، این ظروف از ورود شیشه‌های بین‌النهرین در اواخر هزاره دوم ق.م به شمال غرب ایران حکایت می‌کند؛ و ثانیاً نشان می‌دهد که این تبادل در هزاره دوم ق.م صورت گرفته است (وایت ماسکارالا، ۱۳۹۱: ۸۱).

هزاره ششم قبل از میلاد

ماری ام. ویت زمانی که از اشیاء فلزی و داد و ستد آنها صحبت می‌کند سومر را وسیع‌تر و شامل شرق ترکیه و شمال ایران می‌داند.

مدارک بسیار زیادی از آهنگری و استفاده از اشیاء و تزیینات آهنی در روستاهای اولیه‌ی بین‌النهرین بزرگ موجود است. محوطه‌های هزاره‌ی هفتم و ششم ق.م که از آنها مس یافت شده است عبارت‌اند از: چاتال هویوک (سرباره، مهره؛ ملارت، ۱۹۶۷ الف: ۲۱۸-۲۱۷؛ تا د ۱۹۷۶: ۹۱-۸۹)؛ چایونو (برقوزن، سنجاق، تکه‌های سنجاق؛ چامبل و بریدوود، ۱۹۷۰: ۵۱، ۵۶)؛ تپه‌ی علی‌کش (مهره؛ هول و دیگران، ۱۹۶۹: ۲۴۴)؛ یاریم تپه‌ی ۱ (حلقه، مهره، سنگ معدنی؛ مرپرت و دیگران، ۱۹۷۷: ۸۲؛ ۱۹۷۸: ۳۶؛ مونچاو و مرپرت، ۱۹۷۱: ۲۸)؛ تل سوان (مهره، کارد، سنگ معدنی؛ الآدمی، ۱۹۶۸: ۵۹)؛ وسیلک ۲ (سوزن، کارد، درفش، اشیاء تزیینی؛ گبرشمن، ۱۹۳۸: تصویر ۵۲: ۴۶ - ۵۷). از این جمع تنها دو محوطه در مجاورت معادن مس قرار دارند. چایونو در حدود ۲۰ کیلومتری معدن یرگانی، که گفته می‌شود از معادن عمده‌ی دوران باستان و زمان حاضر است، قرار دارد و سیلک حدود ۲۲۵ کیلومتر از شهر انارک فاصله دارد. انارک هنوز هم حاوی مس طبیعی و نیز سنگ مس می‌باشد (تیلکوت، ۱۹۷۰: ۲۹۰-۲۸۹، شکل ۱). صادرات مس، اعم از ماده‌ی خام و اشیای مسی، شاید از هزاره‌ی هفتم ق.م در شرق آناتولی آغاز شده باشد. این کالاها احتمالاً از طریق همان راه‌هایی که اسیدین تجارت می‌شد تجارت شده‌اند (نک: رنفرو و دیکسون، ۱۹۷۶: ۱۹۶۹). تاریخ دقیق شکل‌گیری سکونت‌های اولیه در نواحی پیرامونی دشت‌های مرکزی ایران معلوم نیست، اما در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی ششم ق.م مناسباتی بین این نواحی و بین‌النهرین برقرار بود (ام. ویت، ۱۳۸۷: ۴۸۲).

دشت سولدوز، قزوین تا حسونا در این منطقه هشت هزار سال قبل قرار دارند که نه تنها در مورد فلز بلکه غلات نیز مورد بحث و توافق نظر باستان‌شناسی است.

موضوع دیگری که با الگوهای ثبت شده‌ی قبلی سازگاری دارد وجود گندم نان است. هلیک اشاره می‌کند گندم نان از هیچ یک از محوطه‌های کشاورزی اولیه یافت نشده است، اما «در تمامی یافته‌های مربوط به اوایل تا اواسط هزاره‌ی ششم ق.م که تاکنون به طور مناسب مورد بررسی قرار گرفته‌اند خود را نشان داده است» (۱۹۷۰، ۲۱۱؛ اما هم چنین، نک: هارلان، ۱۹۷۷: ۳۶۷، ۳۶۴؛ فان زایست، ۱۹۷۷: ۳۷-۳۳). این گونه در چاتال هویوک

(هلبک، ۱۹۶۶: ۳۵۴-۳۵۳)، لایه‌های اواخر نوسنگی و اوایل عصر مس سنگی حاجیلار (هلبک، ۱۹۷۰: ۲۰۰)، یاریم تپه ۱ (باختیف و یانو شویچ، ۱۹۸۰: ۱۷۰)، تل سوان (هلبک، ۱۹۶۴: ۴۴)، لایه‌های دوره‌ی سامرا در چغا مامی (هلبک، ۱۹۷۲: ۴۶) و لایه‌های دوره‌ی سبز در تپه‌ی سبز (هلبک، ۱۹۶۹: ۴۰۸) شناسایی شده است.

برخی از گیاهان وحشی مکشوفه از حاجی فیروز، به‌ویژه دوبنشن وحشی، احتمالاً به عنوان غذا استفاده شده، اما بقیه احتمالاً به طور تصادفی یا جهت مصارف صنعتی جمع‌آوری شده بودند. دانه‌های چاودار و هفت‌بند به همراه غلات پرورشی یافت شده است (هلبک، ۱۹۶۹: ۳۹۷، ۱۹۷۰: ۲۳۴). سنگ دانه‌ی صحرایی توزیع گسترده‌ای در محوطه‌های خاور نزدیک به‌ویژه در مزارع آبی یا زمین‌های مرطوب دارد. این گیاه ارزش غذایی چندانی ندارد، اما در بسیاری از محوطه‌های کشاورزی اولیه یافت می‌شود. هلبک معتقد است این گیاه را به جهت ریشه‌های آن، که در رنگ‌رزی قابل استفاده است، جمع‌آوری می‌کردند (۱۹۷۰: ۲۳۷). بته لویی صحرایی در زمین‌های آب گرفته می‌روید و در برابر شوری مقاوم است (هلبک، ۱۹۷۰: ۲۳۷). این گیاهان را احتمالاً از نواحی تالابی، به عنوان ماده‌ی اولیه در حصیربافی در روستا، جمع‌آوری می‌کردند. هم‌چنین، احتمال دارد دانه‌های سنگ دانه‌ی صحرایی و بته لویی دریایی را به طور تصادفی از مزارع نواحی مرطوب به داخل روستا راه یافته باشند. هلبک این پیشنهاد را در توجیه وجود بته لویی صحرایی در فاز بزمرده در تپه‌ی علی کش مطرح کرده بود (۱۹۶۹: ۳۹۰)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۴۲۱).

این دقیقاً چیزی است که در منابع سومری در مراودات با ارتته اعلام می‌شود یعنی دادن غلات و گرفتن صنایع و سنگ‌های گران، این همگونی و همزمانی در جلوه‌هایی که مربوط به کاربرد اشیاء و فراوانی یا نوع آن است بروز می‌یابد.

معلوم نیست کم‌یابی اشیای سنگی در تپه‌ی حاجی فیروز معلول عواملی است که منحصر به اجتماعات اولیه‌ی دره‌ی رود گدار هستند یا نشأت گرفته از عواملی فراگیر به نظر می‌رسد در سراسر بین‌النهرین بزرگ تعداد اشیای سنگی در لایه‌های مربوط به نیمه‌ی دوم هزاری ششم ق.م کاهش یافته است و شاید محوطه‌های واقع در شمال عراق و ایران کمترین میزان از این اشیاء را دارا باشند (نک: هول و دیگران، ۱۹۶۹: ۷۵-۷۴؛ مرپرت و دیگران، ۱۹۷۷: ۸۱)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۳۲).

حسناً فاصله چندانی با بین‌النهرین نداشت و لذا احتمال مستندسازی مناسبات فرهنگی و امکان تاریخ‌گذاری نسبی در آن منطقه وجود نداشت. این امر به نوبه خود استفاده از حسناً را در نقش محوطه میانجی میان بین‌النهرین و دیگر مناطق فلات ایران توجیه می‌کرد (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۲).

وجود فرهنگ یانئیک از معماری مدور تا سفال‌ها در یک خط مسیری قرار گرفته که از سمت شرق زاگرس نیز می‌توان در مهاجرت آذربایجانی‌ها به سومر را گرفت.

در جهت شرقی نفوذ این فرهنگ تا قسمت‌های غربی فلات ایران (دشت قزوین) دیده

می‌شود که تپه‌های محدودی از جمله تپه ابراهیم‌آباد مربوط به این فرهنگ در بررسی‌های موسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران در دشت قزوین شناسایی شده است. خط سیر نفوذ این فرهنگ در دشت قزوین احتمال دارد همان راه طبیعی تبریز، میانه، زنجان و قزوین باشد. این مسیر طبیعی که شمال غربی فلات ایران را به فلات مرکزی متصل می‌کند هنوز مورد بررسی باستان‌شناختی قرار نگرفته و یا هنوز گزارش آن منتشر نشده است. چه بسا ممکن است با بررسی علمی این مسیر طبیعی، ارتباطات بیشتری بین فرهنگ‌های دشت قزوین و آذربایجان مخصوصاً در هزاره‌های سوم و دوم نمایان شود (طلایی، ۱۳۷۴: ۸).

زاگرس تقریباً تمام قسمت‌های غرب ایران را تحت پوشش خود قرار داده و یکی از برجسته‌ترین چین‌خوردگی‌ها با مجموعه‌ای از قله مرتفع که نه فقط در ایران بلکه در تمامی خاورمیانه بی‌نظیر است. زاگرس دارای دو قسمت متمایز از یک دیگر است. ۱. بخش شمالی - غربی که از مرزهای آذربایجان شروع شده و به مناطق قزوین - همدان - کرمانشاه کشیده شده است. ۲. بخش دیگر آن که از حدود کرمانشاه شروع شده و به طرف بندرعباس و تنگه هرمز و عمان کشیده شود. این رشته‌کوه از غرب تا شرق ایران به طول حدود ۱۲۰۰ کیلومتر و با عرض حداکثر ۱۰۰ کیلومتر کشیده شده است (ملک شه‌میرزادی، ۱۳۹۱: ۸۰).

در چنین بررسی‌هایی از محوطه‌ای که نام جاده ابریشم بر آن اطلاق شد و قدمت آن به هزاره ششم قبل برمی‌گردد جز نقش عوامل طبیعی و راه‌هایی که از دشت تبریز به دشت سولدوز و جلگه سومر منتهی می‌شد باید به موقعیت و رویدادهای آب و هوایی آن دوران نظر کنیم. به نظر می‌رسد گزارشات باستان‌شناسی همان مسیری را توصیف می‌کند که تا اولین مکتوبات معاصر به آن اشاره شده است. یکپارچه بودن سومر و آذربایجان بعد از اسلام گاهی به نام کشور یا ایالت عراق نیز به چشم می‌خورد.

ماکوپولو هنگام توصیف تبریز از جنبه‌های مثبت بیشتری نسبت به بغداد سخن می‌راند و می‌نویسد: شهر تبریز شهر آبادی است که در ایالت عجم عراق قرار دارد. در این ایالت شهرها و قلاع مستحکم بسیار است. ولی این شهر از همه پر جمعیت‌تر و آبادتر است شغل عمده ساکنان آن بازرگانی و کارخانه‌داری است. در این کارخانه‌ها پارچه‌های ابریشمی و زری‌های قیمتی می‌بافند. موقعیت تجاری این شهر بقدری خوب است که بازرگانان از هر طرف، از هندوستان، بغداد، موصل و هرمز برای خرید و فروش به آنجا می‌آیند. بهترین سنگ‌های قیمتی و مرواریدهای اعلا را می‌توان در این شهر به دست آورد. بازرگانانی که با خارجه داد و ستد مینمایند زود متمول و متمکن می‌گردند (داغسر، ۱۳۹۳: ۱۵).

مارکوپولو در سفرنامه خود به غیر از تبریز، از شهرهای دیگری چون بخارا، سمرقند، بغداد، بلخ، بخارا، شبورگان، یزد، موصل، هرمز، کاشغر و چندین شهر چین به عنوان شهرهایی هریک به فراخور خود مهم سخن رانده و بیش از همه این‌ها به خان‌بالغ (پکن کنونی) پایتخت خاقان بزرگ (قویبیلای خان) و عمارات باشکوه و بسیار آن پرداخته است (همان، ۸۰). به بین‌النهرین و قسمت‌های غربی و مرکزی ایران کنونی

عراق اطلاق می‌شد که بخش غربی آن به صورت عراق عرب و بخش شرقی آن به صورت عراق عجم خوانده می‌شد. ابن اثیر می‌نویسد: ترکان در این منطقه ساکن شده و نام آن را عراقیه (جای نسبتاً دور) نهادند (تاریخ کامل، ۱۳/۵۵۴۵)، (داغسر، ۱۳۹۳: ۱۶).

جاده ابریشم جاده یا زمینی است که نام خود را از کالای اساسی مورد تعامل در آن یعنی ابریشم گرفته و چین را از طریق آسیای مرکزی و ایران به بین‌النهرین مربوط کرده و به بندر انطاکیه و صور در ساحل مدیترانه ارتباط می‌داد (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۱۷).

بدون شک راه بین‌النهرین (سرزمین سومر) از دیرباز با آذربایجان مرتبط بوده و این راه بعدها به شاخه‌های شرق و غرب نیز حرکت کرده است. چنان که مثلاً مارکوپولو در توصیف منطقه عراق (جایگاه قدیم سومریان) آذربایجان را در همان ایالت توصیف می‌کند. ماسکارلا چنین روندی را طبیعی می‌داند.

سابقه تجارت و یا مراودات و تماس‌های فرهنگی میان بخش‌های جنوبی حوضه دریایچه‌ی ارومیه و مناطق غربی آن، به استناد وجود و گستره‌ی این فرهنگ ظروف خابور، به هزاره‌ی دوم ق. م یعنی حدود سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۶۰۰ ق. م، برمی‌گردد. گستره‌ی این فرهنگ از سوریه، با عبور از خاور نزدیک، تا شرقی‌ترین مرزهای خود در حوالی سواحل جنوبی دریایچه‌ی ارومیه می‌رسید. به نظر می‌رسد وجود این فرهنگ سفالی در دینخواه تپه و حسنلو بیش از آن که صرفاً با مناسبات تجاری مرتبط باشد با پدیده‌ی گسترش فرهنگی ارتباط دارد. گستره‌ی جغرافیایی این فرهنگ، در راستای اهداف مورد نظر ما، به طور قطع نشان می‌دهد مناطق شمال غرب ایران، بین‌النهرین (سومر) و شمال سوریه مدت‌های مدیدی قبل از قرن نهم ق. م با یکدیگر روابط تجاری و تماس داشته‌اند. با این وصف، برقراری روابط میان این مناطق در قرن نهم ق. م پدیده‌ی جدیدی نبود بلکه در راستای روابطی دیرین بوده است (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

انحصار در این نمونه‌ها و تحدید آن به قفقاز تا دشت سولدوز و نمونه‌های متعدد تا دوره آهن و همچنین خصوصیات منحصر به فرد می‌تواند کار ما را دقیق‌تر سازد.

مهم‌ترین اهمیت کشف این اشیاء از حسنلو کمک آن‌ها به مطالعه شبکه‌های تجاری و مناسبات تجاری منطقه‌ی آذربایجان با همسایگان خود در عصر آهن است و عدم کشف نمونه‌های آنها از سایر محوطه‌های ایرانی اهمیت مطالعه‌ی آنها را دو چندان می‌سازد (وایت ماسکارلا، ۱۳۹۱: ۱۱).

کانال‌کشی

از دیگر مظاهر فرهنگی در روابط سومر و آذربایجان کانال‌های خاص سوخته در سومر و آذربایجان است. کانال‌های سوخته و چاله‌های زاویه دار مرموزترین فیچرهای حاجی فیروز به شمار می‌روند.

دیوارهای این فیچرها که با اندود گل پوشانده و حرارت داده شده بودند احتمالاً در نقش عایق رطوبتی عمل می‌کردند و نگهداری مواد خشک یا مایعات را در داخل خود ممکن می‌ساختند. هر چند نگهداری محصولات غذایی در چاله‌های سوخته و کانال‌های سوخته امری محتمل می‌نماید، از قرارگیری این فیچرها در وسط قضا‌های باز می‌توان به عنوان مدرکی در رد این احتمال استفاده کرد: چرا باید آب یا غذا را در جایی نگهداری کرده باشند که مدام زیر پای مردم، سگ‌ها، و حیوانات گله‌های خوک، بز و گوسفند قرار داشت؟ (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۱۲۳)

از تل سوتو فیچرهایی یافت شده‌اند که می‌توان آن‌ها را به کانال‌های سوخته‌ی حاجی فیروز و متاراً تشبیه کرد. از حیاطی در لایه‌ی هفتم این محوطه حدود پنج «حوضچه آب» دراز و باریک به عمق تقریبی ۵۰ تا ۶۰ سانتی‌متر یافت شده است (مپریت و دیگران، ۱۹۷۷: ۹۷، تصویر ۲۷). دیواره‌های طولی موازی این حوضچه‌ها با دیوارهایی گلی از هم جدا می‌شد. مدارک لایه نگاشتی نشان می‌دهد تمامی این حوضچه‌ها و دیوارها «برطبق پلان واحدی در زمانی واحد ساخته شده‌اند» (مپریت و دیگران، ۱۹۷۷: ۹۷)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

ویژگی مهم سومریان که در جهان به آن توصیف شده‌اند کانال کشی است. سومریان کانال را «اریق» «اریخ» می‌نامیدند که امروزه ما در آذربایجان به کانال‌ها در آذربایجان «اریخ» می‌گوییم و این نیز یک دلیل دیگر است. امری که بعد از بازگشت سومریان به آذربایجان به دلیل عدم استفاده سامی نژادان مضحمل و آن باغات زیبا و تنوع کشاورزی نابود گردید.

تبعات شوری آب و اهمیت منابع آب شیرین نظیر رود گدار، که از طریق نهرکشی در آبیاری زمین‌های زراعی کف دره استفاده می‌شدند، در الگوهای استقراری عصر مفرغ جدید و دوران‌های آهن اول و دوم به روشنی نمایان است. نهرهای امروزی معمولاً عمود بر زهکشی طبیعی منطقه حفر شده‌اند و در عهد باستان احتمالاً از آب آنها صرفاً در آبیاری مزارع گندم و باغات استفاده می‌شد و همانند وضعیت حاکم در عصر حاضر در طول حاشیه این نهرها درختکاری صورت می‌گرفت (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۰).

بعد از این نمونه‌ها در اورارتو نیز این روش تداوم یافت.

پروفوسور «گیرشمن» در مورد تمدن و شهر سازی قوم اورارتو و تاثیر تمدن آنان در اقوام مادی و پارسی، نظریه جالبی دارد که بر گفتار ما گواهی می‌دهد. وی عقیده دارد که بخش بزرگی از کشور اورارتو، مرکب بود از دشت‌های بسیار حاصلخیز که از جویبارها و رودها، توسط کانال‌هایی که اورارتویی‌ها احداث کرده بودند، آبیاری می‌گردید. ناحیه تحت تصرف و حاکمیت اورارتو برای کشاورزی و پرورش اغنام و احشام و تربیت اسب، بسیار مناسب بود و نیز بودن جنگل‌هایی وسیع و پیوسته و ناپیوسته و معادن گوناگون بسیار و آب و هوای کاملاً سالم، از امتیازات دیگر سرزمین آنان به شمار می‌رفت. بنابراین، جای تعجب نخواهد بود که بگوییم در متصرفات این قوم تمدن ابتکاری و به حد کافی نیرومندی بنیان‌گذاری گردید که اساس آن بر مبنا و بقایای تمدن‌های قدیم بابلی نهاده شده بود (حافظزاده، ۱۳۹۶: ۱۳۴).

الوار

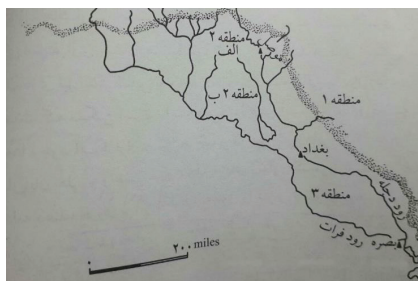
همچنان که قبلاً نیز در مبحث درخت حیات اشاره کردم «الوار» درخت قلمه (تبریزی) یکی از کالاهای مورد تجارت بود که به واسطه نهرها و رودها به سادگی و سرعت می‌توانست به منطقه کم درخت سومر منتقل شود.

نزدیک‌ترین منابع و ذخایر اشاره شده نسبت به بین‌النهرین فلات ایران است که دارای منابع بسیار غنی کانسارهای فلزات است. چوب و الوار که یکی از مصالح اصلی در ساختمان‌سازی است به ندرت در جنوب بین‌النهرین یافت می‌شود. گرچه بعد از رایج شدن کاشت درخت خرما در طول هزاره سوم قبل از میلاد، احتمالاً از چوب و الوار این درخت نه چندان مناسب استفاده شده است. اما شواهدی وجود دارد که در طول دوره اشاره شده ر ساختمان‌سازی از چوب‌ها و الوار مرغوب مثل درخت تبریزی استفاده شده است. (Postgate 1992)، (طلایی، ۱۳۹۰: ۳۹).

وجود الوار برای ساختمان‌سازی یا ورود آنها یکی از مهم‌ترین تجارت‌ها و یا معاملات با اقوام شمالی بوده است و وجود دجله در جغرافیای آذربایجان باستان به‌عنوان سرچشمه قایق‌ها برای حمل الوار نیز از دیگر دلایل شناسایی محل خومبابا می‌باشد.

کوهپایه‌های زاگرس و توروس در شرق و شمال بین‌النهرین به لحاظ میوه‌ها و غلات وحشی بسیار غنی‌اند. از دیگر امکانات زیستی این مناطق می‌توان به وجود سنگ‌های مختلف و چوب و الوار برای ساختمان‌سازی اشاره کرد (طلایی، ۱۳۹۰: ۳۱).

چون در خود سومر منابع بسیار محدودتر بود در این منطقه منابع و سنگ و چوب به ندرت یافت می‌شود و کانسارهای فلزات مطلقاً وجود ندارد.



T/۴۲/۳۲

سنگ لاجورد

وجود سنگ‌های قیمتی تا همین اواخر نشان می‌دهد آذربایجان می‌تواند محل تهیه لاجورد باشد.

در یکی از متون دوره‌ی اسلامی به وجود سنگ لاجورد در منطقه‌ی آذربایجان اشاره می‌شود، اما در عصر حاضر نشانه‌هایی از این سنگ در تأیید این گفته وجود ندارد (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

لیکن فقدان آن در مارلیک اثبات می‌کند این سنگ‌ها از افغانستان نمی‌توانسته وارد شود. امروزه وجود معادن غنی از فلزات و سنگ‌ها در آذربایجان یک اثبات دیگر برای دسترسی راحت سومریان به منابع معدنی در آذربایجان است.

جز نمونه‌های سنگ‌های معدنی و جواهرات آنچه در مشابهات مجسمه‌های سومری و آذربایجان توضیح داده شد ناکافی است این که آن‌ها این سنگ‌ها را از کجا می‌آوردند نیز قابل دقت است.

(شموکل) نیز ضمن توضیح این که ماده خام اصلی در هنر معماری و هیکل تراشی بین‌النهرین گل رس بوده است، تأکید می‌کند که سنگ‌های معدنی را نیز که بندرت مورد استفاده قرار گرفته از سرزمین‌های درو می‌آوردند (ب.گری، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

در نتیجه چنین اشتراکی در نوع سنگ و جواهرات و با آزمایشات علمی می‌توان منشأ چنین تجارتی را در شمال سومر شناسایی نمود.

فلزات

وجود مس و طلا در معادن سونگون و جای جای آذربایجان نیز از دیگر موارد تجارت در میان آذربایجان و سومر بود.

در هزاره سوم پ. م ساکنان «ورن و مازن» با توجه به آثار یافت شده از چند کانون از جمله استرآباد، مشخص شده است که آنان مس و طلا را می‌شناختند و در ارتباط فرهنگی و داد و ستد با کانون‌های اطراف خود بودند. مانند حصار، سیلک و دشت قزوین و از غرب با کانون‌های زاگرس شمالی و قفقاز و آسیای کوچک و از شرق با کانون‌های آسیای مرکزی و افغانستان و از جنوب غرب با ایلام و میان رودان (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۵۴).

قلع

در بحث از جاده‌های تجاری قلع میان ایران و بین‌النهرین در دوره‌های قدیم و میانه‌ی آشور نیز از مناطق جنوبی حوضه‌ی ارومیه سخن به میان آمده است (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

آنچه در این زمینه، به لطف وجود مدارک مکتوب، قطعیت دارد این است که در اوایل هزاره‌ی دوم ق. م از منطقه‌ای که هنوز نامعلوم است قلع به عیلام ارسال می‌شد و از آن جا به جنوب بین‌النهرین انتقال می‌یافت و سپس به بخش‌های شمالی و غربی منتقل می‌شد. با این تفصیل، مشخص می‌شود در جنوب ایران جاده‌ای جهت انتقال قلع از ایران به بین‌النهرین وجود داشت: اما، آیا مدرکی در خصوص وجود یک جاده‌ی شمالی، که از ارومیه

به بین‌النهرین منتهی می‌شد، وجود دارد؟ لیمانس قویا معتقد به وجود این جاده بود و با نظر گارلی که قبلا به وجود جاده‌ای جنوبی اشاره کرده بود مخالف بود. موهلی، ضمن اذعان به وجود جاده‌ی جنوبی، با احتمال وجود جاده‌ی شمالی نیز موافق بود و مشخصا حسنلو را یکی از محوطه‌های واقع بر سر راه این جاده می‌دانست. البته، منظور وی محوطه‌ی حسنلو در اوایل هزاره‌ی دوم ق. م. بود که متاسفانه اطلاعات بسیار کمی از این دوره‌ی حسنلو در دست است و نمی‌توان از دیدگاه وی طرف‌داری کرد. لارسن نیز به وجود قلع در شمال غرب ایران اشاره کرده و به اعتبار وجود نامه‌ای از قرن هجدهم ق. م. که از محوطه‌ی شمشارا در شمال بین‌النهرین کشف شده است، به وجود یک جاده‌ی شمالی بین‌النهرین معتقد است. در نامه‌ی یاد شده، فردی از رهبر محلی تقاضای قلع می‌کند و از آن جا که شمشارا در نزدیکی منطقه‌ی شمال غرب ایران قرار داشت به زعم لارسن منبع قلع در همین منطقه واقع بوده است. موهلی و لیمانس و بعدها هاملین نیز نامه‌ی مکشوفه از شمشارا را مدرکی بر استحصال قلع در منطقه‌ی شمال غرب ایران گرفته‌اند (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

نان

در کتیبه‌ای از دوره‌ی میانه‌ی آشور با قدمت قرن سیزدهم ق. م (= که در باستان‌شناسی ایران به عصر آهن اول معروف است) صراحتا نائیری، واقع در شمال بین‌النهرین، منبع قلع خوانده شده است و این کتیبه از تل‌ریمه یافت شده است. در یکی از متون آشور نصیر پال دوم تأیید می‌شود که نائیری در قرن نهم ق. م. هم چنان منبع قلع بوده است. پژوهش‌های اخیر در متسامور قفقاز نشان می‌دهد در اواخر هزاره‌ی دوم ق. م. در منطقه قلع به وفور یافت می‌شد. هم‌چنین، می‌دانیم برخی از اشیای برنزی اورارتویی از قرن هشتم ق. م.، از جمله کاسه‌ها، حاوی مقادیر زیادی قلع هستند که علت رنگ کنونی و سیقل بالای آنها همین مسأله است. بین نامه‌های مکشوفه از شمشارا و تل‌ریمه فاصله‌ی زمانی پانصد ساله‌ای وجود دارد و لذا نمی‌توان بدون مقدمه نتیجه گرفت که شمشارا در اوایل هزاره‌ی دوم ق. م. قلع خود را از نائیری تأمین می‌کرد. هم‌چنین، با توجه به وجود جاده‌ی قلع معاصر جنوب به شمال، از آشور به آناتولی، این احتمال نیز وجود دارد که شمشارا قلع خود را از مناطق جنوبی تأمین کرده است.

هم‌چنین، لازم به ذکر است، با آن که وجود برنز روشن (= قلع‌دار) در اوایل هزاره‌ی دوم ق. م. در شمال غرب ایران اثبات شده است، هیچ مدرکی از وجود سنگ معدنی قلع در محوطه‌ی شناخته شده‌ی این منطقه، به‌ویژه حسنلو، دینخواه تپه، گوی تپه، هفتوان یا یانیق تپه در نزدیکی تبریز، که حفارهای گسترده‌ای در آنها صورت گرفته است در دست نیست. با این وصف، به نظر می‌رسد هیچ مدرکی دال بر دخالت حسنلو در تجارت فرضی قلع میان ایران و بین‌النهرین موجود نیست و نمی‌توان ادعا کرد قلع در تبادل کالاها در قرن نهم ق. م. نقش آفرینی کرده است (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

امروزه آنچه مشخص است قلع از شمال آذربایجان و منطقه قفقاز خارج و به سومر ارسال می‌شد و قفقاز نقش اولیه در این تجارت را داشته است. در این میان نباید نقش تمدن جنوب آذربایجان را در مسیر ایلام (اوجا) با سومر مورد غفلت قرار داد. جایگاهی که هم از نظر قدمت و هم از نظر فراوانی در تولید فلزات برجسته و قابل اهمیت بود.

در هزاره چهارم روند پیشرفت تمدن سیلک هم‌چنان ادامه داشت و اقوام این دوره سیلک در ارتباطی وسیع با کانون‌ها دیگر بودند و به صورت یک کانون بازرگانی عمده برای داد و ستد و استراحت یا عبور و مرور کاروان‌های ایلام و میان رودان به شرق یا غرب بود (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۲۷۵).

«لو» در زبان سومری به معنی انسان و به جهت اغراق «لولو» به معنی انسان‌های فراوان می‌باشد که در زبان ترکی امروز منسوبیت مکانی نیز استفاده می‌شود مانند «کنگرلو» یا در نگاهی دیگر مردمان در ترکی «اولوس» خوانده می‌شوند که به نظر «ویصال دنباز» «عائله» در ترکی و عربی نیز چنین ریشه‌ای دارد.

لولوبیان با در اختیار داشتن زمین‌ها و دشتهای حاصل خیز در کوهپایه‌های زاگرس در هزاره‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد زندگی آرامی داشتند و در رابطه صلح‌آمیز با همسایگان خود کاسی‌ها و گوتی‌ها و ایلامی‌ها که بین آنان پیوندی نژادی و فرهنگی موجود بود، زندگی می‌کردند و به علت تماس بیشتری که با کانون‌های دیگر تمدن در میان رودان داشتند بیش از دیگر اقوام ترقی کردند و هم‌زمان با تمدن میان رودان نیز در ارتباط فرهنگی و داد و ستد کالا بوده و حتی از آن جا به عنوان منطقه‌ای برای کسب و کار و به دست آوردن درآمد، استفاده می‌کردند و به تدریج در هزاره سوم پیش از میلاد دارای حکومتی شدند و جامعه‌ی آن‌ها جامعه‌ای طبقاتی بود (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۹۴).

ارتباطدهی قرونی که دینخواه اورمیه با سومر در ارتباط بود به تمدن جدید آشور نیز راهی از همان «ریل‌گذاری» فرسوده است که در پی نگرانی از کشف مکتوبات سومری ایجاد شده بود عجیب این که چنین تمدنی نیز مکتوباتش مفقود است.

حضور این اشیای غیر بومی و عمدتاً غیر ایرانی در دینخواه تپه چه توجیهی دارد؟ چند سال پیش کرامر اشاره کرد که وجود ظروف خابور در محوطه‌ی دینخواه گویای آن است که «در دوره‌ی آشور قدیم دینخواه تپه حداقل از نواحی حاشیه‌ای دولت آشور بود، هر چند در حال حاضر مدرکی از نقش خاص آن در دست نیست». دینخواه از حلقه‌های شاخه‌ی شرقی شبکه‌ی تجاری آشور - آناطولی [بوده] است، نقشی که پیشینه‌ی آن شاید حتی به دوره‌ی سوم اور نیز برسد. در توجیه این ادعا می‌توان به کشف لقمه‌ی مهری با اثر مهرهای مربوط به دوره‌ی سوم اور و تیز تشابهات سفالی دوره‌ی چهارم دینخواه اشاره کرد. به زعم کرامر دینخواه تپه در تجارت قلع مشارکت داشت.

داده‌های حاصل از مطالعه‌ی محتویات این قبر مدرک دیگری در خصوص مشارکت دینخواه تپه در یک شبکه‌ی تجاری گسترده در ربع دوم هزاره‌ی دوم ق.م فراهم می‌آورد. نقش دقیق دینخواه در این شبکه مشخص نیست. با آن که جوش کوره‌های ظروف خابور از دینخواه کشف شده و دیوارهای عظیم به دست آمده در بخش‌های H1h و G9h 0h بر وجود نوعی سازه‌ی مهم و احتمالاً سنگربندی شده گواهی می‌دهند، هیچ کتیبه‌ای از این محوطه‌یافت نشده است و لذا، همان‌گونه که کرامر اشاره کرده است، معرفی دینخواه تپه به عنوان مستعمره‌ی تجاری دولت آشور تنها یک احتمال است (رایبسون، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

این امر گواه بازگشت یا شبکه تجاری سومر و آذربایجان در هزاره‌ی دوم قبل از میلاد دارد و رابینسون به این امر صحنه می‌گذارد.

با مطالعه‌ی مقوله‌های بیشتری از اشیا تصویری که اکنون از نقش دینخواه در تاریخ خاور نزدیک باستان شکل گرفته است واضح‌تر و کامل‌تر از تصویری است که تنها با نتایج مطالعه‌ی سفال‌ها ترسیم شده بود. دینخواه به روشنی نقش مهمی در تجارت گسترده میان مناطق کوهستانی شمال ایران و بین‌النهرین بر عهده داشته است (رابینسون، ۱۳۸۸: ۲۵۸).

در کتاب «گرشویچ» هم این هزاره با تمدن سومر و غرب آذربایجان و نقش «لولو بیگ»‌ها مورد توجه واقع شده است.

در دامنه‌های زاگرس، «دولت شهرهای» اولیه با مراکزی به شکل دژهای کوهستانی در هزاره دوم و حتی هزاره سوم پ.م وجود داشته است و می‌توان گفت که رسیدن ساکنان این منطقه به سطح «انقلاب شهری» و از آن طریق به تمدن، به علت تاثیر همجواری با بین‌النهرین بوده و نه ناشی از اوضاع و احوالی که خود فرهنگ‌های بخش شرقی فلات ایران و آسیای مرکزی جنوبی فراهم ساخته بودند، به طوری که در زیستگاه‌های این نواحی به طور همزمان انواع اجتماعات «شهری» یا حداقل نیمه «شهری» وجود داشته است، هر چند که اطلاعات ثبت شده در مورد بخش‌های شرقی پشته ایران خیلی دیرتر از مناطق غربی به دست ما رسیده است (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

از مبادلات غله نیز می‌توانیم «جو» را یک استثنا بدانیم که بعدها از آذربایجان به سومر منتقل شده است. مبادله جواهر و سنگ‌ها بین ارته و دریافت غله‌هایی چون گندم و عدس از سومر طبیعی به نظر می‌رسد اما گویا سومریان نسل‌های بعدی جو را نمی‌شناختند.

بخشی از یک افسانه که در آن بیان می‌شود چگونه دو خدای برادر، جو را از کوهی که انلیل در آن جو ذخیره می‌کرد به سرزمین سومر که «جو نمی‌شناخت» آوردند (نواکرامر، ۱۳۸۳: ۲۰۸).

و در نهایت برای نمونه باید به فنجان‌های تک دگمه‌ای تل ریماه و آذربایجان از مارلیک تا حسنلو اشاره کنم که به جهت فقدان نمونه‌های مشابه از نظر اسکارماسکارالا یک شاخص تجاری با سرزمین سومر محسوب می‌شود.

شکل فنجان مورد بحث، با توجه به دیواره‌های راست و کف پاستونی توخالی آن، همتای دیگری در حسنلو ندارد. ماده‌ی اولیه در ساخت آن نیز کمیاب است و بر اساس پرسش‌هایی که در ذهن مطرح می‌شود: آیا این فنجان به همین صورت مزین به حسنلو وارد شده، یا به صورت فنجان بی‌آرایه‌ای به حسنلو آمده و بعدها با اشیای قدیمی‌تر تزئین یافته، یا این که در خود محوطه ساخته و پرداخته است؟ نیم رخ ساختمانی این فنجان به فنجان‌های سفالی ته دگمه‌ای مکشوفه از بین‌النهرین شباهت دارد و این امر از احتمال وارد شدن آن از این منطقه

حکایت دارد، چرا که ظاهراً از سایر مناطق ظروف مشابهی یافت نشده است. از حسنلو دو ظرف از جنس رخام وارداتی کشف شده که یکی از آنها فنجان مورد بحث است. البته، لازم به ذکر است ظروف دیگری در میان یافته‌های این محوطه به چشم می‌خورد که با استفاده از سنگ‌های فیروزه‌ای ساخته شده است. یکی از این ظروف یعنی ساغری از جنس جوش سنگ یشم صیقلی، از نظر شکل بسیار به ساغره‌های شیشه‌ای مکشوفه از حسنلو، قطعات لبه‌ی «لانه زنبوری» مکشوفه از حسنلو و نیز ساغر شیشه‌ای مکشوفه از مارلیک و قطعات شکسته‌ی مربوط به ظروف شیشه‌ای مکشوفه از تل ریما شباهت دارد (وایت ماسکارلا، ۱۳۹۱: ۱۱۵).

حکومت‌ها

در سرزمین سومر و آذربایجان شکلی از حکومت «خان»‌ها برقرار بود. پادشاهان معمولاً شاه یک بخش و نه کل سرزمین بود و همگونی قومی موجب می‌شد یکی از این بیگ‌ها و یا خان‌نشین‌ها بیش از سایرین مورد توجه باشد. شیوه اداره مملکت منطقه‌ای و آذربایجان از این قاعده مستثنی نبود. ایلات و اقوام گاهی در رقابت یا همکاری با یکدیگر منطقه وسیع‌تری داشتند و گاهی به مشابه ارتش آزادی‌بخش به کمک همدیگر می‌شتافتند تا از تسلط سایر اقوام بر التصاقی زبانان همگون جلوگیری کنند. همگونی سومر، کاسی و قوتی‌ها در حکومت بر سومر قابل فهم است.

گوتی‌ها و کاسی‌ها دو قوم بزرگ و قدرتمند بودند که توانستند بر بین‌النهرین، به ترتیب حدود ۱۰۰ و ۵۰۰ سال تسلط یابند (ملازاده، ۱۳۹۶: ۵۴).

«قوت» (گرگ / سمبل خدای خورشید در آذربایجان) چنان در دین حکمرانی بر سومر یک‌دست و یک دل بود که سومریان هرگز نام پادشاهان این آذربایجانی‌ها را جدا از حاکمان خود ننوشتند و مثل خودشان با آنها برخورد می‌کردند.

«کوتی اوم کی» (آذربایجانی‌ها بعد از رهایی بخشیدن سومریان به مدت ۹۱ سال بر سومر حکومت کرده‌اند. در فهرست شاهان سومری که بلافاصله پس از «کوتی اوم کی»‌ها تنظیم شده یک نظام سلطنتی ازلی فهرست شده است. نکته جالب و مهم این است که نام شاهان «کوتی او کی» (آذربایجانی) رجز شاهان خودشان و در زمره دودمان سلطنتی آورده‌اند. به هر حال فرمانروای مقتدری چون «گوده» از شهر لاگاش سومری به گوتی‌ها خراج می‌داده و شهرش جز استان‌های دودمان «کوتی اوم کی» بوده است بنابراین نمی‌توان این دودمان را مثل سایر اقوام بیگانه قلمداد کرد چون خود سومریان آنها را جزء شاهان خودی فهرست کرده‌اند.

یکی از مهم‌ترین دلایلی که در رابطه با ریشه آذربایجانی سومریان وجود دارد قوتی‌ها هستند. (قوت) که در لهجه تبریز به (قورد) به گرگ گفته می‌شود به دلیل مقدس بودن گرگ در میان ترکان اوغوز به ساکنین جنوب دریاچه و به احتمال زیاد شرق دریاچه گفته می‌شد. منشا دقیق قوت‌ها آذربایجان بود و در مباحث متعددی از جمله کتاب دهده قورقوت (دهده قورقود) به دانایی و زیرکی گرگ اشاره شده است.

ما به خوبی می‌دانیم که انسان‌های متمدن اولیه که حدود ده هزار سال قبل از کوه‌ها به سوی دشت‌ها سرازیر شدند و از عصر شکار به عصر کشاورزی و دامداری روی آوردند. شامانیزم بودند و آنها به دلیل این که هنوز حیوانی را اهلی نکرده بودند در نتیجه از گرگ نیز وحشت یا تنفر نداشتند. شاید از دیگر مناظر به گرگ خاکستری هم به‌توان اشاره کرد که اقوام رو به جنوب را نجات داده و راه نجاتشان را از میان صخره‌ها نشان داده بود. به همین اساس ما مثال‌های زیادی داریم مانند (قوردجان بیلیر) (به اندازه دانایی گرگ داناست).

قورد دی هیچ یاننان قالماز (مثل گرگ است. از هیچ امری جا نمی‌ماند)
قوردونان قیامته قالاجاق (با گرگ تا قیامت خواهند ماند).

آذربایجانی‌های باستان ۱۲ را عدد اتمام می‌دانستند هم‌چنان که ۱۲ ماه در یک سال به پایان می‌رسد و بعد از ۱۲ روز نخست سال ۱۳ مین روز باید بیرون از غارها حضور داشته باشند. آنچه مهم‌ترین دلیل است این که سومریان بعد از حضور آذربایجانی‌ها و در هنگام لیست کردن نام پادشاهان تاریخی خود هرگز با قوت‌ها مثل سایر اقوام مهاجر و مهاجم رفتار نکرده‌اند و ۱۲ شاه را در میان شاهان خودی لیست کرده‌اند. منتقدان هر چه دلیل دارند بگویند. از بافتن آسمان و ریسمان هم نمی‌توان این دلیل بسیار محکم و عقلی و منطقی را پنهان نمود. آنها به دلیل هم ریشه بودن با آذربایجانی‌ها هیچ تفاوتی با خودشان نمی‌دیدند. در واقع سومر از نزدیکی خلیج فارس (بین‌النهرین) تا اردبیل درازا داشت و یک قلمرو واحد بودند بنابراین حضور شاهان از یک شهر همان به اصطلاح امروزی کشور در شهری دیگر به عنوان قومی بیگانه محسوب نمی‌شد.

نام شاهان نیز به خوبی نمایانگر ترک بودن این ۱۲ شاه بوده که نام پادشاه دوازدهم به دلیل مخدوش بودن لوحه‌ها هنوز خوانده نشده است.

در ترکی به معنی فرمان دهنده

1- yarlagan

2- Tirigan

3- Şarl

4- La sirip

5- El ulumush

6- Inim bakesh

7- Nikkillagap

8- In kishu

9- Igeşuaş

10- Ibatı

نام یازدهم و دوازدهم به دلیل ناخوانا بودن هنوز مشخص نشده است.

در این میان به راحتی می‌توان «دیری گان» «یارلا قان» «اولوموش» «ائل» «باخیش» «کیشی» «شوش» «باتی» را در ترکیب نام‌ها تشخیص داد که در کتاب بررسی تطبیقی به اتیمولوژی واقعی این کلمات پرداخته‌ام و می‌توانید در آنجا چنین یکسان زبانی را در هزاران هزار کلمه مشاهده و مقایسه کنید.

اثرات چنین همکاری بین قوت‌ها و سومرها در زبان کنونی کرکوک که ترکی است باقی مانده است.

پیش از تسلط بر میان رودان پایتخت گوتی‌ها شهر «آرپها» یا «آراپخا» نزدیک کرکوک در غرب آشور و در شمال سوبارتو و پس از تسلط بر میان رودان شهر بابل بود. از منطقه‌ی کرکوک اسنادی به دست آمده که به اسناد کرکوک معروف است. بعضی از محققان سوبارتو را نیز از پایتخت‌های گوتیان می‌دانند. ولی در اوایل هزاره دوم پ.م وارد منطقه میان رودان شده و بر سومر و اکد پیروزی در این مناطق ساکن شدند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۲۰۳).

بر خلاف نظر مغرضانه خیلی از دبیران سومری و اکدی قوردها مردمی متمدن و دارای نظامی بالاتر بودند که توانستند بر سومر تسلط یافته و سال‌ها بر آن حکومت کنند. با این حال به استناد بعضی اسناد بابلی در همین دوره پاره‌ای از شهرهای میان رودان مانند اوما، اور و لاگاش رونق و آبادانی بسیار یافتند و مردم آن از زندگی مرفه و آسوده‌ای برخوردار بودند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۲۰۵).

داشتن برج و بارو و خیابان‌های عریض یکی از دلایل وجود تمدن و شکوه یک امپراطوری است. حفاری‌های حسنلو در سرزمین ماننا (آذربایجان) این را اثبات می‌کند.

برای نمونه شهری واقع در تپه حسنلو (که ظاهرآ در پایان سده نهم پ.م بر اثر حمله اورارتویی‌ها نابود شده) در بردارنده ارگی با استحکامات سترگ بوده که گرداگرد کاخ فرمانروای آن و محل اسکان اشراف برپا شده بود؛ خیابان‌های آن را سنگفرش کرده و در دامنه‌های ارگ؛ بخش‌های بیرونی شهر را تا ۱۷ متر پایین‌تر گسترده بودند. بیرون از آن نیز خانه‌های مسکونی و یک گورستان وجود داشته است. افزون بر کشاورزی؛ کشت تاک و پرورش احشام؛ فلزکاری و صنایع دستی نیز در مرحله کاملاً پیشرفته بوده است (میخائیلوویچ دیاکنف، ۱۳۹۵: ۲۴).

ده‌ها قلعه بزرگ و اثر معروف در آذربایجان بخصوص زنجان وجود دارد. بنابراین نمی‌توانیم بر طبق آرای غربیانی که این اقوام را وحشی، کوه‌نشین و فاقد تمدن می‌دانستند و تنها بر اساس چند کتیبه قضاوت کنیم. اتفاقاً همه اسناد و مطالعات نشان می‌دهد اوج تمدن سومر در دوره سومر نو و پادشاهی «گوده‌آ» در لاقاش محصول حاکمیت «قوت»‌های آذربایجان بوده است همکاری‌های بعدی نیز موید این نکته ریز است که با وجود دشمن مشترکی چون آشور این آذربایجان بود که مثل برادر بزرگ‌تر به یاری سومریان می‌آمد.

در طی تاریخ همکاری و هماهنگی دو قوم ماد و بابل پس از قرن‌ها نیز موید این نکته است که از نظر نژادی این دو ملت خویشاوندی داشته‌اند. به گفته گتسیاس دولت مقتدر آشور بر اساس اتحاد شاهان ماد و بابل منقرض شدند.

گتسیاس در کتب مورخان باستان نیز بلسیس پادشاه بابل و هارپاگه (شاه ماد) سمت

مخربان آشور را یافته‌اند و حتی «کنیک» دانشمند اطریشی معاصر ما کوشیده است یکی از این دو نام را در خلایبی که به سبب آسیب دیدگی در یکی از متن‌های میخی بابلی پیدا شده جا دهد (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۵۰).

حتی بر اساس نظر گتسیاس بابل در عهد سه پادشاه قبل از ایشتوویگو یکی از ساتراپ‌نشین‌های ماد بوده است. این تاریخ به مذاق مورخین پارسی خوش نمی‌آید چرا که علاقمند هستند فقط کوروش را فاتح بابل ۵۳۸ ق.م بخوانند.

شیوه اداره و حاکمیت آذربایجان و سومریان نیز مشترک بود. یک مجمع بزرگ از ریش‌سفیدان هم در ماد، سومر و هم ماننا بر اساس شیوه «قورولتای» تصمیمات مهم را اتخاذ می‌کرد.

به نظر می‌رسد قدرت شاه مانایی توسط مجمعی از ریش‌سفیدان محدود می‌شده است: در یک متن آشوری به این نکته اشاره شده است که «بزرگان؛ ریش‌سفیدان؛ مشاوران؛ عقلا؛ فرمانداران و سالاران شاه» او را در «چرخاندن امور کشور» همراهی می‌کرده‌اند. یک شاه مانایی در یک درخواست سیاسی از شاه آشور؛ با مخاطب خود مفرد سخن نگفته و از طرف «بزرگان و مشاوران کشور» که آشکارا به معنی مجلسی از بزرگان کشور است پیغام فرستاده است. پس نظام حاکم بر قلمرو مانایی‌ها را می‌توان یک الیگارشیک کهن نامید که توسط یک شاه؛ به همراه شورایی از نخبگان قوم (برگرفته از اشرافیت موروثی) اداره می‌شده و مردم نیز در آن نقش فعالی داشته و بنا به اقتضا؛ علیه الیگارشیک مزبور قیام هم می‌کردند (نظیر این ساختار را در یک دولت - شهر اولیه سومر؛ در دولت - شهرهای هوری و نیز قلمرو کهن هیتی‌ها نیز می‌یابیم) (میخائیلوویچ دیاکنف، ۱۳۹۵: ۴۵).

در کشور مانایی‌ها، برخلاف سایر پادشاهی‌های آن زمان، مردم هنوز در زندگی عمومی شرکت فعال داشتند. اگر در دیگر پادشاهی‌ها غالباً از کودتای کاخ‌نشینان، توطئه‌های حرمسراها، شورش‌های افراد مهم یا فرماندهان و گاهی در صورت وقوع تهاجمات خارجی از قیام مسلحانه مردم علیه مهاجمان می‌شنویم، در اینجا علاوه بر آن، از قیام مردم علیه شاه نامقبول خودشان مطلع می‌شویم.

به نظر می‌رسد که پادشاه مانایی نه تنها به عنوان حاکمی خودکامه حکومت نمی‌کرد، بلکه قدرت او از طرف شورای ریش‌سفیدان محدود می‌شد. بنا به نوشته یک متن آشوری، پادشاه مانایی را «بزرگان کشورش، ریش‌سفیدان، مشاورانش، خویشاوندانش، حاکمان و سران اداره کننده کشورش» همراهی می‌کردند. در یک درخواست دیپلماتیک از پادشاه آشور، پادشاه مانایی عنوان خود را شخصاً ذکر نمی‌کند، بلکه همراه با «بزرگان و مشاوران کشورش» نام می‌برد، بدیهی است که نوعی بوله و مجلس مشورتی وجود داشته است. «بزرگان» سرزمین مانایی‌ها که گویا در شوراهای ریش‌سفیدان شرکت می‌کردند عبارت بودند از خویشاوندان پادشاه و حاکمانی که البته به اشرافیت موروثی محلی تعلق داشتند یا جزء خانواده سلطنتی بودند. بنابراین می‌توان پادشاهی ماننا را اولگارشیک باستانی دانست، دولتی که در آن شاه همراه با شورای ریش‌سفیدان اشرافیت موروثی حکومت می‌کرد، در عین حال فعالیت عمومی اقشار دموکراتیک جامعه مداوم بود و گاهی این اقشار برای مبارزه

علیه اولگاریشی قیام می‌کردند (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

ساخت دولتی مشابه آن را می‌توان در دولت - شهرهای نخستین سومر، در دولت شهرهای هوری و پادشاهی قدیم هیتی و غیره نیز یافت (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

«لوقال» (قالین لو) به معنی پادشاه بود. «لو» در زبان سومری به معنی انسان و «قال» به معنی بزرگ و نیرومند است که در ترکی هم ریشه کلماتی چون «قالین، قالان، قالا، قال و ...» است. بر اساس تغییرات اکدی در این متون این عنوان «قال لو» نوشته می‌شد که از دوره اکدی بر عکس خوانده شده است. «ان سی» در ترکی به معنی برترین و در سومر به معنی «فرماندار» است. این کلمات در نام پادشاهان نیز به صورت یک زبان مشترک مشاهده می‌شود.

«آلال غات»: از پادشاهان اساطیری سومر بود

«آلالین»: از پادشاهان اساطیری سومر بود

«آلیاغوت»: او با «بوتهاراچ» بزرگ طایفه «یاباکو» جنگید و سپاهش پریشان کرد. در اطراف این قهرمان تورک هاله‌ای از افسانه‌هاست. آلیاغوت در معنی جنگجویی ست که سر دشمن اندازد و هیچ گاه گرفتار نشود.

آپ - ار - تونقا: قهرمان بزرگ تورک که در شاهنامه فرودوسی طوسی، «افراسیاب» خوانده می‌شود (اوراز، ۱۳۹۶: ۲۴۳).

نام‌های «اوربابا» «بیلگه‌میش» و «گوده‌آ» به صراحت نشان می‌دهد نام سومریان نیز ریشه ترکی دارند.

پس از مرگ اوربابا؛ یکی از دامادهايش بهنام «گوده‌آ» به مقام انسی «لاگاش» رسید. بر پایه سنگ نبشته‌هایی که از دوران حکومت «گوده‌آ» به جا مانده است؛ وی پرستشگاه‌های بسیاری در لاگاش و دیگر شهرهای سومری ساخت و به این ترتیب حوزه نفوذ خود را در سراسر سومر گسترانید. او مواد و مصالح مورد نیاز برای این ساخت و سازها را از غرب آسیا فراهم می‌کرد. در کاوش‌های انجام شده در این معابد تاکنون بیست‌وشش تندیس از وی به دست آمده است که همگی را به خدایان پیشکش کرده است. گوده‌آ در روزگار فرمانروایی خود دست به اصلاحاتی نیز زد. او بدهی‌های مردم را بخشید و گرفتن زن از خانواده سلطنتی را برای مردم عادی نیز روا دانست (لوییز، ۱۳۹۲: ۴۶).

کاسی‌ها

کاسی‌ها یا همان «ایش اوغوزها» که بحث آن را در کتاب‌های دیگرم به تفصیل بیان کرده‌ام از دیگر حاکمان غرب ایران و سرزمین سومر بودند. آنها مردمانی به غایت متمدن، اسب سوار، فلز کار و دلیر بودند که در دوره‌ای بر سومر حکومت کردند.

از دیگر اقوام ساکن در ناحیه‌ی شمال غرب ایران کاسی‌ها می‌باشد که علاوه بر این منطقه

بنا به عقیده‌ی محققان مختلف در مناطق آسیای میانه و حتی ایلام و بین‌النهرین نیز زندگی و یا نفوذ کرده‌اند (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۱۸).

حاکمیت پنج قرن از این حاکمان مدت کوتاهی نیست و نشان از همگونی زبانی و نژادی و فرهنگی «ایش اوغوزها» و سومریان دارد.

استقرار کاسی‌ها و تراکم آنان در زاگرس و ایجاد حکومت از هزاره سوم پیش از میلاد تا اواسط هزاره اول با قدرت و حتی حکومتی ۵۷۶ ساله در میان رودان ادامه داشت (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۷۰).

در دوره‌های متاخر و بعد از سومریان دیگر سومر جذابیتی نداشت و نفوذ و قدرت آشوریان موجب شده بود این اقوام به شمال (آذربایجان، ترکمنستان، اکراین، آناتولی، مجارستان و ...) برگردند.

میتانی‌ها برای مدتی طولانی در چند سده حکومتی قوی در میان رودان شمالی تشکیل دادند. این دولت بر آشور چیره و چند سده آن را تحت سلطه داشت و در روزگار «امرنه» (سده ۱۵ پیش از میلاد) یکی از نیروهای بزرگ رهبر در شرق بود ولی سرانجام در سال ۱۳۷۰ پیش از میلاد این دولت به دست پادشاه هیتی «سوبی لولیومه» برچیده شد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۴).

در سده‌های ۱۵ و ۱۴ قبل از میلاد، شرق دجله میان قوتی‌ها و میتانی‌ها دست به دست می‌شد تا این که نهایتاً در سال ۱۴۵۰ پیش از میلاد «سوساتار» پسر «پارساتاتار» پادشاه میتانی به دنبال تسلط بر گوتی‌ها به آشور حمله کرد ولی در اواخر سده چهاردهم اداذنیبرای و جانشین او سلمانصر اول پادشاهان آشور حمله و سرانجام توانستند میتانی‌ها را شکست داده و کشورشان را ضمیمه آشور کنند و عده‌ای از میتانیان نیز با کوچ به میان رودان توانستند در حدود ۱۲۰۰ پیش از میلاد در آن جا دولتی تشکیل دهند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۳).

اساطیر

برای ارائه یک زاویه دید تمام عیار از آنچه میان آذربایجان باستان و سومر وجود داشت و کشف روابطی که در کتاب «بررسی تطبیقی اتیمولوژیک سومری و ترکی» وجود دارد چند کتاب دیگر در این رابطه راهگشا خواهد بود خصوصاً کتاب بررسی این روابط در عصر نوسنگی که بکر و غیرقابل تعبیرات عجیب و غریب است، می‌تواند کمک کند به درک بهتری از این همگونی نژادی و زبانی و حاکمیتی برسیم. در این قسمت با نمونه‌هایی از اساطیر مشترک دو تمدن باستانی صحبت می‌کنیم و شباهت‌های آنها را با هم بر اساس مدارک غیرقابل انکار باستان‌شناسی تفسیر می‌کنیم.

مجدداً به یکی از آثار آذربایجان باستان «هوریان» که از جنوب دریاچه «اورمو» یافت شده و نمادهای استفاده شده به آن می‌پردازیم. جامی که در سماجت یکی از کارگران آذربایجانی از دستبرد چارلز برنی و همکارانش در امان ماند و یک جام جهان‌نمای جادویی برای ارائه اسرار باستانی شد. خاچ بر روی پای شیر در این جام یکی از علائم اشتراکات سومر و آذربایجان باستان است. دایسون علی‌رغم تمام بدبینی‌ها این نشانه را تصدیق می‌کند.

در معابد بابل نشان خدایان را به حیوانات می‌زدند و شیرها، که دوبار در جام زرین به تصویر کشیده شده‌اند، از حیوانات مورد علاقه‌ی الهه‌های هوریان و هیتیان نو بودند. صحنه‌ای که نوزاد به ایزد داده می‌شود یادآور یکی از اساطیر هوری است که در آن کودک به هیولای کوهستان تبدیل می‌شود. صحنه‌ی نبرد قهرمانان با دیو شاید مربوط به قدیمی‌ترین حماسه‌ی بشر، حماسه‌ی گیلگمش سومریان با قدمت سال ۲۰۰۰ ق.م، باشد که در آن گیلگمش با غول جنگل نبرد می‌کند.

هنرمند طلاکار این جام در نمایش صحنه‌ای که قهرمانان موهای سر دیو را می‌کشند و در بازنمایی هیولای کوهستان با سر انسان از فرهنگ هوریان قرن یازدهم ق.م اقتباس کرده است که قلمرو آنان از آتکانا به سمت شرق گسترده شده بود. صحنه‌ی سوار شدن زن بر پشت عقاب به تصویر منتسب به اکدی‌ان با قدمت سال ۲۰۰۰ ق.م شباهت دارد که در غرب بغداد حکاکی شده و ایزد چوپان را به تصویر کشیده است که بر پشت عقاب سوار شده تا گیاه زندگی را بیابد. ساکنان قرن هفدهم ق.م در لوانت در حوالی بیلوس الهه‌ی باروری را عبادت می‌کردند که همانند الهه‌ی عریان در حال رقص جام زرین، برهنه روی چارپا می‌ایستاد. ارابه‌ران موجود روی این جام که نور از شانه‌هایش متساع می‌شود یادآور ایزد اکدی مکشوفه از اور است. جام زرین مزین به تمثال شیر در سمت راست با قدمت قرن یازدهم ق.م از مجاورت دریای خزر کشف شده است. سبک آن، همانند جام زرین، شاید ماننایی باشد (دایسون، ۱۳۹۶: ۴۱).

ارائه چنین نگرشی از تمدن هوریان که در دوره ماننا فریز شده و همگونی‌هایی که در «پیوستگی و همگونی آذربایجان باستان» ارائه کردم ما را به دوره ماد می‌رساند یک سیر کاملاً معین و مشخص ماننایی با ماد در ارتباط است که به هر نحو به سود اقوام آریائی در صد سال اخیر توصیف و تعبیر و تفسیر شده است.

تمامی اسامی قبایل ماد دارای معنای ترکی است. به نظر باسکاکوف ماق نام اقوام بلغار - پچنق می‌باشد. ماق / موق / مغ. بلغارها و پچنق‌ها از مشهورترین اقوام ترک می‌باشند. اسامی بسیاری از پادشاهان ماد و فرماندهان آنها هم ترکی است و معانی مشخصی دارد. و در ارتباطی کامل با ترکی باستانی است. مشیرالدوله هم اعتراف می‌کند که «مادی‌ها هم غیر فرس بودند».

دکتر پرویز ناتل خانلری با استناد به منابع باستانی می‌نویسد: در نیمه اول قرن ششم قبل از میلاد، شاعرانی در دربار شاهان مادی بوده‌اند و موضوع شعرهای خود را از روایات ملی اقتباس می‌کردند. چندین داستان و افسانه از دوره مادها در نوشته‌های مورخان یونانی نقل شده که از روی آنها می‌توان پی برد که در زمان مادها داستان‌ها یا منظومه‌های داستانی وجود داشته است اما هیچ یک از این آثار مستقیماً به زمان‌های تاریخی نرسیده است. (۱۶۴) احتمالاً داستان معروف و فولکلوریک آذربایجان با توجه به نام طایفه معروف «بودی» اتحادیه‌ی مادی‌ها به نام «آدی و بودی *Adi & Budi*» از آن دوران به یادگار مانده است. داستان فرهاد کوه‌کن (فره و تیش) هم دارای ریشه‌های عمیق تاریخی است. که بایستی داستان‌های منظوم معروف در این خصوص با وقایع تاریخی باستانی توسط اهل فن یعنی هم تاریخ‌دان و هم ادیبان دان مورد مطابقت تاریخی - ادبی قرار گیرد (جدی، ۱۳۹۶: ۲۱۶).

این داستان‌ها و اساطیر چنین مراحل را طی کرده و به تمدن‌های دیگر من جمله مصر و چین و

پارس و یونان رسیده‌اند.

علی سلطانی در کتاب مقایسه دهده قورقود و داستان‌های یونانی به قدمت اساطیری کتاب دهده قورقود اشاره می‌کند و ریشه‌های آفرینش آن را به اعماق تاریخ منسوب می‌داند، نشانه‌هایی از بت‌پرستی، فقدان کشاورزی و قبایل، آمدن از غارها به دشت‌ها، ریسمان‌بافی از پوست درخت و ... نشان می‌دهد قدمتی فراتر از تاریخ برای این داستان باید در نظر گرفت.

علی سلامت نیز در تفسیری که به کتاب «دهده قورقود» نوشته است قدمت داستان‌ها را بر اساس دلایل عقلی و روایی به دوره هولوسین مربوط می‌داند. قسمت‌های مختلف این افسانه که نسخه‌ای از آن هم در ایران یافت شده است و نام مکان‌ها و لحن آن اثبات‌گر آذربایجانی بودن این افسانه قدیمی است که بدون شک در سایر تمدن‌ها چون یونان هم تاثیر گذاشته است و هومر بدون شک آن را مطالعه کرده بود. این اسطوره آذربایجانی چه قبل یا بعد از «بیلگه‌میش» یک سند محکم در رابطه با ارتباطات و یا همگونی و امتداد سومر و آذربایجان باستان است.

اسطوره در دوازده بخش تنظیم شده است یعنی بیلگه‌میش هم در دوازده نسخه تنظیم شده و فرم بایاتی دارد و در یک همگونی کامل، داستان تجاوز چوپان / باغبان به فرشته (عشق) و بلاهایی که به واسطه این عمل، بر سر مردمان «سیاه سر» (سومریان و آذربایجانی‌ها) می‌آمد و یا داستان زندگی «اوتنان پیشدیم» و «دهده قورقود» روی آب‌ها، نقش مار و زندگی و باسات و جنگ با گاو می‌تواند از دیگر موارد یکسان این دو افسانه باشد. شباهت‌های این دو داستان به حدی زیاد و عینی هستند که گویا دهده قورقود یک داستان ابتدایی و بیلگه‌میش تکامل یافته آن است.

غیر از مبالغه در بعد مسافت ما شاهد هستیم در جنگاوری گیلگمیش و دهده قورقود مشابهت‌هایی وجود دارد ... او در هر پرتاب سنگ ۱۲ (باتمان / واحد اندازه‌گیری) سنگ پرتاب می‌کرد. سنگی که پرتاب می‌کرد به زمین سقوط نمی‌کرد. وقتی به زمین می‌رسید مثل غبار پخش می‌شد (سلطانی، ۱۳۹۷: ۳۶).

در گیلگمیش ما با یک مسافرت غیرعادی گیلگمیش به سوی جهانی که اوتنایستیم در آن زندگی می‌کند روبرو هستیم گیلگمیش مسافت یک ماهه را در یک روز می‌پیماید و در دهده قورقود می‌بینیم او برای آوردن سنگ قبر خویش از مزار پیغمبر یک شبه به این مکان رفته و برمی‌گردد. صبغه اسلامی داستان اگر بعد از اسلام به داستان اضافه شده باشد ما همین فرم را در گیلگمیش و دهده قورقود در باب سرعت و مسافت غیرعادی ملاحظه می‌کنیم (سلطانی، ۱۳۹۷: ۱۰).

سلطان ممتاز معتقد است فرم بایاتی که از کلمه بایات یعنی کهنه و مانده و قدیمی به دست آمده در فلسفه دنیا «قدم» یعنی «آفرینش اول» را تداعی می‌کند. به روایت سلطان ممتاز: «بنابه روایتی بایات نوه اوغوزخان» است. و اوغوز اولین آفریننده در باور ترکان همان آنوست. در واقع فرم ابیات روایی در الواح سومری به فرم بایاتی و وزن آن مشابهت دارد (سیدسلامت، ۱۳۹۱: ۷).

در داخل داستان گیل گامیش با فولکور آذربایجان به خصوص داستان ریشه نزدیکی می‌توانیم پیدا کنیم. در خیلی از فولکور و داستان‌هایمان و افسانه‌هایمان دنیای تاریکی زیرزمین، جای بازیامندی، رفتن تا آن سر دنیا و علی‌الخصوص «آب حیات»، «درخت حیات» و یافتن زندگی ابدی در داستان گیلگمش وجود دارد (موغانلی و موسوی، ۱۳۹۳: ۱۰ - ۱۱).

اگر شما تحت تلقین و تاثیر واهمه‌گران نژادگر نباشید و به صورت علمی به موضوع نگاه کنید این موضوع کاملاً قابل مشاهده است. بر روی جام «هوری / ماننایی» باستانی آذربایجان و یا جام مارلیک و پلاک سینه حسنلو و مهری از گوی تپه و ... هم تصویر بیلگه‌میش که سومری شناخته شده وجود دارد.

موتیف دو مرد زانورده‌ای را که بر مرد تنومندی در میان خود دست یافته‌اند می‌توان با یکی از داستان‌های حماسی بین‌النهرین، با نام گیلگمش، مرتبط ساخت. در این حماسه، گیلگمش به همراه دوستش انکیدو با هومبابا، دیو جنگل سرو، نبرد می‌کند. به هیچ وجه معلوم نیست آیا این موتیف نسبتاً رایج همواره نماینده‌ی جنگ با هومباباست یا می‌توان آن را به سایر نبردهای حماسی نیز نسبت داد. با این حال، وجود شخصیت‌های اسطوره‌ای (برروی جام زرین) که در منابع بین‌النهرین کاملاً شناخته شده هستند بحث‌انگیز نیست، زیرا اکنون نسخه‌هایی از حماسه‌ی گیلگمش به زبان‌های مختلف، از جمله هوری، هیتی و عیلامی، یافت شده است. نام گیلگمش حتی در میان شخصیت‌های برخی از اساطیر هوری (گوتربوک، ۵۲-۱۹۵۱) نیز آمده است و به‌ویژه شمایل «هومبابا» در نقش برجسته‌های قرن نهم ق.م هیتیان نو، در مناطقی که عناصر هوری، هند و اروپایی باهم دیگر تلفیق شده‌اند (به طور مثال، در کارکمیش)، مکرراً به تصویر کشیده شده است (وینتز، ۱۳۸۷: ۷۵).

حماسه گیلگمش به صورت خلاصه:

مضمون داستان گیلگمش از کتاب ب. گری جمع‌آوری می‌شود

گیلگامیش قهرمان داستان بزرگ سومری، شاه شهر اوروک بود. مادر وی الهه (نین - سون) می‌باشد. دو سوم وجود وی از گوشت خدایان و یک سوم آن از گوشت انسان بود. از مردمی که در زیر اداره و فرمانش بودند کار زیادی می‌کشید. اوروکی‌ها که از این وضع به ستوه آمده بودند به خدایان التماس کردند تا موجودی بیافرینند که قادر باشد آنان را از شر وی رها کند. خدایان با پذیرفتن این تقاضا به الهه (آرورو) ماموریت دادند تا رقیبی برای گیلگامیش بیافریند. (آرورو) جهت برآوردن فرمان خدایان مدت‌ها پیرامون کم و کیف موجودی که قصد آفریدن آن را داشت اندیشید. و نام آن را نیز (نکیدو) گذاشت. انکیدو در جنگل‌ها و در میان حیوانات وحشی می‌زیست. روزی یک نفر شکارچی او را دید و ترسید. چون به خانه برگشت قضیه را برای پدرش تعریف کرد. بنا به توصیه پدر شکارچی، زنی را که قادر بود انکیدو را بندی خود نماید، به سوی جنگل فرستادند. تنکیدو خانم را دید و به وی نزدیک شد. زن با التماس، وی را از میان حیوانات کشیده به همراه خود به شهر آورد.

انکیدو نخست به مبارزه علیه قهرمان شهر، یعنی گیلگامیش برخاست، اما در نهایت گیلگامیش بر وی چیره گشت. سپس آنان با یکدیگر دوست شدند. روزی از روزها آن دو به منظور مبارزه

علیه دیوی بنام (وم بابا) یا (هوم به به) (هوا وا) که در میان جنگل کاج زندگی می‌کرد، عازم انجا شدند. چون به جنگل رسیدند با نگهبان خوم‌بابا روبرو شده او را کشتند. پس از آن انکیدو بیمار شد و ۱۲ روز در حالت بیهوشی خوابید. چون حالش رو به بهبودی نهاد، کوشید تا گیلگامیش را از ادامه این کار منصرف نماید، اما ممکن نشد. بین دیو و آنان درگیری سهمگینی آغاز شد. آنان سرانجام بر، خوم‌بابا، چیره گشته سرش را از تن جدا نمودند.

پس از این پیروزی الهه (ایشتار) (نام سومری این الهه همان (این - آنا) می‌باشد. به گیلگامیش دل بست، اما گیلگامیش التفاتی به وی نمی‌کند. ایشتار از این عمل وی رنجید و به نزد پدرش (آنو) رفته از دست گیلگامش شکایت کرد. از وی تقاضا نمود تا برای گیلگامیش گاو مقدسی را از آسمان نازل کند. در نهایت آنو گاو مقدس را فرستاد. گیلگامیش و انکیدو گاو را کشته قلبش را به او، اوتو، خدای خورشید اهدا نمودند. الهه ایشتار از این عمل باز هم بیشتر خشمگین شد، اما از عکس‌العمل خودداری کرد. پس از این واقعه انکیدو دوباره بیمار شد. بیماری او چندان به درازا نکشید و مرد.

گیلگامش از مرگ انکیدو عمیقاً متالم و اندوهگین گشت. از اندیشه این که خود وی نیز روزی خواهد مرد. در غمی عمیق فرو رفت. او از خدایان تقاضا کرد، برای مدت محدودی روح انکیدو را به روی زمین بفرستند. خدایان پذیرفتند و اجازه دادند تا روح انکیدو به روی زمین بیاید. گیلگامیش از وی پیرامون جهان زیرین و دوزخ، وضعیت انسان‌ها در انجا سؤالاتی کرد و از جواب‌هایی که دریافت نمود بر خود لرزید.

به قصد رهایی از مرگ و یافتن راه ورود به دنیای نامیرایان از سرزمین خود خارج شد. هر روز که می‌گذشت ترس و اضطرابش فزون‌تر می‌گشت. در این اثناء (اوتاناپیشتم) (زی - او - سیدرا) را بخاطر آورد که از طوفان نجات یافته به جمع نامیرایان پیوسته بود. تصمیم گرفت تا از وی راز و رمز جادوانگی را بیاموزد. به قصد یافتن اقامتگاه وی راهی گشت. اندیشه نیل به زندگی جاودان به‌طور افزونی بر دل‌تنگی‌اش می‌افزود. روزی به کوه (مشو) رسید (در آذربایجان ایران کوهی به همین نام وجود دارد. (میشو داغی)، مدخل کوه را (انسان - عقرب‌ها) محافظت می‌کردند. با دیدن آنان ترس شدیدی بر وی مستولی شد. یکی از انسان‌ها - عقرب‌ها گفت: (بدن این انسان از گوشت خدایان ساخته شده است) زن وی گفت: (دو سوم بدن او از گوشت خدایان و یک سوم آن از گوشت انسان می‌باشد).

بدین جهت انسان - عقرب از گیلگامیش استقبال کرد. گیلگامیش او را از هدف خود آگاه نمود. انسان - عقرب نیز به نوبه خود ویرا آگاه نمود که این راه بسیار پر مخاطره ای است. آن سوی این کوه را که دنیای تاریکی‌هاست و یک شبانه‌روز راه از آنجا فاصله دارد، تاکنون کسی قادر نگشته است که از آن بگذرد. گیلگامیش از این سخنان نومید نشد. به اعماق تاریکی‌ها رفت و پس از دوازده ساعت به جایی رسید که در آنجا باغ میوه بسیار زیبا منظری بود. پیش خدای خورشید که مقرش در این باغ بود رفته اماج خود را برای وی بیان نمود. هر چقدر خدای خورشید وی را از بیهودگی چنین کوششی آگاه نمود، اما تأثیری نبخشید.

گیلگامیش به قلعه (الهه زیدوری) رفته با وی ملاقات کرد. زیدوری از وی سبب این تلاش و سراسیمگی‌اش را پرسید. گیلگامیش با عجز و لابه وحشت خود از مرگ را بیان کرد. این الهه نیز وی را از بیهودگی تلاش‌هایشان آگاه ساخته، گفت که باید از این سفر بی‌حاصل دست کشیده برگردد. اما گیلگامیش باز هم به التماس از وی خواست تا راهی نشانش دهد. زیدوری

به گیلگامیش گفت که: بر سر راهش دریای پرمخاطره‌ای وجود دارد که تاکنون کسی نتوانسته است از آن بگذرد. اگر به‌تواند خود را به ساحل این دریا برساند، شاید با قایقچی (اوتاناپیشتم) روبرو گردد. دریا را باید به همراه او طی کند و اگر این ممکن نشد باید برگردد.

گیلگامیش از زیدوری جدا شده به راه خود ادامه داد. قایقچی را یافته آماج خود را برای او بازگو کرد. قایقچی به گیلگامیش گفت تبرش را برداشته از جنگل چوب ببرد. گیلگامیش گفته‌ی او را بجا آورد. در نهایت آنان به اقامتگاه اوتاناپیشتم رسیدند. اوتاناپیشتم از دیدن آنان هم در شگفت ماند و هم خندید. هدف آمدنش را از گیلگامیش پرسید. گیلگامیش برای وی نیز آرزوهایش را بازگو کرد. اوتاناپیشتم به وی توضیح داد که در دنیا هیچ چیزی ابدی و ماندگار نبوده، کسی نیز نمی‌تواند از چنگال مرگ رهایی یابد. گیلگامیش باز هم به اصرار از وی خواهش کرد که راز رهایی خویش را از چنگال مرگ و نیز حادثه طوفان را برایش بیان کند، او نیز گیلگامیش را از همه چیز آگاه کرد. سپس اوتاناپیشتم به گیلگامیش گفت: خدایان زندگی جاودان را به کسی نبخشیده تنها برای خود نگه داشته‌اند، گیلگامیش دوباره اصرار کرد. این بار اوتاناپیشتم چنین گفت: (بلند شو و هفت شبانه‌روز بدون چشم بهم زدن سرپا بایست!) اما گیلگامیش چنان خسته بود که، همان آن دراز کشیده به خواب عمیقی فرو رفت.

همسر اوتاناپیشتم دلش به حال گیلگامیش سوخت و با اجازه شوهرش برای وی غذا پخت. گیلگامیش هفت شبانه‌روز خوابید روز هفتم اوتاناپیشتم او را تکان داد. گیلگامیش فوراً بیدار شده بپاخواست. او همچنان در اندیشه رهایی از مرگ بود. دوباره از اوتاناپیشتم در این رابطه پرسید. او نیز گفت که باید دوباره به سرزمین خود برگردد. گیلگامیش بناچار به همراه قایقچی راه بازگشت در پیش گرفت. اما قبل از حرکتشان اوتاناپیشتم (به تشویق زنش) به او گفت که: (در ته دریا گیاهی وجود دارد که اگر آن را یافته بدست آورد زندگی جاودان خواهد یافت)

گیلگامیش با بستن سنگ وزینی به پای خود به ته دریا فرو رفت. گیاه را یافته بدست آورد. سپس سنگ را رها کرده به روی آب آمد. اکنون گیلگامیش دلش آرام گرفته بود. به همراه قایقچی به ساحل قدم گذاشتند. در مسیر راهشان به کنار دریاچه‌ای رسیدند. گیلگامیش برای شستن تن خود وارد دریاچه شد. در این اثناء ماری با کشیدن بوی گیاه، سر رسیده آن را بلعید و گریخت. و بدین ترتیب مار جوان شده عمر جاوردان یافت و گیلگامیش نیز از فرط اندوه جانکاه، آشفته حال و نومید به شهر، اوروک بازگشت. او دیگر با آگاهی از این که رهایی از مرگ امکان ناپذیر می‌باشد، خود را به آغوش غم سپرد. «پس از آن گیلگامیش با ساختن برج و باروی شهر اوروک آرامش خود را تأمین می‌کند» (ب.گری، ۱۳۸۸: ۱۶).

افسانه گیلگامیش قدیمی‌ترین اسطوره حماسی دنیاست. کتیبه‌های دوازده‌گانه این افسانه سومری از معبدی در شهرهای اور؛ ایشکالی و سیپ پر و نیز کتابخانه بزرگ آشوربانیپال در نینوا کشف شده است. با بررسی کتیبه‌های تاریخی دوران سلسله اول اور (حدود ۲۶۰۰ سال پ. م مسیح) به نظر می‌رسد که گیلگامیش یکی از فرمانروایان شهر اوروک بود که کار احداث دیوار بزرگ شهر را به پایان برده است؛ اما این که چه موضوعی باعث شده است تا این فرمانروا به مقام نیمه الهی برسد هنوز بر ما مشخص نشده است. نخستین کتیبه از آنجا آغاز می‌شود که گیلگامیش؛ پهلوان بی‌رقیب و عنان گسیخته اوروک؛ در حالی که جوانان را وادار به احداث دیوار شهر می‌کند حق همبستری خود را با همه دوشیزگان در شب اول زفاف

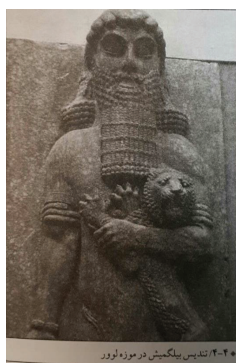
به اجرا می‌گذارد. مردم شهر که از ستم‌های فرمانروای خود به تنگ آمده بودند؛ از الهه مادر می‌خواهند تا رقیبی برای گیلگمیش بیافریند. الهه مادر مقداری گل سرشت و از آن جنگجویی به نام انکیدو آفرید. انکیدوی نیرومند و نیمه‌وحشی که چیزی از آداب معاشرت نمی‌دانست؛ توسط یک روسپی به انسانی با احساس و خردمند تبدیل می‌شد. پس از آن انکیدو به اوروک می‌رود تا با گیلگمیش مبارزه کند. آنها چندین بار با یکدیگر گلاویز می‌شوند؛ اما هیچ یک نمی‌تواند بر دیگری غلبه کند. عاقبت هر دو درمی‌یابند که نه برای دشمنی بلکه برای دوستی با هم آفریده شده‌اند. گیلگمیش کم‌کم در کنار انکیدو خوی ستمکارانه خود را ترک می‌کند و تصمیم می‌گیرد با یاری او به جنگ غول شرور و زشت هومبابا که باعث وحشت و نگرانی مردم جنگل سرو شده بود برود. آنها روزها به سمت شرق می‌روند تا به جنگل‌های لبنان می‌رسند (سمت شرق در داستان عنوان نشده و گذر از کوه‌ها نوشته شده که ما بین سومر و لبنان چنین کوه‌هایی وجود ندارد و این منطقه «لیوان» در آذربایجان صحیح‌تر است) و در آنجا با غول زشت روبرو می‌شوند و سرانجام به کمک هم او را از پای در می‌آورند. در بازگشت از این سفر؛ گیلگمیش به حمام می‌رود و پس از شستن خود زیباترین جامه شاهی را می‌پوشد. جاذبه او الهه ایشتر را در دام عشقش گرفتار می‌کند. ایشتر در ظاهر شاهزاده خانم جوانی بر گیلگمیش ظاهر می‌شود و از او تقاضای همبستری می‌کند اما گیلگمیش که می‌دانست پس از عشق‌ورزی با ایشتر چه بلایی سرش خواهد آمد تسلیم و سوسه‌اش نمی‌شود و دست رد بر سینه ایشتر می‌زند. ایشتر سخت عصبانی می‌شود و در بازگشت به آسمان از پدرش خدای انو می‌خواهد تا گاو آسمانی را برای تنبیه گیلگمیش به زمین بفرستد. انو ابتدا با درخواست ایشتر مخالفت می‌کند؛ اما پس از تهدیدهای دخترش مبینی بر این که مردگان را برخواهد انگیخت و شمار آنها را بر زندگان فزونی خواهد داد راضی می‌شود تا گاو آسمانی را به زمین بفرستد. پس از آن ایشتر در حالی که افسار گاو را در دست دارد وارد سرزمین اوروک می‌شود. در کنار رودخانه، شهر گاو آسمانی نعره‌ای هولناک می‌کشد شکافی در زمین گشوده می‌شود و صدها جوان در شکاف فرو می‌روند. چون خبر به گیلگمیش و انکیدو می‌رسد هر دو به اتفاق به نبرد با گاو آسمانی می‌روند. انکیدو شاخ گاو را در دست می‌گیرد و گیلگمیش شمشیر خود را در گردن گاو فرو می‌کند. ایشتر که انتظار چنین صحنه‌ای را نداشت با گریه و زاری نزد برادرش ان‌لیل می‌رود و از او می‌خواهد تا انتقام گاو آسمانی را از گیلگمیش بگیرد. ان‌لیل در پاسخ به او می‌گوید که بهترین راه زجر دادن گیلگمیش این است که دوستش بمیرد. در ادامه داستان انکیدو بر اثر نفرین ایشتر بیمار می‌شود و پس از چند روز در نهایت رنج می‌میرد. پس از مرگ انکیو؛ نخستین رنج بر گیلگمیش آشکار می‌شود و او به حقیقت مرگ پی می‌برد. پس در حالی که لحظه‌ای از اندوه از دست دادن دوستش غافل نمی‌شود مرثیه‌کنان راه بیابان را در پیش می‌گیرد. در ادامه داستان گیلگمیش تصمیم می‌گیرد نزد پیر خردمندی به نام اوت‌نه پیشتیم برود و از او درباره راز زندگی جاودانه بپرسد. گیلگمیش در این سفر خطرناک از دریای مرگبار؛ گذرگاه شیران و دروازه‌ای که یک کژدم - انسان از آن محافظت می‌کرد؛ می‌گذرد و سرانجام به مقصد می‌رسد. در آنجا «اوت‌نه پیشتیم» ابتدا داستان توفان بزرگ را برای او تعریف می‌کند و سپس تنها راه نجات از مرگ دست یافتن به گیاه نامیرایی را در رفتن به قعر دریاچه مقدس می‌داند. گیلگمیش به دریاچه می‌رود و با بستن سنگ به پاهایش به اعماق دریا فرو می‌رود و سرانجام گیاه را پیدا می‌کند. اما گیلگمیش فداکار گیاه را نمی‌خورد بلکه تصمیم می‌گیرد

به اوروک برود و آن را با مردم سرزمینش شریک شود. او که بسیار خسته بود برای مدت کوتاهی به خواب می‌رود اما در همین لحظه ماری که بوی خوش گیاه به مشامش خورده بود؛ از لانه‌اش بیرون می‌آید و گیاه را می‌خورد. گیلگمیش چون از خواب بیدار می‌شود و گیاه را نمی‌یابد بر زمین می‌نشیند و زار زار گریه می‌کند. او که دیگر نمی‌تواند به گیاه جاودانگی دست یابد خسته و اندوهگین از این سفر ناکام به دیار خود؛ شهر اوروک؛ باز می‌گردد. در کتیبه آخری نوشته شده است که گیلگمیش نزد دروازه‌بان مرگ؛ خدای نرگل (Nergal) می‌رود و از او می‌خواهد که انکیدو را به او نشان دهد تا به‌تواند راز مرگ را جويا شود. نرگل؛ سایه مرگ انکیدو را برابر گیلگمیش ظاهر می‌کند و به او می‌گوید که تنها خدایان نامیرا هستند و سرنوشت همه انسان‌ها به مرگ ختم می‌شود. در پایان این افسانه؛ گیلگمیش تنها و ناامید به اوروک باز می‌گردد و خود را تسلیم سرنوشت می‌کند و از دنیا می‌رود (لوییز، ۱۳۹۲: ۱۷-۱۹).

بررسی تطابقی اسامی اصلی در کتیبه‌ها چون «بیلگه‌میش» (قهرمان دانا) اوتنان پیشدیم (با آتش پخته شدم) این‌ننه (ان‌ننه) ان کی دوغ (اولین آفریده شده) در زبان ترکی به صراحت نشان می‌دهد با یک افسانه پروتورکی روبرو هستیم.

«آلپ ارتونقا» از قهرمانان ترکان «ساکا» (ایش اغوز)، بر قلعه‌ای در سمرقند می‌نشست و در آن حال پاهایش را در دره‌ی زرافشان می‌شست. گیلگمیش، قهرمان سومری نیز قامتی به بلندی پنج مرد داشت (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۱۲).

تصویر بیلگامیش در موزه لوور همانند سایر تصاویر با مشخصه ریش بلند و شمایل خاص و مهم‌تر از همه برداشتن شیر با تصاویر حسنلو نیز مطابقت می‌کند.



چاقدوروف می‌نویسد: ریشه کلمه بیلگامیش را بیلگا تشکیل می‌دهد که در زبان سومری به معنای پدربزرگ، ریش سفید و قهرمان است (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۳).

البته به گفته جان لوئیز هابز این نام در دوره واپسین سومری به اشتباه «گیلگه‌میش» نوشته شده و این اشتباه مرسوم ادامه یافته است. نام «بیلگه‌خاقان» و ده‌ها نام مشابه ترکی نشان می‌دهد استفاده از

نام دوم بیشتر برای دور کردن این نام از ریشه ترکی عمداً استفاده می‌شود.

اگر جزء اول این نام را از بیل (دانستن) و دانایی بدانیم و همچون برخی صاحب‌نظران آن را معیار قرار دهیم شاید راه خطایی نرفته باشیم چون در ابتدای لوحه‌های سومری می‌خوانیم: به دانایی رسیده، دنیا را درک کرده در مورد یک انسان است داستان ما او هر سه را می‌دانست و همه چیز را می‌دید.

س.ش.چاقدوروو عالم مشهور روس در کتاب «پرویسخوژدئی قئسسئریادی» («هاوکا» نشریاتی، نووسیبیرسک، ۱۹۸۰: ۱۷۵-۱۷۱) لغت بیلگه را از ریشه بیلن. بیلک‌لر. یعنی دانایی ترکی می‌داند. با این روند قامیس (قامی - قامو) در ترکی به معنی «همه» می‌باشد (موغانلی و موسوی، ۱۳۹۳: ۱۰).

البته «قیل قامیش» در ترکی نیز دارای معنی است چون نام مجدداً ساختار ترکی داشته است. حالا چه از نظر این که «مو به کلفتی نی» معنی بدهد یا به صورت «گیلان» و طایفه «گیل» باشد. «قیل» به عنوان موی بدن ترکی در بند ۲۳-۲۲ لوح دوم نیز قابل ردیابی است «او بر روی بدن پراز موی سیخ خود دست کشید» این صفت کلفت بودن موی بدن نیز به نظر برخی محققین می‌تواند به نام گیلگامیش ارتباط داشته باشد.

بنا به نوشته‌ی «محمدحسن‌خان اعتماد السلطنه» زمانی که آریایی‌ها به نزدیکی دریای خزر رسیدند چهار طایفه از ترک‌ها در آن سرزمین‌ها زندگی می‌کردند:

- ۱- طایفه‌ی «مارد» (ماز).
- ۲- طایفه‌ی «تانور».
- ۳- طایفه‌ی «جیل» (گیل).
- ۴- طایفه‌ی کادوسی‌ها (طاهرزاده، ۱۳۹۷: ۴۱).

به این ترتیب تا همین اواخر ترک بودن «گیل»‌ها لا تغییر بود و می‌توان نام را به این طایفه مربوط دانست که البته از نظر من کمی بعید است. حتی یکی از دوستان آن را با «کیلکه‌میش» یعنی فردی که موهایش آشفته است مربوط می‌دانست. این نظرها به این دلیل صادر می‌شوند که کلمه ماهیت ترکی دارد و در ترکی گاهی یک کلمه معانی بسیار متنوعی را حمل می‌کند. لیکن بررسی‌های شخصی بنده نشان می‌دهد «بیلگه‌میش» علمی و بر اساس و پایه‌ای مکتوب و واقعی قرار دارد.

«عارف آجالوف» اساطیرشناس، اسنادی به دست می‌دهند که زندگی و شباهت‌هایی بین «اوغوزخاقان» با «گیلگه‌میش // گیل‌گمیش // قیل‌گمیش» و «شومری‌ها // سومری‌ها» را بیان می‌کند (طاهرزاده، ۱۳۹۷: ۳۹).

غیر از گیل‌ها در جغرافیای باستانی آذربایجان در جنوب خزر ما به اسمی به نام گمیش، گمیشان در

استان گلستان برمی‌خوریم. این شهرستان که هنوز تورک‌نشین می‌باشد و در ترکمن صحرا قرار دارد می‌تواند جزء دوم قومیت گیلگمیش باشد. اگر حتی به این دو منطقه مرتبط نباشد، آوا و لغت اثبات می‌کند این نام به جغرافیای باستانی آذربایجان مربوط می‌باشد. همانندی گیلگمیش، گاو و تصاویر متعدد وی با گاو نیز شاید از منظری دیگر قابل بررسی باشد. جزء دوم «گامیش» هم معنی «قمیش» (نی) و هم «جامیش» (گاو) را در بر دارد.

«ز. ای - جامبولسکی» زبان‌شناس، کلمه‌ی «اوغوز» (اولوس) را همان «اؤکوز» می‌داند و نشان می‌دهند که شکل‌هایی که از «اؤکوز» (گاو) در اواخر دوران نفولیت روی دیوارهای سنگی «قوبوستان» رسم شده از لحاظ منطق تاریخی و زبان‌شناسی همان کلمه‌ی «اوغوز» است (طاهرزاده، ۱۳۹۷: ۴۰).

این جزء دوم شاید به دلیل قدرت «باسات» گونه (از داستان دهده قورقود) با «گاو» باشد. آنچه از جنگ باسات در داستان دهده قورقود با گاو می‌توان درک کرد این که در اینجا ما نیروی انسانی شگرفی را مشاهده می‌کنیم که با گاوی زمینی مبارزه می‌کند اما در داستان گیلگمیش سومری این گاو آسمانی است که گیلگمیش به جای فشار بر پیشانی او از شاخ‌هایش گرفته است. در نقوش عاج‌های ماننا در آذربایجان ما این نقوش را مشاهده می‌کنیم. به عنوان مثال در عاج شماره CC 31-6 این بقایا قابل ردیابی هستند.

بخشی از سر گاو نر، سمت راست، که شاخ‌هایش را مردی با دست‌های خود گرفته است. کلیت این صحنه شاید مشابه شماره‌های ۱۸۴ و ۱۸۵ باشد. بخشی از شیئی که پشت سر گاو نر وجود دارد شاید بقایای مربوط به یک بال باشد. در قسمت پشت شکاف گهواره‌ای ایجاد شده است (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

در رابطه با جای یابی «ماشو» (میشو در اطراف مرند) و لیوان (روستا و کوه لیقوان در اطراف تبریز) نیز شواهدی چون آنشفسانی بودن (خوم‌بابا و صدا و لرزه و نفس آن و گازهای بی‌هوش و سست کننده) ما هر بار به آذربایجان برخورد می‌کنیم.

بر اساس آخرین بررسی‌ها برخی سومرشناسان ادعا می‌کنند دیلمون که اوتناپیشتم در آنجا زندگی می‌کند در خلیج فارس می‌باشد در حالی که این امر ممکن نیست چرا که در داستان ما هم کوه‌ها، سنگ‌ها و سنگ‌های قدیمی جنگل‌هایی را در راه این مسیر می‌بینیم و کوهی آنشفسانی که همه این‌ها در آذربایجان موجود می‌باشند

دیلمان امروزه به ناحیه‌ی کوهستانی سیاهکل محدود می‌شود اما در گذشته به تمام بخش‌های کوهستانی ولایت گیلان حدفاصل سفیدرود تا قلمرو طبرستان (مازندران) و جلگه شرقی تا حوزه قزوین، اطلاق می‌شد. حتی در برهه‌ای از تاریخ مرزهای دیلمان از این حدود نیز به غایت فراتر رفته بود. به طوری که در دوره‌ی آل‌بویه در قرن ۴ هجری ولایت

دیلم و دیلمستان همه‌ی گیلان، طبرستان، جرجان و قومس را شامل می‌شد (فوکایی و جیروایکدا، ۱۳۹۷: مقدمه).

وجود کلمه دیلمون به عنوان بهشت موعود سومریان می‌تواند با دیلمی‌ها که در جنوب خزر و در جغرافیای آذربایجان باستان زندگی می‌کردند و از نژاد قفقازی بودند مرتبط باشد. بیشتر پژوهشگران دیلم‌ها را مشابه گیل‌ها تیره‌هایی از کادوسیان و آماردها (با اکثریت آماری) می‌دانند که در جنوب دریای کاسپین و در قسمت کوهستانی آن و جنوب گیل‌ها زندگی می‌کردند و در آغاز حتی از گیل‌ها پرقدرت‌تر و متمدن‌تر بودند. آثار این دوره‌ی دیلم‌ها را می‌توان در مناطق کوهستانی گیلان مشاهده کرد که نشان از وجود مردمی متمدن و با فرهنگ می‌باشد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۷۷).

«دیلم + ون» با یک پسوند ترکی یعنی محل متعلق به دیلم‌ها می‌باشد. رودخانه‌ای در شمال ارس به نام «گیل‌گیل» وجود دارد که دوباره به همان لغت «گیل» ارجاع می‌دهم.

در زمان اشکانیان و ساسانیان گرچه کادوسیان از اجزاء آتورپاتکان بودند ولی جسته‌گریخته نامی از آنان برده شده است. مثل استرابون که از آنان به عنوان قومی نیرومند و خودمختار در دوره‌ی اشکانیان نام برده است یا مثل پیمان همبستگی که شاپور اول ساسانی با کادوسیان بست ولی از این تاریخ به بعد، به جای نام کادوسیان نام تالش‌ها و پس از تالش‌ها، نام‌های گل‌ها (گیل‌ها) و دیلم‌ها جایگزین کادوسیان شد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۷۰).

مورخان کهن از دو قوم گلمی و لگمی که جزو کادوسیان بوده‌اند نام برده‌اند که نشان می‌دهد عنوان کادوسیان نامی عمومی برای چند طایفه از جمله گیل‌ها و لیگ‌ها بوده است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۷۳).

عده‌ای از مورخان از جمله پلین مورخ سده اول میلادی، گیل‌ها و کادوسیان را قومی واحد می‌دانند که دارای اجداد مشترک بوده‌اند و از زمان ژوستین امپراتور روم، گیل‌ها پس از دفع آمده‌ها بر ارتفاعات شرقی گیلان مسلط شدند ولی بیشتر مورخان مثل استرابون، بارتولد و اقرار علیف گیل‌ها را تیره‌ای از اقوام کادوسی می‌دانند که مشابه کادوسیان از اقوام بومی ایران قبل از آریاییان بوده‌اند و در دلتای سفیدرود و در منطقه‌ای بین اقوام کادوسی و آماردی زندگی می‌کرده‌اند. به نظر بارتولد در روزگار باستان مردم گیلان عبارت بودند از کادوسیان و همین قوم یا بخشی از آن گیل یا گلای خوانده می‌شدند: نامی که به تدریج بر تمام منطقه اطلاق شد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۷۳).

اقرار علیف در تاریخ آتورپاتکان می‌نویسد: امکان دارد عنوان کادوسیان نامی عمومی برای چند طایفه از جمله گیل‌ها و لیگ‌ها (لک‌ها) بوده است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۷۴).

اقرار علیف نیز وجود تیره‌هایی از گیل‌ها را در کوهستان‌های قفقاز و در همسایگی لقی‌های (لک‌ها) داغستان می‌دانند که با نظر استرابون تطابق دارد. شاید واژه‌ی گیلک (گیل + لک)

نیز مربوط به این تیره بوده که بعد همگانی شده است (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۷۵).

نکته جالب و قابل بررسی وجود واژه‌ی گیل و آثار این قوم علاوه بر گیلان و مازندران، در بسیاری از روستاها و پراکندگی آن در سراسر نیمه غربی ایران مثل آذربایجان، کردستان، لرستان، اصفهان، فارس، خوزستان، عراق، قفقاز و اطراف تهران مثل ری و منطقه فیروزکوه تا دماوند با واژه‌هایی مثل گیل، گیل آباد، گیلارود، گیلان، گیلیارد، گیلانود، گیلک، گلیان در اشکور، گلای و گلای در شهنسوار، گیلک‌نو، گیلان‌ده، گیلاندوز و گیل کرد است و سرانجام بررسی واژه‌هایی مثل گیل گیلک به معنی ساکنان ساحلی قسمت مازندران، گیله مرد (گیل = امرد) و گیلک (گیل = ک) جالب است و جای بررسی بیشتر دارد (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۷۶).

وجود «گیلگامیش» (قیل قامیش) یعنی فردی که موهایش به کلفتی نی است نه تنها ذهن ما را به سومر که به دشت سولدوز که تا شمال ایران نیز معطوف می‌سازد.

از اهمیت نی نباید غافل بود. نی به آسانی در تالاب‌ها و دریاچه‌های آب شیرین کوچک اطراف در دسترس بود و پس از آن که به صورت حصیر در می‌آمد، در ساخت سقف بناها و در نقش زیرانداز استفاده می‌شد. نی ذغال شده از سراسر استقرارگاه سوخته حسنلوی چهارم b، یافت شده و بقایای حصیر در اغلب گورهای عصر مفرغ جدید و اوایل عصر آهن ثبت شده است (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۱).

غیر از نمونه‌های متعددی که از حسنلو در مورد گیلگامیش با آن خصوصیت منحصر به فردش که معمولاً با دو دست باز دوشیر را اغلب وارونه در دست‌هایش گرفته است ما در سایر جاها نیز از جمله در مارلیک و مغرب و قسمت شمال غرب مشاهده می‌کنیم.

بر روی یک آیینه نقره که طلا کاری گردیده است و در منطقه کلرموس در کوبان بدست آمده صحنه مشابه‌ای عبارت از یک انسان بالدار که دو شیر را نگه داشته است مشاهده می‌شود. این آیینه به وسیله پروفیسور روستوتسف در زمره هنر سکایی طبقه‌بندی شده و در حدود قرن ششم پیش از میلاد مسیح تاریخ‌گذاری گردیده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۲۵۶).

از منظر دیگر مجدداً به این شباهت سومری و آذربایجانی می‌پردازم:

۱- هم‌چنان که ما در بیلگمیش قهرمان افسان‌های سومریان دارای جسمی است که دو سوم آن خدایی و یک سوم زمین است و هم‌چنان که مادر بیلگه‌میش الهه نین سو می‌باشد باید توجه کنیم که مادر اوغوز قهرمان افسان‌های ترک‌ها یک الهه به نام **Ayhan** آیهان است.

۲- هم‌چنان که در بیلقمیش خوم‌بابا (استعاره از کوه آتشفشانی سهند) اجازه بریدن درختان را به او نمی‌دهند و بیلگه‌میش او را از پای در می‌آورد باید توجه کنیم که ازدهایی نیز مانع رسیدن آب به ایل اوغوز می‌شود و اوغوز او را از پای در می‌آورد.

۳- هم‌چنان که در داستان‌های دهده قورقورد **De de kurkut** پسر دیرسه خان **Dirse xan** یعنی

بوغاچ Boğaç هر گاو میش را از پای در می آورد، بیلگه میش نیز برای نیل به پیروزی گاو میش را از پای در می آورد.

۴- خارج کردن درخت از کنده در داستان بیلگه میش و داستان های دهده قوروقورد (توسط تپه گوز یا چوپان) از جمله اشتراکات شیوه داستان سرایی است.

۵- التماس تپه گوز به باسات که او را نکشد در التماس خوم بابا به بیلگه میش نیز خودنمایی می کند.

۶- دخالت خدایان در تولد تپه گوز و یا آفرینش بیلگه میش مشترک است.

۷- هم تپه گوز و هم بیلگه میش بعد از قتل دشمن خود سر آن را در گودالی فرو می کند.

۸- در افسانه بیلگه میش درخت سدر (سنجد) و درخت صنوبر (تبریزی) مقدس است و بیلگه میش توسط آن درختان خانه ای ساخته و به خدای خورشید هدیه می کند. هم خدای خورشید در آذربایجان با این خدای بیلگه میش مشترک بود و هم درخت سدر و تبریزی در شام نیزم ترک ها مقدس شمرده می شدند.

۹- هم بیلگه میش به جهت قدرت بدنی خود لوطی گری کرده و مردم شهر خود ارووک را اذیت می کرد و هم در قسمت دلی دومرول داستان های ۱۲ گانه دهده قوروقورد این فرد روی پل را می بست و رهگذران را با اخاذی اذیت می کرد و مردم در هر دو مورد به ستوه می آمدند.

۱۰- دلی دومرول نیز مانند بیلگه میش در فکر رهایی از مرگ است

۱۱- هم انکیدو دوست صمیمی بیلگه میش در ابتدا با شیرها و حیوانات وحشی زندگی می کرد سپس آداب را آموخته و هم باسات فرزند او روز توسط شیر پرورش یافته و به واسطه دهده قوروقود انسانیت را آموخته است

۱۲- هم چنان که ان کی دوغ با سفر به دنیای زیر زمین از آنجا اطلاعاتی کسب کرد در داستان کوراوغلو (و در ترکمنستان مزار اوغلو) نیز او از دنیای زیر زمین خبر می آورد.

به نظر محققین ترک: این که داستان گیلگامیش هماهنگ با ۱۲ ماه سال از دوازده بخش تشکیل شده است، یادآور داستان (دهده قورقوت) می باشد که از دوازده بخش مستقل تشکیل شده است. همچنین مبارزه گیلگامیش بر علیه هوم بابا، یادآور مبارزه (دیرسه خان) بر علیه عزرائیل در دهده قورقوت می باشد (کارالی اوغلی، ۱۹۷۳: ۲۶ - ۲۵).

گیلگامیش به همراه دوستش انکیدو با گاوی که از سوی خدایان (انو و این - آننا) فرستاده شده بود درگیر شده آن را از پای درمی آورند. در داستان دهده قورقوت نیز (بوغاچ) نام خود را از طریق نشان دادن قهرمانی در درگیری و کشتن گاو نیرومند (بایندرخان) کسب می کند (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

انکیدو دوست گیلگامیش نخست در قلب جنگل ها در میان حیوانات وحشی زندگی می کند و سپس توسط یک زن به شهر و به میان انسان ها آورده می شود. در دهده قورقوت نیز (بستد) فرزند (اوروز قوجا) نخست در جنگل ها در میان شیران زندگی می کرده، سپس با اندرز دهده قورقوت به میان اوغوزها می آید (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

محقق آذربایجانی کامیل ولی یف چنین می‌نویسد: مادر قهرمان سومری گیلگامیش الهه‌ای بنام (نین - سون) محسوب می‌شود. مادر اوغوزخان نیز الهه‌ای بنام (آی‌خان) بوده است (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

بنا به روایات، گیلگامیش و کوراوغلی هر دو ۱۲۰ سال عمر کرده‌اند. رابطه گیلگامیش با دنیای زیرین و ملاقات وی با روح دوست فقید خود انکیدو و پرسش از احوال مردگان نیز با متن ترکمنی داستان کوراوغلی شباهت دارد. نام کوراوغلی در متن ترکمنی (گوراوغلی) (گورزاد) می‌باشد. زیرا از گوری در یک گورستان بیرون می‌آید. علاوه بر این اسب او بنام (قیرآت) نیز به مدت چهل شبانه‌روز در زیر زمین زندگی می‌کند (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

در کتاب دهده قورقود ما به بخش دلی دومرول برخورد می‌کنیم که همانند دموزی باید فرد دیگری را به جای خود برای مردن باید انتخاب کند و جز همسرش کسی حاضر به این کار نمی‌شود. مشخص است که این داستان‌های سومری و آذربایجانی ریشه مشترک دارند شباهت ساختاری و اساسی دارند.

خداوند متعال عزراییل را فرا خواند و گفت: از آن روی که این رذل دیوانه یگانگی مرا درک کرده است و مرا شکر می‌گوید به وی بگو جان دیگری را به جای خویش بیابد تا جانش رها گردد.

عزراییل گفت: ای دومرول دیوانه خداوند باری تعالی چنین امر فرمود که تو جان دیگری به جای خویش بیابی تا جانت رها گردد.

دومرول دیوانه گفت: چگونه جان دیگری بیابم؟ پدر و مادر پیری دارم بیا برویم یک نفر از آن دو جانش را عطا خواهد کرد پس آنرا بگیر و مرا ترک کن (فاتحنیا، ۱۳۹۰: ۱۸۹).

دهلی دومرول

اشتراکات یکی از داستان‌های ملی ترکان به نام (دهلی دومرول) با داستان دموزی نیز قابل تامل است و با مطالعه داستان با داستان سومریان می‌توانیم به موارد متعدد زیر از جمله:

- رفتن به دنیای مردگان

- جایگزین کردن یک فرد به جای فردی که قرار است بمیرد

- جایگزین کردن همسر

خاطرات روزانه یک شاعر و معلم سومری به نام (لودینگیرا) که حدود ۵۰۰۰ سال پیش نوشته شده

است آشنا می‌شویم.

نخستین خاطره‌ای که از دوران کودکی‌ام بیاد دارم، روزیست که به همراه یک جمعیت عظیم و بهت‌آور، دوان دوان به سوی پرستشگاه رفته بودیم. همه غرق در شادی و هیجان بزرگ، ازدواج قریب‌الوقوع رب‌النوع‌مان با الهه‌مان را به یکدیگر تبریک می‌گفتند. من نمی‌توانستم به معنی و مفهوم این حرف‌ها پی ببرم. با کنجکاوی و دلهره انتظار می‌کشیدم که چه‌ها خواهیم دید و دلم شور می‌زد. بالاخره به میدان

بزرگی رسیدیم. در برابرمان زیگوراتی (مناره پله‌دار) که سر به آسمان سائیده بود، و پرستشگاه (ا - کور) که همچنان بنایی نوساز پرتوافشانی می‌کرد، نمایان شد. بر اساس تحقیقاتی که کردم، سرآغاز این جشن (جشن بهار) از ما سومریان بوده و داستان آن چنین است:

الهه محبوبمان (این - آننا) از ستاره بیلباد (ونوس یا زهره) آمده و با ارتباطی با این ستاره داشته است. به باور ما این ستاره بسیار گرم می‌باشد ... این ستاره به الهه زیبایمان (این - آننا) مزاجی آتشین و قدرت جنسی زیاد بخشیده بود. به همین جهت نیز وی را الهه عشق نامیده‌اند ...

روزی از روزها، الهه مان اراده می‌کند تا جهت دیدار با خواهر خود که ملکه دنیای زیر زمین بود، به آنجا برود. احتمالاً آماج وی از این اقدام بدست آوردن حاکمیت زیر زمین بوده است. وی با آن که می‌دانست کسی که به آنجا رود دیگر بر نمی‌گردد، اما از آنجایی که خود یک الهه و خواهرش نیز ملکه آنجا بود، امید داشت که به‌تواند برگردد. اما با وجود این به وزیر خود الهه (نین شوبور) می‌گوید: «اگر تا سه روز از دنیای زیر زمین برنگشتم، به مجمع خدایان برو و از آنان برای نجات من التماس کن».

خواهرش به محض دیدن او می‌گوید: «چرا به اینجا آمده‌ای؟ مگر نمی‌دانی کسی که اینجا بیاید دیگر بر نمی‌گردد؟ و نگاه تلخی به او می‌اندازد. در همان آن الهه مان به جسد خشکی تبدیل شد که انگار از میخ آویخته باشند».

سه روز و سه شب می‌گذرد، وزیرش همچنان انتظار می‌کشد. از آمدن الهه خبری نمی‌شود. وی بی‌درنگ به مجلس خدایان می‌رود و از تک‌تک آنان التماس می‌کند تا برای نجات الهه مان اقدام نمایند. اما هیچ کدام توجهی به حرف‌های او نمی‌کنند. حتی پدر (ان - لیل) به رغم این که پدر بزرگ وی بود، تمایلی با یاریش نشان نداده، تنها به گفتن این که: «نمی‌خواست برود، آنجا چکار داشت؟» اکتفا می‌کند. از حسن اتفاق خدای خرد ما (انکی) در آنجا حضور داشت. او بلافاصله دو جن به‌نام‌های (کورقاررا) و (کالا توررا) را می‌افریند، و بدست آنان آب و خوراک حیات‌بخش داده به دنیای زیر زمین می‌فرستد

همین که آنان آنچه را که با خود آورده بودند به روی الهه می‌پاشند، وی زنده شده می‌خواهد از آنجا خارج شود. اما ماموران آنجا می‌گویند: صبر کن! نمی‌توان از اینجا به این آسانی بیرون رفت. کسی را باید به جای خود بفرستی! اما الهه مان چطور می‌توانست همان موقع کسی را به جای خود بگذارد؟ و گفت: اما وقتی به روی زمین برگشتم می‌توانم کسی را بجای خودم بفرستم. الهه به همراه دو جن بسیار زشت منظر زیر زمین از آنجا خارج شده به روی زمین می‌آید و برای یافتن کسی که به‌تواند بجای خود بفرستد، شهر به شهر می‌گردد. به هر شهری که می‌رسد از غیاب خدایان و الهه‌ها غمگین می‌شود. آنان را در درون جوال‌ها می‌یابد و هیچ یک از آنان را دلش نمی‌آید که به جای خود به زیر زمین بفرستد.

بالاخره به سرزمین شوهرش (دوموزی) یعنی شهر (کوللاب) می‌رسد. چشمش چه می‌بیند؟ شوهرش زیباترین و پرزرق و برق‌ترین لباس‌هایش را بر تن کرده، تاج بر سر نهاده و بر تخت خود تکیه زده است انگار نه انگار که خانمش ناپدید شده است.

الهه مان وقتی با این صحنه روبرو می‌شود آنچنان خشمی بر وجودش چیره می‌شود که از شدت غیضش می‌گوید: «بگیرید و این شخص را بجای من ببرید». آن دو جن نیز یقه دوموزی را گرفته کشان کشان به زیر زمین می‌برند....

الهه مان (گشتین آننا) خواهر دوموزی از این پیشامد آنچنان غمناک گشته بود که، به مجلس خدایان رفته به التماس می‌گوید: «چه می‌شود اگر بجای برادرم مرا به زیر زمین بفرستید». اما الهه مان (این - آننا) که راضی نبود این بی‌احترامی و بی‌رحمی شوهرش بی‌جزا بماند، بلافاصله به مخالفت برمی‌خیزد. در مقابل این مخالفت، (گشتین آننا) این بار پیشنهاد می‌کند: اگر چنین است، نصف سال را من در زیر زمین بمانم و نیمه دیگر را بر دارم! الهه مان که به رغم خشم شدیدش دلش نمی‌آمد که شوهرش سرتاسر سال را در زیر زمین بماند، این پیشنهاد را مناسب دانسته، به مجلس خدایان می‌قبولاند. پس از آن واقعه، خدایمان (دوموزی) پس از آن که شش ماه را در زیر زمین می‌گذراند، در آغاز بهار به روی زمین آمده به وصلت همسر عزیز خود نایل می‌گردد. ما بر این باوریم که این وصلت، خیر و برکت و فراوانی با خود می‌آورد. به همین جهت نیز هر سال یک بار بجای خدایمان، شاه‌مان و بجای الهه‌مان نیز سر راهبه مان به هم می‌رسند. در سرتاسر روزهایی که آنها در کنار یکدیگر هستند، خوانندگان و سرایندگان آهنگ‌های آتشین عشقی می‌نوازند و می‌خوانند ... (علمیه، ۱۹۹۶: ۲۴ - ۱۹)

موضوع داستان «این‌نین نا» اول در اساطیر «آلکستاستا» در یونان و سپس در تفکر اسطوره‌ای تورک آذربایجان قدیم و محصول آن در کتاب «ده‌ده قوروقود» و داستان «دوخا قوجا اوغلی دلی دمرول» و موضوع معین آن ارائه شده است (نقی اف، ۱۳۹۵: ۶۴).

اکنون با بخشی از داستان قورقورت آتا آشنا می‌شویم.

در داستان دهه قورقورت در بخش (دووهه قوجا اوغلی ده لی دومرول بویی) چنین بر می‌آید که وقتی عزرائیل جهت گرفتن جان (ده لی دومرول) سراغ وی می‌رود، او پس از ستایش به درگاه خدا از وی می‌خواهد که به جای عزرائیل خودش جان وی را بگیرد. خدا به عزرائیل ندا می‌دهد که اگر ده لی دومرول کس دیگری را بجای خود پیدا کند، ده لی دومرول را رها کرده به جایش جان آن کس را بگیرد. ده لی دومرول جهت یافتن کسی به جای خود، سراغ نزدیکانش می‌رود و در نهایت همسر محبوبش راضی می‌شود که بجای شوهرش جان خود را تسلیم عزرائیل کند. وقتی که عزرائیل به سراغ همسر وی می‌رود ده لی دومرول دلش به این امر راضی نمی‌شود، و دوباره از خداوند التماس می‌کند که یا جان هر دو را با هم بگیرد و یا با هم زنده بگذارد. خدا از این فداکاری آنان نسبت به یکدیگر خشنود شده هر دو را زنده می‌گذارد. و به عزرائیل ندا می‌دهد که به جای آنان جان پدر و مادرش را که راضی نشده بودند جان خود را به جای فرزندشان تسلیم کنند، بگیرد (Meti Koese Gorkut Ata.Ashgabad.1990).

در کتاب ده‌ده قوروقود و داستان دلی قاجار که باید به جایش فردی را به دنیای آخرت بفرستد

این موضوع با رفتن انکیدو به دنیای زیرزمین و سقارشات گیلگمیش به او هماهنگی دارد (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۸۶).

در هر دو داستان گیلگامیش سومری و دلی دومرول آذربایجان در مقابل مرگ مقاومت می‌کنند (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۸۶).

ارتباط میان گاو و ایشتار و گاو قان تورالی و مفهوم داستان که در هر دو وجود دارد و عشق پایه اصلی آن را تشکیل می‌دهد و توضیحات گاو و مغلوب کردن آن می‌تواند از جمله اشتراکات و مشخص کردن ریشه مشترک دو داستان باشد. سالجان خاتون با جامه زرد رنگش از بالا تو را نظاره می‌کند و به هر کس که بنگرد او در آتش عشقش خواهد سوخت قان تورالی گفت: گاو‌تان را رها کنید. زنجیر گاو را باز کردند. گاو سیاه وقتی به طرف قان تورالی حمله می‌برد شاخ‌هایش چون نيزه‌ای از الماس می‌درخشید (فاتح‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۰۶).

در توصیف دنیای مردگان نیز به شواهدی برمی‌خوریم که در داستان دوموزی مشترک است.

رفتن قازان به دنیای مردگان (دوموزی)

او نزد حاکم رفت و گفت: آن تاتار را از چاه بیرون بیاور. پشت دختر کوچکمان خواهد شکست زیرا که می‌گوید در زیر زمین بر پشت او سوار می‌شود. او می‌گوید مردگان ما را یک‌جا جمع می‌کند و غذاهایی را که به آنها می‌دهیم از دستانشان می‌گیرد. زنده و مرده ما از چنگ وی خلاص نشود. پس به خاطر دینت او را از آن چاه بیرون بیاور (فاتح‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۹۲).

انکیدو

قامت غیرعادی گیلگمیش وانکیدو با جذب حیوانات توسط انکیدو قبل از آن که توسط چوپان و یک فاحشه اهلی شود را می‌توانیم با مشخصات دهنده قورقود تطبیق دهیم. او از مادری دیو به دنیا آمده بود و نغمه‌هایش حیوانات وحشی را به خود جلب می‌کرد قدش شش آرشین (واحد اندازه‌گیری) بود و پاهایش حتی از قبر هم بیرون می‌زد (سلطانی، ۱۳۹۷: ۱۰).

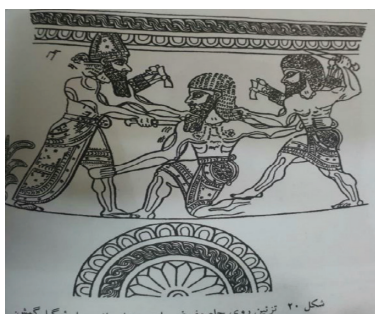
نمونه دیگری که غیر قابل کتمان است از اورمیه و یک تپه چسبیده به شهر اورمیه کشف شده است جایی که متاسفانه مثل سایر تپه‌های باستانی آذربایجان به یک زباله‌دانی تبدیل کرده‌اند. گوی تپه، بخش مرکزی اورمیه در ۶ کیلومتری جنوب اورمیه واقع شده است. کاوش علمی این تپه از سال ۱۳۲۷ شمسی به سرپرستی «بورتون برون» نماینده موسسه باستان‌شناسی انگلیسی در عراق آغاز شده است یکی از اشیایی که در این تپه باستانی به دست آمده است یک صفحه مفرغی منقش به تصویر «گیلگمیش» پهلوان حماسی سومریان است. در این نقش گیلگمیش با همان فرم مشهور میان دایره‌ای دو گاو وحشی را گرفته و آن‌ها را بلند کرده است. اثر دیگر مهری است استوانه‌ای که در عمق ۸ متری

پیدا شده و نقشی از خدایان سومری و احتمالاً مربوط به ۲ هزار سال قبل از میلاد را دارد. این اثر تاریخی در حال حاضر در موزه هنرهای زیبای مترو پولیتین نیویورک نگهداری می‌شود.

در تپه حسنلو نمونه‌های دیگری از بیلگه‌میش وجود دارد. یکی از مهم‌ترین دلایلی که می‌توان تمدن آذربایجان و سومر را به هم مرتبط کرد تپه حسنلو است. تپه حسنلو (حسن + لو) در ۱۲ کیلومتری جنوب غربی دریاچه ارومیه و بین دهکده‌های امین‌لو و حسنلو واقع شده است. گرچه ۱۴ تپه باستانی در آن حوالی به نام دهات اطراف شناسایی شده‌اند ولی خوشبختانه حفاری اغلب آنها تمام نشده است. به عقیده دکتر دایسون رییس هیئت مشترک ایران و امریکا قدمت تقریبی سکونت در این تپه به ۶ هزار سال پیش از میلاد مسیح یعنی دوران سومریان مربوط است. غیر از بناهای خشتی مشابه با سومریان و تالارها و معابد و اشیا می‌توان به مهم‌ترین عنصر یعنی یک دستگیره مفرغی با نقش بیلگه‌میش و شیر اشاره کرد که از افسانه‌های سومریان است و این یافته قبل از تاریخ سومریان یعنی مهاجرت سومریان از آذربایجان به بین‌النهرین است.

جام دیگری که از محل ناشناخته‌ای احتمالاً در حسنلو یا مارلیک یافت شده و حتی برخی آن را مثل هر چیز بی‌صاحب دیگر به لرستان دوخته‌اند ولی فعلاً محل آن نامشخص است ولی به قرن دهم قبل از میلاد و به کتیبه‌های بابلی تعلق دارد تصویری از بیلگه‌میش است.

گیلگمش و دوستش انکیدو، هوم‌بابا هیولا را می‌کشند. گیل‌گمش جامه نسبتاً قدیمی شاهان بابل را پوشیده است و انکیدو موهای معبد موجود نیمه وحشی دشت‌ها را دارد. غرور بابلیان را که قدمتی دو هزاره داشت، به‌ویژه ادعای آنها به غلبه بر سرکشان، وحشیان و هیولا را چیزی بهتر از این نقش نمی‌توانست نشان دهد (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۸۵ - ۵۷).



نقش دیگر بیلگه‌میش در پلاک سینه معروف حسنلو است

ساختمان سوخته‌ی چهارم - پنجم، یا همان ساختمان راهرو، بین ساختمان‌های سوخته‌ی پنجم و چهارم شرقی، در (دایسون و پیگوت، ۱۹۷۵: ۱۸۳؛ دایسون و دوشائسی، ۱۹۸۳: ۷۱-۷۵) و بعدها در (دایسون، ۱۹۸۳ / ۱۹۸۴: ۳۰۳) مورد اشاره گرفته است. از جمله‌ی یافته‌های این ساختمان به تعداد زیادی یراق / تجهیزات اسب اشاره شده است که از جمله‌ی آنها یکی از جالب‌ترین اشیای مکشوفه از حسنلو می‌باشد: پلاک سینه‌ی مفرغی مزین به نقش برجسته‌ی یک ایزد نیرومند که دو گاو را گرفته است. وینتر (۱۹۸۰) گزارش کامل

این اثر باشکوه را به همراه یراق‌های اسب موجود در کنار آن منتشر کرده است (هم چنین، ن ک: ماسکارلا، ۱۹۸۸: ۶۶-۷۲، ۷۴-۷۵، شماره‌های ۹۵-۱۱۱، ۱۲۰)، (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

در بغاز کوی ترکیه، چندین متن کامل هوریانی به دست آمده، از جمله قطعاتی از داستان حماسی گیل‌گمیش که اساسی‌ترین اثر ادبی شناخته شده سومری است (علی‌اف، ۱۳۹۸: ۹۲؛ بهزادی، ۱۳۷۳: ۲۴۷).

آرین جی. وینتر در مورد پلاک سینه حسلی و ارتباط هنری به کار رفته در آن می‌گوید: پیشینه نمونه‌های قدیمی‌تر موتیف اصلی این پلاک یعنی مردی که دو حیوان را با دست‌های خود گرفته است. به مراحل آغازین هنر مردمان بین‌النهرین برمی‌گردد (وینتر، ۱۳۸۸: ۱۴)، (زرگری، ۱۳۹۳: ۸۶).

چنین اسناد اثبات‌گری نشانگر یک جامعیت در مورد این داستان مشترک می‌باشد که به یک یا دو نمونه تصادفی تعلق ندارد.

اگر تخمین برخی از مورخین مبنی بر این که سومریان نیز یکی از اقوام ترک بوده‌اند، را در نظر بگیریم، در آن صورت می‌توانیم بگوییم که قدیمی‌ترین داستان حماسی دنیا یعنی داستان گیلگامش نیز به ادبیات ترک تعلق دارد (کارالی اوغلی، ۱۹۷۳: ۲۶).

داستانی که در سایر تمدن‌های بعدی به کرات یک یا دو بخش آن مورد تقلید بوده است. س. ن. کرامر چنین می‌نویسد: گیلگامش یکی از مشهورترین شاهان شهر (اوروک) بوده است. دوران حاکمیت وی در حدود سال ۲۷۰۰ ق.م می‌باشد. پس از وفاتش اساطیر زیادی بنام او خلق شده است. وی نه تنها صدها سال به‌عنوان یک نیمه خدا و قهرمان ملی و محبوب بین‌النهرین شناخته شده است، بلکه در عین حال یکی از بزرگترین چهره‌ها در میان تمامی قهرمانان دنیای قدیم می‌باشد. به احتمال قوی سرمشق پیدایش قهرمان یونانی، هرکولس نیز همین داستان بوده است (کرامر، ۱۹۷۱: ۴۳ - ۴۲).

و ... بار تولد مورخ مشهور درباره اثر دهده قورقود نظری این چنین دارد: «اوقوزها (اوغوزها) در کرانه‌های سیر دریا روایات افسان‌های باباقورقود پیرسالار و خواننده محبوب ترک‌ها و تدوین کننده خرد قوم خود را فرا گرفتند و با خود به باختر بردند. حتی در حال حاضر هم مقبره قورقود را نزدیک سیر دریا به شما نشان می‌دهند. آثار ادبی منسوب به قورقود حتی تا به امروز هم نزد ترکمن‌ها باقیمانده است. در قرون وسطی در آناتولی هم این افسانه‌ها را می‌شناخته‌اند و دوران عثمانی‌ها هم تا قرن هفدهم بار دیگر بیش از پیش در میان ترک‌های آذربایجان رواج یافت. در قرن دهم میلادی نام قورقود را نزد پنجک‌ها می‌یابیم. از آنچه گفته شد، می‌توان چنین استنباط کرد که افسانه‌های بابا قورقود میراث تاریخی پیش از اسلام است که اوقوزها آن را فراگرفته‌اند و با خود به باختر آورده‌اند (و.بارتولد، ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۶).

این افسانه با سایر ادبیات نیز همسانی‌هایی دارد.

مضمون اساسی هر سه داستان یعنی دو داستان سومری (گیلگامیش) و (دوموزی - این آننا) و نیز افسانه (آق پامیق) مهم‌ترین مسئله انسان یعنی مسئله (مرگ و زندگی) و آرزوی همیشگی انسان به زندگی جاودان می‌باشد. هر سه داستان بیانگر تلاش خستگی‌ناپذیر انسان در راه یافتن اکسیر حیات و رهایی از مرگ می‌باشد. در (آق پامیق) و (دوموزی - این آننا) اکسیر حیات بدست آمده، پس از پاشیدن آن بر روی اجساد مرده یا مردگان حیات دوباره آغاز می‌گردد. اما در داستان گیلگامیش هر چند اکسیر حیات یافته می‌شود اما قهرمان داستان موفق به استفاده از آن نمی‌شود (ب.گری، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

تمام این موارد در حالی است که نه از منظر زبان‌شناختی و نه توپونیم و روایت‌ها که حتی ریشه‌های آفرینش ترس‌ها، بیم‌ها و امیدها نیز دلایل کافی در دست است. یکی از این جلوه‌ها در «خوخوبابا» به چشم می‌خورد که ما «گورگور بابا» را داریم و «خوخو» را برای ترساندن هنوز استفاده می‌کنیم.

خوم‌بابا را اگر به جای یک هیولا کوه آتشفشانی سه‌پند در نزدیکی تبریز در نظر بگیریم در جای جای لوح به اشاراتی برمی‌خوریم که این هیولا را به یک کوهستانی پردرخت معرفی می‌کند. آخرین تقلاهای کوه سه‌پند را تا ده هزار سال قبل تخمین زده اند زمانی که شاید با تکان‌ها و فعالیت خود که از ۱۴ میلیون سال قبل شروع شده بود موجب حرکت سومریان به سوی بین‌النهرین شد و البته این کوه که ۴۰ کیلومتر با تبریز فاصله دارد پوشیده از جنگل بود.

لوح دوم بندهای ۱۸ و ۱۹:

«خوم‌بابا ترسناک است. صدایش طوفان است»

«از دهانش آتش بیرون می‌زند، نفس او خون است»

و تکرار بند دوم در ۴۴

۵: «هرکس وارد جنگل و بیشه می‌شود دست و پایش شل می‌شود»

این بند شاید به وجود گازهای سمی ناشی از فعالیت این کوه مرتبط است که موجب سرگیجه و سستی افراد می‌شد در غیر این صورت به چه دلیلی انسان احساس سستی و شل شدن کند؟

در جای دیگری

لوح ۶ و ۳ سطر دوم و سوم:

«به راهی که قدم نگذاشته‌ام راهی می‌شوم»

سرزمینم که آن را ندیده‌ام راهی می‌شوم»

بیلگه‌میش در حالی که مردم او روک را جمع کرده و اشک از چشمانش سرازیر می‌شود این سخنان را می‌گوید. اینجا سوالی که مطرح است این است که پس خوم‌بابا در سرزمین مادری و اجدادی بیلگه‌میش قرار دارد و بیلگه‌میش می‌خواهد با او که مسبب اذیت مردمان شده مبارزه کند او را به شکل یک هیولا می‌بیند اما مشخصات او با کوه آتشفشانی سه‌پند در نزدیک تبریز مطابقت می‌کند. اکنون می‌گویید که به سرزمین مادری‌ام می‌روم و احساساتی می‌شود. در واقع در قسمت‌های دیگر می‌خوانیم که «هیچ آگاهی

نسبت به جنگ ندارد» یعنی جنگ با یک کوه آتشفشانی معلوم است که دارای یک پیشینه خاصی نیست راه دراز در گفتگو با نین سون نیز اعلام می‌شود راهی سخت که در آن زمان عبور از کوه‌های زاگرس را در پیش رو نمایان می‌سازد. در جایی حتی می‌گوید ممکن است حتی از یک سال نیز عبور کند و این مسافت برای امکانات آن زمان قابل فهم است چون بعد از ۶ هفته و سه روز در لوحه ۴ می‌خوانیم که به رود فرات رسیده‌اند یعنی یک‌ونیم ماه از اوروک تا فرات را اگر در نظر بگیریم و دیده شدن قسمتی از فرات چنین طولانی باشد طبیعی است که با این مقیاس یک‌ونیم ماه با پای پیاده تا کوه سه‌پند است. اما نکته جالب اینجاست که در لوح چهارم سطر ج در بند سوم می‌خوانیم:

«کوهی را که در خواب دیده‌ای ذره‌ای ترس ندارد»

بنابراین خوم‌بابا یک کوه است و کوهی که هم غرش می‌کند هم از دهانش آتش بیرون می‌آید و این موضوع لو می‌رود. بعد دوباره در داستان رسیدن به کوه و بالا رفتن از آن مطرح می‌شود و بعد کوه‌های لیوان (لیقوان) مطرح می‌شود که قسمت دوم کندن درخت‌ها از ریشه در این کوه مطرح می‌شود. نهایتاً در هیچ جا کشتن خوم‌بابا مطرح نیست بلکه ویران کردن جنگل درخت سدر و از ریشه درآوردن درختان به صورت جنگ با این کوه طرح می‌شود.

در صحنه‌ی نبرد در جام زرین حسنلو، خارج شدن سرهای ازدها از پشت کوهستان کارکردی جز نمایش نگهبانان دهشت آور کوهستان ندارد و شیر نیز در این کارکرد سهیم است. خانم پرادا به تفصیل به نمونه‌های مشابه تصاویر گروه «هومبابا» در ردیف پایین جام زرین حسنلو در آثار مربوط به هوریان و دوره‌ی جدید هیتی اشاره کرده است و اثر مهرهای مکشوفه از نوزی جایگاه خاصی در این زمینه دارند. در منطقه‌ی آئاتولی، نمونه‌های این نقش مایه در کارکمیش و کارا تپه و نیز در لایه‌های مربوط به هوریان نو در تل حلف یافت می‌شود (ملینک، ۱۳۸۷: ۴۶).

جنگ با هیولای کوهستان در تل اسمر در سومر نیز قابل رویت است.

صحنه‌ی جنگ در نقش برجسته‌ی ملطبه به صحنه‌ی موجود روی مهر معروف مکشوفه از تل اسمر شباهت دارد. در این مهر، ایزد نیزه‌ای را به هیولای هفت سر می‌زند، اما از دهان این هیولا آتش ساطع می‌شود (ملینک، ۱۳۸۷: ۴۸).

شکل‌های هیولایی در تمدن سومر به آشور نیز سرایت کرد اگر چه بعد از بازگشت سومریان به آذربایجان این اشکال را می‌توان در مسیر آنها یعنی از ایلام تا مارلیک و حسنلو مشاهده کرد لیکن می‌خواهیم کمی به قبل‌ترها بازگردیم و به زمان هوریان برسیم که همزمان با سومریان در آذربایجان ساکن یا حاکم بودند و می‌توان به صراحت گفت: شکل‌های هیولایی در میان هوریان نیز معمول بود. (نک: 184: 1992: porada. 1979: porada)، (جان کرتیس، ۱۳۹۳: ۲۶).

اوتنان پیشدیم

اوتنان پیشدیم در داستان گیلگمیش در مصب دریاها زندگی می‌کند جایی روی آب که با همسرش زندگی ابدی یافته‌اند در معرفی دهده قورقودها می‌بینیم چون او زندگی راحتی در زمین و زیرزمین نمی‌یابد تصمیم به زندگی بر روی آب می‌گیرد. این نیز با فرم زیرزمین و روی زمین دموزی و خواهرش و زندگی اوتنان پیشدیم یکسانی دارد. دهده قورقود روی آب قالیچه‌ای پهن می‌کند و صدسال سازقوپوز خود را روی این قالی می‌نوازد که نمایش ابدی بوان دهده قورقود مانند اوتنان پیشدیم است (سلطانی، ۱۳۹۷: ۱۰).

گذر دموزی و خواهرش به دنیای زیرزمین و بازگشت از این دنیا در ادبیات آذربایجان نیز نمودهای متنوعی دارد از جمله در معرفی دهده قورقود اشاره می‌شود که او به دنیای زیرزمین رفته و خارج می‌شد (سلطانی، ۱۳۹۷: ۱۰).

در افسانه گیلگمیش ما با اوتنان پیشدیم روبرو هستیم که زندگی ابدی روی آبها یافته است و گیلگمیش راز زندگی جاودانی را از او می‌پرسد و گیاهی از زیر دریا می‌یابد که با آن زندگی جاودانه بیابد لیکن مار این گیاه را از او می‌رباید. در داستان دهده قورقود نیز ما با همین مار روبرو هستیم که روی قالیچه دهده قورقود بر روی آب می‌خزد لیکن دهده قورقود او را کشته و در کنار رود او را دفن می‌کند. مصب رودها و رود و زندگی روی آن و ابدی بودن زندگی هر دو در یک طرف و درک این که اگر مار کشته شود زندگی جاودانی خواهد یافت تأثیری غیرمستقیم اما روشنی به داستان سومری گیلگمیش است (سلطانی، ۱۳۹۷: ۱۰).

در افسانه‌های سومری، وقتی که صحبت از راهی شدن گیلگمیش برای پیدا کردن رمز جاودانگی است، می‌خوانیم: به قصد اقامتگاه اوتنان پیشدیم (نوح سومری) راهی گشت... روزی به کوه میشو رسید. این نام و کوه را امروزه در آذربایجان «میشو داغی» مشاهده می‌کنیم (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۱).

زندگی جاودان و جستجوی آن و سفر دور و دراز و عبور از کوه‌ها هم در گیلگامیش سومری و هم اسکندرنامه نظامی وجود دارد. داستان طوفان نوح همان‌گونه که در قرآن کریم نیز آورده شده است به صورت‌های مشابهی در بین داستان‌های سومریان و ترکان نیز آمده است. در ابتدا به خلاصه این داستان در بین ترکان باستان و سومریان می‌پردازیم. آنچه «اوتنان پیشدیم» (با آتش پخته شده و عمر جاودانه یافته) از طوفان روایت می‌کند را در میان ترکان هم داریم. طوفان در میان ترکان باستان:

خبر طوفان سهمگین قریب‌الوقوع را یک بز نر پشم آبی آورد. بز پشم آبی هفت شبانه‌روز چهار گوشه جهان را گشت و با صدای بلند ندا داد. پس از آن هفت شبانه‌روز زلزله آمد، هفت شبانه‌روز کوه‌ها آتش افشانند، هفت شبانه‌روز برف و باران‌های سیل آسا بارید، هفت

شبانروز طوفان برخاست و پس از آن سرمای سهمگینی آغاز گشت. هفت برادر بودند که آنان را از آمدن طوفان آگاه کرده بودند. نام بزرگ‌ترین آنان (ارلیک) و یکی دیگر (اولکن) بود. این هفت برادر با هم یک کشتی ساختند و از هر حیوانی یک جفت سوار کشتی کردند. پس از فروکشی طوفان، خروسی را رها کردند، به سرما طاقت نیاورده مرد، سپس غاری را رها کردند، دیگر به کشتی برنگشت. سومین بار کلاغی را رها کردند، او نیز باز نیامد، لاشه‌ای پیدا کرده با آن سرگرم شده بود. هفت برادر دریافتند که به خشکی رسیده‌اند و از کشتی پیاده شدند ... (ب.گری، ۱۳۸۸: ۸۵).

داستان طوفان در میان سومریان

مضمون نوع سومری این داستان چنین است: خدایان به توافق رسیدند، با فرستادن طوفان انسان‌ها را از روی زمین محو نمایند. (انکی) مصمم گشت تا انسانی را که از خاک آن سوی دوزخ آفریده بود، از این مهلکه نجات دهد. او بدین منظور به پیش شاه پرهیزگار شهر سیپار بنام (زی‌او - سیدرا) (زویور سودا) (اوتنایشیدیم اکدی و بابلی) رفته، او را از تصمیم خدایان آگاه می‌کند. (زی‌او - سیدرا) یک کشتی ساخته از هر نوع مخلوقی یک جفت وارد کشتی خود می‌کند ... طوفان سهمگینی برمی‌خیزد، کشتی شش شبانه‌روز با امواج بزرگ در می‌آویزد. روز هفتم خدای خورشید (اوتو) زمین و آسمان را روشن می‌کند و طوفان به پایان می‌رسد. (زی‌او - سیدرا) در برابر (اوتو) زانو زده یک گاو نر قربانی می‌کند و با سر بریدن یک گوسفند ضیافت می‌دهد ... زی‌او - سیدرا پیش (ان - لیل) و (آنو) نیز رفته در مقابلشان زانو می‌زند. وی به پاداش رهایی انسان و دیگر مخلوقات از خطر نابودی بر اثر طوفان، عمر جاودان می‌یابد. (ارواز، ۱۳۹۶: ۱۴۱ - ۱۴۰).

ترکان آلتای داستانی مشابه به توفان سومری دارند.

آلتای‌ها نیز افسان‌های در موضوع توفان آورده‌اند:

واقعه‌ی توفان را نخست، بز نری با شاخ‌های آهنین و پشم آبی رنگ خبر آورد.

بز آسمانی هفت روز هفت روز بر روی زمین چرخید و فریاد زد

«هفت روز زلزله شد

هفت روز کوه‌ها، آتش دمی‌دند

هفت روز باران بارید

هفت روز توفان شد و تگرگ بارید

هفت روز برف بارید»

و پس از آن بود که سرمایی دهشت‌انگیز آغاز شد! هفت برادر بودند، آنان از واقعه توفان باخبر شدند. بزرگ برادران ارلیک نام داشت و دیگری اولگن نام بود. هفت برادر کشتی ساختند و از هر حیوان جفتی در آن نهادند.

پس از پایان توفان اولگن خروسی رها کرد، خروس از فرط سرما جان داد، پس یک غاز رها کرد. غاز به کشتی بازنگشت. سوم بار کرکس را رها کرد، کرکس نیز به کشتی باز

نگشت، زیرا که لاشه‌ای یافته بود و به خوردن مشغول! پس برادران با دیدن خشکی از کشتی خارج شدند.

در افسان‌های دیگر از مردم آلتای می‌خوانیم:

اولگن به دنیا تنها «نوما» را از واقعه‌ی توفان خبر داد و به او ساخت یک کشتی را آموخت. نوما سه پسر به نام‌های «بالیق‌سا»، «ساررول» و «سوزونول» داشت.

پس با پسرانش بر سر کوهی کشتی ساخت و در کشتی از انسان و حیوان هر کدام یک جفت نهاد. چشمان نوما خوب نمی‌دید، از مسافران کشتی پرسید: «چیزی می‌بینید؟» گفتند: «روی زمین را مه گرفته است، تاریکی دهشت‌انگیزی است.

آن‌گاه از زیر زمین، از جویبارها و دریاها آب‌ها بیرون جهیدند، از آسمان نیز باران بارید. پس کشتی در آب شد، جز آسمان و آب چیزی دیده نمی‌شد. سرانجام آب‌ها کاسته شدند و قلل کوه‌ها ظاهر گشت.

کشتی بر کوه‌های «چومودای» و «تولوت‌تو» نشست. نوما برای یافتن خشکی، نخست یک کرکس فرستاد، کرکس بازنگشت. کلاغی فرستاد، او نیز بازنگشت. زاغچه‌ای فرستاد. او هم بازنگشت. در انجام کبوتری فرستاد، کبوتر را با شاخه‌ای در منقار بازگشت. نوما از کلاغ و کرکس پرسید. کبوتر گفت که هر سه را به لاشه‌ای مشغول یافته است.

پس نوما آنان را نفرین کرد که تا قیامت از لاشه‌ها روزی خورند و کبوتر را گفت: «تو خادم صادق من هستی! تا به قیامت چون فرزندانم در کنار خواهی بود».

پس از توفان نوما با نام‌های یابوجی و یاییک خدایان درآمیخت (شامانیزم - عبدالقادر اینان)، (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۲۳).

در مقایسه با اساطیر ترکی و سومری موضوع طوفان نیز با افسانه‌های ترکی مشترک است. در داستان سومریان Enki انکی خدای آب و دانایی به زیوسوردا و در داستان‌های دیگر طوفان به اوتنان پیشدیم و آرتاها سپس خبر می‌دهند که قرار است طوفان به وجود آمده و زمینیان توسط آب و طوفان نابود شوند و ساخت کشتی و جمع کردن حیوانات در ادامه آمده است.

در داستان Ülgen اولگن خدای ترکان باستانی نیز به ناما Nama خبر می‌دهد که زمین را سیل و طوفان فرا خواهد گرفت و پیشنهاد می‌کند که یک کشتی درست کند و از هر حیوان یک جفت در آن کشتی جمع کند. در هر دو داستان آدرس دقیق از نحوه بر آمدن آبها از زیرزمین و انتظار کشیدن در کشتی و حتی نام دقیق کوهی که بر روی آن قرار گرفته آمده است البته نام کوه‌ها در داستان‌ها متفاوت است. مساله سوم ارسال پرنده که در هر دو ابتدا کلاغ و بعد کبوتر می‌باشد مشترک است تا از برآمدن خشکی مطلع شوند در داستان ترک‌ها (ناما) می‌خواهد از عمق آب مطلع شود. در اولی شاخه زیتون و در دومی فقط شاخه عنوان شده است.

چهارم: در داستان ترک‌ها و سومری‌ها بعد از نجات کشتی از طوفان آنها خدایانی دارند که برایشان قربانی می‌کنند. در داستان ترک‌ها قربانی به خدای (yaratici) (آفریننده) اهدا می‌شود. افسانه دیگری در میان ترک‌های آلتایی مشابه این وجود دارد شباهت‌های فراوانی از جمله سه فرزند داشتن و نحوه عمر طولانی قهرمان داستان و یا ناامید شدن آن از جمله مشابهت‌های این داستان‌هاست.

مضمون و حتی شکل بیان این داستان در بین ترکان و سومریان همانند می‌باشد. علاوه بر آن نام و یا لقب برخی از قهرمان‌ها نیز در این دو بی‌شباهت به یکدیگر نیست مثلاً اسم در سومری (زی‌او سیدرا) و نام پسر نوما در نوع ترکی (زو او زونول) می‌باشد. کلمه نوح نیز در سومری بشکل (نو) بوده، به معنی انسان و تخم است (Delitzsch F. Sumerische Leipzig 1914 s. 206).

در داستان کوراوغلو و پدر کوراوغلو برای دستیابی به «آب حیات» و شفای چشم‌هانش به برکه می‌رود (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۹۴).

داستان دوموزی و «هال لار» با فرار ده ده قوروقود در اغوزنامه‌ها از مرگ، موضوعی قابل مقایسه است (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۷۸).

در این سو نیز بیلگه‌میش برای نامیرایی این گیاه حیات را از زیر برکه و یا دریا جستجو می‌کند. بیلگه‌میش نیز همانند کوراوغلو برای دستیابی به عمر جاودانی به سفری دور و دراز می‌رود و کوه‌ها را عبور می‌کند

انکیدو

در بخش دیگری داستان گیلگمیش ما موجودی را می‌بینیم که توسط حیوانات پرورش یافته و از شمال و شیبوه تمدن به دور می‌باشد همین داستان را ده‌ده قوروقود داریم که باسات را یک گرگ پرورش داده و همچون حیوانات از مظاهر تمدن به دور می‌باشد.

ارورو از گل انسانی زورمند می‌آفریند به نام انکیدو بری از همه علایق بشری، که همواره با تنی عریان و مویی دراز در میان درندگان به سر می‌برد. انکیدو که هنوز وحشی و دور از خوی آدمی است، برای رام کردن روح سرکش گیلگمیش آماده می‌شود. لیکن لازم است قبلاً خود انکیدو خوی و خصال انسانی کسب کند. سهم عمده این کار به زنی واگذار می‌شود. این زن یکی از روسپیان ارک است که می‌تواند آتش غریزه جنسی انکیدو را فرو نشاند؛ در نتیجه انکیدو قوای طبیعی و وحشی خود را از دست می‌دهد و قوای عقلی و روحی‌اش پرورش می‌یابد. این فعالیت جنسی، انکیدو را سر عقل می‌آورد و از آن پس درندگان او را از خود نمی‌دانند. زن روسپی با حوصله و تدبیر اندک‌اندک او را با آداب و رسوم تمدن آشنا می‌سازد و شیبوه خوردن و آشامیدن و لباس پوشیدن را بدو می‌آموزد (نواکرامر، ۱۳۸۳: ۱۶۳)

ان مَرکار و ارتته

در یکی دیگر از داستان‌های مشهور سومریان به این نام **Enmerkar-aratta** ما سفیر سومریان را می‌بینیم که بعد از عبور از ۷ کوه به آرتتا رسیده و به حاکم آرتتا که ان مَرکار نام دارد می‌گوید (پدر تو ارباب من) و یا در جایی ان مکار می‌گوید الهه‌این ننه، الهه من نیز هست و مرا محافظت می‌کند. این دیالوگ نشان از فرهنگ، نژاد و ریشه مشترک آرتتا (که بنا به دلایلی می‌تواند اردبیل کنونی باشد) و سومریان می‌دهد.

سیمرغ

در ادبیات سومر استثنا برای سفر پیدایش و به خاطر کاهش عذاب‌های همسرش به فکر سفر به آسمان‌ها و دیدار با اوتو (خدای خورشید) می‌افتد و به همین دلیل روی بال‌های عقابی غول پیکر به آسمان‌ها حرکت می‌کند و سپس به زمین می‌آید. متن در اینجا بریده می‌شود. پریدن روی بال‌های پرنده در اساطیر و فولکلور ملل و ادبیات مکتوب به صورت وسیع کار شده است. در اساطیر یونانی «ایکار» و «دئدال» و در آذربایجان می‌توانیم به سیمرغ ملک محمد برخورد می‌کنیم (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۵۳)

در این سو نیز ما اکیل بکیل را داریم که از هر جهت با این افسانه مشابهت دارد.

شاهین در سرزمین اوغوز به عنوان توتم شناخته شده بود. سمبل سرزمین دنیخان، پسر اوغوز، پرنده‌ی شاهین بود.

پرنده‌ی مقدس هما (اوما)، هم پرنده‌ی سلطنت و سعادت بود.

پرنده‌ای نیز به نام بوداییک باشد که در افسانه‌های قیرقیز از او یاد می‌شود.

در نظر پروفسور عبدالقادر اینان، اسطوره‌شناس نامی، پرنده‌ای عظیم و قهرمان به نام «خاقان گرده» باشد که در افسانه «کوغوتی» از مردم آلتای و همچنین در افسانه‌ی «آتین پیرکان» از مردم «ساگای» از او یاد می‌شود.

«طغرل» نیز به باور ترکان و مغولان چون پرنده‌ی عنقا بود، عنقا پرنده‌ای است درنده خو، پنجه‌هایش چنان سخت و محکم باشد که به ضربه‌ای سیصد پرنده از هم بدرد! «گوک توبلگان» پرنده‌ای هست که بال‌هایش از پولاد باشد، اگر بر قلعه‌ی کوهی ضربه‌ای وارد آورد، آنجا را سطحی صاف نماید!

در حکایت «کارداشلار» که بر زبان مردم وان جاری‌ست، دختران پریان به صورت کبوتر توصیف شده‌اند.

در امثال «کالموک» آمده است، زنی فداکار به صورت پرنده‌ای در آمد و برای رهایی شوهرش پرواز نمود.

می‌گویند غاز پرنده‌ای است که به نزدیک خدایان باشد. توتم و به باوری، نژاد مردم برخی سرزمین‌ها از پرنده‌ی قوی یا آغاز و یا کلاغ باشد.

«هما»: پرنده‌ای است که همه حال بر آسمان‌ها باشد و هیچ گاه بر زمین فرود نیاید. او بر آسمان‌ها تخم‌گذار و از تخم او در حال سقوط از آسمان جوجه‌ای بیرون آید و جوجه فی‌الحال پرواز کند.

چنانچه گویند این پرنده پایی ندارد، زیرا که هیچ گاه بر زمین نباشد. او بر آسمان هندوستان، چین و قبیچاق دیده شود. به باوری نیز او پرنده‌ای ست کمی بزرگ‌تر از گنجشک و گاه بر زمین فرود آید.

روزگاری برای انتخاب پادشاه، پرنده‌ی هما بر بالای مردمان به پرواز در می‌آمد، او بر شانه هر شخص می‌نشست، سلطان می‌شد! از آن است که پرنده‌ی هما را پرنده‌ی پادشاهی و سعادت می‌خواندند.

اگر شخصی پرنده‌ی هما را دانسته بکشد، تا چهل روز عمرش به سر آید.

«قنوس»: پرنده‌ای است که بر منقارش سیصد و شصت سوراخ باشد و از هر سوراخ صدایی به گوش رسد! پرندگان چون آن صداها بشنوند، او را نزدیک آیند. او نیز به آسانی آنان را طعام خود کند. قنوس پرنده‌ای خوش رنگ و زیباست که او را عمر یک سال بیش نباشد! این پرنده را چون زمان مرگ نزدیک آید، از علف‌ها لانه‌ای سازد، پس در میان لانه نشیند و چنان بال بر هم زند که از آن جرقه‌های آتش به وجود آید، لانه را آتش درگیرد و او نیز در آن بسوزد. چون سوخت از خاکستر او تخمی حاصل شود و از آن جوجه‌اش بیرون آید. «عنقا»: پرنده‌ای بزرگ، با گردنی دراز و پرهایی زیباست. گردن دراز او را پرهایی سپید زیبایی پیچیده است، از آن است که او را عنقا خوانند که در معنی، گردن‌بند می‌باشد. در افسانه‌های مصری آمده است که رنگ سی مرغ زیبا در پرهایی عنقا باشد و از آن او را سیمرغ خوانند. پرنده‌ی عنقا بر بلنداهایی دور از چشم به پرواز در آید. آمده است قلعه‌ی کوه قاف لانه‌ی او باشد. او اژدها شکار کند. روایت است که پرنده‌ی عنقا آب حیات نوشید و پس با «ذوالقرنین» (اسکندر) ملاقات کرد. طبق افسانه‌های این پرنده پانصد سال عمر کند. این پرنده به قصر سلیمان پیامبر، حاکم پرندگان، هم حضور داشت و جز او بر کسی دیده نشده است. در افسانه‌های تاریخی می‌خوانیم، به باغ مقدس خلفای فاطمی پرنده‌ی عنقا می‌زیست. این موضوع در اساطیر ایرانی نیز بعدها وارد شد. زال پدر قهرمان افسانه‌های ایران، رستم بر قلعه‌ی کوهی به دست پرنده‌ی عنقا پرورش یافت.

در حکایات آمده است که روز گاری پرنده‌ی عنقا رو به کثرت نهاد و شمار حیوانات رو به کاستی. مردم نجیت که در اطراف حجاز می‌زیستند، درمانده، شکایت نزد پیامبر مردم‌رس، «حنظله بن صفوان» یا «الدین سنان» بردند. آن پیامبر دعا فرمود و نسل عنقا از روی زمین برچیده شد. گاه پرنده‌ی عنقا را با دو سر توصیف کرده‌اند. او را سری پرنده و سر دیگر انسان است. گویند او چون انسان سخن گوید. آن گاه که عنقا را مرگ در رسد، خورشید لانه‌اش را به آتش کشد. پس او لانه‌ای دیگر بنا کند، در آن داخل شود و دیگر بیرون نیاید. پرنده عنقا در آن لانه مرگ را در آغوش گیرد. زمانی بعد در میان استخوان‌هایش نفس حیات ظاهر گردد و از آن دیگر بار عنقایی زاده شود (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۴۲).

چنین موجودی در مهرهای سومری تا سلجوقی و این اواخر عقابی با دو سر ترسیم شده است و گاهی پرچم ترکان بوده است. قدمت و دیرینگی این موجود را می‌توان از سنگ نگاره‌های آذربایجان ریشه‌یابی کرد در یکی از سنگ‌های ورزقان این تصویر توصیف شده است.

نقش موجود در این تخته سنگ بسیار عجیب زیبا است. نقش موجود روی این تابلو که کاملاً کوبشی (سایشی) است، تصویر یک پرنده‌ی بزرگ (مانند سیمرغ) است، که گردن خود را به سمت عقب برگردانده است. بدن این پرنده کشیده است بال سمت چپ به حالت جمع شده که حالتی از پرواز است نقاشی شده است و بال سمت راست در پشت این بال قابل رؤیت نیست. پرنده مذکور دارای دم دراز و پهناست و حالتی دارد که این احتمال را می‌توان داد که تصویری از یک اژدها است. در این ترسیم پاهای هنرمند دقت کافی را انجام نداده است البته کل نقش آسیب دیده است و شاید این آسیب‌ها باعث تغییر در چرا سر و بال تقریباً به یکدیگر متصل گشته است و در سمت پاهای نیز آسیب‌های فراوانی دیده

می‌شود. البته با این که دید و بررسی از نزدیک بر روی نقش انجام گرفته است ولی باز در نوع نقش شک وجود دارد و این احتمال نقش دارای تاریخ جدیدی دارد دور از ذهن نمی‌باشد (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۱۵۰).

ریشه این تفکر را در دین باستانی آذربایجان و موجودات غیرطبیعی می‌توان یافت که اساس آفرینش چنین مخلوقاتی از ریشه‌های عقیدتی برمی‌خاست.

در نظر شامان انسان را دو روح باشد. یکی در تن و دیگری بیرون از تن. روح همراه می‌توانست به هیئت حیوان نیز در آید و «یکیل» خوانده می‌شد (اوراز، ۱۳۹۶: ۱۹۱).

شباهت‌آوایی این حیوان که به شکل روح است با بکیل قابل توجه است.

آنزو در کتاب‌های سومریان پرنده‌ای افسانه‌های است که بر بالای درخت زندگی لانه کرده و تقدیر انسان‌ها را تعیین می‌کند. با توجه به درخت بسیار بزرگ این پرنده نیز بسیار بزرگ توصیف شده است. در افسانه‌های ترکان نیز پرنده بزرگی وجود دارد که با یک بال خورشید و با بال دیگر جلوی ماه را می‌پوشاند. در افسانه‌های دهده قورقورد نیز در مورد پرنده‌ای به نام اکیل می‌شنویم.

اکیل بکیل قوشودو (اکیل بکیل پرنده بود)

آغاچا قونموشدو (بر درختی نشسته بود)

گیتدم اونو توتماغا (رفتمم او را شکار کنم)

او منی توتموشودو (او مرا شکار کرده بود)

در جام‌های زرین مارلیک هیمن پرنده افسانه‌های را مشاهده می‌کنیم به طوری که آقای نگهبان نیز به این اعتقاد رسیده است.

موجود خیالی یا پرنده افسانه‌های را که در قسمت بالای نقش نشان داده شده است شاید به‌توان سیمرغ یا حیوان افسانه‌های دیگر معرفی کرد. پروفیسور آذربی که این نقش شیردال را در مقاله‌ای مورد بحث قرار داده است و نمایش آن را روی اشیای به دست آمده در پازیریک مورد نظر داشته اظهار می‌دارد که این نقش از دورانی بسیار قدیم وجود داشته و روی اشیای به دست آمده در دوره اور در حدود هزاره سوم پیش از میلاد مسیح مشاهده می‌شود. این نقش پس از تکامل به خصوص در دوران نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد مسیح بسیار رایج بوده و به وفور روی آثار باستانی مربوط بدین دوران در تمام پهنه دنیای باستان مورد استفاده قرار گرفته است. بر روی جام مارلیک در حقیقت یکی از تزیینی‌ترین نمونه‌های این موجود خیالی نمایش داده شده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۲۲۰).

این پرنده در افسانه‌های سومری «لوقال / قالین لی» با فرم ملک محمد از چند جهت مشابهت نزدیک دارد.

لوقال باندا این پرنده غول پیکر را می‌یابد و زمانی که فاقد مادر هستند به آنها غذاهای

خوشمزه می‌دهد و لانه را می‌آراید (محافظت می‌کند) متاثر از این اتفاق پرنده به لوقال باندا استعداد حرکت سریع را می‌دهد. این داستان با داستان «ملک محمد» در آذربایجان قابل مقایسه است (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۸۲).

در سوی دیگر داستان ملک محمد به شیوه‌ای دیگر با «آنا آنا» «آت آنا» مشابهت دارد که بر روی جام حسنلو در آذربایجان باستان تصویر شده است.

تصاویر موجود در ردیف پایین تزئینات جام زرین صحنه‌ی یکدست و مرتبطی را شکل نمی‌دهند و صرفاً نقش مایه‌های منفردی هستند که برخی کل فضای صحنه را اشغال کرده و برخی دیگر در دو ردیف مرتب شده‌اند. خط زمینه‌ی پایین‌ترین شمایل‌ها طرح پیچ زیر و رویی با یک رشته‌ی واحد است. در زیر ایزد سمت چپ کمان‌داری دیده می‌شود که کمان بزرگش را روی پایش گذاشته است. وی تیردانی پر برروی شانه‌ی خود انداخته و دامنی مزین به طرح‌های جناغی پوشیده است که، در مورد حاضر و نمونه‌های دیگر موجود روی جام زرین، با ردیف‌هایی از نقطه‌های ریز مشخص شده است.

منگوله‌های پرشماری با شرابه‌های بلند از حاشیه‌ی پایین دامن وی آویزان هستند. وی موهای سربلندی دارد و ماری به دور سرش حلقه زده است. سر این مار به جلو و به سمت عقابی دراز شده که زنی در آسمان بر پشت آن سوار است. نقش مایه‌ی اخیر بی‌درنگ یادآور افسانه‌ی اتانا، از ایزدان بین‌النهرین، است که بر پشت عقاب سوار شد و به سوی آسمان پرواز کرد و شمایل وی راه همانند ایزد خورشید که در بالا اشاره شد و پرتو نور متساطع می‌کرد، می‌توان روی مهرهای اکدی مربوط به قرن بیست و سوم ق.م یافت. نه تنها سوار شدن شمایل انسانی بر پشت عقاب (که البته این شمایل در این جا زن است نه مرد) بلکه دراز شدن سر مار به سمت این عقاب نیز نقش مایه‌ی بسیار رایج دشمنی عقاب و مار را تداعی می‌کند که در افسانه‌ی اتانا نقل می‌شود است (پرادا، ۱۳۸۷: ۱۶).

آیرین وینتر در مقاله‌ای با توجه به موهای آتنا می‌نویسد:

با این حال، به اعتبار حالت موی سر این شمایل، که صراحتاً به صورت بافته و شبیه حالت موی تمامی زنان دیگر موجود بر روی جام زرین است و با موهای صاف مردان تفاوت دارد، این شمایل بدون شک مربوط به یک فرد مونث است (وینتر، ۱۳۸۷: ۷۵)

به درستی که در آذربایجان باستانی زنان موهای خود را می‌بافتند و توجه به این که الهه‌ها و قهرمانان باستانی آذربایجان مونث بودند این امر از تقدم فرهنگی جام نسبت به دیگر تمدن‌ها خبر می‌دهد.

ترانه‌ها

ریشه‌های فولکلوریک یکسان در نوع نگاه فلسفی در ترانه‌های کنون امروز باقی مانده است اثرها و ردپاهایی که باید مورد تحقیق قرار گیرند

به عنوان مثال در شعر، «آسا لوفی» سومری جوانی که به عشق دچار گشته می‌خوانیم پدر در کوچه یک پری شیرین وجود دارد این بند ما را یاد ترانه‌هایی مثل «ای پری باخ پری باخ» می‌اندازد. یا در جایی از شعر ایناننا و دموزی می‌خوانیم «زمانی که من به کوچه وارد شدم» ای برادرم، او چه‌ها گفت، به من و سپس او، چه‌ها گفت «ددیم یاشین نه دیر» «دئدی اون بشش دیر» «ددیم» و

در واقع ما در ادبیات از این نوع برخوردها و کلمات در کوچه و من گفتم و او گفت زیاد داریم. یکی از موارد قابل توجه در روایت چنین اسطوره‌هایی، عاملان روایت یعنی اوزان‌ها - آشیق‌ها بودند که با نوای ساز اشعار خود را آمیخته می‌کردند. تصاویر متعددی که از اوزان‌ها / آشیق‌های سومری تا ایلامی و مجسمه‌هاشان به دست ما رسیده است با نمونه‌هایی چون جامی ماننایی از جنوب اورمیة مطابقت می‌کند. اوزان‌ها ایستاده می‌نواختند و این ویژگی مشترک ترکان و سومریان بوده است.

از نظر موسیقی قدیم هم اولین نشانه موسیقیایی، در آثار بدست آمده از سومریان در شکل مجسمه مردی که آلت موسیقی چون ساز آذربایجانی (قوپوز) دارد و عین عاشیق‌های امروزی آذربایجان آن را بر بالای سینه فشرده و در حال نواختن است بدست آمده است. بنا به تحقیق دانشمند موسیقی شناس و استاد آکادمی موسیقی جمهوری آذربایجان پروفیسور توفیق عمرانی که مقاله خود را در سمینار بین‌الملل دو روزه موسیقی آذربایجان در دوم و سوم آبان ماه سال ۱۳۸۱ در تهران در فرهنگسرای بهمن ارائه داد، موسیقی مقامی سومری و موسیقی مقامی آذربایجانی ۱۷ پله‌ای و هم‌ریشه هستند در حالی که موسیقی مقامی فارسی و عربی ۲۴ پله‌ای و جدا از موسیقی ۱۷ پله‌ای سومری می‌باشند و این، نشان از تاریخ ۷۰۰ ساله موسیقی ترکان و از آن جمله موسیقی ترکان آذربایجانی دارد! (راشدی، ۱۳۹۵: ۲۳۹ - ۲۴۰)

اوزان‌ها که بعدها به یاشیق و بعدتر به عاشیق تبدیل شدند در جوامع ترکان به خصوص آذربایجان امور معنوی همچون پندار و اندرز را با موسیقی و داستان درمی‌آمیختند و نقش داندگی و روحانی داشتند این فرهنگ در میان سومریان نیز مشترک بود آنها بدون شک در معابد خدای ماه یا در مجالس خود از این هنر استفاده می‌کردند. گواه آن را می‌توان داستان بیلگه‌میش و انتقال آن به جامعه نامید که حماسه‌سرایی را در میان سومریان تقویت می‌کند این حماسه‌سرایی مانند آنچه در دهه قورقود وجود دارد در میان ترکان نیز موجود بود. هرچند با توجه به یافته‌های باستان‌شناسی مشخص شده است بیلگه‌میش در لوح‌ها و آثار کشف شده در آذربایجان نیز وجود داشته است شکل اوزان را در این تصاویر پاپاق کلاهی بر سر و قوپوزی در دست دارد.

نام‌های مشترک

وقتی یک قوم مهاجر در جای جدید اقامت می‌کند معمولاً نام اماکن خود را بر روی مکان‌های جدید انتخاب می‌کند نمونه اخیر آن کشور آمریکاست که مملو از اسامی اروپایی است و طبیعتاً سومریان نیز اسامی که انتخاب می‌کردند از محدوده ترکمنستان، آذربایجان تا ترکیه را دربرمی‌گرفت. مناطقی در حوزه غربی دریای خزر بیشتر در میان نام‌های سومری دیده می‌شوند.

توپونیم‌ها را در یک کتاب جداگانه نوشته‌ام که چگونه اسامی هزاران جای نام ترکی را در ایران و حتی مناطق دیگر از ترکی خارج کرده‌اند و چگونه می‌توان تصور کرد در اعماق حتی مناطق جنوبی و شرق ایران و جاهای غیرترک‌نشین این جای نام‌ها هنوز باقی مانده و مردمان محلی از کردستان، لرستان، فارس و تا حتی بندرعباس «گنمی بورون» (گامبرون نوشته‌اند) چنین روندی حاکم بوده است. با این توصیف پیشینه حضور مردمان ترک زبان در فلات ایران را باید به هزاران سال قبل برد و به عقیده من بررسی نام‌های سومری که البته هزاران واژه آن را در کتاب «تطابقی» اتیمولوژیک نوشته‌ام یکی از راه‌های فهم اشتراکات سومریان و آذربایجان باستان است. هرچند این امر به وضوح امروزه از سوی دیگران رد می‌شود لیکن علم و انصاف اگر در آینده همدیگر را ملاقات کنند به غربت چنین دیدگاهی اشک خواهند ریخت چنان که تمامی دستاوردها در زمان ابراز آن با نادیده‌گیری، تمسخر و مبارزه سرکوب شده‌اند.

لوگال

لغات سومری از نظر تعداد کاربرد اهمیت دارند. در ویدئوهایی به زبان انگلیسی آنها را شرح داده‌ام. معرفه‌ها تعیین کننده هستند ولی در این قسمت فقط به چند واژه بسیار پرکاربرد که در کتاب‌های دیگر

کمتر به آن پرداخته‌ام اشاره می‌کنم نام خدایان را در کتاب «دین در آذربایجان باستان» آورده‌ام و بقیه را در کتاب تطبیقی هزاران مورد شرح داده‌ام. «لوقال» نام پادشاه است. جزء دوم این عنوان را در معنی «انسان» می‌بینیم.

به عنوان مثال فقط در روستاهای ورزقان به نام‌های روستایی برمی‌خوریم که واژه «لو» را به عنوان پسوند دارند از جمله: حسنلو، لله‌لو، مهترلو، چراغلو، شیخلو، ایشیقلو، حماملو، بیگلو و ... این نام در کتیبه‌های سومری به صورت «قال‌لو» نوشته شده است. «قال» در سومری به معنی بزرگ است و در ترکی ریشه کلمات مربوط به بزرگ است چون «قالین / قالان / قالا / قالاماق / قال / قالیحی / ...»

لوگال در اورارتویی هم به معنی پادشاه می‌باشد که در آذربایجان سال‌های طولانی حاکمیت داشتند. واژه‌های مشترک زیادی بین این دو تمدن وجود دارد. «لوگال»: خدای اتی، این خدا در برخی از سرزمین‌های تورک شناخته شده بود. او در معنی پادشاه، حاکم و خدا توصیف می‌شد. «لوگال باندا»: خدای سومری، بعدها توسط بابلی‌ها شناخته شد. او محافظ «گیلگمش» نیز بود. «لوگال کور کورا»: خدای سومری، گاه انلیل را که در جایگاه کوه‌هایی عظیم بود، به این عنوان، در معنی (سرزمین کجاست؟) می‌خواندند (اوراز، ۱۳۹۶: ۵۶).

آکال و آگال در زبان سومری و آخال و یا آهال در ترکمنی به معنی نیرومند است. آخال - تکه، اسب چابک و قوی ترکمنی است (جدی، ۱۳۹۶: ۱۰۴).

واژه دیگری که می‌توانم اشاره کنم «ان‌سی» به معنی فرماندار است. «ان» در ترکی به معنی برترین و «س» یک پسوند تعلق است. در ترکی این کلمه به معنی برترین فرد است که در دوره‌های مختلف ماننا و ماد به همین عنوان در ترکیب نام‌های حاکمان محلی برخورد می‌کنیم.

همان گونه که «ان» در لغت «ان . سی» سومری یعنی فرماندار و در ترکی یعنی «برترین‌اش» می‌باشد. در نوشته‌های آشوری و هم در نوشته‌های اورارتویی به والی محلی آذربایجان «ان . نام» گفته می‌شد. که این لغت نیز هم در سومر و هم ترکی به معنی «برترین + نام» یا همان فرماندار می‌باشد.

کنگرلو:

سومریان سرزمین خود را «سومر» «شومر» نمی‌گفتند بلکه اقوام شمالی و سامی زبانی و سریانی است که به این مردم اطلاق می‌شد. آنها سرزمین خود را «کی ان گیر» می‌گفتند.

کی = زمین و خاک

که در ترکی «کتر»، «قیر»، «کیران»، «قیران» و ... است

ان = برتر

که در ترکی به همین معنی است.

گیر = قوی

که در ترکی هم به همین معنی است

در مجموع یعنی «زمینی که قدرتمند و قوی» است و این ناشی از آبرفتی بودن و حاصلخیز بودن این هلال سبز باستانی بود.

اقوام «کنگر» «قانقار» بعد از هزاره دوم قبل از میلاد به سرزمین‌های شمال برگشتند و در آذربایجان هم ساکن شدند حتی بعد از اسلام اولین سلسله و حکومت را تشکیل دادند و الان این یک نام خانوادگی پرکاربرد در آذربایجان است.

رود کنکیر در حوالی دجله دیگر نشان قوم کنگر یا کی‌ان گیر می‌باشد که یک لغت سومری است و این نام کنکیر تا کنون به همان صورت باستانی حفظ شده است (ب. گری، ۱۹۸۷: ۱۳).

این نام مکانی در شمال ایران در محل ترکمن صحراست

کول لار

شاه آشور کوه کول لار را که رشته اصلی جبال زاگرس بود پشت سر گذاشت. به نوشته شلمنسر سوم کول لار رشته اصلی کوه‌های زاگرس بوده است. این لار در واقع علامت جمع بوده و جزء کول به معنی کوه است. چرا که در زبان سومری کور به معنی کوه است. و احتمالا در زبان اورارتویی و مانایی نیز کوه را کور - کول می‌گفته‌اند. بنابراین معنای درست آن کلمه کوه‌ها است. لازم به ذکر است که در بین راه قدیم اردبیل - مشگین شهر آذربایجان هم روستایی معروف به نام کول لار (و یا احتمالا در اصل کورلا) وجود دارد که در ناحیه سوق الجیشی و کوهستانی در دامنه کوه سیلان (ساوالان) و تقریبا نزدیک به دره‌ی رود قره‌سو است و آثار قلعه‌ای باستانی نیز در نزدیکی آن وجود دارد که می‌تواند احتمالا رابطه‌ای هر چند اسمی با موضوع مورد بحث فوق داشته باشد. این روستا دارای مردمان جنگجو و دارای شمشیرهای بسیار قدیمی بودند که در دهه‌ی ۵۰ قرن سیزدهم شمسی و در عصر پهلوی دوم با توطئه‌ای از قبل تنظیم شده مورد کشتار قرار گرفته و شمشیرهای ناباب و عتیقه آنها مصادره و به غارت رفت و اکثریت اهالی آن مجبور به کوچ از سرزمین‌های آبا و اجدادی خود شدند. در این توطئه‌ی طراحی شده عده‌ی زیادی کشته و عده‌ی زیاد دیگری اعدام گردیدند (جدی، ۱۳۹۶: ۱۵۹).

معنی سومری: وطن / شهر kanag

Kand کند در ترکی به لهجه تبریز یعنی روستا

Kent د ترکی استانبولی یعنی شهر

به نظر من کلمه قاناق یعنی تاکستان از این کلمه به وجود آمده و نشانه‌ای استعاری از تبریز و اطراف

آن است که بهشت نیز نامیده شده است و سومریان به آن وطن می‌گفتند. هنوز می‌توان تاکستان‌های بسیار زیادی در شهرهای اطراف تبریز مشاهده کرد و یکی از محصولات مهم آذربایجان شرقی کشمش و انگور می‌باشد.

آرته

در مباحث قبل به آرته و ارتباط آن با داستان‌های سومری اشاره کردیم. جایی که با سومریان داد و ستد داشت و خدای مشترکی داشتند و حاکمان محلی متفاوتی داشتند.

در اینجا «ارتتا» به عنوان محل و سرزمین در آذربایجان جنوبی وجود دارد (ب. گری، ۱۹۸۷: ۱۳).

اور UR

یکی از کلمات تعیین کننده به معنی شهر که بارها و بارها در مورد آن و تأثیرش بر دیگر تمدن‌ها نوشته‌ام «اور» می‌باشد. این لغت که به صورت «اور = دو» اردو (ایجاد شده است) در زبان‌های فارسی و روسی هم از طریق زبان ترکی راه یافته است در نام شهرهای مختلف جهان چون «اورکند، اورشلیم، اورگنج، اورمیه و ...» دیده می‌شود. اور - هور در ترکی به معنی چیزی شبیه بافتن یا شبکه‌سازی است که مثلاً «دیواری هور» یعنی دیوار را بیاف یا موها را بیاف (توخوماق نه) می‌باشد که کلاً مفهومی اختصاصی برای چیزی شبیه شبکه سازی دارد. شهرهای سومری «اوروک»، «اور»، «اورکیش» و ... نیز همین رویه را داشتند.

«اوردوس» در زبان به مردم در اراضی غرب ساکن بودند اطلاق می‌شد (رجب‌لی، ۱۳۹۳: ۷). این کلمه به مردم اوغور اطلاق می‌شد یک کلمه باستانی که از دو جزء (اور + دوز) تشکیل شده و به چیدن و یا نمک بعلاوه کلمه اورو که از قورو یعنی ایجاد یا هورو به معنی بافتن آمده اشاره دارد. در سده سیزدهم پ.م از اورارتو به صورت «اوروآدری» در کتیبه‌ی شلمانصر الو نام برده می‌شود. بنابراین ارتباط این قوم با «اور» سومری و ترکی به مفهوم «هور» «هورماق» یعنی باختن و معنی شهر که در اورفا و اورومچی و ده‌ها مکان در این جغرافیا بوده روشن می‌گردد در این نام «اور + آرته» که همان آرته معروف سومری و ترکی است و در زبان هوریان آذربایجان به معنی خدای خورشید بود به چشم می‌خورد

اور در زبان‌های آشوری و اورارتویی باستانی هم دیده می‌شد.

ترکان شهرهایشان را با اسامی «اوردو» «بالیق» و «اولوش» می‌نامیدند. آنان شهرهایی را با گل ساخته می‌شدند، به نام «بالیق» می‌داند. شهری که محل استقرار خاقان بود، «اردو» نامیده می‌شد. (Koca.Selim.P.824 :Kafesoglu.Ibrahim.P.309) واژه «اولوش» نیز برای انسانی استفاده می‌شد که روی خاک زندگی می‌کردند.

شهرهایی که اردو نامیده می‌شدند و در چهار جانب آن سرای‌ها که اطراف آن را غلامان گرفته‌اند و خانه‌هایی در اطراف آن بودند. به‌طور کلی نیز به خطوط مرزی که شهرها و

یا کشورها را از هم جدا می‌کرد، «باخا» می‌گفتند (Koca.Selim.P.824)، (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۵۶).

نام اقوام هوری به ظاهر از نام شهر هورا یا اورا (اورفای امروز در ترکیه) پایتخت آن گرفته شده است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۵).

استفاده از فرم «اورا» نشان می‌دهد هور و هورماق شکل ابتدایی کلمه «اور» می‌باشد و به معنی بافته شده می‌باشد

پادشاهی اورارتو در نیمه اول هزاره اول ق.م (قرون ۷-۹) در جغرافیای آسیای صغیر در مقام دولتی قدرتمند ظهور کرد. قبل از تبدیل آن به دولت، نام آن به صورت اتحادیه‌های «اورواتری» و «ناتیری» که خان‌نشین‌هایی در منطقه شرق آناتولی بودند، در کتیبه‌های آشوری قرن ۱۳ ق.م برده شده است (چاووش اوغلو، ۱۳۹۷: ۱).

در واقع همچنان که مشخص است در این لغت نیز لفظ «اورو» با چیدمانی مشخص و واضح‌تر به «هورو» یعنی باختن در امپراتوری اورواتری استفاده شده است. گذشته از این که در جز دوم لغت کلمه «آتری» را می‌بینیم که با لغت «آتور» در آذرباستانی یکسانی دارد و به خدای خورشید ارتباط می‌یابد. آتور+ بانگان نیز چنین جز را حامل است. بنابراین این شهر خدای آتش و خورشید یک مفهوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد. در واقع:

با این که آشوری‌ها این دولت پادشاهی را به نام «اورارتو» نامیده‌اند، آنان خود را «بیاینیلی» می‌خواندند (چاووش اوغلو، ۱۳۹۷: ۱).

در این لغت «لی» مثل تبریزی، اردبیلی یک پسوند ترکی است و نشان می‌دهد همچون سایر اقوام ترک زبان مثل هیتی لی و هوری لی این‌ها نیز از این پسوند استفاده می‌کردند. امپراتوری گوگ تورک‌ها در زبان اوغوزها: اور + هون (اورخون) می‌باشد که شامل (اور) معلوم و هون (ترک‌های هون) می‌باشد.

در دوره سومر نو واحیای آن توسط قوتی‌های آذربایجان به نام مهمی که سازنده تمدن نواست برمی‌خوریم «اوربابا» متشکل از اور به معنی شهر سومری و ترکی و بابا به معنی پدر است. یعنی پدر یک شهر که بر اساس گرامر نیز کاملاً قابل درک و مفهوم است. در این نام نیز واژه اور + کیسالا به معنی شهر و خاک و انداختن و کیسالا به صورت کلی کوتاه کردن ترکی دیده می‌شود.

واژه «وردو» یا «اردو» به معنای قرارگاه خاقان و یا پایتخت بود. بعدها اردو برای قشون استفاده شد (هیئت، ۱۳۹۷: ۷۳).

میریو سالوینی

صخره نوشته‌های آرگیشتی دوم در رازلیق و نشتیان در آذربایجان شرقی، شرقی‌ترین کتیبه‌های خط میخی پادشاهان اورارتو محسوب می‌شوند. وارن بندیکت گزارش مقدماتی متن‌های این کتیبه‌ها در سال ۱۹۶۵ میلادی، بر اساس قالب‌هایی که با لاتکس از نوشته‌های آنها تهیه شده بود، منتشر کرده است، اما تا قبل از بازدید نگارنده و همکاران وی از این کتیبه‌ها در سال ۱۹۹۷ میلادی هیچ لغت‌شناسی آنها را از نزدیک ندیده بود؛ زیرا در محلی بسیار صعب‌الوصول قرار دارند. این کتیبه‌ها در شهر سراب، در حدود ۱۲۰ کیلومتری شرق تبریز، بر سر راه جاده منتهی به اردبیل و دریای خزر واقع شده‌اند. کتیبه رازلیق (CTU A 11-4) در حدود ۲۰ کیلومتری شمال سراب قرار دارد. موضوع این کتیبه تصرف چند کشور (سرزمین) است که نام آنها در هیچ کتیبه دیگری نیامده است. صخره نوشته دیگری متعلق به آرگیشتی دوم بر فراز کوه بلندی در مجاورت روستای شیشه (CTU A 11-6) در شمال شرقی اهر کشف شده است. این کتیبه سومین رونوشت تقریبی کتیبه رازلیق و نشتیان است. انتشار گزارش این کتیبه جدید به همراه مقابله دو صخره نوشته دیگر نگارنده را به تشخیص این نکته قادر ساخته است که آرگیشتی دوم در رازلیق، پس از تصرف آن، دژی به نام «آرگیشتی ایردوسی» (نه بر خلاف نظر قبلی «آرگیشتی‌یردو اورو») بنا نهاده است. همچنین، بنای جدید در شیشه، «هالدیئی ایروسی» نام دارد. واژه جدید «ایردوسی» اسم معنای هم خانواده با LU iridi به معنای «نگهبان» است؛ نگارنده این واژه را به طور احتمالی به «پادگان» ترجمه می‌کند. بر این اساس، عبارت «هالدیئی ایردوسی» شاید به معنای «پادگان هالدی» باشد. قرارگیری این بنادر در محلی رفیع با ارتفاع ۱۹۷۰ متر از سطح دریا که از چهار جهت اصلی بر منطقه آذربایجان ایران اشراف دارد می‌تواند مبین این دیدگاه باشد که ایزد اعظم هالدی ضامن پیروزی پادشاه اورارتو بوده است (صدرایی و علیون، ۱۳۹۶: ۱۴).

البته «اردو» یا همان طور که توضیح دادم «ار دو لو» به معنی نگهبان نیز یک واژه ترکیبی کاملاً ترکی است. اردو در زبان ترکی به همان قرارگاه نظامی در لغت‌نامه‌های بسیار قدیمی آمده است. مورد و مثال دیگر اورخون است که آن را به نام «کتیبه اورخون» می‌شناسیم.

اکنون مسئله خیلی مهمی در این کتیبه‌ها به چشم می‌خورد و آن خود کلمه تورکی «هالدینین ایردوسی» که در زبان تورکی امروزی به معنی «پادگان خالدی» است و به درستی نگارنده بدون این که زبان ترکی را بدانند این کلمه را درست ترجمه کرده است. اورو - اور که کلمه مشهوری در نام شهرهای تورکی است و پسوند «دی» به معنی است. بعدها مسیر حرکت این لغت در «قور» که در بخش لغات مشترک سومری و توری که به تفصیل توضیح دادم. آنچه از «سی» پسوند به عنوان پسوند مالکیت هم برمی‌آید این که املا و قرائت درست این کلمه «اوری + دی» است.

اورخون خطی مربوط به ترک‌هاست که در سال‌های ۷۳۵ - ۷۳۲ میلادی استفاده می‌شد و در قزاقستان در ۵۰۰ قبل از میلاد نیز نمونه‌ای از این خط به دست آمده است.

ارتباط اور + خون

اور (شهر و تمدن) + (خون) اورخون (اوخونماق / خواندن / امری)

در بین نام شهرها؛ شهرهایی در مناطق ترک‌نشین
Urgenç (اورگنچ - ترکستان)

اوروک / عراق

اوروک در ۲۵۰ کیلومتری جنوب بغداد واقع شده است. این شهر اولین شهر عمده سومر است. این شهر به طور مستمر از ۵ هزار سال قبل از میلاد آباد و پر جمعیت بوده است. اوروک را می‌توان اولین شهر جهان نامید. پایتخت و قلب سومریان. بنا بر افسانه «بیلگه‌میش» اولین پادشاه این شهر گرداگرد اوروک دیوارهایی در ۴۷۰۰ سال پیش ساخته است.

«اورک» در ترکی به معنی قلب می‌باشد

«ارک» در ترکی به معنی ساخت و ساز قلعه و حصار می‌باشد

با توجه به این که «اوروک» یا همان «ارک» به معنی قلب سرزمین سومریان بوده این کلمه احتمالا به همین شکل حفظ شده است. در انجیل اِرخ - در یونانی اورخویه و در خود عربی اورک به معنی قلب یا همان پایتخت سومریان نامیده می‌شد.

کلمه عراق از «اورک» اخذ شده است.

- اور: شهری باستانی در جنوب میان دو رود بود که در نزدیکی دهانه (آن زمان) رودهای دجله و فرات در خلیج فارس، نزدیک به اَردو قرار داشت. پنداشته می‌شود که نخستین تمدن شناخته شده در تاریخ جهان بوده است. به احتمال، اور در دوره عبید مسکونی شده باشد.

- اوروک: (به سومری اورنونگ، در انجیل اِرخ، به یونانی ۹۲۷، ۹۶۱، ۹۶۷، ۹۷۲، ۹۵۱ یا ۹۳۷، ۹۶۱، ۹۷۳، ۹۴۷، ۹۴۹، ۹۵۳، ۹۴۵: اورخویه، به عربی ورکاء) شهری باستانی در سومر و پس از آن بابل بود، واقع در بستر خاوری رود فرات، ۳۰ ک.م خاور السّماوات، الموثّنه، عراق. این نظریه که نام عراق از نام اوروک گرفته شده هنوز به اثبات نرسیده است.

اوروک در زمان اوج خود، به احتمال ۵۰.۰۰۰ تا ۸۰.۰۰۰ نفر جمعیت داشته و بزرگترین شهر جهان در زمان خودش، یکی از نخستین شهرهای جهان، مهم‌ترین و کهن‌ترین شهر سومر بوده است. اوروک، پایتخت بیلگه‌میش، قهرمان حماسی سومریان بود. گفته می‌شود که دیوارهایش به دستور بیلگه‌میش، یا این مرکار پادشاه پیش از او، ساخته شد

به گفته فهرست پادشاهان سومر، اوروک توسط این مرکار، که پادشاهی تشریفاتی را از شهر اَنا با خود آورده بود، پایه‌گذاری شد. پدر او «مِش کی آگ گِشِر» به دریا افتاد و ناپدید شد. به گفته کتاب مقدس (پیدایش ۱۰:۱۰) اِرخ، دوّمین شهری بود که توسط نمرود پایه‌گذاری شد.

به احتمال واژه «اور» هم با «هور» در ارتباط است زیرا که در ترکی کلماتی که مثلا با «الف» شروع می‌شوند به راحتی به «ها» تبدیل می‌شوند و برعکس نیز صادق است مثل «ایندی» و «هیندی» و که هردو به معنای «هم اکنون» است (جدی، ۱۳۹۶: ۸۳).

در پایان هزاره دوم اوایل هزاره اول ق.م دولت بیانلی (آنیلی بی) که آشوریان آن را اورارتور

می‌خواندند، در شرق آناتولی با اتحاد گروهی از قدرت‌های سیاسی محلی و هم طراز ظهور کرد. نام اورارتویی‌ها برای نخستین بار در اسناد آشوری به صورت اورواتری و نائیری Nairi & Uru-atri دیده می‌شود (جدی، ۱۳۹۶: ۸۹).

از لحاظ توپونیم شناسی اسامی حور (و در اصل هور) و هیر در اردبیل و هوراند در قره‌داغ و احتمالاً هیرو با نام قوم معروف هوری (در منابع باستانی هوری) در ارتباط می‌باشد (جدی، ۱۳۹۶: ۳۰).

در سطور اولیه داستان بیل‌قامیش می‌خوانیم:

«او دیواری ساخته از آجر، بافته شده سراسر» و اشاره می‌کند که او شهر اوروک را ساخته است. پس از لفظ «هور» «اور» استفاده می‌کند. بنابراین سرمنشاء اور «یعنی شهر» با «بافتن» در لغت سومری و ترکی یکسان است (موغانلی و موسوی، ۱۳۹۳: ۱۵).

آرتتا

نام قدیم سرزمین و منطقه اردبیل به صورت «ارته بئل» یا آرتتا ویل / بیل» هم چنین مطابقتی حاکم است.

داستان‌های وارد شده در داستان‌های سلسله حکام سومری به خصوص «انمرکار و حاکم آرتتا» باید قید شود در اینجا تصاویر از حوادث روی داده در اراضی آذربایجان قدیم مشاهده می‌شود. در این داستان‌ها می‌توان افکاری معین از دولت آرتتا در اراضی آذربایجان شمال در پنج هزار سال قبل بیان کرد. در این زمینه پروفیسور یوسف‌اوف و پروفیسور ف. آغاسی‌اوغلو (جلیل او) به صورت جدی تحقیقاتی انجام می‌دهند (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۷۹).

در واقع اگر به دلیل دیگری توجه کنیم این است که حاکم سومری فرستاده سومریان سوال، جواب و چیستان مطرح می‌کند. پس این دو زبان یکدیگر را فهمیده است. با این که کوه را رد کرده‌اند (کوه‌های زاگرس) اما زبان مشترکی دارند که این چیستان را درک می‌کند. به نظر «ک. یوسف‌اوف» آرتتا در شمال سومر، جنوب و جنوب‌شرق دریاچه ارومیه (آذربایجان جنوبی) واقع شده است. در سوی دیگر حاکم آرتتا در جواب کاهن سومری می‌گوید: من توسط الهه «این ننا» تعیین شده‌ام.

حال این سوال ایجاد می‌شود که آیا خدایان سومری حاکمانی تعیین می‌کردند آیا در اراضی آنها واقع بود یا خارج از اراضی خود آرتتا چون ایالتی بود که این خدا حاکم آنجا را تعیین می‌کرد و یا «این ننا» یک خدای مشترک بین سومر و آذربایجان بود؟

همچنین می‌خوانیم که حاکم آرتتا می‌گوید: «چگونه آرتتا به اوروک سر خم کند؟» اوروک را اگر پایتخت سومریان بدانیم می‌توان آرتتا را هم پایتخت آذربایجان قلمداد کنیم بنابراین این دو ایالت در یک کشور می‌توانند واقع شوند و سوال حاکم آرتتا نشان می‌دهد این دو در یک سطح و

درجه واقع بودند نه یک ایالت تابع یا سر سپرده.

در بخش دیگر می‌خوانیم در آرتتا آب‌ها شرشر جاری هستند و ... این با جغرافیای آذربایجان و جملاتی در وصف این منطقه هماهنگی دارد شهریار می‌گوید: سل‌لر سولار شاقیلدیپب آخاند (آبها شر شر جاری می‌شوند) در واقع جغرافیاهای دیگر ایران از سیل به عنوان مصیبت یاد می‌کنند و این تعابیر مختص آذربایجان است که آب‌ها را با این صدا یک برکت و زیبایی توصیف می‌کند.

«کوه - با قهرمان ماهر مملو است»

پس این منطقه کوهستانی است و نمی‌تواند جغرافیای بیابانی و دشت باشد و با خصوصیات جغرافیای آذربایجان همخوانی دارد و همچنین انمرکار و حاکم آرتتا مکتوباتی رد و بدل می‌کنند که نشان می‌دهد از خط یکسانی برخوردار بودند و قابل فهم بوده است. آرتتا در اغلب داستان‌ها وجود دارد و این نشان می‌دهد یک نوع پیوستگی و هماهنگی بین این دو شهر وجود داشته است (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۸۲ - ۸۰).

«ارته» در زبان ترکی باستان و زمان هوریان به معنی خورشید بوده است این کلمه با «اوتتو» سومری به معنی خدای خورشید نیز مشابه است. این کلمه به نظر می‌رسد از ریشه‌های نام «ارته + بیل» (اردبیل) می‌باشد و همان ارته مشهور سومریان در شمالغرب ایران است.

نام پادشاهان و سران حکومت آنان مثل «ارته تمه»، «ارته منیه» و ارته شووره که «ارته» به معنی خورشید است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

«ارته + دئمه» (ارته + گو)، ارته + سئویره (ارته + محب) و ... در ترکی امروز قابل فهم می‌باشند «ارته» در زبان ترکی همچنین دو معنی مختلف نیز دارد یکی افزایش (آرت ماق) و دیگری ذوب کننده (اریتماق) که به نظر می‌رسد چون در زبان زمان هوریان در آذربایجان به خورشید نیز گفته می‌شد و ارتباط «اوتتو» سومری به معنی آتش «اوت» به معنی دوم بستگی داشته باشد. در سده سیزدهم پ.م از اورارتو به صورت «اوروآدری» در کتیبه‌ی شلمانصر الو نام برده می‌شود (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۳۳). بنابراین ارتباط این قوم با «اور» سومری و ترکی به مفهوم «هور» «هورماق» یعنی باختن و معنی شهر که در اورفا و اورمیه و اورومچی و ده‌ها مکان در این جغرافیا بوده روشن می‌گردد در این نام «اور + آرتته» که همان ارته معروف سومری و ترکی است و در زبان هوریان آذربایجان به معنی خدای خورشید بود به چشم می‌خورد

پروفسور خودیف نیز با اشاره به وجود دولتی به نام آراتتا و سکونت اقوام پروترک در سرزمین‌های آذربایجان از روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن دولت با دولت سومر خبر می‌دهد (رحمانی‌فر، ۱۳۹۷: ۸).

گفتنی است که واژه آرتتا در فرهنگ سومری به معنی کوه بوده و در دیوان لغات‌الترک کاشغری هم از این واژه می‌نویسد:

گفتنی است واژه آرتتا - ارتته که در هزاره‌های سوم و چهارم پیش از میلاد در زبان سومری به معنای کوه به کار رفته است در سایر زبان‌های التصاقی اصیل نیز به کار رفته (رحمانی‌فر، ۱۳۹۷: ۸).

شیوه نگاه به خورشید را در کتاب «دین در آذربایجان باستان» کامل‌تر شرح داده‌ام دیدگاهی که تا همین اواخر در فرهنگ مکتوب ما استفاده شده است.

خورشید وجود مولانا در طول حیات دو بار طلوع کرد، نخست در خراسان و بار دیگر با دیدار شمس در آناتولی، مولانا با تولد ثانی خود چنان که گویی تازه از مادر زاده شده است، دنیا را از نور خود روشنایی بخشید. نوری یادآور نوری که هفت قرن پیش در دانه بشریت بر روی زمین تابانده بود. تقارن مبارک و جالبی بین واژه آناتولی و خراسان وجود دارد: کلمه «آناتولی» در لفظ مردمان بیزانس به معنای (محل طلوع آفتاب) بوده و ایشان به سرزمین‌های شرقی خود، یعنی آسیای صغیر، آناتولی می‌گفتند. چنان که نام خراسان (خورآسان / خورآیان) نیز همین معنی را در ایران دارد، و هر دو به راستی که مشرق مولانای ما بوده است (کریمی قراملکی، ۱۳۹۶: ۱۷۴).

با این رویکرد بخش شرقی‌ترین جغرافیای باستان در حدود خزر که در اردبیل بود به صورت منطقی باید ارتتا یعنی مربوط به اوتو خدای خورشید خوانده می‌شد.

آنچه در داستان سومری به آن اشاره شده است وجود سنگ‌های قیمتی در ارتته بود. یعنی باید اکنون نشان‌هایی از آن سنگ‌ها و فلزات و معادن در آذربایجان دیده شود که می‌شود و البته در مقابر حسنلو تا تبریز باستان و دینخواه اورمیه هم گزارشات مکتوب بسیاری از این سنگ‌ها داریم. به عنوان مثال در دینخواه اورمیه:

تعداد زیادی مهره در این قبر وجود داشت: عقیق سلیمانی: الف، ژ-ض، جواهر بدل: ظ، ماده‌ی گچی، ط، کهربا، ب، «شیشه»: ث - چ (نمونه‌ی اخیر به رنگ آبی و زرد) - ع، صدف کوری: ح، آبی مصری: خ، ر، آنتیموان ریخته‌گری شده، پ، مفرغ: ز (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۸: ۸۴).

این امر نشان از غنا، تنوع سنگ، لاجورد و کهربا در منطقه بوده که با آرتتا و تبادل قله با سنگ‌ها نیز همخوانی دارد.

در مدارک سومری به کشور آرتتا (یا آرتته)، که احتمالاً در محدوده همین ناحیه قرار داشته، اشاره شده اما در هزاره دوم پیش از میلاد این نام، از مدارک آنان حذف و نام گوتیوم (سرزمین گوتی‌ها) Gutu، که امروزه اسامی اماکنی همانند آنگوت در شمال اردبیل را از آنان داریم و لولوبیوم Lullubi بیشتر مورد استفاده قرار گرفته است. عناصر جمعیتی هوری، کاسپی، کوتی، لولوبی و ماناها و در سال‌های بعدی، اورارتوها و سکاها از عمده ساکنین شناخته شده آذربایجان و به‌ویژه نواحی شرقی آن محسوب می‌شوند (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۱).

علیرغم شباهت آوایی آرتاویل که با پسوند ترکی ویل همراه است و مشخصات متعدد باستان‌شناسی و دلایل عقلی محل آرتتا را نه در تمدن تریپلیان **Trypillian** منطقه ترک‌نشین و باستانی اکراین و نه در کوه‌های زاگرس باید جست بلکه این مکان را باید در مسیر مشخصی که در آن صحبت می‌کنیم و به دریای اوتنایشتیم راه دارد جستجو کنیم و آن اردبیل است. غیر از تمامی دلایلی چون این که سومریان نام پادشاهان قوتی را در لیست پادشاهان خود نوشتند و به آنها به چشم بیگانگان نگاه نکردند و این که قوتی‌ها در مواقع لازم سومریان را از چنگال آشوریان نجات می‌دادند باید به کدورتی که بین هم‌نژادان خود در آرتتا (اربیل احتمالاً) به وجود آمد اشاره کنیم که از جنگ با هم‌نژادان خود گریز می‌کردند.

در مورد هم‌نژادان آراتتای **Aratta** سومریان که در ادبیات و آثارشان بدان اشاره شده، مدارکی در دست است که در راستای نظر محققین، آراتتای باستانی را، آذربایجان معرفی می‌نماید. در افسانه‌های سومری، اشاره به سرزمینی به نام آراتتا شده که خدایان، فرهنگ و ارتباطات نزدیک نژادی و قومی با سومریان داشته و اما در دوردست‌ها، واقع بوده‌اند و در یکی از حماسه‌های آنان، فرمانروای سومر لشگر خود را برای فتح آنجا حرکت می‌دهد اما می‌خواهد آراتتا را بدون نبرد تسلیم سومر نموده و جنگی پیش نیاید (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۵).

حتی این اهمیت آرتته تا دوران ساسانی‌ها حفظ شده بود.

در تشکیلات اداری ساسانیان نوشته‌اند که به استانداری که قلمرو حکومت او در سرحد خزرها قرار داشت به جای تخت نقره، تخت طلا داده می‌شد و این استاندار صاحب تخت طلا در اردبیل مقیم بود. و ضرابخانه‌ی بزرگ این شهر در این دوره علامت اختصاری خود را به صورت «ار» یا «ارت» بر مسکوکات این شهر می‌زده است (جدی، ۱۳۹۶: ۲۸).

در جغرافیایی که استرابون ترسیم کرده است در آنورپاتکان حاکم‌نشین به این نام بوده که در مدارک ارمنی «ارت وت» می‌نامند و این شاید همان آرتته مورد نظر سومریان باشد (جدی، ۱۳۹۶: ۳۱).

رآآ

مارکوارت بر اساس گزارش بلاذری پر فتوح البلدان این نتیجه‌گیری را کرده است که در موقع سازماندهی تشکیلات حکومتی ساسانیان در زمان خسرو اول انوشیروان و تقسیم امپراتوری به چهار کوست، حاکم‌نشین شمال یا به عبارت دیگر کوست اتورپاتکان، اردبیل «ارتاوید» بود (جدی، ۱۳۹۶: ۳۳).

هرمن **Georgina Herrman** محل آن را در جنوب دریای خزر می‌داند (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۵).

مشاهده می‌شود که مردم ارتا یا آرتتا مردمی هستند که در دشتی که در مناطق کوهستانی

قرار گرفته، زندگی می‌کنند و دور از بین‌النهرین قرار دارند و همچنین تخصص کاربرد سیم و زر و فلز و زمرد را دارند و نیز معادن آن را مالک‌اند، ضمن این که با داشتن فرهنگ نزدیک و مشترک با سومریان، در ساخت و سازهای‌شان، متناسب با الگوها و سلاطین آنان همکاری داشته‌اند. پس این سرزمین افسانه‌های سومریان، آیا نمی‌تواند معرف شرق آذربایجان که هم شدیداً کوهستانی است، هم پر از معادن لاجورد و فلز، و هم با مردمانی آگاه به دانش فلزکاری که فرسنگ‌ها دور از سومر قرار دارد، باشد؟ (با فاصله ۵-۷ کوه بزرگ در امتداد زاگروس) و بعد از عبور از این کوه‌ها مطابق متن کتیبه، به محل صافی همانند دشت اردبیل می‌رسیم و آیا آرتتا، نمی‌توانسته تلفظ دیگری از آرتویا آرتا و یا Ard که اردبیل بدان منتسب است باشد؟ مخصوصاً اگر اشاره معنی آرتتا را با اورارتو و آرات (بر اساس نظر پرفسور ذهتابی) در نظر بگیریم، متوجه هستیم که هر دو اورارتو و آرات منتسب به سرزمین آذربایجان است. همچنین در مدارک سومری نام کوه هوروم (هور + اور + م) آورده شده که می‌تواند اشاره‌ای به کاربرد اسامی معادل آن در سرزمین هوریان اردبیل بوده باشد. در آثار به دست آمده از این نواحی از جمله سفال‌های معروف به سفال سبک اردبیل نیز که مربوط به سال‌های بعدی است، ویژگی‌هایی مشاهده می‌شود که با سفال‌های مناطق بین‌النهرین و سومری‌نشین، همخوانی دارند. پروفیسور یوسفاف در این خصوص و نیز درباره زبان آنان می‌گوید: «اقوامی که به نام‌های مختلفی همچون، سو، ترکی کی و لولوئی شناخته شده‌اند، ساکنان آراتتا بوده‌اند و احتمالاً به یکی از زبان‌های آلتائی، تکلم می‌نموده‌اند (خودیف، ۱۳۷۷: ۲۰).

(سو را با اقوام (سو + ار) یا (هو + ار) مقایسه کنید). نام یکی از پادشاهان آرتتا، **EnsikushSirana** گفته شده است. خودیف، که درباره تاریخ آذربایجان مطالعات زیادی انجام داده و با پذیرش محل استقرار آراتتا در آذربایجان، می‌گوید: دولت ماننا، قدیمی‌ترین دولتی است که بعد از آرتتا، در سرزمین آذربایجان کنونی، تشکیل یافته است (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

ماد

Mada مادا در لغت‌های سومری به معنی سرزمین و کشور می‌باشد. همچنین کلمه **Matu** نیز به همین معنی می‌باشد و نشانگر ارتباط تمدن ماد در آذربایجان با سومری می‌باشد. در واقع معتقدم این نام در سراسر دوره سومری - اکدی به سرزمین آذربایجان گفته می‌شد.

Durun

این نام یک شهر در ترکمنستان است و به کلمه سومری **Durun** که گاهی **Dur** هم نوشت می‌شود مرتبط است. «دور» در ترکی به معنی ایستادن می‌باشد/ امری/ دورماق، در سومری نیز این کلمه به معنی اسکان و اقامت می‌باشد.

Mari

ماری یکی از شهر در تمدن سومریان می‌باشد. چه ارتباطی بین این شهر و شهرهای ماری در ترکمنستان؛ ماراغا (مراغه) مرند و میانا وجود دارد؟

آیا این که کسروی به ماراغا، ماروا می‌گوید ارتباطی با مار+ اوا دارد؟ (ابدال ب و واو)

اوش دیش

دیاکونوف از الواح آشوری یک پادشاهی نیمه مستقل در «اوش دیش» را در ۸۰۰ سال قبل در این شهر خبر می‌دهد

اوریلوم در اردبیل

این شهر در پیش از میلاد «اوریلوم» خوانده می‌شد. UR یا هورماق که به باور من می‌تواند از اورک (قلب در ترکی) نیز منبعث باشد در اغلب شهرهای سومری و ترک وجود دارد. بیلوم نیز به معنی «فهمیدن» «دانستن» در ترکی می‌باشد.

اوممان منده

«اومما» یک نام برای یکی از شهرهای سومری می‌باشد. و جالب این که «اوممان منده» به یک قوم شمالی گفته می‌شود که می‌تواند مقصود آذربایجان باشد. ریشه «ماننا» سرزمین آذربایجانی‌ها نیز به این نام می‌تواند مرتبط باشد.

سومر

«سوبر تو» نام سرزمین هوریان بود که در آذربایجان زندگی می‌کردند ارتباط این کلمه با «سوبر» «سوبار» و «سومر» قابل توجه می‌باشد. در کتب دیگر «سایبرها» را توضیح داده‌ام که به آن بخش بسیار کامل مراجعه فرمائید. شهر - کشورهای اصلی سومر (از شمال به جنوب) به شرح زیر است:

ماری

شهری باستانی در سوریه بود که در ناحیه تل حریری کنونی، ۱۱ کیلومتری شمال باختری محل ابوکمال کنونی، بر کرانه غربی رود فرات، ۱۲۰ ک.م جنوبی دیرالزور قرار داشت. پنداشته می‌شود که از هزاره ۵ م پیش از میلاد مسکونی بوده است. همچنین پنداشته می‌شود که ابراهیم(ع) بر سر راهش از اور تا حران، از ماری گذشته باشد. شهر باستانی ماری در شمال عراق و در مرز سوریه را تا اوایل هزاره دوم نمی‌توان از سومر جدا کرد وجود ۲۵ هزار لوحه خط میخی نیز دلیلی بر این همگونی است. در نهایت در هزاره اول اهمیت خود را از دست داد و به عنوان شهری آشوری قلمداد کرد. از جمله‌ی جالب‌ترین یافته‌های حسنلو که ریشه در مناطق خارجی دارند یا تأثیرات فرهنگ‌های خارجی در آنها انعکاس داشت می‌توان به استل‌های موجود در مقابل ساختمان سوخته‌ی دوم اشاره کرد. شاید در مقابل آنها مجسمه‌هایی تعبیه شده بود یا شاید قرار بود کتیبه‌هایی روی آنها نقر شود که البته بعید به نظر می‌رسد. به ظن غالب آنها استل‌هایی غیر

شمایلی، از نوع نمونه‌هایی اشاره شده در (سفر لایوان، ۱:۲۶) یا ستون یعقوب (سفر پیدایش، ۲۲-۱۸:۲۸ یا نمونه‌های واقعی از هزاره‌ی دوم ق. م که از محوطه‌های ماری، گزر، هازور، بیبلوس و غیره، می‌باشند. استل‌های مشابهی از نزدیکی مقابر آلتین تپه کشف شده و تصویر آنها روی اثر مهری که از توپراق قلعه یافت شده است دیده می‌شود (دایسون، ۱۳۸۹: ۸۷).

این قوم به جهت اصلتی که داشتند طبقه حاکم و اشراف نظامی را تشکیل دادند و در هزاره دوم قبل از میلاد به عنوان لقب و پسوند این گروه از هوریان آذربایجان استفاده شد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۷).

شهر ماریان در شمال ایران نیز از دیگر کلمات مرتبط با اقوام ماری می‌باشد. آموری‌ها را ماری نیز می‌نامیدند.

قدیمی‌ترین متن هوری را در کتیبه‌ای میخی از شاهان آموری «ماری» در نواحی فرات میانه به دست آورده‌اند که مربوط به سده هجدهم پیش از میلاد (زمان حمورابی) است همچنین در کتیبه‌های هیتی از دوره‌ی آکادی (اواخر هزاره سوم پ.م) در شرق دجله و کتیبه‌های بغازکوی که در آنها از هوری‌ها مکرر صحبت شده است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۸).

در خصوص کلمه مارلیک باید توضیح داد که آن یک عبارت التصاقی است «مار» به زبان باستانی به معنی خوش و سالم بوده و با افزودن پسوند مکان «لیک» معنای جایی خوش آب و هوا و سالم و مناسب را می‌دهد. امروزه کلمه مار تنها در کلمه بی‌مار خود نمایشی می‌کند که به معنای ناخوش به کار می‌رود. ولی مار یعنی حیوان خطرناک مشهور ربطی به این کلمه مار مارلیک ندارد که معانی جداگانه ای دارند و هر یک به گروه زبان‌های متفاوتی تعلق دارند (جدی، ۱۳۹۶: ۹۳).

«ماری + لیک» به همیچ قوم ماری می‌تواند مربوط باشد که در توپونیم آن اطلاعات کافی داده شده است. کلمه‌های «اومارد» نام نخستین سفید رود و «آمارلو» و «آمارلیک» و «آمارجونو» آن هم درست در مناطقی که سومریان بازگشته بودند با کلمات دیگری چون «ماری + آلان» نام محله‌ای در تبریز تا «ماری + آنا» مراغه و «ماری + اندی» مرنند و «ماردستان» منطقه‌ای میان آذربایجان و ارمنستان همه به کلمه «ماری» و شهر «ماری» سومری مربوط می‌باشد. هرودوت از لشگر «مارها» نام برده و کریتوس به ماردهای این منطقه در جنوب خزر اشاره می‌کند که پادشاهان هخامنشی به آن‌ها باج می‌دادند. این ماری‌ها ویژگی‌های زبانی، خطی و نژادی آذربایجان و سومر را دارا بوده‌اند.

استرابون ضمن شرح اقوام ساکن در جنوب دریای کاسپین در مورد آماردها می‌نویسد: آماردها لباس سیاه می‌پوشیدند و دارای موی بلند نیز بودند در حالی که زنان آمارد برعکس مردان دارای لباس کوتاه و موی کوتاه بودند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۸۶).

تصاویر، مهرها، عاج‌ها، جام‌حسنلو و همه و همه نشان می‌دهد موی دراز ترکان آذربایجان از چنین زمانی یک خصیصه ظاهری بوده و سیاه سر بودن و سیاه پوش بودن نیز جلوه دیگری از این فرهنگ بوده است.

هوریان به پرورش دهندگان اسب معروف بوده و در ساخت ارابه‌های جنگی نیز مهارت داشتند و صاحبان آن‌ها را «ماریانی» می‌گفتند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

در این خصوص نیز به کتاب «اسب در آذربایجان باستان» مراجعه کنید.

در بعضی منابع بابلی کهن نیز اصطلاح اومان مانند در مورد آنان یا اقوام کبیری به کار می‌رفت که سبب پیدایش فرضیه‌ها و تئوری‌ها و نظرهای گوناگون در بین پژوهشگران شده بود مثل این که عده‌ای شاهان ماد را گاه کیمری و گاه اسکیتی می‌دانستند ولی با تطبیق تاریخ بعضی اتفاقات مثل تاریخ تاسیس شاهنشاهی ماد و مقایسه نام خسترتیتی بابلی درباره‌ی سقوط آشور، معنی اصطلاح اوومان مانند نیز روشن شد. و معلوم شد که بابلیان دوران متأخر، مادها و دیگر اقوام شمالی را اومان مانند می‌خواندند. در تورات نیز به صورت «مادی» نوشته شده است. در ایلامی نو به صورت ماتابه و ما کتاب گفته می‌شد. در منابع یونانی به صورت مدی یا مدیا به کار رفته. طبق نوشته دیاکونف: ماردوی و آماردوی یونانی و مارگا در اوستا به معنی قاتل و راهزن است. در زبان ارمنی قدیم به آنان «مارک» و در منابع ارمنی نیز به صورت مار به کار می‌رفته است. و در جای دیگر دیاکونف می‌نویسد: مارها در آثار ارمنی همان مادها هستند نباید به رغم مشابهت ظاهری این اسم با مردان (آماردها) اشتباه شوند. مار در ارمنی قدیم علی‌القاعده همان ماد پارتی است و آن هم مطابق قاعده با مادی قدیم مطابقت دارد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۳۹۲).

مارگیانا که امروزه مرغیان نامیده می‌شود از دو کلمه ماری + گیانا تشکیل شده است (گیانا) یعنی کسی که کسی را شایسته می‌بیند و یک کلمه ترکی است این شهر یکی از شهرهای مادی بوده است.

در بین اقوامی که در ماد و در حوالی آذربایجان زندگی می‌کردند در کتاب هرودوت به نام (مار یاندیندینیان) *Mariyandi-ni* برخورد می‌کنیم. ماری هم‌چنان که یکی از شهرهای سومری و یکی از اقوام سومری بود که در آذربایجان نیز همان نژاد را می‌یابیم و در کلماتی چون اماری + آغا (آقا) ماری + اندی (فروید آمد) و ماری + آلان (گیرنده) ... مشاهده می‌شود می‌تواند به همان قسمت مرند اشاره‌ای بوده باشد و پسوند (نی) یعنی منسوبینی که در سومری اورارتویی و آذربایجانی یک پسوند می‌باشد مثل الینی - آباغینی و ... ها در بخش ۴۳ توصیف لباس‌های ملل نیز دوباره در گویش هرودوت آمده است. «Mar» (هرودوت ۶۱۱ - ۶۰۲)

کیش

بعد از طوفان جهانی (که در فصل قبل به آن پرداختیم) «کیش» اولین پایتخت سومریان بود. در حال حاضر در جمهوری آذربایجان در منطقه شکی، روستایی به نام کیش و در عین حال رود کیش را داریم (نقی‌اف، ۱۳۹۵: ۵۲).

کیش در محل الاوحیمر کنونی است و شهر باستانی سومر بود واقع در ۱۲۰ ک.م خاور بابل؛ اکنون پیرامون ۸۰ ک.م جنوب بغداد. فهرست پادشاهان سومر می‌گوید که کیش نخستین شهری بود که پس از طوفان دارای پادشاه شد. نگهبان شهر زابابا نام داشت این کلمه با «غیش» سومری به معنی درخت و چوب مطابقت دارد که در ترکی به صورت «آغاش» درآمده است.

نیپور

نیپور اگر طبق قاعده ابدال دال و نون قرائت شود (دیپ + اور) خوانده می‌شود که در ترکی به معنی شهر عمیق یا شهر کنج و گوشه و انتهایی معنی می‌دهد.

ایسین

ایسین (ماق)

آداب

تاپ (ماق)

گیرسو

(تلوح کنونی، استان ذیقار) شهری در سومر باستان بود واقع در ۲۵ ک.م شمال باختری لاگاش. در زمان گودئا، در واقع تختگاه پادشاهی لاگاش به شمار می‌رفت و پس از آنکه نیروی سیاسی به لاگاش جابجا شد، به مرکز مذهبی تبدیل گشت. گیرسو به احتمال در دوره عبید (هزاره ۵ م پیش از میلاد) مسکون شده است. گیرسو پس از دودمان سوم اور، همه اهمیت خود را از دست داد، اما تا سده ۲وم پیش از میلاد، مسکون به جا ماند.

گیرسو

سو گیر (ماق)

لاگاش

(به اکدی لاگاش) یا سیرپورلا (به سومری شیرپورلا، تل الهبه کنونی)، واقع در شمال خاوری پیوندگاه

دجله و فرات خاور اوروک، یکی از کهن‌ترین شهرهای سومر و پس از آن بابل بود.

لاگاش (آلا قاش)

بد - تیبیر

یک شهر باستانی سومری بود که در نزدیکی اوما قرار داشت. مکان احتمالی آن، تل المدین کنونی است. بر پایه فهرست پادشاهان سومر، بد - تیبیرا پیش از طوفان نیز پادشاه داشته است. خدای اصلی شهر لولال و معبد شهر اموش کالاما نام داشت. پایه‌گذار این شهر خدا - پادشاه انملوانا بود. سه تن بر این شهر پادشاهی کرده‌اند: انملوانا، انمگالانا، و دوموزید
بد - تیبیرا (تیبیر) در لغت ترکی باستان به امیر گفته شده

اوروک (ارک)

اور (ماق)

کوموردی

«کوموردی» که در ترکی به معنای «زغال» می‌باشد در متون اورارتویی این شهری از کشور مانا است که اورارتویی‌ها (مانانه ابانه ایه) می‌نامند و در منابع آشوری (مات ماننای) می‌خوانند. جالب این که در متون سومری هزاره سوم قبل از میلاد یکی از قلعه‌های کوتی / هوری آذربایجان را «کوموردی» نوشته‌اند. شهر و قلعه‌ای که هزاران سال قدمت داشته است.

دولت شهرهای آذربایجان در امپراطوری ماننا متعدد بوده‌اند که در بخش ویژه به آن اشاره کرده‌ایم یکی از این دولت شهرها کوموردی (چارموردی) می‌باشد که باز ما کلید واژه UR را درون آن مشاهده می‌کنیم.

ظاهراً دولت - شهر کوموردی همانی است که در کتیبه‌های سومری پایان هزاره سوم؛ تحت نام حومورتی (در کنار حرسی و چند نام دیگر) و به عنوان یک دژ هوری یا گوتی نام برده شده است (میخائیلوویچ دیاکنف، ۱۳۹۵: ۴۴)

اریدو

اوری (هور:ماق) دوغرو (واقعی)

اریدو در منابع معتبر «اثرئدو» نوشته شده که با کلمه «هورودو» یعنی «بافته شد» ترکی

و همان لغت بحث برانگیز «هور» و «اور» به معنی شهر مشابهت دارد

- اَریدو: (یا اَریدوگ / اورودوگ، از زبان سومری اری دوگا = «شهر خوب») شهری باستانی در هفت مایلی جنوب باختری شهر اور بود. به گفته فهرست پادشاهان سومر، اَریدو نخستین شهر جهان بوده است. در خط آغازین این فهرست می‌خوانیم:
[نَم] - لوگال اَنَت اِدْأَب

شهرهای کوچک‌تر

- سیپار: پار (ماق)

- دیلبت: دیب له (ماق)

- ماراد: امر (ماق)

- کیسورا: کی (خاک: کئر / قیر) سو (آب)

- زابالا: چابالا (ماق)

- اوما: اوم (ماق)

- کیسیگا: کی (خاک: کئر / قیر) سی + قل (قارغو)

- آوان: آوان

- آکشاک: آق شاق

از دیگر شهرهای مهم سومری می‌توان اشاره کرد به:

آداب

(بسمیه کنونی) شهری در سومر (عراق امروزی) بود میان تلّوح و نیپور: آتا.

«(اری) دو نَم - لوگال - ل»

«آنگاه که سلطنت از آسمان فرو فرستاده شد، سلطنت در اَریدو بود.»

(اوری دوغرو + ده م + قالین لو + لی)

بورسیپا

شهر باستانی مهمی در سومر بود که در دو سوی دریاچه‌ای نزدیک ۱۷.۷ ک.م (۱۱ مایل) جنوب باختری

بابل، بر کرانه خاوری رود فرات واقع بود. ناحیه بورسیپا اکنون نمرود خوانده می‌شود.

سیپا در زبان سومری به چوپان گفته می‌شود که در ترکی به معنی بچه چهارپایان اهلی است و

«شوپا» به معنی چوپان است که با این فرم آوایی وارد فارسی شده است. «سپیا» همچنین در ترکی و سومری به معنی چوب دستی برای کنترل حیوانات است.

اوش دیش

در کتیبه‌های سارگون دوم و تصرف آذربایجان از کوهی به نام (او ایش دیرم کو) یعنی کوه سیزده قله نام برده شده است. این عدد یعنی (او ایش) با لغت سومری «او ایش» ترکی «اون اوش» یعنی سیزده یکسان می‌باشند و نشانگر این می‌باشند زبان اورارتوییان که در آذربایجان سلسله حکومتی داشتند با زبان سومری و سایر زبان‌های التصاقی از حدود آذربایجان تا ایلام و سومر و تا وان و از شمال قفقاز به یک زبان صحبت می‌کردند

آس

در جریان لشکر کشی سارگن حاکم گلزیانی «آسائو» نام دارد این نام از دو جزء «آس» (اصلان) / شیر سومری و ترکی و همچنین «ائو» (خانه) تورکی و سومری می‌تواند مربوط باشد.

قیزیلان

«قیزیل بوندا» در منطقه «قیزیل اوزن» کنونی بارها در منابع بابلی عنوان شده است. قیزیل به معنی طلا / سرخ در زبان ترکی به همین نام در منطقه که اکنون سفیدرود کرده‌اند باقی مانده است (آشوری).

اشتفان کرول

جولیان زید با ذکر دلایل منطقی گیلزانی (گیلزانو/گیلزانو) را دشت سولدوز جایابی کرده است. در دوره‌های بعدی، توکولتی نینورتای دوم (۸۹۰ - ۸۸۴ ق.م) دوباره به گیلزانی در کنار هوبوشکیا اشاره می‌کند (Fuchs 2004: 334). آشور نصیرپال دوم در جریان لشکرکشی‌های متعدد خود به منطقه زاگرس دوباره از هوبوشکیا و گیلزانی خراج دریافت می‌کند (صدرایی و علیون، ۱۳۹۶: ۵۰).

اوش کایا

اسکو در منابع بابلی (آشور) به صورت اوش + (سه) کایا (صخره) که اکنون نیز این سه صخره در اسکو وجود دارد و نام برده شده است.

املاهای مختلف شهر اوشی یا اوئسی قبل از وارد شدن سارگون به هوبوشکایا بعد از دریایی که در لشکرکشی هشتم دیده (اورمیه) می‌تواند به کلمه «اوش» سه سومری و تورکی مرتبط باشد کلمه اوش + کایا (سه + قلعه) نیز یک کلمه سومری و به همین قرائت و تلفظ تورکی است.

مواد باستانی

از دیگر زوایایی که در بررسی روابط سومر و آذربایجان باستان می‌توانیم به آن اشاره کنیم فرهنگ مادی تمدن‌های باستانی است که از ساده‌ترین جلوه‌های تزئینی تا شاخص‌هایی چون معماری می‌تواند بررسی و ریشه‌یابی شود. گوشواره‌های توپر خوشه‌ای، دستبندهای دوسرماری، کلاه‌های زنان مملو از آویختن‌ها، منگوله‌ها و شرابه‌ها و همه جزئی از این فرهنگ مشترک است. در بررسی آثار مکشوفه از شرق (مارلیک) تا غرب (حسنلو) چنین همگونی وجود دارد که در کتاب «همگونی باستانی» به آنها اشاره کرده‌ام. دانتی نیز به این همگونی در بین‌النهرین (سومر) تا شمال سوریه، قفقاز و شمال غرب ایران اشاره می‌کند.

سبک و مواد اولیه به کار رفته در ساخت این زیورات خود گواهی بر آن هستند که «زبان فرهنگ مشترک» محلی به طور یکدست و پیوسته، از فرهنگ‌های مادی ایران، سوریه - بین‌النهرین و ماورای قفقاز تأثیر پذیرفته است. شاهد مربوط به استمرار فرهنگی و، به طور مشخص‌تر شباهت بارز زیورات شخصی مکشوفه از گورهای مفرغ میانی دوره دوم با نمونه‌های موجود در انبارهای مهر و موم شده عصر آهن دوره دوم در ب.س دوره دوم پرسش‌های جالبی را پیرامون رفتار طبقه اعیان و اشراف جامعه حسنلو مطرح می‌سازد (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۵۱).

معماری

در معماری مشترک سومر و آذربایجان باستان نیز از دور نوسنگی و معماری دایره‌ای که از یانیق به سمت حاجی‌فیروز و آئاتولی تا دوره عبید سومریان کشیده شد استنادات قابل اعتمادی داریم.

به باور و.م. میسن؛ با شهرهای همزمان هوری در دامنه‌های زاگرس و یا با شهرهای سومری

دوره «عبید» اوروک و جمدت نصر قابل مقایسه‌اند؛ وجود داشته است (میخائیلوویچ دیاکنف، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

اقوام مگالیتیک، در ساختن بناهای سنگی، رعایت جهات شمال و جنوب جغرافیایی و نیز جهت و حرکات خورشید در فصول و تقارن سنگ افراشته‌ها با ستارگان را کرده‌اند (قائم مقامی، سیف‌الدین، سخنرانی اجلاسیه کنگره تاریخ و فرهنگ ایران، ص ۱۳۸). در این راستا و با جستجو و بررسی این نشانه‌ها در محل استقرار آثار سنگی منطقه، به نکات جالبی می‌توان رسید، از جمله به نحوه و زوایای نصب سنگ‌ها نسبت به رویت خورشید و بعضی از ستاره‌ها در زمان طلوع‌شان. اما آنچه به طور آشکار در آثار و بناهای مگالیتیک ملاحظه می‌شود، توجه مخصوص به ستارگان و نجوم و احترام آمیخته به پرستش، نسبت به آفتاب است که از اصول عقاید آنان است (قائم مقامی، سیف‌الدین، تمدن و فرهنگ ایران در دوره سنگ افراشته، ۸۹). در بین سومریان باستانی نیز علامت نشان دهنده خدای آنان Dingir به صورت نقش یک «ستاره» بوده است (زرگری، ۱۳۹۳: ۴۵).

چنین همگونی تا آناتولی (شرق ترکیه) که جزئی از این فرهنگ مشترک است مشاهده می‌شود.

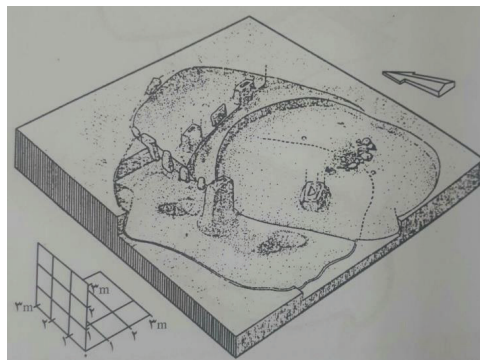
از دوران تمدن حاتی در هزاره سوم به علت کم بودن آثار مانند چند گور، چند تندیس جانوری از جنس نقره و مفرغ و کوزه‌ها و جام‌های زرین و زینت آلات طلا و یک گروه پرچم، اطلاعات چندانی نداریم ولی از آثار دوران پادشاهی و امپراتوری در هزاره دوم تا نیمه اول هزاره اول پیش از میلاد که در کاوش‌های بغازکوی، آلاهویوک، کول تپه، تل برک و غیره یافت شده، اعم از ظروف سفالین و فلزی، تندیس‌های سنگی، حجاری‌ها و سنگ نبشته‌ها و آثار معماری متعدد در بغازکوی (هان توساس) پایتخت هیتی‌ها در جمع نشان می‌دهند که هنر هیتیایی خالص و محلی نیست بلکه برگرفته از هنر هوریانی است که به علت نفوذ فراوان هوریان مهاجر در هیتی که هنر آنان خود برگرفته از هنر میان رودان بود، تظاهر می‌کند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۰).

بهترین اثر به جا مانده از شهرسازی را می‌توان در آثار معماری بغازکوی مشاهده کرد که نشان دهنده وجود ارتباط فرهنگی نزدیک هیتی‌ها با تمدن‌های دیگر از جمله با ایلام و میان رودان، زاگرس مرکزی، داخل فلات و کناره‌های جنوبی دریای کاسپین می‌باشد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۰).

از تاقچه‌های پله‌پله، گاه به عنوان مولفه‌ی تزئینی در دو طرف در گاه‌ها استفاده شده است. در بین‌النهرین این تاقچه‌ها غالباً در معماری بناهای مذهبی کاربرد داشت (هنری دایسون، ۱۳۸۹: ۲۴).

همان گونه که در معماری مدور یانیق تپه تبریز، ستون وسط خانه یکی از خصوصیات معماری همزمان با سومر بود در معماری مدور همزمان سومر نیز این اتفاق قابل مشاهده است.

در وسط خانه‌ها یک و یا دو ستون برای نگهداری و تحمل سنگینی سقف آنها به کار رفته است (طلایی، ۱۳۹۰: ۸۱).



T/۴۲/۸۰

همانند یانیق تپه (به ترکی تپه سوخته) در تبریز یاریم تپه (به معنی نیم تپه) در سومر نیز در دوره ای مشترک یعنی حدود ۵۸۰۰ سال تا ۵۵۰۰ سال قبل از میلاد این معماری مشاهده می‌شود.

در سطح سیزدهم تپه یکم یاریم تپه نزدیک «تل عفار» ملاحظه می‌شود. در آنجا، خانه‌های دایره ماندی از زیر خاک درآمده که در آنها ابزارها و سلاح‌هایی از سنگ آتش زنه و سنگ یشم و قطعاتی از کلوخه‌های مس یافت شده است و نیز چند آلت تزئین از مس و سرب با پیکره‌های کوچک گلی به حالت نشسته و صفحات گلی که روی آنها با خطوط مستقیم با طرح‌های پیچازی کنده کاری شده، یا سنگ‌های کوچک که احتمالاً آنها را با نخی به گردنشان می‌آویخته‌اند. برخی از این اشیاء را احتمالاً برای علامت‌گذاری بر روی کوزه‌ها استفاده می‌کرده‌اند که در صورت صحت حدس، این‌ها نخستین نمونه مهرهای مسطح است (فرنو، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

ساختمان‌های گرد، جنبه مذهبی نداشته‌اند. در کتاب مبانی باستان‌شناسی، درباره جزئیات بیشتری از مشخصات این بناهای گرد چنین آمده است: از لایه زیرین طبقه دهم تپه آریاچی، دو ساختمان گرد مشخص شده که نقشه آن شمال یک اتاق اصلی مدور با قطر داخلی حدود ۶/۵ متر است. پی آن از قلوه سنگ با ملاط گل است و ضخامت دیوارها به حدود ۷۰ سانتی‌متر می‌رسد. از لایه نهم نیز چهار خانه به دست آمده که کوچکترین آنها در لایه تحتانی قطری حدود ۴ متر دارد و ضخامت دیواره‌های آن به حدود ۵۰ سانتی‌متر می‌رسد و بزرگترین آنها در سطوح بالاتر با قطر ۵/۵ متر و با ضخامت ۱ متری دیوارها ساخته شده است. در طبقه هشتم، یک خانه گرد خاکبرداری شده که در قسمت جلوی آن اتاقک یا راهروی مستطیل شکل بنا شده و از این جهت با خانه‌هایی که تا کنون شرح داده شد، تفاوت دارد. قطر اتاق اصلی حدود شش و نیم متر است و طول اتاقک مستطیل شکل با احتساب ضخامت دیوارها - که حدود ۶۵/۱ سانتی‌متر می‌شود - به ۱۹ متر می‌رسد. خانه دیگری

نیز در حفریات دامنه تپه آریاچیپه به دست آمده که همزمان با خانه مزبور در طبقه هشتم ساخته شده و این نمونه، کامل‌ترین خانه‌گردی است که تا کنون از دوره حلف شناسایی شده است. این خانه از سه قسمت اتاق گرد، سالن جلوی آن و راهرو و یا سالن عمود بر سالن جلویی تشکیل شده است. در محل اتصال این دو سالن نیز پله‌ای تعبیه بوده که احتمالاً به بام می‌رفته است. در پی این ساختمان، از قلوه سنگ استفاده نشده و قسمت‌هایی از آن در زمین حفر گردیده و برای این قسمت‌ها نیز دیوار ساخته نشده و فقط به اندود کردن دیوار طبیعی قسمت حفر شده با نوعی ماده آهکی سفید رنگ (احتمالاً گچ) اکتفا شده است. دیوار اتاق از سطح زمین با چینه ساخته شده که قسمتی از آن باقی مانده است و انحنایی را نشان می‌دهد که احتمال وجود سقف گنبدی برای بنا را تقویت می‌کند. خانه طبقه هفتم نیز درست مانند خانه لایه هشتم است؛ اما مهم‌ترین و جالب‌ترین ساختمان، از طبقه ششم به دست آمده که به خانه سوخته مشهور است. خانه سوخته به نظر می‌رسد که کارگاهی بوده که اتاق‌هایی بدون طرح و نقشه قبلی در جوار یکدیگر داشته و حیاط مستقلی نداشته؛ اما در آن، قسمت‌های مجزایی برای رفع احتیاجات روزمره مانند سیلو و محل ذخیره آذوقه بوده است. دیوارها و کف اتاق‌ها از چینه ساخته شده و روی آن با کاهگل اندود گشته و چون قسمتی از این بنا در آتش‌سوزی از بین رفته، به خانه سوخته موسوم شده است (فرنو، ۱۳۸۴: ۱۲۲).

ویژگی این معماری و فقدان حیاط با یانیق تپه و فرهنگ کورا - ارس در آذربایجان همخوانی دارد.

معماری شاخص حلفی که آن را به شکل سازه‌های گرد و مدور معروف به تولوس حلفی می‌شناسیم، در طبقات VIII-VI مرحله دوم پدیدار می‌شود؛ در حالی که معماری مستطیلی شکل هنوز ادامه دارد. تولوس‌های حلفی در مرحله دوم، صرفاً تک اتاق‌هایی چینه‌ای و گلی با کف گچ اندود و دیوارهایی به ضخامت ۳۰ تا ۳۵ سانتی متر هستند؛ که شالوده‌ی سنگی ندارند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۴۰).

مسیر حرکت از سایر نشانه‌ها چون معماری مدور دوره حلف یعنی حدود ۵ هزار سال پیش از میلاد قابل مشاهده است. حتی اگر در فرم انباری‌ها باشد. اگر مسیر بالا دست فرات را به سوی ناحیه‌ی ملاطیه - الازبیک آناتولی تعقیب کنیم، در اراضی پشت سدهای کبان و قره‌قابا و همچنین شمال آن جا، چند تپه‌ی باستانی دارای آثار حلفی را خواهیم دید؛ که در نتیجه‌ی بررسی‌های صحرائی، شناسایی و معرفی شده‌اند. در کاوش‌های تئولین تپه که در پشت سد کبان قرار داشت، چندین واحد معماری مستطیلی شکل همراه با فضاهای باز، گودال و انبارهای کوچک مدور شکل و همچنین گور یک کودک کندو کاو شد؛ که گزارش کوتاه آن‌ها منتشر شده است (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۶).

فرم‌های «ائو + ئمن + نی + گور + را» (زیگورات) در همگونی کارکردی از نظر معماری دیگر مورد قابل بحث است.

در واقع نحوه استقرار اولین شهرنشین‌ها مبتنی بر نوعی سازماندهی مکانی بوده است. به

هر حال زیگورات‌ها، یکی از مرموزترین سازه‌های ساخته بشر است که از هر نظر قابل مقایسه با اهرام مصر است. پلان آنها مربع و اقطار آن متناسب با راستای جهات اصلی جغرافیایی ساخته شده و از این جهت با پلان‌های معماری هوریانی به شکل مربع مشابهت دارد. در اطراف اردبیل، اشکالی باستانی و مشابه تصویر زیگورات‌ها، با رعایت عدد چهار، وجود دارد هم‌چنان که اصلی‌ترین ابعاد زیگورات‌ها هم به صورت مضربی از عدد چهار ساخته می‌شده (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۶۰).

معبد حسنلو با کارکردی آئینی در شهر حسنلو دیگر نمونه مشترک با سومر است.

مقایسه‌ی پلان و محتویات این ساختمان با سایر ساختمان‌های کشف شده از بین‌النهرین، که به معبد تعبیر شده‌اند، اجازه می‌دهد تا آن را به خانه‌ی یک رب‌النوع یا الهه تعبیر کنیم. ژان کلود مارگرون، باستان‌شناس، دریافت که معابد منطقه‌ی بین‌النهرین، از حیث سازماندهی اتاق‌های اصلی، مشابه هم بودند. در جلوی معبد حیاطی وجود داشت و این مکان روباز محل مناسبی برای قربانی کردن حیوانات بود (هنری دایسون، ۱۳۸۷: ۳۳).

دکتر مایکل روف:

جدیدترین مقاله کتاب حاضر در سال ۲۰۰۳ میلادی چاپ شده است. نگارندگان این مقاله، یعنی دایسون و ماری ویت، که آن را به طرز تحریک‌آمیزی «معبدی در حسنلو» نام‌گذاری کرده‌اند، دلایلی در تایید تطبیق ساختمان سوخته دوم معبد ارایه می‌دهد. کایلر بانگ در مقاله سال ۱۹۶۶ خود به این موضوع اشاره کرده بود و دایسون و ویت ادله‌های متعددی در دفاع از آن گردآوری کرده‌اند: آنان ویژگی‌های معماری از قبیل استفاده از پشت بند در نمای دیوارها و ورودی‌های پله‌پله را با بناهای معماری مذهبی قدیمی‌تر بین‌النهرین مقایسه می‌کنند و گزیده‌ای از اشیای به دست آمده از این ساختمان را اشیایی می‌نامند که طبق رسم معمول در یک بنای مذهبی گذاشته شده‌اند. برخلاف مقالات دیگر، موضوع بحث در مقاله آخر کتاب، با عنوان «قاب مطبق چند قلو در درگاه‌های آشور و غرب ایران در عصر آهن» (Roof 1998) علاوه بر معماری محوطه‌ی حسنلو، بررسی شکل خاصی از درگاه با قاب تزئینی مطبق یا پله‌پله است که از بارزهای معابد بین‌النهرین به شمار می‌آید (دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۷).

از تفسیری که دایسون اخیراً در مورد ساختمان‌های سوخته دوم و پنجم ارایه کرده و آنها را ساختمان‌های مذهبی خوانده است. می‌توان نتیجه گرفت که با گنجینه‌های معبد سرو کار داریم. آنچه بیش از هر چیز دیگر جلب توجه می‌کند این است که در هر دو ساختمانی که اکنون به معبد تعبیر می‌شوند از مهرهای واحدی در مهر و موم کالاها استفاده شده است. این امر از یک سو می‌تواند حاکی از آن باشد که افراد خاصی در هر دوی این معابد مسئولیت داشتند (همانند محوطه نیپور که رئیس معبد اینانا در معبد انلیل نیز منصبی داشت (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۶۳).

رابرت هنری دایسون و ماری ماتیلداویت:

رواق، پیش اتاق و اتاقک سنگفرش واقع در ورودی ساختمان سوخته II در مجموع شرایط لازم برای یک هشتی معبد را برآورده می‌کنند و فضای مناسبی را برای «آیین‌های گذار» شکل می‌دهند (Margueron, 1997:166). در ورودی رواق، قربانگاه حیوانات در فضایی روباز در مجاورت فضای مقدس بود. صفت‌های خشتی و سکوها موجود در رواق و پیش اتاق احتمالاً در نمایش نمایش نذورات و بلکه حتی نمایش تندیس ایزد در اعیاد خاص استفاده می‌شدند. توجه به نقش دو گانه‌ی هشتی ساختمان سوخته II که توامان محلی برای نمایش و مانعی در برابر دید بود ماهیت بینابینی بودن آن را نمایان می‌سازد. در حالی که هر کس اجازه ورود به داخل حیاط پایین را داشت می‌توانست اشیای موجود روی قربانگاه یا سکوی واقع در قسمت پشت رواق را ببیند، درگاه‌های بین هشتی و اتاق اصلی ساختمان سوخته II (= اتاق ۵) به صورت نامتقارن بودند تا فعالیت‌هایی که داخل پیش مقصوره انجام می‌شد و نیز تمثال ایزد در داخل مقصوره، که در شرایط عادی در آن جا قرار داشت، از حیاط پایین یا حتی از ورودی رواق، بدون توجه به باز یا بسته بودن درهای پیش اتاق، قابل رویت نباشد. از این حیث، نقشه ساختمان سوخته II با نقشه بسیاری از معابد بین‌النهرین، که به نحوی طراحی شده‌اند که تمثال ایزدان در زمان باز بودن تمامی درها از بیرون معبد دیده شوند، تفاوت دارد (به طور مثال، تل حرمل) اما در طرح بازسازی شده معبد ایشتار با قدمت قرن دوازدهم ق.م. در محوطه آشور در گاه‌ها به صورت پس نشسته هستند (Andrae 1977: fig: 169) و در معبد نابو با قدمت قرن هشتم ق.م. در خورساباد نیز چنین است (Amiet 1980c: fig.9II). ظاهراً تعبیه درگاه‌ها به صورت پس نشسته در بین‌النهرین علیاً نیز سابقه طولانی داشته است. افرادی که در حال به جای آوردن آیین گذار بودند یا ملتسمانی که از هشتی عبور می‌کردند می‌توانستند با استحمام در اتاق سنگفرش یا اتاقک تطهیر (= اتاق ۳) قبل از ورود به بخش اصلی معبد خود را پاکیزه سازند (نک: Moorey 1982: 84) (هنری دایسون و ماتیلداویت، ۱۳۹۱: ۱۱۲-۱۱۱).

رابرت هنری دایسون و ماری ماتیلداویت:

بهترین موارد در مطالعه تطبیقی ساختمان سوخته II حسنلو بناهایی هستند که قدمت آنها به هزاره دوم ق.م. برمی‌گردد، زیرا بنای حسنلو در اصل حدود سال ۱۲۵۰ ق.م. احداث شده است (ن ک ادامه: Dusan and Muscarella 1989:10.fig.15; Dyson 1989b: 5 fig.) با توجه به این که در هیچ یک از محوطه‌های هم جوار حسنلو در فلات ایران نقشه تقریباً کاملی از معابد هزاره دوم کشف و ثبت نشده است، لاجرم باید به مناطق غربی و به معابد بین‌النهرین از دوره‌های میانه‌ی آشور و میانه‌ی بابل بپردازیم. مصداق بارز نقشه بسیار رایج لانگرم یا راست گوشه معابد بین‌النهرین را می‌توان در سازه‌هایی یافت که در محوطه‌هایی چون تل حرمل (Baqir 1946: 23.fig.54) و ایشچالی (Frankfort 1936: 63.fig. 60) در بین‌النهرین سفلا و تل ریما (Oates 1968: pl.XXXVII) تل لیلان (Weiss 1985: fig. 14) و تل مردیک (Buccellati and Kelly-Bucce- 1985:215.fig.47) در بین‌النهرین علیاً و سوریه کشف شده‌اند. ژان کبود مارگرون (۱۹۹۷: ۱۶۵) اخیراً در مقاله پیرامون معابد بین‌النهرین علیاً و سوریه کشف شده‌اند. ژان

کلود مارگون (۱۹۹۷: ۱۶۵) اخیراً در مقاله‌ای پیرامون معابد بین‌النهرین اشاره کرده است که به رغم اختلاف در جزئیات شکل ظاهری «... سه مولفه مشابه و یک اصل سامان دهنده‌ی واحد تمامی معابدی را که می‌توان از این نوع دانست به هم پیوند می‌دهند: مقصوره معبد، پیش مقصوره (عبادتگاه بیرونی Outer sanctuary) و هشتی که گاه‌ها حیاط یا الحاقاتی به آن اضافه می‌شد

اگر معبد را به صورت یک مجموعه و به عنوان مکانی منتظم در نظر بگیریم که خادمان یا زائران از یک سو به سوی دیگر آن می‌روند، آنها در بدو ورود باید به حیاط وارد شوند، فضایی روباز که محل مناسبی برای قربانی کردن حیوانات است. ورودی بنای اصلی معبد از طریق هشتی خواهد بود که جهان انسان‌های عادی را از دنیای ملکوتی ایزدان جدا می‌سازد. پس از هشتی پیش مقصوره قرار خواهد گرفت که محل ادای آداب و رسومات روزمره از قبیل پیشکش غذا می‌باشد. مقصوره یا اقامتگاه واقعی ایزد می‌تواند یا صرفاً بخش ویژه‌ای در پیش مقصوره باشد (شاید به صورت یک سکو یا کرسی) یا اتاقی مجزا منته‌الیه معبد (Margueron 1997: 165) در سطور بعدی، در بررسی ساختمان سوخته II به ترتیب از حیاط تا مقصوره بآن را مطالعه و تک تک اتاق‌ها و مولفه‌های ساختمانی آنها را به تفصیل تشریح خواهیم کرد (هنری دایسون و ماتیلداویت، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۰۵).

رابط هنری دایسون و ماری ماتیلداویت:

مولفه‌های مختلف موجود این ساختمان از جمله قربانگاه‌ها، سکوه‌های نذورات، صدف‌های نذورات و اتاقک مخصوص تمثال آیینی، در معابد شناخته شده بین‌النهرین نیز دیده می‌شوند و لذا به طور منطقی ساختمان مذکور را می‌توان مکانی مذهبی دانست. در نهایت، اشیای محدودی که در سطوح بالا بررسی گردید تفسیر این ساختمان به معبد را تأیید می‌کنند، زیرا همین اشیاء در حوزه‌های دیگر در اماکن مذهبی یافت شده‌اند (هنری دایسون و ماتیلداویت، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

در سایر جلوه‌های معماری نیز سبک یکسان سومر و آذربایجان در چینش سنگ‌های پایه، سقف‌سازی مشترک بوده است.

پشت با خانه آنها احتمالاً صاف بود نه دو شیبه. در محوطه چایونو دو الگوی خانه‌سازی ثبت شده است که سندی بر استفاده از پشت بام‌های صاف در کوهستان‌های آناتولی در حدود ۷۰۰۰ ق.م. به شمار می‌روند (بریدوود و دیگران، ۱۹۷۱: ۱۲۳۷؛ ملارت، ۱۹۷۵: ۵۳؛ ردمن، ۱۹۷۸: شکل ۱۴: ۵). در صورت مساعد بودن شرایط اقلیمی پشت بام صاف مزایای بسیاری دارد: ساخت و نگهداری آن از پشت بام دو شیبه آسانتر است؛ بر روی آن می‌توان وسایل و کاه و علوفه انبار کرد، می‌توان از آن در کارهایی که باید خارج از خانه و محلی به دور از حیوانات انجام شوند، به طور مثال خشک کردن مواد غذایی، استفاده کرد (هال و دیگران، ۱۹۷۳: ۲۴۸)؛ این نوع پشت بام مکان خنک و بادگیری است و خوابیدن در آن در شب‌های گرم تابستان لذت‌بخش است. امروزه پشت بام‌های صاف در سراسر مناطق کوهستانی

بین‌النهرین بزرگ بر روی اکثر خانه‌های سنتی گلی یا گل و سنگی دیده می‌شوند، هر چند پشت بام‌های دو شبیه نیز صراحتاً در برخی مناطق قابل مشاهده است (لوید و صفر، ۱۹۴۵: ۲۷۴)، (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۷۳).

کاشی معرق

وجود کاشی‌های معرق و کاربرد چند سده‌های قبل در آذربایجان از دیگر شاخص‌های مشترک معماری سومر و آذربایجان باستان است.

در «معبد سنگ آهک» به منظور بهبود ماهیت آسیب‌پذیری خشت‌های خشک شده در آفتاب از سنگ بنا استفاده؛ در حالی که در «تالار ستوندار» و در حیاط مجاور آن روش دیگری به کار گرفته شده است. ساختن بنا از گل و نی یا از گل و چوب که در طول قرون متمادی یا در واقع به مدت یک هزاره در «سرزمین بین‌النهرین» مرسوم بود، قوانین خاصی را پدید آورد و به اسلوب‌های ویژه‌ای منتهی شد. پوشش حصیری که شاید برای اولین بار به طور گسترده برای تقویت دیوارهای گلی این محل به کار می‌رفت، به روکش دیواری ضخیمی تغییر شکل یافت. این روکش دارای هزاران مخروط گلی شبیه میخ بود که در بستری گلی کنار یکدیگر قرار گرفته بودند. مخروط‌ها سر مسطح (یا سرهای حکاکی شده) داشتند و به رنگ‌های سیاه، سفید و قرمز بودند. ترتیب قرار گرفتن آنها به صورت طرح موزائیکی است و شباهت فراوانی به پارچه دارد. شاید به‌توان فرض کرد که به احتمال زیاد منشأ آنها حصیرهای اولیه‌ای است که در دیوارها به کار برده می‌شدند. این نوع پوشش دیواری ساخته شده از مخروط‌های گلی پخته، نه تنها در دیوارهای طویل حیاط که اینک شکسته و تبدیل به یک رشته نیم ستون شده‌اند، بلکه در «دیوار شمال غربی» - که تشکیل نوعی «سکو» را می‌دهد - و در ستون‌های گرد خود تالار ستون‌دار نیز به کار می‌رفت (لوح‌های ۱ و ۲). این شیوه ساخت دیوارهای گلی که با پوشش موزائیکی تقویت می‌شد، مشخصه دوره آغاز تاریخی است و در مقایسه با بناهای سنگی امتیازاتی دارد. در این شیوه تجمع قطعات کوچک رنگی، به همان روشی که در کاربرد مخروط‌های گلی دوره آغازین دیده می‌شود، تا حدی با ویژگی سومری هماهنگ بود. این روش تا پایان تاریخ سومر نه تنها در معماری بلکه تا حد زیادی در رشته‌های دیگر هنری حاکم بود؛ زیرا ظاهراً به عقیده سومری‌ها یک شیء به خودی خود کامل نبود، بلکه از ترکیب و کنار هم قرار گرفتن اجزای تشکیل دهنده به وجود می‌آمد.

نمای موزائیکی مخروط‌های گلی که جایگزین پوشش حصیری اولیه شد احتمالاً نشان دهنده تغییر شکل دیگری از «موزائیک مخروطی سنگ» است (لوح ۲، شکل ۲). این نوع نما با سنگ‌های رنگی روی دیوارهای گلی در بنایی متعلق به «لايه IV»، اوروک (وارکا)، در ساختمانی واقع در بین دو معبد اصلی آنو و اینانا نیز مشهود است. در آنجا دیوارهای حیاط با مخروط‌های گلی تزیین یافته‌اند و دیوارهای بنا با موزائیک ساخته شده از مخروط‌های مرمر سفید و نیز مخروط‌های سنگ آهک قرمز و سیاه، تقویت شده‌اند. به نظر می‌رسد کل بنا نشان دهنده تغییر شکل ساختمان کاملاً سنگی «معبدسنگ آهک» به ساختمان گلی با نمای سنگی - برای استحکام آن - باشد.

همه این موارد ما را به این فرض می‌رساند که تکیه‌گاه‌های شبه ستون با نمای موزائیک مخروطی در تالار ستوندار، صرفاً جایگزین ستون‌های سنگی اولیه شده‌اند؛ زیرا ستون‌ها عناصر اصلی ساختمان هستند و با ویژگی اصلی بناهای ساخته شده از خشت خام مغایرت دارند؛ بدین ترتیب ستون ساده از معماری سومری حذف شد. استفاده از ستون ساده و طاق، به عقیده معماران سومری شیوه‌ای ساختمانی برای غلبه بر نیروی جاذبه به شمار می‌رفت، ولی هیچ یک از این دو در معماری دوره کلاسیک خاور نزدیک باستان تأثیر زیادی نگذاشت. به طوری که در اینجا شاهد بودیم، معماری سومر سعی در ارائه فن «ساختمان‌سازی» نداشت (این فن عبارت است از تأثیر متقابل فشار بار ساختمان و تکیه گاه و غلبه بر نیروی جاذبه از طریق عناصر ساختمانی بنا)، بلکه این معماری از همان ابتدا تقریباً در شکل بنا و تزیینات بدنه‌های دیوار متجلی شد. چهارچوب اصلی بناهای معماری سومری با پوسته یا روکشی پوشانده شده است که از این نظر شبیه مجسمه‌سازی خاور نزدیک باستان است (مورتگات، ۱۳۹۰: ۸).

تا روزگاری که اسناد مکتوب از کاخ‌های باشکوه تبریزسختن می‌گویند ما از این فنون در نماهای آثار معماری تبریز اطلاع داریم. آنچه از معماری حدود هشتصد سال پیش به دست ما رسیده از جمله مسجد کبود نیز می‌تواند قدیمی‌ترین فن از این شیوه معماری باشد که به روزگار ما راه یافته است. حتی مورتگات نیز با هوشمندی می‌داند شیوه‌های تزیینی بنا ریشه در جایی دوردست دارد و می‌گوید:

سبک هنری نما، نیروهای داخلی ساختمانی را منعکس نمی‌سازد، بلکه پوشش تزیینی محسوب می‌شود؛ با این حال این بدان معنا نیست که منشأ تزیین دیوار با طاقچه، شیوه ساختمان‌سازی متفاوت و قدیمی‌تری نبوده است. این منشأ مطمئناً به زمانی بسیار دورتر از دوره آغاز تاریخی و احتمالاً به مکانی در خارج از بین‌النهرین می‌رسد؛ چرا که قدیمی‌ترین بنای شناخته شده در منطقه حتی در دوران نئولیتیک از گل ساخته شده است (مورتگات، ۱۳۹۰: ۱۲).

کف

ستون لوید باستان‌شناس بریتانیایی معماری یافته شده در حسنلو را مرتبط با دوره حسونا سومر تشخیص می‌دهد. رابرت هنری دایسون:

کف خانه‌ها از گل فشرده یا خاک زرد و تمیز تشکیل می‌شد که درگاه لکه‌های قرمز رنگی روی آن قابل تشخیص بود. کف خانه غالباً با ایجاد دیوارهای کوتاهی شبیه جدول به انبارک‌های ویژه با فضاهای انباری و اجاق تقسیم شده بود. در یکی از خانه‌ها، پله‌ای در مقابل درگاه بلند وجود داشت. پلان خانه‌ها عموماً به شکل مربع بود و هر یک از اضلاع آن بین ۶/۵ و ۴ متر طول داشت. با توجه به ضخامت نه چندان زیاد دیوارها خانه‌های مورد بحث می‌بایست یک طبقه باشند. سازه‌ها عموماً بین ۰/۵ و ۳ متر از هم فاصله داشتند و در راستای جهات اصلی کشیده شده بودند. در مواردی انباری از جنبه به خانه اصلی الحاق شده بود. فضاهای روباز کوچک موجود در بیرون سازه‌ها معمولاً با لایه‌هایی از خاک متراکم به رنگ سیاه و آغشته به خاکستر پر شده بود که میان آنها تکه‌های ظروف سفالی و استخوان

یافت می‌شد. بر عکس کف‌های سکونتی داخل خانه‌ها غالباً بسیار تمیز و پاکیزه بودند (هنری دایسون، ۱۳۹۰: ۳۰۷ - ۳۰۸).

کاهگل

واژه کاهگل برای توصیف فرهنگ عبید در عراق جنوبی بسیار مناسب است؛ زیرا سنگ در این بخش از کشور به کلی نایاب است و استفاده از آن محدود به ابزارهای سنگین و پاره‌ای تزئینات می‌شده است. اشیای دیگر از قبیل میخ‌های سرکج، داس، دوک‌های نخ ریزی، دستگاه‌های بافندگی، وزنه‌های تورماهیگیری، دستگاه‌های پرتاب فلاخن و حتی انواع تیرها، تیشه‌ها و چاقوها، از گل نپخته ساخته می‌شده است. تعدادی از خانه‌ها، سست بنیاد و با سقف حصیری بوده که با تیرهای چوبی نگهداری و گاهی نیز با گل اندود می‌شده‌اند؛ همان طور که امروزه نیز نظایر آنها را در حوالی بصره می‌توان دید. اما گل فشرده و خشت بیشتر برای ابنیه عمومی به کار می‌رفته و معابد اریدو متعلق به دوره عبید با خشت‌های بزرگ که با قالب‌های چوبی ساخته می‌شده، بنا شده‌اند (فرنو، ۱۳۸۴: ۱۶۲).

در واقع «سوراخ» یعنی کاهگل و تیرهای چوبی و حصیر دقیقاً مواد معماری قدیم و متاخر در آذربایجان بود. با این که سنگ در آذربایجان فراوان بوده به دلیل شرایط اقلیمی و عایق بودن این ماده برای سرما و گرمای سخت در آذربایجان به سنگ ارجحیت داشت.

هشتی

هشتی‌ها از دیگر ویژگی‌های معماری در آذربایجان بود که در سومر (بین‌النهرین) نیز یک خصیصه اصلی در پلان ساختمان‌ها محسوب می‌شد. هشتی‌ها بعد از مارگون فضای اصلی ورودی را تشکیل می‌دهند. رابرت هنری دایسون و ماری ماتیلداویت:

در داخل ساختمان سوخته II، فضایی که کارکردی معادل هشتی‌های معابد بین‌النهرین دارد، به دو اتاق دراز و باریک با ورودی‌های پس نشسته (= اتاق‌های ۱ و ۲) یک اتاق فرعی در سمت شرق (= اتاق ۳) و راه پله‌ای در سمت غرب (= اتاق ۴) تقسیم شده است. در عرض بخش قدیمی قربانگاه، رف باریکی وجود داشت که با توجه به فاصله زیادی آن از سطح زمین نمی‌توانست در نقش پله استفاده شود (Dyson and Voigt, 1989) مشابه این مولفه در قربانگاه‌های معابد متعددی در بین‌النهرین ثبت شده است و بی‌تردید نزولات یا اشیای مرتبط با مراسم آیینی را روی آن در معرض نمایش قرار می‌دادند (برای مثال‌هایی از این قربانگاه‌های «دوپله‌ای»، (ن ک: Delougaz and Liloyd 1942: pl. 20a-b. figs. 152; Wooley 1954: 169ff; Roux 1964: 176; De-shayes 1969: fig. IIo; 157)، (دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

ورود سقف خانه

داشتن سکو در خانه و ورود از سقف خانه چیزی است که در خانه‌های مدور فرهنگ یانیق آذربایجان و

سومر اولیه و هم‌زمان در ۵۰۰ سال قبل از میلاد مشترک است در سرزمین سومر.

داخل خانه‌های مدور دارای پلکانی چوبی یا گلی بود که به سقف خانه‌ها منتهی می‌شد و ورود و خروج از سقف انجام می‌گرفت و ظاهراً هیچ نوع پنجره‌ای در آنها تعبیه نشده بود. داخل خانه‌ها نیمکت‌های گلی داشت که با کاه گل اندود شده بود (حلالی، ۱۳۷۴: ۷).

همچنان که در یانیق تپه نیز مشاهده می‌شود در عقرب تپه نیز درب‌ها از پشت بام تعبیه می‌گردید. «اتاق‌هایی که در آنها ورود و خروج با استفاده از نردبان از قسمت بالا صورت می‌گرفت» (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۸: ۱۱۱). این نوع معماری در سومر نیز مشترک بود و طبیعتاً یادگاری از مردمان آذربایجان در سرزمین سومر محسوب می‌شود. در این مورد نمی‌توان شک و شبهه‌های داشت چرا که:

هیچ درگاهی وجود ندارد تا این چهار اتاق را به یکدیگر یا به اتاق‌های مجاور متصل کند. هم چنین، مدرکی دال بر وجود درگاه میان دیوارهای خشتی مجاور دیده نمی‌شود. بر این اساس، در این جا نیز بدون شک همانند اتاق‌های B8 و C1 ورود و خروج از قسمت بالا انجام می‌شد (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

مقصوره

آنچه در حسنلو و ساختمان‌های آن نقش پیش مقصوره را دارد در سومر نیز کاربردی مشترک داشت. رابرت هنری دایسون و ماری ماتیلداوایت:

پیش مقصوره معابد بین‌النهرین عبارت بود از اتاقی که آیین‌های روزمره، به‌ویژه پیشکش نذورات، در آن انجام می‌گرفت (Margueron, 1997: 165) و لباس و زیورات تمثال ایزد را در آن جا عوض می‌کردند (Winter, 2000: 139). تمثال ایزد را یا در این اتاق اصلی یا در فضای بسته مجاور آن (= عبادتگاه اندرونی) قرار می‌دادند. تالار ستون دار بزرگ (= اتاق ۵) ساختمان سوخته II نقش پیش مقصوره را داشت (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

سنگفرش و زهاب‌ها احتمالاً به منظور جذب و هدایت مایعات از قبیل شراب، آب‌جو یا شیر ایجاد شده بودند. این مایعات در جریان آیین پیشکش توسط فردی که مقابل صفه‌ها می‌ایستاد و این آیین را روی سکوها به جای آورد ریخته می‌شدند (نک: Winter 2000)، (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

به گفته روکس صفه‌های خشتی کوتاه موجود در گرداگرد مقصوره و پیش مقصوره جایگاه مجسمه‌های ایزدان دیگر و پرستندگان و استل‌های حکومتی و نذورات متنوع بودند (۱۹۶۹: ۱۶۹) سابقه استفاده از این «صفه‌ها» در معابد حداقل به انتهای دوره سلسله‌های قدیم در آشور باز می‌گردد (Amient 1980c: 898: Temple of Ishtar Level G)، (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۴).

در جبهه جنوبی صفتها و اجاق‌های موجود در اتاق ۵، در وسط اتاق بخش سنگفرشی به شکل شبه مستطیل در ابعاد حدود ۶×۳ متر و زیر این بخش خمره‌ی بزرگی داخل زمین وجود داشت. این بخش سنگفرش مجهز به زهاب (که در سه جبهه آنها ستون‌هایی وجود داشت، اما جبهه جنوبی باز بود) می‌توانست در ریختن نذورات استفاده شود و حریم خلوتی را برای ادای چنین آیینی در داخل ساختمان فراهم آورد. تطهیر تمثال ایزد و سایر اسباب و لوازم معبد از آیین‌های روزمره مهم در بین‌النهرین باستان بوده است (Winter 2000)، (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۴).

از موقعیت سکوی خشتی مرکزی چنین استفاده شده است و همان رابطه‌ای که عادتاً در معابد بین‌النهرین دیده می‌شود در آن نیز تکرار شده است (به طور مثال، در محوطه اور، Moorey 1982: fig. 32)، (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۵)

در سمت شرق (= چپ) سه رف گلی به صورت پله پله، هر یک ۱۵ سانتی‌متر بلندتر از دیگری، چسبیده به دیوار جنوبی و مشرف به داخل اتاق وجود داشت. از این رف‌ها احتمالاً در نمایش نذورات استفاده می‌شد، زیرا با توجه به سطح نرم، اندازه کوچک و جهت‌گیری آنها نمی‌توان آنها را پله دانست. رف‌ها پله پله مشابهی جهت گذاشتن نذورات در معابد بین‌النهرین نیز ثبت شده‌اند (به طور مثال Moorey 1982: fig. 32 inner sanctuary)، (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۶)

داخل برخی از نمونه‌های قاب مطبق دوقلو غالباً در درگاه‌های عادی استفاده یا سنگ‌های پاشنه به جا مانده است. دهانه مزین به قاب مطبخ چند قلو که در انتهای جنوبی ساختمان سوخته II وجود داشت در میان آثار معماری کشف شده در حسنلو منحصر به فرد است. در کل، «قاب مطبق چند قلو» ظاهراً به نحوی فحوای نمادین داشت به طوری که به جرات می‌توان گفت تنها در بناهای مذهبی استفاده شده است (Roaf 1995: 426; 1998: 58-; Dyson 1989a: II 8 62؛ هم چنین، نک: Barnett 1975: 99, 145). در بین‌النهرین سابقه استفاده از قاب مطبق سه‌قلو در درگاه مقصوره‌ی معبد یا عبادتگاه، به استناد تصویر بر روی پلاکی که از اور کشف شده است، به اوایل دوره سوم سلسله‌ها برمی‌گردد (Moorey 1982: 185) از این مولفه‌ها بعدها در تمامی درگاه‌های زیگورات چغازنبیل، با قدمت اواخر هزاره دوم ق.م. استفاده می‌شود (Ghishman 1966: 68) (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۶)

اتاق ۶، که نقطه کانونی ساختمان سوخته II است، نه تنها به سبب موقعیت و ورودی پرتفصیل خود بلکه هم چنین به دلیل کف بالاتر خود از شرایط لازم برای یک مقصوره برخوردار می‌باشد. به گفته اینهایم در معابد بین‌النهرین تمثال با قرار گرفتن روی پایه از سطح فعالیت‌های بشری فراتر می‌رفت، در حالی که داخل تاقچه پس نشسته (یا اتاق کوچک) مقصوره قرار داشت (Oppenheim 1977: I 186). اگر تمثال ایزدی در اتاق ۶ وجود داشت، می‌بایست روی سطحی قرار داده می‌شد که ۹۰ سانتی‌متر از کف تالار

ستوندار بلندتر بود. این ارتفاع در صورتی که تمثال روی چهارپایه یا صندلی گذاشته می‌شد به ۳/۱ متر افزایش می‌یافت و به این ترتیب در سطحی برابر با آستانه قرار می‌گرفت. تمثال موجود در داخل مقصوره، چه روی چهارپایه‌ای گذاشته شده و چه گذاشته نشده باشد، در سطحی بلندتر از سطح پیش مقصوره که مردم در آن جا آیین‌های مذهبی را به جا می‌آوردند قرار داشت (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۱۸).

درگاه قاب دار

مایکل روف:

دایسون اشاره کرده است که در بین‌النهرین از درگاه‌های طاقچه دار منحصر در عبادتگاه خصوصی قصرها استفاده می‌شد (II8,1989). درگاه با قاب دو قلو یا چند قلو در جبهه بیرونی یکی از بارزترین مشخصه‌های نقشه معابد بین‌النهرین به شمار می‌رود (Damerrji 1987.68-70; Heinrich 1982). نمونه‌های این نوع درگاه هر چند در تمامی بناهای مذهبی بین‌النهرین نشده، اما در اکثر آنها ثبت شده است که معابد، نمازخانه قبرستان‌ها (= تالارهای ختم؛ mortuary chapel) و دیوارهای پیرامون اماکن مذهبی از دوره عبید تا عصر سلجوقیان را شامل می‌شوند. تنها درگاه‌های بسیار مهم، از جمله نمونه‌هایی که به مقصوره معبد باز می‌شوند، با قاب مطبق چند قلو زینت یافته‌اند (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

در ساختمان سوخته دوم حسنلو سه درگاه با قاب مطبق چندقلو شناسایی شده‌اند همچنین درگاه‌های شرقی و غربی نیز از قاب برخوردارند.
مایکل روف:

دایسون در بحث از کاربری احتمالی بناهای حسنلو (II8,1989) وجود درگاه‌های مزین به قاب مطبق چند قلو را شاهدی قطعی بر معبد بودن ساختمان سوخته دوم دانسته است (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۴۷).

در نوشیجان قاب‌های درگاه مطبق در معبد مرکزی و در گودین‌تپه سمت تالار ستون‌دار قاب مطبق در سه درگاه ایجاد شده است این مسیر تا لرستان که در کوه دشت در محوطه سرخ دم لری حاشیه‌های شبیه نمونه‌های حسنلو، گودین‌تپه و نوشیجان دارد مشاهده می‌شود تا به زمان‌های بعدی در تخت‌جمشید که از آذربایجان زیاد تقلید شده مشاهده می‌شود تنها تفاوت تخت‌جمشید این است که در بین‌النهرین و آذربایجان این بناها در مراسم و آیین‌های مذهبی استفاده می‌شدند و در تخت‌جمشید در مراسم درباری استفاده می‌گردید.

دیوار چینی

شکل دیوار چینی بر اساس پی‌سنگی و روی آن دیوار مهره‌دار خشتی فشرده در آذربایجان که امروزه

حتی امتداد دارد میان خانه‌های سومری یکسان است. «چارمو» نمونه خوبی برای این مورد است.

دیوار منازل مسکونی، از چینه ساخته شده که اغلب روی پی‌های معمولی قرار داشته؛ ولی در مناطق بالاتر، پی‌ها را قلوه سنگ‌هایی بزرگ تشکیل می‌داده است. ساکنان چارمو در خانه‌های مربع چند اتاقه از خشت فشرده (پیزه) با اجاق‌های گلی و حوض‌های آجری در وسط آن می‌زیستند. به طور کلی وضعیت معماری چارمو چنین می‌توان نتیجه گرفت که اقوام ساکن در طبقات مختلف استقرار در چارمو، از قابلیت و استقامت چینه برای ساخت منازل مسکونی خود به خوبی مطلع بوده و نقشه منازل خود را به گونه‌ای مطرح می‌کردند که از طرف به حیاط یا فضای بازی محدود شوند (فرنو، ۱۳۸۴: ۸۳)، (دولاندلن، ۱۳۴۶).

رابرت هنری دایسون:

زیر پی مربوط به عصر آهن، گوشه ساختمان بزرگی از عصر مفرغ جدید نمایان شده است که از خشت‌های مربع بزرگ ساخته شده بود و پی سنگی آن ۲ متر عرض و بیش از ۱ متر ارتفاع داشت. دو اتاق و یک بخش خشت فرش کشف شده است. تنها یافته مهم دیگر، به غیر از تکه‌های ظروف سفالی، یک مهر استوانه‌ای گلی بسیار ساییده و یک لقمه مهر گلی با آثار دو (?) مهر استوانه‌ای از گونه دوره سوم اور است که تصویر فرد مسندنشینی در حال انجام آیین شراب ریزان و فرد دیگری را به حالت ایستاده در مقابل وی نشان می‌دهد (هنری دایسون، ۱۳۹۰: ۱۶۱).

هم‌چنان که در گزارش دایسون مطالعه می‌کنید «مهر» سومری مکشوفه در حسنلو به دوره «اور» سوم سومری متعلق است. یعنی گاه‌ها در مطالعه چنین گزارشاتی برخی حواس پرتی‌هایی دیده می‌شود که به‌تواند اطلاعاتی از آنچه که عکس و گزارش آنها هرگز منتشر نشده را به ما ارائه کند. دیوارهای پش‌بنه‌دار حسنلو در ساختمان سوخته دوم و حیاط پایین به نوعی مولفه‌های تزئینی و کاربردی سومرعلیا را نشان می‌دهد. رابرت هنری دایسون و ماری ماتیلداویت:

دیوارهای واقع در شرق و غرب پشت‌بندهای خشتی داشتند که احتمالاً نشانگر حضور مقامی مذهبی و یا حکومتی هستند (Dyson Roaf 1995: 426.fig. 5; 1989a:129-127). این دیدگاه با کاربرد گسترده پشت بند در زیگورات و معابد مرتبط یا قدمت قرن سیزدهم ق.م. در چغازنبیل تأیید می‌شود (Ghirshman 1966) به گفته دیوید اوتس (۱۹۷۰: ۲) در دوره میانه آشور در بین‌النهرین علیا «نمای پشت‌بنددار...» از رایج‌ترین مولفه‌ها حتی در معابد عمومی دورافتاده‌ترین مناطق بودند» چون استفاده از پشت بند در نمای دیوارها محدود به حیاط پایین و ورودی آن نیست و در نقاط دیگر شهر دوره IVB حسنلو نیز دیده می‌شود (Dyson 1989b: fig. II) تنها بر مبنای این ویژگی معماری نمی‌توان امکان مذهبی را از بناهای مقامات حکومتی متمایز ساخت (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

و مجدداً به سومر برمی‌گردیم تا از این تمدن نیز مثال‌هایی از دایره‌ای و مدور ارائه کنیم.

معماری شاخص حلفی که آن را به شکل سازه‌های گرد و مدور معروف به تولوس حلفی می‌شناسیم، در طبقات VIII-VI مرحله‌ی دوم پدیدار می‌شود؛ در حالی که معماری مستطیلی شکل هنوز ادامه دارد. تولوس‌های حلفی در مرحله‌ی دوم، صرفاً تک اتاق‌هایی چینه‌ای و گلی با کف گچ اندود و دیوارهایی به ضخامت ۳۰ تا ۳۵ سانتی‌متر هستند؛ که شالوده‌ی سنگی ندارند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۴۰).

این دوره با شهر یثری در مشکین شهر از نظر زمانی یکسانی دارد.

در محوطه شهریری قوشاتپه در کاوش علمی ۱۳۸۵ به سرپرستی آقای دکتر نویری آثاری از اواخر دوره نوسنگی شامل سفال‌های منقوش نخودی دست‌ساز و بقایای معماری مدور و چهار گوش دست یافته‌اند (کاظمی و رضالو، ۱۳۹۷: ۴۳).

مسیر حرکت از سایر نشانه‌ها چون معماری مدور دوره حلف یعنی حدود ۵ هزار سال پیش از میلاد قابل مشاهده است. حتی اگر در فرم انباری‌ها باشد.

اگر مسیر بالا دست فرات را به سوی ناحیه‌ی ملاطیه - الازبیک آناتولی تعقیب کنیم، در اراضی پشت سدهای کبان و قره‌قبا و همچنین شمال آن جا، چند تپه‌ی باستانی دارای آثار حلفی را خواهیم دید؛ که در نتیجه‌ی بررسی‌های صحرائی، شناسایی و معرفی شده‌اند. در کاوش‌های تئولین تپه که در پشت سد کبان قرار داشت، چندین واحد معماری مستطیلی شکل همراه با فضاهای باز، گودال و انبارهای کوچک مدور شکل و همچنین گور یک کودک کندو کاو شد؛ که گزارش کوتاه آن‌ها منتشر شده است (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۶).

یکی از مصداق‌های بارز موضوع پیش گفته؛ ظهور هم‌زمان شیوه‌های معماری مدور نیمه زیرزمینی در هزاره‌های پایانی دوره پارینه سنگی در زاگرس مرکزی است. این شیوه معماری که از آن می‌توانیم به عنوان «شیوه معماری سنت‌های زاگرس» نام ببریم، نه تنها در خود منطقه بلکه در مناطق پیرامونی از جمله آناتولی و منطقه لوانت (سوریه، فلسطین و لبنان) نیز رواج داشته است (Gilead, 1989 Hershkovitz, 1990) اما در منطقه زاگرس در ساخت این گونه خانه‌ها مهارت‌ها و نوآوری‌های خاصی به کرات رفته است که در مناطق پیرامونی کمتر یافت می‌شود. این موضوع را می‌توان در ارتباط با پویایی این شیوه در منطقه زاگرس در نظر گرفت. ظهور فراگیر این شیوه معماری که از آن می‌توان به عنوان اولین گام‌های برداشته شده در خانه‌سازی یاد کرد، تحولات دیگری را نیز به دنبال داشته است که از آن جمله می‌توان به شیوه‌های شکار گزینشی حیوانات کوچک، به کارگیری ابزارهای ترکیبی، استفاده گسترده از تیغه‌های میکروولیت که عمدتاً در شکار از راه دور کاربرد داشتند و نیز افزایش استفاده از مواد گیاهی در تغذیه مردمان اشاره کرد (طلایی، ۱۳۹۰: ۷۸).

نوشیجان نیز اقتباس از چنین سبک معماری بود.

تالار ستون‌دار از چهار ردیف ستون سه‌تایی تشکیل شده بود. این نوع تالارها از دوره قدیم‌تری در حسنلو در شمال غرب ایران وجود داشته است و احتمالاً ویژگی مهم سنت‌های معماری محلی ماد است. ستون در بین‌النهرین نیز از دیرباز شناخته شده بود و در سوریه مکرراً از آن استفاده می‌شد اما به جای تالار آن را در نما به کار می‌بردند. تالار ستون‌دار تپه نوشیجان، مانند معبد مرکزی و تالار شمالی اولیه، طاقچه‌های مزین به کناره‌های پله داشت که یادآور طاقچه‌های پرکار معابد بین‌النهرین است اما در اینجا کنگره‌های آویزان وجود دارد (کرتیس، کالمیر و روف، ۱۳۹۳: ۸۸).

در شانیدر بقایای معماری و ساختارهایی فرهنگی مثل گودال، و در زوای شمی - شانیدر هم، یک سازه‌ی مدور سنگی را می‌بینیم (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۱۵).

در نمریک و قرمز دره دهکده‌ای پیچیده با سکونت‌ی بلند مدت و تثبیت شده را می‌بینیم که در آن، فضای دهکده به چندین کار کرد کاملاً متفاوت و مشخص از هم دیگر تقسیم شده است. مجموعه‌ی کومه‌های گرد و مدور و با بیضی شکل هر دو دهکده‌ی هولوسین دیرین هم‌چنین فضاهایی میدانی مانند دارند که از آن‌ها، طیفی از مدارک مرتبط با فعالیت انسان پیدا کرده‌اند؛ که شاید بر سکونت بلند مدت و احتمالاً همیشگی گروهی از انسان‌ها در بافتی ده‌نشین و یکجانشین دلالت می‌کند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۱۵).

در مدت پایان هزاره‌ی ششم و اوایل هزاره‌ی پنجم پ.م الگوی اسقاری سنت حلف به سادگی می‌گراید؛ وسعت دهکده‌ها کم‌تر شده؛ و گاه به کم‌تر از یک هکتار نیز می‌رسد؛ که شاید جمعیت آن از ۵۰ نفر هم، فراتر نرود. هر دو پلان گرد و مستطیلی دیده می‌شود؛ در حالی که چینه‌ی گل رواج بیش‌تری از خشت دارد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۱۷).

بر اساس چنین مدارک متقن و انحصاری از شیوه‌ها و سازمان‌ها و کارکردهای فضاها می‌توانیم بیان کنیم این روش معماری یک حوزه فرهنگی وسیع از آذربایجان و آناتولی تا سرزمین سومر را در بر می‌گرفت و یک اثبات‌گر برای تنگاتنگی چنین روابطی است. کارکردهای تکیه‌گاه‌های دیوار و مقصوره‌ها و طاقچه‌ها نیز گذشته از کارکردهای مشترک بنایی به ساختارهای مشترک ذهنی و دینی دو تمدن اشاره می‌کند.

از طاقچه‌های پله، پله‌گاه به عنوان مؤلفه‌ی تزئینی در دو طرف درگاه‌ها استفاده شده است. در بین‌النهرین این طاقچه‌ها غالباً در معماری بناهای مذهبی کاربرد داشت. اما، در خانه‌های روستاهای امروزی از آن‌ها هنوز هم جهت قرار دادن فانوس یا چراغ استفاده می‌شود (هنری دایسون، ۱۳۸۹: ۲۳).

استل‌ها

از دیگر موارد جالبی که در حوزه فرهنگی ترک‌زبانان گسترش یافته و قدمت و سادگی اولیه آن در

آذربایجان حاکی از مبداء (تئوری تبریز اورمو) می‌باشد و تکامل آن در آتروسکاها و پیچیدگی آن در سومر می‌تواند مسیر حرکت سومریان را معین سازد بالبال‌ها هستند. برای دیدن بالبال‌ها می‌توانیم به حیاط موزه تبریز سر بزنیم باید مشکین شهر برویم که متاسفانه تعداد زیادی از آنها حتی بعد از کشف ناپدید و غارت شده‌اند. استفاده مشترک آئین از بالبال‌ها، چشمان درشت که در پیچه روح آنها بودند، دارا بودن سلاح، دست‌هایی بر سینه و گاهی قیافه‌ای بدون دهان حاکی از ذهنیت مشترک سازندگان آنها بوده است. در سومر نیز این بالبال‌ها به تعداد کثیری یافت شده‌اند.

قرار دادن دست‌های پیکره‌ها در جلوی سینه و منپهرهای یافت شده در شهر یئری اردبیل را می‌توان از یک فلسفه مشترک قلمداد کرد.

تعداد زیادی پیکره زن و مرد در نیایشگاه‌ها یافت شدند که دستان همه آنها به حالت استغاثه در جلو به هم قلاب شده‌اند. آنها احتمالا نیایشگران و حاجتمندانی را نشان می‌دهند که پیکره‌هایشان را به نیابت در نیایشگاه‌ها گذاشته بودند. پیکره‌ها در بعضی معابد ظاهرا روی نیمکت‌های کوتاهی دوورتادور دیوارها قرار دارند، همان طور که حاجتمندان دور دیوارهای اتاق‌های باریابی حاکمان، در انتظار رسیدن نوبت سخن گفتن شان می‌نشستند و یا می‌ایستادند (کرافورد، ۱۳۸۷: ۹۵).

رب‌النوع‌ها همچنان که در هزاران سال قبل در شهر یئری مشکین شهر به صورت غیر عادی بزرگ بوده‌اند در سومر نیز به صورت غیر عادی درشت اجرا شده‌اند. اگر چشم را در پیچه‌ی روح می‌دانستند در آذربایجان و هنر مانناها و قبل‌تر از آن نیز چنین تصویری موجود بود. حتی شما در آثار ماننایی از آذربایجان چنین برخوردی را با چشم‌ها شاهد هستید.

دیگر موردی که شاید بتوان آن را آیینی تلقی کرد، تندیسک‌های گلی منقوشی است که در بسیاری از سکونتگاه‌های حلفی دیده می‌شود. ویژگی بارز و مشهود تمامی این تندیسک‌های گلی منقوش، جنسیت منقوش، و اغلب، اغراق در نمایش خصوصیات جسمانی زنانه‌ی آنها است؛ همچنین به سختی می‌توان گفت که این تندیسک‌ها در بافت‌هایی کشف شده‌اند که به‌توان کار کرد واقعی آنها را بر مبنای ویژگی‌های همان بافت کشف، تفسیر کرد! و صرفا همین اندازه می‌توان گفت که پراکندگی و توزیع این تندیسک‌های زنانه در سرار سکونتگاه‌های حلفی، در بافت‌های کاملا خانگی بوده است؛ و همین بافت خانگی است که سبب می‌شود تا بگوییم که کار کرد این تندیسک‌ها نیز در چهار چوب همین بافت خانگی، و در بستر فعالیت‌های خانگی، باید تفسیر شود (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۰۵).

این مورد را در نظر داشته باشیم که مشابه این تندیسک‌ها در قره‌تپه نزدیک تبریز نیز وجود داشته و چارلز برنی گزارشاتی از آن منتشر نموده است. کارگاه‌های حسنلو با شیوه‌های متداول و یکسانی که می‌توان آنها را در نوع‌های مختلف دسته‌بندی کرد در سومر نیز موجود بودند. ماسکارا اشاره می‌کند:

تولید اشیای چوبی و عاجی به دست هنرمندان واحد، با الگوی عمومی رایج در سایر

محوطه‌های خاور نزدیک سازگاری دارد. در کتیبه‌ی مرتبطی از دوره‌ی سوم اور که از محوطه‌ی اور یافت شده است به یک کارگاه پیکرتراشی اشاره می‌شود که هم زمان به کار تراش تندیس از چوب و عاج می‌پرداخت (وایت ماسکارالا، ۱۳۸۷: ۲۶۱).

در ساختمان سوخته دوم حسنلو استل‌هایی قرار دارد که شاید قرار بود روی آن‌ها کتیبه‌هایی نقر شود یا مقابل آنها مجسمه‌هایی بوده که در حمله آشور بر روال زمانه به آنجا حمل شده‌اند

به ظن غالب آنها استل‌هایی غیرشمایی، از نمونه‌هایی اشاره شده در (سفر لاویان، ۱:۲۶) یا ستون یعقوب (سفر پیدایش، ۱۸:۲۸ - ۲۲)، یا نمونه‌های واقعی از هزاره‌ی دوم ق.م که از محوطه‌های ماری، گزر، هازور، بیلوس و غیره، می‌باشند (وایت ماسکارالا، ۱۳۸۹: ۸۷).

همان طوری که قبلا نیز با اشاره به سخنان انکیدو و بیل‌گمیش ذکر کردیم سنت گذاشتن مجسمه برای دلاورانی که می‌میرند در سومریان نیز موجود بوده است به هر حال علاوه بر جامی که از آب مقدس حیات پر است، هنوز معلوم نیست که مجسمه‌های سومری به شکل ایکنوگرافیک داش باباهای ترک ساخته شده‌اند یا نه (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۷۳).

اگر پروفسور آغاسی‌اوغلو در این مورد سوال مطرح می‌کند، ماری ام ویت به گزارش‌های متعددی از این اشتراکات سومری و آذربایجان باستان پرده برداشته است که با هم مطالعه می‌کنیم:

میان این نمونه، که از یکی از محوطه‌های دوره‌ی حاجی‌فیروز کشف شده، و سر پیکرک فرد مذکری که از لایه اول تل‌سوان یافت شده است تشابهات بسیار نزدیکی به چشم می‌خورد (اوتس، ۱۹۶۶ الف: تصویر ۳۸؛ ملینک و فیلیپ، ۱۹۷۴: تصویر ۱۰). پیکرک مکشوفه از تل‌سوان کوچک است و فردی نشسته را نشان می‌دهد (ارتفاع ۷/۶ سانتی‌متر). این پیکرک از گل پخته ساخته شده و سراسر سطح آن با دوغایی به رنگ «گل‌بهی» پوشانده شده است. ابروهای آن با رنگ سیاه مشخص شده و روی چشم‌های سفید صدفی آن مردمک‌های سیاه رنگی اضافه شده است. همانند سر مکشوفه از یانیق‌تپه، این پیکرک دارای گوش‌هایی برآمده و بینی بزرگ و فاقد دهان است. نوار منقوشی با رنگ سیاه (دسته‌ی مو؟) از پیشانی به سمت بینی پایین می‌آید.

بهترین نمونه‌های مشابه برای سبک انتزاعی پیکرک‌های گلی مکشوفه از تپه‌ی حاجی‌فیروز را می‌توان در میان اشیای به دست آمده از محوطه‌های معاصر آن در شمال بین‌النهرین (سومر) یافت. از یاریم‌تپه‌ی ۱ تعداد زیادی پیکرک انتزاعی یافت شده است (مرپرت و مونچاوا، ۱۹۶۹: ۱۲۸، تصویرهای ۲، ۳؛ الف: ۳؛ ب: ۱۹۷۱ الف: ۲۲۹، شکل ۶؛ ۱۹۷۱ ب: تصویر ۵، شکل ۵ الف: ۱۹۷۳؛ ۱۰۶، تصویر ۴۳؛ ۱-۱۰؛ مونچاوا و مرپرت، ۱۹۷۱: تصویر ۵؛ ۲-۳؛ اوتس و اوتس، ۱۹۷۶ ب: ۱۰۱؛ ملینک و فیلیپ، ۱۰۷۴: شکل ۵۱ الف - پ). تمامی این پیکرک‌ها از لایه‌های حاوی سفال‌های استاندارد حسونا و اکثرا از لایه پنجم یافت شده‌اند. این پیکرک‌ها حرارت مختصری دیده‌اند و ابعادی برابر با پیکرک‌های انتزاعی حاجی‌فیروز دارند. اکثر پیکرک‌های مکشوفه از یاریم‌تپه‌ی ۱ که تصویر آنها منتشر شده است کمری

باریک و دامنی چتری (=کلوش) دارند. کمر و یا دامن معمولاً با خطوط حلقوی کنده ترین می‌یابد. در موارد معدودی، بدن پیکرک ساده یا مزین به آثاری است که با ناخن ایجاد شده‌اند. قاعده به صورت گرد یا مثلثی است. در برخی موارد، پاهای کوچکی که با ظرافت کار شده‌اند از زیر دامن بیرون می‌زنند، اما در برخی دیگر پاها با خط‌کنده‌ی عمودی در قسمت قاعده از هم جدا شده‌اند (نک: اوتس و اوتس، ۱۹۷۶: ب: ۱۰۱). دست‌ها نیز به دو شیوه مشخص شده‌اند: در برخی موارد دست‌ها جدا از بدن هستند و به سمت جلو دراز شده‌اند و در موارد دیگر دست‌های کوتاهی در دو پهلو از طریق نیشگون گرفتن مشخص شده‌اند (مرپریت و مونچا، ۱۹۷۱ الف: شکل ۶: ۸۶ را با اوتس و اوتس، ۱۹۷۶: ب: ۱۰۱ مقایسه کنید). حداقل یکی از پیکرک‌های دامن‌دار (مرپریت و مونچا، ۱۹۷۱ الف: شکل ۶: ۵) ظاهراً پستان‌های نوک تیز کوچکی دارد. تنها یکی از پیکرک‌های انتزاعی مکشوفه از یاریم‌تپه را می‌توان در گروه پیکرک‌های میان‌تنه‌ای طبقه‌بندی کرد (مرپریت و مونچا، ۱۹۷۱ الف: شکل ۶: ۴؛ ۱۹۷۳: تصویر ۴۳: ۳). این نمونه خصوصیتی دارد که آن را از نمونه‌های گونه‌ی دامن‌دار متمایز می‌کند: قاعده‌ی این پیکرک میان‌تنه‌ای گرد است نه تخت؛ در پیکرک‌های دامن‌دار قسمت جلو برآمدگی دارد، اما در پیکرک میان‌تنه‌ای برآمدگی در بخش نشیمن‌گاه دیده می‌شود؛ کمر پیکرک میان‌تنه‌ای، به رغم آن که مشخص شده است، برخلاف بسیاری از پیکرک‌های دامن‌دار، برجسته‌سازی نشده است. این پیکرک میان‌تنه‌ای دارای یک پستان (۶) است، اما لباسی بر تن وی مشخص نشده است. بر سر پیکرک‌های انتزاعی مکشوفه از یاریم‌تپه کلاه‌هایی بسیار بلند و نوک تیز وجود دارد و در برخی از آنها چشم‌ها و ابروها با خطوط کنده مشخص شده‌اند (مرپریت و مونچا، ۱۹۷۱ الف: شکل ۶: ۷؛ ۱۹۷۳: تصویر ۴۳: ۹، ۴).

از تل حسونا و متارا، دوباره در لایه‌های مربوط به نیمه دوم هزاره‌ی ششم ق.م، پیکرک‌های انتزاعی شبیه نمونه‌ی مکشوفه از یاریم‌تپه‌ی ۱ و از حیث سبک عمومی شبیه پیکرک‌های حاجی‌فیروز یافت شده‌اند (لوید و صفر، ۱۹۴۵: تصویرهای ۱، ۵، ۱۴، ۶، ۱: ۵-۷؛ اسمیت، ۱۹۵۲: تصویر ۹: ۵). تصویر پیکرک مکشوفه از متارا که به فاززبرین منتسب است، به روشن‌ترین وجه منتشر شده است. این پیکرک قاعده‌ی گرد، نشیمن‌گاه نسبتاً برآمده، کمر نسبتاً مژرس و یک پستان کاملاً مشخص دارد و فاقد لباس است. در قسمت‌های قدیمی میان‌تنه‌ی آن، حدوداً در وسط کمر و قاعده، فرورفتگی گردی دیده می‌شود. از اندازه و موقعیت این فرورفتگی صراحتاً مشخص است که نماینده‌ی ناف می‌باشد. اسمیت اشاره می‌کند که سر این پیکرک شکسته بود (۱۹۵۲، ۱۸)، اما در تصاویری که از این شی موجود است ظاهراً سر قبه مانندی دیده می‌شود که در پشت آن برآمدگی یا «گوجه‌ای» وجود دارد. سه نمونه از پیکرک‌های مکشوفه از لایه‌ی چهارم تل حسونا قاعده‌ی گرد و شکل «ویبولونی» پیکرک متارا را دارند، اما دست‌ها و نشیمن‌گاه آنها تا حدودی مشخص‌تر است (لوید و صفر، ۱۹۴۵: تصویر ۱۱، ۱: ۵-۷). این سه پیکرک همگی فاقد سر هستند، اما برخی یا تمامی آنها احتمالاً دارای پستان بودند. چهارمین پیکرک مکشوفه از لایه‌ی چهارم حسونا بدنی تکیده‌تر و سری قبه مانند دارد (لوید و صفر، ۱۹۴۵: تصویر ۱۰، ۱: ۱۴). این نمونه را، به اعتبار قاعده‌ی تخت آن، می‌توان به پیکرک‌های دامن‌دار نسبت داد. اکثر پیکرک‌های انتزاعی مکشوفه از محوطه‌های قدیمی‌تر دوره‌ی حسونا ظاهراً در حالت

نشسته قرار دارند (فوکایی و ماتسوتانی، ۱۹۷۷؛ شکل ۲: ۳، ۷، ۸؛ کیرک براید، ۱۹۷۲؛ تصویر ۷: ۶). با این حال، از تل سوتو گونه‌های دامن‌دار یا میان تنه‌ای نیز یافت شده است و مدرکی بر ابداع این گونه از پیکرک‌ها در دوره‌ی حسونا به شمار می‌رود (مرپرت و دیگران ۱۹۷۷؛ تصویر ۲۸: ۲).

در اکثر محوطه‌های روستایی اولیه‌ی بین‌النهرین بزرگ نمونه‌هایی از پیکرک‌های انسانی یافت می‌شوند که به وجه واقع‌گرایانه‌تری نسبت به گونه‌های دامن‌دار و میان تنه‌ای، که در بالا از آنها بحث کردیم، ساخته شده‌اند. مطالعه‌ی نظام‌مند پیکرک‌های واقع‌گرایانه تنها در صورت انتشار گزارش‌های کامل صناعات پیکرک‌سازی غنی و متنوع محوطه‌هایی چون گنج دره، تپه‌ی گوران، جارمو، تپه سراب، تل سوان، چغامامی و ام‌دباغیه امکان‌پذیر خواهد شد. با این حال، بر اساس گزارش‌های مقدماتی، به نظر می‌رسد اهم خصوصیات این پیکرک‌ها به این شرح است: تکنیک ساخت، نحوه‌ی اجرای شکم و کمر، فرم و محل قرارگیری دست‌ها و پاها، خصوصیات لباس، و فرم سر. با آن که در میان پیکرک‌های واقع‌گرایانه نمونه‌های ایستاده و میان تنه‌ای نیز دیده می‌شود، اکثر آنها در حالت نشسته قرار دارند و می‌توان آنها را شمایل‌های زن دانست. تکه‌ی مکشوفه از حاجی‌فیروز که متعلق به یک پیکرک واقع‌گرایانه‌ی نشسته است (= HF ۶۸-۲۲۵؛ تصویر ۲۷ ج، شکل ۱۰۱) به تنهایی چیزی بر دانسته‌های ما از سبک‌های مختلف و توزیع زمانی و فضایی آنها اضافه نمی‌کند. با این حال، وجود یک پیکرک واقع‌گرایانه‌ی نشسته در محوطه‌ای که گونه‌های انتزاعی دامن‌دار و میان تنه‌ای در آن غالب هستند شاید معنادار باشد. نمونه‌ای از این پیکرک‌های واقع‌گرایانه‌ی نشسته از محوطه‌هایی که حاوی بهترین نمونه‌های مشابه برای پیکرک‌های انتزاعی هستند، یعنی یاریم‌تپه‌ی ۱ و تل حسونا، نیز یافت شده است.

نمونه‌ی مکشوفه از یاریم‌تپه ۱ از لایه‌ی ششم یافت شده است (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۶: ۴۰-۴۱، تصویر ۱۶: ۳). فرم کلی این پیکرک، به رغم صدمه دیدن و شکستگی بخش‌هایی از آن، قابل تشخیص است. بالاتنه‌ی آن بسیار کوچک و نشیمن‌گاه و پاهای آن بسیار بزرگ است. پاهای بیضوی آن به طور مجزا ساخته و با قیر به میان تنه چسبانده شده است. پاها به طور مستقیم به سمت جلو دراز شده‌اند و ظاهراً نشانه‌ای از مفاصل زانو یا قوزک پا وجود ندارد. نشیمن‌گاه و شکم این پیکرک از کمر باریک آن به سمت عقب و جلو انحنا می‌یابد و پشت پیکرک صاف است. روی شکم آن فرورفتگی کوچکی به شکل نیم دایره، درست در زیر کمر، دیده می‌شود. پستان کوچک، البته نسبتاً آویزان، این پیکرک روی سینه‌ی آن باقی است. سر پیکرک شکسته است و در تصویر چاپ شده صراحت ندارد که دست‌های شمایل به طور کامل مشخص شده بودند یا تنها به صورت برآمدگی جزئی. اندازه این پیکرک گلی مشخص نشده است، اما در متن اشاره می‌شود که از پیکرک نشسته‌ی مکشوفه از تل حسونا کوچک‌تر است. پیکرک اخیر، که از لایه پنجم تل حسونا یافت شده، از گل حرارت ندیده ساخته شده است (لوید و صفر، ۱۹۴۵: ۲۷۰؛ تصویر ۱۸: ۲). در این پیکرک تنها میان تنه و قسمت‌هایی از دست و پا سالم هستند، اما قسمت‌هایی از سر و پا کلاه آن نیز باقی مانده است. این پیکرک، در قیاس با پیکرک‌های انتزاعی مکشوفه از تل حسونا، بسیار بزرگ است. اندازه‌ی کنونی آن از پای گردن تا نشیمن‌گاه حدود ۱۰ سانتی‌متر است و نمونه‌ی کامل شدید چندین سانتی‌متر بلندتر بود. ابعاد میان

تنه‌ی این پیکرک، در مقایسه با پیکرک نشسته‌ی یاریم‌تپه، تناسب بیشتری با سایر اعضای بدن آن دارد، اما شکم و نشیمن‌گاه آن به سیاق مشابه بسیار ناموزون و بزرگ هستند. دست‌ها و پاهای آن را به صورت مجزا ساخته و به بدنه‌ی آن چسبانده‌اند. دست‌ها و پاها ظاهراً در قسمت زانو قطع شده‌اند. پاها نسبتاً باز هستند و بر روی یکی از ران‌ها قبه‌ی بزرگی به صورت برآمدگی به سمت بالا دیده می‌شود. شکم گرد آن از زیر کمر باریک به صورت برجستگی قابل مشاهده است. پستان‌ها بسیار کوچک و مخروطی هستند و تا حدود زیادی پایین‌تر از تراز دست‌ها قرار دارند. دو تکه‌ی مربوط به سر یا کلاه جالب‌تر به نظر می‌رسند: «(این تکه‌ها) شاخ خمیده‌ی حیوانات را تداعی می‌کنند و روی هر یک از آنها یک اثر نی دیده می‌شود که به منظور استحکام بخشیدن در مرکز سر تعبیه شده بودند. این تکه‌ها، برخلاف گل مایل به قرمز رنگ بدنه‌ی پیکرک، از گل مایل به سبز ساخته شده‌اند» (لویدو، صفر، ۱۹۴۵: ۲۷۰).

سبک این شمایل‌های نشسته، که به نیمه دوم هزاره ششم تاریخ‌گذاری شده‌اند، به صراحت شبیه نمونه‌های به دست آمده از لایه‌های قدیمی‌تر است. فرم پیکرک مکشوفه از تل حسونا شبیه پیکرک سالم از جنس گل پخته است که از امدباغیه یافت شده است (کیراک براید، ۱۹۷۲: تصویرهای ۶، ۱، ۸؛ ملینک و فیلیپ، ۱۹۷۴: شکل ۵۰الف). تنها تفاوتی که میان آنها وجود دارد در نیمه پایینی بدن و در فرم شکم است. درست در بالای پاهای پیکرک مکشوفه از امدباغیه برآمدگی زاویه داری وجود دارد که به جرات می‌توان گفت: یقیناً نشانه بارداری این شمایل است. تعیین میزان شباهت بالاتنه‌ی این دو پیکرک، به دلیل شکستن آنها، مقدور نیست. تکنیک ساخت و فرم نشیمن‌گاه و پاهای پیکرک مکشوفه از یاریم‌تپه‌ی ۱ به پیکرکی با کمر بند پر تفصیل که از تپه سراب کشف شده است شباهت دارد (اوتس و اوتس، ۱۹۷۶: ب: ۱۰۲؛ اشماتن بسرات، ۱۹۷۴: ۱۷، شکل ۱). نمونه‌های پیکرک‌های «ترکیبی» مشابهی که پاها، پستان‌ها و (گاه‌ها) دست‌هایشان جداگانه ساخته شده‌اند از جارمو نیز کشف شده است (بورمن، ۱۹۵۸: ۲۹-۳۴، تصویر ۱۳: ۴، تصویر ۱۴: ۱). آثار ناشی از وجود تکه چوب یا کاه در داخل برخی از پیکرک‌های ترکیبی دیده می‌شود. بسیاری از آنها در قالب شمایل باردار تصویر شده‌اند. تقریباً تمامی آنها از لایه‌های زیرین، یعنی لایه‌های حاوی سفال، این محوطه یافت شده‌اند و قدمت آنها باید مربوط به اواخر هزاره‌ی هفتم یا هزاره‌ی ششم ق.م باشد.

مقایسه‌ی تمامی گونه‌های پیکرک‌های نشسته‌ی مکشوفه از محوطه‌های قدیمی‌تر حسونا با نمونه‌های مکشوفه از محوطه‌های گروه زاگرس پیوندهای سبکی این مناطق را تقویت می‌سازد. از امدباغیه و جارمو پیکرک‌هایی با پاهای مثلثی، نشیمن‌گاه برجسته‌ی زاویه‌دار و مزین به طرح‌های منقوش یا کنده‌ای که می‌توان نماینده‌ی لباس یا تزیینات آنها دانست یافت شده‌اند (کیرک براید، ۱۹۷۲: تصویر ۷: ۲-۳، تصویر ۹؛ بورمن، ۱۹۵۸: تصویر ۱۵: ۲-۴، ۷-۶). گفته می‌شود نمایش پا به صورت مثلثی در محوطه‌های قدیمی‌تر دوره‌ی حسونا مرسوم بود: نیمه‌ی پایینی یک پیکرک باردار با پاهای مثلثی و پای مثلثی یا بیضوی بزرگ‌تری از لایه‌ی پانزدهم تل تالاتات کشف شده و سه پای مثلثی بزرگ (به طول ۵ تا ۹ سانتی‌متر) از لایه‌های زیرین تل سوتو به دست آمده‌اند (فوکایی و ماتسوتانی، ۱۹۷۷: تصویر ۳: ۲، ۴، شکل ۲: ۴؛ مرپریت و دیگران، ۱۹۷۷: تصویر ۲۹). از لایه‌های پانزدهم تل

تلاتات پیکرک‌های نشست‌های اجمالی (= شماتیک) و کوچکی یافت شده که تقریباً به عینه شبیه پیکرک‌های مکشوفه از لایه‌های «قدیمی» جارمو هستند (فوکایی و ماتسوتانی، ۱۹۷۷: شکل ۲: ۱-۳؛ بورمن، ۱۹۸۵: ۲۷، تصویر ۱۲: ۷، ۴، ۳). حتی اشیای انتزاعی‌تر و «چکمه‌ای شکلی» از سنگ گچ که از ام‌دباغیه یافت شده‌اند و کیرک برای آنها را به طور غیرقطعی پیکرک‌های زن خوانده است (۱۹۷۲، ص ۸، تصویر ۷: ۶)، نمونه‌های مشابهی در میان اشیای گلی مکشوفه از جارمو دارند (بورمن ۱۹۵۸: تصویر ۱۶: ۷). به طور خلاصه، پیکرک‌های انتزاعی مکشوفه از حاجی‌فیروز شبیه پیکرک‌های میان‌تنه‌ای و ایستاده‌ای هستند که از لایه‌های مربوط به نیمه‌ی دوم هزاره ششم ق.م در مراکز تمدنی شمال بین‌النهرین کشف شده‌اند. این پیکرک‌ها، به استثنای یک مورد، شبیه سفال‌های استاندارد حسونا هستند. نمونه‌های استوانه‌ای مشابهی از یکی از محوطه‌های گروه زاگرس به دست آمده است. از محوطه‌های قدیمی و جدیدتر دوره‌ی حسونا پیکرک‌های واقع‌گرایانه‌ی نشست‌ه و مؤنثی یافت شده که احتمالاً به نمونه‌ی مکشوفه از حاجی‌فیروز و یقیناً به پیکرک‌های به دست آمده از جارمو و تپه سراب شباهت دارند (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۲۷۳ - ۲۷۵ و ۲۷۷).

بنابراین شواهد ریشه‌های این اشتراک هشت هزار ساله را در تپه‌های حفاری شده به عیان می‌توان مشاهده نمود که در فرم‌های بالبال هزاره‌های بعدی تکامل یافته‌اند.

در مجسمه‌های سومری که سلاح و کاسه در دست مجسمه وجود دارد بعدها در داش‌باباهای ترکان نیز به صورت یک شکل کانونیک در آمده است. هرچند شاید این مجسمه‌های سومری داش‌بابا به حساب نیاید، اما بعضی از نشانه‌های آن مانند طرز نگه داشتن دست‌ها و اشیاء شبیه به داش‌بابا است. این را نیز یادآوری کنیم که حدود ۴ تا ۵ هزار سال پیش در بین سومری‌ها برای جنگجویی که کشته می‌شود درست می‌کردند. مثلاً در داستان بیل‌گمیش از زبان وی نقل می‌شود برای دوستش انکیدو که کشته شده است مجسمه‌ای خواهد ساخت (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۳۲).

در سه هزار سال قبل در شمال بین‌النهرین اشکال کلاسیک داش‌باباها در معبد تل خلف دیده می‌شوند که عیناً به شکل داش‌باباهای تیبیک ترکان هستند. در همین منطقه و ۵ تا ۶ عصر قبل از معبد تل خلف داش‌باباهای کومان‌ها در شهر حکاری کشف شده است. بنابراین با توجه به مطالبی که گفته شد داش‌بابا در آسیای قدیم (آذربایجان) ایجاد شده است و برای روح متوفی گذاشته می‌شد (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۳۳).

این که سومریان بعد از مهاجرت از آذربایجان چنین هنری را تکمیل کرده‌اند با نمونه‌های مطروحه حاضر مطابقت دارد لیکن در کلیات بین باستان‌شناسان دستگاه پهلوی و آزاد اختلاف وجود دارد. در گزارش دایسون به وام‌گیری طرح‌های حسنلو از سومر اشاره شده است هر چند به جغرافیای باستان آذربایجان در ترکیه نیز اشاره شده ولی آیا این امر قابل اثبات است کدام یک از این فرهنگ‌ها مقدم و متاخر بوده‌اند؟ دایسون می‌نویسد:

از جمله آثار منحصربه فرد این دوره که در سال ۱۹۵۸ کشف شده‌اند می‌توان به ساغر نقره‌ی مزین به شمایل‌هایی از الکتروم، در قالب صحنه‌ی پیروزی با تصاویر ارابه، ارابه‌ران، سربازان و اسیران، و نیز جام زرین مزین به شمایل‌های گوزگاری شده با حدود یک کیلوگرم وزن اشاره کرد. این جام، که به سبک محلی ساخته شده است، تزیینات خود را از شمایل‌های بین‌النهرین و آناتولی باستان عاریه گرفته است و از اسناد مهم تاریخ هنر این دوره به شمار می‌رود (هنری دایسون، ۱۳۸۸: ۳۸).

مجسمه‌های شهریه‌ری آنقدر خاص هستند که بتوانیم با نمونه‌های دیگر متمایزشان کنیم آنها با پیشینه چند هزار ساله می‌توانند پیش از تمدن سومر آفریده شده باشند. هر چند عمر آنها به ۵ - ۴ تا ۸ هزار سال قبل تخمین زده می‌شوند و این بازه زمانی طولانی بین این دو تاریخ درآینده روشن‌تر خواهد شد اما تاسف‌آور این که بیش از ۹۰ درصد این آثار بعد از کشف نابود شده‌اند. اگر یک نمونه‌یافته شده از این گونه مجسمه‌ها را در باکو در نظر بگیریم بقیه خانواده این مجسمه‌ها در سومر می‌باشند. کرامر می‌گوید: نخستین مجسمه‌های در حالت عبادت، هر چند از نظر تکنیکی ضعیف هستند اما از نظر هنری در سطح بالایی می‌باشند. نگاه‌های بسیار نافذ و جادویی (نگاه هیپنوتیستی) و دست‌هایی که متواضعانه آویخته‌اند، همه این‌ها نمایش آشکاری از احساسات عمیق دینی می‌باشند. این پیکرها در عین حال نمایانگر احساس غرور و بیان احترام تامی است که آنان از خود نشان داده‌اند. رشد هنر پیکرتراشی در سرزمینی که تا آن درجه از لحاظ سنگ‌های معدنی فقیر می‌باشد، به راستی حیرت‌انگیز است (ب.گری، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

حال با نگاهی به این مجسمه‌ها می‌بینیم همچنان تمام خصوصیات توصیف شده توسط کرامر در مورد این مجسمه‌ها در مجسمه‌های شهریه‌ری هم صدق می‌کند از ضعف تکنیکی (عمدی یا سهوی) تا چشمان بزرگ جادویی و دست‌های آویخته شده در همدیگر با ...

در عرصه‌ی مجسمه‌سازی دیده می‌شود که سرهای خیلی بزرگ با چشمان درشتی که توجه را بسیار به خود جلب می‌کند، بر روی بدن‌های ضعیف نشانده شده است. غیرقابل فهم نیست که در بین سومریان این گونه چشمان درشت و گوش‌های بزرگ به مثابه ارگان‌های دانایی و هوشیاری، سمبل این اندیشه می‌باشد که خدایان قادر به دیدن و شنیدن همه چیزند (ب.گری، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

در کفشن (کووشن) روستای تاریخی «چناب» و میان قلعه پیشتاب و روستای یاد شده قرار گرفته است که در قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، حفاری‌های غیرمجاز به صورت گسترده در آن محل انجام گرفته و مجسمه‌های سنگی به شکل مردان جنگی دست بر سینه و در حالی عبادت و یا خدمت، یافت شده است که به احتمال زیاد محل یاد شده کارگاهی بوده که پیکرهای کشف شده را در آنجا می‌تراشیدند. (حافظ‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۲۸).

آنچه جالب توجه است این که این مجسمه با بالبال‌های شهریه‌ری مشکین شهر و تمدن سومر که

مجسمه‌ها دست به سینه بودند همگونی و یکسانی وجود دارد. اگر به عقیده ترابی طباطبایی این آثار به هزاره دوم متعلق باشد می‌توان به عنوان نشانه‌ای از بازگشت سومریان در نظر گرفت. از زاویه دیگر سیر تکاملی چنین احجامی در پرداختن به جزئیات تا استفاده از تزئینات را باید ملاحظه نمود که در «آنو» به عینه شاهدهی بر بازگشت سومریان و پراکندگی در جغرافیای محیط خزر دارد.

یافته شدن سرگای در ترکمنستان و مشابهت آن با گاو سومریان که در شهر اور یافت شده است رابطه پیرامون سومر و این منطقه را نیز تقویت می‌بخشد سمبل‌شناسی و نوع اغراق و نوع ساخت به نمونه‌های فراوانی از جمله این گاو عینیت این رابطه را بر ملا می‌کند. به نظر (ماسون) تفاوت مجسمه سر گای که از شهر (اور) بین‌النهرین یافته شده، با نمونه‌ای که در ترکمنستان بدست آمده تنها در این است که در نمونه اخیر جهت تزئین از سنگ یاقوت استفاده شده، اما در نمونه بین‌النهرین سنگ نامرغوب‌تری به کار رفته است (ب.گری، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

در مجموعه سفال‌های قرمز دوره مس سنگی جدید شرق دریاچه، نوعی شیوه تزئینی متداول دیده می‌شود که به نظر می‌رسد منحصر به همین منطقه بوده است. در این شیوه، زیر لبه کاسه‌های سفالی، اجزاء برهنه صورت انسان نقش بسته است که در ساخت چشمان این صورتک‌ها از فن ترصیع بهره برده‌اند، بدین ترتیب که سنگ‌های افسیدین کوچک و نیمه شفاف را با مهارت و در داخل سوراخ‌هایی (چشم‌ها) نشانده‌اند. استفاده از سنگ افسیدین در چشم پیکرک‌ها و تندیس‌ها در محوطه‌های دیگر نیز گزارش شده است، اما نه به شیوه‌ای که گفته شد (طلایی، ۱۳۹۳: ۶۹).

هر چند همین سبک و همین نوع اقدام در اغلب مجسمه‌های سومر نیز وجود دارد. حتی نقاب مانده‌های حسنلو را می‌توان در سومر ردیابی نمود.

در تل براك، واقع در شمال بین‌النهرین، دور از مرکز سومر در دوره آغاز تاریخی، معبدی در دوره جمدت نصر وجود داشت که به معبدی در به اصطلاح زیگورات آنو در وارکا (اوروک) و حتی معابد قدیمی‌تر در اریدو شبیه بود. به هنگام حفاری این معبد، نقاب سنگی‌زنی کشف شد که اساسا با سر زن وارکا تفاوت داشت (لوح ۲۷)، (مورتگات، ۱۳۹۰: ۳۴).

برجستگی چشم‌های شهریتری در شکل تکامل یافته خود در سومر تجلی می‌یابد.

سرسنگی دوم از تل براك در این مسیر باز هم فراتر می‌رود. بخش‌هایی از صورت، به خصوص پیشانی و چشم‌ها، کاملا نامتناسب‌اند؛ بی‌تردید بدان دلیل که سر یکی از خدایان است (لوح ۲۸). شکل چشم‌ها شباهت بسیار زیادی به قطعه کوچکی از نقش برجسته گچی به رنگ سیاه و سفید و قرمز از معبد باستانی ایشتار در آشور دارد (شکل ۱۱)، (مورتگات، ۱۳۹۰: ۳۴).



قالب‌های فلزگری دوره مس سنگی در تپه قبرستان دشت قزوین (طلایی، ۱۳۹۳: ۱۳۵).

سفال‌ها

عصر حجر قدیم تا جدید

سکونتگاه‌های «عصر حجر» در آذربایجان در جای جای آذربایجان خصوصاً «مراغه» به اثبات رسیده است. آثار ابتدایی در همه جای آذربایجان پراکنده و دیرینگی انسان در این منطقه را عرضه می‌کند.

یکی از محققین هند به نام صدیق کروزر در مابین مثلث تبریز - مراغه - میانه تحقیقات میدانی انجام گرفت و در نتیجه تحقیق، برخی یافته‌های متعلق به دوره پارینه سنگی زیرین پیدا شد. در این تحقیق تبری دست‌ساز پیدا شد که مربوط به دوره‌های پیش از هخامنشی بود. یافته‌هایی مثل این تهرهای دستی نشان می‌دهد که به‌طور متوسط نیم میلیون سال پیش مردم به‌طور پراکنده از غرب تا چکسلواکی و از شرق تا بخشی از چین ساکن شده بودند.

از دیگر سکونتگاه‌های انسان‌های اولیه غار مشهور آذیخ در نزدیکی شهر فضولی در آن سوی ارس، در جمهوری آذربایجان است. در کاوش‌های باستان‌شناسی انجام شده توسط دانشمندان اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، مردم در دوره‌های گذشته در غارها زندگی می‌کردند. در یکی از همین غارها که متعلق به ۲۰۰ - ۲۵۰ هزار سال پیش است استخوان فک پایین فردی پیدا شد که از نظر علمی این شخص «انسان آذیخ» نامیده شد.

بر طبق مردم‌شناسی، انسان آذیخ شبیه انسان‌های «سین آنتروپ»، «هایدولبرگ» و «تئاندرتال» بود. علاوه بر این، در کنار انسان آذیخ بقایای اجاق‌های آتش نیز پیدا شده که معلوم می‌دارد که در آن زمان آتش کشف شده و مورد استفاده قرار می‌گرفت. انسان آذیخ به دوره پارینه سنگی قدیمی تعلق دارد.

دوره پارینه سنگی دیرین، طولانی‌تر دوره عصر حجر بشر است که یک میلیون سال طول کشیده و این یک میلیون سال تا ۱۲ هزار سال پیش از میلاد نیز ادامه داشت. لازم به یادآوری است که آذیخ در ترکی قدیم به معنی خرس است و چون کله‌های خرس‌هایی در این غار پیدا شده‌اند که همگی به طرز مشخص در نقطه‌ای از سر دارای سوراخ می‌باشند لذا احتمال داده شده که این خرس‌ها در آیین‌های خاص شمنی مجسمه‌هایشان سوراخ گردیده و آنها در حقیقت قربانی شده‌اند.

در شمال غربی ایران، دانشمندان همچون کارل لتون و رالف سولکی برای پیدا کردن آثاری از بقایای دوره‌های پارینه سنگی میانه و پارینه سنگی فوقانی، منطقه را بررسی کردند. این دوره آثاری در شمال ارومیه در غار تم‌تم پیدا کرده‌اند. این تحقیقات توسط کارل لتون در سال ۱۹۵۱ انجام شد و او برخی از ابزارهای ساخته شده از سنگ چخماقی را پیدا کرد. علاوه بر این، در اراضی اطراف کوه سه‌سند که در جنوب تبریز است به آثاری از دوران پارینه سنگی برخورد کرده‌اند. این مطالعات بعدها توسط رالف سولکی ادامه یافت. او در کشفیات سال ۱۹۶۹ در سه بررسی هجده غار، سی و هشت تپه، چهار مقبره، هفت پناهگاه سنگی پیدا کرد. تحقیق و بررسی دیگر او در سیوان تپه و دره زیویه در ۱۱۰ کیلومتری غرب دریاچه ارومیه در کوه‌های زاگرس غار شانیدار بود. او در این جا نیز آثاری از پارینه سنگی میانه و پارینه سنگی فوقانی پیدا کرد. دیگر آثار دوره پارینه سنگی میانه نیز از مناطق مراغه، تخت سلیمان و مریوان به دست آمد (جلالی، ۱۴۰۰: ۶۰ - ۵۸).

تمام مناطق شناخته شده این دوره، در عصر نوسنگی سفال گنجانده شده است. چند منطقه متعلق به این دوره است که مهم‌ترین منطقه، تپه حاجی فیروز در دشت سولدوز می‌باشد. ما می‌توانیم سکونتگاه‌های دیگر دوران نوسنگی را به نام مرکیت، میکائیل و اوزومچی (انگوری) نامگذاری کنیم. در بین سال‌های ۱۹۵۸، ۱۹۶۱، ۱۹۶۸ حفاری‌هایی توسط یک تیم آمریکایی در این مورد انجام گرفت و مقالات و پایان‌نامه‌هایی مطابق با نتایج بدست آمده منتشر گردید. آنچه از این تپه‌ها بدست آمد متعلق به شهرک‌های عصر نوسنگی سفالگری (حدود هزاره هفتم و ششم قبل از میلاد) است. منطقه تاریخی حاجی فیروز از دهکده‌های کشاورزی و دامپروری‌های اولیه حوضه جنوبی دریاچه ارومیه شناخته می‌شود. بقایای معماری، مدفن، سفال و سایر اشیاء در لایه‌های نوسنگی حاجی فیروز یافت شده است. خانه‌ها از آجرهای گلی و خاک رس ساخته شده‌اند. این خانه‌ها کوچک هستند و سقف آنها توسط خاک رس، نی

و چوب پشتیبانی می‌شود. خانه‌ها به شکل یک اتاق بزرگ ساخته شده‌اند و توسط دیواری از اتاق‌های کوچک دیگر جدا گردیده‌اند. علاوه بر این بقایای چهار تدفین دسته جمعی در این منطقه کشف شده است. در کنار اجساد، سفال‌های کوچک و تیغه‌های سنگی به صورت هدیه قرار داشت. سفال‌های حاجی‌فیروز به رنگ نخودی تقریباً سرخ است که همراه گل، گاهی نیز به آن زده و دست‌ساز هستند. ما می‌توانیم این نوع ظروف سفالی و تزئینی را به دو گروه تقسیم کنیم. نقوش انواع تزئین‌ها، عناصر هندسی هستند، به عنوان مثال زیگزاگ، مثلث و بیضی شکل می‌باشند. وجود علائم نی، بر روی ظروف ساخته شده توسط استادان سفال این واقعیت را نشان می‌دهد که قالب‌های مورد استفاده آنها از نی ساخته شده بود.

ما می‌توانیم ظروف سفالی موجود در منطقه حاجی‌فیروز را با ظروف موجود در دشت اشنویه و سولدوز مقایسه کنیم. این نوع ظروف ممکن است مربوط به سفال‌های دوره حسنونه - سامراء در بین‌النهرین باشد. از دیگر محل‌ها و سکونتگاه‌های دوره نوسنگی تپه اهرنجان در شهر سلماس، در شمال دریاچه ارومیه، در شمال غرب ایران است. عرض دشت سلماس تقریباً ۴۰۰ کیلومتر است. این تپه اهرنجان واقع در دشت‌های حاصلخیز شهر سلماس در ۶ کیلومتری شمال هفتان تپه واقع شده است که از سطح دشت ۳ متر و از سطح دریا ۱۵۶۱ متر ارتفاع دارد. آقای حسن طلایی در سال ۱۹۷۴ در این دشت تحقیقاتی انجام داده است.

در یافته‌های تحقیقاتی سال ۱۹۷۴ نشان می‌دهد که سفال‌های زاگرس شمالی، قفقاز و اوایل دوره نوسنگی با پیوندهای آغاز و پایانی آنها در ارتباط همدیگرند. چرخ‌های دوک‌ریسی، سنگ‌های آسیاب پاره‌های سفال و هاون از جمله یافته‌ها هستند. چنین نمونه‌هایی نیز در تحقیقات تپه حاجی‌فیروز به دست آمد و در بین سفال‌های حاجی‌فیروز شناخته شده‌اند. سفال‌های اهرنجان دست‌ساز و دارای مواد افزودنی گیاهی است. سفال‌ها، لعاب‌دار و از سنگ سرخ و کرمی بندرت برای لعاب‌دهی استفاده شده است. فضای داخلی سفال‌ها خاکستری تیره است. سفال‌های اهرنجان به دو گروه تقسیم می‌شود:

۱- سفال‌های پخته شده

۲- سفال‌های نقش‌دار

نقش‌های سفال‌ها از عناصر ساده تزئین شده است. رنگ‌های این سفال‌ها از قرمز تند تا قهوه‌ای است. تنوع رنگ‌های این سفال‌ها نتیجه طبیعی پخته شدگی آنها در آتش است. از نظر شکل، سفال‌های اهرنجان از کاسه‌ها و قدح‌ها تشکیل شده است. دهانه آنها مسطح و گاه لبه آنها مایل به بیرون است. بعضی از کاسه‌های اهرنجان دارای نوک کوتاهی است. تاکنون مواد ساخته شده از آن سفال‌ها، در این منطقه مشاهده نشده است.

طبق نتایج کربن ۱۴ ساختار سطحی حسنلو V مربوط به تاریخ ۱۳۵۰ ق.م می‌باشد. Dyson (دایسون) با روش مقایسه‌ای ۱۴۵۰ ق.م تاریخ‌گذاری کرده است. طبق این کروئولوژی طبقات و لایه‌های حسنلو عبارتند از: دوره‌ی X. حسنلو: در ایران به نام حاجی‌فیروز شناخته می‌شود. ما بین سال‌های ۵۰۰-۶۰۰ ق.م می‌باشد. سفال‌های آجری این دوران در کوره پخته نشده‌اند. به رنگ قهوه‌ای، نزدیک به قرمز و با پوشش رس و کمی کاه پوشش داده شده‌اند (جلالی، ۱۴۰۰: ۶۲-۶۰).

دوره IX. حسنلو: در ایران به نام تپه‌ی داملا شناخته می‌شود. مابین سال‌های ۴۵۰۰ - ۵۰۰۰ تاریخ‌نگاری شده است. پیزدلی، حاجی فیروز، تپه‌سیوان و کنگاور در غرب ایران در این دوره قرار دارند.

دوره مس سنگی

در ارتباط با این عصر، فرهنگ دالماتیه مربوط به هزاره پنجم قبل از میلاد و فرهنگ پیزدلی مربوط به پایان هزاره پنجم قبل از میلاد و آغاز هزاره چهارم قبل از میلاد وجود دارد. این فرهنگ، در کل منطقه آذربایجان گسترش یافته است. سفال این فرهنگ، در بسیاری از مناطق شناخته شده است. این فرهنگ‌ها نام خود را از محل یافته‌شدن سفال‌هایشان گرفته‌اند. دالماتیه در دشت سولدوز واقع شده است و این منطقه ویژگی‌های هزاره پنجم قبل از میلاد را نشان می‌دهد.

این فرهنگ، ادامه فرهنگ تپه حاجی فیروز و شاید یکی از شاخه‌های آن است. در این دوره ما شاهد توسعه ظروف سفالی تزئین شده در جنوب دریاچه ارومیه هستیم. این نوع ظروف سفالی (ظروف حسنلولایه نهم)، همزمان با سفال‌های دوره عبید در بین‌النهرین (سومر) و سفال‌های لایه‌های دوم و سوم تپه سیلک همزمان است. سفال‌های این عصر بیشتر رنگ‌آمیزی شده به رنگ‌های نارنجی یا کرم رنگ است و تزئینات روی آنها قرمز رنگ است. اسوینی پژوهشگر باستان‌شناسی به وجود ظروف از نوع دالماتیه به‌ویژه در زرینه رود اشاره کرده است.

یکی دیگر از مناطق مهم این فرهنگ در طحان‌آباد واقع در شاهین‌دژ در کنار زرینه رود است. تمام سفال‌های بررسی شده روی این تپه از نوع ساده است. این شاخصی از تداوم دوره‌های سنگ و مس در تپه پیزدلی واقع در دشت سولدوز است. این فرهنگ مطابق با طبقه و لایه هشتم حسنلو می‌باشد. ماسکارا تاریخ این دوره از سکونتگاه‌ها را مابین اواخر هزاره پنجم و اوایل هزاره چهارم تاریخ‌گذاری کرده است. در منابع قدیمی، تاریخ این دوره دیرتر از این نیز ذکر شده است. فرهنگ سفال پیزدلی نزدیکی‌هایی با فرهنگ عبید و اوروک باستانی در بین‌النهرین (سومر) دارد. این فرهنگ احتمالاً از طریق قبایل عشایری یا از طریق روابط فرهنگی و تجاری وارد منطقه شده است. نسبت ظروف سفالی نقاشی شده در این فرهنگ در پیزدلی بیشتر است و رنگ آن قهوه‌ای تیره است. رنگ سفال‌ها ساده و نقش‌دار و نیز شبیه رنگ قهوه‌ای روشن قرمز است. هر دو نوع سفال دست‌ساز نبوده چرخ‌ساز هستند. ماده افزودنی نیز از گاه تشکیل شده است. سبک‌های تزئین سفال‌های نقاشی شده به شرح زیر است: خطوط افقی معلق از نیم حلقه، سبک‌های مثلثی، موجودات کوچک، خطوط افقی، تزئینات لبه عمودی از خطوط مستقیم، خطوط موج‌دار، خطوط سبک بهم پیوسته و نقاط پراکنده بین خطوط مستقیم (جلالی، ۱۴۰۰: ۶۴-۶۲).

مبسوط‌ترین مطالعه تطبیقی ممکن را از حیث اشکال سفالی و طرح‌های تزئینی می‌توان با سفال‌های شمالی عبید در بین‌النهرین (سومر) انجام داد. با مقایسه‌ی تکه‌های سفالی موجود در موزه‌ی دانشگاهی پنسیلوانیا و موزه‌ی پبادی در دانشگاه هاروارد مشخص شده است که سفال‌های پیسیدیله‌ی بی‌تردید از گونه‌های محلی سفال‌های شمال عبید هستند. برخی از تشابهاتی که مؤید این دیدگاه هستند در شکل‌های ۲۱ و ۲۰ ارایه شده است. در این شکل‌ها ستون سمت چپ نماینده‌ی تکه‌های پیسیدیله‌ی و ستون سمت راست

نماینده‌ی نمونه‌های مشابه منتشر شده از محوطه‌های مهم بین‌النهرین، یعنی تل آراپاچیه، تل حسونا، تپه گورا، نینوا و نوزی است. نمونه‌های تمامی اشکال سفالی رایج سفال‌های پیسیدیله‌ی در میان سفال‌های فرهنگ عبید در شمال عراق دیده می‌شود و مستندات مرتبط در زیر هر یک از این تصاویر داده شده است. سفال‌های پیسیدیله‌ی اولین نمونه از سفال‌های به سبک محض «عبید» در شمال غرب ایران می‌باشند که شکل و طرح‌های تزئینی آنها با نمونه‌های مکشوفه از بین‌النهرین علیا انطباق می‌یابد (هنری دایسون، ۱۳۸۸: ۶۷ - ۶۳).

در عراق سفال‌های مشابه نمونه‌های پیسیدیله‌ی در لایه‌های هجدهم و هفدهم تپه گورا یافت شده و در سفال‌های لایه‌های مزبور هنوز عناصر به جا مانده از سفال‌های حلف دیده می‌شود. وجود سفال‌های نسبتاً ناب عبید در ایران از منظر خود عبید چه معنایی دارد؟ آیا این فرهنگ منشأ بین‌النهرینی دارد یا در این منطقه به بالندگی رسیده است؟ نتایج پژوهش‌های تیم مؤسسه‌ی شرق‌شناسی شیکاگو در دره‌های طولانی دامنه‌های غربی زاگرس در سال‌های ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰ میلادی می‌تواند در پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها راهگشا باشد. ثالثاً، از منظر پیسیدیله‌ی تپه، رابطه‌ی سولدوز، دریاچه‌ی ارومیه و سبک شمال عبید با خاستگاه فرهنگ‌های سیلک فلات مرکزی ایران و سواحل دریای خزر چیست؟ رابعا و نهایتاً، رابطه‌ی مناطق واقع در شمال دریاچه‌ی ارومیه چیست؟ پرسش‌هایی از این دست نشان می‌دهند که هنوز باید کارهای بسیار زیادی در جهت درک کامل فرهنگ‌های هزاره‌ی چهارم ق.م در این بخش از خاور نزدیک انجام گیرد (هنری دایسون، ۱۳۸۸: ۶۸).

دوره مفرغ

مفرغ یا برنز از ترکیب قلع و مس بوجود می‌آید و در این عصر انسان‌ها توانستند با آمیختن فلزات و آلیاژسازی وارد عصر جدیدی از ترقی خود گردند. عصر برنز در این منطقه از اوایل هزاره سوم قبل از میلاد شروع و تا اواسط هزاره دوم ادامه می‌یابد. ما در این دوره با فرهنگ‌های مستقل زیادی در منطقه روبرو هستیم. این فرهنگ‌ها عبارتند از: فرهنگ یانیق تپه (تپه سوخته)، فرهنگ سفال لایه سوم گودین که به فرهنگ لایه ششم حسنلو و دین‌ها شباهت دارد. محقق باستان‌شناسی ماسکارالا، مراحل ابتدایی این دوره را این گونه بیان می‌کند: «اوایل عصر برنز با لایه چهارم تپه گودین و یانیق تپه (تپه سوخته) و گوی تپه (تپه سبز، تپه آبی) شناخته می‌شود» این فرهنگ از اوایل هزاره سوم قبل از میلاد شروع و نفوذ آن تا مناطق قفقاز، همدان و ملایر کشیده می‌شود. این فرهنگ به فرهنگ آغازین قفقاز یا به فرهنگ یانیق تپه نام‌گذاری شده است. اولین خانه‌های یانیق تپه مانند خانه‌های منطقه‌ی قفقاز به صورت دایره‌ای طراحی شده است.

سفال‌های این دوره براق و خاکستری سیاه است. این سفال‌ها دارای نقش‌های برجسته و پر از مواد سفید است. این سفال‌ها چرخ‌ساز نیست بلکه دست ساز هستند و با ظروف دوره‌های ماقبل و مابعد خود که در این منطقه یافته شده متفاوت می‌باشند. از لحاظ زمانی نوع ظروف سفالی با دوره‌ها اول و دوم بین‌النهرین (سومر) قدیمی هم‌زمان هستند (جلالی، ۱۴۰۰: ۶۵ - ۶۴).

سینی‌های پوست کنی

روابط سومر و آذربایجان به دشت سولدوز محدود نبود بلکه عرصه وسیعی تا جنوب ترکمنستان کنونی را در برمی‌گرفت.

به دست آمدن «سینی‌های پوست کنی» در حاجی‌فیروز روابط بسیار نزدیک این محل را با حسنلو و ام‌الدباغیه، که هر دو در قسمت‌های شمالی بین‌النهرین واقع شده‌اند، به نمایش می‌گذارند. از طرفی نظیر سفال‌های حاجی‌فیروز در مناطق دور دست‌تری واقع در فلات مرکزی ایران (منطقه ۵) مانند تپه زاغه واقع در دشت قزوین، تپه سیلک نزدیک کاشان و تپه سنگ چخماق واقع در نزدیکی شاهرود نیز به دست آمده‌اند. به این ترتیب چنین به نظر می‌رسد که در اواخر هزاره ششم ق.م ارتباطات و روابط فرهنگی - تکنولوژیکی در گستره‌ای وسیع برقرار بوده است. ادامه گسترش این روابط را حتی تا مناطقی واقع در جنوب ترکمنستان نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. آثار به دست آمده از جیتون می‌توانند در این مطالعه مورد توجه قرار بگیرند (ملک شه‌میرزادی، ۱۳۹۱: ۲۹۳).

همان طوری که در آراچیپه تشخیص داده شده است، در مدت مرحله‌ی حلف دیرین، به طور کلی، ظروف سفالی منقوش تک رنگی می‌بینیم که روی بدنهی خارجی نخودی و با کرمی رنگ آن‌ها را با نقش مایه‌های ساده‌ی هندسی، مثل لوزی‌ها، زیگزاگ‌ها و نقطه‌ها، به رنگی از طیف قرمز قه‌وای نقاشی کرده‌اند. نقش مایه‌های طبیعت‌گرایانه هم گاهی دیده می‌شوند؛ مثل پرندگان و چهارپایان و سرهای گاوی شکل (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۴۳).

نقوشی را نیز متناوباً درون بشقاب‌ها نقاشی کرده‌اند که بیش‌تر به طرزی روش‌مند الگوهای شطرنجی را نمایش می‌دهد؛ و یا ترسیم نقوش چهار برگ، مربعات متقاطع، پروانه‌ای و نقاطی است که دواپری را احاطه کرده‌اند. شکل رایج ظروف نیز کاسه‌ها، سبواها، مینیاتوری‌ها و ظرف بسیار شاخص بشقاب با تزیینات رنگارنگ است (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۴۴).

مفرغ جدید

در دیدگاه سنتی، حسنلوی دوره پنجم پس از برهه‌ای از حضور پر رنگ ساکنان غیر بومی در بخش جنوبی حوضه دریاچه ارومیه (یعنی حسنلوی ششم) که مشخصه آن مجموعه‌ای از سفال‌های خابور الهام گرفته - اگر نگوییم نشأت گرفته - از بین‌النهرین (سومر) است و قدمت آن به اوایل تا اواسط هزاره دوم ق.م برمی‌گردد، آغاز شده است. گسست ادعایی میان دوره‌های شش و پنجم حسنلو (دوره‌های ششم و سوم دینخواه) اساس فرضیه‌پردازی‌های گستره‌ای پیرامون روندهای فرهنگی دخیل قرار گرفته و در این زمینه، اجماع حول گسست کامل از سنت‌های فرهنگی قبلی یعنی «عصر مفرغ» در پی ورود اقوام تازه وارد بوده است. گاه نیز وقفه یا خلأی در سکونت‌های منطقه بین این دو دوره در نظر گرفته شده است. این تفسیرها و دیدگاه‌ها اغلب در فضای سیاست «ایرانی‌سازی» منطقه طرح شده‌اند، البته در آنها عموماً از اشاره مستقیم به قوم خاص اجتناب شده است (دانتی، ۱۳۹۶: ۲).

مایکل دانتی در این راستا اعمال نظر دایسون که در مورد این فرد صحبت کردیم را چنین بیان می‌کند:

بنده نظری در مورد وجود سفال‌های عصر مفرغ میانی در حسنلو که با سفال‌های بین‌النهرین (سومر) اشتراکاتی دارند طرح کرده بودم، اما دایسون بلادرنگ نظر بنده را به این صورت اصلاح کرده بود که در ایران «عصر مفرغ میانی» وجود ندارد. دایسون در پی القای این منشور بود: عصر مفرغ میانی بین‌النهرین نو در ایران عصر مفرغ جدید است و عصر مفرغ جدید نو، عصر آهن قدیم ماست (دانتی، ۱۳۹۶: ۳).

ولی نهایتاً با اشاره به دلایل متعدد باستان‌شناسی عنوان می‌کند:

در حسنلو دوره چهارم از هر دو حیث مناسبات فرهنگی و سیر توالی لایه‌های فرهنگی، پیوندهایی با شمال بین‌النهرین دارد (دانتی، ۱۳۹۶: ۳).

در سراسر فصل حاضر، به یکی از مقولات صنایع سفالی محوطه‌های مختلف بی‌توجه بودیم. از بسیاری از محوطه‌هایی که در مورد آنها سخن گفتیم، سفال‌هایی با پوشش گلی قرمز یافت شده است. علاوه بر ظروف حاوی دوغاب قرمز حاجی‌فیروز، «سفال‌های حاوی پوشش گلی قرمز» از محوطه‌های گروه زاگرس (مورتنسن، ۱۹۶۴: ۱۱۸-۱۱۷؛ ۱۹۷۴: ۲۳؛ بریدوود وهاو، ۱۹۶۰: ۴۳)؛ سفال‌هایی «با نقش آلبویی رنگ در سراسر ظرف وصیقل جزئی» از ام‌دباغیه (کیر ک براید، ۱۹۷۲: ۱۰)؛ سفال‌هایی با نقش یا پوشش گلی «به رنگ قهوه‌ای تیره‌ی مایل به قرمز» از لایه‌های پانزدهم و شانزدهم تل تلاتات (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: ۴۵)؛ و «ظروف صیقلی پوشیده از گل اخرا» از تل سوتو (مرپریت و دیگران، ۱۹۷۶: ۵۷) یافت شده‌اند. به نظر می‌رسد دوغاب گل اخرای موجود روی سفال‌های حاجی‌فیروز شبیه نوعی تمام‌کاری سطح سفال‌ها باشد که در محوطه‌های اولیه حسونا استفاده شده است، اما پیش از آن که هرگونه رابطه‌ی معناداری را میان آنها برقرار کنیم باید اطلاعات بیشتری از تکنیک‌های به کار رفته در آنها داشته باشیم (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

در بحث از روابط منطقه‌ی آذربایجان با بین‌النهرین (سومر)، از نظر قدمت و - تا حدودی - از نظر گونه‌شناسی عموماً سفال‌های منقوش پیس‌دیله‌ی رابا سفال‌های جدیدتر عبید و سفال‌های حاجی‌فیروز را با سفال‌های حسونا برابر می‌گیرند. بر این اساس، دوره‌ی دالما - حداقل به طور پیش فرض - با دامنه‌ی زمانی دوره‌ی حلف متناظر خواهد بود. اما، از محوطه‌های ایرانی که حاوی سفال‌های دالما هستند هیچ‌تکه سفالی از گونه‌ی حلف گزارش نشده است. جالب است که از محوطه‌ی تل آپارچییه در عراق چند تکه‌ی سفالی یافت شده است که در یک طرف مزین به موتیف‌های منقوش حلف هستند و در طرف دیگر تزیینات حجمی از نوع تزیینات سفال‌های دالما دارند. مطالعه‌ی سفال‌های مشابه سفال‌های دالما، مهرها و دیگر اشیای مکشوفه از سه گابی در نزدیکی کنگاور شاید مشترکات گونه‌شناختی مشخص‌تری را که احتمالاً میان سفال‌های مکشوفه از دالما تپه، مناطق شمالی و جنوبی بین‌النهرین و فلات ایران وجود دارد و در منتشرات بعدی گزارش خواهند شد روشن سازد (هاملین، ۱۳۸۸: ۸۸)

در دیگر سو اضافه کردن شاموت کاه به سفال در شمال عراق و هزاره‌ی پنجم ق.م در سومر و آذربایجان رایج بود.

محوطه باستانی دینخواه به عنوان یکی از چندین محوطه باستانی در جنوب دریاچه ارومیه تحت پروژه حسنلو با مشارکت موزه متروپولیتن امریکا، طی دو فصل در سال‌های ۱۹۶۸-۱۹۶۹ کاوش شده است. این محوطه در ۲۴ کیلومتری غرب تپه حسنلو واقع گردیده است. محیط و ارتفاع اولیه آن به ترتیب ۲۰ و ۲۰ متر است. قدمت استقرار در دینخواه به مفرغ متأخر می‌رسد. ترتیب و تسلسل طبقات استقراری از بالا به پایین بدین شرح است: طبقه I (دوران اسلامی)، طبقه II (دوره آهن II، حدود ۱۲۰۰-۸۰۰ ق.م)، طبقه III (عصر آهن I، حدود ۱۴۵۰-۱۲۰۰ ق.م) و طبقه IV (مفرغ متأخر، اوایل هزاره دوم ق.م). از نظر گاه‌نگاری و لایه‌نگاری تطبیقی قدیم‌ترین استقرار دینخواه با دوره VI حسنلو هم‌افق است. مهم‌ترین یافته‌های مفرغ متأخر (طبقه IV) به صورت مجموعه سفالی است. سفال‌ها قرمز و نخودی‌اند که با رنگ‌های سیاه و قرمز بر روی زمینه نخودی و کرم نقاشی شده‌اند (طلایی، ۱۳۸۵: ۷۴).

سفال‌های منقوش دینخواه ارتباط گونه‌شناسی با سفال‌های هم‌افق منطقه خابور بین‌النهرین (سومر) نشان می‌دهد (طلایی، ۱۳۸۵: ۷۴).

گزارش مقدماتی سفال‌های فاز پیس‌دیله‌لی قبلاً منتشر شده و یانگ ترانشه‌ی آزمایشی دیگری را در نهشته‌های مرتبط حفاری کرده است. این فاز گونه‌ی محلی فرهنگ شمال عبید می‌باشد که آثار آن از تپه گورا وتل تالات در عراق یافت شده است. اشکال سفالی آن کاسه‌ی کم عمق زاویه دار و سبوی کروی را که به سفال‌های دوره‌ی اکیان در عراق شباهت دارد شامل می‌شود (هنری دایسون، ۱۳۸۸: ۷-۶).

در شمال غرب ارومیه واقع است. در ما بین سال‌های ۱۹۵۸-۱۹۵۷ با همکاری دیسون و یونگ حفاریاتی در این تپه انجام گرفت. در اثنای حفاریات به عناصر کالکولیتیک برخورد شده است. این منطقه با فرهنگ عبید بین‌النهرین همخوانی دارد و سفال‌های نقش استاندارد در این منطقه حاکم بود. سفال‌های نقش دار در دو عکس در پیش روی ما قرار می‌گیرد: اولی قهوه‌ای تیره و دیگری قهوه‌ای روشن براق که به قرمزی می‌زند (جیلان، ۱۴۰۰:).

بر اساس گاه‌نگاری نسبی حسنلو، که بر مبنای داده‌های باستان‌شناختی تعریف شده است، تأییراتی با منشا مناطق مرکزی و غربی ایران و نیز منطقه‌ی بین‌النهرین در طی دوره‌ی سفال ته دگمه‌ای (= دوره‌ی پنجم) دیده می‌شود. سفال‌های محوطه پیوندهایی با سفال‌های تپه سیلک الف، تپه گیان I، گوی تپه ب در ایران و محوطه‌های نوزی و آشور در بین‌النهرین دارند (Dyson, 1966:418)، (تدرا تون، ۱۳۹۳: ۱۲).

حفاری‌های آزمایشی در حسنلو و تپه دینخواه (جنوب غربی آذربایجان) یک فرهنگ محلی را نشان می‌دهد که با سفال‌های منقوش و نقش‌کننده مشخص می‌شود. این سفال‌ها

عموما دست‌ساز و اغلب به شکل فنجان‌های کوچک و ظروف ته دگمه‌ای هستند. رنگ سفال‌ها مایل به زرد بوده و بر اثر حرارت متمایل به قرمز و سبز شده است. ظروف عموما با خطوط و مثلث‌های هاشور زده منقوش شده است. نقش پرندگان نیز روی این سفال‌ها دیده می‌شود. این نوع سفال‌ها با سفال‌های خابور در آشور، تل بیلا، کول‌تپه (تپه خاکستر) چغابازار و دیگر تپه‌های شمال بین‌النهرین قابل مقایسه است که بین سال‌های ۱۹۰۰ - ۱۶۰۰ ق.م. تاریخ‌گذاری شده است (Hamlin, 1974). ظروف ذخیره متوسط در تپه دینخواه اغلب با باندهای توپر منقوش شده‌اند، در حالی که لیوان‌های مصرفی با نقوش زیادی تزئین گردیده‌اند. نوع دیگر ظروف با نقش‌های افزوده و کنده تزئین شده‌اند که نقوش کنده بیشتر موجی شکل هستند.

در زمره سفال‌های تپه دینخواه، سفال‌های خاکستری روشن دیده می‌شود که سفال‌های وارداتی به نظر می‌رسند؛ به طوری که این سفال‌ها در بین سفال‌های هم‌زمان چغابازار و تل بَرک در شمال بین‌النهرین نیز دیده می‌شود. توزیع سفال‌های نوع خاکستری در شمال بین‌النهرین و منطقه آناتولی باید مورد بررسی قرار گیرد، ولی شباهت آنها با سفال‌های براق و داغدار تپه حصار (III) و سفال‌های مشابه در منطقه دریای اژه قابل توجه است (طلایی، ۱۳۷۴: ۲۴-۲۵).

در این رابطه جز دوره عبید به سبک حلفی باید اشاره شود:

جنوب بین‌النهرین (سومر) و فرهنگ سوریه از دیدگاه صنایع طبیعی و معدنی بسیار پیشرفته گردید و با مناطق دیگر وارد ارتباط شد. این فرهنگ با وارد شدن به مناطق دیگر، مراکز اقتصادی خاص خود را ایجاد و سیستم‌های خود را در آنجا برقرار کرد. آنها از طریق جنوب بین‌النهرین، آناتولی، ایران، خلیج فارس به هندوستان و پاکستان، و از طریق مرزهای دره سند و جنوب عربستان با دیگر نقاط ارتباط برقرار کردند.

در عصر کالکولتیک معادن مس در کنار محصولات کشاورزی به منابع غنی تبدیل شده بودند. در این مرحله ازدیاد تولیدات معدنی و تکامل ابزار و آلات تولیدی و پیشرفت امر کشاورزی زندگی را تا حد زیادی دچار تغییر کرد. با برجسته گردیدن نقش تولیدات کشاورزی، نقاشی‌های دیواری که به شکار اهمیت می‌داد جای خود را به سمبل برکت کشاورزی یعنی زنان داد. در این مرحله رهبران اصناف و بوروکرات‌ها تجارت را که به صورت ارگانیک هدایت می‌کردند، موجب تقویت امر تجارت گردیدند مرحله عصر کالکولتیک را فرهنگ حلف آغاز کرده است. فرهنگ حلف با توجه به آزمایشات کربن ۱۴ ما بین سال‌های ۴۸۰۰ - ۶۰۰۰ قبل از میلاد بود.

به فرهنگ حلف در مورخه‌های ۱۹۳۰-۱۹۲۰ قبل از میلاد در شمال عراق و در منطقه موصل و شمال سوریه برای اولین بار برخورد می‌کنیم. در این فرهنگ سفال‌های رنگی فراوانی بدست آمده است. رنگ‌ها نه از رنگ‌های خاکی بلکه از اکسید شدن آهن‌آلات ساخته شده است. در روی سفال‌های متعلق به فرهنگ حلف رنگ‌های قهوه‌ای، قرمز و سیاه به کار رفته است. در ساخت سفال‌های حلف گِل رس درجه یک به کار گرفته شده است. مواد اضافی کمتر به کار رفته و ظروف در حرارت بالا پخته شده‌اند. برای ساختن

این ظروف و رنگ آمیزی آنها و پخته شدنشان کوشش و تلاش بسیاری به کار برده شده است. تمام این علوم و تکنولوژی نشان می‌دهد که تخصص، رفته‌رفته جایگاه واقعی خود را کسب کرده است. در مناطقی که فرهنگ حلف منتشر شده است در اندازه ظروف و تزئین‌ها آن مشابهت‌هایی دیده می‌شود. عموماً در تک‌رنگ‌های تزئینی، نقوش هندسی دیده می‌شود. به صورت نادر و کمیاب سر گاو نیز کشیده شده است. در عصر حلف ظروف دستی رنگی به نقطه توقف رسیده است. صنعت سفال‌گری در این فرهنگ از مرحله تولید همگانی در آمده تبدیل به صنعتی گردیده است که توسط استادان متخصص انجام می‌گرفت.

در مناطق مسکونی تحت حاکمیت فرهنگ حلف بناهای دایره‌ای موسوم به «tholis» مشاهده می‌شود که سقف آنها با گنبد پوشیده شده‌اند. همراه با این معماری اشکال مستطیلی موسوم به «سوراخ کلید» در این معماری به کار رفته است. در میان این‌ها مَهرها، مجسمه‌ها، گلدان‌ها، سفال‌های تزئینی و رنگی، ابزارآلاتی از اُسیدین و ظروف سنگی نیز مشاهده شده است.

در فرهنگ حلف از سنگ‌ها، اشیاء زینتی نیز ساخته می‌شد. در ضمن مَهرها نیز به عنوان نشانه مالکیت از گل رس ساخته شده و بر در انبارها یا دهانه‌های ظروف زده شده‌اند. در لایه ۵ فرهنگ حلف مَهرهایی شبیه به ۷ که به عکس گلایی بودند برخورد می‌شود.

فرهنگ حلف درست در اوج خود دچار استیلائی گردیده به پایان رسید. نورسیدگان با خود فرهنگی به نام عبید را آوردند. فرهنگ عبید که در میانه عصر مس سنگی به میان آمد نام خود را از تپه‌ای گرفته است که در جنوب بین‌النهرین قرار دارد. فرهنگ عبید تا آغاز تمدن سومر کشیده شده است.

با آمدن فرهنگ عبید، فرهنگ سفال‌گری حلف از میان رفت. به جای فرهنگ سفال‌گری حلف ظروفی پدید آمد که به طور عام و انبوه تولید می‌شد و دارای سطح غیرقابل توضیح و نیز عموماً بدون تزئین بود که به آسانی قابل استفاده بودند. در فرهنگ عبید تولید سفال‌های رنگین ادامه می‌یابد. در این مرحله زیرساخت صنعت سفال‌گری تکامل یافته است. در فرهنگ عبید استفاده از مس شایع شد. در حقیقت شروع استخراج از معادن به همین مرحله برمی‌گردد. مس، در اشیاءهای زینتی، کارد، سوزن و وسایل سوراخ‌کننده و ... به کار رفته است. مناطق آنادولو، ایران و جنوب شام از نظر استخراج معدن مناطق مهمی بودند. در ضمن از نظر بافندگی نیز این مرحله دارای حائز اهمیت است و یافته‌ها را به این مهم رهنمایی می‌کنند.

در دوره عبید از ظروف ساخته شده از گل استفاده می‌کردند. سطح این ظروف با خطوط مارپیچ یا منحنی تزئین شده‌اند. در وسط این ظروف نقطه‌هایی نهاده شده‌اند. در دوره مس سنگی میانه، کمی نیز مس به کار رفته است. سفال‌های فرهنگ عبید با تفاوتی در عکس و اندازه‌های خود دارای رنگ‌های سیاه می‌باشند.

نسبت به اشکال و نقوش دوره نوسنگی، در فرهنگ عبید اشکال و نقوش کوچک و مجسمه‌های شماتیک زیاد هستند. در عصر نوسنگی مهم‌ترین ماده تجاری صدف دریایی بود. از صدف دریایی برای اشیاء زینتی از قبیل دستبند و گردنبند و نیز برای تامین رنگ قرمز استفاده می‌کردند. یکی دیگر از مواد تجاری که خواهان زیادی در اقتصاد نقاط جهان داشت

ماده‌ای به نام اِیسیدین بود. از این مواد برای ساختن مونجوق، گردنبند، اشیا و ابزار روزمره استفاده می‌شد. در دوره عبید «ساختارسه لایه» مورد توجه قرار گرفته بود. پلان مستطیلی دراز عکس از دو سوی امتداد یافته به صورت کوچک دیده می‌شود. در نیمه اول هزاره چهارم قبل از میلاد در بین‌النهرین جای فرهنگ عبید را فرهنگ اوروک گرفت. در این مرحله تجارت رونق یافته و برای توسعه هر چه بیشتر آن مراکز به وجود آمد. اطراف بعضی از کلونی‌های تجاری توسط دیوارهایی حصارکشی شد. در اواخر هزاره چهارم قبل از میلاد مراکز تجاری دوره اوروک متروک گردیده و سیستم کلونی آن درهم ریخت. برای شناسایی فرهنگ قبل از تاریخ ایران با دورن‌های پسین، از سفال‌ها و تزیین‌های آنها می‌توان ره به جایی برد. رنگ‌آمیزی سفال‌ها در پایان هزاره پنجم قبل از میلاد و هزاره چهارم قبل از میلاد در فلات ایران توسعه یافته بود. سفال‌های جنوب‌غربی ایران با سفال‌های لایه اول شوش و فرهنگ عبید بین‌النهرین مشابهت‌هایی نشان می‌دهد. سفال‌های اواخر هزاره چهارم قبل از میلاد فرهنگ اوروک با سفال‌های اواخر دوره چهارم قبل از میلاد در غرب و فلات ایران نشانی از تاثیر فرهنگ اوروک بر آنها را دارد. در این دوره نوارها و خطوط افقی در حال تبدیل شدن به سفال‌های سیاه و سفید هستند. در شمال مملکت از هزاره پنجم قبل از میلاد سفال خاکستری و صیقلی رواج بیشتری یافته بود. در جنوب شرق ایران تا اواسط هزاره سوم قبل از میلاد تزیین‌های رنگی در اشکال مختلف ادامه داشت.

لایه‌بندی دوره مس سنگی در مناطق مسکونی شمال‌غرب ایران مصادف با دوره تاریخی در بین‌النهرین می‌باشد. همچنین دوره مس سنگی یا کالکولتیک در این منطقه نشان می‌دهد به واسطه ارضروم با آنادولوی شرقی و شرق رود ارس و منطقه ارومیه دارای ارتباطاتی باهم بودند.

لایه‌بندی شمال‌غرب ایران در بین سال‌های ۵۵۰۰ - ۶۰۰۰ پیش از میلاد با لایه‌بندی جارمو در بین‌النهرین همزمان می‌شود. در غرب ایران دوره فرهنگ عبید و انتشار آن در شرق رود ارس و اطراف ارومیه دیده می‌شود که مهم‌ترین مکان‌های آن نیز یانیق‌تپه یا تپه سوخته، پیزدیلی تپه، تپه حاجی‌فیروز و سیوان تپه می‌باشد. (جیلان، ۱۴۰۰: ۵۲ - ۴۸).

سومرها و ایلامی‌ها از طریق گذرگاه دربند به آذربایجان رسیده‌اند. آنها در طول زمان بعضی‌هایشان در آنجا ساکن شده و نیز بعضی‌ها در حین عبور با اهالی محلی پیوند زناشویی بسته‌اند. بدین ترتیب در طول زمان اقوام لولویی و گوتتی به وجود آمده‌اند (جیلان، ۱۴۰۰: ۷۲).

مرسین در غرب آذربایجان باستانی نیز نمونه دیگری است که دارای اشتراک سبک سفال با سایر مناطق پنج هزار سال قبل از میلاد سومر دارد. تاثیر بارز سفال‌گری تپه‌ی مرسین بسیار بارز است؛ که در استحکامات اولین طبقه‌ی مابعد حلفی تپه‌ی مرسین باز یازمانده‌ی شده و تولید آن به اوج می‌رسد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۰).

با حرکت از مرسین به سوی شرق، به اتلال باستانی ساکچه‌گوزو می‌رسیم؛ که به تپه‌ی

شماره‌ی الف آن جو باهوؤیوک می‌گویند؛ که کاوش نیز شده است. در ساکچه گوژوؤ حجم آثار حلفی بسیار جلب توجه می‌کند. محوطه‌ی باستانی ساکچه گوژوؤ در محل تلاقی دو رودخانه در ۳۵ کیلومتری شمال غربی شهر امروزی غازی عین‌الطاب در جنوب ترکیه‌ی حالیه قرار دارد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۱).

در جنوب ناحیه‌ی شهرستان قهرمان ماراش، محوطه‌ی باستانی بسیار بزرگ و بسیار مهم دوموز تپه قرار دارد؛ که با مساحت ۱۸ هکتاری‌اش یکی از مهم‌ترین سکونتگاه‌های فرهنگ حلفی است که تاکنون بررسی شده؛ و کاوش آن جا در دست اقدام است. دوموز تپه در دهانه‌ی یک مخروطه افکنه‌ی آبرفتی و بر سرراه چندین مسیر ارتباطی مهم قرار گرفته؛ و بی‌گمان یکی از مهم‌ترین محوطه‌های باستانی دنیای حلفی است؛ که تا کنون شناسایی شده است؛ و بی‌تردید، دستاوردهای کاوش‌های این جا که یک سکونتگاه بسیار بزرگ حلفی است، بسی بر فهم و درک و دانش ما درباره‌ی فرهنگ و اجتماع حلفی خواهد افزود. از دوموز تپه تاکنون سفالینه‌های کلاسیک حلفی کاملاً مشابه نمونه‌های مکشوف از خود تل حلف، و شمار بسیار فراوانی از کاسه‌های سنگی و مهرهای مسطح به دست آمده است؛ که همگی این آثار، از غنا و اهمیت دوموز تپه حکایت می‌کند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۲).

این سبک در امتداد رود فرات که به آذربایجان باستانی می‌رسد مشاهده می‌شود.

اگر به سوی نواحی بالا دست نهر فرات و البته در امتداد آن و به سوی آدی‌یامن حرکت کنیم، چندین مکان حلفی وجود دارند که در بررسی‌های صحرایی سال‌های گذشته شناسایی و کاوش شده‌اند؛ یکی از آن‌ها، تپه‌ی بسیار مهم و بسیار بزرگ سمیسات است که ۴۰ متر بلندی و ۱۵ هکتار مساحت دارد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۳).

در حدود ۱۰ کیلومتری جنوب سمیسات و در ساحل مقابل، تپه‌ی بزرگ و مهم قربان هوؤیوک قرار دارد؛ که آثار حلفی به دست آمده از کاوش‌های آن، چشم‌گیر است. آثار طبقه‌ی هشتم قربان هوؤیوک که روی خاک بکر قرار گرفته، کاملاً حلفی است؛ در حالی که طبقه‌ی هفتم، آثار مرحله‌ی انتقالی حلف به عبید را عرضه می‌کند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۴).

تپه‌ی کوچک چاوی تارلاسی در ۶۰ کیلومتری بالا دست قربان هوؤیوک و در ۱۵ کیلومتری شمال شهرستان امروزی حلوان و در ساحل چپ فرات قرار دارد؛ که آثار آن حلفی بوده؛ و اثری قدیمی‌تر از آن ندارد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۵).

مقدار کمی از سفالینه‌های حلفی را همراه با سفالینه‌های محلی در کوژ تپه مشاهده می‌کنیم. کوژ تپه در ناحیه‌ی سد کبان و در محال قویولوق شمال غربی ملاطیه و در شرق چایونوؤ قرار دارد. آثار حلفی از تپه چایونوؤهم گزارش شده است؛ کما این که، از دشت موش در شرق ناحیه‌ی الازیق نیز دو مکان دارای آثار حلفی دیگر یافته‌اند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۶).

آثار حلفی همچنین از کاوش‌های گیریک حاجیان در ۴۶ کیلومتری شمال غربی دیاربکر حالیه، و در نزدیکی معادن مس و مالاشیت دشت ارگانی، بدست آمده است (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۷).

تیلکی تپه را باید حد شمال شرقی پیش روی جغرافیایی فرهنگ حلف بدانیم؛ حتی اگر مقدار آثار حلفی آن، کم باشد. تیلکی تپه در ۱/۵ کیلومتری گوشه‌ی جنوب شرقی ساحل دریاچه ی وان در شرق آناتولی قرار دارد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۸).

آن، آن

تأثیرات حلف صرفاً به تیلکی تپه محدود نماند؛ بلکه دامنه‌ی این تأثیرات بعدها تا شمال شرقی دریاچه‌ی وان و تا محوطه‌های باستانی تگوت و کؤل تپه در دره رود ارس و در جمهوری آذربایجان گسترش یافت؛ این تأثیرات حلفی در شکل و تزیینات سفالینه‌های تگوت و کؤل تپه بازتاب داشته است؛ که در آن‌ها سبوه‌های کروی شکل با گردن‌های متباعد و نقاشی بدنه‌ی براق و نقش مایه‌های حلفی مانند را می‌بینیم (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۹).

در واقع یک همگونی سبکی چه حلفی یا عبیدی تا مفرغ نو با تمامی محوطه‌های آذربایجان باستان از نظر سبکی و تکنیکی مشاهده می‌شود هم از نظر تزیینات هم از نظر شاموت و حرارت و رنگ سفال‌ها این همگونی نشانگر یک محوطه مشترک فرهنگی بین سومر و آذربایجان از هزاره ششم قبل از میلاد است. حسونا خود یک کتاب جداگانه می‌طلبد که به نظرم کلید و دروازه درک این اشتراک فرهنگی است. این شیوه در شاخص‌هایی چون ته صاف یا دوغاب‌های خاص و ویژگی‌هایی که در پی می‌آید می‌توان تشخیص داد.

دیگر مولفه‌ی موجود در تکه‌های لبه را که می‌توان آب ریز خواند شیارهای سطحی است که روی تکه‌ای از یک کاسه ی بسته ی بزرگ (شکل ۵۸۴) و یک کاسه‌ی باز بزرگ (شکل ۷۶ ص) ثبت شده‌اند. ظرف اخیر سالم است و سه شیار دارد. محل این شیارها ثبت نشده است، اما به موجب طرح‌های میدانی می‌بایست بین هریک از آنها حداقل ۴ سانتی‌متر فاصله وجود داشته باشد. شیار به‌عینه مشابهی روی کاسه بزرگ بسته‌ای از نوع ظروف خشن آرکائیک، مکشوفه از دوره‌ی اول الف تل حسونا، دیده می‌شود (لوید و صفر ۱۹۴۵: شکل ۶: ۱۸، ص ۲۷۷)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

ممکن است تشابهات موجود در سبک نقش‌زنی جزئی یا کلا نتیجه‌ی تماس‌ها یا روابط مستقیم محوطه‌های گروه زاگرس با محوطه‌های مربوط به فرهنگ‌های هم‌جوار حسونا یا سامرا در بین‌النهرین باشد (نک: ادامه؛ بریدوود وهاو، ۱۹۶۰: ۴۴؛ لوین و مک دونالد، ۱۹۷۷: ۴۴)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۱).

بیشترین تشابهات تکنولوژیکی را می‌توان میان سفال‌های حاجی‌فیروز و سفال‌های مکشوفه از محوطه‌های اولیه‌ی فرهنگ حسونا، از جمله ام‌دباغیه، تل سوتو و لایه‌های شانزدهم و پانزدهم تل تالاتات، مشاهده کرد. صنعت سفالی محوطه‌ی ام‌دباغیه را این

گونه تشریح کرده‌اند: در مجموع، سفال‌های این محوطه از هر حیث ابتدایی هستند. غالب آنها ضخیم و نیمه خشن می‌باشند، اما سفال‌های ظریف‌تری نیز دیده می‌شود. گل سفال‌ها حاوی مقادیر بسیار زیادی کاه و پوشال در مقام شاموت است و در برخی موارد ماسه نیز استفاده شده است. سفال‌ها معمولاً حرارت نسبتاً اندکی دیده‌اند و مغز خاکستری یا سیاه رنگ دارند و تمامی آنها دست‌ساز هستند. در اکثر آنها می‌توان فتیله‌های گلی به کار رفته در ساخت آنها را به وضوح دید. سطح بیرونی سفال‌ها نسبتاً یکدست و صاف است اما در شمار زیادی از آنها چاله‌هایی که بر اثر سوختن کاه در حین حرارت‌دهی ایجاد شده‌اند قابل مشاهده است و سطح برخی از آنها را با کشیدن علف روی آنها صاف کرده‌اند. از پوشش گلی، اغلب به رنگ کرم یا مایل به سفید، در سفال‌های متوسط یا کوچک‌تر استفاده شده است (کیرک براید، ۱۹۷۲: ۸).

سطح اکثر سفال‌ها مات است، اما برخی از آنها صیقل مختصری دارند. شیوه‌های تزیینی این ظروف استفاده از دوغاب «آلویی رنگ»، ایجاد نقوش با رنگ، نقوش کنده و کاربرد نوارها و قرصک‌های تزیینی حجمی را شامل می‌شود.

دست‌کاری حجمی سطح ظروف در کف سینی‌های پوست‌کنی دیده می‌شود. رنگ (یا رنگ‌ها) را معمولاً روی پوشش گلی کرمی رنگ افزوده‌اند و از طریق حرارت‌دهی به طیف متنوعی از رنگ‌ها از قرمز تا سیاه در آورده‌اند. رنگی که در خلق نقوش به کار رفته بسیار ناپایدار است (کیرک براید، ۱۹۷۲: ۹-۱۰). حداقل یکی از تکه‌های یافت شده با رنگ سفید (گلی؟) تزیین شده است (کیرک براید، ۱۹۷۳ الف: تصویر ۳: ۱۶). گفته می‌شود سفال‌های مکشوفه از لایه‌های شانزدهم و پانزدهم تل تلاتات بسیار شبیه سفال‌های امدباغیه هستند (کیرک براید، ۱۹۷۳ الف: ۵). با این حال، تفاوت‌های مختصری از حیث شیوه‌ی ساخت میان آنها به چشم می‌خورد و صناعت سفال‌گری تل تلاتات از برخی جهات شبیه صناعت سفال‌گری حاجی‌فیروز است. در هیچ یک از سفال‌های تل تلاتات از شاموت شن استفاده نشده است. دیواره‌ی سفال‌ها از فتیله‌های گلی به ضخامت حداکثر ۷ سانتی متر شکل گرفته است. برخلاف «فتیله‌های گلی» که در ساخت سفال‌های امدباغیه استفاده شده‌اند، این فتیله‌ها کاملاً به هم چسبیده‌اند و وجود آنها تنها از اختلاف در ضخامت دیواره‌ها استنتاج شده است. اکثر سفال‌ها را ظاهراً از طریق قراردادن دیواره روی کف ساخته‌اند. با این حال، ماتسوتانی به استناد وجود خطوط گسستگی در سطح سبوه‌های زاویه‌دار، اشاره کرده است که این سفال‌ها را از طریق افزودن فتیله‌های گلی به بخش پایه‌ای «با ته صاف و کاسه مانند» حالت داده‌اند (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: ۴۵). سطح سفال‌ها را اغلب با تکنیک دست مرطوب با استفاده از دست و نه ابزار نرم صاف کرده‌اند. استفاده از پوشش گلی کرمی رنگ ظاهراً نامعمول بود. از رنگ‌های قرمز و سیاه استفاده شده است که البته معمولاً به صورت دوغاب به سطح سفال‌ها کشیده شده‌اند و ایجاد طرح‌های هندسی بندرت صورت گرفته است (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: ۴۵-۴۷؛ فوکایی و ماتسوتانی، ۱۹۷۷: ۵۱).

در محوطه‌های جدیدتر فرهنگ‌های حسونا و سامرا، استفاده از خمیره‌ی حاوی شاموت گیاهی، که عمدتاً در ساخت سفال‌های بزرگ به کار رفته، بسیار نادر است و خمیره‌ی اکثر سفال‌ها در حرارت بسیار بالا پخته‌شده و حاوی شاموت ماسه یا ماسه و تکه‌های

گیاهی ریز می‌باشد (ایپو لیتونی، ۱۹۷۰-۱۹۷۱: جدول ۳؛ لوید و صفر، ۱۹۴۵: ۲۷۶-۲۷۷، شکل ۵؛ مورتسن، ۱۹۷۰: ب: ۱۱۱، شکل های ۱۰۷، ۱۱۰؛ اسمیت ۱۹۵۲: جدول ۱). میان سفال‌های حاجی‌فیروز و سفال‌های حاوی شاموت گیاهی مکشوفه از محوطه‌های معاصر مربوط به فرهنگ‌های حسونا و سامرا برخی تشابهات تکنولوژیکی قابل تشخیص است. خمیره‌ی سفال‌های خشن تل حسونا، سفال‌های ساده و خشن تل متارا و سفال‌های خشن الف تل سوان حاوی مقادیر زیادی شاموت گیاهی است و بافت آن مشابه خمیره‌ی خشن‌تر سفال‌های حاجی‌فیروز است. در تمام کاری اکثر سفال‌های حاوی شاموت گیاهی در محوطه‌های مربوط به فرهنگ‌های حسونا و سامرا از تکنیک دست مرطوب استفاده شده، اما استفاده از صیقل کاری نیز در آنها ثبت شده است و برخی از سفال‌های تل سوان حاوی دوغاب قرمز هستند (ایپو لیتونی، ۱۹۷۱-۱۹۷۰: ۱۱۳-۱۱۱؛ لوید و صفر، ۱۹۴۵: ۲۷۷-۲۷۶؛ اسمیت ۱۹۵۲: ۱۱-۱۰). تفاوت عمده‌ی این ظروف با سفال‌های حاجی‌فیروز در میزان اکسیداسیون آنهاست. سفال‌های خشن حسونا را «نخودی... با مغز سیاه شده» توصیف کرده‌اند (لوید و صفر، ۱۹۴۵: ۲۷۷)، اما تکه‌هایی که بنده مطالعه کرده‌ام اغلب بر اثر حرارت‌دهی به رنگ نارنجی درآمده بودند و مغز آنها نخودی رنگ بود. سراسر پهنای دیواره‌های اکثر تکه‌های سفالی مکشوفه از متارا بر اثر حرارت‌دهی به رنگ نارنجی یا نخودی درآمده‌اند. مغز حدود ده درصد این تکه‌ها سیاه رنگ است، اما این قسمت سیاه رنگ نسبتاً نازک (به طور میانگین برابر با ۵۰ درصد ضخامت دیواره‌ی ظرف) است و حد و مرز چندان مشخصی ندارد (اسمیت، ۱۹۵۲: ۱۰).

سفال‌های خشن تل سوان را «نخودی رنگ، گاهی با مغز تیره رنگ و گاهی در تمامی ضخامت دیواره‌ی ظرف به رنگ مایل به خاکستری» توصیف کرده‌اند (ایپولیتونی، ۱۹۷۰-۱۹۷۱: ۱۱۲). روشن‌تر بودن مغز و کامل‌تر بودن اکسیداسیون در سفال‌های خشن حسونا و سامرا دلالت بر آن دارد که این سفال‌ها مدت زمان بیشتری را در دمای بالاتری در قیاس با سفال‌های حاجی‌فیروز پخته شده‌اند، اما به منظور حصول اطمینان از اختلاف در فرایند حرارت‌دهی سفال‌های این محوطه‌ها باید آزمایشی جهت تعیین نوع خاک به کار رفته در ساخت این سفال‌ها صورت بگیرد (نک: ماتسون، ۱۹۷۰: ۵۹۵-۵۹۶).

سفال‌های خشن فاقد تزئین مکشوفه از شمشارا، از محوطه‌های مربوط به فرهنگ سامرا در منطقه زاگرس، از حیث ترکیب و بافت خمیره شبیه سفال‌های حاوی شاموت گیاهی هستند که از محوطه‌های واقع در پهنه‌ی دشت فرهنگ سامرا یافت شده‌اند، اما رنگ و شاید شیوه‌ی پخت آنها به سفال‌های حاجی‌فیروز نزدیک‌تر است. اکثر تکه‌های سفالی مکشوفه از شمشارا لایه‌ی نازک اکسیده شده‌ای در سطوح خود دارند و مغز آنها ضخیم، به رنگ خاکستری تیره و با حد و مرز مشخص است. تنها تعداد اندکی از آنها بر اثر حرارت‌دهی در تمامی ضخامت دیواره‌ی خود به رنگ روشن درآمده‌اند. تفاوت‌های عمده‌ی این گونه‌ی سفالی شمشارا با سفال‌های حاجی‌فیروز عبارت‌اند از: ۱) سفال‌های خشن فاقد تزئین شمشارا با تکنیک دست مرطوب تمام کاری شده‌اند و روی آنها اثری از صیقل کاری یا نقش زنی دیده نمی‌شود (مورتسن، ۱۹۷۰: ب: ۱۰۴؛ ۲) این سفال‌ها ظاهراً تا حدودی از آن دسته از سفال‌های حاجی‌فیروز که با تکنیک مشابهی تمام کاری شده‌اند سخت‌تر هستند؛ ۳) سفال‌های خشن فاقد تزئین شمشارا به شیوه‌ی بسیار ناشیانه‌تر و خشن‌تری از

اکثر سفال‌های حاجی‌فیروز ساخته و تمام کاری شده‌اند. همان الگوی روابلی که در مقایسه‌ی ویژگی‌های تکنولوژیکی سفال‌های حاجی‌فیروز و محوطه‌های هزاره‌ی ششم ق.م بین‌النهرین میان آنها دیدیم در خصوص ویژگی‌های سبکی آنها نیز صادق است. بهترین نمونه‌های مشابه سفال‌های حاجی‌فیروز از حیث شکل ظاهری و تزئین ظروف را دوباره می‌توان در محوطه‌های قدیمی‌تر فرهنگ حسونا، به‌ویژه ام‌دباغیه، یافت (کیر ک براید، ۱۹۷۲: تصویرهای ۱۰-۱۲؛ ۱۹۷۳ الف: تصویرهای ۲: ۱۲-۱۸). اکثر اشکال کاسه‌های موجود در حاجی‌فیروز در ام‌دباغیه یافت می‌شود. هم‌چنین، ظروف زاویه‌دار، که از مشخصه‌های اصلی سفال‌های حاجی‌فیروز است، در هر دو محوطه ام‌دباغیه و تل تالاتات یافت شده است. سبوه‌های ام‌دباغیه نسبتاً کوچک‌اند (حداکثر ارتفاع ۵۰ سانتی‌متر)، اما طیف ابعاد نمونه‌های تل تالاتات مشابه سبوه‌های فرم ۲۰ حاجی‌فیروز است (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: تصویر ۸۰: ۱، ۳-۵؛ کیر ک براید، ۱۹۷۲: تصویر ۱۴: الف-ب). تنها تفاوت عمده‌ی دیگری که در شکل ظاهری سفال‌ها دیده می‌شود وجود سفال‌های بیضوی در محوطه‌های قدیمی‌تر است (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: تصویر ۷۹: ۱۱؛ کیر ک براید، ۱۹۷۳ الف: تصویرهای ۲: ۱۷، ۳: ۱۰). موتیف‌های به کار رفته و نحوه‌ی آرایش آنها در سفال‌های منقوش ام‌دباغیه به سفال‌های حاجی‌فیروز شباهت دارند (کیر ک براید، ۱۹۷۲: تصویر ۱۰؛ ۱۹۷۳ الف: تصویر ۳: ۹-۱۳). موتیف‌هایی که در هر دو محوطه یافت می‌شوند نوارهای حلقوی (معمولاً در قسمت لبه)، خطوط عمودی، طرح‌های جناغی در هم تنیده، موتیف‌های نقطه‌ای و مثلث‌های توپر را شامل می‌شوند. موتیف‌های نقطه‌ای (که در حاجی‌فیروز کم‌یاب هستند) و سایر موتیف‌های خمیده خط که در حاجی‌فیروز یافت نمی‌شوند تنها در لایه‌های قدیمی‌تر ام‌دباغیه ثبت شده‌اند (کیر ک براید، ۱۹۷۲: ۹-۱۰). تنها شکل از دست‌کاری حجمی سطح ظروف که هم در حاجی‌فیروز و هم در محوطه‌های قدیمی‌تر حسونا استفاده شده است فرو رفتگی‌هایی هستند که منحصر در کف سینی‌های پوست‌کنی ایجاد شده‌اند. فرو رفتگی‌هایی که با انگشت روی سفال‌های ام‌دباغیه ایجاد شده‌اند، در مقایسه با نمونه‌های حاجی‌فیروز، ظاهراً عمق کمتر و فاصله‌ی بیشتری از همدیگر دارند (کیر ک براید، ۱۹۷۳ الف: تصویرهای ۲: ۱۴، ۱۰: پ)، (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۴ - ۲۵۲).

اکثر این تشابهات در لایه‌های قدیمی‌تر حسونا دیده می‌شوند.

تشابهاتی را می‌توان بین سفال‌های منقوش حاجی‌فیروز و سفال‌های منقوش آرکائیک حسونا یافت. موتیف‌های نقطه‌ای و موتیف‌های خطی، از قبیل طرح‌های جناغی در هم تنیده، مثلث‌های توپر، نوارهای حلقوی، خطوط عمودی، مثلث‌هایی که داخل آنها با هاشورهای متقاطع پر شده است، خطوط اریب هم‌پوشان و طرح‌های نردبانی در هم تنیده، در هر دو محوطه یافت می‌شود (جدول ۲۵: لوید و صفر، ۱۹۴۵: شکل‌های ۸: ۱-۱۲؛ ۹: ۱-۹؛ ۱۱: ۱-۲).

تشابهات سفالی موجود میان حاجی‌فیروز و مراکز تمدنی فرهنگ سامرا به شکل ظاهری سفال‌ها محدود می‌شود. از تل سوان (ایبو لیتونی، ۱۹۷۰-۱۹۷۱: شکل پ: ۷۸) و متارا

(اسمیت، ۱۹۵۲: شکل‌های ۸: ۱۳-۱۵، ۹: ۱-۷، تصویر ۵:۴) سینی‌های پوست‌کنی یافت شده است که شکل ظاهری آنها تا حدودی شبیه نمونه‌های حاجی‌فیروز است. تعدادی تکه‌ی سفالی از تل سوان به دست آمده است که ظاهراً متعلق به ظروفی بودند که شکل ظاهری آنها به سبوه‌های گردن‌دار و خمیره‌های حاجی‌فیروز شباهت دارد (ایپولیتونی، ۱۹۷۰-۱۹۷۱: ۱۱۳، شکل پ: ۳۲-۳۴، ۴۰-۴۳، ۴۵-۴۷). در تمامی این سفال‌های سامرایی از شاموت گیاهی استفاده شده است. در حاجی‌فیروز و تل شمشارا اشکال سفالی مشترک بیشتری وجود دارد که برخی از آنها در این برهه‌ی زمانی کم‌یاب بودند. از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: سبوه‌های شکم فراخ (شکل ۸۵ الف؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۸۸ ق، ک)، سینی‌ها (شکل ۸۰؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۹۸)، کاسه‌های نیم‌کروی با کف سه‌پایه (شکل ۷۶؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۸۸ الف الف)، کاسه‌های باز کم‌عمق با بخش ضخیم در زیر لبه (شکل ۷۶ ت؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۱۰۴ الف - پ)، کاسه‌های بسته‌ی عمیق (شکل ۸۴ ت - ث؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۱۰۴ س - ض) و انواع کف‌های پر تفصیل (شکل‌های ۷۶ ج - د، ۹۱ ت، ج، ۹۲ ج، ف؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۱۰۴ ج، ح، د). تمامی این ظروف مکشوفه از شمشارا فاقد تزیین هستند.

اکثر آنها از خمیره‌ی خشن با شاموت گیاهی (= سفال‌های خشن) ساخته شده‌اند، اما برخی خمیره‌ی ظریف با شاموت ماسه‌ای و گیاهی (= سفال‌های استاندارد) دارند. نمونه مشابه خوبی برای سفال‌های حاجی‌فیروز در میان سومین مقوله‌ی عمده‌ی سفال‌های شمشارا از حیث خمیره، یعنی سفال‌های ظریف، وجود نداشت.

به طور خلاصه، مقایسه‌ی صنعت سفال‌گری حاجی‌فیروز با مراکز تمدنی اولیه در مناطق شمالی و مرکزی بین‌النهرین نمودار سلسله‌ای از روابطی است که تابع الگوی گاه‌نگاشتی و جغرافیایی منسجمی هستند.

سفال‌هایی که از هردو حیث سبکی و تکنولوژیکی بیشترین شباهت را به مجموعه‌ی سفالی حاجی‌فیروز، از جمله سفال‌های به دست آمده از جدیدترین فازهای حفاری شده‌ی محوطه، دارند نه در محوطه‌های معاصر مربوط به فرهنگ‌های حسونا و سامرا بلکه در محوطه‌های منتسب به اوایل دوره‌ی فرهنگی حسونا یافت می‌شوند. میزان این تشابهات به حدی است که سفال‌های حاجی‌فیروز و اوایل دوره حسونا را می‌توان محصولات از سنت سفال‌گری و تزیینی فراگیر واحدی دانست.

با این حال، درک ماهیت پیوندهای اجتماعی و یا اقتصادی که این تشابهات تلویحاً بر آنها اشاره دارند تا زمانی که اطلاعات بیشتری از خاستگاه و سیر تحولات سفال‌های حسونا و حاجی‌فیروز به دست نیامده است امکان‌پذیر نخواهد بود. تحلیل و انتشار نتایج حفاری‌های اخیر در محوطه‌هایی چون ام‌دباغیه، تل تالانات ۲، تل سوتو، کول‌تپه و یاریم‌تپه ۱ اطلاعات مبسوطی را از مراکز تمدنی اولیه‌ی فرهنگ حسونا

فراهم خواهد آورد. گزارش‌های مقدماتی این حفاری‌ها حکایت از وجود تفاوت‌های چشم‌گیر در سفال‌های مکشوفه از لایه‌های سکونتی متوالی تک تک این محوطه‌ها و نیز میان هر یک این محوطه‌ها دارد. به موجب تاریخ‌گذاری‌های رادیو کربنی معدود و برخی گمانه‌پردازی‌ها، قدمت قدیمی‌ترین فاز سکونت‌های عصر نوسنگی در دره‌ی رود گدار به اوایل هزاره‌ی ششم ق.م، تقریباً معاصر با سکونت‌های اولیه‌ی حسونا، برمی‌گردد (ضمیمه‌ی پ؛ کیرک براید، ۱۹۷۲: ۱۵؛ اوتس و اوتس، ۱۹۷۶: ب: ۱۰۱). متأسفانه، از محتویات فرهنگی لایه‌های اولیه‌ی حاجی‌فیروز تقریباً ناآگاهیم. بنابراین، تا زمانی که حفاری‌های بیشتری در دره‌ی سولدوز صورت نگرفته است، مقایسه‌ی مجموعه‌های سفالی لایه‌های قدیمی حسونا با لایه‌های معاصر آن در حاجی‌فیروز امکان‌پذیر نخواهد بود. اگرچه بخش اعظم محوطه‌های قدیمی‌تر دوره‌ی حاجی‌فیروز اکنون پایین‌تر از سطح سفره‌ی آب‌های زیرزمینی منطقه قرار دارد، یکی از آنها در تپه‌ی بارانلو قابل دسترسی است. روستای دوره‌ی حاجی‌فیروز در این محوطه بر فراز برآمدگی ماسه‌ای بنا نهاده شده بود و هنوز چندین متر بالاتر از سطح کنونی دشت قرار دارد.

بهترین تفسیری که در وضعیت حاضر می‌توان ارائه کرد چنین است: اندکی پس از سال ۶۰۰۰ ق.م، گروه‌هایی از کشاورزان و گله‌داران یکجانشین به دره‌های سولدوز و اشنویه وارد می‌شوند. پیش از آن هیچ سکونتی در این منطقه شکل نگرفته بود. شواهد سفالی دلالت بر آن دارد که این مردمان از منطقه‌ای مهاجرت کرده‌اند که در آن جا با اقوام اولیه‌ی حسونا یا احياناً نیاکان آنان روابط نسبتاً نزدیکی داشتند (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۵ - ۲۵۴).

این سه سطر پایانی ماری ام.ویت را مجدداً بخوانید تا فرضیه مهاجرت از قفقاز و دشت بزئید به دشت سولدوز و سپس چند سطر عقب‌تر برگردید تا به فرضیه حرکت از دشت سولدوز در هزاره ششم ق.م به سومر اولیه پی ببرید. این علائم باستان‌شناسی به صراحت و روشنی چنین مسأله‌ای را معین و تا امروز قطعی می‌داند.

مترت نوعی کاسه لبه‌وا ریخته‌پهن است که در آن کشک ساییده می‌شد و تا امروزه در آذربایجان کاربرد دارد. از هزاره‌ی چهارم قبل از میلاد این کاسه‌ها در آذربایجان به خصوص جنوب آن به فراوانی وجود دارد.

مشخص شده که کاسه‌های لبه‌وا ریخته برای اولین بار در دوره اروک بین‌النهرین با کمیت حیرت‌آور رایج شده و با ساز و کارهای مختلف از جمله تجارت بین منطقه‌ای در منطقه بزرگ خاورمیانه (عراق، سوریه، فلسطین، ترکیه، ایران و عربستان) در دوره‌ای خاص گسترش یافته است. دوره اروک در بین‌النهرین پیش درآمد دوران تاریخی آن منطقه است. در این دوران ارکان و ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جوامع بین‌النهرین دگرگون

شده و در نتیجه آن شهرنشینی به مثابه تحولی تأثیرگذار آغاز شده است. به تبع این تحول ساختاری حکومت‌های متمرکز ایجاد گردیده است (طلایی، ۱۳۸۵: ۲۱).

هر چند شماری از محققان نیز به یافته شدن این کاسه‌ها اشاره و آن را ناشی از تسلط قلمرو سیاسی حکومت اوروک تلقی می‌کنند لیکن در واقع این کاسه‌ها یک پدیده سومری شناخته و پذیرفته شده است.

سفال‌های چند فام در دینخواه تپه از لایه‌های موجود روی نهشته‌های دوره‌ی چهارم دینخواه یافت شده‌اند و این بر مشارکت ساکنان این محوطه در شبکه‌های تجاری آشور قدیم و بابل قدیم اشاره دارد. وجود ظروف خابور و نیز یافته‌های کوچکی که از یک قبر جمعی یافت شده‌اند این مناسبات تجاری فرضی را تأیید می‌کنند. نگارنده در مقاله‌ی دیگری اشاره کرده است که با توقف مشارکت دینخواه تپه در شبکه‌ی تجاری کاملاً مستند آشور قدیم و بابل قدیم، احتمالاً در نتیجه‌ی ظهور هیتیان، این محوطه در شبکه‌ی تجاری دیگری نقش آفرینی کرده است که سفال‌های چند فام می‌تواند یکی از نشانه‌های آن باشد. «ظروف ارومیه» یا «وان - ارومیه» در همین «فاز چند فام» است که بیشترین گستردگی را دارند. در این برهه‌ی رونق‌گیری، ظاهراً دینخواه تپه از مناسبات خود با مناطق غربی کاسته و بیشتر به سمت مناطق شمالی گرایش یافته است. اجناس یا مواد اولیه‌ای که دولت‌های واقع در غرب دینخواه در دوره‌ی قبلی طالب آن بودند در اواسط هزاره‌ی دوم ق.م احتمالاً از طریق جاده‌های دیگر و در مناطق دیگری توزیع یا باز توزیع شده است (روبینسون، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

نمونه‌های سفال منقوش بیش از یک هشتم کل مجموعه‌ی سفالی تپه‌ی دینخواه را تشکیل می‌دهد، اما فراوانی آنها در حسنلو بسیار پایین‌تر است. این سفال بسیار شبیه سفال خابور شمال بین‌النهرین است و کشف آنها از حسنلو و دینخواه پرسش‌هایی را پیرامون وجود مناسبات سیاسی و اقتصادی میان منطقه‌ی زاگرس و استپ‌های شمال بین‌النهرین مطرح می‌سازد (صدرایی و علیون، ۱۳۹۱: ۵).

از سوی دیگر سفال‌های خاکستری و قرمز، نخودی و سفال خشن نمایانگر قدمت تاریخ تپه‌های آذربایجان می‌باشد. نمونه‌های مشابه این سفال‌ها در طبقات معاصر سایر محوطه‌های اطراف (تاش تپه، یانیق تپه و گوی تپه) و نیز محوطه‌های دورتر واقع در نواحی جنوبی، شرقی و شمال شرقی (گیان، سیلک، خوروین و توپراق قلعه) یافت می‌شود (صدرایی و علیون، ۱۳۹۱: ۹).

بررسی نقش سفال‌های حسنلو با بین‌النهرین نشانگر ارتباط مستقیم این دو تمدن آذربایجان (ماننا) و سومر می‌باشد دوره‌ی viii (دوره‌ی پیسدهیلی) با فرهنگ‌های اوروک قدیم و عبید در قدیم در بخش‌های شمالی حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه و دوران سلسله‌های قدیم و دوران اکدی در دوران‌های مربوط به قبل از ۲۰۰۰ ق.م که ویت و دایسون پانزده سال پیش منتشر کرده‌اند در ستون مربوط به بخش جنوبی حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه خانه‌ای که سراسر هزاره‌ی چهارم و قرون اولیه‌ی هزاره‌ی سوم ق.م را در برمی‌گیرد خالی مانده است. سفال‌هایی که در مقاله‌ی حاضر توصیف می‌شوند به کم کردن دامنه‌ی زمانی این خلا کمک خواهند کرد. نگارندگان با مطالعه بر روی قدیمی‌ترین آثار کاوش شده در

گمانه‌ی U22 حسنلو طبقات سکونتی مربوط به نیمه‌ی اول هزاره‌ی سوم ق.م را شناسایی کرده‌اند و دامنه‌ی این سکونت‌ها را شاید به‌توان تا اواخر هزاره‌ی چهارم ق.م نیز بسط داد. بهترین نمونه‌های مشابه برای سفال‌های طبقات یاد شده در مناطق غربی و جنوبی یافت می‌شود، اما در بین آنها شواهد روشنی از وجود سفال ماورای قفقاز نیز به چشم می‌خورد. چارلز برنی اسناد مربوط به مهاجرت اقوام ماورای قفقاز قدیم را به آذربایجان ایران ارائه کرده است (صدرایی و علیون، ۱۳۹۱: ۷۷).

سیر مهاجرت آذربایجانی‌ها به سومر را از طریق سفال‌ها می‌توان ردگیری کرد و حتی بازگشت از بین‌النهرین دوره‌ی VI حسنلو که با عصر مفرغ جدید تقارن دارد و شاخصه‌ی آن سفال خابور است رابطه‌ی نزدیکی با محوطه‌های شمال بین‌النهرین از هزاره‌ی دوم ق.م دارد. «Oguchi» SO78 1974, 1971 (Kramer) Hamlin 1994, Kroll 1998, Oguchi 2000»

اگر از همان مسیر به عنوان مثال طرح قالب‌خال‌ها بین نوار منقوش را به صورت قطار ردگیری کنیم به شرق دریاچه ارومیه و گوی تپه می‌رسیم و این مسیر تامسیر قفقاز ادامه می‌یابد و یکی از دلایل ارتباط آذربایجان با سومر می‌باشد.

بیش از یک دهه قبل، هنری رایت این پرسش را مطرح ساخت آیا این گسست در دره‌ی سولدوز (= وقفه‌ی موجود میان دوره‌های VIII و VII) با مهاجرت مردمان منتسب به فرهنگ به ماورای قفقاز قدیم به حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه ارتباط دارد یا خیر. در آن زمان شواهدی از این فرهنگ از لایه‌های مرتبط با سفال نارنجی منقوش فازهای VIIA و viib حسنلو کشف شده بود. اکنون داده‌های گمانه‌ی عمیق u22 نشان می‌دهد برآستی اقوامی منتسب به فرهنگ ماورای قفقاز قدیم در حسنلو ساکن شده‌اند که رابطه‌ی نزدیکی با استقرار دوره‌های اول و دوم ماورای قفقاز قدیم در گوی تپه و احياناً دیگر محوطه‌های واقع در سواحل غربی دریاچه‌ی ارومیه داشتند. سفال‌های اولین استقرار مردمان منتسب به فرهنگ ماورای قفقاز قدیم در دشت سولدوز با سفال‌های دوره‌ی vib1 محوطه‌ی ارسلان تاش در آتاتولی شرقی قابل مقایسه است و این سفال‌ها در هر دو منطقه به حدود ۳۰۰۰ ق.م تاریخ‌گذاری شده‌اند. بر این اساس، گسستی را که در توالی سکونت‌های دره‌های سولدوز و اشنویه در اوایل هزاره‌ی چهارم ق.م شکل گرفته است نمی‌توان با نفوذ مقطعی فرهنگ ماورای قفقاز قدیم به حوالی ارومیه و سواحل جنوبی دریاچه ارومیه در این برهه زمانی توجیه کرد. با توجه به ماهیت روابط مناطق شرقی با مناطق غربی در هزاره چهارم ق.م می‌توان توجیهی افراطی‌تر اما قابل قبول برای گسست حادث شده میان دوره‌های VIII و VII حسنلو ارائه داد. در مطالعات بین‌النهرین و مناطق کوهستانی پیرامونی آن اشاعه‌ی فرهنگ اوروک از جنوب بین‌النهرین به مناطق شمالی، غربی و شرقی از طریق خطوط ارتباطی مهم مستندسازی شده است. استقرار دوره V محوطه‌ی گودین تپه، واقع در زاگرس مرکزی، نمونه‌ی بارزی از پایگاه‌های مرزی «فرهنگ اوروک» در مناطق کوهستانی ایران به شمار می‌رود. پایگاه مشابهی به راحتی می‌توانست در تپه‌ی مرکزی حسنلو ایجاد شود. البته از محوطه‌ی حسنلو یا دره‌ی پیرامونی آن آثاری از اواسط تا اواخر دوره‌ی اوروک یافت نشده است. در منشورات اخیر پیرامون دولت اوروک و همسایگان آن، بخش جنوبی منطقه‌ی دریاچه‌ی ارومیه در نقشه‌ها با عنوان «سرزمین ناشناخته» معرفی می‌شود (برای مثال

(Rothman 2001 a.7.fig.1.1،

اگر مدارک موجود از تجارت و مراودات بین بخش جنوبی حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه و مناطق شمالی بین‌النهرین در اوایل هزاره‌ی چهارم ق.م (برابر با دوره‌ی قدیم اوروک یا عصر مس سنگی قدیم ۲-۱) را ملاک قرار دهیم، نبود محوطه‌های مربوط به دوره‌های میانه و جدید اوروک در بخش جنوبی حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه حتی حیرت‌انگیزتر خواهد شد. از تپه‌ی حاجی‌فیروز و نیز از محوطه‌ای در مجاورت شهر امروزی مهاباد اثر مهری کاملاً شبیه نمونه‌های به دست آمده از طبقه‌ی XIA تپه گورا کشف شده است (Voigt 1989.fig.C LXII:77.C LXIII:86 Tobler 1950.pis). هر دو اثر مهر مذکور خارج از بستر اولیه‌ی خود یافت شده‌اند، اما می‌توان میان آنها و آثار اواخر دوره‌ی پیسیدیه‌لی (دوره‌ی VIIIA حسنلو) رابطه برقرار کرد. اما این رابطه دقیقاً در نقطه‌ای که انتظار می‌رود مستحکم‌تر شود قطع می‌گردد. یقیناً رهبران و بازرگانان دولتی مقتدر اوروک در اواخر هزاره‌ی چهارم از منافع حاصل از کنترل مستقیم یا تاثیرگذاری غیرمستقیم بر بخش جنوبی حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه که چهارراه جغرافیایی مهم و دروازه‌ی فلات ایران بود، کاملاً آگاهی داشته‌اند؟

با بررسی روابط دشت ارومیه با نواحی واقع در غرب آن در اوایل دوره‌ی اوروک میانه یا عصر مس سنگی جدید ۲-۳ در آغاز وقفه‌ای که در سکونت‌های سولدوز و اشنویه حادث شده است می‌توان پاسخی محتمل و البته ناقص برای این پرسش ارایه داد. سفال‌های به دست آمده از دوره‌ی M گوی‌تپه و تپه گیجلر (دوره‌های XV-X) ظاهراً از فرهنگ دوره‌ی پیسیدیه‌لی نشأت گرفته‌اند، اما فن‌آوری ساخت کاملاً متفاوتی دارند و می‌توان آنها را با سفال‌های محوطه‌های «عصر مس سنگی جدید» در منطقه‌ی کوبان در شرق ترکیه (تپجیک و نورشون تپه) و نیز طبقه‌ی X تپه گورا مقایسه کرد.

ماهیت روابط بین محوطه‌های شمالی را نمی‌توان با مدارک موجود مشخص ساخت، اما شاید در این منطقه نظام مبادلاتی شرق و غرب حاکمیت داشت که می‌توانست با محوطه‌های مربوط به دوره‌ی میانه‌ی اوروک (= عصر مس سنگی جدید) در مناطق جنوبی رقابت کند (Voigt 1989). حتی محوطه‌ی تپه گورا را در دوره‌ی میانه‌ی اوروک می‌توان یکی از پایگاه‌های «رقیب» شمالی دانست نه محوطه‌ای که در «گسترش اوروک» مشارکت داشت و در صورت صحت این فرضیه دره‌های سولدوز و اشنویه را می‌توان منطقه‌ای مرزی تلقی کرد که حایل بین دولت‌های شهرنشین مناطق جنوبی و قبایل و اقوام قدرتمند ساکن در مناطق شمالی و شمال شرقی بود. این منطقه‌ی مرزی احتمالاً در بخش اعظم هزاره‌ی چهارم غیر مسکونی یا محل استقرار قبایل کوچ‌نشین بوده است.

در هزاره‌ی سوم ق.م استقرارگاه‌های بزرگ یا شهرهایی در دره‌های سولدوز و اشنویه و نیز در محوطه‌های مربوط به فرهنگ ماورای قفقاز قدیم در مناطق شمالی پا گرفته‌اند. در دوره‌ی VIIIC حسنلو، در سولدوز و دشت ارومیه سبک سفالی واحدی رواج داشت که متعلق به مردمانی بود که از مناطق شمالی به منطقه مهاجرت کرده بودند. میان بخش‌های شمالی و جنوبی حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه در فازهای VIIA و VIIB حسنلو دوباره مرزی شکل می‌گیرد، اما به استناد تکه‌های مربوط به سفال‌های دوره‌های دوم و سوم فرهنگ ماورای قفقاز قدیم که به صورت پراکنده از دره‌های سولدوز و اشنویه یافت شده و تکه‌های مربوط به سفال نارنجی منقوش که از محوطه‌های منتسب به فرهنگ ماورای قفقاز قدیم به دست آمده‌اند کالاها و مردمان بین شهرها و آبادی‌های این دو بخش در تردد بوده‌اند (Voigt)

(and Dyson 1992:175 with references).

دوره نهایی قابل مطالعه با سومر را می‌توان در عنوان «تک دگمه‌ای» خلاصه کرد. این دوره به دوره «سفال ته دگمه‌ای»، عنوان سفال بسیار مشابهی در شمال بین‌النهرین، یا «دوره‌ی ششم عصر مفرغ جدید، معروف است (دانتی و ویت دایسون، ۲۰۰۴: ۵۸۶)، (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۹: ۱۲۶). هر چند سفال معروف به خابور نیز برای این عصر با همان ویژگی‌های سومر یک نشانه روشن از این روابط است.

وضعیت در مورد گاه‌نگاری سفالی بخش آغازین برهه مورد مطالعه، یعنی اوایل هزاره دوم ق.م بهتر و قطعی‌تر است. تا پیش از مطالعه حاضر، قرن شانزدهم میلادی - با اذعان به تقریبی بودن این دیدگاه - مرز زمانی بین مجموعه سفال خابور «عصر مفرغ جدید» (Dyson 1965, Young 1965) که معروف‌ترین گونه‌های آن اقسام منقوش و ساده سفال نخودی ظریف است که پیوند هایی با بین‌النهرین (دانتی، ۱۳۹۶: ۶۸).

در نسخه کراسه مقاله «مدارک باستان شناختی از هزاره دوم ق.م در فلات ایران» که در سال ۱۹۷۳ مورد بازنگری قرار می‌گیرد، دایسون آثار دوره ششم را در تپه مرکزی با تفصیل بیشتری معرفی می‌کند و در مورد کاوش‌هایی که اخیراً در تپه دینخواه اجرا شده بود اطلاعات جدیدی ارائه می‌دهد. وی در این مقاله مجموعه سفال خابور منقوش را به سفال خابور قدیم‌تر و جوان‌تر در آشور، تل بیلا، کول تپه، تل براک، چغار بازار و محوطه‌های دیگر بین‌النهرین و آناتولی جنوبی ارتباط می‌دهد که به ۱۹۰۰-۱۲۰۰ ق.م تاریخ گذاری شده بودند (Dayson 1968:20)، (دانتی، ۱۳۹۶: ۵۰).

در کل بر چنین اساسی حوضه اورمیه یک مبداء و خاستگاه سومریان محسوب می‌شود و دانتی تلویحاً می‌گوید:

می‌توان گفت این ناحیه در مفرغ میانی اول - دوم مناسبات نزدیکی با بین‌النهرین داشته است (البته اگر نگوییم کولونی‌های بین‌النهرین در آن شکل گرفته است) و گواه بارز آن نمونه‌های سفال خابور است که از دینخواه و حسنلو کشف شده و از محوطه‌های دیگری از جمله تپه بزرگ و کاوش نقده نیز گزارش شده‌اند (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۶۸).

نقش مایه‌های تزئینی ظروف خابور دینخواه تپه عبارت‌اند از: شمایل پرندگان، چهارپایان، پروانه یا «تبر دوسر» دواپر منقوش، «نقوش چرخی»، مثلث‌های با هاشورهای متقاطع، نقوش خال خال، «نقوش نردبانی»، نقوش شطرنجی، انواع مثلث، نوارهای با هاشورهای متقاطع، اشکال هندسی متفرقه، زیگزاگ، نقش مایه‌های خمیده خط متفرقه و نوار افقی معمول متداول‌ترین نقش مایه‌های این ظروف مثلث‌های با هاشورهای متقاطع و «تبرهای دوسر» را شامل می‌شود و معمولاً یکی از این دو نقش مایه با سایر نقش مایه‌های قید شده همراه شده است. تکرار شدن نقش مایه‌ی واحد در گردآگرد شانه‌ی سبوها بسیار نامعمول است. از نوارهای افقی عموماً در دو طرف تزئینات شانه‌ی ظروف استفاده شده است، اما گاه نوارهای

افقی تنها نقش ماهی تزیینی سفالینه‌ها را شکل می‌دهند. در مواردی که این نوارها تنها نقش ماهی تزیینی هستند، تعداد آنها در ظروف مختلف متفاوت است (هاملین، ۱۳۸۸: ۱۵۴).

ساکنان دوره‌ی ششم از سفال‌های نخودی مزین به نوارهای منقوش یا قطارهای مثلث حول‌شانه‌ی ظروف استفاده کرده‌اند. این سفال‌ها کاملاً از سفال‌های شاخص خاکستری و قرمز تک رنگ عصر آهن متمایزند و دقیقاً به سفال‌هایی شباهت دارند که از محوطه‌های بسیاری در خاور نزدیک در غرب حسنلو، از سوریه‌ی علیا گرفته تا شمال بین‌النهرین، یافت شده و به حدود ۱۸۰۰ تا حدود ۱۳۰۰ ق.م تاریخ‌گذاری شده‌اند. این سفال‌ها چون ابتدا از حوضه‌ی رود خابور در شمال بین‌النهرین یافت شده و در آن جا بسیار متداول‌اند میان باستان‌شناسان به ظروف خاور شهرت یافته‌اند (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۸: ۲۸).

سفال‌های به دست آمده از استقرار بخش شمالی کاملاً به سفال‌های مکشوفه از بخش حفاری شده در مرکز تپه شباهت دارند. از هر دو بخش ظروف خابور به دست آمده است. سفال‌های نخودی مزین به قطارهای مثلث و لوزی، «پاپیون» و پرندگان سایه‌نمای منقوش. هم‌چنین از هر دو بخش سفال‌هایی کشف شده است که با دو رنگ یا بیشتر تزیین یافته و دقیقاً همانند ظروف مکشوفه از گوی تپه و شبیه سفال‌های کاپادوسی‌ها در آناتولی مرکزی هستند (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۸: ۳۴).

سبک سفال‌های نخودی منقوش دوره‌ی ششم حسنلو بسیار شبیه ظروف خابور بین‌النهرین علیا است که نخست سر ماکس ملووان به تشریح و نام‌گذاری آنها پرداخته است و بعدها هرودا و دیگران پیرامون آنها بحث کرده‌اند. حضور این سفال‌ها در بین‌النهرین علیا بر اهمیت ذاتی دینخواه تپه بیش از پیش می‌افزاید، چرا که آگاهی از محل و علت حضور آنها در ایران دایره‌ی فهم ما را از مناسبات تجاری و سیاسی منطقه‌ی زاگرس با استپ بین‌النهرین علیا در طی دوره‌ای که اکنون به واسطه‌ی کتیبه‌های خط میخی به طرز نسیباً مناسب مستندسازی شده است افزایش خواهد داد (هاملین، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

کارول البته در گزارش خود به سفال‌های دیگری با نمونه‌های سومری در همین گزارش اشاره می‌کند.

سطح ظروف خابور در دینخواه تپه، همانند مناطق شمالی بین‌النهرین، در مواردی حاوی پوشش گلی کرمی رنگ و معمولاً صیقلی یا مات و سپس منقوش است. سطح برخی از ظروف را پیش از نقش‌زنی تا حدودی داغدار کرده‌اند (هاملین، ۱۳۸۸: ۱۵۳).

مجموعه سفالی دینخواه دوره چهارم / حسنلوی ششم را در برگیرنده سفال خابور منقوش مشابه قسم بین‌النهرینی در کنار سفال‌های ساده دست‌سازی که اغلب وجوه اشتراکی با سایر مناطق زاگرس دارند معرفی می‌کند (۱۹۷۱: ۲۵) (دانتی، ۱۳۹۶: ۵۳).

همانند آنچه در آبخوری‌ها و آبجوخوری‌های پایه دگمه‌ای مفرغ میانی دوره سوم و اوایل مفرغ جدید مشاهده می‌شود، آبجوخوری‌های بلند اوایل مفرغ جدید به نظر می‌آید از تحولات ظروف نوشیدنی هم افق بین‌النهرین تبعیت کرده باشند. هنری دایسون به وجوه اشتراک با ظروف نوشیدنی کاسی و یک نمونه از نوزی اشاره کرده است که تفاوت عمده موجود، اضافه شدن دسته در منطقه شمال غرب ایران و تفاوت‌های بارز در انواع سفالی ظروف مرتبط است. نگارنده حاضر سایر آبجوخوری‌های شانهدار میثانی را که بسیار مشابه آبجوخوری‌های بلند هستند به فهرست مذکور اضافه می‌کند (Postgate, Oates and Oates 1997: fig72:750.751)، (دانتی، ۱۳۹۶: ۲۲۵).

ترکیب مشابهی از اشکال سفالی و طرح‌های زینتی در مقابر تپه گیان در انتهای دوره اول و آغاز دوره دوم دیده می‌شود. این سفال‌ها مربوط به سبک «ظروف خابور» هستند که در سوریه و عراق یافت می‌شود و دامنه قدمت آنها حدود ۱۸۰۰ ق.م. تا پس از ۱۵۰۰ ق.م. را در بر می‌گیرد (هنری دایسون و ویت، ۱۳۹۱: ۳۰)

کاسه‌های گونه ۱ و ۲ (کاسه‌های هلال دار): یکی از علایم مشخصه بارزتر و مهم عصر جدید ظروف مسما به کاسه هلال دار هستند که در اغلب موارد نقش افزوده‌ای به شکل هلال «کرم خاکی» و یا دو سوراخ در نزدیکی لبه خود دارند. این کاسه‌های دهانه گشاد با لبه ساده نخست در مفرغ میانی سوم در تپه دینخواه و فاز D متاخر - فاز C گوی تپه ظاهر شده‌اند، اما نمونه‌های آنها در عصر مفرغ جدید فراوانی بسیار بیشتری دارند و تولید این گونه کاسه تا اوایل عصر آهن دوم در حسنلو ادامه داشته است. این گروه از کاسه‌ها سیر تحول مهمی داشته‌اند که به اعتقاد نگارنده حاضر می‌تواند معیار بسیار مفیدی در تفکیک عصر مفرغ جدید از عصر آهن اول باشد. کاسه‌های گونه یک بلند هستند و دیواره بدنه راست و برون پرا با زاویه ۳۵ تا ۴۵ درجه دارند. کاسه‌های گونه دوره اول بلند هستند و دیواره بدنه راست و برون پرا با زاویه ۳۵ تا ۴۵ درجه دارند. کاسه‌های گونه اول فاز B نیز دیواره راست و برون پرا دارند اما بسیار بلندتر و زاویه دیواره به ۶۰ تا ۷۰ درجه می‌رسد. کف کاسه‌های گونه ۱ تخت است. کاسه‌های گونه ۲، که به بشقاب یا دیس شباهت دارد، کوتاه‌تر و دهانه گشادترند. کاسه‌های گونه 2a اغلب ظریف ترند و دیواره بدنه راست با زاویه ۱۵ تا ۳۰ درجه دارند. کاسه‌های گونه 2b نیز کوتاه‌تر و دهانه گشادند و زاویه دیواره بدنه آنها با نمونه‌های 2a برابر است، وجه تمایز این زیر گونه، شکل ظاهری دیواره منحنی نمونه‌های آن است. طیف مشابهی از گونه‌های کاسه بزرگ در شمال بین‌النهرین در عصر مفرغ جدید به وفور یافت می‌شود که البته از انواع سفالی متفاوت و نیز فاقد هلال افزوده و سوراخ‌های موجود در مجاور لبه هستند. از این محوطه‌های شمال بین‌النهرین می‌توان تل براک (Oates, Oates and McDonald 1997: figs. 184;63-73)، نوزی (رک: Starr 1937: pl.85)، تل ریما (Postgate, Oates and Oates 1997: pls.34:105-112:35:36:138-46:37) و حتی در سطحی وسیع‌تر فرات میانه در سوریه (Dornemann 1979: figs.20: 12-) را نام برد. سیر تحول توالی‌های سفالی از عصر مفرغ میانی تا عصر مفرغ جدید (13:24:1)

در دره‌های اشنویه و سولدوز و شمال بین‌النهرین، از حیث گونه‌های غالب کاسه، بسیار مشابه است (دانتی، ۱۳۹۶: ۲۱۱).

در تل براك، این کاسه‌ها از آخرین قصر دوره میتانی (HH Level 2) به دست آمده‌اند که در قرن سیزدهم ق.م به دست شلمنصر ویران شده بود (دانتی، ۱۳۹۶: ۲۵۵).

تکنیک‌های تزئینی، از جمله نقوش کنده به صورت خطوط مجعد، نقوش خیارهای و نقوش طنابی افزوده، ویژگی‌های بارز اواخر هزاره سوم و اوایل هزاره دوم ق.م منطقه شمال بین‌النهرین به شمار می‌روند (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۹).

آیا محدوده‌ای که اشتاین کاوش کرده بود، و اندکی پس از کاوش‌های وی آب رود گذار آن را شسته و از بین برده است، حاوی بقایای استقراری دینخواه دوره ششم و حتی آثاری از دوره مورد بحث (اواخر مفرغ میانی دوم و مفرغ میانی سوم) بوده است؟ اگر این گونه باشد، به استناد شواهد ناچیز موجود، به نظر می‌رسد در سفال‌های کشف شده برخی وجوه اشتراک با بین‌النهرین قابل مشاهده باشد. آیا در حسنلو شواهدی از چنین استقراری وجود داشت و از دید کاوشگران پنهان مانده است؟ (دانتی، ۱۳۹۶: ۶۸).

سایر

اجازه بدهید برای تنوع در مباحث مربوط به این روابط بر اساس شواهد باستان‌شناسی موضوع را با سایر مکشوفات ادامه دهیم. صرف‌نظر از هرگونه رای و قضاوتی تنها این گزارشات برای اثبات فرضیه مطروحه قابل استناد و کافی است. در گلدان دیگری از مارلیک ما این شباهت را با اکد در سرزمین سومر و آذربایجان باستان مشاهده می‌کنیم:

جامی که آب از آن سرازیر شده و همچنین درختی که قهرمانان نگاه داشته‌اند روی یک مهر آکادی و روی صحنه نقاشی دیواری در قصر زیمیریلیم در حفاری ماری، مشاهده می‌شود. این جام را یک ربه‌النوع نگاه داشته است. این نقش که نمونه‌های اولیه و سنتی آن بسیار ساده و طبیعی بوده به تدریج در نمونه‌های بعدی به صورت استلیزه و تزئینی و کاملاً مسبک درآمده است. یک نمونه آن در یک پلاک مسی شالمانزار که در نیمرود به دست آمده و متعلق به قرن نهم پیش از میلاد مسیح است در وضع تکامل یافته‌ای مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد که گلدان درخت مارلیک نمونه جدید اقتباس شده از این نقش باشد، چون عامل اصلی آب جاری از گلدان در دو طرف لبه در اینجا حذف شده است و احتمالاً به علت عدم درک مفهوم اصلی این نقش و فلسفه اصلی سمبولیک آن در هنر بین‌النهرین نمایش آب جاری فراموش شده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۲۲۲).

درفش

درفش‌ها را از قسمت طولی استخوان‌های دراز ساخته‌اند. هردو نمونه‌ای که میدو آزمایش کرده است از بخش پراکسیمال تنه‌ی استخوان درشت نی، احتمالاً متعلق به گوسفند یا بز، ساخته شده‌اند (HF 68-59, HF 68-74). این درفش‌ها کوتاه (۸/ ۴ تا ۷/ سانتی‌متر)

و عریض (حداکثر ۳/۱ تا ۵/۱ سانتی‌متر) هستند و مقطع عرضی آنها در قسمت میله تخت و مستطیلی و در قسمت نوک صاف و گرد یا بیضوی است. لبه‌های میله‌ی آنها، در بیش از نصف طول خود، تقریباً موازی‌اند، اما در قسمت نوک باریک و تیز می‌شوند. تمامی قسمت‌های سطح دو نمونه از این ابزارها صیقلی است، اما سطح نمونه‌ی سوم (HF ۶۸-۷۴؛ تصویر ۲۹، شکل ۱۰۷ ح) زیر و قسمت تحتانی آن متخلخل است؛ موضوعی که حکایت از دسته دار بودن این درفش دارد. در بین‌النهرین، درفش‌هایی با دسته‌های سالم از جنس گل یا قیر از لایه‌های دوره‌ی عبید یافت شده است (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: تصویرهای ۵۷: ۸؛ ۸۱: ۳۴؛ توپلر ۱۹۵۰: تصویر ۹۹، پ. ۱). مدرکی از کاربرد قیر در حاجی‌فیروز به دست نیامده، اما استفاده از دسته‌ی گلی متحمل است. شیارهای طولی عمیقی روی سطح محدب نمونه‌ی HF 68-59 دیده می‌شود (تصویر ۲۹، شکل ۱۰۷ ج). نمونه‌های مشابه:

اشیای مشابهی از فاز زیرین متارا (اسمیت، ۱۹۵۲: شکل ۲۱: ۶)، ام‌دباغیه (کیرک براید، ۱۹۷۲: تصویر ۷: ۲۵) و چغا سفید و تپه‌ی سبز در دشت دهلران کشف شده‌اند (هول، ۱۹۷۷: شکل ۸۸۱؛ هول و دیگران، ۱۹۶۹: شکل ۹۲، ج). یکی از درفش‌های مکشوفه از لایه‌ی اول پ تل حسونا ظاهراً به نمونه‌های این گونه شباهت دارد، اما هیچ اطلاعاتی از ویژگی کلیدی آن، یعنی مقطع عرضی، آرایه نشده است. در قسمت تحتانی این درفش بقایای قیر موجود است و شاید دسته‌دار بوده باشد (لوید و صفر، ۱۹۴۵: تصویر ۱۰، ۲: ۲۳).

درفش‌های متا پودیال با میله‌های کوتاه سه گوش از محوطه‌های مربوط به اواخر هزاره‌ی هفتم و هزاره ششم ق.م. از شمال بین‌النهرین تا خوزستان یافت می‌شوند. از ام‌دباغیه دو درفش یافت شده (کیرک براید، ۱۹۷۲: تصویر ۷: ۲۲، ۲۴) که بعینه شبیه ابزارهای منتشر شده از تپه‌ی علی کش (فاز محمدجعفر) هستند. از لایه‌های پانزدهم تل تلاتات درفش متا پودیال کلفت و کوتاهی یافت شده است که میله‌ی آن کاملاً سه گوش نیست بلکه در قسمت نوک خود، در مقایسه با نمونه‌های قبلی، با زاویه‌ی تندتری باریک می‌شود (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: تصویرهای ۵۷، ۲: ۸؛ ۸۱: ۳۲). سرانجام، درفش‌های متا پودیال با میله‌های سه گوش در بافت‌های بسیار جدیدتری در سولدوز، از لایه‌های دوره‌ی دالما در دالماتیه، یافت شده‌اند (هاملین، ۱۹۷۵: تصویر ۱: الف، سمت چپ)، (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۳۱۴ - ۳۱۶).

صدف

صدف‌های آرکولاریا در قرون چهاردهم - دوازدهم ق.م. در مقادیر زیاد در میان گنجینه مربوط به دوره میانی آشور از محوطه خربه کار حسن در کرانه دجله و در مقادیر کمتر از محوطه ماری در غرب، در بخش جنوبی بین‌النهرین در محوطه‌های لارسا و نیپور و در نواحی نزدیک‌تر به حسلو در هفتون تپه یافت شده‌اند. حلقه‌های ساخته شده از صدف کونوس (Conus) که از نزدیکی آرنج تدفین SK45 یافت شده‌اند نیز شاید شواهد دیگری از مناسبات حسلو با بین‌النهرین باشند. این حلقه‌ها به حلقه‌های صدفی مکشوفه از سوی وولی در ناحیه کمر ملازمان در قبرستان قدیمی تر سلطنتی اور و نیز نمونه‌های به دست آمده از گورها در قبرستان مربوط به سلسله قدیم در خفجه شباهت دارند (Zettler and

توکر اشاره می‌کند که صدف‌های آرکولاریا، به طور مثال، بین گنجینه‌ای در معبد ایشتار آشور که قدمت کمتری دارد و نیز از نهشته‌ای در آکروپولیس در نمرود (۱۶۸: ۱۹۹۲) یافت شده‌اند (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۵۲).

شیشه

از دینخواه تپه، حسنلو، زیویه و سایر مناطق دشت سولدوز نمونه‌های شیشه‌ای همگون با سومر یافت شده‌اند در دینخواه تپه سنگ‌هایی تزئینی هم وجود دارد.

در میان یافته‌های یکی از مقابر (= قبر ۲۴ ترانسه‌ی B9a) مهره‌ی کوچک اما بسیار زیبایی به شکل سر قوچ و از جنس شیشه دیده می‌شود. این مهره کاملاً به مهره‌های شیشه‌ای، سنگی و بدل چینی بسیار زیادی در هیئت جانوران یا سر جانوران است که از تل ریما و نوزی (دوره‌ی دوم، قرن پانزدهم ق.م) واقع در بین‌النهرین یافت شده‌اند (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۸: ۳۲).

طبقه چهارم حسنلو قطعاتی از جام‌های موزاییک شیشه‌ای را داشت که قدمت آنها به حدود قرن نهم قبل از میلاد تعیین شده است این جام‌ها با نمونه‌های مشابهی در مارلیک با جام‌های منطقه سومر از نظر تکنیک ساخت یکسان دانسته شده است.

روی تعدادی از لوحه‌های گلی که دارای متون خطوط میخی باستانی هستند طرز ساختن شیشه شرح داده شده است. اولین متونی که از طرز ساختمان شیشه اطلاعاتی داده است در حفاری نینوا به دست آمده که از مجموعه الواح کتابخانه قصر آشور بانیپال بوده است. همچنین لوحه‌های دیگری با تذکرات مشابه وجود دارد که یکی از آنها از دلال عتیقه خریداری شده و فعلاً در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود. دیگری که در حفاری بابل به دست آمده در موزه دولتی شهر برلین است و سومی در حفاری بغازکوی در آسیای صغیر به دست آمده که اینک در موزه بریتانیا است. چند نمونه مشابه ظروف موزاییک شیشه‌ای که با جام شماره 1114 M قابل مقایسه هستند در حفاری تل الریماح به دست آمده که تاریخ آن توسط پروفیسور اوتس حدود ۱۴۰۰-۱۳۵۰ پیش از میلاد مسیح تعیین شده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۳۲۷).

یک تنگ شیشه‌ای در موزه بغداد وجود دارد که دارای تکنیک مشابهی است ولی محل پیدایش آن مشخص نیست و حدود قرون هشتم و هفتم پیش از میلاد مسیح تاریخ‌گذاری شده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۳۲۸).

کتیبه مشابهی با نقش یک در میان جانوران شاخدار لمیده و درختان نخل کوچک را روی دو جام شیشه‌ای مرمت شده از همان محوطه می‌توان دید (Marcus 1991). این جام‌ها از ترکیب عناصر رنگارنگ از پیش ساخته شده با رنگ‌های احتمالاً قرمز، آبی تیره و روشن و شاید نارنجی، ساخته شده‌اند. میشل مارکوس (۱۹۹۱) در مقاله تحسین برانگیزی درباره آنها، آثار مرمت کرده خود را با مهرهای استوانه‌ای بابل و نقاشی‌های دیواری جدیدتر از اقامتگاه سلطنتی دور - کوری گالزو، عفر کوف امروزی

در نزدیکی بغداد، مقایسه کرده است (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۴۲).

تعویذهای هلالی

تعویذهای هلالی شکل از جنس فلزات گرانبها در اوایل هزاره دوم ق.م به فور از سراسر مناطق لوانت و بین‌النهرین و نیز از تپه دینخواه یافت شده‌اند. حداقل یک نمونه شاخص از آنها، از جنس طلا، از گوری از دوره چهارم در کارگاه ششم حسنلو به دست آمده است در بین‌النهرین، «نقش هلال» نماد ایزد ماه است. (Black, Green and Rickards 1992: 54) و در آثار هنری تجسمی، دور گردن پادشاهان تصویر شده است. و در تورات نیز زیوراتی که از گردن «دختران متفرعن زیتون» باز می‌شوند به شکل هلالی هستند. نمادهای الوهی، حتی نمونه‌های ساخته شده از مواد کم‌بها، نمی‌توانند صرفاً در مقام تعویذ باشند بلکه جلوه بارز حضور ایزد هستند (Spaey 1993; Bahrani 2003; 127) الصاق شیئی به بدن این کودک که احتمال دارد نمادی الوهی باشد، قابل تامل است، خواه با هدف محافظت از جسد بوده باشد و خواه نشان دادن وابستگی به یک ایزد ماه (داتی، ۱۳۹۶: ۳۴۹).

تیغه‌ها

تیغه‌های سنگی تراشیده حاجی‌فیروز جنوب اورمیه نیز با نمونه‌های سومری اولیه از نظر رتوش و گودی خطوط ایجاد شده مطابقت دارند.

ویژگی اصلی در تعریف این گونه از اشیای سنگی تراشیده رتوش کاملاً متمایزی است که تنها روی تیغه‌های بزرگ اِیسیدین دیده می‌شود. رتوش این اشیا همواره شب‌دار و منظم است و در تمامی موارد در سطح شکمی انجام شده است. این رتوش ایجاد لبه‌ای را می‌کند که پوشیده از ردیفی از آثار پَریدگی هم‌پوشان است و عنوان بامسمای رتوش «فلسی» به آن داده‌اند. هر دو لبه‌ی این ابزارها رتوش شده‌اند و لبه‌ها در تمام یا بخشی از طول باقی مانده‌ی ابزارها موازی هستند. دو ابزار مکشوفه از تپه‌ی حاجی‌فیروز که دارای رتوش فلسی هستند از اِیسیدین شفاف به رنگ سبز تیره ساخته شده‌اند و در حالت عادی کدر و سیاه رنگ به نظر می‌رسند، اما با قرار گرفتن در معرض نور قوی شفافیت آنها آشکار می‌شود. اِیسیدینی که در ساخت این نمونه‌ها به کار رفته است احتمالاً از منطقه‌ی وان وارد شده بود (= اِیسیدین گروه ۴پ [۴C]).

در پهنای، ضخامت و نوع ساییدگی‌های این اشیا تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. یکی از آنها نسبتاً باریک (شکل ۱۱۱) و مقطع عرضی آن ضخیم و چندضلعی است. رتوش فلسی در سرتاسر هر دو طرف این ابزار کشیده شده و در هر دو سر آن اثر ضربه‌ی تختی دیده می‌شود. یکی از سرهای سطح شکمی این ابزار (=دم؟) شدیداً فرسوده یا ساییده شده است. خطوط ظریفی که در محور طولی این ابزار کشیده شده‌اند نشان می‌دهد که این ابزار با حرکت دورانی استفاده شده است. خطوطی که به موازات محور هر دو لبه‌ی سطح شکمی آن ایجاد شده‌اند هم چنین نشانگر کاربرد آن با حرکت طولی هستند (تصویر ۳۳، ت). احتمال دارد این شیء تکه‌ی شکسته‌ای از ابزار یال‌داری با میله‌ی دراز، شبیه «مته‌های تیغه سوراخ‌کن با رتوش شب‌دار»، باشد که از محوطه‌ی شمشارا یافت شده‌اند (مورتسن،

۱۹۷۰ب: شکل ۲۵ج - ح). ابزار دوم، که عریض‌تر است (شکل ۱۱۱ س)، مقطع عرضی مستطیلی و شکل نامتقارنی دارد. یکی از لبه‌های آن راست است و پریدگی‌های فلسی در سراسر طول آن کشیده شده‌اند. لبه‌ی دیگر آن تنها در یک سر خود حاوی رتوش فلسی است و در بقیه‌ی طول آن رتوش‌های گود و نیم‌گود دیده می‌شود که شکل لبه را به صورت موج دار درآورده‌اند. در لبه‌ی راست، آثار ناشی از پریدگی، در نزدیکی و روی سطح پشتی، ساییده شده‌اند. در سراسر طول سطح شکمی نیز خطوطی کشیده شده‌اند و بیشترین حجم آنها در نزدیکی لبه‌ی راست دیده می‌شود. یک سر این ابزار به صورت نامنظم رتوش شده است و برجستگی تیزی در نزدیکی مرکز آن وجود دارد. سر دیگر آن حاوی دو اثر ضربه‌ی تخت است که بیشتر به شکستگی می‌مانند تا رتوش عمدی.

نمونه‌های مشابه:

تیغه‌های ضخیم از جنس ابسیدین، که در هر دو لبه‌ی خود رتوش شده‌اند، در مناطق دیاربکر و کبان در شرق ترکیه و دشت رانیا در شمال عراق یافت شده‌اند. هر دو گونه‌های پهن و نازک این ابزارها از چایونو و دیگر محوطه‌های واقع در ناحیه‌ی دیاربکر و نیز محوطه‌ی بوی تپه در منطقه‌ی کبان کشف شده‌اند (رابرت والون، ۱۹۷۹: ۲۴۶، ۲۴۷، مکاتبات شخصی). این ابزارها، که گاه «میل» خوانده شده‌اند، تنها از حیث شکل شبیه نمونه‌های حاجی‌فیروز نیستند بلکه همان الگوی سایش مخطط مهوری در سطح شکمی آنها نیز دیده می‌شود (ردمن، ۱۹۷۳الف: ۲۵۸، شکل ۵: ۶-۸). تیغه‌های حاوی رتوش فلسی در چایونو «متداول‌ترین نوع ابزارهای ابسیدین» هستند. تاکنون گزارش کاملی در توصیف این گونه منتشر نشده است؛ اما کامل‌ترین نمونه‌های آن ظاهراً تیغه‌های میان باریکی هستند که تنها قسمت میانی آنها رتوش شده و هر دو سر پهن آنها فاقد رتوش است (ردمن، ۱۹۷۳الف: ۲۵۸، شکل ۵: ۶). با آن که برخی از این ابزارها تا ۲۰ سانتی‌متر درازا دارند، فراوانی تیغه‌های کوچک‌تر بیشتر است (به طور میانگین ۳/۳ سانتی‌متر).

در شمشارا نیز رتوش شیب‌دار فلسی منحصر در تیغه‌های ابسیدین دیده می‌شود (مورتسن، ۱۹۷۰ ب: ۴۳). اشیایی با این رتوش را به گونه‌های متعددی نسبت داده‌اند: رنده‌های سر تیغه، سوراخ کاوهای تیغه‌ای با رتوش شیب‌دار، تیغه‌ها و خنجر منقاردار (مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل‌های ۲۴ت، ۲۵ج - ح، ۲۹الف، ث - ج، ۳۰-۳۱، ۳۶-۳۷). «خنجری» که شدیداً بر اثر آتش آسیب دیده بود در اصل حدود ۳۵ سانتی‌متر طول داشت. حداقل یک سر آن به صورت پهن و «بادبزن شکل» است. با آن که انتهای یک یا دو نمونه از ابزارهای حاوی رتوش شیب‌دار فلسی شمشارا باریک و رتوش شده است (مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل‌های ۲۴ت، ۲۹ث)، به نظر می‌رسد بسیاری از نمونه‌های دیگر این ابزارها تکه‌هایی از تیغه‌های میان باریک، شبیه خنجر و ابزارهای کامل مکشوفه از چایونو، باشند.

مدارک مربوط به وجود این گونه از ابزارها در محوطه‌های دیگر مبهم است. ابزارهایی که گفته شده «در هر دو طرف خود رتوش شیب‌دار و پله‌ای» دارند از جارمو و تپه سراب یافت شده‌اند و حداقل یکی از آنها فرمی شبیه تیغه‌ی پهن حاوی رتوش فلسی حاجی‌فیروز دارد (هول، ۱۹۶۱: ۲۸، شکل ۴: ۲۳؛ فس: شکل ۱۱۱س). با این حال، از روی تصاویر منتشر شده‌ی موجود نمی‌توان مشخص کرد که الگوی بارز رتوش فلسی در این ابزارها موجود است یا خیر. در یاریم‌تپه‌ی ۱، از لایه‌های هفتم و هشتم «خنجرهای» ابسیدین، که با

خنجر مکشوفه از شمارا مقایسه می‌شوند، یافت شده، اما تصویری از آنها چاپ نشده است (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۶: ۳۸)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۶۰ - ۳۵۸).

از ترانشه‌ی ۳/۲ ایزاری یافت شده است که در مجموعه‌ی اشیای سنگی تراشیده‌ی حاجی فیروز همتایی ندارد و در هیچ یک از گونه‌هایی که هول برای اشیای مکشوفه از جارمو و تپه سراب تعریف کرده است جای نمی‌گیرد. از آن جا که این ابزار از گونه‌ی اشیایی است که نمونه‌های آنها در محوطه‌های روستایی اولیه‌ی بین‌النهرین موجود است (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۵۲).

تیغه‌هایی که به شیوه‌ی تکه پرانی جدا شده‌اند ظاهراً در روستاهای اولیه‌ی مناطق شمالی بین‌النهرین بزرگ به وفور یافت می‌شوند. از جارمو بره‌های نازک رتوش شده و رتوش نشده یافت شده است. این اشیاء در لایه‌های بی‌سفال این محوطه نسبتاً کم یاب هستند، اما در لایه‌های حاوی سفال از جمله‌ی متداول‌ترین اشیای سنگی به شمار می‌روند (بریدوود و هاو، ۱۹۶۰: تصویر ۱۸ ب، ردیف چهارم؛ هول ۱۹۶۱: شکل ۱۳-۳، جدول ۳).

بره‌های نازک در گمانه‌های تپه‌ی علی‌آقا نیز یافت شده‌اند (بریدوود و هاو، ۱۹۶۰: ۳۸). در محوطه‌های جلگه‌ای بین‌النهرین، هم بره‌های نازک و هم قطعات تیغه با آثار ضربه‌ی منفی از لایه‌های قدیمی دوره‌ی حسونا در ام‌دباغیه و تل تالاتات کشف شده‌اند (کیرک براید، ۱۹۷۲: ۱۱، تصویر ۱۷: ۳-۵؛ فوکایی و ماتسوتانی، ۱۹۷۷: ۵۴، شکل ۳-۱).

از حاجی فیروز دو تیغه‌ی کوچک یافت شده است. یکی از آنها تیغه‌ی کوچک کامل و رتوش شده‌ی است. از تمام یا اکثر محوطه‌های روستایی مناطق زاگرس و بین‌النهرین با قدمت بین حدود ۹۰۰۰ ق.م و نیمه‌ی دوم هزاره‌ی ششم ق.م تیغه‌های کوچک و مغزه‌های گلوله‌ای شکل یا ریز تیغه که تیغه‌های کوچک از آنها جدا می‌شدند یافت شده است.

از ترانشه‌ی ۳/۲ ایزاری یافت شده است که در مجموعه‌ی اشیای سنگی تراشیده‌ی حاجی فیروز همتایی ندارد و در هیچ یک از گونه‌هایی که هول برای اشیای مکشوفه از جارمو و تپه سراب تعریف کرده است جای نمی‌گیرد. از آن جا که این ابزار از گونه‌ی اشیایی است که نمونه‌های آنها در محوطه‌های روستایی اولیه‌ی بین‌النهرین موجود است (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۵۷ - ۳۵۶)

سنگ گوی - هزاره نهم قبل میلاد

دو ابزار سنگی مکشوفه از حاجی فیروز از طریق حالت‌دهی با چکش سنگی و ساییدن ساخته شده‌اند و شکلی تقریباً کروی دارند. با این حال، ابعاد و ضریب سختی این دو ابزار متفاوت است و احتمال دارد از آنها در کارکردهای نسبتاً متفاوتی استفاده شده باشد. قطر یکی از این گوی‌ها (HF 68-137) حدود ۳/۵ سانتی‌متر و جنس آن کالیست است. بر روی این نمونه آثار ناشی از دو کاربرد متفاوت مشاهده می‌شود. اکثر بخش‌های سطح آن کوبیده شده است و نشان از کاربرد آن در نقش چکش سنگی دارد. اما، بخشی از آن تخت و صیقلی است و نشان می‌دهد از آن در کار ساییدن استفاده کرده‌اند. در سطح این ابزار آثار اخرای قرمز وجود داشت، اما وجود این آثار ضرورتاً نمی‌تواند شاهدی بر کاربرد

آن باشد؛ زیرا این گوی از قبری (= ترانشه‌ی F11 تدفین ۳) یافت شده که داخل آن را با گل اخرا پوشانده بودند. نمونه‌های گوی‌های سنگی از بسیاری از محوطه‌های روستایی اولیه‌ی بین‌النهرین بزرگ یافت شده‌اند (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۸۷ - ۳۸۸).

شیارگر- هزاره نهم قبل میلاد

اکثر بخش‌های سطح شیارگرهای مکشوفه از حاجی‌فیروز با استفاده از چکش سنگی حالت یافته‌اند، اما سر آنها (= بخشی که بلافاصله بالای دم ابزار قرار دارد) در سطوح فوقانی و تحتانی (= هردو طرف پهن خود) صیقلی است. شیارگرها اضلاع طولی متقارنی دارند. بدنه‌ی آنها ضخیم است و حداکثر ضخامتشان به ۳/۵ تا ۳/۹ سانتی‌متر می‌رسد. سطح فوقانی و تحتانی آنها با شیب ملایمی به سمت دم نسبتاً تیز و با شیب بسیار جزئی به سمت قسمت تحتانی تخت انحنای می‌یابند (شکل ۱۱۷ ج). کناره‌های آنها نیز به سیاق مشابه محدب‌اند و پهن‌ترین قسمت آنها (۴/۲ تا ۵/۷ سانتی‌متر) درست بالای بخش صیقلی قرار دارد. دم تا حدودی انحنای دارد. در مقطع عرضی این ابزارها، قسمت تحتانی تقریباً گرد، بخش مرکزی بیضوی و سر به صورت عدسی شکل است. درازای دو شیارگر سالم به ترتیب ۸/۷ و ۱۱/۳ سانتی‌متر است. شیارگر سوم شکسته است، اما ظاهراً درازای بیشتری از دو شیارگر دیگر داشت (HF 68-142؛ شکل ۱۱۷ ج). تمامی شیارگرها از نوعی سنگ تیره رنگ و ریزدانه ساخته شده‌اند. تنها یکی از آنها جهت آزمایش از سوی متخصص زمین‌شناسی در دست رس بود که به سرپنتین شناسایی شد. از این اشیا که شکلی شبیه شیارگرهای حاجی‌فیروز دارد از لایه‌ی الف تل حسونا یافت شده است.

از محوطه‌هایی در شمال بین‌النهرین، زاگرس، آناتولی و نیز آذربایجان، شیارگرهایی یافت شده که از طریق حالت‌دهی با چکش سنگی و صیقل‌کاری ساخته شده‌اند. قدمت این نمونه‌ها به هزاره‌ی ششم و احياناً به اواخر هزاره‌ی هفتم ق.م برمی‌گردد. به طور مشخص، شیارگرهایی که به شیوه‌ی حالت‌دهی با چکش سنگی ساخته شده‌اند از جارمو (بریدوود، ۱۹۶۷: ۱۱۹)، تپه سراب (موزه‌ی سلطنتی اونتاریو)، تپه‌ی گوران (موزه‌ی ملی دانمارک)، ام‌دباغیه (کیرک براید، ۱۹۷۲: تصویر ۷: ۹، ۱۱-۱۳؛ ۱۹۷۳ الف: تصویر ۹: پ)، تل سوتو (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۶: تصویر ۳۸: ۱، ۴-۶)، یاریم تپه‌ی ۱ (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۷: ۸۲، جدول ۱۰، تصویر ۹: ۹-۱۲؛ ۱۹۷۸، ۳۵، تصویر ۶: ۵)، تل حسونا (لوید و صفر، ۱۹۴۵: شکل ۲۱: ۸-۹)، شمشارا (موتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۴۵ الف-ث) و تپه‌ی حاجیلار (ملارت، ۱۹۷۰: تصویرهای ۱۱۵: ت، ۱۱۶: ب) یافت شده‌اند.

شیارگرهایی بسیار شبیه نمونه‌های حاجی‌فیروز، اما نسبتاً بزرگ‌تر، که به شیوه‌ی حالت‌دهی با چکش سنگی ساخته شده از لایه‌ی اول پ حسونا (لوید و صفر، ۱۹۴۵: شکل ۲۱: ۹) و لایه‌ی سیزدهم شمشارا (موتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل‌های ۴۴، ۴۵ الف) به دست آمده‌اند. نمونه‌های مشابه خوبی از حیث اندازه و نیز شکل و شیوه‌ی ساخت از لایه‌ی دوم تپه‌ی حاجیلار یافت شده‌اند (ملارت، ۱۹۷۰: تصویر ۱۱۶، ب: ردیف پایین، ۱-۲، شکل ۱۶۹: ۱۱، ۱۳). از لایه‌ی سوم تل سوان نیز شیارگری یافت شده که ظاهراً در این گونه جای می‌گیرد (السوف، ۱۹۷۱: تصویر ۲۰، ۱: ردیف پایین، ث)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۹۰ - ۳۸۹)

مهرها

مهرهای متعدد استامپی از دوره‌های متنوع با تصاویر سومری و سبک محلی‌تر در کتاب «مهرهای حسنلو» به صورت جامع آمده است. مثل تمام آثار دیگر یک رازپوشی اسرارآمیز در رابطه با مهرهایی که حاوی خط و نوشته باشند وجود دارد لیکن در سال‌های اخیر نمونه‌های متعددی از قاچاقچیان محلی به دست آمده است که دارای خط سومری هستند و مشخص می‌سازد مانند کاسه‌ها و سرگرزها که خط سومری دارند در آذربایجان باستان این خط مورد استفاده قرار می‌گرفت نمونه‌ها را ترجمه کردم و برخی را در صفحه اینستاگرام منتشر کردم این‌ها عموماً در موزه اورمیه در ویتترین هستند. کالمیر در مورد آنچه قبلاً گزارش شده این مساله را متوجه شده و می‌گوید:

مهرهایی که به حسنلو وارد شده‌اند را اگر وارداتی بدانیم موضوع خنده‌داری بوجود می‌آید. مسلماً بسیاری از مهرهای استوانه‌ای اشیاء قدیمی بودند که به خدایان پیشکش می‌شدند. معلوم نیست که این اشیاء را مستقیماً از بابل به نیاشگاه می‌فرستاده‌اند یا مردم محلی نخست آنها را - به عنوان هدیه یا غنیمت - به دست می‌آوردند و سپس به رب‌النوعی پیشکش می‌کردند. بعضی از مهرها باید به غنیمت گرفته شده باشند زیرا هنگام پیشکش دادن بیش از چهارصد سال از عمرشان می‌گذشته است. مهرهای دیگر که احتمالاً تقریباً هم زمان با این‌ها بودند انواع سبک‌ها و تاثیرات را نشان می‌دهند. چندین سبک محلی و - به لحاظ مکان جغرافیایی عجیب نیست که تاثیراتی ایلامی وجود دارد (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۴۷).

نمونه‌های متعددی از خدایان خصوصاً مهری از گوی تپه اورمیه حاوی تصویری از مجمع خدایان نیز در این زمره قرار دارد. در مهری مهم که نمونه مشابهی در سومر دارد و برای مهر کردن سرکیسه‌ها و بارها استفاده می‌شده از خدمت صاحب مهر به خدایان صحبت شده است. این مهر نشان می‌دهد نمونه به جهت مبداء بار متعلق به آذربایجان و نه سومر است و واردات آن نیز منسوخ و غیرعقلانی است. چنین مواردی به ده نمونه خط دار سومری و صدها نمونه غیرمکتوب می‌رسد.

از حاجی‌فیروز دو قطعه سنگ مستطیلی یافت شده که سطحشان با طرح‌های خطی حکاکی شده است. قطعه یا مهر استامپی کوچک‌تر (= ۱۳۴-۶۸ HF؛ تصویر ۳۶ ب، شکل ۱۱۸ ب) شکل نامنظمی دارد.

مهر استامپی دوم (۱۰۸-۶۸ HF؛ تصویر ۳۶ الف، شکل ۱۱۸ الف) ساخت ظریف‌تری دارد. سطح آن صیقلی است و سه ضلع مجاور آن منحنی هستند. در این نمونه نیز موتیف‌ها در قالب نوارهای طولی مرتب شده‌اند. طرح تزئینی این مهر در حالت کلی شبیه برخی طرح‌های موجود روی کاسه‌ها و سبوه‌های سفالی منقوش است (به طور مثال، شکل‌های ۹۲ چ، ۹۷ د، ۹۷ ژ، ش). در سطح فوقانی آن، سه خط موازی در امتداد یکی از لبه‌ها کشیده شده‌اند. بقیه‌ی قسمت‌های این سطح پوشیده از ردیف‌هایی از طرح‌های جناغی متقابل و درهم تنیده‌ای است که به سمت خط و به سمت لبه‌ی روبرو باز می‌شوند. طرح‌های جناغی کوچک در واقع تشکیل مثلث‌هایی را می‌دهند که داخلی‌ترین خط و لبه‌ی مهر در حکم قاعده‌ی آن‌هاست. شکل هندسی آنها، از طریق ایجاد نقطه‌هایی در مرکز مثلث‌هایی که از

خط آویزان اند و برجسته‌نما کردن قسمت داخلی مثلث‌هایی که روی لبه قرار گرفته‌اند، مورد تاکید قرار می‌گیرد. روی یکی از کناره‌های باریک این شیء مجموعه‌ای از موتیف‌هایی شبیه نمونه‌های موجود روی سطح فوقانی دیده می‌شود، اما جلوه‌ی کلی آنها کاملاً متفاوت است. طرح تزئینی حاصله را می‌توان به دو شیوه تعبیر کرد: ردیف‌های متقابل از مثلث‌های توپر و منقوت که با خط زیگزاگ افقی از هم جدا می‌شوند؛ یا خط زیگزاگ دوقلویی که ردیفی از نقطه‌ها و ردیف دیگری از مثلث‌های توپر کوچک را از هم مجزا می‌کند. کناره‌ی باریک دیگر این شیء حاوی طرح ساده‌ای متشکل از پنج خط موازی طولی است.

روی سطح مهر استامپی بزرگ‌تر آثار گل اخرای قرمز وجود دارد که در قسمت‌های حکاکی شده متمرکز شده‌اند. اما، وجود اخرای قرمز نمی‌تواند مدرکی از کارکرد این شیء باشد، زیرا این مهر از قبری پوشیده از اخرای قرمز (= ترانشه‌ی F11 تدفین ۳) یافت شده است. این قطعات بزرگ و مستطیلی منقوش به طرح‌های هندسی کنده منحصر از حاجی‌فیروز یافت شده‌اند. با این حال، شاید بتوان آنها را به گروهی از «مهرهای استامپی» تشبیه کرد که از محوطه‌های معاصر بین‌النهرین و آناتولی به دست آمده‌اند.

از لایه‌های نهم تا پنجم یاریم‌تپه ۱، مهرهای سنگی میله‌دار کشف شده است. بر سطح هر یک از این اشیاء طرح خطی ساده‌ای نقر است. اکثر مهرهای سنگی مکشوفه از یاریم‌تپه سطح مستطیلی دارند که با خطوط موازی متقاطع (= هاشورهای متقاطع) پوشیده شده است. این خطوط هم موازی با لبه‌ها و هم در زاویه‌ی اریب نسبت به آنها کشیده می‌شوند (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۶: ۴۰، تصویر ۱۵: ۱-۳؛ ۱۹۷۸، ۳۶، تصویر ۸: ۵). مهری سنگی با میله‌ی سوراخ‌شده یافت شده است که سطحی گرد و طرح منقور بسیار مفصل‌تری دارد (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۷: ۸۴، تصویر ۱۱: ۲۰). چهار خط موازی دوخط موازی دیگر را قطع و موتیفی چلیپایی خلق می‌کنند. بخش‌های بین بازوهای این چلیپا با دسته‌هایی از سه تا شش خط موازی کوتاه، که از لبه به سمت مرکز کشیده می‌شوند، پر شده است. یکی از مهرهای مکشوفه از یاریم‌تپه از جنس گل است. سطح گرد و منقوش این مهر شکسته، اما صراحتاً حاوی تصویر برجسته‌ی چهره‌ی فردی با بینی بزرگ است (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۸: تصویر ۸: ۴). اندازه‌ی بعضی از مهرهای مکشوفه از یاریم تپه تقریباً با مهر کوچک‌تر حاجی‌فیروز برابری می‌کند، اما اکثر آنها کوچک‌تر هستند.

دو مهر استامپی گلی و کوچک با میله‌های سوراخ دار از لایه‌ی سوم تل سوان یافت شده‌اند. سطح یکی از این مهرها مستطیلی و پوشیده از هاشورهای متقاطعی است که موازی با لبه‌ها کشیده می‌شوند. سطح نمونه‌ی دیگر گرد و با خطوط راست مشبکی پر شده است که طرح نامنتظمی را شکل داده‌اند (السوف، ۱۹۶۸: تصویر ۱۴: ۳). با این وصف، استامپ‌های مشابهی در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی ششم ق.م در محوطه‌های حسونا و سامرا استفاده می‌شد. امکان دارد چنین اشیایی در نیمه‌ی اول دوره‌ی حسونا نیز مورد استفاده بوده باشند. از لایه‌های پانزدهم ب تل تالاتات ۲، یک «مهر استامپی» (سنگی؟) یافت شده است. از آن جا که وجود این مهر در این لایه‌ی قدیمی «غیرمنتظره» بود، به اعتقاد حفاران محوطه «غیرمعقول نخواهد بود اگر این مهر را عنصری نفوذی از لایه‌های بالایی بدانیم» (فوکایی و ماتسونانی، ۱۹۷۷: ۱۵۴). اگر تصویر و اطلاعات مربوط به این مهر منتشر شود، می‌توان از تشابهات ریخت‌شناختی جهت تعیین صحت و سقم انتساب آن به نیمه‌ی اول

هزاره‌ی ششم ق.م استفاده کرد.

استامپ‌های گلی میله‌دار در سراسر هزاره‌ی ششم ق.م در آناتولی کاربرد داشتند. نمونه‌های مکشوفه از چاتال هویوک (لایه‌های ششم ب تا دوم)، هم از حیث شکل سطح مهر و هم از حیث طرح‌هایی که روی سطوح آنها کنده‌کاری یا منقور شده‌اند، کاملاً با هم دیگر تفاوت دارند (ملارت، الف: تصویر، شکل ۵۶). از موتیف‌های پرشماری، از جمله موتیف‌های مارپیچ و دندان‌دندانه به شکل کلید، در خلق طرح‌های پیچیده استفاده شده است که همگی آنها کاملاً متفاوت از طرح‌های به کاررفته در تپه‌ی حاجی‌فیروز و محوطه‌های بین‌النهرین هستند. استامپ‌های گلی با سطوح مستطیلی یا گرد و میله‌های سوراخ‌دار از لایه‌ی جدیدتری در تپه‌ی حاجیلار (لایه‌ی سوم ب) یافت شده‌اند. با آن که شکل این مهرها و طرح موجود روی یکی از مهرهای گرد به احتمال وجود رابطه با مناطق بین‌النهرین اشاره دارند، به نظر می‌رسد اکثر طرح‌های کنده‌ی این مهرها شکل تحول یافته‌ای از نمونه‌های ثبت شده در چاتال هویوک باشند (نک: ملارت، ۱۹۷۰: تصویر ۱۱۹: الف - ث، شکل ۱۸۷: ۷-۱)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۹۳ - ۳۹۱).

مهر صفحه‌ای - هزار نهم قبل میلاد

مهره‌ای از نوعی سنگ نرم خاکستری رنگ از میان یکی از توده‌های زباله‌ی واقع در بیرون ساختمان‌ها به دست آمده است. قطر این مهره حدود ۵/۰ سانتی‌متر و ضخامت آن ۲/۰ سانتی‌متر است. سطح آن نیز صیقلی است.
نمونه‌های مشابه:

از محوطه‌های روستایی اولیه در سراسر بین‌النهرین بزرگ مهره‌های صفحه‌ای از انواع بسیار متنوعی از سنگ‌های مختلف به دست آمده است. از هر سه فاز سکوتی در تپه‌ی علی‌کش مقادیر زیادی مهره‌ی صفحه‌ای یافت شده است (هول و دیگران، ۱۹۶۹: ۲۴۳، جدول ۵۳). این مهره‌ها، که از نوعی سنگ نرم سیاه یا سفید رنگ ساخته شده‌اند، ۰/۳ تا ۰/۷ سانتی‌متر قطر دارند و ضخامت آنها از «ضخامت کاغذ» تا ۰/۲۵ سانتی‌متر متغیر است. از اکثر مقابر این محوطه رشته‌هایی از مهره‌های صفحه‌ای سیاه و سفید رنگ یافت می‌شود. این رشته‌ها را به عنوان گردن بند یا النگو به گردن و دست می‌انداختند یا در نقش کمربند یا شرابه دور نشیمن گاه می‌بستند (ن ک: تدفین‌های ۸ و ۹؛ هول و دیگران، ۱۹۶۹: شکل ۱۰۸)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۹۴).

دوک - هزاره ششم قبل از میلاد

از تمامی لایه‌های تل حسونا دوک‌های گلی «به شکل معمول دو مخروطی» یافت شده است (لوید و صفر، ۱۹۴۵: ۲۹۶، تصویرهای ۱۰، ۱، ۱-۱۲، ۱۱، ۱: ۱۵-۱۳). برخی از نمونه‌هایی که عکس یا تصویر آنها در مقالات چاپ شده است با خطوط منقوشی که از سوراخ مرکزی دوک منشعب می‌شوند تزیین یافته‌اند و برخی دیگر حاوی نقوش کنده‌ی نقطه‌ای هستند. تمامی این دوک‌ها احتمالاً از نوع دو مخروطی متقارن هستند، اما در این خصوص نمی‌توان اطمینان داشت؛ زیرا تصاویر آنها فقط از نمای بالا ارائه شده‌اند. نمونه‌های

دوک‌های دو مخروطی از تل سوتو و یاریم تپه‌ی ۱ یافت شده‌اند. نمونه‌هایی که تصاویر آنها در گزارش‌های مقدماتی چاپ شده حکایت از آن دارند که طیف تفاوت‌های موجود در اشکال (= خطوط تراز و تناسب ابعاد) آنها همانند نمونه‌های حاجی فیروز است، اما دوک‌های «تخت» در بین‌النهرین فراوانی بیشتری دارند (مرپرت و مونچاو، ۱۹۷۱: الف: ۲۲۹؛ ۱۹۷۱: ب: تصویر ۶، شکل ت؛ مرپرت و دیگران، ۱۹۷۶: تصویر ۳۹: ۴-۱؛ ۱۹۷۷: ص ۸۴، تصویر ۱۰: ۱۳-۸). دوک‌های تخت به یقین در دو محوطه‌ی دیگر فرهنگ حسونا، یعنی تل تلاتات و ام‌دباغیه، گونه غالب بودند. هر دو دوک گلی منتشر شده از لایه پانزدهم تل تلاتات را می‌توان دوک‌های کاملاً تخت دو مخروطی دانست. دوک‌های صفحه‌مانندی که از تکه‌ای سفالی شکسته، سنگ و سنگ گچ ساخته شده‌اند از حیث ابعاد و تناسب به همدیگر شباهت دارند (فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: تصویر ۸۱: ۱۷-۱۹؛ فوکایی و ماتسونانی، ۱۹۷۷: شکل ۲: ۱۱-۱۴).

دوک‌های تخت بیضوی با صفحه‌ای از جنس تکه سفال یا سنگ گچ در ام‌دباغیه نیز ثبت شده است (کیرک براید، ۱۹۷۲: ۸، تصویر ۷: ۷). بنابراین، اگرچه دوک‌های مکشوفه از محوطه‌های قدیمی‌تر فرهنگ حسونا از حیث جنس و فرم از نمونه‌های حاجی فیروز متفاوت‌اند، تشابهات بسیار نزدیکی میان دوک‌های حاجی فیروز و دوک‌های مکشوفه از لایه‌های جدیدتر حسونا، که معاصر حاجی فیروز هستند، وجود دارد.

از تل سوان (لایه سوم) تنها تصویر یک دوک گلی منتشر شده که از نوع دو مخروطی متقارن است (السوف، ۱۹۷۱: تصویر ۲۰، ۲: ردیف پایین، الف). با این حال، از لایه‌های متناسب به دوره‌ی سامرا در محوطه‌ی متارا دوک‌هایی در فرم‌های متنوع به دست آمده است. از جمله‌ی این فرم‌ها عبارتند از: گونه‌های دو مخروطی متقارن و نامتقارن، یک دوک مخروطی و دو دوک مخروطی با قاعده‌های مقعر. سه مورد از این دوک‌ها دارای تزئین هستند: «روی یکی از سطوح دو مورد از آنها فرورفتگی‌های کوچک گردی وجود داشت و روی دوک دیگر دسته‌ای از خطوط [کنده‌ی؟] راست ایجاد شده بود که از سوراخ مرکزی منشعب می‌شدند» (اسمیت، ۱۹۵۲: ۱۸، تصویر ۱۰: ۳، شکل ۱۷: ۴-۸). استفاده از انواع مختلف دوک‌ها، از جمله دوک‌های دو مخروطی، در محوطه‌های مربوط به دوره‌های حلف و عبید، از قبیل یاریم‌تپه‌ی ۲، آراپچیه، تپه‌ی گورا و تل تلاتات، تداوم یافته است (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۷: تصویر ۲۳: ۱-۲، ۵؛ مالووان و رز، ۱۹۲۵: شکل ۴۹: ۱۵-۱۶؛ توبر، ۱۹۵۰: ۱۶۸؛ تصویر ۲۴-۴۶؛ فوکایی و دیگران، ۱۹۷۰: تصویر ۸۱: ۱۰-۱۵). در دشت سولدوز، فرم غالب دوک‌ها در دوره‌های دالما و پیسیدیهلی مخروطی تا نیم کروی، معمولاً با قاعده‌های مقعر، است. از قدیمی‌ترین لایه‌ی دوره‌ی دالما در دالما تپه‌یک دوک بیضوی یافت شده است (ویت، در دست تالیف). اگرچه تناسب ابعاد این دوک شبیه دوک‌های حاجی فیروز است، به دلیل برخورداری از تزئیناتی که با نوک انگشت در قطورترین قسمت دوک ایجاد شده‌اند با نمونه‌های حاجی فیروز تفاوت دارد (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۲۶۱).

قالب چوبی

از محوطه‌های روستایی با اقامتگاه‌های فصلی بسیار زیادی در خاور نزدیک نمونه‌هایی از اشیای سنگی که فرمی شبیه این ابزارها دارند یافت شده است. از آن جا که سطوح کار

کردی (= فوقانی) و شیارهای تمام یا اکثر قالب‌های چوبه‌ی تیر مکشوفه از حسنلو صاف است، سنگ‌های شیارداری که از سنگ‌های زبر و مقاوم در برابر حرارت، از قبیل سنگ صابون یا کلریت، ساخته شده‌اند احتمالاً، از حیث خصوصیات فیزیکی و شاید کارکرد، نزدیک‌ترین نمونه‌ها به این ابزارهای شیاردار گلی بوده‌اند.

رالف و رز سولکی (۱۹۷۰) توزیع انواع گونه‌های سنگ‌های شیاردار در محوطه‌های خاور نزدیک با قدمت بین حدود ۹۰۰۰ و ۶۰۰۰ ق.م را مستندسازی کرده‌اند. سنگ‌های شیاردار با سطح صاف در این محوطه‌های آناتولی و زاگرس یافت شده‌اند: سو برده، زارزی ب، زاوی شمی شنیدار، کریم شهیر، آسیاب و گنج دره (سولکی و سولکی، ۱۹۷۰: ۸۳۱-۸۳۲، ۸۳۶ با منابع). در زیر داده‌های مربوط به لایه‌های جدیدتر، یعنی لایه‌های مربوط به حدود ۶۰۰۰ تا ۴۰۰۰ ق.م، ارایه می‌شود.

در محوطه‌های گروه زاگرس، قطعاتی از سنگ‌های شیاردار از جنس سنگ‌های (سپاه و ریز دانه یافت شده است. قطعات دو مورد از این ابزارها که از تپه سراب یافت شده‌اند در موزه‌ی سلطنتی اوتاریو نگهداری می‌شوند. سراسر سطح یکی از این قطعات، از جمله شیار V شکل آن، صیقل کاری شده است. خط بسیار صیقلی تری در امتداد هردو دیواره‌ی شیار آن کشیده شده است و نشان می‌دهد شیء گردی (در مقابل شیء تیزدار یا نوک تیز) از داخل این شیار عبور می‌کرد. قطعه‌ی دوم نیز سطح صیقلی و شباری U شکل با صیقل بسیار زیاد دارد و سطح فوقانی آن را با خطوط کنده‌ی سطحی، که در زاویه قائم نسبت به شیار کشیده شده‌اند، تزیین کرده‌اند. تناسب ابعاد هر دو نمونه‌ی مکشوفه از تپه سراب تقریباً با نمونه‌ی HF ۹۸-۴۸ برابر است، اما اندکی بزرگ‌تر به نظر می‌رسد.

از تپه‌ی گوران دو فرم متفاوت از سنگ‌های شیاردار صاف یافت شده است. یکی از این اشیا به صورت مستطیلی و دارای شیار V شکل است. تمامی قسمت‌های این نمونه صیقلی است و تناسب ابعاد آن با نمونه‌های مکشوفه از تپه سراب برابر است، اما در این محوطه قلوه سنگ‌های گرد حاوی شیار نیز کاربرد داشت (موزه ملی دانمارک). وجود سنگ‌های شیاردار «از گونه‌ای که گاهی قالب چوبه‌ی تیر یا صیقل دهنده‌ی مهره خوانده می‌شوند» از جارمو نیز گزارش شده اما توصیفی از آنها ارایه نشده است (بریدود و هاو، ۱۹۶۰: ۴۵)، (ام. ویت، ۱۳۸۷: ۲۶۶).

استخوان شیاردار

استخوان‌های شیارداری از برخی محوطه‌های بین‌النهرین بزرگ یافت شده‌اند که قدمت آنها از حدود ۷۰۰۰ ق.م تا اواسط هزاره‌ی پنجم ق.م را در برمی‌گیرد. استخوان‌های کنف حاوی خطوط کنده از هر دو محوطه‌ی چایونو و گریکی حاجیان در شرق ترکیه به دست آمده است (ردمن، ۱۹۷۳ الف: ۲۵۸، شکل ۶: ۴-۵؛ واتسون و لوبلانک، ۱۹۷۳: ۵-۴) در اکثر این استخوان‌ها (متعلق به حیواناتی که از پستانداران کوچک تا گاو وحشی را شامل می‌شوند) ظاهراً تنها از طریق ایجاد خطوط موازی با فواصل منظم در عرض تیغه تغییراتی ایجاد شده است. در برخی موارد، بخشی از سطح استخوان ظاهراً بر اثر ایجاد این خطوط از میان رفته و شکاف‌های بسیار نازکی به جا مانده است. با این حال، سطح یکی از نمونه‌های به دست

آمده از چایونو مضرس و بسیار صیقلی و شبیه استخوان شیاردار مکشوفه از حاجی فیروز است. در شرح نمونه‌ی مکشوفه از چایونو نیز لبه‌های آن کار شده توصیف شده‌اند (ردمن، ۱۹۷۳ الف: ۲۵۸، شکل ۶: ۵). در بین‌النهرین، استخوان‌های شیارداری از لایه‌های مربوط به دوره‌های حسونا و حلف یافت شده‌اند. از یاریم تپه ۱ (لایه‌های ششم و پنجم) استخوان‌های کتف با شیاری در فواصل نزدیک و از یاریم تپه ۲ استخوان دنده یا کتف با لبه‌های بریده شده به دست آمده است (مرپرت و مونچاو، ۱۹۷۱ ب: تصویر ۶، شکل پ؛ مونچاو و مرپرت، ۱۹۷۳؛ تصویر ۷؛ مرپرت و دیگران، ۱۹۷۶؛ تصویر ۲۹). از یکی از لایه‌های دوره‌ی حلف در محوطه‌ی آراچیبه استخوان شیارداری یافت شده که حتی با ظرافت بیشتری کار شده است (مالووان و رز، ۱۹۳۵؛ تصویر ۱۲، الف: ۷۱۶ ب)، (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۳۲۳).

کول تپه فلات ایران راه قفقاز، آناتولی و بین‌النهرین متصل می‌کند. در کول تپه ۲، یکی از مهم‌ترین و نادرترین نمونه‌های بدست آمده باستان‌شناسی مهر استوانه‌ای شکل است. وجود این مهر در لایه‌های کر - ارس نشانگر استقرار باستانی مردم در آنجاست، علاوه بر این، هیچ مهر و استوانه‌ای در مناطق دیگر کر - ارس تا به امروز یافت نشده است. این یافته نادر ساختار اقتصادی و اجتماعی جامعه بشری آن دوره و دوره‌گذاری جدید را نشان می‌دهد (جلالی، ۱۴۰۰: ۱۸۶).

در یکی از مهرهای لایه چهارم حسنلو نیز ما با یک هنرمند مشترک سومری مواجه هستیم

تصاویر دو همزاد زانو زده در دو سوی یک پالمت و فروهری در بالاست، نمونه‌های تقریباً به عینه مشابهی در آشور و سایر محوطه‌های بین‌النهرین دارد (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۹۹).

و در دیگری ترکیب جالب‌تری وجود دارد.

این اثر مهر حاوی طرحی است که با ظرافت، احتمالاً با یک ابزار برش کاری صفحه‌ای، حکاکی شده در یک ردیف ترکیب‌بندی شده است و حدود ۷/۳ سانتی‌متر ارتفاع دارد. در طرح مهر، دو همزاد ریش دار در دو سوی درختی دیده می‌شوند و فروهری در بالای سر آنها قرار دارد (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

نمونه‌های مشابه این استوانه در سراسر خاور نزدیک باستان یافت می‌شود. نمونه‌هایی از آنها در ایران، از محوطه‌هایی چون تپه مارلیک، در مجاورت دریای خزر، تپه سیلک، در فلات ایران، و چغازنبیل و شوش و در جنوب غربی ایران، یافت شده‌اند (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۸۷). هر چند آثار باستانی مهرهایی با طرح‌های مشابه بر روی اثر مهرهایی در محوطه‌های قدیمی‌تر، در جنوب بین‌النهرین و ایران، برای ما به یادگار مانده‌اند (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۸۸).

اجتماع هوری‌های شمال بین‌النهرین در دره خابور آثار زیادی ابداع کرده و باقی‌گذارده‌اند که مهم‌ترین آنها ساختن مهر استوانه به سبک و روش خاصی از نظر نقوش است و بیشتر انواع

آن در حفاری کرکوک و نوزی به دست آمده است. به نظر می‌رسد گروهی از آنها در موطن اصلی خود پیشرفت قابل توجهی در هنر و صنایع بوجود آورده و آن را در نواحی نسبتاً آرامی مانند جنوب قفقاز، شمال بین‌النهرین، شمال ایران و شرق ترکیه در منطقه‌ای که بعدها منائی‌ها، مادها، اورارتویی‌ها و آشوری‌ها حکومت کردند گسترش دادند. این اقوام که در این ناحیه هر یک به نوبت فرمانروایی کردند، همگی تحت نفوذ هنر هوری‌ها که در این پهنه سایه افکنده بود قرار گرفتند. احتمال دیگر این است که هوری‌ها بعد از پایان یافتن امپراتوری میتانی به طرف شرق بازگشته و به گروه اصلی خود که هنوز در این نواحی زندگانی می‌کردند ملحق شده باشند و نفوذ پیشرفته هنری و صنعتی خود را در این منطقه گسترش داده باشند (نگهبان، ۱۳۷۸: ۱۹۳). تصاویر ملازمان را در مهرهای حسنلو می‌توان به «صحنه‌های پیشکش» که پیشینه درازی در مهرهای رسمی بین‌النهرین دارند، مرتبط کرد؟ (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۶۳)

سیلندری

ای.ولی یئو. با معرفی لوحه‌های سیلندری به‌عنوان هنری از سومریان می‌نویسد: «به چنین لوحه‌هایی سیلندری»، مهره‌های قدیم باستانی در اراضی آذربایجان هم روبرو می‌شویم (موغانلی و موسوی، ۱۳۹۳: ۹).

قبه مخروطی

تعیین محل ساخت مهرهای قبه مخروطی دشوار است. هر چند فرم کلی این مهرها در هزاره‌ی دوم ق.م. در آناتولی سابقه دارد، نمونه‌های آناتولی معمولاً از سنگ - و نه از مواد کامپوزیت - ساخته شده و سوراخ‌های آنها در قسمت قبه - و نه ساقه - ایجاد شده‌اند. به علاوه، طرح‌های مهرهای حسنلو در مناطق آناتولی سابقه ندارند. بنده برای نمونه‌های حسنلو تنها چند نمونه مشابه معاصر، از حیث جنس، فرم و طرح مهر، از دیگر محوطه‌های حفاری شده می‌شناسم. فرم و جنس این مهرها یک یا دو نمونه مشابه در محوطه‌های آشور، نمرود و بالاوات در شمال بین‌النهرین، تل حلف در شمال سوریه، سرخ دم لری در لرستان و سگزآباد در دشت خزر، واقع در شمال ایران دارند. بر روی نمونه‌های مکشوفه از تل حلف و سرخ دم لری، تصویر فروهری شبیه نمونه موجود در با همان خط مواج شاخص در بالای هیستام، وجود دارد. با این حال، این گونه‌ی خاص فروهر، به اعتبار تشابهات موجود در نقش برجسته‌های دیوارهای کاخ شمال غربی آشورنصیرپال در نمرود، نزدیکی بیشتری به آثار آشوری دارد. در سوی دیگر، تصویر پرنده‌ی موجود در شماره ۲۳ پرنده‌گانی را یادآوری می‌کند که بر روی دو پلاک عاجی، به «سبک محلی» حسنلو، حکاکی شده و پاهای کوتاه، منقار بزرگ و دم پرده‌دار دارند (قس: تصویر ۴۳ ب). و این که، ابعاد نامعلوم و طرح هندسی مهر شماره ۲۹ در قالب خطوط شعاعی، نمونه مشابهی در تل بیلا، واقع در شمال بین‌النهرین، دارد (ای.مارکوس، ۱۳۸۸: ۸۶).

مهره‌ها

رابرت هنری دایسون و ماری ماتیلداویت:

در اتاق جانبی کوچک و مربع موجود در ضلع غربی ساختمان (= اتاق ۱۵) صدها مهره یا گردنبند از جنس بدل چینی، شیشه، عقیق، لاجورد، مس، کهربای بالتیک و مواد دیگر وجود داشت. گروه دیگری از همین اشیاء از میان آوار هاب طبقه دوم اتاق ۷ الف، به مقدار دو سطل پر، یافت شده است. دسته‌ای از گردنبندهای مهره چین از معبد نینکاوراک در محوطه ترقا (در تل عشاره) به دست آمده است (Buccellati and Kelly-Buccellati 1985:220.fig.50) مقادیر زیادی مهره نیز از معبد ایشتار در آشور (Moorey 1994:178; Andrae 1994:174; Starr 1937:87-II5.445-) معبد الف در نوزی (Andrae 1935:96-100.pls.39-4۰) و عبادتگاه سرخ دم (Curvers 1989:381-411.pls.230-232) کشف شده است. (دایسون و ماتیلداویت، ۱۳۹۱: ۱۲۵)

از لایه‌های مربوط به اواخر هزاره‌ی سوم ق.م در بین‌النهرین سفلی و مصر مهره‌های تک افتاده‌ای از جنس مواد شیشه‌ای یافت شده است. این مهره‌ها در منطقی‌ترین اظهار نظر محصولات جانبی فرایند ذوب بدل چینی / سنگ یا فرایند گداخت فلز خوانده شده‌اند که ضمن آن از توده‌ی شیشه سا سرباره‌ی سنگ صنایع دستی کوچک ساخته شده است. گروه‌های نسبتاً بزرگ‌تری از مهره‌های شیشه‌ای از لایه‌های نیمه‌ی اول هزاره‌ی دوم ق.م به‌ویژه در آناتولی (تروی، بغازکوی و آلیشار)، سوریه (الالاخ) و ایران (گوی تپه) - یافت شده، اما به طرز مطلوبی توصیف و تاریخ‌گذاری نشده‌اند. شیشه‌های گوی تپه به سبب فاصله‌ی اندک آن با دینخواه تپه از اهمیت خاصی برخوردارند. بیست و چهار مهره‌ی صفحه‌ای و شلغمی با شیارهای شعاعی از شیشه‌ی آبی رنگ از قبر پ و حداقل یک مهره‌ی صفحه‌ای از شیشه‌ی آبی رنگ از قبر خ یافت شده است. این قبرها هر دو به دوره‌های D-C گوی تپه تعلق دارد. سایر مهره‌های مکشوفه از این مقابر ظاهراً از آبگینه‌ی سفید و تیره، عقیق سلیمانی و عقیق و نیز مواد دیگر (= طلا، سفال، سنگ صابون و غیره) ساخته شده‌اند. اکثر این مهره‌ها از نوع صفحه‌ای، شلغمی و چلیکی و استوانه‌ای کوتاه و بلند هستند (همانند مهره‌های موجود در قبر ۲۷ ترانشه‌ی B10a دینخواه) کروفورد در یادداشت‌های خود اشاره می‌کند که مهره‌های عقیق به شکل چلیکی بلند «به نحو عالی پرداخت شده‌اند» و حال آن که مهره‌های عقیق سلیمانی به شکل شلغمی «چیزی شبیه اشیای تقریباً پرداخت نشده‌اند... احتمالاً این نمونه‌ها به دست هنرمندان محلی ساخته شده‌اند». تعداد هر یک از اقسام مختلف مهره‌ها از حیث ابعاد، اشکال و رنگ، و لذا احتمالاً هم چنین آرایش آنها در قالب گردنبند، نیز به نمونه‌های مکشوفه از دینخواه تپه شباهت دارد. آزمایش اسپکتروفونومتری سه مهره‌ی صفحه‌ای از شیشه‌ی آبی رنگ که از قبر پ گوی تپه یافت شده‌اند مشخص ساخت که در این نمونه‌ها از کوبالت به عنوان عامل رنگین‌ساز اصلی استفاده شده است. در گزارش این آزمایش، نه میزان تراکم عنصری کوبالت قید شده و نه از عنصر دیگری نامبرده شده است، لذا متأسفانه مقایسه‌ی شیشه‌های آبی گوی تپه و دینخواه ممکن نیست. با این حال، حداقل بر مبنای اطلاعات ماکروسکوپی، یعنی اندازه، شکل و رنگ «آبی تیره» مهره‌های شیشه‌ای گوی تپه کاملاً شبیه مهره‌های دینخواه تپه به نظر می‌رسند (مک گاورن، فلمینگ و سووان، ۱۳۸۸: ۲۹۳).

تزیینات

تزیین سر زنان و احتمالاً ملکه‌ها با برگ‌ها یک هنر خاص سومریان است که رد مارلیک هم چنین شیوه‌ای را که منحصر بفرد است در آذربایجان باستانی مشاهده می‌کنیم در کل ارامگاه شماره ۳۲ مثلاً ۷ عدد از این پیشانی بندهای برگ طلا به دست آمده است. این زیورات نیز شامل برگ‌های متعدد طلا که در اطراف تاج ملکه و یا سربند تزیینی او به کار می‌رفته می‌باشد (نگهبان، ۱۳۷۸: ۹۶).

چنین تزییناتی در کلاه محلی زنان آذربایجان مشاهده می‌شود.

قفل سنگی جادویی

قفل‌های سنگی در دنیای باستان با کارکردی آئینی همواره یک شاخصه جذاب برای «آنو ناکی پنداران» بوده است در آذربایجان هم نمونه‌ای از این سنگ‌ها وجود دارد. شباهت فرم و یقیناً کاربرد سنگ‌های قفل مانند در سومر و آذربایجان و خواستگاه سومریان باشد این اشیاء چه از آذربایجان و از مسیر شوش به سومر راه یافته باشند و چه در آنجا ساخته باشند می‌تواند یک هنر مشترک را به نمایش بگذارد. بررسی جنس سنگ‌ها نشان می‌دهد سنگ‌ها از منطقه آذربایجان باشد (تصویر T۱۴) در کتاب سمینار لوکونین می‌خوانیم:

دسته دیگری از اشیاء از سنگ‌های نرم از سرزمین‌های فراعیلامی، پلاک‌های چهارگوش هستند که با دسته‌های نیم‌دایره‌ای که معمولاً نقوش کنده‌ای زیبا دارند که اکثراً نقوش هندسی‌اند. گاهی پیشنهاد می‌شود که این اشیاء وزنه بوده‌اند، اما ممکن هست جنبه جادویی نیز داشته باشند جی.ج. تیلور (J.G. Taylor) نمونه‌ای را در اور یافته که اینک در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (تصویر ۳) (Hori 1986:34:fig.2)، (کرتیس، ۱۳۸۹:).

حال با مشاهده تصویر (T.۱۰ / ۲۲) باید پرسید خدایان سومری چه چیزی حمل می‌کردن؟ در منطقه گوبکلی تپه نیز تصویری از این سنگ‌هایی که احتمالاً برای باورهای جادویی در دست خدایان می‌باشد. نمونه‌ای از اشور تا مکزیک و اندولزی هم می‌تواند به تئوری تبریز منشاء مشترک تمدن بشری صحنه بگذارد، گوبکلی تپه حدود ارمنستان و جیرفت مناطق در دنیای باستان بودند که منطقه بزرگ آذربایجان را در برمی‌گرفت و این قفل‌های سنگی مشابهت دیگری در این راستاست.

گیاهان

گیاهان پرورشی به دست آمده از حسنلو شامل همان گونه‌هایی است که عادتاً در محوطه‌های معاصر در بین‌النهرین بزرگ یافت می‌شوند. در بین‌النهرین یک یا چند گونه‌ی جوی پرورشی تقریباً در تمامی روستاهای کشاورزی ثبت شده است (رنفرو، ۱۹۶۹: جدول ۱؛ هم چنین، نک: باختیف و یانوشویچ، ۱۹۸۰: ۱۶۹-۱۶۸؛ هارلان، ۱۹۷۷: جدول ۲). دانه‌های عدس نایاب‌تر است، اما نمونه‌های آنها از محوطه‌ی چایونو کشف شده (فان زایست، ۱۹۷۲:

۱۱، جدول ۱) و وجود آن در محوطه‌های اواخر هزاره‌ی ششم ق.م، از قبیل تپه‌ی سبز (فازسبز؛ هلیک، ۱۹۶۹: ۴۰۹)، چغا مامی (هلیک، ۱۹۷۲: ۴۰) و حاجیلار (هلیک، ۱۹۷۰: ۲۲۴-۲۲۵) قطعی است. گندم دانه درشت در محوطه‌های کشاورزی اولیه و جدیدتر بسیار رایج است و هلیک آن را «گندم اصلی دوران پیش از تاریخ و اوایل دوران تاریخی» دانسته است (۱۹۷۰، ۲۰۷). این گونه‌ی گندم از هر سه فاز تپه‌ی علی کش و از تپه‌ی سبز (هلیک، ۱۹۶۹: ۳۹۱)، چغا مامی (هلیک، ۱۹۷۲: ۴۶)، تل سوان (هلیک، ۱۹۶۴: الف: ۴۵)، متارا و جارمو (رنفرو، ۱۹۶۹: ۱۵۶)، ام‌دباغیه (هلیک، ۱۹۷۲: الف: ۱۷)، یاریم‌تپه‌ی ۱ (باختیف و یانوشویچ، ۱۹۸۰: ۱۶۹)، چاتال هویوک (هلیک، ۱۹۶۴: ب: ۱۲۱)، چاپونو (فان زایست، ۱۹۷۲: ۳، جدول‌های ۷، ۱۶) و حاجیلار (هلیک، ۱۹۷۰: ۱۹۸، ۲۰۰) یافت شده است؛ لذا شناسایی غیرقطعی آن در حاجی فیروز تعجبی ندارد (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۴۲۰).

نژاد

نژاد سومر

سومریان خود را «اوق - ساق - قیقا» (اوز - ساچ - قارا) به معنی سومری (سر - سیاه) می‌نامیدند. این یک عنوان زیبارویی چون چشم و ابرو سیاه (قاش - گوزی - قارا) بود که «هوری» یان آذربایجان نیز چون این واژه می‌تواند خصیصه نژادی تلقی شود همان سیاه سرانی که در کتیبه منسوب به کوروش از غلبه بر آنها صحبت کرده است و همان سر سیاهانی که در داستان دهده قورقود از آنها یاد می‌شود. بررسی علمی نژاد سومریان و ارتباط آنها با آذربایجان پیش از این به بیان غیرجانبدارانه انجام نشده است در حالی که با آزمایشات امروزه از اسکلت‌های سومری و آذربایجان باستان چنین امری اثبات می‌شود. در کتاب ارزشمند تدر اتبون که از ده‌ها نمونه آذربایجان باستان آزمایشات جامع به‌عمل آورده و در انتهای کتاب این پیوند را به صورت بسیار آشکار عنوان کرده است می‌خوانیم:

با بررسی غیر آماری داده‌های حسنلو و تطبیق آنها با محوطه‌های دیگر ایران پیوندهایی با تپه حصار III، تپه سیلک I، II، گوی تپه و شاه‌تپه‌ی قدیم در ایران و محوطه‌ی نیپور در عراق دیده می‌شود (تدر اتبون، ۱۳۹۳: ۱۶۴).

العمری جغرافیدان عرب، قیچاق‌های بنیانگذار دولت مملوکان را زیبارو، بلند قامت، ظریف اوصاف، وفادار، درستکار و قهرمان توصیف کرده است. بی‌تردید این وضعیت از تأثیرات اقلیمی محل زندگی ترکان نشئت گرفته است. در حالی که ترکان شمالی سفیدرو، سرخ یا زرد مو و آبی چشم بوده‌اند، اقوام جنوبی ترک مانند قارلوق، خلج، اوغوز، یغما، چگیل و اویغور برعکس سیاه مو و دارای چهره‌ای زرد یا گندمگون بوده‌اند

(آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۴۳).

به همین دلیل شاید سومرها خود را سیاه سر نامیده‌اند تا با دیگر اقوام ترک متمایز شوند همان صفتی که در آذربایجان «قارا گوز» یعنی سیاه چشم نامیده می‌شود. هم‌چنان که که در دهه قورقود چوپان شوخ چشم با نزدیکی با فرشته‌ای که در حال استراحت است موجب می‌شود تخمی برای انتقام از وی برافند و تپه‌گوز زاده شود که خون انسان‌ها را می‌خورد و مصیبت قوم اوغوز را در بر گیرد به همان گونه نیز ما در داستان شوکالی تودا باغبان شوخ چشم سومری این ماجرا را مشاهده می‌کنیم.

روزی ایزد بانو ایننه پس از آن که زمین و آسمان را زیر پای گذارده بود، در نزدیکی باغ شوکالی تودا آرمید تا تن فرسوده اش کمی بیاساید. باغبان شوخ چشم که از گوشه بستان می‌نگریست خستگی مفرط ایزد بانو را مغتنم شمرد و با او نزدیکی کرد. بامدادان که آفتاب بر آمد این ننه سراسیمه به اطراف خود نگریست و عزم جزم کرد تا آن انسان فانی را، که با بی‌شرمی پرده عصمتش را دریده بود، پیدا کند. از این رو سه مصیبت بر سرزمین سومر نازل کرد: نخست تمام چاه‌های آن سرزمین را پر از خون کرد، آن چنان که تاکستان‌ها و نخلستان‌ها را پر از خون کرد، و دوم توفان سهمگین و بنیان کنی به آن سرزمین روانه داشت. چگونگی مصیبت سوم روشن نیست، چون قسمت‌های مربوط بدان خرد شده است. با وجود این مصیبت‌ها ایننه بر مرتکب آن بی‌حرمتی دست نیافت، چون شوکالی تودا پس از هر مصیبت رهسپار منزل پدر خود می‌شد، و او را از خطری که در کمینش بود با خبر می‌ساخت. پدر فرزندش را اندرز می‌داد که نزد برادرانش «سیاه سران» (یعنی سومریان) برود، و در شهرها اقامت کند. شوکالی تودا پند پدر را به کار می‌بست و این ننه به او دست نمی‌یافت. پس از آن که ایننه دریافت که نمی‌تواند انتقام جسارتی را که به او شده بگیرد، درصدد برآمد که به منزل انکی، خدای حکمت سومری، در شهر اریدو برود و از راهنمایی او برخوردار گردد. ولی افسوس که بقیه داستان را نمی‌دانیم، زیرا قطعه لوح مربوط به آن از بین رفته است (نواکرامر، ۱۳۸۳: ۶۰).

مسئله آنجا جالب می‌شود که که ببینیم که این رویداد نه در سرزمین سومر که در جایی که منشاء سومریان بوده اتفاق می‌افتد. پدر چوپان از وی می‌خواهد که به نزد برادران خود یعنی «قارا باشلی» که اکنون «قارا قاش گوژ» لی‌ها شده‌اند برود یعنی سومریان با قوم این داستان هم نژاد و برادر بودند پس این نیز می‌تواند دلیلی بر تاریخ‌دانان باشد که منشاء مشترک این دو قوم را در آذربایجان بجویند. به این نکته باید توجه نمود که در مباحث بین بین پادشاه ارته (احتمال اردبیل) با سومریان از خدای واحدی به نام ایننه یا همان (ایلک ننه) که زمین و آسمان را بنیاد نهاده است اسم برده می‌شود و دین مشترک دو قوم را معین می‌کند.

اما متن ماجرا از لوح سومر:

روزی ملکه من، پس از آن که از آسمان‌ها گذشت و زمین را درنوردید،
این ننه پس از پیمودن زمین و آسمان

پس از آن که سرزمین ایلام و شوبور را پشت سر گذاشت
 پس از آن که بگذشت ...
 این ننه مقدس از خستگی به سوی باغ آمد، و در دم بخت
 شوکالی تودا از کنار باغش او را بدید
 با او همخوابه شد و او را بوسید
 و به سوی باغش بازگشت
 سپیده سر زد و خورشید دمید
 زن هراسان به اطراف نگریست
 این ننه وحشت زده به هر سو نگریست
 شگفتا، چه زیان‌ها که آن زن به خاطر عورت خود روا داشت
 این‌نه به خاطر عورت خود چه‌ها کرد
 همه چاه‌های آن سامان را از خون لبالب ساخت
 همه بیشه‌ها و باغ‌ها را از خون آب داد
 مزدوران به هنگام گردآوری هیزم جز خون ننوشتند
 زنان، که بهر بردن آب می‌آمدند جز خون نصیبی نداشتند
 گفت: «باید آن را که با من همخوابه گشت در همه زمین‌ها بجویم»

...

ولی آن کس را که با او همخوابه شده بود، نیافت
 زیرا پدر به فرزندش، شوکالی تودا، چنین پاسخ داد:
 «فرزندم در نزدیکی شهرهای برادرانت اقامت گزین،
 به سوی برادرانت رهسپار شو، مردمی که سر سیاه دارند،
 آن زن، این‌نه، تو را در وسط شهرها نخواهند یافت»
 وی (شوکالی تودا) در جوار برادرانش اقامت کرد
 به سوی برادرانش روان شد، مردمی که سر سیاه دارند
 زن او را در میان شهرها نیافت (نواکرامر، ۱۳۸۳: ۶۳).

در باب آفرینش اولین نژاد در شعری می‌خوانیم سیاه سران اولین نژاد آفریده شده می‌باشند.

پس از آن که آن و انلیل و انکی و نین خورسگ
 «سیاه سران را آفریدند
 از زمین گیاه روئید.»

جانوران، چارپایان دشت، استادانه آفریده شدند (نواکرامر، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

در کتیبه‌های قدیمی اورخون قوم سیاه سر آورده شده است (ilmiye chag, 2014)
 همچنین در میان اقوام تورک می‌توانیم به قراقاش، قاراچورلو، قاراداغلی، ... برخورد کنیم که با کلمه
 قارا و نه به مفهوم (سیاه) ترکی بلکه به معنی مستعار (بزرگ) برخورد کنیم

قاراباغ (باغ قدرتمند) قارابولوت (ابر بزرگ) قارادنیز (دریای بزرگ) قارا آغاج (درخت بزرگ) قارا کیشی (مرد بزرگ) قاراداغ (کوه بزرگ) و ... که در ترکی به مفهوم سیاه استفاده نمی‌شوند و استعاره از بزرگ و یا قدرتمند می‌باشد که به اشتباه سیاه ترجمه می‌شوند.

گذشته از همه این‌ها سیاه و سفید روشی برای جداسازی دو بخش یک قوم بود شمال و جنوب و یا تفکیک‌های دیگر را می‌تواند در آغ هونلار / قارا هونلار

آغ قویونلولار / قارا قویونلولار

آغ خزرلر / قارا خزرلر

آغ قیچاق لار / قارا قیچاقلار

آغ تورقیشر / قارا تورقیشر

آغ کومانلار / قارا قوماندار

آغ مجارلار / قارا مجارلار ۷

نمونه‌های بارز این کلمه می‌باشند.

بند ۱۳ منشور موسوم به منشور کوروش

او تمام سرزمین گوتی را به فرمانبرداری کورش در آورد. همچنین همه مردمان ماد را، کوروش با هر «سیاه سر»؛ دادگرانه رفتار کرد (لوییز، ۱۳۹۲: ۱۱۲).

می‌دانیم که لغت سومری بعدها از سوی اکدی‌ان به سومریان اطلاق شد و سومریان خود را مردمان سیاه سر می‌خواندند. کوروش وقتی صحبت از منقاد کردن گوتی‌ها و مادها می‌کند که در آذربایجان می‌زیستند آنها را سیاه سر می‌نامد. این یکی از دلایلی است که مشخص می‌سازد نژاد سومریان و آذربایجانی‌ها یک نژاد بوده است.

ای گیلگمیش تا چند در خوابی؟

مگذار همشهریانت که با تو همسفرند

در پای کوه چشم به راه تو باشند

مگذار مادری که تو را زاده به میدان شهر رانده شد (نواکرامر، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

هم‌چنان که در این بیت مشخص است گیلگمیش به جایی می‌رود که طبق اشعار دیگر دارای این

خصوصیات است

در شرق قرار گرفته

کوهستانی است

باید از کوه یعنی زاگرس عبور کند

لیوان یعنی ليقوان در انجاست

کوه ماشو یعنی میشو در آنجا قرار دارد

خدای اوتو یعنی خورشید را می‌پرستیدند

کوهی اتشفشانی در آن قرار دارد

از مسیر دجله باید سدرها را توسط آب به اوروک برساند و ... همه این دلایل راهی جز آذربایجان نشان نمی‌دهد. اکنون که این مسئله اثبات می‌شود می‌توان به هم نژاد بودن و خواستگاه سومریان از آذربایجان نیز دلیل متفق و محکمی ارائه کرد. آذربایجان جایی است که باید گیلگمیش به پیش برادرانش آمده و آنها را از شر زلزله‌های هوبابای سهند نجات دهد. پس این دو قوم برادر و از یک نژاد بودند.

سومریان خود را سرسیاه می‌نامیدند سومر نامی نبود که آنها خود را نامیده بودند. در ادبیات کهن آذربایجان نیز ما به موارد متعدد نامیدن انسان‌ها به صورت سرسیاه برخورد می‌کنیم. چرا گریستی؟ به من بگو

سر سیاهم قربان شما باد سرورم (فاتح‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

ای چهل جنگجوی من سر سیاهم قربان شما باد (فاتح‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۶۱).

بیدار شو! سرسیاهت را بلند کن ای دلاور! (فاتح‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۱۴)

ای سرورم سر سیاهم فدای تو باد (فاتح‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۶۱).

اقوامی که در آغاز تاریخ بین‌النهرین باستان زندگی می‌کرده‌اند عبارت بودند از سومری‌ها در جنوب، سامی‌ها در شمال غربی و در اطراف این دو قوم، در فلات سرسبز ایران اقوام عیلامی یا الیمائیدها و در آسیای صغیر و فنیقیه نیز اقوام دیگری زندگی می‌کردند که از لحاظ زبان و مذهب به سومری‌ها نزدیک بودند و باستان‌شناسان دو قوم یاد شده را اصطلاحاً در آثار مکتوب خویش بنام اقوام آسیانی یا *Asianique* لقب داده‌اند که در واقع نه از اقوام سامی هستند و نه از اقوام هند و اروپایی (انصاری، ۱۳۹۳: ۹۴).

همان گونه که پژوهشگران فارس زبان که به نژاد آریایی معتقدند سومریان با اقوام ساکن در مناطق ترک‌نشین کنونی آناتولی که در مرز جغرافیای باستان آذربایجان قرار داشت دارای یک زبان و مذهب بودند.

شمال غرب فلات ایران به لحاظ مجاورت با بین‌النهرین از دیرباز مورد توجه محققان بوده و تقریباً هم زمان با فعالیت‌های باستان‌شناسی در عراق هیئت‌های باستان‌شناسی خارجی به بررسی در آذربایجان ایران نیز اقدام کرده و در محوطه‌های این منطقه کاوش‌هایی را به انجام رسانده‌اند.

نکته حائز اهمیت دیگر این که پس از آغاز دوران نوسنگی منطقه شمال غرب را نباید به صورت منطقه‌ای و بومی در نظر گرفت، بلکه باید در بافتی گسترده‌تر به آن پرداخت، برای مثال در دوره نوسنگی شاهد ارتباط این منطقه با بین‌النهرین هستیم یا با بررسی منطقه شمال غرب در دوره مس و سنگ میانی و جدید درمی‌یابیم که منطقه آذربایجان، فرات علی، جزیره، شرق آناتولی و خود بین‌النهرین همگی جزئی از قلمرو واحد فرهنگی بزرگ بوده‌اند. همچنین با مراجعه به عصر مفرغ قدیم به ارتباطات فرهنگی بسیار گسترده منطقه از یک طرف با قفقاز جنوبی، از طرف دیگر با شرق آناتولی، غرب مرکزی ایران و نیز با جنوب غرب ایران و منطقه بین‌النهرین پی می‌بریم که این روابط چند جانبه تا دوران مفرغ جدید و آهن نیز ادامه می‌یابد. این رویکرد باید در تحلیل‌ها و نگرش محققان به حوزه شمال غرب

در نظر گرفته شود (خطیب شهید، عمران و عابدی، بی تا: ۴۵۹) مردمان ساکن در آذربایجان و به تبع آن منطقه اردبیل و اطراف کوه ساوالان در ارتباط مدنی و نژادی با مردمان آسیای میانه و بین‌النهرین (سومر) و آسیای صغیر و قفقاز بوده و معروف به مردمان التصاقی زبانی باستانی بوده‌اند. (جدی، ۱۳۹۶: ۴۲).

مطالعه‌ی اسکلت‌های کشف شده از محوطه‌ی دینخواه، که از نظر فرهنگی و جغرافیایی به حسنلو نزدیک است، حتی مبانی قطعی‌تری را برای مطالعه‌ی تطبیقی فراهم خواهد آورد (تدراتبون، ۱۳۹۳: ۱۳۲).

این همگونی طبق نظر تدراتبون و بررسی اسکلت‌های حسنلو با یک محوطه از سومر و یک محوطه از شرق ترکیه در سه دوره یکسان است و مورد مطابقت قرار می‌گیرد منابعی در این تحقیق رابون مورد بررسی قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از:

گوی تپه (Cave 1951)، تپه حصار III (Krogman 1940)، تپه سیلک (Vallois 1939)، تپه گیان (Vallois 1935)، شاه تپه (Furst 1939)، همدان (Lebzelter 1931)، نیپور (Swindler 1956) و آلیشار هویوک (Krodman 1937) (تدراتبون، ۱۳۹۳: ۱۳۲).

وجود گونه‌ای از نژاد مدیترانه‌ای در کیش (Buxton and Rice 1931) و نیپور و سومر (Swindler 1956) و ساکنان عصر مس و دوران بعد هیتی محوطه‌ی آلیشار هویوک (Krogman 1937) مؤید اشاعه‌ی نسل مردمان ریز نقش می‌باشد و از وجود رابطه میان آنها و ایران در اوایل هزاره‌ی دوم ق. م حکایت دارد (تدراتبون، ۱۳۹۳: ۱۶۶).

فرم مجسمه مدیترانه‌ای شاید در یک کلام بتواند موضوع را ساده کند این مجسمه‌های خاص آذربایجان باستان تا آناتولی و سومر حکایت از هم نژادی ساکنین سومر بزرگ دارد.

چند مورد از زنان دوره‌ی چهارم در حسنلو به اسکلت‌های مکشوفه از کیش که بوکستونو رایس (Buxton and Rice 1931) آنها را اروپایی آفریقایی توصیف کرده‌اند شباهت دارند. در این زنان حسنلو غالباً بیرون زدگی غیر طبیعی فک پایین نیز ثبت شده است. شباهت‌های زیاد زنان دوره‌ی چهارم حسنلو با نمونه‌های کشف شده از محوطه‌ی نیپور در سومر از وجود برخی تأثیرات متقابل حکایت دارد. با این حال، ریخت کلی این زنان شبیه سایر مردمان ساکن در مناطق غربی ایران در آن دوره‌ی زمانی می‌باشد (تدراتبون، ۱۳۹۳: ۱۶۸).

تحلیل ویژگی‌های فیزیکی ساکنان حسنلو مدارک جغرافیایی و فرهنگی موجود در خصوص انزوای نسبی و گرایش به سمت رشد و توسعه‌ی محلی را در این محوطه تأیید می‌کند که البته اشتراکاتی با سنت‌های عمومی مناطق مرکزی و غربی ایران و تا حدودی با منطقه‌ی بین‌النهرین (سومر) در طی هزاره‌ی دوم ق. م داشته است (تدراتبون، ۱۳۹۳: ۱۶۹).

از سومریان علاوه بر اسکلت‌های آنان، نقوش و تصاویر متعددی روی سنگ‌ها و سفال‌های

باقی مانده و هیچ کدام از آنان، شبیه سایر اقوام سامی و عرب مجاور آنان نیست و همچنین هیچ شباهتی از لحاظ فرم فک پایین و نوع موی سر و قسمت‌های تشکیل دهنده صورت، با سیاه پوستان نیز ندارند و قیافه مشخص سفید پوست‌ها را دارا هستند. چهره و شکل صورت و اندام سومریان، همانند توضیحات ویل دورانت و نقش‌های به جای مانده از آنان، به این صورت است که: مردم کوتاه بالا و تنومند بوده و بینی بلند راست و غیر سامی داشته‌اند. پیشانی کمی به عقب و چشمان به طرف پایین بوده است. (ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، ص ۱۷۹). این خصوصیات با نقش‌های به جای مانده از ساکنین باستانی شرق آذربایجان، تطبیق می‌نماید و هیچ گونه ارتباطی با ویژگی‌های مردمان سامی یا سیاه پوست یا دیگران ندارد. حالت بینی آنان نیز دقیقاً مشابه نقوش بینی بر جای مانده در استل‌های چین نوو، هورانده، احمدآباد و شهر یئری است (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۸).

رابرت هنری دایسون:

ریش کوتاه و مدل موی سر مردان حسنلو - موهایی به درازای شانه که با سربند ساده‌ای بسته می‌شود - را می‌توان در نقش برجسته‌های آشوری نیز دید. در این نقش برجسته‌ها مردان مرزنشین ساکن در مناطق زاگرس غربی، از دولت آشور در شمال تا دولت عیلام که هم مرز با جنوب بین‌النهرین (سومر) بود، به تصویر در آمده‌اند. هم ردهایی به درازای مچ پا و نیم تنه‌های کمربنددار به درازای زانو و هم صندل‌های البسه‌های رایج در بین‌النهرین بودند (مجموعه مقالات کاوش‌های پروژه‌ی حسنلو، جلد اول، صمد علیون، علی صدراپی، ۲۶۴).

همبستگی قدیم آذربایجان با سومر را می‌توانیم در دوران بابل هم مشاهده کنیم. آخرین بازمانده‌های آذربایجان در سومر که در میان سامیان میان مستطیل می‌شدند در برابر کوروش ایستادند آنها جنگ‌های طولانی با هم داشتند اما همیشه برای آذربایجان یک متحد به شمار می‌رفتند و با کمک و اتحاد هم آشور قدرتمند را از میان بردند. این همکاری هزاران ساله و یا حکومت گوتی‌ها در سومر را نشانه هم‌نژادی می‌دانم چرا که هرگز نام اقوام مهاجم در میان شاهان سومر نوشته نشده اما نام شاهان گوتی‌ها در لیست شاهان سومر و به رضایت و افتخار قرار داده شده است. سیلک و سومر نیز در این همگونی نژادی قرار دارند.

امتیازات عمومی استخوان‌های این نژاد سرهای درشت با استخوان‌های درشت حجمه‌هایشان بسیار کشیده و تنگ است و صورت‌های کشیده با انتهای گرد، بینی ظریف، خانه چشمان با ارتفاع متوسط از بالای دهانشان امتداد دارد. این نوع استخوان‌ها در ایران و اطراف آن دیده می‌شود ولی در جاهای دیگر کمتر است و به اندازه‌ای که در تپه سیلک هست، نیست. در جاهایی که دیده شدند، در دره رود سند و در تپه حصار دامغان و در بین‌النهرین تا مصر است «شاید این نژاد همان سردازهای جنوبی یا بمیان اولیه فلات باشند» (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۲۷۳).

موی بلند

یکی از ویژگی‌های ترکان باستان که تا همین اواخر در تصاویر بازمانده مشاهده می‌شود و در تمامی آثار باستانی از شهر یثری ده هزار ساله تا جام‌های ماننابی حسنلو دیده می‌شود موهای بلند ساکنین آذربایجان تا جغرافیایی که ترکان در آن ساکن بودند. چنین خصیصه‌ای را با مقایسه تمدن‌های مثلاً آشور که در آن موها و دیش‌ها به غایت مجعد و درهم کشیده بودند و مقایسه می‌کنیم و تفاوت‌های نژادی این دو تمدن را ملاحظه می‌کنیم. در میان سومریان باستان نیز کاهنین و اوزان‌ها دارای موهای بلند هستند موردی که در اواخر سومر به جهت گرمای شدید موها را کاملاً تراشیده می‌بینیم.

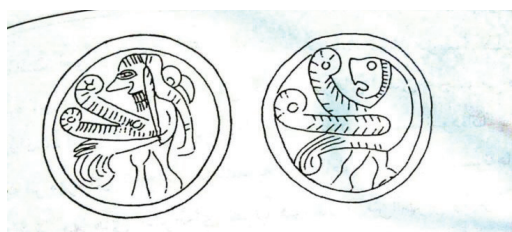
لوح‌های نذری سومریان حاوی مدارک مهمی است که نشان می‌دهد سومریان مانند آذربایجانی‌های باستان دارای مو و ریش انبوه بودند در داستان رب‌النوع نین گیرسو مانند جام حسنلو نمایشگر خدایان با موی دراز است.

نقش او در قسمت روی سنگ یادبود حجاری شده است. نین گیرسو لباس شاهان دوره آغاز تاریخی را به تن دارد. بالاتنه‌اش برهنه و دارای دامن بلندی با حاشیه عمودی در جلو و کمربندی برجسته است. همچنین گیس انبوه و ریش بسیار بلندی دارد (مورتگات، ۱۳۹۰: ۸۳).

و.رادولف در بحث از زندگی اجتماعی، لباس و پوشش آنان (ترکان) می‌گوید که آنان گیسوان خود را بلند می‌کردند و دامن چپ خود را به بالا جمع کرده و چین می‌دادند. (التونگوک، ۱۳۹۴: ۶۷).



شکل ۱۹ صفحه مدور دورو از جنس سنگ لاجورد.



شکل ۱۸ صفحه مدور دورو از جنس سنگ لاجورد.

نمونه دیگری از این دست را در «قالین لی + کثر سیل سی» سومری مشاهده می‌کنیم.

دو قطعه از پیکره‌های مذکر با موهای بسیار بلند و ریش آراسته بلند که با سوراخ‌ها و شیارها مزین شده با میخ پیکره شاه «لوگل کی سل‌سی» قابل مقایسه است (فرنو، ۱۳۸۴: ۵۲۰)

برای چنین موردی ده‌ها نمونه موجود است که در بخش تصاویر و پیچ اینستاگرام می‌توانید مشاهده کنید. ویژگی مدیترانه‌ای در قالب‌های کاراکترهای سومری و آذربایجانی در منطقه سومر بزرگ و هلال سبز از عصر نوسنگی مشاهده می‌شود.

از مطالعه چند مجموعه به دست آمده معلوم می‌شود که به یک نژاد دندان دراز و کله تخم‌مرغی مدیترانه‌ای تعلق داشته‌اند؛ مانند مجموعه‌هایی که در بیبلوس و اریحا کشف شده‌اند و این امر حاکی از یکسان بودن اقوام سراسر هلال خصب در اواخر نوسنگی است (فرنو، ۱۳۸۴: ۱۰۱)، (الیاده، ۱۳۶۵: ۴۵).

در هنر مانناییان در حسنلو توصیف چشم بادامی و عنبیه مرصع و ابروهای مرصع و دهان باریک و پیش آمده با مدل سومری مشترک است. اسکار وایت ماسکارالا:

در شمار زیادی از آثار هنری مکشوفه از شمال غرب ایران، شمایل‌هایی با دهان باریک و پیش آمده به تصویر در آمده‌اند. بر این اساس، این شیوه نمایش دهان توامان در ایران و بین‌النهرین (سومر) متداول بوده است (وایت ماسکارالا، ۱۳۹۰: ۱۲۴).

به درستی می‌توان این خصیصه‌های نژادی را جز در بررسی‌ها و آزمایشات ژنتیکی و استخوان‌ها که در کتاب ارزشمند «نژاد ساکنین حسنلو» آمده است و قابل تردید و انکار نیست را در اقوام و تصاویر بازمانده از ظاهر آنها و تطابق و مقایسه جدی رونمایی کرد. یکی از این اقوام زاگرس‌نشین و یا به عبارت بهتر آنچه در منابع مکتوب آمده «کوه‌نشین» آذربایجان باستان را «لولو»ها می‌دانیم «لو» در زبان سومری به معنی انسان است و «لولو» در سومری به معنی آدم زیاد است. فرم‌های «آبش‌لو» «کنگرلو» و کلا پسوند «لو» به معنی انسان برای ما آشنا و «لولوخورخوره» نمایانگر جدایی نژادی و غریبه انگاشتن این مردمان از سوی اقوام جنوبی بوده است.

در مراجع تاریخی از آنان به صورت‌های لولو، لوللو، لولومی، لولوو و لولوووم نام برده شده است؛ هوریان به آنان لولو به معنی کوه‌نشین می‌گفتند و از آنان برده می‌گرفتند. در زمان اورارو «lu» به معنی مرد و «Lulu» به معنی مردم دشمن و بیگانه بود. سومری‌ها نیز به مرد «لو» و به مردمان «لولو» می‌گفتند. اکدی‌ها آنان را به صورت «لولوویوم» یا «لولویوم» می‌خواندند. آشوریان نیز به آنها لولو یا لولومه و منطقه زیست و کشور آنها را زاموا می‌گفتند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۹۲).

تن پوش آنان از لباس سبک یا دامن تشکیل شده بود که پوستی ابلق بر روی شانه با ریشی کوتاه و گیسوانی بلند و بافته و پاپوشی از سندل - این تن‌پوش مشابه تن پوشی بود که

توسط کاسپیان، ماناها و مادها نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۹۴).

این نیز با تصاویر مردمان سومر و آذربایجان از نظر لباس پوستی مخصوص مردمان سردسیر و موهای دراز مطابقت دارد. در سنگ یادبود نارام سین پادشاه اکد لولوی آذربایجان به تصویر کشیده شده‌اند. در این استل لولوبیان دارای چهره‌ای با ریش کوتاه و گیسوان بلند و بافته می‌باشند که بعدها ویژه‌ی مردمان ماد شرقی شد.



قوم‌های ایرانی پیش از آریاییان و آریائیان

در خصوص ایش اوغوزها (اسکیت‌ها / سکاها) نیز همگونی از سوی گروه محققین در کتاب «تاریخ آذربایجان» ترجمه دکتر «داشقین» اشاره گردیده است و ما در بخش‌های دیگر من جمله حکومت‌های مشترک به حاکمیت پانصد ساله این آذربایجانی‌ها در سومر پرداختیم.

موقعیت کنونی تحقیقات در خصوص سومریان، اسکیت‌ها و جوامع دیگر که در آسیای پیشین و در مراحل عظیم تاریخ زندگی کرده‌اند، به طور غیر مستقیم تاریخ آذربایجان را هم تحت تاثیر قرار می‌دهد. هماهنگی تاریخ سومر از نظر زبان و نژاد با گذشته با شکوه ترک‌ها، تا این اواخر در علم اروپا با اعتراف آشکار همراه بود. - «ب.هروزی» اوریانتالیست معروف چک در شال ۱۹۰۴ می‌نویسد: «معلوم می‌شود... در گذشته بسیار دور، در هزاره ششم قبل از میلاد و حتی قبل از آن، سومرها در ترکستان و یا قزاقستان (قرقیزستان) و در سمت شرق آن زندگی می‌کردند ... همانند نام جهنم و آن سوی دنیا - محل تولد خدایان، واژه آرالی در زبان سومر و آرالی در زبان آکاد به احتمال قوی نام اورال در سومر می‌باشد حروف صدا دار آ و او در زبان سومر هر از چند گاهی جای یکدیگر را عوض می‌کنند. به کوه‌های کابجهوسی را هم به کار می‌برند و من نام آشوری قفقاز را با مفهوم فوق می‌بینم (گروه مولفان، ۱۳۹۷: ۱۹۰).

در رابطه با خصوصیات و همگونی‌های نژادی مشترک با «هوریان» نیز می‌توان به مقاله آدین وینتر اشاره کنیم.

در سال‌های پایانی هزاره‌ی سوم ق.م شواهدی از حکومت اقوام هوری، تحت عنوان اورکیش، در ناحیه‌ی بندری بین‌النهرین علیا و نیز حضور مردمان هوری زبان در مناطقی در شمال و شرق بین‌النهرین سفلا، هم جوار با کوه‌های زاگرس در غرب ایران، وجود دارد. در اواسط قرن پانزدهم ق.م، هوریان دولت مقتدر میتانی را بنیان نهادند که مرزهای آن از زاگرس تا فرات امتداد داشت و یکی از رقیبان مهم امپراطوری هیتیان به حساب می‌آمد. دیگر پایگاه عمده‌ی هوریان نیز در نوزی واقع بود. نوزی در شرق رود دجله و در نزدیکی شهر امروزی کرکوک قرار داشت. در این شهر کتیبه‌های اکدی، مهرهای مربوطه و اسامی اشخاص همگی شدیداً هوری زده شده ویا کاملاً هوری شده بودند (وینتر، ۱۳۸۷: ۹۱).

در مورد هوریان و جغرافیا و در نتیجه نژاد مشترک آذربایجان باستان که منطقه سومرا هم در برمی‌گرفت دوباره به ماری‌هایی برمی‌خوریم که در موردشان صحبت کردیم.

محدوده‌ی سکونت: به نظر هر وزنی سابقه‌ی سکونت آنان در آذربایجان به حدود هزاره پنجم تا چهارم پیش از میلاد می‌رسد. تا هزاره سوم آنان در محدوده ای می‌زیستند که از شرق به کناره‌های جنوب غربی دریای کاسپین و حوالی تالش و اردبیل می‌رسید و از غرب تا کوهستان‌های ارمنستان و از جنوب نیز در بین کوه‌های زاگرس تا شمال دریاچه ارومیه و مدتی تا شمال میان رودان می‌رسید. به طوری که در آغاز هزاره دوم پیش از میلاد هوری‌ها در میان رودان شمالی و سوریه و سراسر فلات ارمنستان و تا مغرب و شمال آذربایجان پراکنده بودند و به دلیل همین گستردگی منطقه سکونت و دیرینگی زمان وجود در منطقه است که به نظر بیشتر پژوهشگران هوریان نقش مهمی در شکل‌گیری حکومت‌ها و اقوام منطقه به‌ویژه در حوزه دریاچه ارومیه و نواحی آذربایجان از اواخر سوم پ.م داشتند. آثاری از زندگی این دوره‌ی آنان در نواحی مذکور یافت شده است و امروز بقایای این سکونت را به صورت نام‌هایی در این مناطق مشاهده می‌کنیم مثل محله هوریان (در دنیا چال)، هوریان نام پیشین گردنه حیران، طایفه هورج یا هدی (در لونده ویل) «نا» و «ناوان» یادآور «ناوار» پایتخت هوریان در شمال ایران، ماریان (که از ماریانی لقب و پسوند طبقه حاکمه و اشراف نظامی هوری گرفته شده). اسامی یاد شده نام اماکنی است در فاصله‌های نزدیک به هم در بیلاق «آق اوپلر» در تالش که در این مکان‌ها آثاری فراوان از تمدن هزاره سوم پیش از میلاد هوری‌ها یافت شده است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۷).

میتانی‌ها نیز سرشته دیگری از این اشتراک محسوب می‌شوند.

الواحی که از این دوره با خط بابلی یافت شده مشخص شده است که آنان پس از اسکان در منطقه آسیای کوچک و میان رودان شمالی، زیر نفوذ فرهنگ بابلیان بودند و از خط آن‌ها در مکاتبات استفاده می‌کردند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۲).

منطقه نفوذ سکونت میثانی‌ها در این دوره از مناطق کوهستانی آذربایجان و زاگرس تا کناره‌های دریای مدیترانه و بین هیتی‌ها در شمال و بابلی‌ها در جنوب قرار داشت. از اوایل هزاره دوم پیش از میلاد و حدود سده هیجدهم منطقه زیست و نفوذ آنان تا میان رودان شمالی در فرات میانی بین موصل و طرابلس گسترش یافت (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۳).

و کنگرها که نام دیگر سرزمین سومریان است موضوع جدی ما در اشتراک نژادی است مفصلاً در این خصوص منابع لازم وجود دارد.

سومریان، به خودشان ابتدا **Ki-en-ki** و بعدها، **girki-en**، **kiengir** می‌گفتند. در اردبیل، سلماس و مناطق ترک نشین، کرارا به نام کنگر و طایفه کنگرلی در ترکیب اتنیکی ترکمن‌ها یا آذربایجانی‌ها و به‌ویژه نخجوانی‌ها برمی‌خوریم و حتی در اسامی متعدد روستاها و مناطق، شاهد تکرار آن هستیم. ظاهراً معنی محکمی هم نداریم که به‌تواند مفهوم آن را به ماهیتی خاص، در میان کلمات متداول فعلی، ارتباط و توضیح دهد (زرگری، ۱۳۹۳: ۳۰۶).

فالکنشتاین **Falkenstein** واژه «لو کنگرا» در ادبیات سومر را به انسان متعلق به کنگر، ترجمه می‌کند. و در آذربایجان هم انسان‌های متعلق به جایی را با افزودن «لو» یا «لی» به آخر نام محل، معرفی می‌کنند: کنگرلو. لازم به توضیح است که در سومر باستان، جای صفت و موصوف همانند زبان‌های ترکی بوده ولی در اثر مجاورت در کنار زبان‌های سامی در سومری متأخر، جای آن دو، عوض می‌شود و «کنگرلو» به «لوکنگر» تغییر می‌یابد. (ب.گری، سومریان: ۴۶) همچنین در نواحی شرقی آذربایجان و سواحل دریای خزر در قرن چهارم هجری، استقرار حکومت کنگریان ترک را مشاهده می‌کنیم؛ که اردبیل پایتخت آنان بوده (ارشادی‌فر، عادل، پیشینه تاریخی اردبیل، نشریه آراز، شماره ۱۰۱). اما ماهیت نژادی و ریشه‌های قومی این حکومت اخیرالذکر می‌بایستی مورد بررسی بیشتری از این بابت قرار گیرد (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

در سوی دیگر آنچنان که نگارنده معتقد است اگر جغرافیای باستانی آذربایجان تا مرزهای قرقیزستان کشیده شده باشد و قسمت‌هایی از آذربایجانی‌ها قرقیزستان را تشکیل داده باشند آیا آنچه در منابع چین به کلمه «کی - این - گیر» یعنی سرزمین سومریان نزدیک است می‌تواند ارتباطی با کلمه مورد نظر ما داشته باشد؟
«قیرقیز» که در منابع چینی به شکل‌های کی‌ین - کون، کی - کو، کیه - کو، هسیا - چیا - سسو ثبت شده است (گومچ، ۱۳۹۵: ۵).

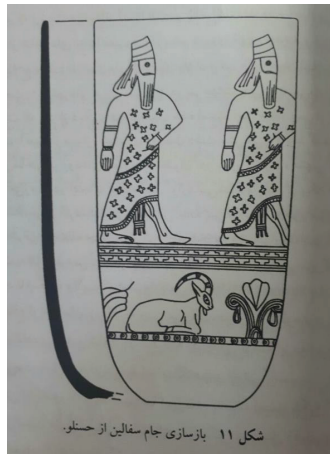
در آخرین مورد و صدها موردی که حجم کتاب و فرصت محدودم برای نگارش این کتاب یاری نمی‌کند به «مغان» اشاره می‌کنم.

در اسناد سومری، از همسایگان آنان و مناطق اطراف، سخن به میان آمده. بعضی از این اسامی تاکنون در پشت پرده ابهام باقی مانده و یافته‌های باستان‌شناسی نتوانسته در اطراف

سرزمین سومریان، آنان را شناسایی نماید. از جمله Magan که بسیار به ناحیه مغان در شمال اردبیل شباهت دارد (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۱).

این همه موارد ترسیم یک راه برای محققین جوانی است که در جستجوی هویت خویش می‌توانند به جدیت و وسعت کار کنند و هر بخش را در کتاب‌های متعددی با دلایل و اسناد باستان‌شناسی و اتیمولوژیک روشن سازند.

تصویر زیر را می‌توانید مشاهده و مقایسه کنید چین پایین رداها، کلاه، موها و منگوله‌های زیر ردا با نقش یک بز و درخت حیاط در روبروی او و فرم جدا کننده و نحوه قرار گیری دست‌ها غیر قابل باور است که سومر و آذربایجان چنین هنر یکپارچه‌ای آن هم با فاصله صدها سال داشته باشند.



در تصویر پوشش‌های حسلو نیز این لباس قابل رویت است لباس‌های کاهن‌های حسلو فرمی از بافت‌های لباس‌های سومری دارند در برخی این امر به وضوح قابل مشاهده است به عنوان مثال در عاج‌های حسنوی اورمیه موسوم به BB31/8 می‌بینیم. در عاج‌های حسلو هم موهای بلند هم تاج‌های سیلندری و کلاه‌های نوک تیز با لباس و کمر و خنجر یک ماهیت بومی است در یکی از این عاج‌ها کمر بند عریض خودنمایی می‌کند.

بخشی از تصویر مردی بال‌دار، سمت چپ، ردای وی به پشم گوسفند می‌ماند و کمر بند عریضی را روی ردای خود که روی ران چپش را می‌پوشاند بسته است (وایت ماسکارالا، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

لباس‌هایی که تا چندین سال قبل و اکنون در مناطق آذربایجان به نام «کورکی» پوشیده می‌شدند پشم معکوسی به نحوی که داخل آن را با پارچه‌های منقشی می‌دوختند و پشم به بیرون خارج می‌شد بودند که در سومر نیز چنین نوع لباس که در دامن و لباس اغلب سومریان مشاهده می‌کنیم.

مدارک مکشوف از گورستان نتیجه‌گیری‌هایی درباره لباس این مردم را نیز ممکن می‌سازد. سه نوع لباس برای آنها تشخیص داده شده است؛ لباس با بافت ظریف، لباس با بافت خشن، و لباسی با نخ‌های بلندی در یک طرف که احتمالاً شراپه یا پرز پارچه را به وجود می‌آورند. ولی حتی با تردید نظر می‌دهد که پارچه در آخر شبیه به پشم بود، ماده‌ای که اغلب در نقوش هنری نیز تصویر شده است (کرافورد، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

ماسکارالا تعدد سنجاق‌های به شکل سر شیر را مورد ملاحظه قرار داده و می‌پرسد:

نگارنده لازم می‌داند به شباهت شکل ظاهری سنجاق شیردیس با یک میله شالوده‌ی (foundation peg) فلزی با سر به شکل شیر خوابیده از بیسمیا کشف شده (banks 1912.237) اشاره کند: آیا در ورای این تشابه موضوع ایدئولوژی خاصی نهفته است؟ و آیا میله‌ی شالوده‌ی شیردیس مکشوفه از تیشاتال اورکیش، که به شکل شیر ایستاده است (Muscarella 1988.no.495) نیز با این وضعیت ارتباطی می‌یابد؟ (وابت ماسکارالا، ۱۳۹۱: ۱۳۸)

در واقع این به عصر مفرغ نو تا آهن متعلق است لیکن اگر بخواهیم از فرهنگ اوروک و عبید و حاجی‌فیروز صحبت کنیم حتی گوی تپه نیز در این میان صادق است و با جامی که در اردبیل مشاهده می‌شود باید به لباس‌های «کرکی» از پوست گوسفند اشاره کنیم که به هیچ عنوان مناسب مناطق گرمسیری نیست.

هونن چانگ که در سال ۶۳۰ کشور گوگ ترک تحت حاکمیت تونگ یابغو را سیاحت کرده می‌نویسد که ترکان آن زمان لباس‌های پشمی می‌پوشیدند (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۶۷).

این ویژگی را پروفسور معزز علمیه نیز یک دلیل از آمدن سومریان از مناطق ترکان می‌داند لباس‌هایی که تا همین اواخر در آذربایجان استفاده می‌شد و به دلیل گرمای سومر در مردان نیم تنه بالا حذف شده بود.

مردان سومری، دامن پوست گوسفند و زنان، پیراهن بلند و شال‌هایی از پوست گوسفند یا پشم به تن می‌کردند. آنها کفش یا صندل چرمی به پا می‌کردند. بعدها، مانند این دو مرد آشوری سده هشتم پ. م در نینوا، تونیک‌های پشمی بلند رایج شد. مردان، ریشو بوده و زنان گیس بافته بلند داشتند (استیل، ۱۳۹۰: ۲۴).

بنابراین هم چنان موی بافته شده زنان و موی بلند و باز مردان تا دوره آشوری یک فرهنگ رایج در بین‌النهرین بوده است. این خصوصیات در هزاره دوم پیش از میلاد در شرق آذربایجان و مارلیک نیز مشاهده می‌شود و مرحوم نگهبان به این شباهت با سومریان معترف است.

در جام دیگری از مارلیک ما مشاهده می‌کنیم که لباس پشمی مانند فرم‌های کوچکی

تمام سطح بدن یک رب‌النوع را پوشانده است. همانند پشم‌های پایین تنه‌های سومریان و موجود خیالی متذکر چهره‌ای مدور با ابروان متصل به هم دارد. دماغ کشیده و تیز، چشمان، بینی، ابروان و دهان با خطوط روشن نشان داده شده‌اند. ریش و سیل پرپشت و انبوه او با ردیف‌های منحنی موازی از خطوط ریز مستقیم نمایش داده شده است. موهای جانبی صورت او به طرف پایین آمده و تا روی شانه ادامه دارد که در انتها به صورت حلقه بزرگی نمایش داده شده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۲۳۷).

هم چنان ابروهای به هم پیوسته چون سر تندیس‌های سومری مانند «گوده‌آ» در این نمونه‌ها تداوم یافته است. جام مهم دیگری که نقش بیلگه‌میش پهلوان را با کلاه قیفی هیتی‌ها و حسنلو دارد در مارلیک به دست آمده است.

سیک و نحوه لباس این سردار به‌طور عمومی با نمونه‌هایی که بر روی نقوش برجسته در بابل و زینجرلی بدست آمده قابل مقایسه بوده و این نقوش برجسته بوسیله پروفوسور مورتگات در حدود آغاز هزاره اول پیش از میلاد مسیح نامگذاری شده‌اند. بر روی نقش برجسته دربی که در حفاری بغازکوی بدست آمده طرز لباس مشابهی بر بدن سرداری که دارای دامن کوتاه و کمربند پهن است وجود دارد و قدمت آن در حدود قرن سیزدهم پیش از میلاد مسیح تعیین شده است بعضی از دانشمندان عقیده دارند نقش این سرداری که با دامن کوتاه و کمربند پهن در بابل، زینجرلی و بغازکوی به دست آمده‌اند احتمالاً تشوب یکی از خدایان متیانی و هیتی را معرفی می‌نماید. دو پلاک که یکی در آناتولی و دیگری در زینجرلی بدست آمده سردار مشابهی را با دامن کوتاه بدون چین نمایش داده است. این پلاک‌ها به وسیله پروفوسور بوسرت در حدود اوایل هزاره اول پیش از میلاد مسیح تاریخ گذاری شده‌اند. بر روی نقش برجسته سنگی دروازه پادشاه در بغازکوی شکل سرداری مشابه با کلاه خودی کمی متفاوت با نقش سردار جام نقره مارلیک و هم چنین جهت نوک پاها که به یک سو و طرف نمایش داده شده‌اند و مانند جام مارلیک در جهت مخالف نمی‌باشند مشاهده می‌گردد. این نقش بوسیله پروفوسور ویرا به اواخر دوران جدید پادشاهی هیتی‌ها در حدود اواخر هزاره دوم پیش از میلاد مسیح تاریخ گذاری شده است سردار مشابه دیگری که نوک پاهاى آن بطرف یک جهت نمایش داده شده بر روی یک نقش برجسته در کارکمیش بدست آمده و بوسیله پروفوسور ویرا به دوران سلطنت کاتوواس در حدود ۹۰۰ پیش از میلاد مسیح تاریخ گذاری شده است. سردار دیگری با دامن کوتاه، کمربند پهن و باریک و نوک پاها در یک جهت در بابل و در تل اسمر بر روی یک پلاک هیتی که در حدود قرن نهم به وسیله پروفوسور ویرا تاریخ گذاری شده مشاهده می‌گردد (نگهبان، ۱۳۷۸: ۲۴۷).

چنین کفش‌های نوک برآمده، کمربند پهن با خنجر در میان آن، کلاه قیفی شکل، ابروان به هم پیوسته و بینی تیزتر و دامن کوتاه در همین لباس‌های سنتی دوران اخیر آذربایجانی‌ها امتداد یافته است. در حاکمیت ماننا و طوایف لولوبی‌ها نیز چنین رویدادی مرسوم بوده است.

در دامنه‌های شرقی زاگرس لباس معمول مردم همان بوده است که از لولوبی‌ها از هزاره

سوم می‌شناسیم؛ قطعه وست دباغی نشده‌ای را روی بالا پوشی کوتاه پوشیده و آن را از شانه چپ بسته؛ و محکم می‌کردند و گاه آن را توی کمربندی می‌گذاشتند. اشراف پوست پلنگ؛ و دیگران پوست گوسفند بر تن می‌کردند. موها را با پیشانی بند قرمز می‌بستند. R115 (میخائیلوویچ دیاکنف، ۱۳۹۵: ۱۱۴)

نوع لباس پوشیدن سومریان و مناطق آذربایجانی بخصوص لولوبی‌های ساکن در مناطق آذربایجان چنان که از مجسمه‌ها و سنگ‌نگاره‌ها هویداست دقیقاً شبیه هم بودند کمربند عریض با خنجر با دامن ساده و شراپه دار خصوصیات دوره قوتی تا ماننا بود که در آثار سومری به کرات مشاهده می‌شود.

شی دیگری را که می‌توان به کمک کتیبه‌اش به دوره انتقالی نسبت داد، سنگ یادمان کوچکی است به قطع ۲۲ متر، که هر چهار قطع ۲۲ سانتی‌متر، که هر چهار طرف آن با نقوش برجسته مزین شده است. این سنگ را قاچاقچیان آثار باستانی احتمالاً از منطقه لارسا یا اوم^{۱۰} به موزه متروپولیتن نیویورک آورده‌اند. این نقوش چهارخانه در عین حال که منفک از هم حکاکی شده‌اند در مجموع نشان دهنده مجلس وصلی ما بین دو شخصیت مهم یا مقدس، یکی زن و دیگری مرد هستند که هر یک از این دو به وسیله ملازمینی همراهی می‌شوند و محراب و یا در معبد بین مرد و زن حایل شده و شخصیت اصلی زن و ندیمه‌هایش هر یک ظرفی را حمل می‌کنند و هیات او درست شبیه هیات زن اصلی حکاکی شده بر گلدان مرمر سفید از ورکا است و از این رو نفوذ سنت گذشته در این نقش نیز ملاحظه می‌شود. اما هیات مرد اصلی متفاوت از هیات مردانی است که دامن‌های توری بر میان دارند و این تفاوت نه تنها در لباس بلکه در شکل و حالت بدن نیز مشخص است. لباس او دارای کمربند قطور و دامنی ساده با یک حاشیه پهن شزابه‌دار است و ریش او بلند و نوک تیز است (فرنو، ۱۳۸۴: ۴۳۱).

آنچه قابل تامل است منهیرهای شهر یثری در مشکین شهر آذربایجان نیز چنین وضعی دارد.

الفاظ و عبارت‌های به کار رفته در افسانه گیلگمیشش گویای کاربرد گسترده کمربند در فرهنگ سومر است. در این دوره کمربندها احتمالاً از منسوجات یا چرم تهیه می‌شدند. در کاوش‌های گورستان سلاطین اور که متعلق به همین تمدن است، در گور ملکه پو - آبی و بر کمر اسکلت آن کمربندی از جنس چرم یا منسوج کشف شده که با مهره‌های طلا، عقیق سرخ و لاجورد تزئین یافته است. این گور، که تاریخ آن ۲۵۰۰-۲۶۰۰ ق.م. است، مدرک روشنی است که نشان می‌دهد زنان نیز از کمربند تزئین شده استفاده می‌کردند. نمونه مشابه این مورد را در هزاره سوم ق.م. در آئاتولی در «الازیغ - آلتین آوا» در یکی از گورستان «کوروچو تپه» گورستانی که اکنون با احداث سد «کابان» زیر آب رفته است، مشاهده می‌کنیم. در این گور، که متعلق به یک زن جوان ۲۰ ساله بود، بیشتر اشیای موجود از جنس نقره بود. پیشانی بندی (نیم‌تاج) به صورت نوار باریک در سر، دو جفت گوشواره با سرهای تا شده در گوش، گردنبند صاف به شکل هلال در گردن، دو عدد النگو در دست راست و کمربندی از جنس چرم یا منسوج بر کمر او بود. این کمربند به

غیر از ردیفی از مهره‌های سیاه، قرمز و آبی، با مهره‌های سفیدی از جنس سنگ آهک در ده ردیف تزئین شده است.

بر اساس یافته‌های این گورها، شاهد آن هستیم که در میان رودان و آناتولی هم مردان و هم زنان طبقه حاکم از کمربندهای مزین به مهره های زینتی گوناگون استفاده می‌کردند. اسناد مکتوب و نامه‌های نگارش شده در این دوره کمربند تحفه با ارزشی معرفی شده است که پدر عروس به داماد می‌داد (چاووش اوغلو، ۱۳۹۷: ۹-۸).

در آذربایجان کمربند چنین جایگاهی در سنت‌های ملی داشته و اکنون نیز دارد و بستن کمربند عروسی یکی از آداب و فرهنگ ازدواج است که در خانه پدر عروس انجام می‌شود.

جغرافیا

وقنی از تمدن سومر صحبت می‌کنیم باید خواننده معمولی در نظر داشته باشد که اولاً از چهار هزار سال قبل تا هشت هزار سال پیش صحبت می‌کنیم و مرزهای جغرافیایی مانند امروز به صورت یک کشور نبودند بلکه یک حیطه فرهنگی و همکاری طوایف و شهرها زیر چتر باورها و علائق و زبان و تجارت مشترک مورد نظر بود. در قدم دوم لازم است بدانیم تمدن سومر در دویست سال اخیر کشف و در مورد آن صحبت شده است و سومرشناسی یک علم بسیار جدید است که زوایای آن هنوز معلوم نشده است. در مرحله سوم باید درک کنیم که به خاطر مرزهای جغرافیایی و سیاسی امروز بخش‌هایی از این حوزه در هلال سبز و ایران و آذربایجان و ترکمنستان کشف نشده و همان گونه که در کتاب «واقعیت توطئه نوشتیم» کاوش نشده است. وقتی از آذربایجان باستان صحبت می‌کنم از مکزیگ یا ژاپن حرف نمی‌زنم بلکه سمت ضلع شمال غرب سومر و چسبیده به آن را بررسی می‌کنیم تنها تمدنی که قبل از سومریان موجود بوده است.

حتی تفاوتی بزرگ‌تر از تفاوت جغرافیایی و تاریخی بین ماد و بین‌النهرین نمی‌توان یافت. دشت‌های بین‌النهرین پست و مسطح است و دشت‌های آبرفتی بابل کاملاً مسطح با اندکی ناهمواری در آشور است. (Col.pl.XVI). از سوی دیگر، ماد در ارتفاع هزار متری از سطح دریا قرار دارد و رشته کوه‌های بلندی با بیش از ۳۰۰۰ متر ارتفاع آن را تقسیم کرده‌اند. (شکل‌های Col.pl.XVII,22-21)، (کرتیس، کالمیر و روف، ۱۳۹۳: ۷۳).

در این بخش از دوران هولوسین تا ماد به بررسی رابطه جغرافیایی و دلایل مهاجرت و بازگشت

سومریان می‌پردازیم.

با این حال برای درک دلیل مهاجرت نه به مدارک جغرافیایی امروز که به مدارک آن دوران نیازمندیم چرا که کشاورزی در بین‌النهرین و جلگه‌ای که اکنون به شوره زار تبدیل شده دلیل اصلی مهاجرت از سرزمینی بود که در تامین منابع غذایی آذربایجان ضعیف شده بود و این به قحطی و سرمای شدید بستگی داشت.

ماد

در نگاهی به نقشه‌ی طبیعی برجسته و بزرگ شرق نزدیک مشاهده می‌شود که بین‌النهرین جغرافیایی است کاملاً محدود شده با مرزهای طبیعی مشخص. پیشرفت‌های بشری که در این کتاب از آن‌ها بحث می‌شود، در محدوده‌ی منطقه‌ی وسیعی از شرق نزدیک حادث شده است که طرح آن به شکل یک گووه است که گوشه‌ی شمالی‌اش به ناحیه‌ی امروزی حلب در سوریه و ساحل غربی دریایچه‌ی وان در ترکیه محدود می‌شود؛ ضلع دیگر این شکل هندسی را می‌توان خطی مستقیم و هم‌گرا فرض کرد که در جنوب شرقی و از ساحل خلیج فارس در کویت شروع شده و با طول حدود ۱۲۰۰ کیلومتر به حلب منتهی می‌شود؛ و ضلع شرقی را نیز خطی تصور کنید که از دریایچه‌ی وان ترکیه به ساحل بوشهر در ایران می‌رسد. محدوده‌ی جغرافیایی بین‌النهرین درون این گووه قرار دارد؛ و در همین محدوده بود که تحولات پیش از تاریخ دیرین بین‌النهرین حادث شد. این گووه چهار ضلع دارد که با مرزهای طبیعی مشخص شده‌اند؛ این اضلاع از شمال به کوهستان طوروس در جنوب شرقی ترکیه، از شرق به کوهستان زاگرس در شمال شرقی عراق و غرب ایران، و از غرب به صحرای پهناور شام در سوریه و عربستان محدود می‌شود؛ و از جنوب نیز تماسی اندک با سواحل خلیج فارس دارد؛ بنابراین، بین‌النهرین با سه عارضه‌ی طبیعی کاملاً متفاوت محصور شده است: کوهستان، بیابان و دریا. بر مبنای جغرافیا، همچنین درمی‌یابیم که بخش بزرگی از بین‌النهرین با کشور امروزی عراق منطبق است؛ و البته بخش‌هایی هر چند کوچک اما مهمی از آن درون مرزهای کشورهای امروزی ایران، سوریه و ترکیه قرار دارند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۱۴).

در نقشه‌های جدید نیز گوشه‌ای از مربع سرزمین باستانی سومر را آذربایجان تشکیل می‌دهد که با توجه به مطالب پیشین خصوصاً روابط با ارتش و دشت سولدوز می‌توان به صراحت این زاویه را تا قفقاز در شمال و ترکمنستان در شرق توسعه داد.

قرار گیری انوماستی‌کای ترک در منابع نوشتاری آسیای مقدم و سپس پیدا شدن همان اسامی در اروپای جنوبی، سیبری جنوبی و ترکستان از لحاظ نگاه زمان‌شناختی در مورد مسیر و زمان مهاجرت اطلاعات با ارزشی به دست می‌دهد. در هزاره‌های سوم قبل از میلاد در آسیای مقدم و در منابع نوشتاری اتنوتوپونیم‌های همچون سوپار، آراتا، قوت، توروک، کوموک، کومان، ارمن، آلبان، آران، ساقا، کاسپی، بارس، پادار، آذر، اورمو، قامر، گوگر، گارگار، سانکی (زنگی)، کاشکای، پولاد و ... آمده است که اثرشان اتنوتوپونیم‌های

ترکی هستند.

هم چنین ترک‌ها در قدیم بر اساس رنگ‌ها جهت‌ها را تعیین می‌کردند. بدین صورت که برای جهت شرق از آبی، برای غرب از رنگ سفید و برای شمال از رنگ سیاه و برای جنوب از رنگ قرمز استفاده می‌کردند. اگر منطقه آسیای مقدم را در نظر بگیریم در این صورت: طبق گفته هرودوت به خلیج فارس دریای سرخ نیز گفته شده است. در شرق هم دریای خزر (یکی از اسم‌های دریای خزر دریای آبی است) و دریاچه گوچیچه (آبی) موجود دارد. آن گونه که دیدیم رنگ‌ها نیز به نوعی در تعیین زادگاه اولیه ترکان کمک کننده هستند. (آغاسی اوغلو، ۱۳۹۶: ۴۲)

اگر چنین نماهای روشنی می‌تواند سرزمین سومر را از چهار جهت نمایان کند. دریای سیاه به عنوان یک جهت در شمال سومر قرار گرفته چون این رنگ با شمال همگون است. دریای خزر به عنوان دریای آبی رنگ در شرق سومر قرار دارد چرا که این رنگ جهت شرق را در زبان ترکان نشان می‌دهد. دریای سرخ در باور ترکان سمت جنوب است و چون دریای خلیج فارس را سرخ گفته‌اند و اگر دریای سرخ امروزی را معیار قرار ندهیم و بر اساس نام‌های باستانی حرکت کنیم این رنگ که جنوب را در نگاه ترکان داشته حدود جنوبی و غربی را برای ما عرضه می‌کند. بر این اساس آذربایجان تا ایلام جزئی از این منطقه باستانی ترکان سومری محسوب می‌شده و این نام‌ها یک نشانه آشکار هستند.

مسیر رفت

قالب رمزی که در مورد مهاجرت به خوانندگان می‌دهم بسیار ساده است. هر تپه، کاوش و هر اثر باستانی را اگر با این اسلوب نگاه کنید مسائل برای شما حل خواهد شد. عصر نوسنگی حرکت به سوی دشت سولدوز، حلف، حسونا، عبید و اوروک تا عصر مفرغ جدید بازگشت از طریق ایلام و سیلک به مارلیک، تبریز، حسنلو و ... این یک داده کلی است.

مهاجرت‌ها طی دو دوره بلند و یک دوره کوتاه مدت انجام شده است اولین دوره بین هزاره پنجم تا هزاره سوم ق.م است که همزمان با حرکت اقوام به نواحی اروپایی است که گروهی از آنان به سمت آسیای غربی مهاجرت نموده‌اند که این عهد مصادف است با دوران آغاز تاریخی در بین‌النهرین و دروه عصر فلزات یعنی تمدن عیلامی یا الیمائیدی در ایران دومین دوره مهاجرت و جابه جایی اقوام از هزاره دوم ق.م شروع و تا اوایل هزاره اول قبل از میلاد بتدریج صورت گرفته است و دروه سوم در هزاره اول ق.م (انصاری، ۱۳۹۳: ۵۷).

اگر بر آمدن تدریجی سومریان را از شمال و رویش شهرها را به صورت یک پازل به هم وصل کنیم حرکت از شمال شرق عراق رویت می‌شود و اگر در هزاره دوم قبل از میلاد ناپدید شدن تدریجی سومریان را بررسی کنیم و برآمدن استقرارگاه‌های آذربایجان را بهم متصل کنیم این رویش از جنوب به شمال به وضوح پدیدار می‌گردد. آنچه از مکتوبات سومری اخذ می‌شود مبداء تمدن و حرکت سومری را در پشت هفت کوه در شمال بیان کرده‌اند. کوهستان‌هایی که گذرگاه‌های آن حاوی آثار این مهاجرت است.

از سوی دیگر رشته کوه‌های زاگرس، به‌ویژه بخش‌های مرکزی آن، به مثابه یک دیوار عظیم سرزمین اصلی بین‌النهرین را از فلات ایران متمایز می‌کند. این وضعیت در بخش‌های شمالی بین‌النهرین نیز حاکم است، به طوری که رشته کوه‌های جنوب شرق ترکیه عملاً بین‌النهرین را از سوی شمال از فلات آناتولی جدا می‌سازد (طلایی، ۱۳۹۰: ۲۹).

این مساله با بررسی‌هایی که در بخش سفال انجام دادیم یک روشمندی علمی بود که در سایر شئون نیز به آن اشاره کردیم. برای مردم بومی سومر همه چیز در یک دگرگونی بر اساس مشاهدات آرکولوژی جدید محسوب می‌شود.

شگفت آن که در آن دوران تیر و کمان (بین‌النهرین) هنوز ناشناخته بود. نگاره‌های پیدا شده به نام پرچم اور، تصویری از چگونگی سازندگان این تمدن به دست می‌دهند. آنان را سومری می‌نامیم و ممکن است که قفقاز آمده باشند. آنان به زبانی از سنخ زبان‌های هم‌چسب (التصاقی) سخن می‌گفتند (جدی، ۱۳۹۶: ۱۰۳).

کوچ‌هایی که از راه جنوبی از آسیا صورت گرفته، از ادوار پیش از تاریخ اتفاق افتاده است. پذیرفته است که سومریان نخستین مهاجران به اینجا بوده‌اند. تورانی بودن سومریان، منشاء آنان را به آسیای مرکزی می‌رساند (الهامی دورموش، ۱۳۹۵: ۳۳).

بنا به نوشته علی پاشا صالح: «ساکنان آسیای مرکزی ترک بوده‌اند و طوایفی از این گهواره درآمدند و مهاجرت کردند و تمدن‌های اولیه به‌ویژه تمدن سومریان و هیت‌ها را پدید آوردند، از نژاد ترک برخاسته‌اند و نخستین زبانی که بشر بدان سخن گفت زبان ترکی بود (سرداری نیا، ۱۳۸۶: ۸۵).

کریم با وجود این که از طریق آثار و دلایل پی برده که منشا مهاجرت از آذربایجان می‌باشد لیکن به دلیل تمدن انو در ترکمنستان نمی‌تواند آن تمدن درخشان باستانی را نادیده بگیرد لیکن اگر تئوری (اورمی) را بپذیریم معما حل می‌شود و می‌توان دانست یک مسیر مهاجرتی از آذربایجان به ترکمنستان و آسیای میانه تا چین حرکت کرده و از این رو تمدن ترکمنستان و آذربایجان و سومر و چین مشابهت‌هایی دارند.

ساموئل کریمر: Samuel Kramer هم به این بازه زمانی اشاره می‌کند و می‌گوید: سومری‌ها، از آسیای میانه و از طرف قفقاز، به آذربایجان آمده‌اند و بعد از سکوتی دراز مدت در آنجا، به بین‌النهرین مهاجرت کرده و ساکن شدند، آنها در تشکیل آراتتا در آذربایجان، نقش داشتند، آراتتا ۵۰۰۰ سال قبل از میلاد در آذربایجان بوده‌اند و بعد به جنوب رفته‌اند «ساموئل کریمر، الواح سومری: ۲۵۸» (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۹).

بر اساس تعدادی از اسناد تاریخی، هوریان از طریق قفقاز، از آسیای میانه به آذربایجان و شرق آن و کناره‌های دریای خزر کوچیده‌اند و بر اساس مطالعات و تحقیقات سومرشناسان،

همین منطقه و همین مسیر برای مهاجرت سومریان نیز، از آسیای میانه به این سرزمین، ترسیم شده و هر دو، تقریباً در یک بازه زمانی (۶۰۰۰ سال قبل از میلاد) رخ نموده است. حتی اگر استدلال‌های عده‌ای دیگر که آذربایجان را خاستگاه اولیه هوریان می‌داند را بپذیریم و مهاجرت آنان از آسیای میانه را رد نماییم، یا تاریخ مهاجرت سومریان را مدت‌ها پیشتر بدانیم، باز دلیلی مغایر با ارتباطات نزدیک‌شان با سومریان نخواهیم یافت (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۵۰).

قدمت آثار باستان‌شناسی اردبیل بیشتر از ۶۰۰۰ سال پیش از میلاد نیست و از سوی دیگر بر اساس مدارک موجود، ساکنین این منطقه، خود مهاجرین اردبیلی هستند و حتی اگر چنین در نظر گرفته شود که آراتتا همان اورمیه بوده، در واقع توسط اقوامی پایه‌ریزی شده که در اصل از غرب خزر و شرق آذربایجان به اطراف دریاچه اورمیه آمده بوده‌اند. هم‌سانی‌ها و تشابهات معانی و تلفظی اتونیم‌های هوری یا هوارها با سوارها و سوباریان و سومارها و یا سومریان نیز می‌تواند در جهت تقویت این ادعا مورد توجه قرار گیرد، ضمن آن که اسامی اماکن مناسب به سومر در اطراف اردبیل نیز سندی از این حضور است (زرگری، ۱۳۹۳: ۳۴۴).

اگر شروع دوره نوسنگی بین‌النهرین را در دو مرحله به هم تنیده اولیه (قبل از حسونا) و ثانویه (دوره حسونا) بررسی کنیم، در این صورت استقرارهای مرحله اولیه در کوهپایه‌های غربی زاگرس و جنوب شرق تورئوس شکل گرفته است (طلایی، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

جنوب‌شرق توروس و کوهپایه‌های غربی زاگرس درست در مرز آذربایجان باستان قرار دارند بنابراین طبیعی است که در سومریان از آذربایجان به سومر رفته و اولین استقرارگاه‌ها هم در آن مسیر شکل می‌گرفتند. حتی شاید نام تبریز و تومروس به نوعی با این کوه‌ها مربوط باشد.

رشته‌کوه‌های زاگرس، به مثابه دیوار طبیعی عظیمی که شرق مدیترانه را از فلات ایران جدا می‌سازد، نقش بسیار مهم و روشنی در تکوین و پراکنش فرهنگ‌های پیش از تاریخ، به‌ویژه در دوران‌های پیش از نوسنگی و نوسنگی شدن فلات ایران داشته است (آجرلو ۱۳۸۶). از این نظر، مطالعه و بررسی فرایند گذار از نوسنگی به مس سنگی در گستره جغرافیایی آن مهم است. اما در حال حاضر، به دلیل نبود و کمبود داده‌های قابل اعتماد و عدم توازن بین داده‌های در دسترس و نیز فاصله بسیار زیاد بین محوطه‌های شاخص، این امر دشوار می‌نماید. رشته‌کوه‌های زاگرس از شمال غرب ایران (آذربایجان) شروع شده، به طرف جنوب و جنوب غرب امتداد می‌یابد. زاگرس از دشت‌های متوسط، دره‌های میان کوهی و مناطق کوهپایه‌ای تشکیل شده است و به مناطق شمالی، مرکزی و جنوبی تقسیم می‌شود. بر اساس یافته‌های یافته‌ها، شواهد و مدارک باستان‌شناسی، زاگرس مرکزی از کانون‌های اصلی فرایند نو سنگی شدن در فلات ایران است، به طوری که مهم‌ترین محوطه‌های نوسنگی از جمله تپه آسیاب، تپه عبدالحسین تپه گوران و گنج دره در این منطقه شناسایی شده‌اند. محوطه‌های یاد شده دوره آغازین نوسنگی را آشکار کرده‌اند، به طوری که دوره‌های نوسنگی بی‌سفال و نوسنگی با سفال در همه این محوطه‌ها شناسایی شده‌اند، اما در هیچ کدام از محوطه‌ها به طور مشخص آثار دوره مس سنگی یافت نشده

است. از این نظر، در مقیاس محوطه نمی‌توان فرآیند گذار از نوسنگی به مس سنگی را در این محوطه‌ها مطالعه کرد، اما در مقیاس منطقه‌ای، در زاگرس مرکزی محوطه‌های دارای بقایای مس سنگی شناسایی شده است که می‌توان به محوطه‌هایی مثل سه‌گابی و تپه گودین اشاره نمود. از این نظر، فرآیند گذار از نوسنگی به مس سنگی را فقط می‌توان در مقیاس ناحیه و منطقه مطالعه کرد. تپه سه‌گابی، به عنوان شاخص‌ترین محوطه مس سنگی زاگرس مرکزی، فازهای سه‌گانه مس سنگی (قدیم، میانی و جدید) را ارائه کرده است. در فاز قدیم مس سنگی منطقه، بیش از ۷۰ محوطه استقرار شناسایی شده است. در عین حال، مجموعه سفال‌های یافت شده از این فاز تنوع چندانی ندارند. فاز میانی با افزایش استقرار روستایی و به تبع آن افزایش جمعیت همراه بوده است. برخلاف فاز قدیم، فاز میانی از تنوع گونه‌های سفال برخوردار بوده است. یکی از گونه‌های خاص سفال فاز میانی، سفال نوع دالما (dalma) نامیده می‌شود. این گونه سفال برای اولین بار در تپه دالما در آذربایجان شناسایی شده است. بنابراین، می‌توان چنین استنباط نمود که پیدایش سفال نوع دالما در زاگرس مرکزی ناشی از مهاجرت اقوام از زاگرس شمالی به زاگرس مرکزی بوده است (طلایی، ۱۳۹۳: ۱۹).

خاستگاه

نقش گوی تپه اورمیه نیز در این میان با چنین نسبت زمانی داخل است.

با توجه به کاوش‌های محوطه گوی تپه اورمیه و گیجلر به سفال نوع گوی M یا گیجلر C معروف شد، که از لحاظ زمانی متعلق به دوره مس سنگی جدید و کمی جدیدتر از دوره پیزدلی است. در حوزه دریاچه اورمیه فقط سه محوطه با سفال‌های شاخص گوی M کاوش شده است. ارزیابی این داده‌ها در یک منطقه جغرافیایی وسیع برای مثال در قیاس با فرات‌علیا، شمال بین‌النهرین و منطقه جزیره گاه‌نگاری‌ای نسبی را برای این دوره در اختیار می‌گذارد. با گاه‌نگاری مناطق هم‌جوار می‌توان محوطه پیزدلی را متعلق به دوره فرا - عبیدی (Post Ubaid) یا دوره انتقال از دوره عبید به دوره مس سنگی جدید در نظر گرفت (Hellwing 2004).

مرحله گوی M گیجلر C نیز در محدوده زمانی مس سنگی جدید جا می‌گیرد. بررسی‌های هیئت ایتالیایی از وجود ۲۰ محوطه با سفال‌های نوع گوی M یا گیجلر C خبر می‌دهد. علاوه بر این محوطه‌های زیادی هم در حوزه شرقی و نیز در حوزه شمالی دریاچه اورمیه وجود دارد و محوطه‌های کول تپه هادی شهر (خطیب شهیدی و عابدی، ۱۳۸۹) و تپه باروج مرد (علیزاده و آذرنوش، ۱۳۸۱) از جمله محوطه‌های شاخص این دوره است. با این اوصاف می‌توان گفت که با توجه به حفاری‌های بسیار منظم در منطقه شرق آناتولی، جزیره و فرات علیا و بین‌النهرین بایسته است حوزه دریاچه اورمیه نیز از این فرایند دور نماند و در این منطقه نیز با کاوش‌های هدفمند برای پر کردن خلا موجود در زمینه فرهنگ فرا - اوروکی (Post-Uruk) تلاش شود، زیرا پر کردن این خلا ما را به بازسازی هرچه بهتر روابط فرهنگی گسترده‌ای قادر می‌سازد که در دوره بعد یعنی در دوره مفرغ قدیم رایج بوده است (خطیب شهید، عمران و عابدی، بی‌تا: ۴۶۴)

این که سومریان از منطقه‌ای در آذربایجان با ترکمنستان به سوی بین‌النهرین مهاجرت کرده‌اند چنان مشخص است که حتی ساموئل کریمر بعد از پنجاه سال بررسی لوحه‌های دانشگاه آلمن پسنیلوانیا و موزه شرق باستانی استامبولی که غنی‌ترین لوحه‌های سومری را دارند و هزاران لوحه در آنها استنتاج شده به آن معترف است.

چنان که می‌گوید: سومریان اولیه یا شاید چادرنشین، از آن سوی قفقاز و دریای خزر به سمت نواحی غربی ایران سرازیر شدند و آن را تحت فشار قرار دادند (نوآکرامر، ۱۳۸۳: ۱۸۸).

اما این که آنها را بزرگترین تمدن جهان را آفریدند نشناخته و همیشه اقوام سومری اولیه را یا اقوام قوتی را وحشی و فاقد تمدن دانسته ناشی از این است که با تاریخ باستانی آذربایجان و تمدن تپه‌های مثل گوی‌تپه، یانیق‌تپه، یا قره‌تپه، حسنلو و گوی مسجد آشنا نبوده است.

سرداران وحشی و نا آرام سومری که به چپاول خوی گرفته بودند، زمام امور شهرهای غارت شده و روستاهای سوخته امپراتوری پیشین را در دست داشتند. فاتحان سومری، خود در وطن جدید ایمن نبودند، چون اندکی پس از استقرار در آن سرزمین گروه‌های دیگری از مردم صحرا نشین از صحرای غربی به جنوب عراق روی آوردند. منابع سومری این قبایل سامی را مرتو - مردمی که غلات را نمی‌شناسند - می‌نامند. حتی در عهد انمرکار و لوگل بنده هم که اوج عصر قهرمانی سومر است، جنگ میان صحرائشینان و سومریان که تازه به شهرنشینی خوی گرفته بودند، ادامه داشت. در چنین اوضاع و احوالی که مصادف با آغاز حیات سومریان در بین‌النهرین بود، زمینه برای پیشرفت اقتصادی و فنی و ابداع آثار هنری و معماری مناسب نبود. تنها پیشرفتی که در این دوران نصیب سومریان گشت در فن حماسه سرایی بود. شعرای درباری و خیانگران در مدح دلآوری‌های پادشاهان سومری داد سخن می‌دادند (نوآکرامر، ۱۳۸۳: ۱۸۹).

جالب این که این چه اقوام مهاجمی بودند که می‌توانستند یک امپراتوری را تسخیر کنند و اداره کنند و بالنده سازند و در عین حال آن همه پیشرفت‌های بزرگ را در حوزه جهان‌بینی، هنر، معماری، خط، ریاضیات و نجوم به دست آورند و دنیا را تحت تاثیر قرار دهند؟ مشخصا باید این اقوام هوری یا اوری که شهر اور را بنیان نهادند یا اوروک و ... را شهرنشین بوده باشند و صاحب تمدن والا که آن را به بین‌النهرین منتقل کرده و بسط و رشد داده‌اند.

منابع در این خصوص از سوی غربیان جانبدارانه است. دلیل اساطیری بودن مناطق شرقی سومر که مسیر و خانگاه آنان را نشان می‌دهد چه عاملی می‌توانست باشد؟ آنها همیشه در آرزو و حسرت آذربایجان زیستند و این فرهنگ سومری به کرات مشاهده می‌شود. هم چنان که اکنون ترکان قشقایی در جنوب ایران می‌سرایند: بویول گندیر تبریزه ...

حتی راه تبریز را با حسرت در اشعار خود به زبان می‌آورند سرزمین دیلمون و ارتته نیز در زبان سومریان جاری بود. در کتاب گزارش سمینار لوکونین می‌خوانیم:

دکتر راجر کوری درباره این موضوع جالب بحث کرد و نشان داد که این نواحی برای سومریان سرزمین اساطیری بوده است، همان طور که به نظر اسپانیایی‌ها الدورادو سرزمینی افسانه‌های سرشار از طلا و سنگ‌های قیمتی به شمار می‌رفت. این مطلب در اشعاری هر چند متاخر - چون آن مرکز و فرمانروای آراتا منعکس شده است (کرتیس، ۱۳۸۹: ۲۰).

قطعا مشهورترین بناهای مذهبی سومر زیگورات‌های بزرگ یا برج‌های پله دار هستند که بر شهرهای مهم اشراف داشتند. به نظر نی آید که زیگورات در پی توسعه منطقی سنت دیرپای ساخت معابد روی سکوها یا تراس‌هایی بلندتر از بناهای اطراف برپا شد سابقه این سنت به دوره عبید باز می‌گردد (Busink, 1970) سکوها و زیگورات‌های جدید ظاهرا با اهداف یکسانی، به منظور نزدیک‌تر کردن خانه خدا به آسمان، بنا می‌شدند. پژوهشگران سالیان سال بر سر هدف ساخت این بناها بحث کردند. پیشنهادات آنها احتمالات بسیاری را در برمی‌گیرد، از جمله این پیشنهاد را که زیگورات بازتاب حافظه جمعی از مردم از سرزمینی کوهستانی است که ممکن است زاد بوم سومریان بوده یا نبوده باشد. نظریه دیگر این است که زیگورات محراب عظیمی برای مراسم قربانی بود. نام‌های زیگورات بی‌تردید در موارد بسیاری واژه کوهستان را به همراه دارند، اما این واژه‌ها به چیزی بیش از اندازه و شکل آنها اشاره ندارد (کرافورد، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

در این رابطه باید توجه کرد که در بالای کوه‌های آذربایجان پرستشگاه‌هایی وجود دارند و در نمونه خطی آن زیارتگاه عینالی را می‌توان مثال زد در سومر نیز چنین عادتی را گرامی می‌دانستند.

معمولا گمان می‌رود که روی زیگورات‌ها نیایشگاهی وجود داشت، گرچه تنها گواه این مطلب در نوشته‌های هرودوت است و هیچ مدرکی واقعی وجود ندارد. همچنین شماری از پژوهشگران گفته‌اند که این نیایشگاه صحنه ازدواج مقدس، آیین اصلی جشن بزرگ سال نو، بود. هرودوت اسباب و اثاثیه نیایشگاه فراز زیگورات بابل را شرح می‌دهد و می‌گوید که در آن تخت طلایی بزرگی وجود داشت. همچنین گفته می‌شود رب‌النوع مردوک می‌آمد و در نیایشگاه خویش می‌آرمید. احتمال یافتن چنین نیایشگاهی متأسفانه بعید است. فرسایش باعث شده است که معمولا فقط بخشی از ارتفاع اصلی زیگورات‌های موجود باقی بماند، اما مدارک بافتی هنوز واقعیت‌های بیشتری را درباره هدف ساخت این نیایشگاه‌ها فراهم می‌سازد (کرافورد، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

پروفسور آغاسی نیز به این مبداء و خشکسالی ناشی از سرمایه‌ش در هزاره‌های ششم تا چهارم اشاره دارد.

جنجالی‌ترین نظریه از این گروه از طرف فریدون آقاسی‌اوغلو جلیلیوف مطرح شده است. وی در مجموعه کتاب‌هایی را که در نه جلد «تحت عنوان تاریخ ترک‌های آذربایجان تا صدر اسلام» منتشر نمود، به تبیین نظریات خود در مورد قومزایی آذربایجان پرداخته است. اصلی‌ترین مدعای وی در نظریه «سرزمین اولیه تکوین زبان پروترک (نظریه اورمیه)» آمده است. وی در این نظریه همچون غضنفر کاظموف نظریه خانواده زبان آلتایی که منشاء زبان ترکی را در منطقه‌ای بین کوه‌های اورال و آلتای می‌داند رد کرده و بر این باور است که خاستگاه زبان ترکی منطقه آسیای مقدم و از جمله آذربایجان می‌باشد. به نظر او در نتیجه مهاجرت‌های گسترده ناشی از تغییرات اقلیمی در هزاره چهارم قبل از میلاد خانواده زبان‌ها به گویش‌ها و لهجه‌ها توسعه یافته‌اند به نظر او این قاعده برای زبان ترکی نیز صادق بوده است. در هزاره چهارم قبل از میلاد در نتیجه خشکسالی گسترده در آسیای مقدم و قفقاز مهاجرت‌هایی به نواحی شرقی و شمالی روی داد و در نتیجه این رویداد زبان ترکی به دو شاخه شرقی و غربی منشعب گردید (فریدون آقاسی‌اوغلو جلیلیوف، سایت تورکوژی، دسترسی ۲۰، ۰۸، ۱۳۹۴)، (فصلنامه غروب، ۱۳۹۷)

گوبکلی‌تپه ترکیه نیز چون دشت سولدوز یک حلقه میانی در رابطه با حرکت اولیه سومریان است.

در حدود آذربایجان باستانی که از زیر دریای سیاه تا ترکمنستان و از جنوب از همدان و مازندران تا شمال در قفقاز را در بر گرفته بود منطقه‌ای باستانی وجود دارد که با سنگ‌های بزرگ و معابد دایره‌ای با ارتفاع سنگ‌هایی تا ۶ متر و وزن هر کدام تا ۵۰ تن شناخته شده و با نام گوبکلی‌تپه نام‌گذاری شده است. در کتیبه‌ها و لوح‌های سومری و آکادی این ناحیه در حدود ۵ هزار سال پیش محل زندگی سوبارها ذکر شده است. این نیز مطابق نظریه اورمو است که پروتوتورکان سوبار را در منطقه سوبارها دولتی را تشکیل داده بودند که از سال ۶۷۳ قبل میلاد از بین رفته بود. سازه‌های سنگی مانند گوبکلی‌تپه ثابت می‌کند که منشع این نوع سازه‌ها در آسیای مقدم است و در واقع از این منطقه با مهاجرت اقوام به نقاط مختلف آسیا و اروپا برده شده‌اند. سازندگان بنای گوبکلی‌تپه ۸ هزار سال پیش با مهارت تمام آن را به دلیل ضرورت زیر خاک مدفون کرده‌اند، اما علت آن هنوز هم به صورت معما مانده است. البته کاوش‌های باستان‌شناسی در گوبکلی‌تپه هنوز هم ادامه دارد (آقاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۱۱).

دکتر بهرام آجرلو نیز تاثیرات این خشکسالی در هزاره ششم را مورد تاکید قرار می‌دهد.

بعضی از مدارک موجود از وجود یک خشک‌سالی بزرگ بین دوره‌های فرهنگی حسونا و حلف در هزاره‌ی ششم پ.م حکایت می‌کند؛ که شاید لااقل تا حدی مسئله‌ی شکاف و گسست و فترت میان لایه‌های سنت‌های حسونایی و حلفی را در هزاره‌ی ششم پ.م توضیح داده و توجیه کند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۹۸).

این خشکسالی دقیقاً در زمانی مشاهده می‌شود که من به آن مبدأ مهاجرت می‌گوییم یعنی حرکت در پنج هزار سال قبل از میلاد.

گاین دانیل معتقد است سومریان از یک سرزمین کوهستانی به بین‌النهرین مهاجرت کرده‌اند. کریمر: قفقاز را و اطراف خزر را مبداء حرکت می‌داند، احتمال می‌رود سومریان از آن سوی قفقاز و دریای کاسپین به نواحی غربی ایران سرازیر شده باشند. پروفیسور جرج کامرون از آمریکا: (صفحه ۳۳) نیز ترکمنستان تا ایلام را یک مبداء می‌داند.

در حفریاتی که در نزدیکی عشق‌آباد توسط «پوم پلی» امریکایی به عمل آمد در گور «کان آلو» بعضی اشیاء یافتند که شباهت به اشیاء و سومری و ایلامی داشت بنابراین حدس می‌زنند که شاید سومری‌ها و ایلامی‌ها در کوهستان‌های شمال ایران بوده‌اند و ... ساموئل هوک در یکی از کتب خود در مورد خاورمیانه ریشه نژادی سومریان را ساکنین قدیم آذربایجان قوتی‌ها؛ لولوبی‌ها و ... یکی می‌داند هنری فیلد در کتاب «مردم‌شناسی ایران» صفحه ۱۷۵ سکونت سومرها را در آذربایجان و جنوب خزر ثابت می‌کند (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۲۸).

مهاجرت‌های شرق و غرب در آنو تا وان را از چهارراه آذربایجان کنونی در شمال ایران می‌توان ریشه‌یابی کرد.

از آثار به دست آمده از کانون‌های زیست در کناره‌های دریای مازندران مشخص شده است که در هزاره‌های چهارم و سوم پ.م این کانون‌ها دارای تمدن شهری بودند و اغلب مجتمع‌های مسکونی آن به دنبال کوچ‌ها و آمدن مردمان جدید به منطقه تشکیل گردید (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۵۴).

شروع مهاجرت در هزاره چهارم ابتدا به مناطق نزدیک‌تر قابل لمس است.

برخی پژوهشگران «مازها» را گروهی از ماساگت‌ها نوشته‌اند که در هزاره چهارم پ.م از آسیای میانه به غرب کوچ و در کناره‌های جنوب شرقی دریای کاسپین ساکن شدند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۵۶).

تعیین خاستگاه‌های این مردمان در گرو کاوش آثار آنان در آذربایجان و شاید به دست آمدن اطلاعات بیشتر درباره‌ی باستان‌شناسی سرزمین نائیری، در حد فاصل دریاچه‌های وان و ارومیه، می‌باشد (هنری دایسون، ۱۳۸۹: ۴۱).

دایره‌المعارف بریتانیکا، با عنوان سومر در دوران ما قبل تاریخ و با توجه به شکل‌های هندسی سفال‌های قدیمی سومر، آنان را احتمالاً، نشأت گرفته از حدود ارمنستان، (قفقاز و آذربایجان) می‌داند. این ورود، ظاهراً بدون سابقه سکونت اولیه در محل و یک مرتبه‌ای به وقوع پیوسته، به طوری که از آثار مفرغی که در سومر به دست آمده، چنین برمی‌آید که ورود آنان به سواحل فرات، به طور ناگهانی صورت گرفته و قوم مزبور، از جنوب خاوری بحر خزر کوچ کرده و تمدن خویش را به همراه آورده (رضایی، ۱۳۹۸: ۱/ ۹۷)، (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۶).

تمدن اورارتو و هوریان در منطقه آذربایجان که منطقه وسیع‌تری از آناتولی را شامل می‌شده، نمی‌توانسته با تمدن سومری با تبادلات نزدیک اقتصادی موجبات رخنه لغات و فرهنگ مشترک باشد. هم‌چنان که در بیلگه‌میش می‌بینیم سفر به مبدا که احتمالاً حوالی خزر تا اورمیه باشد روزهای بسیاری را شامل می‌شده است.

چون این تمدن از لحاظ مسافت جغرافیایی، فاصله بسیار زیادی از هم دارند، ارتباط دادن این واژه‌ها در اثر تبادلات فرهنگی و یا تجارت، آن هم در عصری که ارتباطات بین تمدن‌ها و دولت‌ها بسیار ابتدایی و محدود و هنوز وسایل حمل و نقلی ابداع نشده بوده، علمی به نظر نمی‌رسد و استمرار این تشابهات، قطعاً نمی‌توانسته دلیلی غیر از وابستگی‌های نژادی یا یک رخداد تاریخی و مهاجرتی، داشته باشد (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۷۹).

بزرگترین اشتباهی که مورخین به عمد و گاهاً به سهو در صد سال اخیر انجام داده‌اند آفرینش اقوام آریایی و منشاء کردن این قوم به عنوان قومی حاکم، اشرافی، اصیل و برتر می‌باشد که نه قبلاً مشخص است در کجا می‌زیستند و نه آثار و نشانه‌ای برجا گذاشته‌اند نه در این مورد آزمایش صورت گرفته و تماماً مبنی بر خیالات و حدسیات و گمان‌ها و آرزوهاست و جنبه علمی ندارد. در همه سطوری که نوشته شده است این تکیه کلام به چشم می‌خورد «به نظر می‌رسد»، «گمان می‌رود»، «احتمالاً»، «شاید» ولی معلوم نیست این تکیه کلام‌ها بر اساس چه مبنای علمی و چه آثار تاریخی و باستان‌شناسی بیان می‌گردند. گر چه قطعیت در تاریخ یک استنتاج ساده‌لوحانه است ولی فراوانی بالای این گونه ادبیات ناشی از فقدان مستندات کافی است.

بنابراین یک مساله اساسی که سال‌ها همه را فریفته این است که همه نشانه‌های رفت و بازگشت سومریان را به آریایی‌ها نسبت داده‌اند. بالاخره نه سومریان از مریخ آمدند و نه یکباره گم شدند. این یک دروغ بزرگ است. تمدن به آن بزرگی که همه دنیا آن را تحسین کرده نه می‌توانست از زیر بته خارج شود و نه یک شبه زیر بته برود. چه ناگوار که رفت و بازگشت سومریان را از آذربایجان تماماً نادیده گرفتند و هر نشانه کوچ و تحول فرهنگی را به قومی به نام آریایی بستند. که نه تمدن بزرگی را در مغولستان یا هندوستان داشت و نه می‌توانست یکباره ظاهر شود. به عنوان نمونه به نظریات این تاریخ دان ارجاع می‌دهم. به عنوان مثال به نمونه زیر که همزمان با ناپدید شدن سومریان در ایران رخ داده است را به جای اقوام التصافی چگونه به آریائیان تحلیلی و بدون هیچ پیشینه و نشانه و هزار و پانصد سال گسست بعدی مربوط کرده‌اند؟

در آغاز هزاره دوم پیش از میلاد با ورود تدریجی قبایل آریایی که بیشتر دامدار، کشاورز و صنعت‌گر بوده و در تهیه‌ی وسایل فلزی و سفال‌سازی و کوزه‌سازی با چرخ کوزه‌گری مهارت داشتند، این صنایع در سراسر جنوب غرب آسیا رواج پیدا کرد و تغییراتی فراوان در کانون‌هایی مثل حصار، سیلک، تورنگ‌تپه، گوی‌تپه، شوش و گیان نهادند که محل سکونت اقوام بومی مثل کاسی‌ها، لولوبی‌ها و گوتی‌ها، ایلامی‌ها و اقوام جنوب شرقی دریای کاسپین و دشت گرگان بود پدیدار و هم زمان مشابه این صنایع در قفقاز، آسیای

کوچک، میان‌رودان و رارود و ترکمنستان مشاهده شد که دارای همگونی‌های فراوان و نشان دهنده‌ی ارتباط وسیع این مناطق با هم بود. در این تغییرات اقوام کاسی و کادوسیان بزرگ‌ترین نقش را بازی کردند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۳۵).

اما به هر حال مبداء مهاجرت و بازگشت هم چنان نشانه‌های خود را محفوظ دارد. در تمامی تپه‌های شمال غرب از چشمه علی تا سیلک و زاغه و قزوین نشانه‌هایی از شروع مهاجرت به سوی سومر دیده می‌شود. این اقامتگاه‌ها به تدریج در هزاره چهارم قبل از میلاد یعنی زمان تشکیل سومر مشاهده می‌شود

بعد از زاغه و سیلک، چشمه علی در منطقه «ری» سومین کانون با سابقه جامعه‌ای متمدن در فلات است که در هزاره‌ی ششم پیش از میلاد در مرحله‌ی یکجانشینی و ایجاد روستا در مجتمعی کشاورز و دامدار بودند. در هزاره پنجم پیش از میلاد با پذیرش مهاجرانی از سرزمین‌هایی دیگر و ورود مدیترانه‌ای که منجر به ازدیاد جمعیت شده، به سوی آغاز شهرنشینی گام برداشتند و در ارتباط بازرگانی و فرهنگی با سایر تمدن‌های دور و نزدیک از شرق تا آنو و از غرب تا آسیای کوچک و میان رودان بودند. مردم چشمه‌علی در ساخت ادوات زندگی از نظر فنی و هنری بر اقوام سیلک برتری داشتند. در هزاره چهارم در ادامه روند ازدیاد جمعیت و ورود اقوام جدید (مدیترانه‌ای‌ها) و پیشرفت کشاورزی و رواج صنایع فلزی و اختراع مهر ... وارد دوران شهرنشینی شدند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۲۷۶).

به نظر گرانتوفسکی در هزاره ششم گروه‌هایی از اقوام بومی جنوب دریای کاسپین به پهنه جیحون مهاجرت کردند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۳۲۵).

جان کرتیس نمونه‌های آذربایجان باستان (بخشی از گرجستان و کشور ارمنستان امروزی) را در همین گروه ارزیابی می‌کند.

پروفیسور پیوتروفسکی تاریخ باستان شناختی جنوب قفقاز را از هزاره چهارم مرور کرد. او به گور تپه‌های عصر مفرغ میانه که در تریالی (Trialeti) در گرجستان حفاری شده بودند، توجه بیشتری کرد و بر حفاری‌هایی که ب.ا. کوفتین (B.A. Kuftin) بین سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۴۰ انجام داده بود، تاکید داشت. به نظر پیوتروفسکی، این تدفین‌ها متعلق به خوانین قبایل ثروتمندی بود که به دامداری اشتغال داشتند. اجساد این خوانین را، که همچون پادشاهان هیتی سوزانده شده بودند، روی گاری‌های گاوکش چهارچرخه قرار داده و دورتا دور آنها لاشه گاو و گوسفند گذاشته بودند. پیوتروفسکی ساغری نقره‌ای (از گور تپه ۵) را با دو نوار نقش برجسته به دقت شرح داد. در صحنه بالا نقش مردی نشسته در ضیافتی دیده می‌شود که دسته‌ای از افراد با دم‌گرگ به طرف او حرکت می‌کنند. در صحنه پایین آفریزی با نقش گوزن است. این ساغر با نمونه دیگری آوانیسین (H. Hovhannisyan) در سال ۱۹۸۷ در گور تپه قره‌شامپ (karashamp) در سواحل رود رازدان (Razdan) در ارمنستان پیدا کرده مقایسه شده است. این ساغر با پنج نوار از نقش برجسته در قیاس با ساغر تریالی ساخت

بسیار ماهرانه‌تری دارد. نوارهای بیرونی نقوش جانوری از جمله خرس، شیر و پلنگ دارد. دو افریز مرکزی به ترتیب، پادشاهی را در بز می و عقابی شیر سر، یا نقش ایمدوگود (-Imdu-gud) را همراه با افرادی بدون سر که دم گرگ دارند نشان می‌دهد. پیوتروفسکی توجه را به عناصر سومری در تزئین این ظرف جلب کرد. در گورتپه قره‌شامب تبریزی نقره‌ای نیز کشف شده که به نمونه‌های مکشوف از بین‌النهرین و ایران شباهت داشت. این شباهت‌ها، تاریخی در اواخر هزاره دوم را برای گورتپه قره‌شامب تعیین می‌کند (کرتیس، ۱۳۸۹: ۸).

جان لوئیز سومرشناس نیز به این مهاجرت به سوی جنوب اشاره می‌کند:

در طول هزاره پنجم پ م؛ ساکنان شمال بین‌النهرین به تدریج به سوی دلتاهای آبرفتی جنوب کوچ کردند و شروع به ساخت روستاهای کوچک در حاشیه دو رود دجله و فرات نمودند. البته دلیل اصلی این مهاجرت‌ها دقیقاً مشخص نیست (لوئیز، ۱۳۹۲: ۲۱).

در جلد ۳۰ تورک انسیکلوپدیی (انسیکلوپدی ترک) در ماده مربوط به سومر از جمله چنین آمده است: در طبقات تمدنی که در نتیجه تحقیقات باستان‌شناسی در سومر جنوبی به‌ویژه خرابه‌های شهر اوروک تثبیت گردیده و مقایسه این طبقات با نمونه‌های مشابهی که از دیگر نقاط بین‌النهرین بدست آمده است می‌توان گفت که سومریان بومیان بین‌النهرین نبوده بلکه در دوران مربوط به نخستین طبقه تمدن اوروک از سرزمین دیگری به این منطقه آمده‌اند. از سوی دیگر بنا به تحلیل و تشخیص «بننو لاندزبرگر» به زبان تک هجایی سومری، پس از آن که آنان به بین‌النهرین آمده و اسکان گزیده‌اند، تعداد زیادی کلمات با ویژگی‌های گرامری متفاوت که از دو هجا و بیشتر تشکیل یافته بود وارد شده است. این کلمات بیشتر نام‌های مربوط به نام شهرها، پیشه‌ها و دیگر کلمات مدنی می‌باشد. این گونه دلایل باستان‌شناسانه و زبان‌شناسانه مانع از آن گشته است تا نظرات برخی از صاحب نظران به رهبری «ه. فرانکفورت» مبنی بر حضور سومریان از زمان‌های بسیار قدیم یعنی دوران العبید حقانیت کسب کند (ب. گری، ۱۳۸۸: ۳۲).

چنین روندی لز طرف راجرماتیوز هم مورد اشاره قرار می‌گیرد:

در اوایل هزاره‌ی ششم پ.م موقعیت جغرافیایی دهکده‌هایی مثل ام‌الدباغیه بر افزایش حضور و سکونت انسان در مناطقی دلالت دارد که پیش از آن غیر مسکونی بود؛ مثل حواشی بیابان غربی (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۱۳).

در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی ششم پ.م. بود که حضور دهکده‌های سامرایی گرایش جدید به سکونت در حواشی و یا نواحی نزدیک به تراس‌های رودخانه‌ها در بین‌النهرین مرکزی را نشان می‌دهد؛ که از باغوز در ساحل فرات شروع شده؛ و تا تل الصوان و سامراء در ساحل دجله؛ و از آن جا تا چغامی در ساحل رود کنگیر ادامه می‌یابد. دهکده‌های سامرایی همچنان به دشت‌های علیای بین‌النهرین می‌رسند. گسترش پر

شمار دهکده‌های حلفی در پایان هزاره‌ی ششم و اوایل هزاره‌ی پنجم پ.م، ترجیح مردمان صاحب این فرهنگ را برای سکونت در اراضی مرتعی و مستعد زراعت دارای میانگین بارش سالیانه‌ی ۲۵۰ م.م نشان می‌دهد؛ کما این که حتی حضور دهکده‌های حلفی در ارتفاعات بالاتر از کمربند ۲۵۰ م.م از تمایل ایشان به دسترسی و بهره‌برداری از اراضی زراعی، بای نحوه، حکایت می‌کند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۱۳).

اگر بخواهیم این فرایند پیشرفت را به لحاظ الگوهای سکونت و استقرار جمع‌بندی کنیم، شاهد پایین آمدن اجتماعات انسانی از مناطق مرتفع کوهستانی؛ و سکونت آنان در دشت‌های پایین دست و بهره‌برداری از این جغرافیا هستیم؛ همین حرکت از مبدا کوهستان به مقصد دشت، مهم‌ترین ویژگی و شاخص جغرافیایی ماواگزینی انسان در سراسر پیش از تاریخ دیرین بین‌النهرین است. منشاء و اتکاء این فرایند نیز همانند دیگر مناطق، نقش بنیادین دوره‌ی تحولی هولوسین دیرین در پایان واپسین دوران یخبندان است؛ یعنی وقتی که تحولات مثبت اقلیمی منطقه برای اولین بار زمینه‌ای فراهم کرد که سکونت‌های انسانی به‌توانند در دشت‌های شمالی بین‌النهرین پدیدار شده؛ و شکل بگیرند؛ زیرا آب و هوای سرد و خشکی که در واپسین دوران یخبندان بر منطقه حاکم شده بود، از شکل‌گیری و تثبیت سکونت‌های اولیه و دیرین در این دشت‌ها ممانعت می‌کرد. تأثیرات پایدار جریانات آب و هوایی محلی بر سکونت‌های انسانی منطقه، در بعد زمان و بستر مکان، هنوز هم بر جای مانده است؛ و مشاهده می‌شود (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۳۱۳).

دلایل اقلیمی همچنان یکی از تکیه‌گاه‌های ما چه از منظر رفت و نگاه به تحولاتی چون توسعه شهرنشینی یا در آمدن این توابع به صورت عشایری و موقت نشانگر وجود رکود معیشت و اقتصاد و نوع حیوانات و استخوان‌شناسی حتی مسیر بازگشت را معین می‌سازد.

نخستین پروسه‌ی ذوب یخبندان از ۲۰۰۰۰ سال پیش از این آغاز و تا ۱۲۵۰۰ سال پیش ادامه داشته است. در این دوره یخچال‌های شمال اروپا و شمال آسیا با سرعت آغاز به ذوب شدن می‌کند، که در نتیجه‌ی آن دریاچه‌های بزرگ یخی به هم پیوسته در کنار قطب شمال پدیدار می‌شود. سیلاب‌های فراوانی که از این دریاچه‌ها به سوی جنوب سرازیر گشته‌اند، از طریق رودهایی چون دنیپر، دون، اورال، توبول و ایریس به دریای سیاه، دریای خزر و ارال می‌ریخت ... در شرایط جوی دوره‌ی یخبندان (یونگر دریاس) که در فاصله سال‌های موجود ۱۲۵۰۰-۱۱۵۰۰ سال قبل حاکم می‌گردد، باران‌ها کاهش می‌یابد، آب‌های موجود در تعدادی از دریاچه‌های یخی کنار قطب شمال که کمی عقب‌نشینی کرده بودند، به جای آن که مانند گذشته به سوی دریاهای داخلی جنوب جاری شود، آغاز به سرازیر شدن به دریای آدریاتیک و دریای شمال می‌کنند. در نتیجه آب رودهای بزرگی که آرال، خزر و .. را تامین می‌کرد به‌طور قابل توجهی کاهش یافته و برخی نیز خشکیده بود و در ادامه این شرایط سه دریای خزر، آرال و سیاه با یکدیگر قطع گشته، هر یک با رودهایی که آبشان را تامین می‌کرد جدا ماندند (ب. گری، ۱۳۸۸: ۲۱).

بر اساس عقاید ژئولوژیست‌ها حدود ۲۰ هزار سال قبل از میلاد، آب‌شدن یخ‌های آسیا موجب

به زیر آب رفتن دشت تورانیان و سرریز شدن رودخانه‌ها شده و آب خزر در ده هزار سال قبل از میلاد به طرف اراضی آذربایجان، نصف کشور ترکیه کنونی سرریز شده است و این مناطق را تبدیل به یک دریاچه نموده بود (علمیه چیخ، ۲۰۱۴: ۵۶).

هم‌زمان با پدید آمدن دوران (مینی آیس ایج) در حدود ۶۲۰۰ قبل از میلاد و وزش طوفان‌های شدید میزان بارندگی کمتر شد. رودها و دریاچه‌ها تبخیر شدند و دریاچه ارومیه نیز کویری شد. دریاچه ارومیه که دارای حیات بود و فسیل‌ها نشان از وجود آب شیرین، ماهیان و زندگی در آن بود به یک سرزمین بایر نمکی تبدیل گردید خاک شور به باغات و کشتزارها وزیدن گرفت و آبادی‌ها در زیر شن و نمک و ماسه مدفون شد. مردم برای یافتن زمین‌های پر آب و حاصلخیز چاره‌ای جز مهاجرت به منطقه‌ای بهتر نداشتند. چون دریاچه آرال و خزر نیز چنین وضعیتی داشت مردم ترکمنستان و قفقاز نیز در این مهاجرت بزرگ سهیم بودند. منطقه‌ای که از تمدن آنو، حسنلو تا هیتی را در برمی‌گرفت و یک نژاد مشترک و زبان مشترک و تاریخ و فرهنگ مشترک را در کمال صلح و آرامش سپری می‌کرد به سوی جنوب حرکت کردند. تمدن‌های جنوبی بعد از این مهاجرت بزرگ و توسط این قوم بزرگ تورک ساخته شد و تمامی دلایل این مجموعه نوشته‌ها موید این نکته است.

سومرشناس نامی «سن. کرامر» نیز اظهار داشته است که سومریان در نیمه دوم هزاره چهارم ق.م از سرزمین ناشناخته‌ای وارد بین‌النهرین گشته‌اند. بنا به باور وی بر اساس یکسری روایات موجود درافسانه‌های سومری که در اطراف دو شهر «ان - مرکار» و «آرتتا» واقع می‌گردد می‌توان چنین حکم کرد که احتمالاً نخستین فرمانروایان سومری با دو شهر - دولتی که در اطراف بحر خزر تاسیس شده بود روابط تنگاتنگی داشته‌اند. از سوی دیگر زبان سومری نیز که یک زبان التصاقی می‌باشد و به میزان معینی زبان‌های «اورال - آلتایی» را به خاطر می‌آورد، همانند شهر «آرتتا» به همان سرزمین‌ها (اطراف خزر) تعلق دارد (امین بیلقیچ، ۱۹۸۰: ۱۱۹ - ۱۱۵).

اگر در بحث بالا به اسامی ان - مر - کار و ارتتا دقت کنیم و اگر قاعده چپ خوانی ان - مر - کار را رعایت کنیم کلمه به شکل ان - مر - کار به چشم می‌خورد. کثر (خاک) مرند و ارتتا (ارتتایل) اردبیل را به ذهن متبادر می‌کند. نویسنده به درستی به ارتتا در اطراف سرزمین خزر اشاره نموده است.

مورخ ایرانی حسن پیرنیا «مشیرالدوله» در این رابطه معتقد است که: با توجه به شباهت زیادی که از نظر استیل هنری بین ظروفی که از، انو، در ترکمنستان و تورنگ تپه (به نظر برخی‌ها توران تپه) در نزدیک استراباد (این تپه در ترکمن صحرا واقع شده است) و دره گز (شرق منطقه ترکمن صحرا که ساکنین آن ترک و ترکمن می‌باشند) با نمونه‌های مشابه در ایلام می‌توان نتیجه گرفت که بین تمدن‌های ایلام و ترکمنستان ارتباط وجود دارد. و نیز با توجه به تصویر سومریان بر روی لعاب برخی ظروف یافت شده از، انو، برخی به این فکر رسیده‌اند که سومریان از سوی شمال به بین‌النهرین وارد شده‌اند (حسن پیرنیا، ۱۳۶۲: ۱۱۴ - ۱۱۳).

«ج. نیسه‌ن» دلایل آمدن سومریان از سرزمین دیگر را چنین توضیح می‌دهد: در بین‌النهرین در سال‌های ۳۲۰۰ ق.م در فاصله زمانی بسیار کوتاهی رشته‌های گوناگون تمدن به‌طور غیرمنتظره‌ای انکشاف پیدا می‌کند. چنین تغییر سریعی تنها زمانی می‌تواند تحقق یابد که، اقوامی که از سرزمین‌های متمدن دیگری آمده‌اند جایگزین اقوام قبلی گردد. وی همچنین هفت برابر شدن جمعیت ساکنین بین‌النهرین در همین فاصله زمانی کوتاه را نیز با آمدن سومریان به این سرزمین مرتبط می‌داند (نیسه‌ن، ۱۹۹۹: ۷۲ - ۷۱).

از اشیای برنزی که در سومر یافته شده است چنین برمی‌آید که آنان در یک فرصت غیرمنتظره ناگهان به اطراف رود فرات سرازیر گردیده‌اند و تمدن خود را نیز از جنوب شرقی بحر خزر با خود آورده‌اند. اما برخی از صاحب‌نظران نیز بر این باورند که آنان از سوی دریا آمده‌اند (مشکور، ۱۳۶۴: ۱۱۵).

دانشمندان با در نظر گرفتن وجود برخی نام‌های جغرافیایی در بین‌النهرین که در زبان سومری معنی ویژه‌ای ندارد، به این نتیجه رسیده‌اند که قبل از سومریان نیز اقوام دیگری در آنجا می‌زیسته‌اند و سومریان از سرزمین دیگری به این منطقه مهاجرت نموده‌اند (ب.گری، ۱۳۸۸: ۴۰).

نظریه دیگر علمی اینست که جبل الطارق شکسته شده و آب اقیانوس اطلس به دریاچه بسته آن زمان و دریای مدیترانه امروزی فروریخته و جریان آب آن از طریق ترکیه، خاورمیانه و ایران به اقیانوس هند ریخته است. سه سال قبل غاری در زیر دریای مدیترانه کشف شد، که محل زیست انسان‌های اولیه بوده است و نقاشی‌های بسیار زیبا و حفظ شده آن حاکیست که قبل از شکستن جبل الطارق آنجا محل زیست انسان بوده و امروز بنا به قانون تعادل مابعات و به سبب بالا آمدن سطح آب دریای مدیترانه، مدخل آن زیر آب قرار گرفته است (ب.گری، ۱۳۸۸: ۸۴).

در نظریه دوم برای طوفانی که ما به نام طوفان نوح نیز می‌شناسیم و در افسانه بیلگه‌میش به نام طوفان (اوتنان‌پیشدیم) نام برده شده است. به طوفان ادواری نیز می‌توان فکر کرد. آنچه از این دو مبحث مشخص می‌شود این که در هر دو حالت آب از مابین خزر و مدیترانه را در قسمت اعظم سرزمین آذربایجان قدیم را در برمی‌گرفت ولی نکته مهم‌تر این که این طوفان قابل پیش‌بینی بوده است.

نظام دقیقاً منطبق بر منابع موجود در سولدوز بود و احتمالاً در مقایسه با هزاره‌ی هفتم ق.م اتکای بیشتری بر گله‌داری داشت. حتی، موضوع مهم‌تر آن است که گفته می‌شود آن دسته از ساکنان محوطه‌های حاجی‌فیروز که در نیمه‌ی اول هزاره‌ی ششم ق.م به دره‌ی گدار (و احتمالاً به دیگر نواحی حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه) مهاجرت کرده‌اند روابط نزدیکی با اقوام قدیمی حسونا داشته‌اند. تشابهات سفالی حاجی‌فیروز و محوطه‌های قدیمی حسونا پرشمار و مشخص هستند. با این حال، سفال‌های حاجی‌فیروز که این تشابهات با استفاده از آنها

مشخص شده است بیش از نیم هزاره‌ی بعد از سفال‌های قدیمی‌تر حسونا ساخته شده‌اند. در مجموعه‌ی یافته‌های حاجی‌فیروز و حسونا، با قدمت اواخر هزاره‌ی ششم ق.م، به یقین برخی گونه‌های مشترک اشیاء، به طور مثال پیکرک‌های انسانی و سردوک، را می‌توان مشاهده کرد و شواهدی از روابط این مناطق در قالب سفال‌های وارداتی دیده می‌شود. منطقی‌ترین تفسیر داده‌های موجود آن است که مردمانی که در سولدوز و اشنویه ساکن شده‌اند ارتباط نزدیکی با اقوام قدیمی حسونا، شاید اقوام ساکن در دشت بین‌النهرین یا اقوام ساکن در مناطق کوهستانی واقع در حد فاصل شمال بین‌النهرین و حوضه‌ی ارومیه، داشتند. اگر این تفسیر صحیح باشد، ساکنان حاجی‌فیروز مردمانی سنت‌گرا بودند و منطقه‌ای را برای مهاجرت انتخاب کرده‌اند که تنها مستلزم تغییرات بسیار اندک در نظام معیشتی نهادینه‌ی آنان بود، نه تغییرات اساسی که اقوام قدیمی سامرا به آن دست زدند. روی آوردن به نظام معیشتی فشرده‌تر و شکل پیچیده‌تر سازمان‌دهی اقتصادی (و نتیجتاً اجتماعی و سیاسی) در دشت بین‌النهرین معمولاً، به سبب اهمیت آن در شکل‌گیری جوامعی با نظام‌های اقتصادی و سیاسی متفاوت در منطقه، مورد تأکید قرار می‌گیرد. با این حال، در محوطه‌هایی چون حاجی‌فیروز اشکال جدیدی از انطباق دیده می‌شود که شاخصه‌ی هزاره‌ی ششم ق.م در بین‌النهرین است و این محوطه‌ها مثالی از شیوه‌های زندگی متنوعی را که با اسکان اقوام مهاجر در مناطق جدید و بهره‌برداری از منابع جدید به منصفه‌ی ظهور رسیده‌اند ارائه می‌دهند (م.ویت، ۱۳۸۷: ۴۸۸).

با وارد شدن منطقه آذربایجان به دوره مس سنگی قدیم یا همان مرحله فرهنگی دالما باز هم اطلاعات ما محدود به حفاری‌های معدود انجام شده در محوطه دالما و چند محوطه دیگر است این دوره از مهم‌ترین دوره‌های پیش از تاریخی منطقه و داده‌های آن بسیار محدود و نیازمند بررسی و حفاری‌های کاملاً علمی است. تحقیقات گسترده‌ای در مورد فرهنگ دالما و چگونگی گسترش آن به سمت زاگرس مرکزی تا لرستان شمالی و حتی تا برخی قسمت‌های بین‌النهرین انجام شده (Henrickson 1985:87) و نتایج آن نشان داده که عمده گسترش این سنت سفالی از حوزه دریاچه ارومیه و به ویژه قسمت‌های جنوبی دریاچه بوده است. تحقیقات اخیر وجود گونه‌های سفالی و فرهنگ دالما را در منطقه خوی و گستره و نفوذ شمالی این فرهنگ را تا این بخش از شمال غرب نشان می‌دهد (خطیب شهید، عمران و عابدی، بی‌تا: ۴۶۴).

شهاد که در دوران اسلامی به خبیص معروف بود، در یکصد کیلومتری شمال شرق و شرق کرمان در کنار جنوبی دشت لوت واقع شده و آثار شهرنشینی در آن به هزاره چهارم پیش از میلاد می‌رسد که در ادامه از نیمه دوم هزاره سوم (۲۳۰۰ پیش از میلاد) به بلوغ کامل سیاسی رسیده و دوران پروتقی پیدا کرد و مرکز ارتباطات سیاسی و فرهنگی و بازرگانی شرق ایران در ارتباط با سایر کانون‌ها شد. شاید علت توسعه‌ی شهاد در زمینه بازرگانی باید همین حضور در شبکه وسیع بازرگانی جنوب غرب آسیا و ارتباط فراوان با بازرگانان و نمایندگی‌های تجاری دیگر کانون‌ها بوده باشد. حتی می‌توان کوچ‌های گروهی از اقوام از شرق و غرب اواخر هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد را (به سمت میان رودان) از همین شهاد

دانست. شهادت نیز در اواخر هزاره سوم به دنبال دگرگونی‌هایی نامعلوم به احتمال تغییرات جوی و خشکسالی و گسترش کویر، به تدریج از سکونت خالی و سرانجام به کلی متروک شد (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۲۹۴).

به نظر می‌رسد این اقوام که در جنوبی‌ترین نقاط آذربایجان باستان بودند آخرین اقوام مهاجر به سومر باشند.

منطقه‌ای که محوطه‌ی حسنلو در آن واقع است نه تنها بدون هیچ مانع جغرافیایی از سواحل غربی و شرقی دریاچه‌ی ارومیه و مناطق شمالی بلکه از مناطق شرقی و جنوبی نیز به آسانی قابل دسترسی است. موضوع بسیار با اهمیت دیگر آن است که این محوطه در جوار گذرگاه‌های متعددی، به‌ویژه گذرگاه کله‌شین، قرار دارد که ایران را به عراق متصل می‌کند. از این رو، در محوطه‌ی حسنلو می‌توانست شرایط طبیعی یک بارانداز یا اطراق‌گاه کاروان‌ها شکل بگیرد (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۷: ۲۸۳).

در طی آخرین عصر یخبندان (تا ۹۰۰۰ سال پیش)، منطقه پوشیده از استپ آرتمیسیا بود. از ۹۰۰۰ تا ۸۰۰۰ سال پیش، در پی افزایش میزان رطوبت و افزایش دما، استپ جنگلی رفته رفته رشد می‌کند و اقلیم منطقه حدود ۷۰۰۰ سال پیش طبق نظر بوتما (۱۹۸۶) یا در سال ۳۵۰۰ ق.م طبق برآورد فان زایست شرایطی شبیه شرایط کنونی پیدا می‌کند. به اعتقاد بوبک (۱۹۶۸: ۲۹۳) پوشش گیاهی پس از عصر یخبندان غرب ایران در هزاره دوم ق.م پس از تثبیت شدن اقلیم در هزاره چهارم ق.م به اوج می‌رسد. این تاریخ با دوره اوج استقرار در حسنلو مسلماً به دوره هفتم حسنلو یا عصر مفرغ قدیم، تقارن می‌یابد (دانتی، ۱۳۹۶: ۹).

در هزاره چهارم قبل از میلاد به دلیل تغییرات اقلیمی کوچ‌های بزرگ شروع شده و اقوام و زبان‌هایشان به شاخه‌های مختلف تقسیم شده بودند. زبان‌های متنوعی از آنها منشعب شده بود. مثلاً زبان‌های هند و اروپایی در اروپا، زبان‌های سامی در شبه جزیره عربستان، زبان‌های قفقازی در شمال قفقاز ایجاد شده‌اند و رخ دادن همین پدیده برای زبان ترکی نیز مثل سایر زبان‌ها امری طبیعی است بدین صورت که در هزاره ششم قبل از میلاد به دلیل مهاجرت ترکان به شرق (آسیای میانه، حوزه ایتیل و آلتای) و غرب (اروپا) زبان ترکی نیز به دو شاخه شرقی و غربی تقسیم شده است. کوچ بزرگ بعدی در هزاره چهارم قبل از میلاد رخ داده است. در نتیجه این کوچ‌ها اقوامی که در آلتای و آسیای میانه ساکن شده‌اند آنجا را تبدیل به وطن دوم خود کرده‌اند و این خود باعث بروز اشتباه شده و وطن اولیه ترکان را آلتای و آسیای میانه حساب کرده‌اند که البته نه مدارک باستان‌شناسی، نه مدارک متولوژی، نه مدارک دموگرافی و نه مدارک تاریخ جغرافیا و آنتروپولوژی و نه سایر علوم آن را تایید می‌کنند.

وطن اولیه ترکان را مناطق مختلفی ذکر می‌کنند در حالی که برای حل کردن این مشکل باید وابستگی‌های آن به کوچ‌های تاریخی بزرگ و جهت آنها را در نظر گرفت. اولین کوچ‌های بزرگ در هزاره چهارم قبل از میلاد در نتیجه وقوع خشکسالی در منطقه آسیای

مقدم و قفقاز جنوبی به سمت شرق و شمال صورت گرفت. پروتوترکانی که در آسیای میانه ساکن شده بودند در ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد به دلیل تشدید خشکسالی به نقاط دورتر مهاجرت کرده‌اند و در استپ‌های بین اورال و قزاقستان ساکن شدند (آغاسی اوغلو، ۱۳۹۶: ۲۷).

چنین مشاهده می‌شود که زمان حضور سومریان در هزاره چهارم میلاد تا هزاره دوم قبل از میلاد است که به دلیل قحطی و خشکسالی بوده و در دو هزار قبل از میلاد این خشکسالی در آسیای میانه و بین‌النهرین هم اتفاق افتاده و موجب جابه‌جایی‌هایی شده و دلیل بازگشت سومریان نیز در دو هزار قبل از میلاد همین امر می‌باشد. به عنوان مثال آنچه در کتاب «فلز در آذربایجان باستان» نوشته‌ام و توجه به ریشه فلزکاری که از قفقاز به دشت قزوین کشیده شد نیز موید این نکته است.

با توجه به این واقعیت که در بین‌النهرین در یک فاصله زمانی تاریخی بسیار کوتاهی، در عرصه‌های گوناگون تمدن، دگرگونی‌های بسیار بزرگی رخ داده است، دانشمندان بدین نتیجه رسیدند که ریشه‌های این تمدن نوظهور بایستی از سرزمین دیگری که دارای تمدن پیشرفته‌ای بوده وارد این منطقه شده باشد. مثلاً پدید آمدن معدن کاری پیشرفته در بین‌النهرین که فاقد مواد معدنی می‌باشد (ب. گری، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

در نگاهی دیگر می‌خوانیم:

حاکمیت سومریان بر بین‌النهرین تقریباً از ۳۰۰۰ سال قبل از میلاد آغاز می‌گردد. آنان قومی آسیایی می‌باشند که به احتمال زیاد از پست‌های شرق دریای خزر آمده‌اند. سومریان از آن سرزمین تکنولوژی پیشرفته کشاورزی را نیز با خود آورده‌اند (گینا پیچل، ۱۹۷۵: ۲۳).

کریمر به روشنی این تاریخ را شش هزار سال قبل می‌داند و تمدن پارس و پروعرب را (ایران و سامی) منفک از این قوم می‌داند و قدمت تمدن‌های سامی را تا ششصد سال قبل از میلاد می‌داند.

می‌توان پنداشت که سومریان بدوی در ربع آخر هزاره چهارم پیش از میلاد، وارد جنوب بین‌النهرین شدند و اگر دوره تمدن ایرانی - سامی را پنج تا شش قرن فرض کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که در ربع اول هزاره چهارم پیش از میلاد، نخستین ساکنان جنوب بین‌النهرین بدان جا قدم نهادند (نواکرامر، ۱۳۸۳: ۱۹۰).

بنابراین وقتی از تمدن ایران صحبت می‌شود التصاقی زبان‌های فلات ایران و اقوام پیش از آریایی همچون تمدن دشت قزوین نادیده گرفته می‌شود تمدن‌های ایلام و آذربایجان در ایران نیز در یک تنگاتنگی تجاری و فرهنگی با سومریان به هیچ گرفته می‌شوند.

در هزاره چهارم روند پیشرفت تمدن سیلک هم چنان ادامه داشت و اقوام این دوره سیلک در ارتباطی وسیع با کانون‌ها دیگر بودند و به صورت یک کانون بازرگانی عمده برای داد و ستد

و استراحت یا عبور و مرور کاروان‌های ایلام و میان رودان به شرق یا غرب بود (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۲۷۵).

دکتر عبدلی فرد نیز این دوره را هزاره چهارم می‌داند و آنها را هوری‌های آذربایجان معرفی می‌کند.

در این هزاره آثاری از مهاجرت‌های متعدد مثل ورود بعضی اقوام میان رودان دوره حلف به منطقه مشاهده شده است (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۲۷۶).

برخی پژوهشگران عقیده دارند این اقوام که جزیی از هوری‌های آذربایجان بوده‌اند از هزاره چهارم قبل از میلاد وارد شمال سرزمین سومر شده‌اند (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۸).

اولین اسناد تاریخی در مورد تاریخ مهاجرت سومریان، به حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد که طولانی کوهستانی، از کوه‌های شمالی به سومر رفتند (رضایی، عبدالعظیم، تاریخ ده هزار ساله ایران، جلد اول، ص ۹۶). ساموئل کریم، آن را ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد دانسته و کاوش‌های محققین آمریکایی در نیپپور، که یکی از شهرهای سومری است و با کشف فهرست اسامی طولانی از پادشاهان این قوم، علاوه بر آنچه بوده، مشخص می‌شود که بیش از سه هزار سال پیش از میلاد، دارای تاریخ بوده‌اند. علی پاشا صالح، در کتاب تاریخ حقوق، ورود آنان را تا ۶۰۰۰ سال عنوان کرده و هومل آلمانی در این خصوص می‌گوید: «شاخه‌ای از اجداد باستانی اقوام تورک حدود سال‌های ۵۰۰۰ قبل از میلاد، از وطن خود واقع در آسیای مرکزی، حرکت کرده و به آسیای مقدم آمده و سومری‌ها را پدید آورده‌اند» (آذربایجان در سیر تاریخ، رحیم رئیس‌نیا: ۸۶۹/۲). اما احتمالاً این مهاجرت، خیلی پیشتر از این زمان‌ها، صورت پذیرفته، به جهت آن که آثار به دست آمده در سومر، به اعتقاد بعضی از محققین تا ۷۰۰۰ سال پیش از میلاد را برای این اتفاق تاریخی، موجه نشان می‌دهد (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۶).

دایره‌المعارف بریتانیکا، با عنوان سومر در دوران ماقبل تاریخ و با توجه به شکل‌های هندسی سفال‌های قدیمی سومر، آنان را احتمالاً، نشات گرفته از حدود ارمنستان (کنونی)، قفقاز و آذربایجان) می‌داند. این ورود، ظاهراً بدون سابقه سکونت اولیه در محل و یک مرتبه‌ای به وقوع پیوسته، به طوری که از آثار مفرغی که در سومر به دست آمده، چنین برمی‌آید که ورود آنان به سواحل فرات، به طور ناگهانی صورت گرفته و قوم مزبور، از جنوب خاوری بحر خزر کوچ کرده و تمدن خویش را به همراه آورده (رضایی، ۱۳۹۸: ۹۷/۱). (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۶).

وقتی از کوه‌های بلند به سوی کوه پایه‌ها و دشت‌های پهناور پایین می‌آییم، نه تنها در مسیر جغرافیا، بلکه در مسیر زمان و گاه‌نگاری نیز حرکت می‌کنیم. مسیری که پیشرفت‌های پیش از تاریخ بین‌النهرین در امتداد آن اتفاق افتاد، حرکت از کوهستان و دره‌های میان کوهی بود به سوی کوه پایه‌ها و دشت‌های شمال و شرق بین‌النهرین؛ و در همین مسیر، و با همین حرکت بود که دستاوردهای پیش از تاریخ بین‌النهرین عرضه شد: حرکت از زندگی مبتنی بر شکار و گردآوری غذا و ده‌نشینی اولیه در کوهستان؛ به سوی روستائینی

گسترده، و سر انجام، شهرنشینی دوران تاریخی در دشت‌های پهناور (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۱۷).

حسونایک کانون اولیه و حلقه پیوندی بین قفقاز - شهر یثری - یانیق و سپس حاجی‌فیروز تا مقصدشان در اوروک است.

این تپه از لحاظ جغرافیایی در شمال کشور عراق و در کناره غربی رود دجله و در جنوب شهر قدیمی موصل واقع و آثار مکشوفه در این تپه متعلق به ۵ تا ۶ هزار سال قبل از میلاد است (انصاری، ۱۳۹۳: ۹۵).

همان گونه که مشاهده می‌شود اولین و آغازین دوره شهرها در شمال و در کناره رود دجله هستند نه در جنوب یا کناره فرات و این نشان از مسیر آبی مهاجرت سومریان از تپه حلف بین ۵۳۰۰ تا ۴۵۰۰ سال قبل از میلاد یا سامره ۵۰۰۰ تا ۵۵۰۰ سال قبل از میلاد و بقیه کمتر از ۴۰۰۰ سال هستند و این دقیقاً مهاجرت سومریان از آذربایجان را اثبات می‌کند. اما قدرت‌یابی سومریان در سومر به هزاره سوم تا هزاره دوم قبل از میلاد مرتبط است هر چند در این دوره نیز ۲۵۰۰ تا ۲۳۰۰ قبل از میلاد سامی‌ها و آکادی‌ها با آنها درگیر بوده و بعضاً قدرت را در دست می‌گرفتند (انصاری، ۱۳۹۳: ۹۵).

به هر روی مسیر تبریز - اورمیه - موصل - کرکوک تا اریدو به طریق تاریخی نیز قابل درک است.

آنچه از بررسی دوران پیش از تاریخ دیرین بین‌النهرین پیدا است اراضی وسیعی در جنوب فرات تا پیش از دوره حلف غیرمسکونی بودند و البته این دوره (۵ هزار سال قبل از میلاد) به تدریج از شمال و کوه‌های ترکیه و ایران. بسیار جالب توجه و قابل تأمل است که پنج تپه‌ی بزرگ حلفی، از دومیوز تپه در غرب گرفته تا تک یان هوئیوک در شرق، از هم دیگر بسیار دور هستند؛ و بنابراین، چنین می‌نماید که هر یک از این سکونتگاه‌ها شاید این قابلیت و ظرفیت و استعداد را داشته‌اند که به عنوان مرکزی منطقه‌ای، دیگر سکونتگاه‌های پراکنده در ناحیه‌ای وسیع را مدیریت می‌کرده‌اند.

اما، دیگر جنبه‌ی بسیار قابل تأمل سکونتگاه‌های حلفی این است که بیش‌تر آن‌ها را بر روی خاک بکری می‌یابیم که پیش از رسیدن مردمان حلفی، مسکون نبوده است. در سراسر اراضی دنیای حلفی، از دریاچه‌ی وان در شرق ترکیه گرفته تا جبل حمرین، و در تمامی مراحل توسعه‌ی فرهنگ حلفی، گویا ایشان ترجیح می‌دادند که در زمین‌هایی مأوا گیرند که پیش از آنان کسی در آنجا ساکن نشده بود (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۹۷).

شهرهای غربی‌تر بعد از سرازیر شدن به جنوب و در هزاره دوم شکل گرفته‌اند بنابراین خط سیر از شمال به جنوب را نمی‌توانند دستخوش تغییر کنند.

درباره طلوع و پیدایش و گسترش فرهنگ حلفی باید توجه کنیم که در افق حلف، در قیاس

با فقه‌های فرهنگی پیش از آن، جمعیت انسانی سراسر شرق نزدیک افزایش یافته و اینک مناطقی از شرق نزدیک مسکونی شده است که پیش از آن، اگر خالی از سکنه نبود، لاقلاً بسیار کم جمعیت بود (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۹۸).

از زاویه متفاوت نگاه به تبریز نیز نباید مورد غفلت قرار گیرد. کتب مقدس این شهر را همان «دیلمون» و بهشت سومریان معرفی کرده‌اند محققین این شهر را با آنچه در کتاب مقدس از توصیف بهشت خوانده و جای یابی رودها و دشت‌ها به بهشت تعبیر کرده‌اند. باغ‌های متعدد اولیه این شهر و یافته‌های باستان‌شناسی که قدمت تبریز را تا پنج هزار سال برده و قبل از آن کاوش نشده و می‌تواند تا دوره هولوسین تداوم باید یک نشانه آشکار است.

آنجا را نگاه کنید. کوه ماورای شهر بی شباهت با همه رشته‌کوه‌های زاگرس که در طول مسیر دیده بودیم قرمز رنگ است و در نور خورشید بازتابی سرخ گون دارد رول گفت: بیننده کوه از خاک سرخ است کلمه (آدم) در زبان عبری یعنی مرد خاک سرخ، هر اسطوره و افسانه‌های باید ماده خام خود را داشته باشد. به نظر او آثار سفالین به دست آمده نشان می‌دهد که سلاله آدم از باغ عدن (منطقه تبریز و اسکو) به سوی جنوب مهاجرت کرده‌اند (رضازاد عموزین‌الدینی، ۱۳۸۰: ۴۳).

دکتر کریستی ویلسن «*Ceriestie Willson*» را در مورد ناچیز بودن حفاریات باستان‌شناسی در آذربایجان، به شهر تبریز نیز تعمیم داد، او در کتاب «تاریخ صنایع ایران» به ناچیز بودن حفاریات باستان‌شناسی در این منطقه اشاره کرده و می‌نویسد: از روی اشیایی که تاکنون بدست آمده می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر حفاریاتی از روی اصول علمی در آذربایجان بشود نکات ذیل کشف خواهد شد: دوره‌های تمدنی قدیمتر از تمدن اولیه طبقاتی که در سائر نقاط ایران کشف شده است. مبدا احتمالی تمدن اولیه که از مناطق کوهستانی این نقطه به جلگه سومر و آشور و در عراق انتشار یافته است. (رضازاد عموزین‌الدینی، ۱۳۸۰: ۵۷).

دکتر تقی‌زاده رئیس سابق میراث فرهنگی تبریز اشاره می‌کند که اگر لایه‌های قبلی کاوش شود از موزه باستانی تبریز (اطراف مسجد کبود) تمدن قدیمی‌تر کشف می‌شود که ما این کار را انجام ندادیم. مسیر حرکت طایفه سومر (سوبار) به بین‌النهرین را روستاها و شهرهای ترک‌زبان تشکیل می‌دهد و جالب این که این مسیر بعد از گذشت بیش از چهار هزار سال هنوز رگه‌هایی از طلای کشف باستان‌شناسان و محققین را حفظ کرده است. اگر از تبریز که مرکز تمدن ماننا بود طایفه سومر شروع به حرکت کرده باشند به سمت جنوب دریاچه ارومیه و تپه حسنلو که یادگاری از تمدن شگرف آذربایجان است عبور کنیم و وارد کشور عراق شویم موصل و کرکوک در مسیر این مهاجرت بوده‌اند و هنوز هم می‌توان به دقت مسیر اصلی را مشخص کرد تپه‌ها را جستجو کرد اولین شهر سومری را در منطقه مرزی عراق دید. اگر این مسیر از جای دیگری بود هرگز اولین شهر را نمی‌توانستیم در گوشه شمال شرق

بین‌النهرین بینیم این شهر یکی از دلایل مهمی است که نشان می‌دهد سومریان از کجا برخاسته‌اند.

در اواسط دوران سلطنت محمدرضا پهلوی در نواحی بین شهر شوش - که پایتخت ایلامیان بوده و مرز عراق روستاهایی وجود داشتند که ساکنان آنها به یک لهجه بخصوص ترکی که نزدیک به لهجه ترکی آذری بود سخن می‌گفتند. این روستاها محال کوچکی را تشکیل می‌دادند. سالمندان این روستاها خود را «اشکانی» می‌نامیدند. این گونه روستاهای ترک زبان حتی در خاک عراق نیز وجود دارد. همه این روستاها در ایران و عراق در منطقه واحدی متمرکزند و ساکنان آنها درحقیقت بازماندگان یک قوم واحدند. از روستاها و قصبه‌های مزبور در عراق می‌توان «بدره»، «قازانیه»، «خانقین»، «مندلی» را نام برد. نگارنده با کسانی از اهالی «خانقین» و «مندلی» دوستی داشته و با زبان آنان از نزدیک آشنایی دارد. به نظر نگارنده اینان همان اخلاف خوزیان و بازمانده ایلامی‌اند که در دوران متأخرتر با ورود دسته‌های ترک به روزگار مادی‌ها، اشکانیان و ساسانیان نیرومندتر شده و با توسعه و رونق شهر شوش به آنجا مهاجرت کرده‌اند و با مهاجرت‌های بعدی ترکان در دوران پس از اسلام تقویت شده و تا امروز به مهاجرت کرده‌اند و با مهاجرت‌های بعدی ترکان در دوران پس از اسلام تقویت شده و تا امروز به بقای خویش ادامه داده‌اند (زهتابی، ۱۳۹۱: ۴۶).

من نیز این اقوام را با قشقای‌ها از اسلاف و بازمانده‌های مهاجرت بازگشت به آذربایجان می‌دانم. مسیر دوم مهاجرت را باید از شمال دریاچه ارومیه تا بغازکوی در ترکیه و از شمال سوریه به سوی بین‌النهرین بدانیم در این مسیر اگر تحقیق کافی صورت گیرد باستان‌شناسان به خوبی می‌دانند که زبان مشترک و فرهنگ مشترکی وجود دارد.

هیبتیان نیز همچون سومریان و ایلامیان ترک زبان و احتمالاً نخستین ساکنان ناحیه آناتولی کنونی بوده‌اند. بنابراین نخستین ساکنان آناتولی نه یونانیان و یا دیگر اقوام هند و اروپایی، بلکه نیاکان ترکان بوده‌اند و نخستین تمدن منطقه مزبور را آنان بوجود آورده‌اند. این دولت هزار سال قوام داشت و سرانجام توسط دولت آشور منقرض شد. از این رو عقیده دانشمندان ترک که علی‌پاشا صالح نقل کرده است قابل قبول می‌نماید. وی می‌نویسد: ۱۸۰۰ سال پیش از میلاد امپراطوری هیتی در بین‌النهرین و آناتولی تشکیل شد و یکی از افتخارات بزرگ ترکان امروز اینست که از آن قوم نسب می‌برند. (زهتابی، ۱۳۹۱: ۴۹).

دکتر پرویز خانلری نیز به شواهد موجود توجه کرده و از این نکته غافل نشده که سومریان از جانب شرق آمده‌اند یا شمال شرقی یعنی حدود آذربایجان سه سومر حکومت کرده باشند.

از روی بعضی قرائن، این گمان هم می‌رود که نخست از مشرق یا شمال شرقی به آن سرزمین آمده باشند. همچنین ویل دورانت می‌گوید: خط میخی و تطور و تکامل آن، بزرگ‌ترین متنی است که سومریان بر تمدن جهان دارند (ویل دورانت، تاریخ تمدن: ۱۵۸)، (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

در همین مسیر حلقه اولیه یانیق در تبریز و حاجی فیروز در اورمیه را باید مطابقت دهیم و مسیر جنوبی را از ماهیدشت در نظر بگیریم.

سفال‌های مکشوفه از یانیق تپه از حیث شکل و تزیینات شباهت زیادی با سفال‌های حاجی فیروز دارند و گزارش‌های منتشر شده پیرامون خصوصیات تکنولوژیکی آنها نیز نشان می‌دهد تفاوت‌های چشم‌گیری میان سفال‌های این دو محوطه وجود ندارد (برنی، ۱۹۶۴: ۵۶ - ۶۰). با این حال، برخی تفاوت‌های سبکی را در سفال‌های این محوطه‌ها می‌توان مشاهده کرد. روی دو تکه‌ی سفالی نامعمولی که از یانیق تپه کشف شده‌اند طرح‌هایی وجود دارد که در سفال‌های حاجی فیروز یافت نمی‌شوند. این تکه‌ها به کاسه‌ای دهانه تنگ تعلق دارند و با هاشورهای متقاطعی تزیین شده‌اند که در آن یک طرح جناغی به صورت معکوس حفظ شده است (برنی، ۱۹۶۴: تصویر: ۱۵: ۳). این طرح روی تکه سفالی از سیلک ۱ یافت شده است (گیرشمن، ۱۹۳۸: تصویر ۴۱ الف: ۱۱). این طرح هم چنین، به همراه موتیف‌های دیگری در قالب طرح‌های نواری یا بخش‌بندی شده، روی سفال‌های سامرا ثبت شده است (لوید و صفر، ۱۹۴۵: شکل ۱۸: ۳، ۷). روی تکه‌ی دوم، مثلث‌های «به هم چسبیده‌ای» که داخل آنها با خطوط اریب پر شده است دیده می‌شوند. داخل مثلث‌های توخالی یا وارونه نقطه‌ای ایجاد شده است (برنی، ۱۹۶۴: تصویر: ۱۵: ۴). این طرح روی یک تکه‌ی سفالی که از محوطه‌ی حسونایی الخان یافت شده است تکرار می‌شود (دباغ، ۱۹۶۵: تصویر: ۵: ۸۵). این طرح‌های مشابه منفرد را فی نفسه نمی‌توان با اهمیت دانست، اما ظاهراً متعلق به الگوی عمومی واحدی هستند. تعداد اندکی از سفال‌های تجاری و تشابهاتی که در بسیاری از گونه‌های اشیای غیرسفال‌ی دیده می‌شود مدارکی از تماس اقوام ساکن در دره‌های سولدوز و اشنویه با محوطه‌های واقع در کوهستان‌های غربی و اطراف آنها محسوب می‌شوند. پیوندهای اندکی با مناطق جنوبی یا شرقی وجود دارد. به وجود تماس میان اقوام ساکن در ماهیدشت و مناطق مرکزی بین‌النهرین نیز در نیمه دوم هزاره ششم ق.م اشاره شده است (ص ۱۶۳ در بالا؛ لوین و مک دونالد، ۱۹۷۷: ۴۴)، اما ماهیدشت با محوطه‌های واقع در مناطق شرقی نیز پیوندهایی داشت: تشابهات نسبتاً محکمی میان سبک سفال‌های خطی سراب و سفال‌های مکشوفه از لایه‌های پایینی محوطه‌ی زاغه، واقع در نزدیکی قزوین، وجود دارد (لایه‌های نهم تا یازدهم گمانه‌ی عمیق؛ ملک شه‌میرزادی، ۱۹۷۷: تصویر ۱۲؛ لوین و مک دونالد، ۱۹۷۷: تصویر ۱: الف). برخی از همان طرح‌ها در سیلک ۱ نیز دیده می‌شوند (گیرشمن، ۱۹۳۸: تصویرهای ۴۰: الف، ت، ۴۱: الف). تشابهاتی نیز میان سیلک ۱ و محوطه‌های مربوط به فرهنگ‌های حسونا و سامرا مستندسازی شده‌اند (دایسون ۱۹۶۵ الف، ص ۲۳۶). با این وصف، با زنجیره‌ای از محوطه‌هایی مواجهیم که از مناطق مرکزی بین‌النهرین، با عبور از ماهیدشت، به مرکز فلات ایران می‌رسد. از علل احتمالی شکل‌گیری این الگو می‌توان به باز بودن جاده‌ی شرق به غرب در حدود سال ۵۵۰۰ ق.م اشاره کرد که در دوره‌های بعدی از آن با عنوان جاده‌ی خراسان بزرگ نام برده می‌شود. مسافرت از بخش مرکزی فلات ایران به نواحی اطراف تبریز نسبتاً آسان است. بنابراین، احتمال دارد، خارج از حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه، محوطه‌هایی چون یانیق تپه مستحکم‌ترین مناسبات خود را با اقوام ساکن در مناطق جنوب شرقی داشته باشند."

مهاجرت به حوضه‌ی ارومیه بر تبادله‌ی عقاید میان سفال‌گران حاجی‌فیروز و حسونا پایان نداده است: طرح‌های مشابه، و در یک مورد بعینه مشابهی، روی سفال‌های مکشوفه از تپه‌ی حاجی‌فیروز و سفال‌های منقوش آرکائیک مکشوفه از لایه‌های اول و دوم تل حسونا دیده می‌شود. در یاریم‌تپه‌ی ۱، لایه‌هایی که حاوی سفال‌های منقوش آرکائیک بودند به حدود ۵۴۰۰ - ۵۳۰۰ ق.م تاریخ‌گذاری شده‌اند (مرپریت و دیگران، ۱۹۷۶: ۳۴، ۴۳؛ قدمت‌های کربن ۱۴ باضرب نیمه عمر ۵۷۳۰ محاسبه شده‌اند). با این حال، مهم‌ترین روند در طی نیمه‌ی دوم هزاره ششم ق.م اختلاف میان صناعات سفالی مناطق مختلف از حیث تکنولوژیکی و سبکی بوده است. تنها مدارک موجود در خصوص تماس مستقیم میان مردمان حاجی‌فیروز و اقوام بین‌النهرین در قالب تعداد معدودی از سفال‌های وارداتی است. اکثر تشابهات دیگر میان ظروف بزرگ طبخ غذا و ظروف ذخیره‌سازی آذوقه دیده می‌شوند، گونه‌هایی که در سراسر هزاره‌ی ششم ق.م تغییرات اندکی در آنها صورت گرفته است. محوطه‌ای که می‌تواند حاوی مدارکی از مناسبات نزدیک تر میان حاجی‌فیروز و مراکز تمدنی واقع در مناطق غربی آن در انتهای هزاره‌ی ششم ق.م باشد تل شمشارا است. این محوطه تنها محوطه‌ی مربوط به دوره‌ی فرهنگی سامرا در مناطق کوهستانی است که اطلاعات مطلوبی از آن در دست است (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

تشابهات سفالی موجود میان حاجی‌فیروز و مراکز تمدنی فرهنگ سامرا به شکل ظاهری سفال‌ها محدود می‌شود. از تل سوان (ایپولیتونی، ۱۹۷۰ - ۱۹۷۱: شکل پ: ۷۸) و متارا (اسمیت، ۱۹۵۲: شکل‌های ۸: ۱۳ - ۱۵، ۹: ۱ - ۷، تصویر ۵: ۴) سینی‌های پوست‌کنی یافت شده است که شکل ظاهری آنها تا حدودی شبیه نمونه‌های حاجی‌فیروز است. تعدادی تکه‌ی سفالی از تل سوان به دست آمده است که ظاهراً متعلق به ظروفی بودند که شکل ظاهری آنها به سبوه‌های گردن‌دار و خمیره‌های حاجی‌فیروز شباهت دارد (ایپولیتونی، ۱۹۷۰ - ۱۹۷۱: ۱۱۳، شکل پ: ۳۲ - ۳۴، ۴۰ - ۴۳، ۴۵ - ۴۷). در تمامی این سفال‌های سامرای از شاموت گیاهی استفاده شده است. در حاجی‌فیروز و تل شمشارا اشکال سفالی مشترک بیشتری وجود دارد که برخی از آنها در این برهه‌ی زمانی کم‌یاب بودند. از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: سبوه‌های شکم‌فراخ (شکل ۸۵ الف؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۸۸ ق، ک)، سینی‌ها (شکل ۸۰؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۹۸)، کاسه‌های نیم‌کروی با کف سه پایه (شکل ۷۶؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۸۸ الف الف)، کاسه‌های باز کم‌عمق با بخش ضخیم در زیر لبه (شکل ۷۶ ث؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۱۰۴ الف - پ)، کاسه‌های بسته‌ی عمیق (شکل ۸۴ ت - ث؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۱۰۴ س - ض) و انواع کف‌های پر تفصیل (شکل‌های ۷۶ ج - د، ۹۱ ت، ج، ۹۲ ف؛ مورتسن، ۱۹۷۰ ب: شکل ۱۰۴ ج، د، ح). تمامی این ظروف مکشوفه از شمشارا فاقد تزیین هستند.

اکثر آنها از خمیره‌ی خشن با شاموت گیاهی (=سفال‌های خشن) ساخته شده‌اند، اما برخی خمیره‌ی ظریف با شاموت ماسه‌ای و گیاهی (=سفال‌های استاندارد) دارند. نمونه مشابه خوبی برای سفال‌های حاجی‌فیروز در میان سومین مقوله‌ی عمده‌ی سفال‌های شمشارا از حیث خمیره، یعنی سفال‌های ظریف، وجود نداشت.

به طور خلاصه، مقایسه‌ی صنعت سفال‌گری حاجی‌فیروز با مراکز تمدنی اولیه در مناطق

شمالی و مرکزی بین‌النهرین نمودار سلسله‌ای از روابطی است که تابع الگوی گاه‌نگاشتی و جغرافیایی منسجمی هستند.

سفال‌هایی که از هردو حیث سبکی و تکنولوژیکی بیشترین شباهت را به مجموعه‌ی سفالی حاجی‌فیروز، از جمله سفال‌های به دست آمده از جدیدترین فازهای حفاری شده‌ی محوطه، دارند نه در محوطه‌های معاصر مربوط به فرهنگ‌های حسونا و سامرا بلکه در محوطه‌های منتسب به اوایل دوره‌ی فرهنگی حسونا یافت می‌شوند. میزان این تشابهات به حدی است که سفال‌های حاجی‌فیروز و اوایل دوره حسونا را می‌توان محصولاتی از سنت سفال‌گری و تزیینی فراگیر واحدی دانست.

با این حال، درک ماهیت پیوندهای اجتماعی و یا اقتصادی که این تشابهات تلویحا بر آنها اشاره دارند تا زمانی که اطلاعات بیشتری از خاستگاه و سیر تحولات سفال‌های حسونا و حاجی‌فیروز به دست نیامده است امکان‌پذیر نخواهد بود. تحلیل و انتشار نتایج حفاری‌های اخیر در محوطه‌هایی چون ام‌دباغیه، تل تالات ۲، تل سوتو، کول تپه و یاریم‌تپه ۱ اطلاعات مبسوطی را از مراکز تمدنی اولیه‌ی فرهنگ حسونا فراهم خواهد آورد. گزارش‌های مقدماتی این حفاری‌ها حکایت از وجود تفاوت‌های چشم‌گیر در سفال‌های مکشوفه از لایه‌های سکونتی متوالی تک تک این محوطه‌ها و نیز میان هر یک این محوطه‌ها دارد. به موجب تاریخ‌گذاری‌های رادیو کربنی محدود و برخی گمانه‌پردازی‌ها، قدمت قدیمی‌ترین فاز سکونت‌های عصر نوسنگی در دره‌ی رود گدار به اوایل هزاره‌ی ششم ق.م، تقریباً معاصر با سکونت‌های اولیه‌ی حسونا، برمی‌گردد (ضمیمه‌ی ب؛ کیرک براید، ۱۹۷۲: ۱۵؛ اوتس و اوتس، ۱۹۷۶: ب: ۱۰۱). متأسفانه، از محتویات فرهنگی لایه‌های اولیه‌ی حاجی‌فیروز تقریباً ناآگاهییم. بنابراین، تا زمانی که حفاری‌های بیشتری در دره‌ی سولدوز صورت نگرفته است، مقایسه‌ی مجموعه‌های سفالی لایه‌های قدیمی حسونا با لایه‌های معاصر آن در حاجی‌فیروز امکان‌پذیر نخواهد بود. اگرچه بخش اعظم محوطه‌های قدیمی‌تر دوره‌ی حاجی‌فیروز اکنون پایین‌تر از سطح سفره‌ی آب‌های زیرزمینی منطقه قرار دارد، یکی از آنها در تپه‌ی بارانلو قابل دسترسی است. روستای دوره‌ی حاجی‌فیروز در این محوطه بر فراز برآمدگی ماسه‌ای بنا نهاده شده بود و هنوز چندین متر بالاتر از سطح کنونی دشت قرار دارد.

بهترین تفسیری که در وضعیت حاضر می‌توان ارائه کرد چنین است: اندکی پس از سال ۶۰۰۰ ق.م، گروه‌هایی از کشاورزان و گله‌داران یکجانشین به دره‌های سولدوز و اشنویه وارد می‌شوند. پیش از آن هیچ سکونتی در این منطقه شکل نگرفته بود. شواهد سفالی دلالت بر آن دارد که این مردمان از منطقه‌ای مهاجرت کرده‌اند که در آن جا با اقوام اولیه‌ی حسونا یا حیانا نیاکان آنان روابط نسبتاً نزدیکی داشتند (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۵).

مهاجرت به حوضه‌ی ارومیه بر تبادل عقاید میان سفال‌گران حاجی‌فیروز و حسونا پایان نداده است: طرح‌های مشابه و در یک مورد به عینه مشابهی، روی سفال‌های مکشوفه از تپه‌ی حاجی‌فیروز و سفال‌های منقوش آرکائیک مکشوفه از لایه‌های اول و دوم تل حسونا دیده می‌شود. در یاریم‌تپه ۱، لایه‌هایی که حاوی سفال‌های منقوش آرکائیک بودند به حدود ۵۴۰۰ - ۵۳۰۰ ق.م تاریخ‌گذاری شده‌اند (مرپرت و دیگران، ۱۹۷۶: ۳۴، ۴۳؛ قدمت‌های کربن ۱۴ باضریب نیمه عمر ۵۷۳۰ محاسبه شده‌اند). با این حال، مهم‌ترین

روند در طی نیمه‌ی دوم هزاره ششم ق.م اختلاف میان صناعات سفالی مناطق مختلف از حیث تکنولوژیکی و سبکی بوده است. تنها مدارک موجود در خصوص تماس مستقیم میان مردمان حاجی‌فیروز و اقوام بین‌النهرین در قالب تعداد معدودی از سفال‌های وارداتی است. اکثر تشابهات دیگر میان ظروف بزرگ طبخ غذا و ظروف ذخیره‌سازی آذوقه دیده می‌شوند، گونه‌هایی که در سراسر هزاره‌ی ششم ق.م تغییرات اندکی در آنها صورت گرفته است. محوطه‌ای که می‌تواند حاوی مدارکی از مناسبات نزدیک‌تر میان حاجی‌فیروز و مراکز تمدنی واقع در مناطق غربی آن در انتهای هزاره‌ی ششم ق.م باشد تل شمشارا است. این محوطه تنها محوطه‌ی مربوط به دوره‌ی فرهنگی سامرا در مناطق کوهستانی است که اطلاعات مطلوبی از آن در دست است (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۷).

سولدوز در تلاقی جاده‌های شرق به غرب و شمال به جنوب قرار دارد که اولی با عبور از سلسله جبال زاگرس از طریق تنگ رواندوز یا گردنه‌ی کله‌شین ایران را به عراق متصل می‌کند. بر این اساس، سولدوز در وسط دولت‌های آشور در غرب، اورارتو در شمال و ماد در جنوب شرق قرار می‌گیرد. این سه دولت در اوایل دوران تاریخی، از حدود سال ۱۰۰۰ تا ۵۰۰ ق.م، قدرت نظامی و سیاسی برتر منطقه محسوب می‌شدند (هنری دایسو، ۱۳۷۵: ۲).

مهاجرت به حوضه‌ی ارومیه بر تبادل عقاید میان سفال‌گران حاجی‌فیروز و حسونا پایان نداده است: طرح‌های مشابه، و در یک مورد بعینه مشابهی، روی سفال‌های مکشوفه از تپه‌ی حاجی‌فیروز و سفال‌های منقوش آرکائیک مکشوفه از لایه‌های اول و دوم تل حسونا دیده می‌شود. در یاریم‌په‌ی ۱، لایه‌هایی که حاوی سفال‌های منقوش آرکائیک بودند به حدود ۵۴۰۰ - ۵۳۰۰ ق.م تاریخ‌گذاری شده‌اند (مرپریت و دیگران، ۱۹۷۶: ۳۴، ۴۳؛ قدمت‌های کرین ۱۴ با ضریب نیمه عمر ۵۷۳۰ محاسبه شده‌اند). با این حال، مهم‌ترین روند در طی نیمه‌ی دوم هزاره ششم ق.م اختلاف میان صناعات سفالی مناطق مختلف از حیث تکنولوژیکی و سبکی بوده است. تنها مدارک موجود در خصوص تماس مستقیم میان مردمان حاجی‌فیروز و اقوام بین‌النهرین در قالب تعداد معدودی از سفال‌های وارداتی است. اکثر تشابهات دیگر میان ظروف بزرگ طبخ غذا و ظروف ذخیره‌سازی آذوقه دیده می‌شوند، گونه‌هایی که در سراسر هزاره‌ی ششم ق.م، تغییرات اندکی در آنها صورت گرفته است. محوطه‌ای که می‌تواند حاوی مدارکی از مناسبات نزدیک‌تر میان حاجی‌فیروز و مراکز تمدنی واقع در مناطق غربی آن در انتهای هزاره‌ی ششم ق.م باشد تل شمشارا است. این محوطه تنها محوطه‌ی مربوط به دوره‌ی فرهنگی سامرا در مناطق کوهستانی است که اطلاعات مطلوبی از آن در دست است (ام.ویت، ۱۳۸۷: ۲۵۷).

موقعیت جغرافیایی گودین تپه نیز از حلقه‌های ارتباطی در این مسیر حرکت حکایت می‌کند.

محوطه کلیدی گودین در مجاورت شاهراه ارتباطی شرق - غرب، که آسیای میانه و ایران را به بین‌النهرین و فراتر از آن مرتبط می‌کند، واقع شده و معرف استقرار از دوره پیش از تاریخ تا دوره اسلامی است. این محوطه همچنین در مجاورت روستای گودین و حدود

۱۲ کیلومتری شهرستان کنگاور قرار گرفته است. شاخه شمال شرقی و فصلی رودخانه گاماسیاب از کناره شمالی تپه عبور کرده، سبب فرسایش این بخش از تپه شده است. از طریق بستر این رودخانه که در میان کوه‌ها کشیده شده، می‌توان به دره اسدآباد و نیز دره مرتفع توپسرکان دست یافت. از توپسرکان گذرگاه مرتفعی در جهت شرقی به همدان راه پیدا می‌کند. این مسیر نسبت به مسیر گردنه اسدآباد کوتاه‌تر است و در گذشته مورد استفاده قرار می‌گرفته است و کتیبه‌های گنج نامه در مسیر این راه ایجاد شده‌اند.

سابقه مطالعات

گودین تپه در جریان بررسی سال ۱۹۶۱ شناسایی شد و کاوش در آن به سرپرستی کایلریانگ و حمایت موزه رویال اونتریو کانادا، در ۱۳۶۵ آغاز و با وقفه‌هایی تا ۱۹۷۳ ادامه یافت.

ویژگی ساختاری محوطه

تپه گودین نسبت به زمین‌های اطراف خود حدود ۳۰ متر ارتفاع دارد و حدود ۳ تا ۳ متر از آن نیز در زیر رسوبات سطح دشت قرار گرفته است. به رغم فرسایش و خاکبرداری‌های گسترده، مساحت کلی تپه به حدود ۱۴ تا ۱۵ هکتار می‌رسد که از این نظر از محوطه‌های بزرگ باستان‌شناسی محسوب می‌شود.

لایه نگاری

بر اساس کاوش‌های صورت گرفته، طبقات مختلف استقراری از دوره نوسنگی تا اسلامی در این محوطه شناسایی شد که موارد زیر را شامل می‌شود:

- طبقه VII ۵۵۰۰ - ۵۰۰۰ ق.م. این طبقه روی خاک بکر قرار گرفته و مربوط به اوایل دوره نوسنگی است،
- طبقه VI ۵۰۰۰ - ۳۵۰۰ ق.م.
- طبقه V ۳۵۰۰ - ۳۰۰۰ ق.م.
- طبقه IV ۲۷۰۰ - ۲۰۰۰ ق.م.
- طبقه III ۱۳۵۰ - ۸۰۰ ق.م (ملازاده، ۱۳۹۶: ۱۷۴).

مواصلات اصلی از کله‌شین بسیار حائز اهمیت است و در این میان تمدن‌های دشت سولدوز سند قطعی برای چنین مهاجرت‌هایی محسوب می‌شوند.

دشت‌های اشنویه و سولدوز پهناور و پر آب هستند و خاک آبرفتی حاصلخیز و اقلیم نسبتاً معتدلی دارند به طوری که حتی در تابستان پهنه‌ی آنها غالباً عاری از برف می‌ماند (هریس، ۱۹۸۹). این شرایط امکان سکونت جمعیت قابل ملاحظه‌ای را در منطقه فراهم می‌آورد و همان گونه که از مدارک باستان‌شناختی بر می‌آید از عصر نوسنگی به بعد جمعیت بسیار زیادی در آن ساکن بوده است (ویت، ۱۹۸۳). افزون بر خاک حاصلخیز این دشت‌ها، عامل موثر دیگری که دوباره جغرافیایی است دره‌ی رود گدار را برای سکونت بشر مناسب ساخته است. این دره در محل تلاقی جاده‌های مواصلاتی قرار دارد و جاده‌های کاملاً مستندی از طریق آن آسیای مرکزی را به بین‌النهرین و قفقاز را به شرق آناتولی متصل می‌کردند (پیتسورنو، ۱۳۸۸: ۳).

جلگه سولدوز در دو مرحله پسین از دشت ارس و دشت تبریز واقع گردیده است.

بزرگ‌ترین گذرگاهی که از نظر جغرافیای از مناطق مهم نخجوان محسوب می‌شود جلگه دشت ارس است، با عبور از شمال غرب ایران در نخجوان به دو شاخه تقسیم می‌شد: یکی از آن‌ها در شمال از طریق «ایروان» به قفقاز و دیگری در غرب از طریق مسیر «دغو بایزید» «آغری - ارزورم» و «بایبورد» به بزرگ‌ترین بندر تجاری جهان غرب، یعنی «ترابزون»، می‌رسید. این مسیر مهم از اعصار باستان تاکنون اهمیت خود را حفظ کرده است و امروزه نیز استفاده می‌شود (بللی و بخشعلی اف، ۱۳۹۱: ۱۳۹، ۱۴).

شمال بین‌النهرین تا حدود ۴۵۰۰ سال پ.م. به واسطه‌ی حضور مداوم اجتماعات انسانی کاملاً مسکونس شده بود. پیشینه‌ی این سکونت در شمال بین‌النهرین به چندین هزاره‌ی پیش و به دوران نو پارینه سنگی می‌رسید؛ و شاید هم حتی فراتر از آن. می‌توانیم به راحتی تأکید کنیم که نو آوری‌ها و ابتکارات و فرایندهای پیشرفت در بین‌النهرین پیش از تاریخ از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر تداوم داشته است؛ و همچنین مهم است که سپاس گزار پیوستگی و سنتی در قلب پیش از تاریخ باشیم که گذشته‌ی اجتماعات انسانی در آن ریشه دارد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲).

اگر بر شواهد غیر مستقیم نیز تکیه کنیم، باز هم آناتولی شرقی و بین‌النهرین از این دوران بسیار کهن با یکدیگر ارتباط داشتند؛ و به همین شیوه، می‌توان اشکال و صور متعدد و گوناگونی از ارتباطات پیش از تاریخی میان بین‌النهرین و همسایگانش را نشان داد؛ حتی اگر شواهد مستقیم کافی نیز در دست نباشد (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۶).

وجود اسامی متعددی از تپه‌های سومری در این مسیر که تا کنون توسط بومیان تورک در میان اعراب حاکم باقی مانده اند از جمله قرمز دره یا یاریم‌تپه و کونجیک در نینوا و قابیلیق کول تپه شاهده‌ی بر یک هویت باستانی است.

کؤل تپه که در زبان ترکی به معنی تپه‌ی خاکستر است، در چند کیلومتری تل سوتو و در همسایگی‌اش قرار دارد. آثار کؤل تپه نوری دیگر بر تاریکی هزاره‌های سکونت در دشت بین‌النهرین علیا، در میانه‌ی پایان تل مغزلیه و آغاز تل حسونا، می‌تاباند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۱۷۸).

نام کول تپه در نخجوان و نزدیکی تبریز و جاهای متعدد مناطق ترک‌نشین مشاهده می‌شود. نام یاریم‌تپه نیز در مناطق ترک‌نشین آذربایجان مشاهده می‌شود. یاریم‌تپه در شهرستان بیله‌سوار و استان گلستان گنبد کاووس نیز دیده می‌شود. در منطقه سومر نیز نام‌های ترکی چون یاریم تپه وجود دارند.

اگر به فرات‌علیا، در ترکیه، باز گردیم، قطعات سفالی مراحل حلف میانی و پایانی را در چند مکان باستانی نزدیک به خط شمالی مرز ترکیه با سوریه خواهیم یافت؛ در این جا، مجموعه‌ی تپه‌ی باستانی طورلو، در قیاس با تپه‌های غرب همین ناحیه، بیش‌تر حلفی می‌نماید (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۲۸۲).

اسکار وایت ماسکارلا این مناسبات آذربایجان و سومرعلیا را ناشی از فرهنگ مشترک و حتی واحد سیاسی مشترک می‌داند.

اکنون می‌توان گفت: فرهنگ دره‌های سولدوز و اشنویه، از سواحل جنوبی دریاچه ارومیه تا مرز عراق، در اواخر عصر مفرغ در مجموع فرهنگ یکدستی بود و این منطقه مناسبات فرهنگی بسیار نزدیکی با مناطق غربی، یعنی آناتولی مرکزی، سوریه‌ی علیا و بین‌النهرین علیا، داشت. این حقیقت که فراوانی سفال‌ها و دیگر یافته‌های دینخواه تپه و منطقه‌ی حسنلو در عصر مفرغ با مناطق غربی برابر است به زعم نگارنده نمی‌تواند صرفاً معلول مراودات تجاری نامنظم یا حتی منظم باشد. در واقع، احتمال دارد در این مناطق با مردمان یا چه بسا یک واحد سیاسی با فرهنگ مشترک سرو کار داشته باشیم (وایت ماسکارلا، ۱۳۸۸: ۳۶).

در مسیر شرق به غرب دو جاده‌ی اصلی دایر بود: جاده‌ی بزرگ خراسان در جنوب و جاده‌هایی در شمال که از دره‌های سولدوز و اشنویه می‌گذشت. شاخه‌ی غربی جاده‌ی بزرگ خراسان از قزوین در شرق آغاز می‌شد و با عبور از کوه الوند از طریق گردنه‌ی اسداباد به دشت همدان می‌رسید. این جاده سپس با گذشتن از چند دره‌ی به هم متصل به سمت غرب کشیده می‌شد و به دروازه‌های زاگرس در بالای سر پل‌ذهاب می‌رسید و سپس به سمت مرکز بین‌النهرین می‌رفت. جاده‌ی شمالی در امتداد کریدور رودخانه‌ی زنجان به تبریز و سپس با عبور از کوهپایه هیا سهند به سمت دریاچه‌ی ارومیه امتداد می‌یافت و به انتهای غربی کریدور اشنویه سولدوز می‌رسید. از انتهای غربی اشنویه جاده‌ی همواری به نواحی اطراف دریاچه‌ی وان و شرق آناتولی منتهی می‌شد. جاده‌ی دیگری با عبور از گردنه‌ی کله‌شین (در ۲۰ کیلومتری غرب دینخواه) یا پیرانشهر به سمت غرب می‌رفت و با گذشتن از تنگه رواندوز به شمال بین‌النهرین وارد می‌شد.

در مسیر شمال به جنوب، دو جاده‌ی مجزا جاده‌ی بزرگ خراسان را به دره‌های سولدوز و اشنویه متصل می‌کرد. جاده‌ی غربی از کرمانشاه به سمت میاندوآب یا مه‌آباد کشیده می‌شد و سپس به دره‌های اشنویه و سولدوز می‌رسید. مسیر دیگری از همدان آغاز و با گذشتن از بیجار و تکاب به میاندوآب و سپس سواحل دریاچه‌ی ارومیه ختم می‌شد. با رسیدن به کریدور اشنویه سولدوز، جاده‌های همواری به موازات سواحل دریاچه‌ی ارومیه وجود داشت و در ساحل شرقی آن جاده‌ی منتهی به تبریز به سوی شمال امتداد می‌یافت و دسترسی به منطقه‌ی قفقاز را فراهم می‌آورد. (ن ک: لوین ۱۹۷۳، ۱۹۷۴)، (پیتسورنو، ۱۳۸۸: ۳). همان گونه که از بررسی گابریل پیتسورنو مشخص است در جغرافیای باستانی از آنو در ترکمنستان تا شمال سوریه و از جنوب سبیری تا سومر، تبریز نقش یک چهارراه و پایتخت را بازی می‌کرد. حسنلو یکی از شهرها و تمدن‌های میان این مسیر بود. فون کروفرود:

نکته مهم‌تر آن بود که تپه بزرگ حسنلو در محل تلاقی جاده‌های مهاجرت باستانی از قفقاز به سمت دره‌های واقع در جنوب دریاچه ارومیه و مناطق ماورای آن قرار داشت. حسنلو در نقطه‌ای واقع بود که اقوام کوچرو، مردمان یکجانشین و لشکرهای دولت‌های مختلف مجبور به ناچار باید از آن عبور می‌کردند. از این نقطه جاده‌هایی به هر سو منشعب

می‌شد: به سوی شرق به مقصد مناطق مرکزی ایران، به سوی جنوب شرق به مقصد اکباتان پایتخت مادها، به سوی جنوب در امتداد جبهه شرقی سلسله جبال زاگرس به مقصد کردستان و لرستان به سوی غرب با عبور از گردنه کله‌نشین یا تنگه راوندوز به مقصد دشت‌های شمال بین‌النهرین. دشت‌های اخیر در ادوار مختلف محل استقرار مراکز چون اوربیلوم (اربیل امروزی) آشور پایتخت دولت آشور، نینوا، کلهو (نمرود) دور شاروکین (خورسآباد) و شهرهای بسیار دیگری بودند (کروفورد، ۱۳۹۰: ۸۰).

مسیر ارومیه به سومر را می‌توان از شمال بین‌النهرین با سفال‌های خاکستری نیز مورد مطالعه قرار دارد.

در زمره سفال‌های تپه دینخواه، سفال‌های خاکستری روشن دیده می‌شود که سفال‌های وارداتی به نظر می‌رسند؛ به طوری که این سفال‌ها در بین سفال‌های هم‌زمان چغابازار و تل بَرک در شمال بین‌النهرین نیز دیده می‌شود. توزیع سفال‌های نوع خاکستری در شمال بین‌النهرین و منطقه آناتولی باید مورد بررسی قرار گیرد، ولی شباهت آنها با سفال‌های براق و داغدار تپه حصار (III) و سفال‌های مشابه در منطقه دریای اژه قابل توجه است (طلایی، ۱۳۷۴: ۲۵).

در عرض رشته کوه‌های زاگرس گردنه‌های متعددی وجود دارد که البته عبور از آنها به آسانی میسر نیست: در نواحی شمالی را نسبتاً مستقیمی وجود دارد که از طریق رود قطور چای منطقه وان را به جلگه خوی، که محوطه باستانی بسطام را در خود جای داده است، متصل می‌سازد. در منطقه ارومیه جاده امروزی بین ترکیه و ایران تقریباً در همان مسیر جاده باستانی کشیده می‌شود؛ و آخرین مورد، که در نواحی جنوبی قرار دارد، گردنه کله‌نشین است که وجود استل دوزبانه اورارتویی - آشوری (CTU A 11-3) موید وجود جاده‌ای باستانی است که به منطقه رواندوز در کشور امروزی عراق منتهی می‌شد (صدرایی و علیون، ۱۳۹۶: ۲).

به نظر می‌رسد که صنعت سفالگری در حسونا پیشرفت کرده و سپس در منطقه‌ای از شمال عراق گسترش یافته است؛ چه، قطعات شکسته ظروف حسونه در سطح بسیاری از تپه‌های حفاری شده شرق و غرب دجله تا جبل حرمین به دست آمده است و نمونه‌های کامل آن را حتی در پایین‌ترین سطوح ویرانه‌های نینوا می‌توان دید (فرنو، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

مهم‌ترین محلی که در پایان عصر دوم یا آغاز عصر سوم باید بدان پرداخت، منطقه جارمو است؛ چه، آثار و بقایای یافت شده از این محل از جهاتی شبیه به بقایای کشف شده از کریم شهر و ملفعات است. به‌ویژه در طبقات تحتانی فاقد سفال و از جهاتی شبیه به آثار کشف شده از حسونه است که ما آن را در دوره استقرار کامل جامعه روستایی دسته‌بندی کرده‌ایم. در حقیقت بهتر است که بگوییم جامعه مستقر در جارمو، حد واسط یک جامعه دامدار و روستایی اولیه با یک جامعه روستایی کاملاً مستقر و توسعه یافته است (فرنو، ۱۳۸۴: ۸۳).

با آن که این منطقه از منظر جغرافیایی تا حدودی پرت و دور افتاده می‌باشد، جاده‌های تجاری از غرب آن، از مبدا عراق تا گردنه‌های رواندوز و کله‌شین و امتداد رود گدار، به سمت شرق کشیده شده‌اند. جاده‌های تجاری دیگری نیز در منطقه در جهت شمال به جنوب از منطقه‌ی قفقاز تا ارومیه و کردستان وجود دارند. جاده‌ی قدیمی شمال به جنوب در امتداد سواحل غربی دریاچه‌ی ارومیه و از میان دره‌های کوهستانی به هم متصل کشیده می‌شد. امروزه می‌توان از طریق جاده‌ای در امتداد سواحل شرقی دریاچه‌ی ارومیه از تبریز نیز به محوطه‌ی حسنلو رسید (تدرا توبون، ۱۳۹۳: ۹).

در سفرنامه‌ای از یک سیاح آلمانی ۱۲۸۶ می‌خوانیم:

راهپیمایی از قفقاز به کردستان و مناطق میان رود دجله و فرات و مسیر ارمنستان، ترابزون، ارومروم تا ناف مملکت فارس از جمله تهران مشهد و اصفهان، همه راه‌ها به تبریز ختم می‌شود (همراز، ۱۳۹۰: ۸۴).

این نشان می‌دهد تا همین صد سال پیش راه سومر و تبریز دایر و رفت آمد برقرار بود.

در عصر حاضر، آب دره‌ی سولدوز از رودگدار تامین می‌شود که از گردنه‌ی کله‌شین سرچشمه می‌گیرد و در جهت غرب به شرق دره‌ی سولدوز و دره‌ی زاب کوچک، واقع در امتداد مرز ایران و عراق، را به هم دیگر پیوند می‌زند. رودگدار در سمت شرق از سولدوز خارج می‌شود و با پیچیدن به سمت شمال به دریاچه‌ی ارومیه می‌ریزد. دریاچه‌ی آب شیرین کوچکی در گوش شمال شرقی سولدوز در پای برآمدگی موجود میان این دره و دریاچه‌ی ارومیه قرار دارد. این دریاچه محل مناسبی برای پرندگان آبی است و درست در غرب خط دید موجود بین حسنلو و تپه‌ی پیسدهیلی قرار دارد. الگوی کنونی کشاورزی در روستاهای منطقه متکی به آب رودگدار است (هنری دایسون و کایلر یانگ، ۱۳۸۸: ۵۹).

پهنه‌ی کوهستان، در این کتاب، کوهستان زاگرس در شمال شرق عراق و غرب ایران و بخش‌هایی از کوهستان طوروس در جنوب شرقی ترکیه را در برمی‌گیرد؛ که البته، طوروس مجاور زاگرس است. کوهستان زاگرس ردیفی شگفت‌انگیز از کوه‌های دارای ساختمان آهکی است؛ که به موازات هم دیگر از شمال غرب به طرف جنوب شرق کشیده شده‌اند؛ و بلندترین قله‌ی آن‌ها با ارتفاع ۴۵۰۰ متر از سطح دریا در فلات ایران قرار دارد؛ با این حال، متوسط ارتفاع زاگرس در لبه‌ی غربی آن بین ۳۵۰۰ تا ۲۵۰۰ متر است. پیوستگی این کوه‌ها و کوهپایه‌ها را دره‌های ژرف رودهایی از هم گسسته است که به سوی جنوب غربی سرازیر شده؛ و سرانجام به نهر دجله می‌ریزند. گردنه‌ها و دره‌های میان کوهی با ارتفاعی حدود ۸۰۰ تا ۵۰۰ متر نسبت به کوه‌ها و قله‌ی اطراف خود ترازوی پایین‌تر دارند. اما کوهستان طوروس در جنوب شرقی ترکیه که در یک خط ممتد و مستقیم غربی - شرقی کشیده شده است، با شمالی‌ترین مرز کوهستان زاگرس در بلندی‌های غرب دریاچه‌ی ارومیه تماس پیدا می‌کند؛ جایی که گوشه‌ی مرزی مشترک سه کشور ایران و

عراق و ترکیه را شکل می‌دهد. بلندترین قله طوروس با ارتفاع حدود ۵۰۰۰ متر از سطح دریا در طرف شمال شرقی دریاچه‌ی وان قرار دارند؛ اما همین ارتفاع در نزدیکی مرزهای طبیعی بین‌النهرین با طوروس به حدود ۳۰۰۰ تا ۱۵۰۰ متر پایین می‌آید. سرچشمه‌های اصلی دو رود بزرگ دجله و فرات در همین ارتفاعات است؛ که در شمال بین‌النهرین قرار دارد. بسیاری از دامنه‌ها و شیب‌های کوهستانی این پهنه، بالاخص در ترازهای ۱۸۰۰ تا ۵۰۰ متر، در بیش‌تر زمان‌ها پوشیده از جنگل‌های بلوط و درختان سوزنی برگ است که انسان و حیوانات از همان ابتداء از آن‌ها تغذیه و بهره‌برداری می‌کردند (ماتیوز، ۱۳۹۳: ۱۶).

نقش مهمی را که رودخانه‌های پرآب در پیدایش تمدن‌های اولیه انسانی بازی کرده‌اند، مطلبی است که کودکان هفت ساله به خوبی می‌توانند درک کنند (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۱۱).

آنچه که در تمدن مهران رود تبریز تا قزل اوزن و رودخانه گدار تا فرات می‌تواند مورد توجه منطقی قرار بگیرد شکل‌گیری تمدن‌های اولیه در این امتداد است و مسیرهای دیگر منطقاً و عقلاً و علماً نمی‌تواند مسیر رفت و بازگشت سومریان باشد.

منطقه شمال مرکزی ایران عمدتاً از جهت شرق و غرب با مناطق پیرامونی مرتبط می‌شود. در جهت غربی، از طریق «کریدور طبیعی» تهران، قزوین، زنجان، میانه و تبریز (حوزه دریاچه ارومیه) با طول بیش از ۶۰۰ کیلومتر و بدون برخورد با موانع طبیعی چشم‌گیر، با شمال‌غرب ایران (زاگرس شمالی) مرتبط می‌شود. در جهت شرقی نیز، از طریق حاشیه کوپر مرکزی با مناطق شرقی ارتباط دارد. در مجموع، نظام ارتباطی در شمال مرکزی ایران به گونه‌ای است که ارتباطات فرا منطقه‌ای را از سه جهت غربی، شرقی و جنوبی آسان می‌سازد. در حال حاضر نیز، اغلب راه‌های ارتباطی در فلات ایران از این منطقه می‌گذرد. این موقعیت ویژه و مرکزیت یافتن شمال مرکزی در پیکره به هم تنیده فلات ایران بر پیدایش، پراکنش، پویایی و فروپاشی فرهنگ‌های پیش از تاریخ منطقه و در ابعاد گسترده‌تر، بر سرنوشت تاریخی آن موثر بوده است (طلایی، ۱۳۹۳: ۵۱).

سفر در امتداد خطوط دره‌های موازی زاگرس که از شمال‌غرب به جنوب شرق کشیده شده نسبتاً آسان است، اما میان برزدن از رشته کوه‌ها بسیار دشوارتر است. در تمام طول زاگرس از دریاچه ارومیه تا خلیج، فقط تعداد کمی راه‌های مناسب برای تجارت یا لشکرکشی وجود دارد. بیشتر این‌ها مسیرهای دشواری هستند که شاخه‌های گوناگون دجله را دنبال می‌کنند و پس از گذشتن از گذرگاه‌های صعب سرانجام به فلات ایران می‌رسند، اما به جز جاده خراسان بزرگ هیچ کدام از آنها برای عبور سپاهیان بزرگ پیاده مناسب نیستند، گر چه گاهی نیروهای نظامی آشور از آنها استفاده می‌کردند. منطقه جنوب‌شرق جاده خراسان (لرستان جدید) نیز در گذشته و حال راهی به دشت نداشته است، اما هنگام سفر در طول دره‌ها می‌توان به دشت‌های شوشان و از آنجا به مرکز بین‌النهرین در امتداد حاشیه شرقی دشت‌های بین‌النهرین رسید.

در بین‌النهرین موانع مهمی برای سفر وجود ندارد. رودهای دجله و فرات و شبکه نهرهای بین آنها مسیرهای آسانی برای حمل و نقل کالا در حجم زیاد فراهم آورده‌اند. رودها، نهرها

و باتلاقی‌ها برای پیاده‌ها یا سواره‌ها مشکلاتی ایجاد کرده‌اند اما معمولاً با استفاده از پل یا لنج یا مسیرهای فرعی عبور از آنها امکان‌پذیر است (کرتیس، کالمیر و روف، ۱۳۹۳: ۷۶).

مسیر ایلام مسیر نامحتملی برای ورود سومریان به بین‌النهرین می‌باشد لیکن گروه‌ها و اقوامی در ابتدا به صورت محدود از این مسیر حرکت کرده‌اند.

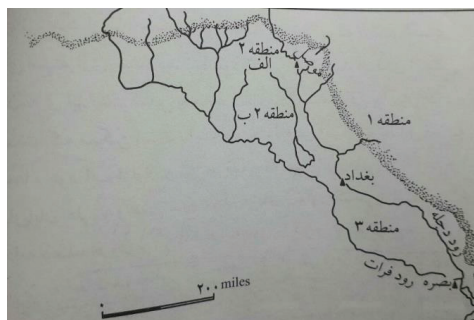
دگرگونی آیین خاکسپاری آنان در هزاره ششم پ.م می‌تواند دلیلی بر آمدن مردمانی جدید باشد. مردم همین دوره متاخر (همانند آنانی که در محل باستانی جویی jowi و جعفرآباد ساکن بودند) در فرهنگ مادی و آیین تدفین با ساکنان معاصر خود در سومر اشتراک زیادی داشتند و از آبیاری مصنوعی استفاده می‌کردند. نامحتمل نیست که بخشی از جمعیت این قبایل از آنها جدا شده و در دره فرات مهاجرنشین‌هایی تشکیل داده باشند که به بعداً این مهاجرنشین‌ها سومر را پدید آوردند. در نیمه دوم هزاره چهارم پیش از میلاد اجتماعی نیم شهری مهمی که در مرحله عصر مس بود در محل باستانی شوش و در کنار بستر رودخانه یا کانالی مصنوعی بین کرخه و آبدیز (شائور کنونی) پدید آمد که احتمالاً پیش از آن محل سکونت گروه قومی دیگری بود (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۴۲).

رشته‌کوه زاگرس در نزدیکی بخش جنوبی حوضه دریاچه اورمیه قله‌هایی با ارتفاع ۲۵۰۰ متر از سطح متوسط دریا دارد و در بخش شرقی آن کوه سه‌د - مخروط آتشفشانی به شدت فرسوده - ۳۷۰۷ متر بلندا از سطح متوسط دریا دارد. (دانتی، ۱۳۹۶: ۷).

در اسناد و مدارک تاریخی مربوط به عصر آهن دوم اهمیت راهبردی حوضه دریاچه اورمیه انعکاس یافته و همین وضعیت به یقین در دوران‌های مفرغ جدید و آهن یکم نیز حاکم بوده است. وجود گذرگاه‌های کوهستانی و سایر پدیده‌های طبیعی شمال غرب ایران را به چهار راهی تمام عیار میان بین‌النهرین، جنوب قفقاز، آناتولی شرقی و فلات ایران بدل ساخته است. بر همین اساس، در فرهنگ مادی منطقه نشانه‌های روابط و انطباق فرهنگی با مناطق دوردست نمایان است. با این حال، همانند وضعیت موجود در دیگر نواحی غربی ایران، این تاثیرپذیری‌ها (انطباق‌ها) که صرفاً به مثابه پوششی سطحی و محدود به طبقه خواص است که همانند پرده‌ای فرهنگ مادی اساساً بومی و محلی منطقه را پشت خود پنهان کرده است. بخش جنوبی حوضه دریاچه اورمیه از طریق راه‌هایی که با عبور از گردنه‌های واقع در کله‌شین و خانه / پیرانشهر به حوضه آبریز وسیع زاب بزرگ و تنگ رواندوز می‌رسیدند به سرزمین آشور وصل می‌شد. حوضه این دریاچه از طریق دره‌های رودخانه‌های زاب کوچک، تاتائو و زرینه رود با کوه‌ها و تپه ماهورهای کردستان ارتباط می‌یابد. از طریق سایر گذرگاه‌های کوهستانی واقع در مجاورت شهر امروزی سردشت و دریاچه زریبار، نزدیک شهر امروزی مریوان، راه‌های بسیار مهمی از بخش زاگرس مرتفع عبور می‌کنند و در مسیر غرب به اربیل و موصل و به دور دیاله، سلیمانیه و بغداد می‌رسند. در قسمت‌های جنوبی و شرقی، راه‌هایی وجود داشت که با گذشتن از نوسود یا سنندج به شهر کاروانی همدان در کنار جاده خراسان بزرگ منتهی می‌شدند. از این رو، مناسبات و

مشترکات موجود میان بین‌النهرین و فلات ایران در یافته‌های باستان‌شناختی کردستان، به‌ویژه در عصر آهن سوم مشهود است (دانتی، ۱۳۹۶: ۱۲).

به هر روی اگر جغرافیای باستان آذربایجان را از ترکمنستان تا جنوب خزر و آذربایجان کنونی تا غرب دریاچه وان بدانیم در هر دو سوی مسیر کوه‌هایی وجود دارند که اشاره سومریان به عبور از ۷ کوه یا حرکت بیلگه‌میش به سرزمین اصلی را با عبور از ۷ کوه معنی می‌کند.



T/۴۲/۳۲

از سوی دیگر رشته‌کوه‌های زاگرس، به‌ویژه بخش‌های مرکزی آن، به مثابه یک دیوار عظیم سرزمین اصلی بین‌النهرین را از فلات ایران متمایز می‌کند. این وضعیت در بخش‌های شمالی بین‌النهرین نیز حاکم است، به طوری که رشته‌کوه‌های جنوب شرق ترکیه عملاً بین‌النهرین را از سوی شمال از فلات آناتولی جدا می‌سازد (طلایی، ۱۳۹۰: ۲۹).

داده‌ها و یافته‌های باستان‌شناسی نیز این موضوع را آشکار ساخته است که در دوران‌های اولیه پیش از تاریخ، به‌ویژه در دوره‌های پارینه سنگی و نوسنگی، استقرارها و فعالیت‌های جوامع انسانی در مناطق کوهستانی شکل گرفته‌اند و طی مراحل پیشرفت در مناطق جلگه‌ای بین‌النهرین استقرارهای یکجانشینی و روستاهای اولیه نوسنگی در حدود ۶ هزار قبل از میلاد شروع به رشد کرده‌اند. بنابراین مراحل اولیه دوران پیش از تاریخ فی نفسه ربطی به بین‌النهرین جلگه‌ای ندارد. مجموعه واقعیت‌های ملموس جغرافیایی و باستان‌شناسی این نکته را آشکار می‌سازد که در مطالعه و بررسی حوزه‌های فرهنگ‌های پیش از تاریخ نباید بر اساس نگرش‌های سیاسی امروزی، مرزهای سیاسی کنونی مورد توجه و تاکید قرار گیرد و برای آنها نام‌گذاری‌های غیرقابل تعریف در نظر گرفته شود. این گونه از نام‌گذاری‌های غیرواقعی، واقعیت‌های باستان‌شناسی را در حاله‌ای از ابهام‌های علمی قرار می‌دهد (طلایی، ۱۳۹۰: ۲۹).

اولین مهاجرت بزرگ به شرق در اواسط هزاره‌های چهارم و دوم قبل از میلاد تحت عنوان

کوچ‌های بزرگ صورت گرفته است که در هزاره چهارم قبل از میلاد مهاجرت همگام با ایجاد چرخ و گاری و با استفاده از حیوانات باری صورت گرفته است که این چرخ و گاری نیز بین دریاچه‌های ارومیه و وان ایجاد شده بود (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۴۲).

مشخص است این مهاجرت‌ها با ظهور سومریان در هزاره چهارم و ناپدید شدن آنها در هزاره دوم و همین تاریخ‌ها و مهاجرت‌ها در آذربایجان هم‌زمانی کامل وجود دارد.

هنوز مدرکی درباره فرهنگ‌های عصر دیرینه سنگی سفلی در عراق یافت نشده است. قدیمی‌ترین اثر وجود انسان در این کشور در سال ۱۹۴۹ به وسیله دکتر ناجی الاصلیل - مدیرکل باستان‌شناسی عراق - در محلی به نام «بردا - بلقه» کشف شد، که حدود دو کیلومتر و نیمی شمال شرقی، بین کرکوک و سلیمانیه، واقع است (فرنو، ۱۳۸۴: ۶۹).

مشاهده می‌شود در عصر حجر کهن نیز یافته‌ها در نزدیکی مرز آذربایجان و مابین آذربایجان و سومر در شمال عراق و منطقه کرکوک یافت شده‌اند.

تمدن عبید، حلقه واسط زندگی روستایی به شهری بوده است و با آغاز عصر بعدی یعنی دوره اوروک، شاهد پیدایش اولین شهر از مجموعه شهرهای تمدن سومری همراه با نخستین علایم و آثار خط نویسی و بقایای تاسیسات شهری هستیم. در این خصوص، دکتر رو چنین آورده است: در فاصله ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ پیش از میلاد، پیشرفت فرهنگی که قبلاً در دوره عبید محسوس بود، با سرعت بیشتری ادامه یافت و سرانجام تمدن سومری شکوفا شد؛ اما این تحولات تنها در نیمه جنوبی عراق فعلی صورت گرفت و نیمه شمالی، راه دیگری را در پیش داشت و خود را در پناه ملاحظاتی بسیار پنهان ساخت. در سنوات اخیر، توجه زیادی به موجداتی که دست به دست هم داد تا جنوب را مشمول چنین مزیتی سازد، شده است... با این همه باید به خوانندگان هشدار دهیم که توصیف‌ها و تحلیل‌های این تحول بیشتر بر اساس حدس و گمان استوار است و شاید هرگز ندانیم که چه حادثه‌ای روی داده است. در ادامه این سطور، دکتر رو سعی دارد که با ارایه ترتیب منطقی این حدس‌ها، موجبات ظهور تمدن در جنوب را از دیدگاه خود بیان کند: در اواسط هزاره چهارم پیش از میلاد، با خشک‌تر شدن تدریجی هوای خاورمیانه و بین‌النهرین، مهاجران از دشت‌های خشک و کوه‌های شمال شروع به حرکت به سوی دره فرات سفلی کردند؛ جایی که بررسی‌های باستان‌شناسی در سطح زمین، آثار گسترش سریع آبدی‌های دهکده مانند را در این دوران آشکار ساخته است (فرنو، ۱۳۸۴: ۱۸۲).

براساس مطالعات انجام شده، در این زمان یعنی حدود چهارهزار سال پیش، خاک‌های منطقه (سگیزآباد) رسوبی بود که شرایط مساعدی را برای کشت غلات، حبوبات و انگور فراهم می‌آورد. اما براساس شواهد موجود سطح مناطق پیرامونی محوطه چندان هموار نیست؛ به طوری که براساس محاسبات انجام شده اختلاف شیب منطقه در هر ۹۶ متر و در جهت شرقی و غربی بیشتر از دو متر بوده است. بنابراین با توجه به توپوگرافی منطقه

به نظر می‌رسد امکان کشت با استفاده از آبیاری دایم وجود نداشته و کشاورزی دیمی رایج بوده است. منطقه‌ای که «تازه واردان» برای ایجاد سکونتگاه خود برگزیده بودند در ۳۰۰ متری استقراری قرار داشت که حدود هزار سال قبل از ورود آنها متروک شده بود. این استقرار پیش از تاریخ که امروزه به نام تپه قبرستان معروف است در جریان چندین فصل کاوش شده است که به وضوح فرهنگ پیشرفته‌ای را در دوران مس سنگی آشکار می‌سازد. فرهنگ پیشرفته تپه قبرستان به دلایل نامعلومی در اواخر هزاره چهارم ق.م و در آستانه عصر مفرغ دچار فروپاشی شده است (طلایی، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

در سوی دیگر هزار سال بعد شاهد بازگشت تعدادی از همین افراد کوچ کرده هستیم.

نتایج به دست آمده از کاوش‌های تپه قبرستان و سگزآباد، که در مجاورت هم قرار گرفته‌اند، نشان می‌دهد که دست کم دشت قزوین در شمال مرکزی ایران در طول هزاره سوم ق.م خالی از سکنه بوده است. پس از این دوره فترت طولانی در قرون آغازین هزاره سوم ق.م مردمانی با الگوهای فرهنگی جدید، که هیچ گونه ریشه فرهنگی در دشت قزوین نداشته‌اند، در تپه سگزآباد مستقر شده‌اند که از آن طبق لایه‌نگاری جدید با عنوان دوره استقراری I تپه سگزآباد یاد می‌شود.

دومین دوره استقرار در تپه سگزآباد بلافاصله بعد از دوره اول شروع می‌شود. به نظر می‌رسد در این دوره خانه‌های دوره اول بازسازی و تجدید بنا شده است. احتمال دارد سازندگان خانه‌های دوره اول هنوز شیوه‌های ساخت و ساز خود را به طور کامل با وضعیت اقلیمی دشت قزوین، که در طول عمر ساختمان‌های خشتی مؤثر است، تطبیق نداده بودند یا تجربه کافی در مورد ساخت و ساز در انطباق با اقلیم منطقه نداشته‌اند. در هر صورت تجدید بنا در دوره دوم استقراری انجام گرفته است (طلایی، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

در توالی تپه سگزآباد، دوره سوم استقراری در محدوده زمانی قرون ۱۷ و ۱۸ ق.م قرار می‌گیرد که هم زمان با بابل قدیم و آشور قدیم در بین‌النهرین است. در این دوره تغییرات نسبتاً محسوس در ترکیب و درصد فراوانی سفال‌ها نسبت به دوره‌های قبلی دیده می‌شود. افزون بر این، استفاده از شیوه‌های تزیین رنگارنگ و دو رنگ برای اولین بار در توالی سفالگری محوطه رواج می‌یابد. این یافته به لحاظ باستان‌شناسی عصر مفرغ متأخر و نیز ارتباطات فرهنگی سگزآباد با دیگر مناطق، به‌ویژه شمال غرب ایران، اهمیت فراوانی دارد (طلایی، ۱۳۸۵: ۱۳۹).

در منطقه کنگاور (بین همدان و کرمانشاه) دوره فرهنگ یانیق در ۱۵ محوطه شناسایی شده است که بیشتر این محوطه‌ها به طور متوسط ۳/۲ هکتار مساحت دارد (طلایی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

در خاتمه این فصل باید اشاره کنم مجموع این نظرات و آرای دانشمندان حرکت سومریان از آذربایجان به سومر علیا را از طریق دشت سولدوز در دوران نوسنگی تا حلف و اوروک روشن سازد.

بازگشت به سرزمین اصلی

برخلاف تبلیغات سوگیرانه در رابطه با طهور و افول سومریان در فصل پیش اثبات کردیم که سومریان مثل قارچ از زیر زمین خارج نشدند و برخلاف نظر این دانشمندان به یکباره غیب نشدند. آنها مانند تمام مردمان دوران باستان و مردم عادی با مهاجرت به سومر رفتند و با مهاجرت به سرزمین‌های خود بازگشتند. مهم‌ترین دلیل پنهان کاری در رابطه با این مهاجرتها، ارتباط سومریان به ترکان و آذربایجان است که چون تمامی تمدن‌های جهان متأثر از سومریان هستند. این پنهان کاری و مرده نامیدن سومریان فقط و فقط ناشی از نژاد برتر پنداری است. در این فصل به غیب شدن سومریان می‌پردازم با دلایل باستان‌شناسی و بررسی داده‌هایی محدود ثابت می‌کنم که سومریان چگونه به شمال بازگشتند و در میان اقوام ترک تبار مستحیل شدند و نقش تمدن‌ها را در این میان بررسی می‌کنیم. ظهور تمدن‌های جدید در هزاره دوم قبل از میلاد در آذربایجان همزمان با ناپدید شدن سومریان یک شمای کلی از آنچه رخ داده است می‌باشد.

به نظر مورگان فرانسوی نیز مادها از دو هزار سال پیش از میلاد به این نواحی مهاجرت کرده بودند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۳۹۹).

این بازگشت سومریان و بعداً همگونی نژادی همه محققین را گمراه کرده است. از یک سو نمی‌توانند تفاوت بین این اقوام را تشخیص دهند و از سوی دیگر نشانه‌های مهاجرت غیرقابل انکار است. تحولات هزاره دوم در منطقه می‌تواند این جابه‌جایی را روشن کند و محققین جوان بعدی بر اساس این الگو به بررسی مجدد رخدادها با این عینک و نگاه رمزگشایانه بپردازند. سومریان که تحت فشار حملات اقوام سامی نژاد شمالی بودند و سده‌ها با حمایت برادران آذربایجانی خود چون قوت‌ها و ایش اوغوزها در برابر این اقوام مهاجم مقاومت کرده بودند با نفوذ «اکدی»‌ها که الگوهای کشت و زرع را به هم ریخته بودند به تدریج و در طی هزار سال به شمال بازگشتند. در ۹۰۰ سال قبل از میلاد اقوام هوری و کاسی که اقوامی از ترک‌های آذربایجان بودند با جمعیت سامی مهاجری که شهرنشین می‌شدند به سختی ادغام می‌شدند.

جمعیت بین‌النهرین در این زمان مختلط بود، اما بیشتر مردم به زبان سامی صحبت می‌کردند. زبان متون میخی به اکدی و به دو لهجه اصلی آن، بابلی و آشوری، بود (در این زمان زبان سومری زبانی مرده بود و فقط کاتبان از آن استفاده می‌کردند)، جمعیت‌های بزرگ آرامی زبان و نیز اعراب وجود داشتند، و اقلیت‌های دیگری از جمله کاسی‌ها و هوری‌ها که به زبان دیگری سخن می‌گفتند در بین‌النهرین ساکن بودند. وضعیت در زاگرس مبهم‌تر بود. مدارکی از جابه‌جایی مردم زیادی در سراسر خاور نزدیک در اواخر عصر مفرغ در نیمه دوم هزاره دوم ق.م در دست است. از جمله آنها مردم شهر قدیم دوریس یونان و مردمان دریا بودند که شهرهای مدیترانه را ویران کردند و در مرزهای مصر متوقف شدند. قبایل آرامی از جنوب آمدند و در حواشی بین‌النهرین ماوا گزیدند. در غرب ایران نیز مهاجرت‌های چشم‌گیری انجام شده است (کرتیس، کالمیر و روف، ۱۳۹۳: ۱۰۵).

از منظر باستان‌شناختی میان محوطه حسنلو و رود فرات، به‌ویژه در دوره «هوریان» در هزاره دوم ق.م. همچنان حوزه ناشناخته بسیار وسیعی وجود دارد (72-87: Melink, 1966)، (صدرای و علیون، ۱۳۹۶: ۶۳).

نشانه‌های باستان‌شناسی اگرچه در ابتدا به آمدن اقوام آریائی تغییر شد لیکن گاه‌شماری آن با ظهور هخامنشیان در پارس هزار و پانصد سال فاصله داشت بنابراین این مسئله در سال‌های اخیر و فقدان دلایل کافی در شمال به شمال شرق سوق داده شده است. لیکن چون از منشاء آریائی‌ان در شمال (بر خلاف هنر) هیچ اقامتگاه و نشانه‌ای وجود ندارد، علمی‌تر آن است که از خود پیرسیم در آن مقطع کدام تمدن ناپدید شده است که ما را به سومریان رهنمون می‌شود. مواردی چند را با هم مرور کنیم:

در سال‌های منتهی به ربع آخر هزاره دوم، این مجموعه معماری (به تعبیر دایسون متعلق به «عصر مفرغ» که در کتاب حاضر متعلق به عصر مفرغ میانی خوانده می‌شود)، سنت تدفین، دست ساخته‌ها و سفال‌ها در حسنلو و دینخواه به ناگهان از سوی اولین موج مردمان سازنده سفال خاکستری که منادی عصر آهن هستند دگرگون می‌شوند... (دانتی، ۱۳۹۶: ۵۲).

این فرضیه امواج متوالی مهاجرت گیرشمن و فرضیه یانگ در واقع یک تحول نامحسوس در بازگشت سومریان بود.

آگاهی فزاینده از این موضوع که پراکنش سفال خاکستری غربی قدیم خارج از منطقه آذربایجان ایران در بهترین شرایط به صورت پاره‌پاره و پراکنده است و در بخش غرب مرکزی زاگرس نفوذ قابل توجهی نداشته است. انگاره‌های قبلی درباره قومیت و نژاد اقوام پدید آورنده افق سفال خاکستری غربی قدیم را که مبتنی بر فرضیه مهاجرت بودند شدیداً متاثر می‌سازد (دانتی، ۱۳۹۶: ۵۳).

از منظر فرهنگی کاملاً روشن است که در این زمان مردمان کاملاً تازه‌ای به این وارد شده‌اند. شکل‌گیری این تغییر در الگوی فرهنگی قبلی منطقه بی‌تردید با آشوب‌های گسترده در انتهای هزاره‌ی دوم ق.م ارتباط دارد که در جریان آنها تروی VIIa تخریب می‌شود امپراتوری هیتی‌ان فرو می‌پاشد، «مردمان دریا» به مهاجرت دست می‌زنند و قبایل فریژی (= موشکی) در مرکز آناتولی در سرحدات شمالی دولت آشور به ظهور می‌رسند (فیلیپس ۱۹۶۱)، (هنری دایسون، ۱۳۸۹: ۳۸).

تغییرات فرهنگی از گوی‌تپه و بوکان و حسنلو در حدود دو هزار سال قبل از میلاد آخرین ورود هم نژادان آذربایجانی از سومر به آذربایجان محسوب می‌شود چنان‌چه دایسون نیز معتقد به هم قوم بودن این مهاجرت معترف است.

این تغییر شگرف از شکل‌گیری تحول فرهنگی حکایت دارد - اعم از سلطه‌ی یک دولت بیگانه بر منطقه، ورود مردمان جدید با قومیت مشابه اما متفاوت که از سفال خاکستری

استفاده می‌کردند، یا تغییر نظام سیاسی حکومت محلی و تبدیل آن به شکلی از سلسله مراتب پیشرفته (هنری دایسون، ۱۳۸۹: ۴۲).

به عقیده نگارنده این سیر را نه در جزئیات که به صورت کلی در بر آمدن قوتی‌ها و اورارتوئیان التصاقی زبان باید جستجو نمود. می‌دانیم مردمانی که در اواخر هزاره‌ی دوم ق.م وارد منطقه شده‌اند تغییر ژرفی در الگوی فرهنگی منطقه ایجاد کرده‌اند و ورود آنان با ظهور سفال‌های خاکستری که شاخصه‌ی عصر آهن در غرب ایران است تقارن دارد. هم چنین، اکنون در نتیجه‌ی حفاری‌های دینخواه تپه به نظر می‌رسد مردمی (یا مردمانی) که در عصر آهن در منطقه سکونت داشتند شاید یکصد سال یا بیشتر قبل از آنه تاکنون تصور می‌رفت به شمال غرب ایران وراد شده باشند. در حال حاضر می‌توان زمان این رویداد را محتاطانه، با وقوف به این که شاید به واقع قبل از این تاریخ باشد، سال ۱۳۰۰ ق.م دانست. شواهدی از حضور فرهنگ عصر آهنی سفال‌های خاکستری علاوه بر نواحی اشنویه، سولدوز و حوضه‌ی دریاچه‌ی ارومیه در استان آذربایجان غربی از محوطه‌ی یانیق تپه در مناطق شمالی و در محوطه‌های حفاری شده‌ی تپه سیلک، تپه گیان، گوین تپه و خوروین در مناطق جنوبی و شرقی نیز به دست آمده است.

تا جایی که می‌دانیم، این مهاجران از مناطق کوهستانی فراتر نرفته و به بین‌النهرین و آناتولی که هیچ سفال خاکستری از این نوع در این مناطق یافت نشده است نفوذ نکرده‌اند. این مردمان با آن که - به‌ویژه در عصر آهن دوم - تحت تاثیر فرهنگ‌های غربی قرار داشتند، از قرار معلوم از مردمان بومی ایران بوده و احتمالاً با ساکنان منطقه‌ی شرقی‌تر گرگان، واقع در سواحل جنوب شرقی دریای خزر، پیوندهایی داشته‌اند. ناگفته پیداست پرسش‌هایی زیادی هنوز بی‌پاسخ هستند: آیا فرهنگ ظروف خابور در ایران شکل گرفته و به مناطق غربی راه یافته یا فرهنگی غربی است که به سمت شرق گسترش یافته است؟ آیا مردمان فرهنگ خابور مقهور مردمان مهاجم مرتبط با فرهنگ سفال‌های خاکستری شده‌اند یا پیش از رسیدن آنان منطقه را ترک کرده بودند؟ آیا مردمان فرهنگ سفال‌های خاکستری را می‌توان یکی از مللی دانست که رد مدارک تاریخی آشوریان و اورارتوها در قرن نهم ق.م از آنان نام برده شده است؟ (وایت ماسکارالا، ۱۳۸۸: ۳۷ - ۳۶)

سفال خاکستری، ظروف شیشه‌ای و نشانه‌هایی از تحولات معماری به تدریج الگوهای منطقه‌ای را از سمت ایلام به اورارتو تحت تاثیر قرار می‌دهند. ایلام در مسیر بازگشت حلقه واسطه است. ایلامیان نیز التصاقی زبان بودند و تمدن آنها نیز شدیداً مورد تخریب و پنهان کاری واقع گردیده است. گذشته از فقدان دلایل حتی اولیه به انتساب سفال خاکستری به اقوام شمالی می‌توانیم آن را به جنوب و سومر و کل ماجرای مهاجرت آریائی‌ها را با این فرضیه جدید دستخوش سوال جدید کنیم.

درحالی که سفال‌های خاکستری اولیه را که در مناطق غرب و شمال مرکزی ایران و نیز بین‌النهرین به طور هم زمان ظهور کرده است نمی‌توان در حال حاضر منشأ و خاستگاه خاصی در نظر گرفت (طلایی، ۱۳۸۵: ۳۲).

یکی از مهم‌ترین شاخص‌های عصرمفرغ قدیم و میانی (حدود ۲۰۰۰-۳۰۰۰ ق.م) فلات

ایران در زمینه سفالگری، ظهور و رواج سفال خاکستری و سیاه در مناطق وسیعی از آن است. گرچه قبل از این زمان در حدود نیمه‌ی اول هزاره‌ی چهارم ق.م در مناطقی مثل شمال مرکزی ایران (تپه قبرستان دشت قزوین) آثار اندکی از سفال خاکستری کشف شده است، اما پیدایش سفال خاکستری در این زمان مقطعی بوده و به هیچ وجه فراگیر نیست. این گونه سفال‌های خاکستری از دوره دوم ولایه‌های VII-VI تپه قبرستان کشف شده است. جنس سفال‌ها از سفال خاکستری خشن با ماده چسباننده کاه ریز بوده و بادست ساخته شده است. تنها تزئین به کار رفته در آنها نقوش کنده هندسی است. حفار تپه قبرستان آنها را به عنوان قدیم‌ترین نوع سفال خاکستری که تاکنون در خاورمیانه کشف شده قلمداد کرده است. او احتمال می‌دهد سفال خاکستری تپه قبرستان برای نخستین بار در این منطقه از فلات ایران متولد شده است. آنچه در این زمینه اهمیت دارد منسوخ شدن این نوع سفال در دوره بالاتر (دوره I) است. به طوری که سفال دوره I هیچ گونه همگونی فنی و تزئینی با سفال‌های خاکستری دوره II نشان نمی‌دهد. باید اشاره کرد که سفال دوره I تمام چرخ‌ساز و به رنگ نخودی است (طلایی، ۱۳۸۵: ۴۹).

ظهور یکباره سفال‌های عمده‌ای که در طی فصول ۱۹۶۰ و ۱۹۶۲ یافته شده و مربوط به زمان آخرین بازماندگان آذربایجانی‌هاست نشان می‌دهد اقوام هند و آریایی نمی‌تواند مرجع و دلیل مناسبی برای این تحول باشد و موضوع مهاجرت این اقدام را که گفته می‌شود از جنوب سبیری یا مغولستان سرازیر شده‌اند به شدت نفی می‌کنند. رابرت هنری دایسون:

به موجب نتایج حفاری‌های فصل ۱۹۶۰، سفال‌های عمده‌ی این فرهنگ به طور ناگهانی در حدود سال ۱۲۰۰ ق.م در منطقه ظهور کرده و جایگزین مجموعه‌ای از سفال منقوش شده‌اند که ریشه در شمال بین‌النهرین داشت. مشخصه بارز این طبقه جدید سفال نخودی منقوش با نوارها و مثلث‌های قرمز است که طرح‌های تزئینی و شکل آنها به سفال‌های هم‌زمان شمال بین‌النهرین شباهت دارد. این سفال‌ها شاید بازمانده‌ی مردمان «هوری» یا اقوام مرتبط ساکن در حسنلو باشند (هنری دایسون، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۰۵ - ۱۰۶).

در مورد سایر لیوتن‌های پایه مسطح نیز تاثیر سومر از کانال آشور معین است.

اسکار وایت ماسکارلا:

لیوانی با کف نوک پستانی که احتمالاً پایه‌ای جداگانه داشت، یک شکسته‌ی سر گاو نر از نمونه‌های آثار لعاب‌دار هستند. لیوان یاد شده که لعابی به رنگ آبی سبز دارد، شباهت بسیاری با ظروف مکشوفه از محوطه‌های آشور، نوزی، تل بیلا و تل ریما دارد که همگی در بین‌النهرین واقع شده‌اند و مربوط به نیمه دوم هزاره‌ی دوم ق.م. هستند. ظروفی به شکل مشابه و مربوط به اوایل هزاره اول ق.م نیز از تل بیلا، نمرود و آشور در بین‌النهرین و نیز تل فخاریه در سوریه‌ی علیا گزارش شده‌اند (وایت ماسکارلا، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۲۵).

لذا اکنون که پیوندهای عیلام با دولت‌های واقع در شمال این دولت و پیوندهای حسنلو با دولت‌های واقع در جنوب این محوطه اثبات شده است، تداوم زنجیره این پیوندها در سراسر طول این مسیر غیر ممکن نیست. به علاوه، پرادا به ارتباط محتمل سنجاق‌های شیردیس (= با فرم پیکرک شیر) و کاشی‌های دیواری لعاب‌دار مکشوفه از حسنلو با محصولات عیلامی از حدود همان دوره زمانی اشاره کرده است. موضوعی که این ادعا را تقویت می‌کند کشف مقادیری صدف از سازه‌ی کوچکی واقع در میان ساختمان سوخته اول و ساختمان سوخته دوم حسنلوس است که به عنوان صدف‌های بومی خلیج فارس و اقیانوس هند شناسایی شده‌اند. این موضوع حاکی از آن است که جاده‌های منتهی به جنوب برای رفت و آمد کالاها باز بوده‌اند (وینتر، ۱۳۹۰: ۶۳ / ۱).

مهرها و اشیای مرتبط حسنلو تشابهاتی با مهر و دیگر اشیای محوطه‌های ایرانی با قدمت اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول ق.م دارند. از جمله این محوطه‌ها می‌توان به شوش و چغازنبیل (دور اونتاش) در استان خوزستان، سرخ دم لری در دشت کوه‌دشت لرستان، سیلک ب در فلات ایران، زیویه در کردستان و تپه مارلیک در دره‌ی رودخانه گوهر در گیلان (ن ک: شکل ۱) اشاره کرد (مارکوس، ۱۳۹۰: ۶۷ / ۱).

این دلیل باستان‌شناسی یک گستره فرهنگی و هنری مشترکی را نشان می‌دهد که در بخش همگونی از شیرهای دال گرفته یا فرم تزئینات را شامل می‌شود.

مادها

نامه‌ای از نبو کد نصر ولیعهد نبوپلر به بزرگان معبد الهه اینانا در اوروک که در آن به عزیمت پادشاه بابل به شهر حران، به همراه نیروهای زیادی از مادها، اشاره شده است (ملازاده، ۱۳۹۶: ۴۳).

برخی از پژوهشگران این نشانه‌های بازگشت را به مادها نیز نسبت داده‌اند در کتاب باستان‌شناسی ماد می‌خوانیم:

مهاجرت مادی‌ها، در فاصله اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول ق.م صورت گرفته است. در طی این مدت، اقوام مختلف ماد به تدریج وارد فلات ایران شدند و در کنار اقوام محلی که عمدتاً از گروه قومی و زبانی کاسی بودند، استقرار یافتند و به تدریج به عنصر غالب منطقه تبدیل شدند (ملازاده، ۱۳۹۶: ۶۰).

به نظر می‌رسد آنچه با شروع عصر آهن سوم در تپه سیلک اتفاق افتاده و همزمان با بازگشت سومریان به خانه بود از دید گیرشمن نیز پنهان نمانده و او به عمد یا اشتباه آنها را آریائی نامیده، همان آریائی‌هایی که گاهی آنها را ماد و گاهی اقوام بی‌نام نامیده‌اند تغییرات گسترده در تپه بزرگ و جنوبی سیلک و برپا کردن قبرستان در ۲۰۰ متری غرب آن و

فرم زیگوراتی همه نشان می‌دهد این مسیر و تغییرات از سه هزار سال قبل از میلاد مسیر بازگشت سومریان به آذربایجان بود (ملک شه‌میرزادی، ۱۳۹۱).

رابرت هنری دایسون نیز تاثیر هنر سومری از کانال ایلامی را بر هنر هوریان آذربایجان مورد اشاره قرار می‌دهد:

جام زرین حسنلو در زمینه مطالعه تحولاتی که به تاسی از تصاویر وارداتی در سبک محلی حسنلو صورت گرفته است اصلی ترین مدرک به شمار می‌رود. شمایل‌های تزئینی این جام حکایت دارند که این اثر از مواریت به جا مانده از ادوار قبلی بوده و زمانی که زیر آوارهای ارگ حسنلو مدفون شده است یکصد سال یا بیشتر قدمت داشت. موتیف‌ها و لباس‌های موجود روی این جام روایت‌گر تاثیرپذیری مردمان حسنلو از بین‌النهرین یا عیلام هستند اما در شیوه اجرای خود شمایل‌ها کیفیت و سرزندگی کاملاً بی‌سابقه‌ای مشهود است. در این جام به روشنی نوعی مکتب هنری بومی و محلی بازتاب دارد (هنری دایسون، ۱۳۹۰: ۲۶۵).

سومر، ایلام و آذربایجان و در واقع علی‌رغم سبک بومی باز عده‌ای از باستان‌شناسان مثل تمام یافته‌های ارزشمند آن را زیر سوال می‌برند در واقع اگر قرار باشد تاثیرپذیری مطرح باشد این موضوع بر اساس تئوری تبریز بالعکس بوده است یعنی سایر تمدن‌های سومر و آشور و ایلام به علت ریشه داشتن در تبریز این هنر و معماری و لباس و خدایان متاثر بودند. اگر براساس مربع جغرافیایی سومر در نزدیکی مرز شوش در نظر گرفته شود، مسیر برگشت می‌تواند در پدیده‌هایی چون تدفین باستان نیز ملاحظه شود.

در مناطقی چون شوش و تپه‌ی علی آباد در همسایگی بین‌النهرین، که تمدن سومری به آن راه یافته بود. سنت تدفین در گورهای چهارچینه‌ی سنگی زودتر آغاز شده بود اما زمان و چگونگی تطور گورهای چهارچینه‌ی سنگی در فلات ایران هنوز بر ما پوشیده است. (نامیواگامی، فوکای و ایچی ماسودا، ۱۳۹۷: ۲۱).

ایلامی‌ها که جغازنبیل را ساخته بودند، خودشان را **Haltemu** می‌نامیدند، اما سومریان که در همسایه گی قرار داشتند به آنان، ایلامی می‌گفتند. پروفسو رزکیف در ورد اتونیم آن می‌گوید: ایلام تشکیل یافته از (ایل+م) که علامت م در زبان‌های ترکی و پروتورکی به معنی مالکیت و مخصوصاً مالکیت زمین است و بین اقوام باستانی آسیای میانه جزو باورهای آنان بوده و اینجا، به معنی (ایل من)، معنی می‌دهد... (زکیف، می‌رفتاح، هزاره سوم قبل از میلاد، ترجمه دکتر رحمت قاضیانی) یا احتمالاً ایل مشترک داشتن با سومریان، باعث ایجاد این اطلاق، از سوی سومریان شده است. (هر دو به زبان التصاقی صحبت می‌کردند) البته این را هم می‌دانیم که شاید به جهت ارتباطات نزدیک فرهنگی و زبانی، این سومریان بخواهند که آنان را اولین بار به این اسم نامیدند (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

وجود اشیاء مادی ایلامی با نام‌های پادشاهان ایلامی چون «کرشمن ان لیل» در حسنلو و یا جام

مفرغی اردبیل و یکسانی لباس یک شاهزاده با جام نقره‌ای ایلام نشان می‌دهد در هزاره دوم پیش از میلاد همگونی با سومر از طریق ایلام در یک واحد احتمالاً سیاسی مشترک در جریان بوده است. در دوره بازگشت سومریان که از دو هزار سال تا هزار سال قبل از میلاد و حتی کمی بعدتر به طول انجامید ما شاهد ناپدید شدن و ظهور آثار تمدنی در مسر بازگشت هستیم مسیر بازگشت بر خلاف مسیر رفت که خالی بود اکنون امن‌تر بود چرا که در هنگام آمدن آشوریان هنوز پدیدار نشده بودند و اکنون آن مسیر کمتر مورد توجه بود. این تغییرات سبکی در آثاری چون مهرها و پیکرها در ایلام ما را قانع می‌سازد بازگشت از سمت ایلام صورت می‌گرفت. تغییرات در برخی الگوها چون تولیدات قالبی از سومر به ایلام نیز موید چنین نکته‌ای است.

بین‌النهرین در این دوره ظاهراً دیگر علاقه‌ای به تولید پیکره‌های قالبی استاندارد نداشت، اما افزایش خارق‌العاده آنها در کل منطقه ایلام بی‌نظیر بود (کرتیس، ۱۳۹۳: ۳۶). شرایط اقلیمی و بوم‌شناسی عمومی ایلام همانند کشور همسایه‌اش سومر در دره سفلی فرات (در عراق کنونی) بود. تحول تاریخی هر دو کشور نیز از نظر گونه‌شناسی (تیپولوژی) مشابه و کم و بیش همزمان بوده‌اند. ولی دو کشور با نواری از باتلاق و بیابان صعب‌العبور از هم جدا می‌شدند. بنابراین جاده‌ای که عیلام را به سومر می‌پیوست یا از دامنه تپه‌ها به طرف شمال‌غربی می‌رفت یا این که در همان جهت به طرف بالا و از کوه‌هایی می‌گذشت که در طول دره کرخه قرار داشت و سپس به یک گذرگاه کوهستانی می‌پیوست که به سوی البدرای کنونی در جهت همان راه دامنه‌ها ادامه می‌یافت، و از آنجا به دره دجله (غالباً از راه دره دیاله نزدیک بغداد جدید) و سپس به زیستگاه‌های سومر که در طول فرات سفلا قرار داشت می‌پیوست (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۴۲).

تأثیری که عقاید سومری بر ایلامی گذاشت بعد از مدت‌ها جنگ و دشمنی می‌تواند از همین مهاجرت‌ها و جابه‌جایی‌های بزرگ مردمی نشأت گرفته باشد خدایان مشترکی که مشاهده می‌کنیم نیز از این تأثیرات هستند. دو الهه داوری کننده بر تازه مرده، ایشمه - کراب - **Kar-ab** و **ISMe - La** گمال - **gamal - La** (عیلامی: ایشنی کراب و لاکامار)، ایشتیر، الهه عشق و ستیزه، نانا، خدا ماه سومری و چندین خدای دیگر (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۵۲).

در نگاهی دیگر عناوین مشترکی نیز به چشم می‌خورند.

آن گونه که از قوانین بر می‌آید در نیمه نخست هزاره دوم پ.م سیستم حکومتی عیلام چنین بوده است: مهین سالار کشور که (به زبان سومری) عنوان سوکال - ماخ را داشت و از نظر لغوی به معنی چیزی مثل «وزیر اعظم» یا «پیک عالی» بود، اما ظاهراً در معنایی نزدیک به «امپراتوری» به کار می‌رفت (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۵۶).

«قال» ریشه قالاماق - قالین - قالا در ترکی به همان معنی ریشه بزرگ در سومری و «سو»

به معنی آب و نژاد و یا کلماتی که در پی می‌آیند نیز علی‌رغم رازپوشی در مورد زبان التصاقی ایلامی و پیوندهایش با ترکی نمایانگر یک زبان پروترکی می‌باشد که نیازمند تحقیقات جدی آینده می‌باشند.

توم - ۱. پسر، ۲. تخم (۱۷، ص. ۵۱)، در لهجه‌های ترکی آذربایجانی به دانه آفتابگردان «توم» می‌گویند. در ریشه کلمه مشتق «تومورجوق» هم می‌توان نوانس معنایی فرزند و اولاد در ریشه کلمه ساده «توم» را مشاهده کرد. (تورم (نوه) توره (زائیده - نسل و پرورش یافته) در ایلامی و ترکی یک کلمه کلیدی است که در بیشتر کتیبه‌های ترجمه شده دیده می‌شود).

ا (E) - به نظر ف. وایسباخ و هرتسفلد کلمه «او/ev» (خانه) در زبان سومری نیز به معنی «ا E//» (خانه) می‌باشد. «ا قال» هم به معنی منزل بزرگ و سرا می‌باشد (۱۸، ۲۴).

اِبا/eba - سرزمین، وطن (۲۴، ص. ۴۱). ن. ی. مار می‌نویسد: کلمه‌های اِبا و اوبا که معنی منزل و خانه دارد با زبان کارتلی از شوشا آمده است، و جای نام «اوپالی» هم در زبان گرجی به شکل «اوپلیس تسپخه» درآمده است (۲۴، ص. ۴۴).

پان - این کلمه نیز در متن «آنجا» از کتیبه هخامنشی در معنی منزل آمده است. علاوه بر این، در همین متن اسم «بان» در معنی سخن وجود دارد (۶، ص. ۳۵؛ ۴۰). در کتاب دهده قورقود «بان» به خانه‌هایی که از کچه (چیز بافته شده از پشم پاییزی گوسفند و یا بز) درست شده گفته می‌شود: «دوخسان باشلی بان ائولرین قارا یئروزه رینده قورولموشدو» (خانه‌های بان ۹۰ خانواری بر روی زمین خشک احداث شده بود). ولی همان طوری که در متن آمده در داستان کلمه «بان» به معنی سخن نیز آمده است: «ساققالی اوزون تات اری بانلایاندا» (هنگامی که مرد تات سخن می‌گفت).

آما - آنا//آبا (مادر) (۶۹-۳۹۲؛ ۲۹، ص. ۴۰). همزمان الهه مادر شهرهای ایلام «آما» نامیده می‌شد (۳۹، ص. ۱۴۳، ۹۱، ۴۰؛ ۴۵، ص. ۳۹۲، ۶۹). سومرها نیز به مادر (آنا) «آما» می‌گفتند (۱۸، ص. ۱۹ - ۳۰). کلمه آما در برخی از زبان‌های ترکی هنوز هم به کار برده می‌شود. چوواش‌ها قبل از این که مسیحی شوند، همسر الهه آشنی را «آماشه» صدا می‌کردند (۳۰، ص. ۹۰). «خاتای»ها (خاتتی‌ها) که از قوم‌های قدیم التصاقی زبان آنادولو به شمار می‌روند به مادرخدایان «دینقیرآنا» می‌گفتند (۱۴، ص. ۱۵۷). ولی در کتیبه‌های موجود در سخره‌های اورارتوئی «آمه//Ame» به معنی خانم است (۲۹، ص. ۵۵، ۷۶).

آت تا // آتا (پدر) (۲۴، ص. ۳۵؛ ۳۹، ص. ۱۱۴). در زبان‌های التصاقی قدیمی آسیا هم به شکل «آتا» و هم به شکل «تاتا»ی کلمه «آتا» برخورد می‌کنیم. کلمه آتا هم در اسناد دولتی شوشا، و هم به عنوان تیتول (رتبه نظامی) به کار رفته است. نام یکی از شاهان «آنجا» و «شوشا» که در قرن ۱۹ قبل از میلاد زندگی می‌کرد «آت تا خوش» بوده است (۴۵، ص. ۶۶). آت تاخوش (آتا قوش) یعنی فرستاده خداوند، قارتال // عقاب مقدس می‌باشد.

تاتا - لقبی که شاهان پدرسالار داشتند. در لوحه گلی که در سال ۱۵۷۰ قبل میلاد نوشته شده نشان داده می‌شود که «تاتا» یکی از شاهزاده‌های دارای رتبه بالا بود (۳۹، ص. ۱۰۰). اصطلاح مردم‌نگاری «تاتا» اکنون در زبان‌های ترکی به شکل «دهده/dede» به کار می‌رود. در زبان‌های ترکی «دهده» به معنای (۱) پدرپدر، (۲) بزرگ طریقت درویشان، (۳) تانری نین سبچیسی // ساوجیسی (پیغمبر خدا) می‌باشد. در کتیبه‌های شوشا اسم شاهزاده «آرپر» وجود دارد (۱۵، ص. ۱۶). «آرپر» شکل قدیمی اسم آلپ ارتونقا

خاقان توران است. علاوه بر این، در متن نوشته شده به زبان آنجا در صخره بیستون // باغستان کلمه آلمپ به معنی کشتن آمده است (۱۵، ص. ۴۰: ۲۴، ص. ۱۳). آلمپ - یعنی در ریشه کلمه «اؤلدور» (بکش) ریشه «آل» (جان بستان) وجود دارد.

چون که بدون کشتن دشمن کشور و دولت آن بدست نمی‌آمد.

آرمار - قلعه (۲۴، ص. ۱۷). آرمار «آلینماز» (غیرقابل گرفتن و تسخیر شدن) می‌باشد. در نتیجه تغییر واج «ر»-«ز» کلمه «آرمار» به شکل آرماز، و آلینماز درآمده است.

گیره/gire // واحد وزن (۴۵، ص. ۲۷۹). این کلمه با واحد وزن قدیمی ترکی معادل ۴۰۰ «گیرونکه» سازگار می‌آید.

یاپار - غول ونوکر (۲۴، ص. ۱۳). در کتیبه‌های شوشا «یاپار» و «یاپماق» (انجام دادن، زدن) ترکی و وورماق (زدن) کلمات هم خانواده هستند. «دوشمن اوزه رینه هجوم یاپیلیر، توتولان اسپرلر، یاپار (قول) ائدیلبیدی» بر علیه دشمن هجوم صورت می‌گرفت و اسپران به دست آمده به عنوان یاپار (غلام) درمی‌آمدند.

تَپیر - دَپیر - رتبه بالا در دربار شوشا، آنجا (Anca) و برده (Berde). تَپیر / دبیر کاتب دربار و حاکم محکمه بود. او، همزمان بر فعالیت‌های مدارس نظارت می‌کرد (۳۹، ص. ۸۴-۸۳، ۹۰: ۴۵، ص. ۱۰۸، ۱۰۰). کلمه تَپیر با تغییر آوائی اندک به شکل دبیر داخل زبان فارسی شده است. کلمات با آلت‌های آهنی (دمیر) بر الواح گلی، سنگ و بعداً بر پوست گوساله زده می‌شد، یعنی نوشته می‌شد. علاوه بر این، در اسناد کشاورزی و دامداری شوشا کلمه «توپی» وجود دارد. توپی یعنی نویسنده، تپن (tapan) به خادمین زبردست دولتی گفته می‌شد. دب - چیدن غله و کوبیدن آن در خرمن (۲۴، ص. ۴۰). در زبان‌های ترکی به کوبیدن «تپمک» و «دپمک» می‌گویند. (تاپیر به معنی لوحه و تابو به معنی سند و دیبک به معنی عمق انداخته شده در ترکی)

تورنا - دورولماق (شفاف و تمیز شدن) (۲۴، ص. ۵۷). با «تونا»، «توروق»، «دوروق» هم ریشه هستند. **پاریب** - براه افتاده (یولا واریب) (۲۴، ص. ۵۸). متناسب با این معنا در لهجه غرب ترکی آذربایجانی تعبیر «واریب گتتمک» (به راه افتادن و رفتن) وجود دارد.

کور/kur // به نظر فردریخ وایسباخ، «قول» ن.ی. مار این کلمه را با کلمه کورنه (بازو) موجود در زبان ارامنه «لوری» مرتبط می‌داند (۲۴، ص. ۴۸). (کول) در ترکی

دل/del // در کتیبه دوم هخامنشی موجود در بیستون در معنی درخت آمده است (۲۴، ص. ۵۶). در زبان‌های ترکی به بوته و شاخه درخت «دال» گفته می‌شود.

بوق - خدا. به نظر فردریخ وایسباخ، کلمه بوق // باق // بای موجود در کتیبه بیستون به دوران ماقبل هخامنشیان مربوط است (۲۴، ص. ۴۸). دوران ماقبل هخامنشیان دوران شوشا، آنجا و برده می‌باشد. کلمات «باق» و «بوق» در زبان آران به بت خداوندی گفته می‌شد که به شکل گاو (بوغا) بود. «بوق» بوغا (گاو)، «باق» ریشه کلمه «باقستان» (محل خدایان) است (متاسفانه در کشور ما آن را به شکل بیستون می‌نویسند و این نیز به تحریف معنای این واژه غیرفارسی می‌انجامد- مترجم). صخره بیستون کرمانشاه تا زمان هخامنشیان «باقاوان» نامیده می‌شد. «باقاوان» به معنی «بتخانه نسل آوان» می‌باشد.

نام یکی از حاکمان «آنجا» که در هزاره دوم قبل از میلاد می‌زیست، شپلارپاک بود (ص. ۴۵، ۷۰). شپ لارپاک // اسبجی باقی یعنی پیغمبر و فرستاده باقی (خدا).

یاش - کلمه‌ای که از زبان کاسپی‌ها به زبان اهالی شوشا آمده است. به باران و زمینی که بوسیله باران خیس شده «یاش» گفته می‌شد (ص. ۳۹، ۳۲). علاوه بر این، در هر دو زبان خدای خاک پر محصول «بوری یاش» نامیده می‌شد (ص. ۱۵، ۴۲).

مشا // - در کتیبه بیستون که در تاریخ ۵۲۱ قبل از میلاد نوشته شده «مشه» در معنی بیشه و درخت زار آمده است. اقرار علیف با استناد به هرتسفلد می‌نویسد که مشه (بیشه) کلمه‌ای فارسی نیست و کلمه دخیل از ایلامی است (ص. ۷، ۱۸۰). ولی در زبان سومری به مشه (بیشه) «گیش» گفته می‌شده است (ص. ۱۸، ۱۶۱). تا دوران هخامنشیان در شرق شهر شوشا منطقه مسکونی به نام «چوقامشا» وجود داشت (ص. ۳۹، ۱۶۱). واژه مشه در زبان‌های ترکی اکنون نیز به کار می‌رود. ولی «چوق» قوم نامی است که در نزدیکی شهر شوشا مسکن گزیده بود. (غیش در سومری و آغاش در ترکی)

آقه // age - سویون آخاماسی (جاری شدن آب) (ص. ۴۵، ۲۲۶). «آقه» فرم ریشه باستانی کلمات آخین (جریان) و آخار (بستر جریان آب) می‌باشد.

شاق - اوغلان اوشاگی (فرزندپسر) (ص. ۴۵، ۳۹۲). همین کلمه امروز هم در ترکی آذربایجانی به شکل «اوشاق» به کار می‌رود.

تو // - محل غروب آفتاب (ص. ۴۵، ۲۲۷). «تو» ریشه کلمه «تون» (شب) در زبان‌های ترکی است. **زو** - زمین را شخم زدن (ص. ۴۵، ۲۲۲، ۲۲۷). در کتیبه‌های میخی شوشا صداهای «ز» و «ش» با یکدیگر فرقی نداشتند. بدان سبب هم این هجا را به شکل «شو» می‌توان تلفظ کرد. کلمه «شو» و «زو» در ریشه اسم «شوم» (شخم) و فعل «شوملاماق» (شخم زدن) وجود دارد.

گال - بزرگ (ص. ۴۵، ۲۲۹، ۹۵). وقتی به اول کلمه گال واژه «ا» را اضافه کنیم همان طوری که در زبان سومری هست، در زبان‌های «شوشا» و «آنجا» هم کلمه «خانه بزرگ» و سرا (قصر) بدست می‌آید. (قالا در ترکی)

زیروزر / zer - در زبان کاسپی حیاط و دروازه، در کتیبه‌های شوشا (شوش) زمینی که قابل کشت و آبیاری بوده (ص. ۴۵، ۱۷، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۹). ائکل زئری // اکین یئری (زمین کشاورزی) (ص. ۴۵، ۳۹۹). در شاخه چوواش - بولغار زبان‌های ترکی به زمین «سر» و «زر» گفته می‌شود. در فولکور چوواش جای نام «سرآشه // ser Aşe» وجود دارد. «سرآشه» در تفکر اسطوره‌ای چوواش‌ها قبل از مسیحی شدن صاحب زمین و خاک محسوب می‌شد (ص. ۳۰، ۹۰).

اِکلو // eku، اِکل // ekel - مزرعه و زمین کاشته شده (ص. ۴۵، ۳۹۹). در ریشه کلمات اِکل و اِکلو فعل «اک (مک)» (کاشتن) وجود دارد.

امه // eme - در زبان کاسپی به معنی وارد شدن، «امه ایمه» در کتیبه‌های شوشا در ورودی (ص. ۱۵، ۳۲). کلمات امه و ایمه ریشه فعل ایمکله مک (خزیدن کودک بر روی زمین) می‌باشد.

همین - در متن «آنجا»ی کتیبه بیستون به شکل همین (ص. ۲۴، ۲۶). ضمیر همین (همین) در زبان‌های ترکی به شکل‌های هَمَن، هامان و همین به کار می‌رود.

گیززا - کس (بُر) (۲۴، ص. ۳۱۰). گیززا و کسمک (بریدن) کلمات هم ریشه هستند. (نوعی چاقوی دسته کوتاه به نام گزلیک // گزک وجود دارد که فرم آوئی کسلیک است و در آثار شاعر ترک آذربایجان خاقانی شیروانی هم آمده است - مترجم)

تیری - دئدی // دیدی (گفت) (۲۴، ص. ۳۲۰). تیتمه (گفتن) و چیزی گفتن (۲۴، ص. ۵۲۰) (دئیری در ترکی) تیریش تی - نامید (۲۴، ص. ۳۲۰). در ریشه هرسه کلمه فعل «تی» یعنی فعل «de//» (بگو) وجود دارد. **ما** - منیمسه مک (مال خود کردن) (۲۴، ص. ۴۳۰). تنها در کتیبه‌های شوشا و «آنجا» نیامده، بلکه در اکثر زبان‌های التصاقی آسیای میانه نیز کلمه «ما» به معنی آلماق (گرفتن) و منیمسه مک (مال خود کردن) می‌باشد.

کام - سهم هر کس از مزرعه و زمین در دوران مالکیت گروهی (۴۵، ص. ۹۴۰). متناسب با این فعل در ترکی آذربایجانی فعل «قامارلاماق» وجود دارد.

اپلو // aplu - از فرزندان پدری که دارای حق ارث است (۴۵، ص. ۲۰۸، ۲۱۴). در نوشته سنگ قبر بولغارهای باستان کلمه پسر به شکل «اولو» نوشته (با در نظر گرفتن تبدیل و - ف و ف - پ (فادر-پدر) و یا و - ب و ب - پ (مترجم)).

ایلیک آرکی - وارث (۴۵، ص. ۳۹۰). کلمات آرکی و آرخا (نسب و پشت) هم ریشه هستند. یعنی به معنی کسانی که از پشت پدر و مادر می‌آیند.

کیده // kide - زمین نزدیک به مرزهای کشور، ولایت و محال (۳۶، ص. ۴۸۰). کِد در زبان ترکی زمین‌هایی که می‌توانیم برویم (گنده // کده)، یعنی داخل مرزهای کشور. ی. مار بین کلمات کیده موجود در کتیبه‌های شوشا و کلمه «کیده» موجود در زبان ایبر به وجود ارتباط قوم زبانی قائل است (۲۴، ص. ۴۸۰). **تاش** - در زبان کتیبه‌های شوشا «آتا» (پدر) و در سالنامه‌های ایبر به معنی «ار» (مرد) آمده است (۲۴، ص. ۵). به معنی کمی متفاوت کلمه «تاش» می‌توان در ترکیب کلمات ترکی چون یولداش (دوست و همراه)، سیرداش (همراز)، قارداش // قارینداش (هم شکمان یا برادر و خواهر) برخوردار.

آپ پا // appa - به معنی آغا یا آقا (۲۴، ص. ۴۳۰). این کلمه در زبان‌های ترکی به اشکال «آبا»، «آپا» به کار رفته و بعضا به معنی پدر و بعضا هم به معنی نیاکان مادری به کار رفته است. (آبا به معنی سالخورده در سومری و ترکی)

آککا // والدین (۱۲۴، ص. ۳۵۰). در برخی از زبان‌های ترکی به پدر و در برخی به برادر بزرگ «آکا»، «اکه» گفته می‌شود.

ددا اپیا // deda appa - زن آغا (۲۴، ص. ۴۳۰). «آبا» (آقا)، دِدا (خانم) می‌باشد. کلمه ددا در زبان ایبری به اجداد مادری گفته می‌شود. ولی در کتاب دده قورقود واژه دده به معنی پدرمادر آمده است. در قرن ۱۲ قبل از میلاد معبد تمثیل کننده آسمان‌ها وجود داشت. همین معبد «کوک» نامیده می‌شد (۲۴، ص. ۳۹، ۶۲، ۹۰-۹۱)؛ (۴۵، ص. ۲۵۰). کوک فرم آرکائیک (باستانی) گوک // گووی (آسمان) امروزی است. و. خینتس (والترهینتیس) در این باره می‌نویسد که در پانتئون (زیارتگاه) ایلامی به گوک (آسمان) و به خدائی که تصور می‌کردند در آسمان قرار دارد «کوک // Kuk» می‌گفتند (۳۹، ص. ۹۰). در این موقعیت اسامی الهه‌های گوک ایلام و گوک تنقری ترکان باستانی باهم سازگار می‌آید.

در زبان سومری به خدا «دینقیر» گفته می‌شود. ولی در اسناد دولتی شوشا این تئویم در همین فرم - به شکل تانری به کاررفته است. در ترکیب عنوان‌های کوک تانری، تانری خوراتیر (۴۵، ص. ۹۰، ۶۳) کلمه تانری به شکل آشکاری دیده می‌شود. «تانری خوراتیر» - «تانری قورتاریر» به معنی «خداوند خلاص می‌کند» می‌باشد.

در اسناد زمین‌های کشاورزی شوشا در کنار اسامی خدا اسامی اشخاص زیادی وجود دارد که معنای آنها بر اساس گنجینه لغات تاریخی زبان‌های ترکی قابل تفسیر است. (دینگیری در سومری و تانگری در ترکی)

هال - اولکه (کشور)، هالمنیک - حاکم کشور (۳۹، ص. ۳۲). هال یعنی آیینمیش (گرفته شده)، منیک یعنی منیمسه ین (مال خود کرده) و حاکم می‌باشد. ضمیر «me//مه» در زبان‌های التصافی «آسیای پیش» هم معنی (هم ونیز) و هم معنی «منه وئر» (به من بده) می‌داده است.

پاخیر ایششان - پاتریارخ ایلامی که در قرن ۱۴ قبل از میلاد می‌زیست. در سال ۱۳۳۰ قبل از میلاد کاسپی‌ها را از کشورشان بیرون رانده و شهر شوشا را از اشغال آزاد کرده بود (۳۹، ۹۹).

اسم پاخیر در زبان‌های ترکی از کلمه «پاخیر» (مس) اخذ شده است. تا زمان کشف آهن انسان‌ها سلاح‌های خویش را از مس می‌ساختند. همین مورد در ارتباط با ستایش همین سلاح‌ها در زبان‌های ترکی قوم نام‌ها و اسامی اشخاص «باکیر»، «باکور»، «باقیر» بوجود آمده است (الهامی جعفرسوی، ۲۶ تا ۲۱)

سومریان ایلام را به معنی بلندی و «دیم» می‌گفتند. «دیم» در زبان ترکی نیز به معنی برجستگی است و خود ایلامیان سرزمین خود را «اوجا» می‌نامیدند که در منابع هخامنشیان هم آمده است. اوجا نیز در ترکی به معنی بلندی است.

آتراچوسکی می‌نویسد: سوز، کوش و یا خوزستان هر دو نام یک کشور است. فرزندان کوش ابتدا در سرزمین سومر و مصر زندگی می‌کردند. در قرون ۲۳ قبل میلاد شاهزاده‌های چوپان که از آسیا آمده بودند، آنها را از سومر به ایلام، و از مصر به افیویا (اتیوپی) و نوبیا راندند. ولی آنها از بین نرفته و در نوبیا به شکل واسال (وابسته) و در ایلام به شکل مستقل دولت تشکیل دادند (الهامی جعفرسوی، ۲۰)

به هر حال دلیل چنین رویکردی در مسیر بازگشت اقوام به شدت دشمن و سامی نژاد شمال سومر بود که با سومریان التصافی زبان در طی مدتی بسیار طولانی در جنگ و نبرد بودند.

علیرغم وجود احتمالات مناسبی و خویشاوندی‌های دور آشوریان با آذربایجانی‌ها به نظر می‌رسد رفته رفته این دشمنی و شکاف عمیق‌تر شده تا جایی که حتی بعد از بازگشت سومریان به آذربایجان نیز از هجوم و غارت و قتل آشوریان در امان نمانده‌ایم این هجوم تا دروان اورارتوئیان و آتش‌سوزی‌های مکرری که در تپه‌های باستانی قابل سنجش است مشاهده می‌شود.

در این میان شهر خوی هم از حملات بی‌امان سارگون در امان نماند. سارگون پس از تصرف

و ویران کردن سلماس، اوله‌و و دهات و آبادی‌های اطرافش روی به سوی شمال شرقی نهاد و بدون روبرو شدن با مانع جدی به خوی رسید. در شرایطی که اوردوی اورارتو به طور کامل فروپاشیده بود، سقوط شهرها و آبادی‌های یکی پس از دیگری حتمی بود. سارگون پس از خوی از طریق دره قطور هم چنان به پیشروی خود ادامه داد. در این دره سرسبز و حاصل خیز نیز تمامی کاخ‌ها و آبادی‌ها اشغال و ویران شدند. سرانجام سارگون به وان یا همان توشیا پایتخت اورارتو رسید ولی موفق به فتح آن نگردید و به ناچار آنجا را ترک گفته و به اشور بازگشت. (رئیس‌نیا، ۱۳۷۹: ۲۰۸-۲۰۹)، (رحمانی فر، ۱۳۹۷: ۱۵).

در مورد دوره پس از ۱۵۰۰ ق.م دیگر بین‌النهرین از صف منابع ترمینولوژی گاه‌نگاری و تاثیرات فرهنگی خارج می‌شود و با کاسته شدن از میزان توجه به ماناها و هوریان، اقوام متاخر ماد و پارس به بازبزرگان اصلی در تفسیرهای ارائه شده تبدیل می‌شوند (Dyson 1968) (دانتی، ۱۳۹۶: ۳۵).

در حدود اوایل هزاره دوم پیش از میلاد (۱۸۰۰ پیش از میلاد) شهر سوخته نیز به همراه تمدن‌های هیرومند و سایر کانون‌های حوزه در جنوب شرق فلات دچار بحرانی عظیم شد که از علل آن آگاهی دقیق نداریم شاید بر اثر عوامل طبیعی مثل خشکسالی، قحطی یا سیل و زلزله بود یا شاید هجوم اقوامی مهاجم که شهرها به سرعت از جمعیت خالی و متروک گردید (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۳۰۲).

در واقع تمامی اقوام پراکنده مهاجر بعد از این تاریخ بود که به سوی خانه بازگشتند و علل اصلی تمامی تحولات به این دلیل بود. تاثیرات اقلیمی منطبق با سومر در این قسمت نیز باعث خشکسالی و بازگشت مجدد آذربایجانی‌ها به خانه شد.

همچنین، دیگر مشخص شده بود که افق سفال نخودی غربی جدید یانگ در همین منطقه زودتر از آن چه وی در ابتدا ادعا می‌کرد آغاز شده بود. یانگ با قاطعیت این افق سفالی را به اقوام پارسی نسبت داده بود و انتساب سفال نخودی غربی جدید به ادوار قدیمی‌تر، این افق باستان‌شناختی را در مقام یکی از نشانه‌های ورود این اقوام تایید می‌کرد. کرامر در اثبات این که سفالینه‌ها با اقوام برابر نیستند روز به روز جلوتر می‌رود. این کار از تحقیق رساله دکترای او با مهوریت تپه دینخواه آغاز می‌شود و در تحریرات بعدی او ادامه می‌یابد. در نتیجه، خصیصه‌های فرهنگی فرضی دیگری، از جمله تالار ستون‌دار، در تعاریف باستان‌شناختی افق سفال خاکستری غربی قدیم مورد تاکید قرار می‌گیرد (دانتی، ۱۳۹۶: ۵۳).

دایسون از ذکر نژاد مردمانی که احتمالاً سفال خاکستری غربی قدیم را وارد ایران کرده بودند سرباز می‌زند، اما موکداً بیان می‌کند این افق به طور ناگهانی و در شکل کاملاً تکامل یافته به غرب ایران وارد شده است. از دید دایسون، کشف یک تالار ستون دار ادعایی که حاوی «سفال خاکستری» قدیم بود این دیدگاه را قویاً تقویت می‌کرد. در همین سال، مدودسکایا وجود افق سفال خاکستری غربی قدیم و فرضیه‌هایی را که آن را به ورود

اقوام آریایی به منطقه زاگرس ربط می‌دادند زیر سوال می‌برد (۱۹۷۷). چند سال بعد، نتایج مطالعات وی در مقاله مفصل‌تری به زبان انگلیسی چاپ می‌شود و در اختیار دایره گسترده‌تری از مخاطبان قرا می‌گیرد (دانتی، ۱۳۹۶: ۵۵).

این‌ا مدودسکایا در مقاله «ایران: عصر آهن اول» (۱۹۸۲) دیدگاه مخالفی را مطرح می‌سازد و دیدگاه‌های طرفدار فرضیه مهاجرت و انتساب افق سفال خاکستری غربی قدیم به آریایی‌ها را رد می‌کند (دانتی، ۱۳۹۶: ۵۵).

از زمان کشف نهشته‌های اوایل «عصر آهن» در غرب ایران، پژوهشگران درصد تبیین تاریخچه سکونت‌ها، ترکیب نژادی و فرآیندهای فرهنگی کلان منطقه در نیمه دوم هزاره دوم ق.م اغلب با مینا قرار دادن امواج مهاجرت‌های ادعایی و پیوندهای احتمالی با اقوام پروتویورانی، برآمده‌اند (دانتی، ۱۳۹۶: ۶۲).

ماسکارلا موکداً بیان کرده است که «نه دایسون و نه نگارنده نگفته‌اند که فرهنگ سفال خاکستری غربی قدیم / عصر آهن اول معرف اقوام ایرانی زبان بود». ماسکارلا قطعاً چنین نگفته است، اما دایسون به و طور حتم در دهه ۱۹۶۰ میلادی با این ایده ور رفته است. وی بعدها باب بحث پیرامون قومیت را باز گذاشت و صرفاً متناوب و تمام عیار بودن کذایی تغییر فرهنگ در دوره‌های ششم و پنجم را مرود تاکید قرار داد (دانتی، ۱۳۹۶: ۶۵).

ماسکارلا مدعی نیست که این مردمان جدید ادعایی ایرانی بودند، اما وی قویاً طرفدار ایده انتشار متناوب جمعیت است. اگر از این منظر چنین جابه‌جایی ناگهانی و گسترده صورت گرفته باشد، این اقوام تازه وارد اگر ایرانی زبانی نبودند پس چه کسانی بودند؟ (دانتی، ۱۳۹۶: ۶۵)

یانگ تعریف میسوطی از افق سفال خاکستری غربی قدیم ارائه داده و در اثبات آن به معرفی و بررسی مفصل مدارک باستان شناختی موجود پرداخته و «حسولوی پنجم، گیان اول، سیلک پنجم، گوی تیه، خوروین، چندر و احیاناً مارلیک» را مشمول این افق دانسته است. «تمامی این محوطه‌ها در سه ویژگی کلی مشترک‌اند: اساساً حاوی مجموعه‌ای مختلط از سفال خاکستری و نخودی ساده‌اند که در آن تنها تعداد بسیار معدودی سفال منقوش دیده می‌شود شیوه تدفین در آنها از نظر دفن اموات بیرون سکونتگاه و نحوه قرار دادن جسد داخل گور (به صورت جمع شده و به پهلو) مشابه است، و اشیای آهنی در آنها نادر است». این تعریف ذات‌گرایانه یانگ، ریشه در تعریف گیرشمن از سیلک A دارد. یانگ سه شکل سفالی را اشکال مشترک بین این محوطه‌ها معرفی می‌کند. فنجان‌های ساده دسته‌دار، کوزه‌های لوله‌دار منفصل از لبه و ساغرهای پایه بلند. به تبعیت از گیرشمن، یانگ این افق را به تپه حصار سوم در شمال شرقی ایران پیوند می‌دهد که «سفال خاکستری» در آنجا کاملاً شناخته شده بود. یانگ وجود استکان، گونه‌ای فنجان ساده «نسبتاً متفاوت» دسته‌دار، لوله‌های منفصل از لبه و سفال با نقش داغدار را شواهد وجود پیوند میان سفال

خاکستری غربی قدیم و مجموعه تپه حصار سوم برمی‌شمارد. و نتیجه می‌گیرد تعداد و اهمیت این وجوه اشتراک «نشان می‌دهد گروه محوطه‌های سفال خاکستری غربی قدیم به یقین با مجموعه سفالی قدیمی تر حصار سوم ارتباط دارد» و گوی تپه و مارلیک خارج از دایره گروه اصلی محوطه‌های حاوی سفال خاکستری غربی قدیم قرار دارند. این موضوع مبنای فرضیه بانگ در مورد مسیر شرق به غرب مهاجرت اقوام آریایی در هزاره دوم ق.م قرار می‌گیرد. البته، بعدها مشخص می‌شود حل مسئله فواصل زمانی (اواسط هزاره دوم ق.م) و مکانی (شمال مرکزی ایران) موجود میان تپه حصار سوم و افق سفال خاکستری غربی قدیم میسر نیست (دانتی، ۱۳۹۶: ۴۶).

در هنر مارلیک نیز تاثیرات دوره «ایش اوغوزها» ملموس است.

برای منظور ما که یافتن تاثیر بابل است مهم‌ترین سبک به هفت ظرف طلایی تعلق دارد که مشخصه آنها شکل‌پذیری و جزئیات واقع‌گرایانه‌شان است. آنها با داشتن تزئین در ته و نقش مایه تکراری درخت مقدس ارتباطی استوار با هنر بابل، به‌ویژه با سبک ایسن II دارند. در خود بابل به جز کودورو و مهرهای استوانه‌ای چیز زیادی برای مقایسه وجود ندارد: تنها مدرک از این هنر حکاکی بسیار پیشرفته لبه طلایی شکسته‌ای با تزئین دوتایی به شکل قیطان تاییده از عقر کوف، اقامتگاه پادشاهان دوره کاسی جدید در نزدیکی بغداد است. (BAQIR 1945 : PL. 27)، (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۵۳).

هفت ظرف طلایی - که احتمالاً اشیاء وارداتی به مارلیک بودند زیباترین و سالم‌ترین نمونه‌ها از سبک ایسن II هستند. به جز کوزه نقره‌ای لوله‌دار با تزئین مرصع کاری از جمله نقش هیولاهای بالدار آشوری شده (Negahban 1983: no 21: 1990) و جامی طلایی با دو افریز منقش به گاوهای بسیار مسبک با فن فلز کاری محلی ناشناخته، که حفار آنها را «تک شاخ» می‌خواند. (Negahban 1983: no)، (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۵۴).



شکل ۱۷ طرح جام طلایی مارلیک با چهار ردیف تزئین

بز ایستاده بر پای درخت حیاط در این جام با نقش‌هایی از تولد از پایین تا مرگ در ردیف بالا گونه‌هایی شناخته شده از هنر سومری و سپس قوتی هستند.

به نظر می‌رسد تاریخ قبرستان سیلک ب (سیلک VI) کمی بعد از مارلیک و در اوایل هزاره اول باشد. امکان این مطلب که اقوام مارلیک به علت فشارها و تهاجماتی که از طرف غرب بدان‌ها وارد شده است، سرزمین خود را ترک گفته به طرف مشرق و جنوب مهاجرت کرده باشند، بعید نیست. به احتمال قوی حملات را آشوری‌ها که برای به دست آوردن غنایم و کشورگشایی به نواحی شرقی لشکرکشی می‌کردند، انجام داده‌اند. در نتیجه این حملات مکرر به نظر می‌رسد که اقوام مارلیک موطن خود یعنی کوه‌های البرز را رها کرده در جهت مخالف حملات آشوری‌ها به طرف شرق سرازیر شده‌اند و احتمالاً به طور موقت در نواحی کاشان مستقر شده‌اند و قبرستان سیلک ب مردگان آنها را در این استمرار موقت در برگرفته است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۱۸).

در واقع آشوری‌ها حتی بعد از بازگشت سومریان به خانه دست از سر اقوام التصاقی زبان بر نمی‌داشتند و قریب صد سال نیز حاکم بلامنازع بودند و شاید از دلایل ترک تمدن مارلیک نیز همین نکته هم‌زمان باشد.

یک نقش سنتی دیگری که در صحنه نقوش نمایش داده شده روی جام‌های مارلیک عموماً دیده می‌شود نقش درخت استیلیزه و مسیک نخل خرما است که توسط دانشمندان و باستان‌شناسان به طور مکرر با عنوان درخت زندگی نامبرده شده است و برگ‌های همین درخت است که عموماً حلقه تزئینی دورادور ترنج‌های هندسی بسیار زیبا را تشکیل می‌دهد. نقش درخت در انواع مختلف روی جام‌های مختلف نمایش داده شده است. این درختان شامل انواع بسیار ساده و معمولی طبیعی مانند آنچه روی جام طلای M13 (شماره ۴) و جام نقره M202 (شماره ۱۹) نقش شده یا نوع تزئینی تر آنهاست که به صورت گلدان‌های تزئینی برای پر کردن صحنه به کار رفته‌اند مانند نقش گلدان ظرف مفرغی M178 (شماره ۵۷) یا نقش گلدان جام طلای M355 (شماره ۱۲) یا ردیف بالای جام طلای M610 (شماره ۱۴). انواع بسیار تزئینی آن در حد کمال زیبایی که درخت نخل تزئینی کاملی را به سبک استیلیزه و مسیک نمایش می‌دهند روی جام طلای مارلیک M29 (شماره ۸) و ردیف دوم جام طلای M610 (شماره ۱۴) و قطعه‌ای از ظرف مفرغی M1396 (شماره ۶۲) مشاهده می‌شود (نگهبان، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

نخل‌های سومری در آثار مارلیک می‌تواند یکی از دلایل طرح چینی موضوعی باشد چرا که در مارلیک نخل نمی‌روید.

مطالعه و بررسی ما روی آثار مکشوفه در حفاری مارلیک متذکر این مطلب است که اقوام مارلیک در دورانی در حدود نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد مسیح در ارتفاعات رشته جبال البرز مستقر شده‌اند و برای مدتی حدود چند قرن در فاصله قرون چهاردهم تا دهم پیش از میلاد مسیح به پیشرفت و شکوفا نمودن هنر و صنایع خود در این منطقه

پرداخته‌اند. این اقوام ظاهراً پادشاهی مقتدر و نیرومندی را در این منطقه به وجود آورده‌اند. گسترش این حکومت تمام دامنه‌های شمالی جبال البرز و تمام منطقه جنوبی بحر خزر را فرا گرفته و نواحی‌ای مانند تالش روسیه و ایران، قسمت شرقی آذربایجان و گیلان و مازندران را در بر گرفته است. اقوام مارلیک در این سرزمین وسیع، مرکز صنایع فلزی و به خصوص مفرغی بزرگی را به وجود آورده‌اند که تولیدات آن از طریق تجارت یا از طریق دیگری به نواحی دوردست در مغرب تا حدود کرانه‌های شرقی دریای مدیترانه و در جهت مشرق تا دره رود سند منتقل شده است (نگهبان، ۱۳۷۸: ۳۱۴).

نام ماری + لیق نیز به نوعی می‌تواند با کلمه «ماری» از اقوام سومری که شهری بزرگ به همین نام داشتند مربوط باشد.

واژه‌های: آمارلو، آمارلیک، مارلیک، آمارجونو، املش و امل نیز برگرفته از همین آماردها است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۸۳).

آمار - امر - یک لغت سومری و ترکی است به معنی شیرخواره و به معنای جوینده خورشید می‌باشد که با توجه با بازگشت این اقوام در دو هزار سال قبل از میلاد به مارلیک این نام به این منطقه اطلاق شده باشد. این را در نظر بگیریم که «آمار + لو» نیز با پسوند «لو» که در سومری و ترکی به معنی انسان می‌باشد به این نظر کمک می‌کند. حتی «امردی» یا «امرته» نیز یک کلمه اخباری به معنی «امر + می‌باشد» ترکی است. یا «لیک» یک پسوند ترکی است.

مارکوارت نیز ماردها را مثل کاسپی‌ها و تپورها از اقوام پیش آریایی می‌داند و لذا به نظر می‌رسد آنان نیز از گروه قفقازی آسیانیک و دراویدی بوده باشند (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۸۳).

ولی با نظریه بازگشت سومریان و توجه به تمدن درخشان مارلیک که یکباره بوجود آمد و سومریانی که یکباره ناپدید شدند این اقوام بخشی از همان آذربایجانی‌هایی هستند که بعد از دو هزار سال آفرینش سومر و تمدن شگرف جهان به خانه خود بازگشته‌اند.

یکی دیگر از دلایل این نظر یافته شدن خط سومری در مارلیک می‌باشد که یا از سرزمین سومر راه یافته و یا ساخت محلی بوده ولی در هر دو صورت اهالی مارلیک نیز همین خط را استفاده می‌کردند که در آنجا وجود دارد.

یافت شدن دو قطعه شکسته مهر استوانه‌ای در تالش و مهرهای مسطح که بر سطح آن‌ها بقایای خط میخی اکدی وجود دارد نشان از ارتباطات آنان با میان رودان و آگاهی از خط می‌باشد. چون این مهرها یا ساخت محلی داشته یا از میان رودان به آنجا رفته است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۸۴).

علائم نشان می‌دهد همین زمان نشانه‌هایی از جابه‌جایی جمعیتی در ایلام وجود داشته است. تغییر ترکیب جمعیتی و فشارهای آشور و پارسواش و اتحاد اقوام آشوری و پارس

برای ایلامیان نیز که خسته کننده شده بود این تغییرات در سفال نیز قابل مشاهده است. با از بین رفتن توالی ظروف سفالی کفتری در اوائل هزاره دوم پ.م توزیع ظروف جایگزین آن، ظروف کاله Qaleh، در آن محل نسبت به ظروف کفتری به میزان زیادی کاهش یافته است. این امر دال بر این است که شهر انشان در ملیان شدیداً در اولین ثلث هزاره دوم پ.م جمعیت خود را از دست داده است (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۸۲).

سامنر، کتاب پیشین، ۱۶۰، عقیده دارد که شناخت کنونی ظروف سفالی ملیان نشان می‌دهد که کاهش چشم‌گیری در جمعیت آن در نیمه آخر هزاره دوم پ.م روی داده است (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۸۲).

در هزاره سوم قبل از میلاد در میان در هزاره سوم قبل از میلاد در میان مهاجرت که بهمن وار آسیای صغیر و منطقه دریای اژه را فرا گرفت جزیره کرت را مریمی اشغال می‌کردند که از آسیا و از راه دریا آمدند. این مهاجران بنا بر آخرین پژوهش‌های علمی نه آریایی بودند و نه هلنی، به اصطلاح هند و اروپایی نبودند بلکه از اقوام سومر و شامات بودند و در پیوستگی فرهنگی‌شان با تمدن سومری - آکادی تردیدی نیست. این مهاجران دریانورد و تجارت پیشه، تمدن درخشان «مینویی» را در کرت بوجود آوردند که طلوع مدنیت در مدیترانه شناخته شده است (ما درباره کلمه مینو توضیح خواهیم داد). خزینه لوح‌های کشف شده در کرت از نوع لوح‌های گلی سومری هستند و زبان آن با زبان آکادی پیوند خورده است. تامسون معتقد است که دریانوردان کرتی پیش از ۲۰۰۰ ق.م. به کرانه‌های اسپانی رسیده بودند (جدی، ۱۳۹۶: ۵۲).

عنوان الهه مادر و شیران او در نزد کرتیان عینا سومری بود. شخصیت الهه مینویی تجسم خشم و سرور و کامرانی بود؛ نشانگر حد کمال آزادی زن در جامعه کرتی. مقام والای اجتماعی زن در کرت برتر از همه جامعه‌های مدیترانه بود. در یونان مقام زن خیلی تنزل یافته بود. به تصریح افلاطون کرتیان وطن خویش را سرزمین مادری می‌خواندند. پلوتارک نیز بعدها همین معنی را آورده است که اهل کرت خاک خود را مادر وطن می‌گفتند نه پدر وطن. آنها سرود دسته جمعی داشتند که کورال (قورال) نامیده شده است.

به نوشته‌ی فریدون آدمیت «قومی آسیایی اما نه هند و اروپایی نخستین جامعه باز و نخستین شهرهای مدیترانه را بر پایه شهرهای مستقل سومری - آکدی، در امتداد تاریخی فرهنگ سومر، اما متمایز از آن در کرت تأسیس نهاد. در تمدن غیر مغربی پایه مدنیت مغرب زمین را در مدیترانه ریخت که مورخان از جمله هربرت مولر در سیر آزادی آنرا گهواره آزادی مغرب زمین می‌خوانند.

عمر دولت مینویی در حدود سال ۱۴۰۰ ق.م. با یورش مهاجمان تازه چنان که رسم آن روزگار و روزگاران بعد بود، به سر آمد (جدی، ۱۳۹۶: ۱۶۶).

سوبارها

اطلاق کلمه سومر / سومر به کنگرها در طول سالیان مکرر باعث شد این نام از سوی همسایگان و همگونان سومری‌ها روی این تمدن جا بماند و بعدها در فرمی از سوپر - سوپیر هم استفاده شود سوپیر

لفظی خوشایند بود که به معنی (سو + بیر = نژاد مشترک) و خویشاوندی با آنان داشت. در اردبیل بخش سومرین شاید روشن‌ترین نام جای این تمدن در آذربایجان باشد.

در گزارش لشکرکشی هشتم سارگون و هنگام فتح قلعه اوشکایا (اسکو) از دشتی به نام سوبی نام برده شده که قلعه مذکور به آن اشراف داشته و در شرق ارومیه به تبریز بود (ارتباط سوبیر - سوبی و سومر) (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۳۴).

در اوایل عصر ششم ترک‌های اوغوز با ترک‌های سایر متحد می‌شوند که در منابع کهن بیزانس (امپراتور رم شرقی) نه تنها از آذربایجان، سخن‌ها رفته بل از «سابیرها» و همین‌طور درباره‌ی دیگر طوایف ترک موضوع‌های بسیار مطرح شده است. نیز «فتوفاتین» (تخمیا ۷۶۰ - ۸۱۸) در اثر خود «ماجرای حقیقی تاریخ» و «نیکی فورون» (تخمینا ۷۵۸ - ۸۲۹) در اثر مستندش بعضی از وقایع تاریخی دوره‌های آن روزگاران را بازگو می‌کنند. فتوفان از حوادث سال‌های ۶۱۶ - ۵۱۶ میلادی چنین سخن می‌گویند: در این ایام هون‌هایی که «ساویر» نام داشتند از دروازه‌های سرزمین‌های خزرها (دمیر قاپی. ع. ط) (در آهنی) گذشته و وارد ارمنستان شدند و مناطق «کامپادوکیبا»، «قالاتیا» و «پونتو» را تسخیر نموده و در زمان نه چندان بیش به «اُتوخیننه» رسیدند (طاهرزاده، ۱۳۹۷: ۷۲).

در جنگ ۵۵۱ ایران و بیزانس از ماشین‌های جنگی خاصی صحبت به میان آمده که پیشرفته و مربوط به تمدنی والا بودند که نظامیان را سریع جابه‌جا می‌کردند.

قبایل دیگر ترک مانند سابیرها و بلغارها در سده پنجم میلادی به زیر سلطه خزرها در آمده بود (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

اکثریت مردم ساکن در قلمرو خزرها را سابار، اوگورها و به مقدار کم توکوئه‌ها تشکیل می‌دادند (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

مسعودی خزران را سابار نامیده و اضافه می‌کند که آنان دنباله سابارها بوده‌اند (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

روابط خزرها و سابیرها که از مردمان ترک بودند به عقیده احمد آلتونگوک تا زمان ساسانیان با پارس‌ها دوستانه بود ولی بعدها بر سر قفقاز درگیری‌های شدیدی بین ترک‌ها و پارس‌ها روی می‌دهد که موجب می‌شود خزرها و سابیرها آذربایجان را به دست گرفته و ساسانیان در برابر اعراب و اسلام ضعیف و ناتوان شوند (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۳۴).

آیا سوبارها (سومرهای نو می‌نامم) بعد از کوچ به شمال دوباره در چهار جهت گسترده شدند؟ آیا معنی نام آنها به کوچ رو جا افتاد؟

سابارها یا ساویرها در سده‌های ۵ و ۶ میلادی، در قسمت‌های غرب سبیری و قفقاز

شمالی نقش مهمی ایفا کرده‌اند. سابار یا ساپار به معنای «آزاد» یا «تغییر دهنده راه» است. خاستگاه اولیه آنها، در ناحیه رود ایلی در غرب کوه‌های آلتای بوده و با هون‌های آسیا پیوند داشته‌اند. نخستین بار پریسکوس مورخ بیزانس، از سابارها در ارتباط با کوچ بزرگ اقوام سیبری نام می‌برد. سابارها به دلیل فشار آوارها در شرق، به سوی غرب رهسپار شده و قبایل ترک اوغوز را از موطنشان در نواحی جنوب دشت‌های قزاقستان بیرون رانده و در پیرامون رودهای «توبول» و «یشیم» جای گرفتند. امروز مردم ساکن در توبولسک، از ساکنان قدیمی این ناحیه با نام «سی بیر» و یا «سی ویر» یاد می‌کنند.

در سده ۱۶ میلادی ختن نشین «سیبیر» در اینجا تشکیل شد که مرکز آن شهر «سیبیر» بود. و بعدها زمانی که روس‌ها به اینجا آمدند، ابتدا شهر سیبیر را گرفته و این منطقه را سیبری نامیدند. این نام با پیشروی روس‌ها به سوی شرق گسترش یافته و سرانجام بر تمام ایین منطقه اطلاق یافت (نیمه دوم سده ۱۶ میلادی).

سابارها میان سال‌های ۵۱۵-۵۰۳ م در شمال قفقاز، میان رودهای ولگا و دن، مسیر رود قومان ساکن شده و بر بخشی از بلغارها حاکم گشتند. این به معنای همسایگی آنان با بیزانس و دولت ساسانی بود. در سال ۵۱۶ میلادی «بالاق» و یا «بلک» حکمران سابارها، با ساسانیان هم پیمان شده و به بیزانس حمله کرد. قشون سابار، ارمنستان را مورد ایلغار قرار داده و وارد آناطولی شد. آنان تا قونیه پیش رفتند. سابارها سلاح‌های جنگی مجهزی داشتند و از این رو از همسایگان خود متمایز بودند. در ۵۲۰ م. بالاق در گذشت و همسرش «بوغاریق» بر جای او نشست. این بانوی بسیار زیبارو، کارردان و جنگاور بود. صد هزار سوار به فرمان او بودند. بیزانس‌ها با دادن هدایا و خراج، نظر او را جلب کردند.

سابارها در ۵۴۵ م. ضربه‌ای هولناک از آوارهای دریافت کرده و سپس تابع حکومت گوگ ترک شدند. در ۵۷۶ م. در جنوب قفقاز از بیزانس نیز شکست خوردند. بخشی از سابارها به جنوب رودخانه کور کوچ کردند. آنان در سده ۷ میلادی در تشکیل دولت خزر نقش داشتند. قبایل خزری بئلنجر و سمندر، در اصل همان سابارها هستند (هیئت، ۱۳۹۷: ۴۳-۴۲).

برخورداری این قوم مترقی از سلاح‌های جنگی یکی از نشانه‌هایی است که چه عاملی این قوم را از خاور میانه و اقوام مترقی و متمدن بالاتر نگه داشته است شاید بازگشت سومریان و تبدیل نام به ساویر یا سابارو ... و انتقال تجارت علمی و صنعتی سومریان را به‌توان یکی از این دلایل برشمرد. به هر روی حضور این اقوام در آذربایجان و گاهی اشتباه گرفتن خزرها و سابیرها نیز نشان از هم‌نژادی آذربایجانی‌ها و سومری‌ها دارد.

سابارها بدنه اصلی مردم خزر را تشکیل می‌دادند ولی هون‌ها، گوگ ترک‌ها، اوغوزها، بلغارها و مجارها نیز علاوه بر سابارها، در میان خزرها بودند. در سال ۵۷۶ م. خزر زیر فرمان دولت گوگ ترک بودند. در دوره فترت یعنی در ۶۳۰ م. استقلال خود را اعلام کردند. آنان با بیزانس دوستی برقرار کردند تا به‌توانند در برابر ایرانیان بایستند (هیئت، ۱۳۹۷: ۴۵).

قباد (۴۴۸-۵۳۱ م) پس از جنگ با بیزانس، یک پیمان عدم تجاوز هفت ساله با آن کشور امضاء کرد و به کار راندن هون‌ها به طرف شمال پرداخت و آنان را شکست داد. او برای

استفاده از موقعیت استراتژیک قفقاز، دژی به نام رام پیروز در شهری به نام پرتو ساخت ولی از این پس سابیرها به عنوان خطری بزرگ در مقابل ساسانیان قد برافراشتند. سابیرها در سال ۵۱۵ م در میان رودهای ایتیل - دن و در طول رود کویان در شمال قفقاز جای گرفته بودند. پروکوپیوس از مورخان نامدار این سده می‌گوید سابیرها ماشین‌های محاصره‌ای در اختیار داشتند که نه ایرانیان و نه رومیان آن را نداشتند. یک مورخ دیگر رومی این سده یعنی ملاماس، از اردوی ۱۰۰ هزار نفری سابیرها خبر می‌دهد. سابیرها در جنگ میان ایران و روم بدفعات موضع خود را تغییر دادند ولی اکثراً با روم همراهی می‌کردند. سرانجام سابیرها در سال ۵۵۸ م از آوارهایی که به اروپا هجوم آورده بودند، شکست خوردند و از صحنه تاریخ پاک شدند. از این پس دیگر به نام ساییب در منابع بیزانس برخورد نمی‌شود (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۱۲۴).

چون سپاه ایرانی توانست سابیرها را از دشت‌های میل، مغان و شیروان بیرون راند، قباد خود فرماندهی را در دست گرفت. در سال ۵۰۴ م شهر دربند از سابیرها پس گرفته شد و این جنگ‌ها تا ۵۰۸ م ادامه یافت. در سال ۵۱۵ م قباد برای استفاده از نیروی رزمی سابیرها علیه رومیان، با آنان متحد شد و آنها را به سوی روم سوق داد. سابیرها به ارمنستان، بین‌النهرین و شهرهای بیزانس در آناتولی حمله کردند. در جنگ‌های سال‌های ۵۲۰ تا ۵۳۰ م ایران و روم نیز سابیرها همراه ارتش ایران، بیزانس را مورد حمله خود قرار دادند. ساسانیان می‌کوشیدند تا نیروی رزمی سابیرها را که به صورت قبایل مستقل می‌زیستند، در جنگ با بیزانس به کار گیرند. در سال ۵۵۲ م میانه ایران و سابیرها به هم خورد و آنان با عبور از تنگه دربند، سرزمین آلبانیا را اشغال کردند. ساسانیان با هدف بازپس گرفتن آلبانیا از دست سابیرها، عناصر آلبان را در خطی میان شابران و مغان جای داده و پراکنده کردن آنها را هدف خود قرار دادند. موجودیت سیاسی سابیرها پس از این نبردها به پایان رسید و خزران جای آنها را گرفتند (آلتونگوک، ۱۳۹۴:).

رودخانه‌های سومبار در دره‌های سومبار در شمال ایران نیز یادآور ساییب، سومر، سوپار می‌باشد که ارتباط آوایی آن نیز جالب است. این نام در اواخر دوره سومریان از سوی اکدی‌ها به این اقوام اطلاق شد.

برای اولین بار در لوحه‌ای از دوره حکومت «لوگال آنی موند» و در هزاره سوم پ.م از سوپاروها به صورت «سوپیبر» نام برده شده است. در زمان سارگن اکدی جزو حوزه متصرفات آکاد شده بودند ولی در زمان نارام سین که مستقل شده بودند نارام سین در لوحه‌ای از آنان به صورت «سوپارتیم» نام برده است. در آثار مکتوب دوره‌های مختلف از هزاره سوم تا هزاره اول پ.م به صورت‌های «سوپارو» «سو» «شوباری» «شوبارو» «سوباری» «سوپارتیم» «سوپارتو» «سوبریا» و «شوبارتو» از آنان نام برده شده است. از اواخر حکومت آشور دیگر نامی از سوپارو در اسناد نیست و به جای آن از منطقه‌ها یا اقوام «نایری» صحبت شده است (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۲۱۱).

دکتر عبدلی فرد نیز به چنین ارتباطی اشاره نموده است.

شاید ارتباطی نیز بین دو واژه‌ی «سوبار» و «سومر» که در کنار هم و از نژاد و زبان مشترک بودند نیز وجود داشته باشد که بایستی تحقیق شود (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۲۱۲).

همراهی اقوام سوبار با هوری و میتانی نیز در کتیبه‌ها نشانگر اتفاق این اقوام همگون است.

همچنین در کتیبه‌هایی که مربوط به «آموری»‌های سده هجدهم پ.م (زمان حمورابی) است نام‌هایی نظیر اسامی خاص سوباری و هوری دیده می‌شود. نتیجه این که در هزاره‌های سوم دوم پ.م نام‌های سوباری، هوری، میتانی و آموری در تمام اراضی ساحل شرقی دجله (از کرکوک تا اوگاریت) رایج بوده است (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۲۱۳).

ابدال نام سومری به هوری یا استفاده جا به جا از آن مورد توجه تاریخ‌نگاران بوده است. سوبار و سومر در جایی با هم تلاقی می‌کنند و آن در آذربایجان است. در واقع تفاوتی مابین سوبارها و هوری‌های آذربایجان وجود ندارد.

هوری‌ها (هوری‌ها) یا خوری‌ها یا هوروها یا اورهوئن‌ها که هیتی‌ها به آنان هورلی و سومری‌ها به آنان سوباری و اکدها سوبارتو می‌گفتند. به احتمال سوباری نام کهن‌تر هوری‌ها تا اواخر هزاره سوم پیش از میلاد بوده و از آن به بعد در اسناد آنان را با نام هوری می‌شناسیم (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۵).

حتی میتانی‌ها نیز در این میان یک نام همگون محسوب می‌شوند.

بیشتر پژوهشگران اقوام میتانی را نیز مثل هیتی‌ها و هوریان جزو اقوام بومی و از شاخه‌ی قفقازی آسیانیک می‌دانند که پس از جابجایی و کوچ از شمال دریای کاسپین در سرزمین میتان یا میتانو ساکن شدند و مرکز شلن شهر قدیمی نوزی (در یورگان تپه ترکیه) بود (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

عده‌ای نیز میتانی‌ها را شعبه‌ای از قوم سوبارو و یا سوبارتو و گروهی از آنان را شاخه‌ای از قوم کاسی می‌دانند که در سده‌ی شانزدهم حکومتی بزرگ در منطقه‌ی سوباری تشکیل دادند که جزو چهار حکومت جهان در آن زمان بود (عبدلی‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

در ارتباط با نام ترک محمود کاشغری نیز در سرآغاز اثر خود از بیست قبیله ترک که به پسر نوح «یافت» نسبت می‌دهد از قبیله‌ای بنام «سووار» نام می‌برد که باز کلمه «سووار» یعنی آبیاری کردن تورکی را تداعی می‌کند.

شایان ذکر است که در برخی از منابع تاریخی از سکونت اقوامی همچون سو، تورک کی، سورناکی، اوتی، اودین و حتی دولتی به نام آراتتا یا ارتته در سرزمین آذربایجان یاد شده است. چنان چه پروفیسور یوسفوف می‌نویسد: اقوامی که به نام‌های مختلفی همچون سو،

تورک کی مو لولوبی شناخته شده‌اند، ساکنان سرزمین آراتتا بوده‌اند و احتمالاً به یکی از زبان‌های آلتایی تکلم می‌نموده‌اند (ر.ک خودیف، ۱۳۷۷: ۲۰) وی در ادامه می‌افزاید: احتمالاً در ترکیب این اقوام اهالی متکلم به زبان‌های قفقازی و آلتایی - پروتوتورک (نظر به مشابهت آراتتا - آلتایی) وجود داشته‌اند. این گفته‌ها در مورد اقوام لولوبی و ... که به یقین از لحاظ زبانی و قومی وارثان اهالی آراتتا بوده‌اند نیز صادق می‌باشد. گفتنی است، این اقوام در روزگار ماننا خصوصیات زبانی خود را حفظ کرده بودند (رحمانی‌فر، ۱۳۹۷: ۷).

سویی را دره تبریز نیز نامیده‌اند. نام سوویر - سومر می‌تواند به همین نام اصلی مرتبط باشد که بعد از مهاجرت و بازگشت نشان از جای نام اصلی خود را حفظ کرده است (گرشوئچ، ۱۳۹۶: ۱۲۹).

در حدود آذربایجان باستانی که از زیر دریای سیاه تا ترکمنستان و از جنوب از همدان و مازندران تا شمال در قفقاز را در بر گرفته بود منطقه‌ای باستانی وجود دارد که با سنگ‌های بزرگ و معابد دایره‌ای با ارتفاع سنگ‌هایی تا ۶ متر و وزن هر کدام تا ۵۰ تن شناخته شده و با نام گوبکلی تپه نام گذاری شده است.

در کتیبه‌ها و لوح‌های سومری و آکادی این ناحیه در حدود ۵ هزار سال پیش محل زندگی سوبارها ذکر شده است. این نیز مطابق نظریه اورمو است که پروتوتورکان سوبار را در منطقه سوبارها دولتی را تشکیل داده بودند که از سال ۶۷۳ قبل میلاد از بین رفته بود. سازه‌های سنگی مانند گوبکلی تپه ثابت می‌کند که منشاء این نوع سازه‌ها در آسیای مقدم است و در واقع از این منطقه با مهاجرت اقوام به نقاط مختلف آسیا و اروپا برده شده‌اند. سازندگان بنای گوبکلی تپه ۸ هزار سال پیش با مهارت تمام آن را به دلیل ضرورت زیر خاک مدفون کرده‌اند، اما علت آن هنوز هم به صورت معما مانده است. البته کاوش‌های باستان‌شناسی در گوبکلی تپه هنوز هم ادامه دارد (آغاسی‌اوغلو، ۱۳۹۶: ۱۱).

گوکاسیان مورخ ارمنی بر این است که پیش از هروودت که در قرن ۵ ق.م می‌زیسته در آذربایجان طوایف ترک زبان سابیر، آوار و باشقیر می‌زیسته‌اند. وی توضیح می‌دهد که «سوبار»های غیرسامی همسایگان هوریان بوده‌اند. هوریان قومی بودند که در هزاره سوم و دوم پیش از میلاد در مغرب ارومیه می‌زیسته‌اند. بنابراین به‌نظر گوکاسیان سابیرها = سابارها در ۱۵۰۰-۲۰۰۰ سال پیش از میلاد همزمان با گوتیان و لولوبیان، در قلمرو آذربایجان می‌زیسته‌اند. نام این طایفه در کتیبه‌های سومری، سوویر ذکر شده و کلمه «سیبری» با نام همین قوم ترک زبان مربوط است. هروودت از قبایل ساسپر که در منطقه کوهستانی ساحل ارس در همسایگی مادها می‌زیستند نام برده است. به نظر گوکاسیان این ساسپر‌ها، همان سوبار = سوویر = سابیرهای ترک زبان بعدی بوده‌اند که بر اساس نوشته هروودت اتحادیه‌ای پدید آورده و در دشت‌های میان کر - ارس واقع در شمال غرب آذربایجان شمالی کنونی می‌زیسته‌اند. مورخان ارمنی و بیژانسی سده‌های بعدی ساویرها را نیرومندترین خلق ترک قفقاز خوانده‌اند. تردیدی وجود ندارد که نام «بیل‌سوار» در ارتباط با نام آنان پدید آمده است (زهتابی، ۱۳۹۱: ۱۶۵).

هوریان در واقع همان «سوبار»ها بوده‌اند. محقق است که سوبار = سابیر = ساویرها از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین طوایف ترک بوده‌اند. بعلاوه از هوریان نبشته‌ها و کتیبه‌های زیادی در دست است. زبان آنان معلوم و شناخته است. این زبان به زبان‌های ایلامی و اورارتویی نزدیک بود علمای تاریخ باستان میتانی‌ها و یا ماتینیان را بخشی از هوریان دانسته‌اند (زهبی، ۱۳۹۱: ۱۷۸).

سومریان اگر بر خلاف دیگران که آن‌ها را سومر می‌نامیدند و سومر می‌تواند طایفه سوبار باشد یا سو که در ترکی قدیم «هو» خوانده می‌شد همان هوری‌ها باشند خود را موی سر سیاه می‌نامیدند. بوریس Berose نیز آنها را اقوامی موی سر سیاه می‌نامد که از سرزمینی کوهستانی آمده‌اند شمال شرقی این سرزمین و کوهستان‌های آذربایجان که به عقیده محققین جایگاه اصلی سومریان است این گونه هویداتر می‌شود. قومی که دارای تمدنی عالی‌تر بودند (سومریان) موی تیره داشتند. سرزمین اصلی آنها کوهستانی بود و در حالی که بر روی کوه‌ها ایستاده بودند، خدایان شان را نمایش می‌دادند (رضایی، عبدالعظیم، تاریخ ده هزار ساله ایران، جلد اول، ۹۶)، (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۴۲).

سرانجام این اقوام در مادها متجلی می‌شود.

در سده نهم قبل از میلاد مادها در کرانه‌های اورمیه جای گرفتند و پارس‌ها نیز با جای گرفتن در منطقه پارس در جنوب، وارد جغرافیای ایران شدند. مادها، پارس‌ها را مغلوب کردند و کمی بعد با سکاها روبرو شدند و آنان را بی‌اثر کردند. کمی بعد آنان با بابلیان متحد شده و آشوریان را برانداختند. در سال ۵۸۰ قبل از میلاد، مادها تحت تاثیر تمدن بین‌النهرین واقع شده و از صحنه تاریخ پاک شدند و رفتند (آلتونگوک، ۱۳۹۴: ۲۵).

در واقع چون در طول تاریخ صاحبان این تحول آریائی‌ان و از جانب شمال معرفی شده بودند باستان‌شناسان از درک معمای همگونی جنوب با شمال آذربایجان باستانی عاجز بوده‌اند. دایسون نیز از این قاعده مستثنی نیست و می‌گوید:

میزان هم زمانی تمدن سیلک ب با دوره‌ی چهارم حسنلو از مسائل حل نشده‌ی بسیار قابل تأمل است. صاحبان فرهنگ سیلک ب موج جدیدی از اقوام مهاجر خوانده شده‌اند که پس از مردمان سازنده‌ی سفال خاکستری در قرن دهم یا نهم ق. م به منطقه آمده‌اند (گیر شمن، ۱۹۶۴ الف: ۳، ۱۷، ۲۸۰)، (هنری دایسون، ۱۳۸۹: ۴۶).

اسناد مربوط به تاریخ‌گذاری این دوره، که شامل سفال‌ها و تشابهات سلاح‌هاست، در مقاله‌ی دیگری ارایه شده است (دایسون، ۱۹۶۴ ب). اشکال شاخص سفال تک رنگ این دوره لیوان ساقه‌دار با یک دسته‌ی حلقوی و کاسه‌ی داغدار است (دایسون، ۱۹۶۴ ب). این لیوان‌ها شباهت‌هایی با ظروف مشابه مکشوفه از گیان 13، 14 و 12 - بندرت - و نیز سیلک الف دارند (دایسون، ۱۹۶۲: شکل ۴؛ یانگ، ۱۹۶۳)، (هنری دایسون، ۱۳۸۹: ۳۸).

در واقع سال‌های ۱۲۵۰ ما شاهد همگونی در مسیر جنوب از سوی سبک و گیان به حسنلو هستیم.

گمانه U22 حسنلو

لایه U22 یک لایه مصنوعی در این رابطه است که در کتاب مایکل دانتی کلاً رد شده است. این لایه برای آفرینش داستان «آریا» توسط دایسون و یانگ ساخته شده بود.

گمانه پیشرو U22 کامل‌ترین توالی باستان‌شناختی موجود از حسنلو را به دست داده و یکی از دلایل این امر آن است که طبقات زیرین آن - دوره‌های ششم و هفتم - با استفاده از روش‌های علمی‌تر ثبت اطلاعات و برداشت آثار کاوش شده‌اند. اطلاعات طبقات فوقانی این گمانه (دوره‌های یکم تا ششم)، که عمدتاً در فصل ۱۹۶۲ کاوش شده بودند، چندان دقیق ثبت نشده است، اما کاوشگران به یقین به اهمیت اشیای مربوط به قبل از دوره ششم واقف بودند و اکثر سفال‌های شاخص دوره‌های چهارم تا ششم را نگهداری کرده‌اند. این اشیاء محور اصلی رساله دکترای تودور کایلر یانگ (۱۹۶۳) هستند، هر چند سفال‌های مرتبط، به‌رغم نقش اساسی که بعداً در تفسیر افق سفال خاکستری غربی قدیم ایفا می‌کنند، در این رساله معرفی نشده‌اند و در هیچ‌یک تقریر دیگری نیز به آن‌ها پرداخته نشده است (دانتی، ۱۳۹۶: ۸۷).

از داده‌های این گمانه نباید در طرح ادعای ظهور ناگهانی افق سفال خاکستری غربی قدیم در شکل کاملاً تکامل یافته هُن در حسنلو استفاده می‌شد (دانتی، ۱۳۹۶: ۸۷).

همه مدارک عینی موجود درباره شکاف «فرهنگی» مشهور میان «عصر مفرغ» و «عصر آهن» در دره‌های اشنویه و سولدوز است - در تمامی بخش‌های دیگر در حسنلو و تپه دینخواه، در حد فاصل آثار مربوط به این دو افق سفالی، مواد فرهنگی بینابینی وجود دارند یا - لاقلاً - شواهد و قراین موجود قویاً حاکی از وجود چندی مواردی هستند.

پژوهشگران پروژه حسنلو این مدارک را که ناقص دیدگاه‌های آنها بود، غالباً نادیده گرفته‌اند و در تایید ادعای وجود گسست فرهنگی به توالی معرفی نشده و ایراد دار گمانه U22 استناد کرده‌اند. قدر مسلم، پیرامون رابطه لایه ۱۰ با لایه ۱۱ اطلاعات تناقض‌آمیز بسیاری، از جمله استدلال‌هایی مبنی بر گسست لایه نگاشتی، استمرار لایه نگاشتی، تسطیح عمدی که به گفت‌گویی شخصی با دایسون ارجاع داده است و گسست فرهنگی فاحش انتشار یافته است. شناخت و درک اطلاعات لایه‌نگاشتی این برهه حیاتی کار بسیار دشواری بوده است. زیرا کاوشگران در فصل ۱۹۶۲ تنها کروکی بخش بسیار کوچکی از برش شمالی ترانشه را کشیده بودند که رابطه دیوار ۱ - ۱۰ را با دیگر شاخص‌های لایه‌نگاشتی اصلی نشان می‌داد و تنها طرح برش شرقی ترانشه را برداشته بودند - آثار معماری دست‌نخورده اوایل دوره پنجم در برش اخیر نیامده است. در فصل ۱۹۷۲، طرح مفصل‌تری از برش شمالی گمانه U22، از قاعده ساختمان لایه‌های ۶ - ۵، برداشت می‌شود اما طبعاً در آن زمان اطلاعات لایه‌نگاشتی در نتیجه فرسایش و نیز پاکسازی سطح بازوها تا حدودی تغییر یافته بود و کاوشگران در فصل ۱۹۷۲ لایه‌های کاوش شده در فصل ۱۹۶۲ را به صورت دل‌خواهی شماره کرده‌اند.

در فصل ۱۹۶۲، کاوش در گمانه U22 تا لایه ۱۲ ادامه می‌یابد. با این حال، کاوشگران اطلاعات لایه‌های ۷ تا ۱۲ را ثبت نکرده و تنها پلان معماری از «لایه ۱۰» به همراه برش‌های فوق‌الذکر برداشته‌اند. تکه سفال‌های به دست آمده از این گمانه نگهداری شده و اکنون (سال ۲۰۱۲ میلادی) در موزه دانشگاهی دانشگاه پنسیلوانیا قرار دارند. تنها تعداد اندکی سفال خابور از لایه‌های ۹ - ۱۰ یافت شده است و دلیل وجود این نمونه‌ها به یقین قرار داشتن این لایه‌ها بلافاصله روی نهشته‌ای از مفرغ میانی دوم است که حاوی مقادیر زیادی از این نوع سفالی بود. نهشته‌های لایه‌های ۱۱ - ۱۲ - برابر انتظار - تقریباً فاقد سفال تک رنگ داغدار بودند و مشخصه بارز آنها نمونه‌های سفال خابور از همان قسم به دست آمده از دینخواه چهارم است (دانتی، ۱۳۹۶: ۹۴).

در دیدگاه سنتی، حسنلوی دوره پنجم پس از برهه‌ای از حضور پر رنگ ساکنان غیر بومی در بخش جنوبی حوضه دریاچه ارومیه (یعنی حسنلوی ششم) که مشخصه آن مجموعه‌ای از سفال‌های خابور الهام گرفته - اگر نگوئیم نشأت گرفته - از بین‌النهرین است و قدمت آن به اوایل تا اواسط هزاره دوم ق.م بر می‌گردد، آغاز شده است. گسست ادعایی میان دوره‌های شش و پنجم حسنلو (دوره‌های ششم و سوم دینخواه) اساس فرضیه‌پردازی‌های گسترده‌ای پیرامون روندهای فرهنگی دخیل قرار گرفته و در این زمینه، اجماع حول گسست کامل از سنت‌های فرهنگی قبلی یعنی «عصر مفرغ» در پی ورود اقوام تازه وارد بوده است. گاه نیز وقفه یا خلایق در سکونت‌های منطقه بین این دو دوره در نظر گرفته شده است. این تفسیرها و دیدگاه‌ها اغلب در فضای سیاست «ایرانی‌سازی (آریاسازی)» منطقه طرح شده‌اند، البته در آنها عموماً از اشاره مستقیم به قوم خاص اجتناب شده است (دانتی، ۱۳۹۶: ۲).

بنابراین اساس چنین فرضیه‌ای از اساس مطرود است.

تحولات هزاره نهایی

برجسته شدن مانناها و بعد مادها در سیر نهایی آخرین رگه‌های حضور اقوام سومر در آذربایجان محسوب می‌شوند. تپه‌های دشت سولدوز کورسویی برای دین‌رديابی است. استمرار این اقامت‌ها در تحولات نهایی در هفتان تپه لایه C.A بین‌النهرین تداوم دارد (جلالی، ۱۴۰۰: ۷۳ - ۷۲)

در بخش تحتانی آثار اسلامی در راس تپه، تکه ظرفی از نوع سفال نخودی و نازک متعلق به کاسه کوچکی با بدنه‌ی زاویه‌دار و مزین به مثلث‌هایی قهوه‌ای رنگ که در حول حاشیه‌ی لبه داخلی کشف شده است. این تکه عیناً شبیه سفال‌هایی است که سال گذشته که از زیویه جمع‌آوری شده بودند و به همراه مدارک دیگر، از سکونت حدکایت دارد که تا حداقل اواسط هزاره اول ق.م. و شاید پس از آن استمرار یافته است (علیون و صدراپی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۱).

گوردخمه دکان داود برسینه کوه کل داود، در ۳ کیلومتری جنوب شرقی سرپل ذهاب و در

مسیر جاده مهمی که فلات و غرب ایران را به بین‌النهرین پیوند می‌دهد، واقع شده است (ملازاده، ۱۳۹۶: ۳۷۲).

مسیر تبریز - اورمیه تا کرکوک و سومر را تا دوره اسلامی می‌توان ردیابی و مشخص کرد.

یکی از راه‌های نسبتاً قابل عبور از بخش (سنجاق) جدید سلیمانیه در شمال کردستان به دریایچه ارومیه، در مسیر شمال به شمال غربی امتداد یافته است. ساسانیان برای زیارت آتش مقدس در تخت سلیمان در این مسیر سفر می‌کردند و اشیاء گرانبهای کاسی احتمالاً از این راه به حسنلو می‌رفت (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۴۲).

در نزدیکی سر پل‌ذهاب، در یکی از معدود گذرگاه‌های آسان، چهار نقش er برجسته صخره‌ای از اواخر هزاره سوم و اوایل هزاره دوم ق.م که هنوز باقی هستند، به اهمیت این مکان اشاره دارند (kens 1984: fig. 1 Vanden Berghe and Sme)، (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۴۴).

مستقیم‌ترین راه به سمت بین‌النهرین گذشتن از گذرگاه کله‌شین و رواندوز و سپس اربیل و رسیدن به دشت بین‌النهرین است. مسافرت از طریق این مسیر در ماه‌های تابستان نسبتاً به سهولت صورت می‌گیرد، اما از اوایل شهریور تا اواخر بهار، به دلیل بادهای شدید و برف سنگین، گذشتن از این راه غیرممکن است. راه دیگر به سمت بین‌النهرین از طریق حرکت از جنوب دره‌ی اشنویه به سمت خانه (= پیرانشهر) و عبور از گذرگاه گوورشینکه و رسیدن به رواندوز است (ام‌ویت، ۱۳۸۷: ۴۰۹).

مابین سومر و شوش موانع مهمی وجود ندارد مساله در مسیر بازگشت رشته کوه البرز است. با نگاهی به دوران بابل می‌توان حلقه مفقود بازگشت را درک کرد.

وقتی بابلیان می‌خواستند غلات یا کالاهای تجملاتی‌شان را با اسب‌های نواحی مرتفع یا مس و آهن کوه‌های شمالی معامله کنند، باید از دروازه آسیا کار را شروع می‌کردند. آنها ناگزیر بودند دو سوم جاده خراسان بزرگ را طی کنند. سپس کاروان‌ها از دشت قزوین در دامنه جنوبی رشته کوه البرز به مسیر شمال غربی می‌پیچیدند که در آنجا رود قزن اوزون یا سفیدرود (رود طلایی یا سفید) در طول قرون از میان البرز جاری شده بود. از اینجا امکان رسیدن به دره‌های مهم و دشتهای حاصل خیز ساحلی دریای خزر میسر بود (کرتیس و کالمیر، ۱۳۹۳: ۵۲).

ظهور تمدنی بزرگ در جغرافیای آذربایجان باستان در زمان ناپدید شدن سومریان از جمله شواهد بازگشت به خانه سومریان است.

از هزاره دوم تا اوایل هزاره اول پ.م تمدنی عظیم و واحد در منطقه گیلان و مازندران وجود داشته و این تمدن رابطه گسترده‌ای با نواحی مجاور خود ایجاد کرده و بسط و دامنه‌ی این ارتباط در جنوب تا نواحی کاشان و در نواحی جنوب غرب تا لرستان و در

شمال غرب تا قفقاز گسترش داشته است (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۶۲).

کادوسیان در قره داغ آذربایجان می زیستند و از نژاد قفقازی بودند. این اقوام تا اوایل دوره اسلامی همگون با سایر مناطق آذربایجان باستان نشانه ای از این رفت و برگشت است.

عده ای از پژوهشگران آنان را مهاجران گروه مدیترانه ای و عده ای نیز آنان را از گروه قفقازی آسیانیک ها و دراویدیان می دانند که از هزاره چهارم پیش از میلاد به این منطقه کوچ کردند. هنری فیلد معتقد است که در همین تاریخ بود که عده ای از آنان نیز کوچ و از این منطقه به ایلام و میان رودان رفته و اقوام ایلامی و سومری را تشکیل دادند (عبدلی فرد، ۱۳۹۶: ۶۶).

اما در نهایت این اقوام به زبان سومری خاک و سرزمین (ماد) نامیده شدند. بعد از بازگشت سومر، همکاری های آذربایجان و سومر در قالب ماد و بابل ادامه یافت که نشان از قرابت نژادی این او می داد بازماندگان سومریان در بابل هنوز احساس خویشاوندی با ماد می کردند و به طور در سامی ها تجزیه نشده بودند. چنان که یکی از شمال و یکی از جنوب می توانستند دشمن مشترکی را در میانه و مرکز شکست دهند.

مادها در حدود ۶۱۲ ق.م قدرتی بزرگ بودند. آنها در آن سال همراه با بابلیان به آشور حمله و شهرهای مهم آن از جمله نیمرود و نینوا را تاراج کردند. مرز تقریبی میان آنها در شرق احتمالاً فراتر از دجله و امتداد زاب سفلی رفت و حدود ۵۹۰ ق.م قلب آشور زیر سلطه مادها در آمد. (Curtis 1989 b:52-4). با این حال تاریخ این دوره هنوز در ابهام است، و حتی اگر مادها زمام اختیار شمال عراق را در دست داشته اند بعید است که به لحاظ اجرایی بر این ناحیه سلطه ای اعمال کرده باشند. بخش غربی امپراتوری آشور، به ویژه سوریه و فنقیه به دست بابلی ها افتاد، اما تا پیش از شکست سپاه مصر در نزدیکی حملات در ۶۰۵ ق.م این اتفاق نیفتاد (کرتیس، ۱۳۹۳: ۲۵).

همکاری ماد و بابل به عنوان بازماندگان و یادگاران نیاکان علیه آشور نیز و نابودی این اقوام غارتگر و هماهنگی ها بر علیه یک سلطنت ستمکار مشاهده می شود.

در ۶۱۲ مادها و بابلیان هماهنگ با هم عمل کردند. دو سپاه ظاهراً به نیروهای دره رود دیاله پیوستند و از رود ردان (ادهم) در جایی که به دجله می ریزد، عبور و تا دیوارهای نینوا پیشروی کردند (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۲۰۸).

خاتمه کلام

امروزه تقریباً اطمینان داریم که بازگشت سومریان به دلیل ورود مهاجرات سامی نژاد از هر گوشه و نفوذ آنها در جلگه‌ها بود که منابع طبیعی را نابود می‌کردند زه‌کشی‌ها و کانال‌ها را ترمیم نمی‌کردند و سرزمین سومر کم‌کم به صورت یک شوره زار در می‌آمد. این اقوام سامی نژاد کم‌کم مذهب و سیستم حکومتی و فرهنگی و اخلاقی پیشرفته سومریان را تغییر می‌داد و ساختار اجتماعی را از هم می‌پاشید. (آنتوان مورتگارت) حکومت‌های شمالی که سامی بودند از سوی دیگر با مزاحمت‌های مکرر آسایش و امنیت را سلب کرده و منابع سومریان صلح‌جو را غارت می‌کردند به طوری که حتی کمک‌های صد ساله «قوت»‌های آذربایجان و قریب پنج قرنی «ایش اوغوزها» نیز با دردهایی همراه بود بنابراین سومریان که موقع آمدن از طریق شمال عراق وارد جلگه بین‌النهرین شده بودند و این پروسه دو هزار سال به تدریج و برپایی شهرهای مختلف از شمال به وقوع پیوسته بود نتوانستند از آن راه بازگردند و بعد از یک دوره طلایی که همه تمدن‌های جهان وامدار آن بودند از طریق خویشاوندان ایلامی به شمال بازگشتند آنها به صورت محدود و محدود تا بلندی‌های «گولان / جولان» در غرب و «آنو» در شرق و سیبری در شمال رفتند. طوایف محدودی در همه جا پراکنده بودند اما عمده‌ترین آنها در آذربایجان ساکن شدند. آنها در هزاره دوم تا هزاره اول به صورت بیشتری به سرزمین اجدادی خود بازگشتند و از همین روست که زبان سومری، بیشترین همگونی را با ترکی لهجه آذربایجانی دارد. آنها نام‌های مختلفی چون «گیل» «ماری»، «کادوسی»، «سایبر»، «هوری»، «هیتی» و ... بر خود گرفتند و خط و زبانشان تحت تاثیر ایلامی کم‌کم فراموش شد تا جایی که در دوره مادها کلاً اطلاعی از خط و زبان آذربایجان نداریم.

گذشت چهار هزار سال از روند بازگشت سومریان کار مطالعه و بررسی را سخت می‌سازد، محدودیت‌های خودساخته و دیگر ساخته نیز در این میان کار تحقیق را محدود می‌سازد که در کتاب «واقعیت توطئه» شرح داده‌ام. لیکن بعد از نوشتن شانزده کتاب در مورد تاریخ آذربایان باستان نگارنده به تائیدات آرکولوژی چنین فرضیه‌ای اطمینان دارد و چون از نظر زبان‌شناسی نیز همراهی کاملی وجود دارد این مساله مطرح و امید است در تحقیقات و بررسی‌های علمی آینده موضوع روشن‌تر گردد.

منابع

- استیل، فیلیپ، ۱۳۹۰، تاریخ فرهنگ و تمدن بین‌النهرین، ترجمه: محمدصادق شریعتی، نشرسیزان.
- الهامی دورموش، ۱۳۹۵، سکاها، ترجمه: پرویز زارع شاهمرسی، نشر آذر تورک.
- ام‌ویت، ماری، ۱۳۸۷، تپه حاجی فیروز، ترجمه: علی صدراپی و صمد علیون. انتشارات گنجینه مهر.
- انصاری، جمال، ۱۳۹۳، باستان‌شناسی ایران و جهان، انتشارات سبحان نور.
- آغاسی اوغلو، فریدون، ۱۳۹۶، داش‌بابا، ترجمه: حامد همتی، نشر ساوالان ایگیدلری.
- آلتونگوک، احمد، ۱۳۹۴، ایران و توران در کشاکش تاریخ، ترجمه: پرویز زارع شاهمرسی، نشر اختر.
- بللی، اوکتای، بخشعلی اف، ولی، ۱۳۹۱، فرهنگ سفال سبک ارومیه در منطقه نخجوان، ترجمه: سعید میرزایی، پروژ ترجمه حسنلو، تبریز.
- بهزادی، رقیه، ۱۳۷۳، قوم‌های کهن در آسیای مرکزی و فلات ایران.
- پیرنیا، حسن، ۱۳۶۲، مشیرالدوله، تاریخ ایران باستان، تهران دنیای کتاب.
- چاوش اوغلی، رفعت، ۱۳۹۷، کمربندهاب اورارتویی، ترجمه رضا غفاری هریس، پروژه ترجمه حسنلو.
- جی وینار، آیرین، ۱۳۸۸، پلاک سینه‌ی حسنلو، ترجمه: صمد علیون و علی صدراپی، نشر گنجینه هنر.
- جلالی، لیلیا، ۱۴۰۰، باستان‌شناسی تبریز و آذربایجان در عصر آهن تاریخ با گرایش باستان‌شناسی، نشر اختر.
- حافظ زاده، محمد، ۱۳۹۶، شهرهای گمنام آذربایجان، نشر اختر.
- حمیدخطیب شهید: بهروز عمران؛ اکبرعابدی، بی‌تا، هشتادسال باستان‌شناسی ایران، نشر پازینه.
- خودیف، نظامی، ۱۳۷۷، آذربایجان ادبی دیلی تاریخی، ترجمه: حسین شرقی، نشر راستان.
- رجب لی، ابوالفضل، ۱۳۹۳، ایغورلار، ترجمه: محبوبه هریس‌چیان، نشر اختر.
- رحمانی فر، محمد، ۱۳۹۷، تاریخ اورارتو، نشر اختر.
- رحمانی فر، محمد، ۱۳۹۵، نگاهی نوین به تاریخ دیرین ترک‌های ایران، نشر اختر.
- رضازاده، مجید، عمو، زین‌الدینی، ۱۳۸۰، تاریخ تبریز - از دوران باستان تا برآمدن مغولان، نشر اختر.
- زرگری، رضا، ۱۳۹۳، تاریخ دیرین شرق آذربایجان - از آغاز تا هخامنشیان، انتشارات: ستوده.
- زرگری، رضا، ۱۳۹۳، تاریخ دیرین شرق آذربایجان - از آغاز تا هخامنشیان، انتشارات: ستوده.
- زهتابی، ۱۳۹۱، تاریخ دیرین ترکان ایران، مقدمه به قلم علی احمدیان، نشر اختر.
- داغسر، رسول، ۳۹۳۱، تبریز؛ مادرشهر، انتشارات نباتی.
- دانتی، مایکل، ۱۳۹۶، آذربایجان در گذار از عصر مفرغ به عصر آهن، ترجمه: صمد علیون نشر پروژه ترجمه حسنلو.
- سرداری نیا، صمد، ۱۳۸۶، سیری در تاریخ آذربایجان، انتشارات اختر.
- سلامت، میرعلی، ۱۹۳۱، بایاتی اوسطوره باخمیندان، انتشارات موغام.
- سلطانلی، علی، ۱۳۹۷، دده قورقود و قدیم یونان داستانلاری، مترجم: مهدی زینالی، ناشر قالان یورد.
- شینجی فوکایی، نامیواگامی و ماسودا، سئی ایچی، دیلمان ۱، ترجمه: ولی جهانی، صمدعلیون، شهرام

رامین.

- صدائی، علی و علیون، صمد، ۱۳۹۶، حسنلو و اورارتور: مگاهی بر حضور اورارتوها و یادگاری های آنها در منطقه آذربایجان، پروژه ترجمه حسنلو.
- صدائی، علی و علیون، صمد، ۱۳۹۱، مجموعه مقالات معماری حسنلو، پروژه ترجمه حسنلو.
- صدایی، علی و علیون، صمد، ۱۳۹۶، قیزیل جام حسنلو، نشر پروژه حسنلو.
- فرنو، بهروز، ۱۳۸۴، منشاء فرهنگ، تمدن و هنر در بین‌النهرین کهن، بهروز فرنو، جلد اول، نشر سوره.
- علی اف، ۱۳۹۸، اقرار پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میریها،
- کدخدا گندیولا، شریف، ۱۳۹۴، سنگ نوشته کیله‌شین در سفرنامه‌های سیاحان، نشر اختر.
- کرتیس، جان، ۱۳۸۹، بین‌النهرین و ایران در دوران باستان (کشمکش و تقابل ۳۵۰۰ - ۱۶۰۰ ق.م) ترجمه زهرا باستی سازمان مطالعه کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- کرافورد، هریت، ۱۳۸۷، سومر و سومریان، ترجمه: زهرا باستی سازمان مطالعه کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- گومچ، سعادت‌الدین، ۱۳۹۵، تاریخ ارکان قرقیز، ترجمه: مقصود شهبازی و محرم قلی‌زاده، نشر آذر توران.
- گرشویچ، ایلیا، ۱۳۹۶، تاریخ ایران دوره ماد، ترجمه: بهرام شالگونی، چاپ فراین.
- گروه مولفان، ۱۳۹۷، تاریخ آذربایجان از دوران باستان تا ۱۸۷۰، ترجمه: علی حسین‌زاده. نشر اختر.
- گروه مولفان، ۱۳۹۰، مجموعه مقالات کاوش‌های پژوهشی حسنلو. جلد اول، ترجمه: صمد علیون، علی صدایی. نشر گنجینه هنر.
- گروه مولفان، ۱۳۹۷، تاریخ آذربایجان از دوران باستان تا ۱۸۷۰، ترجمه: علی حسین‌زاده، نشر اختر.
- گورون، کامران و سومر، فارق، گروسه، رنه، ۱۳۹۷، آتیلا حکمرانی سلحشور و عادل، ترجمه: سحر جعفرزاده، سومر نشر
- عبدلی‌فرد، فریدون، ۱۳۹۶، قوم‌های ایرانی پیش از آریاییان و آریاییان، نشر هیرمند.
- طلایی، حسن، ۱۳۸۵، عصر مفرغ ایران، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- طلایی، حسن، ۱۳۹۰، باستان‌شناسی پیش از تاریخ بین‌النهرین، انتشارات سمت.
- طلایی، حسن، ۱۳۹۲، ایران پیش از تاریخ عصر مس سنگی، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- طلایی، حسن، ۱۳۷۴، باستان‌شناسی و هنر ایران در هزاره اول قبل از میلاد، نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاه‌ها.
- لوییز، جان، ۱۳۹۲، اسرار تمدن‌های باستانی بین‌النهرین، ترجمه: بهنام محمد پناه، نشر سبزان.
- ماتیوز، راجر، ۱۳۹۳، پیش از تاریخ دیرین بین‌النهرین، ترجمه: بهرام آجورلو، دانشگاه هنر اسلامی تبریز.
- مارکوس، میشل. ای، ۱۳۸۸، مهرهای حسنلو، ترجمه: علی صدایی و صمد علیون، نشر گنجینه هنر.
- محمدزاده صدیق، حسین، ۱۳۸۰، یادمان‌های ترکی باستان، نشر نخل‌های سرخ.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۴، ایران در عهد باستان، تهران.
- ملک شه‌میرزادی، صادق، ۱۳۹۱، ایران در پیش از تاریخ، نشر سبحان نور.

- موغانلی، سعید، موسوی، ائلیاد، ۱۳۹۳، گیل گمیش، مترجم: ای.ولی یئو، نشر نخبگان.
- مورتگات، آنتون، ۱۳۹۰، هنرین النهرین باستان، مترجم انگلیسی: جودیت فیلسون، مترجمان فارسی: زهراباستی، دکتر محمدرحیم صراف، نشر از سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- ماتیلدا ویت، ماری، ۱۳۷۸، تمدن‌های دشت سولدوز، حاجی فیروز، ترجمه: علی صدراپی و صمد علیون، نشر گنجینه هنر.
- محمد اوف، کرم، فصلنامه فرهنگی - اجتماعی (آیدین گله جک)، کولتور و توپلومسال اوچ آیلیق، ترجمه: میرعلی رضایی، شماره اول - بهار ۹۶ - ص ۷۶
- وایت ماسکارالا، اسکار، ۱۳۹۱، اشیاء تاریخی - فرهنگی حسنلو، ترجمه صمد علیون، نشر جام زرین.
- وایت ماسکارالا، اسکار، ۱۳۸۸، مجموعه مقالات تمدن دینخواه تپه، گردآوری و ترجمه: صمد
- وایت ماسکارالا، اسکار، ۱۳۸۸، تمدن‌های دشت سولدوز، کاوش‌های عقرب تپه، ترجمه ی علی صدراپی و صمد علیون، نشر گنجینه هنر.
- نوآکرامر، سمیوئل، ۱۳۸۳، الواح سومری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نگهبان، عزت‌الله، ۱۳۷۸، حفاری‌های مارلیک، نشر پژوهشگاه.
- هیئت، جواد، ۱۳۹۷، سیری در تاریخ و فرهنگ ترکان، ترجمه: پرویز زارع شاهمرسی، نشر یاران.
- هنری دایسون، رابرت، ۱۳۸۹، مجموعه مقالات شهر تاریخی حسنلو، ترجمه و گردآوری: صمد علیون، علی صدرائی، گنجینه هنر.
- هاملین، کارول، ۱۳۷۸، تمدن‌های دشت سولدوز، دالما تپه، ترجمه: علی صدراپی و صمد علیون، نشر گنجینه هنر.
- هنری دایسون، رابرت، ۱۳۸۸، تمدن‌های دشت سولدوز، فرهنگ‌های اولیه سولدوز، ترجمه: علی صدراپی و صمد علیون، نشر گنجینه هنر.
- هنری دایسون، رابرت، ۱۳۸۸، تمدن‌های دشت سولدوز، دره سولدوز: پیسیدیهلی تپه، ترجمه: علی صدراپی و صمد علیون، نشر گنجینه هنر.
- هنری دایسون، رابرت، ۱۳۸۸، تمدن‌های دشت سولدوز، فرهنگ‌های اولیه سولدوز، ترجمه: علی صدراپی و صمد علیون، نشر گنجینه هنر.
- آقاسی اوغلو جلیلوف، فریدون، (سایت تورکوژی، دسترسی ۲۰، ۰۸، ۱۳۹۴)، فصلنامه غروب، شماره ۱۱ - پاییز ۱۳۹۷

- Emin Bilgic: Turk Ansiklopedisi (Sumer maddesi) cild 30. Ankara -1980. s. 115-119.

- Nissen Hans J. Grundzuege einer Geschichte der Fruehzeit des Vorderen Orient. Darmstadt-1999. s. 71-72.