



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

Zoroastrians in Baghdad: an Inquiry into the Relations between Zoroastrians and Islamic Caliphs up to the Fifth Century AH

Hamidreza Dalvand¹ 

1. Associate Professor, Department of Ancient Languages, Section of Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran (hrdalvand@ihcs.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 06 January 2026
Received in revised form:
02 March 2026
Accepted: 06 October 2026
Published online: 21 October 2026

Keywords:
Dil-i Iranshahr,
Baghdad,
Zoroastrians,
Islamic Caliphs,
Zoroastrian Mobads

ABSTRACT

Ctesiphon served as the Iranian capital for centuries, and the region of Iraq held such significance that it was called Dil-i Iranshahr (the Heart of the Land of Iran). There, the Iranians built their grandest palaces and developed an irrigation system based on an extensive network of canals branching from the Tigris and Euphrates rivers. The great Iranian Dehqans (landowners) brought prosperity to the region's agriculture. However, the "Heart of Iranshahr" was quickly conquered and fell into the hands of the Arabs. This raises several fundamental questions: Did Zoroastrian Iranians abandon Iraq upon the arrival of Islam? Or, if they remained in Mesopotamia, what was their ultimate fate? When did Zoroastrian priests (Mobads) enter the history of post-Islamic Iran? How did the rise of the Abbasids, the founding of Baghdad and its subsequent scientific and political flourishing affect the Zoroastrian tradition during the Islamic era? Furthermore, until what period did Zoroastrians maintain an influential presence in Baghdad and the "Heart of Iranshahr"? By addressing these questions, this article seeks to shed light on the presence of Zoroastrian Mobads in Baghdad and their role in the events and transformations of the 3rd and 4th centuries AH.

Cite this article: Dalvand, H. (2026). Zoroastrians in Baghdad: an Inquiry into the Relations between Zoroastrians and Islamic Caliphs up to the Fifth Century AH. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 59(1), 217-250. DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629

Publisher: University of Tehran Press.

زردشتیان در بغداد؛ جستاری در مناسبات زردشتیان و خلفای اسلامی تا سده پنجم هجری

حمیدرضا دالوند✉

۱. دانشیار گروه زبان‌های باستانی، پژوهشکده زبان‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: hrdalvand@ihcs.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۱۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹ کلید واژه‌ها: دل ایرانشهر، بغداد، زردشتیان، خلفای اسلامی، موبدان زردشتی.	تیسفون سده‌ها مرکز سیاسی و اداری ایران و یکی از مهم‌ترین کانون‌های تمدنی جهان ایرانی بود. اهمیت سرزمین عراق برای ایرانیان چنان بود که در برخی منابع از آن با عنوان «دل ایرانشهر» یاد شده است. تیسفون با برخورداری از کاخ‌های باشکوه و شبکه‌ای گسترده از سامانه‌های آبیاری که بر پایه کانال‌های منشعب از دجله و فرات شکل گرفته بود، نقشی مهم در ساختار اقتصادی و سیاسی ایران ایفا می‌کرد. بزرگان و دهقانان ایرانی نیز در رونق کشاورزی و سازمان‌دهی اقتصادی این سرزمین سهمی چشمگیر داشتند. با این همه، «دل ایرانشهر» در اندک زمانی فتح شد و به دست اعراب افتاد. پرسش اساسی اینکه ایرانیان زردشتی با آمدن اسلام عراق را ترک کردند؟ اگر در میان‌رودان ماندند، سرنوشت آنان چه شد؟ موبدان زردشتی از چه زمانی در تاریخ ایران پس از اسلام حضور یافتند؟ پیدایش عباسیان، ساخت بغداد و رونق علمی و سیاسی آن چه تأثیری بر سنت زردشتی در روزگار اسلامی گذاشت؟ و زردشتیان تا چه زمانی در بغداد و «دل ایرانشهر» حضوری مؤثر داشتند؟ پژوهش پیش رو با پاسخ به این پرسش‌ها می‌کوشد پرتوی بر چگونگی حضور رهبران زردشتی در بغداد و نقش آنان در تحولات سده‌های سوم و چهارم یزدگردی / هجری بيفکند.

استناد: دالوند، حمیدرضا (۱۴۰۵). زردشتیان در بغداد؛ جستاری در مناسبات زردشتیان و خلفای اسلامی تا سده پنجم هجری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۹(۱)، ۲۱۷-۲۵۰.
DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2026.409040.654629

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

از میانه دوره اشکانی که تیسفون (Kroger, Jens, 2012: 446-44) به تختگاهی آنان برگزیده شد، فرهنگ ایرانی فرصتی یافت تا در مناطق شرق مدیترانه و آسیای صغیر، حضوری ششصدساله و تأثیرگذار را آغاز کند. با برآمدن دولت ساسانی و مهاجرت نجبای پارسی به میان‌رودان، این سرزمین به «دل ایرانشهر» آوازه یافت. عراق، مرکز تبادل افکار ایرانی با غرب شد و اندیشه‌های کهن یونانی، در کنار آموزه‌های دو کیش بزرگ یهودیت و مسیحیت، در تیسفون با آموزه‌های زردشتی که این‌بار در قامت دین رسمی جلوه یافته بود، روبرو شدند. این رویارویی، تأثیری متقابل داشت و سبب گسترش اندیشه‌های ایرانی در منطقه شد. اگرچه کیش زردشتی، بر تبلیغ دین متمرکز نبود، اما در قلمرو پادشاهی ساسانی، کیشی نیرومند به شمار می‌آمد. اگرچه آثار فرهنگ ایرانی و بقایای کیش زردشتی در میان‌رودان با فروپاشی ساسانیان تضعیف شد، اما یک‌باره از میان نرفت و چهار سده به طول انجامید تا حضور آن کم رنگ شود. حال پرسش این است که جامعه زردشتی تا چه زمانی در «دل ایرانشهر» دوام آورد؟ رویارویی اسلام با آن چگونه بود؟ تشکیلات دینی زردشتی چه سرنوشتی یافتند؟ و چگونه به حضور مؤثر سنت زردشتی روزگار اسلامی در عراق پایان داده شد؟

پیشینه پژوهش

تحولات میان‌رودان پس‌اساسانی، به‌ویژه پس از پیدایش بغداد، همواره از موضوعات مورد توجه نویسندگان مسلمان بوده است. در روزگار معاصر نیز کمتر مورخی است که به تاریخ اسلام و خلفای عباسی پرداخته باشد و به این موضوع اشاره‌ای نکند. با این همه، برخی آثار ویژه را باید یاد کرد: در حوزه تاریخ، ادبیات و جغرافیای «دل ایرانشهر»، میشل مورونی^۱ در سال ۱۹۸۴م. در کتاب *عراق پس از فتح مسلمین*^۲ موضوع را به تفصیل بررسی کرده است. گ. لسترنج^۳ (۱۹۰۰) در اثر مشهور خود، *بغداد در روزگار عباسی*^۴، جغرافیای تاریخی منطقه را بر مبنای منابع کهن، به‌دقت تهیه و تدوین کرده است. *تیسفون و بغداد در گذر تاریخ*، نوشته شیرین بیانی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار محمد محمدی ملایری، به‌ویژه جلد دوم آن با عنوان *دل ایرانشهر*، و نیز مجموعه مقالات آذرتاش آذرنوش (۱۳۹۲) در *باب ادب تازی*، مهم‌ترین آثار فارسی در این زمینه هستند (نک. کتابنامه).

برای موبدان زردشتی ساکن بغداد و سرگذشت آنان، گذشته از مطالب پراکنده مقدمه متون پهلوی و نیز آثار مربوط به تاریخ ادبیات پهلوی، به تازگی مطالعات درخور توجهی صورت گرفته است: دیونگ^۵ (۲۰۱۶)، در مقاله‌ای

1. Morony, Michael G.
2. Iraq after the Muslim conquest.
3. Le Strange.
4. Baghdad during the Abbasid caliphate.
5. De Jong, Albert

با عنوان دینکرد و زردشتیان بغداد،^۱ کیلا دانگ^۲ (2022a-b) در رساله دکتری خود با عنوان *ناقلان، متون و سنن*^۳ و نیز در مقاله‌ای با عنوان *علی و پسران مارسپندان*،^۴ کیانوش رضانیا (۲۰۲۳)، در مقاله مفهوم رهبری و دیوان رهبر زردشتیان (هودیان پیشوای) در جامعه زردشتی عصر عباسیان،^۵ و مگنوسون^۶ (۲۰۲۳) در کتاب *زردشتیان در تاریخ اوایل اسلامی*،^۷ موضوع را به صورت تخصصی بررسی کرده‌اند.

دل ایرانشهر

اگرچه پژوهش محمدی ملایری درباره «دل ایرانشهر»، نکته ناگفته‌ای برجای نگذاشته است (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ج ۲: سراسر کتاب)، اما برای تمهید موضوع، به جایگاه آن اشاره می‌شود. مفهوم «دل ایرانشهر»، برآمده از نگاه ایرانیان به جغرافیای جهان است که بر اصل «مرکز و پیرامون» استوار است؛ یعنی به هسته‌ای مرکزی قائل است که پیرامون، در پیوند با آن پدید آمده است. چون «چهار باغ» ایرانی، «خونیرس بامی» یا روشن، با قرار گرفتن دریاچه فراخکرت در روبه‌روی آن و چهار اقلیم اصلی در پیرامونش، روشنی‌بخش اقلیم‌های دیگر است و «ایران‌ویج» آنجاست (بهار، ۱۳۷۵: ۱۳۹-۱۴۳؛ همو ۱۳۴۷: ۱۱-۲۴؛ فرنخ دادگی، ۱۳۶۹: ۶۰-۱۶۹). بنابراین لقب «دل ایرانشهر» برای میان‌رودان هم تکرار نگاهی اسطوره‌ای به گیتی و هم تأکیدی بر اهمیت منطقه است. این نگاه از سوی خلفای عباسی به عاریت گرفته شد و بغداد را به عنوان «ام‌القرای مسلمین»، به تقلید از تیسفون ساختند (le Strange, 1900: 1-46؛ مصطفی جواد و.. ۱۹۵۸: ۱-۴۶). هرچند مفهوم «ایرانشهر» در متون پهلوی پر بسامد است (MacKenzie, 1988: 534)، اما عبارت «دل ایرانشهر» (dīl ī ērānšahr) در این متون نیامده و عمدتاً در متون پس از بنای بغداد فراوان دیده می‌شود (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ج ۲: ۴۷-۵۰). شاید تنها اشاره این باشد که بندهش (۱۳۶۹: ۱۳۳) «دشت سوریان» را بعد از ایران‌ویج، بهترین سرزمین یاد می‌کند. گویا نویسندگان اسلامی با احیای مفهوم «دل ایرانشهر»، بر اهمیت دوباره عراق تأکید کردند.

نوشته‌های ابن خردادبه (نگاشته پس از ۲۳۰ ق.) و ابن رسته (نگاشته اواخر سده سوم هجری)، به نگاه ایرانی در فهم ایرانشهر و وصف دل آن نزدیک شده‌اند. ابن رسته (۱۸۹۲: ۱۰۴-۱۰۶) آنچه درباره ایرانشهر

1. The Dīnkard and the Zoroastrians of Baghdad.
2. Dang, Kayla.
3. Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood from the Sasanian to the Early Islamic Period
4. 'Alī and the Sons of Ādhurbādh: Zoroastrian Priestly Authority in the Early Islamic Era.
5. On the concept of leadership and the office of Leader of the Zoroastrians (hu-dēnānpēšōbāy) in Abbasid Zoroastrianism.
6. Magnusson, Andrew D.
7. Zoroastrians in Early Islamic History Accommodation and Memory

آورده، همان توصیف بندهش است (فرنغ دادگی، ۱۳۶۹: ۶۰). این توصیف که در تاریخ سیستان نیز به آن اشاره شده (تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۲۳-۲۴، ۲۶)، برمبنای متون جغرافیایی روزگار ساسانی است. ابن رسته، «آسورستان» را همچون دل درون سینه ایرانشهر می داند (ابن رسته، ۱۸۹۲: ۱۰۴-۱۰۵).^۱ اهمیت ابن خردادبه مفصل ترین روایت از «دل ایرانشهر» را آورده است (ابن خردادبه، ۱۸۸۹: ۵-۱۵). اهمیت گزارش او در یادکرد نام جاهای ایرانی میان رودان و توصیف این منطقه برمبنای تقسیمات دیوانی عصر ساسانی است. او «سواد» را به ۱۲ کوره و ۶۰ طسوج تقسیم کرده که همه نام‌ها ایرانی است (قس. مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱: ۱۸۶). بنابراین پیکره‌بندی تقسیمات جغرافیایی عراق اسلامی، صورت‌بندی دیوانی ساسانی است که معرب شده است.

در «دل ایرانشهر» تیسفون قرار داشت که به سبب شش سده حضور ایرانیان، چه در کالبد شهری و چه در نظام دهقانی، روح ایرانی در آنجا موج می‌زد. گزارش یاقوت حموی (۱۹۸۷: ج ۵: ۷۴-۷۵) درباره مدائن، از آن رو که به نوشته‌های «یزدگرد بن مهبندار کسروی» درباره بغداد ارجاع می‌دهد، اهمیت ویژه‌ای دارد. او بنای تیسفون را به اسکندر نسبت می‌دهد؛ خسرو انوشیروان بنای «ایوان مداین» را گذاشت و جانشینانش تا روزگار عمر در آنجا اقامت داشتند. همچنین، نخستین بار از ساسانیان، اردشیر بابکان ساخت‌وساز در مدائن را آغاز کرد و پادشاهان بعدی شهری دیگر در کنار آن ساختند تا هفت شهر پدید آمد. اعراب، مجموع آنها را «مدائن» خواندند (قس. حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ج ۲: ۷۳-۷۴).

ایرانیان در دو سطح «زندگی شهری» در مجموعه شهرهای مدائن و نیز «زندگی روستایی» در طسوج‌های شصت‌گانه مبتنی بر نظام دهقانی، نفوذ خود را در عراق تثبیت کرده بودند. میشل مورونی (Morony, 1984: 181-213)، جمعیت ایرانیان آنجا را اقلیتی حکمران برمی‌شمارد. همچنین، مطالعات باستان‌شناسی بغداد نشان می‌دهد که سازه‌ها و نظام آبیاری منطقه تحت فرمانروایی ساسانیان بسیار پیشرفت کرده بود (نک Adams, 1965: passim) و جغرافی‌نویسان مسلمان (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۰۰؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱: ۱۶۹؛ قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۲۷) از پایایی آثار ساسانی تا سده چهارم در این منطقه خبر می‌دهند. برآستی کیش زردشتی و اسلام در میان‌رودان چگونه با هم روبه‌رو شدند؟

۱. مبنای پژوهش حاضر بر دریافت پیشینیان، به‌ویژه ابن‌خردادبه و ابن‌رسته، از مفاهیمی همچون «دل ایرانشهر»، «آسورستان»، «سواد» و «عراق» استوار است. ابن‌خردادبه بیان می‌کند که پادشاهان ایران، سواد را که ۱۲ کوره است، «دل ایرانشهر» یا «قلب عراق» می‌نامیدند (ابن‌خردادبه، ۱۸۸۹: ۵). همچنین ابن‌رسته، سواد، آسورستان و دل ایرانشهر را یکسان پنداشته و حدود آن را از شمال، از روستای علث در نزدیکی موصل تا جزیره میان‌رودان در بصره و دهانه خلیج فارس در جنوب، به طول ۱۲۵ فرسخ، و نیز عرض آن را از حلوان در شرق تا بادیه در غرب، ۸۰ فرسخ ذکر کرده است (ابن‌رسته، ۱۸۹۲: ۱۰۳-۱۰۴).

بغداد

مدائن در ۱۶ ق. هجری گشوده شد (بالذری، ۱۳۶۴: ۱۳-۳۶؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ۵: ۷۵) و آثار منقول آن به تاراج رفت، اما با تمرکز خلفا بر دو کانون حکمرانی تازه تأسیس، بصره و کوفه، همچنین توجه بنی‌امیه به دمشق، مدائن همچنان دست‌نخورده باقی ماند. یک سده بعد در بامداد عباسیان، تختگاه ساسانی مورد توجه قرار گرفت و منصور دوانیقی در ۱۴۵ ق. بغداد را از بازیابی ویرانه‌های مدائن ساخت (بالذری، ۱۳۶۴: ۵۵-۶۰؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ۱: ۳۷۵؛ مستوفی، ۱۳۶۲: ۳۳) و به‌طور جدی سیاست عربی‌سازی دل ایرانشهر آغاز شد. واکاوی نام بغداد نشان می‌دهد که از همان آغاز، ستیزی در خصوص نام آن برپا بود، اما بغداد ماند تا نشانی از حضور ایرانیان در میان‌رودان باشد. درباره وجه‌تسمیه بغداد، آرای مختلفی نقل شده است:

الف) آثاری که بغداد را نامی ایرانی می‌دانند؛ از دو جز «بغ» به معنی خدا و «داد» به معنی آفرینش و دادن. این نگاه در متون کهن پهلوی و عربی دیده می‌شود. بندهش (۱۳۸۴: ۳۵۳) از عبارت «بغداد داده خدایان» (baydād bayān dād) استفاده کرده است. لفظ bay را به کار برده که اغلب منظور خدایان و تأکید بر معنی آسمانی «بغ» در نام بغداد است. در متون اسلامی هم اولویت اول با این تفسیر است (الخوارزمی، ۱۸۹۵: ۱۱۶؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ۱: ۴۵۶؛ خطیب، ۲۰۰۱: ۱: ۳۶۴-۳۶۸؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۲: ۵۳؛ Le Strange, 1900: 10-11). این ریشه‌شناسی، برخاسته از گفتمان رایج ایرانی در میان‌رودان سده‌های نخستین اسلامی است و از این حیث، از اعتبار علمی برخوردار است.

ب) نوعی توجیه و تفسیر در تطهیر نام بغداد وجود دارد که می‌کوشد برای لفظ ایرانی آن، معنای دیگری بیابد. این تلاش از زمان بنای شهر آغاز شد و تا به امروز نیز ادامه یافته است؛ چنانکه پژوهشگران عراقی کوشیده‌اند آن را به مردمان پیشایرانی منتسب کنند (دوری، ۱۳۸۷: ۲-۳). اعراب، بغداد را «اعطی صنم» ترجمه کردند (الخوارزمی، ۱۸۹۵: ۱۱۶؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ۱: ۴۵۶)؛ معنایی که برای مسلمانان پذیرفتنی نبود. از این‌رو، توجیهات آغاز شد که رایج‌ترین آن‌ها، دست‌بردن در تلفظ واژه و قرائت آن به صورت «باغ‌داد» بود. سپس داستانی بر ساختند که فردی به نام «دادویه» از کسری باغ یا بوستانی را پاداش گرفته و «باغ دادویه» بعدها به «بغداد» بدل شده است؛ یا اینکه بغداد به معنای «عطای بغ» یا «عطای پادشاه به دادویه» بوده است (یاقوت، ۱۹۸۶: ۱: ۴۵۶؛ خطیب، ۲۰۰۱: ۱: ۳۶۴-۳۶۸؛ ابوالفدا، ۱۳۴۹: ۳۳۰؛ Le Strange, 1900: 10-11). منصور، شهر را «مدینه‌السلام» نام نهاد، زیرا رودبار دجله را «وادی‌السلام» می‌گفتند. همچنین آن را «أم‌الدنیا»، «سیده‌البلاد» و «الزوراء» خواندند، اما به‌رغم این توجیهات و حتی تغییر نام‌ها، بغداد پابرجا ماند. موسی بن عبدالحمید نسایی روایت می‌کند: «نزد عبدالعزیز بن ابی‌رواد، امام مسجدالحرام (الجوزجانی، ۱۴۱۴ ق: ۲۶۱) نشسته بودم؛ مردی درآمد. بدو گفت: از کجایی تو؟ گفت از بغداد. عبدالعزیز گفت: نگو بغداد که «بغ»، صنم است و داد یعنی اعطی! ولیکن بگو مدینه‌السلام (یاقوت، ۱۹۸۶: ۱: ۴۵۶).

این روایت، به خوبی نشانگر فضای فکری مکه و بیانگر حساسیت فقه‌های اسلامی نسبت به احیای مظاهر ایرانی، از جمله نام بغداد، است. خطیب بغدادی (۲۰۰۱: ج ۱: ۳۶۶؛ قس. ابوالفدا، ۱۳۴۹: ۳۳۰) یادآوری می‌کند که به سبب همین وجه اشتقاق، فقها از بردن نام بغداد کراهت داشتند با این همه، به نظر می‌رسد ایرانیان خود برای بقای نام بغداد، آن را به «باغداد» تعبیر می‌کردند. خوارزمی (۱۸۹۵: ۱۱۶) در *مفاتیح العلوم* بر این درستویه تاخته است که توجیه «باغداد» نادرست است و ایرانیان هرگز بت پرست نبوده‌اند و «بغ» معنی خدا و پروردگار است. چرا که ایرانیان هرگز بت پرست نبوده‌اند و «بغ» به معنای خدا و پروردگار است. نکته جالب آنکه این درستویه این توجیه را در تقابل با نظرات اصمعی آورده که گویا بغداد را «اعطی صنم» می‌دانست.

بغداد همچون طاق نصرتی بود که عباسیان به یادبود استقلال از ایرانیان و تسلط بر جهان اسلام بنیان نهاده‌اند؛ زیرا اندکی پس از قتل ابومسلم در ۱۳۸ ق، به فکر ساختن آن افتادند. بغداد مکانی بود که به تمام ممالک اسلامی دسترسی داشت (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۳۵۶، ۳۶۴-۳۶۵؛ دینوری، ۱۹۸۸: ۲۶۶-۲۶۸). منصور مدائن را بازسازی نکرد، بلکه کمی دورتر، بغداد را پی افکند تا از میراث ساسانی متمایز باشد، اما بغداد خود به میدان ستیز و سازش هویت ایرانی، عربی و اسلامی بدل شد.

دومین چالش عباسیان، واکنش تند فقها به تأسیس بغداد بود؛ تا بدان جا که آن را شرعاً ناپسند شمرده و حکم به کراهت اقامت و حتی جواز اقامه نماز و روزه در آن دادند. خطیب بغدادی (۲۰۰۱: ج ۱: ۲۹۲-۳۱۸) تاریخ بغداد را با همین موضوع آغاز می‌کند. بنا بر گزارش او، فقها حکم کرده بودند: «إِنَّ بَغْدَادَ دَارُ غَصْبٍ لَا تُشْتَرَى مَسَاكِنُهَا وَلَا تُبَاعُ»؛ یعنی بغداد ملکی غصبی است، خانه‌هایش را خرید و فروش نکنید. حکم بود که فقط بنا قابل معامله است و زمین قابل فروش نیست (همان: ۲۹۲). آنان می‌گفتند بغداد جایگاه مومن نیست، و فقط همچون خوردن مردار، به گاه ضرورت جایز است (همان: ۲۹۴)؛ زیرا پس از فتح سواد، فاتحان خواستار تقسیم اراضی آنجا بودند، اما عمر نپذیرفت و تصمیم گرفت املاک در دست دهقانان ایرانی بماند تا جزیه و خراج بپردازند. از این رو، فقها تصرف زمین‌های بغداد را غصبی و خلاف حکم عمر می‌دانستند (همان: ۲۹۷-۳۰۵). بنابراین تا زمان پیدایش بغداد، نظام دهقانی ایرانیان در عراق فرو نپاشیده بود. اگر این فرض درست باشد، باید گفت سنت زردشتی در پناه دهقانان ایرانی حفظ شده بود، اما پیدایش بغداد که بر تقویت هویت اسلامی-عربی استوار بود، تشکیلات زرتشتی را به چالش کشید.

گرچه فعالیت تمدنی ایرانیان در کرانه‌های دجله از روزگار هخامنشی آغاز شد (بیانی، ۱۳۷۷: ۲۵-۷۸)، اما در روزگار تازش اعراب، بغداد تنها دهی از ناحیه «بادریا» در هفت فرسخی مدائن بود. دیری و بازارگاهی داشت که سپاه خالد بن ولید آن را غارت کرد (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۵؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۸). جز این، تا سال ۱۴۵ ق. اطلاعی درباره آن در دست نداریم (Morony, 1984: 181-213; Le Strange, 1900: 12; مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ۲۰).

عباسیان، بغداد را به الگوی شهرهای مدور ایرانی ساختند. گفته شده «نوبخت»، منجم مجوسی مولی منصور، (مسعودی، ۱۹۹۱: ج ۴: ۳۳۳)، طالع آن را گرفت (خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج ۱: ۳۷۵؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ج ۲: ۵۴-۵۷). در میان گزارش‌های تاریخی، نوشته‌های یعقوبی (۱۳۸۱: ۴-۲۰) از همه مفصل‌تر است؛ وی می‌نویسد: «در تمام جهان، شهری دایره‌وار همچون بغداد شناخته نشده است» (همان: ۸). در حالی که می‌دانیم شهر «گور»، نمونه‌ای از شهرهای مدور دوران ساسانی بود که با ابتکار برازه معمار بنا شده بود (ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۱۳۷-۱۳۸). از میان مهندسان، ریاضی دانان و منجمان طراح بغداد، نوبخت، طبری و ابراهیم بن محمد فزاری ایرانی بودند (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۱۰-۱۱).

شهر مدور بغداد چهار دروازه داشت: دروازه خراسان در شرق، دروازه بصره در جنوب، دروازه کوفه در غرب و دروازه شام در شمال (همان: ۸). میان این دروازه‌ها، محله‌هایی قرار داشت که براساس نام اقوام یا افراد نام‌گذاری شده بودند. نام و هویت محله‌ها، میزان حضور و نفوذ ایرانیان در شهر را نشان می‌دهد. برای نمونه، از «باب البصره» تا «باب الکوفه»، از محله‌هایی با عنوان «منازل پارسیان اصحاب شاه»^۱ یاد شده است؛ همچنین از زمین‌های «رباوه کرمانی» و مرکز «بزازان خراسان» نام برده شده است (همان: ۱۳-۱۴). در محدوده میان باب الکوفه تا باب الشام، و نیز از آنجا تا دروازه خراسان در شرق، تراکم محلات ایرانی‌نشین بیشتر بود و در گزارش‌های یعقوبی (۱۴-۱۷)، با اسامی بیشتری از آنان مواجه می‌شویم. افزون بر این، در شمال غربی دروازه شام، از محله‌هایی نظیر «دکان ابناء» (فرزندان دهقانان ایرانی مسلمان‌شده) و «مربعات فرس» یاد شده است (Le Strange, 1900: 14-15, 106-107, 128).

اگرچه گزارش یعقوبی بر وجود «بغداد منصوری» تأکید دارد، اما توسعه و شکوفایی اصلی این شهر در اواخر سده دوم هجری رخ داد (مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ۴۲-۱۰۶؛ یعقوبی، ۱۳۸۱: ۲۰)؛ یعنی زمانی که نقش دودمان‌های ایرانی پررنگ‌تر شد. همچنین در سده چهارم، با چیرگی دیلمیان بر بغداد، احتمالاً حضور و نفوذ ایرانیان در این شهر فزونی یافت. حضور ایرانیان می‌توانست فرصتی برای ادامه حیات تشکیلات زردشتی نیز باشد.

گورستان خیزران در بغداد، پیش از بنای شهر، گورستان زردشتیان بود و «مقابر المجوس» نام داشت. نخستین بار دختر مهدی خلیفه و سپس خیزران همسر وی، در این مکان دفن شدند و به همین دلیل «مقابر خیزران» نام گرفت (خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج ۱: ۴۴۸). این مقابر در شرق دجله قرار داشت و حتی ابوحنیفه، امام حنفیان، نیز پیش از خیزران در همین ناحیه دفن شد (Le Strange, 1900: 191-193). این مکان همچنان در بغداد پابرجاست (مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ۳۵) و نشان می‌دهد که جامعه زرتشتی در مناطق جنوبی بغداد منصوری، پیرامون باب بصره، حضور داشته‌اند.

۱. متن عربی: و هناك منازل الفرس أصحاب الشاه.

«درب‌المجوس از جمله عناصر ساختار شهری در بغداد عباسی است که ما را به ردپای حضور زرتشتیان در این شهر رهنمون می‌سازد. با این حال، ساکنان این محله نه زرتشتی، بلکه مسلمانانی نام‌آور در علوم اسلامی بوده‌اند. «درب‌المجوسی» نسبتی برای اهالی کویی در جانب غربی دجله، در مجاورت مقبره معروف کرخی بود (سمعانی، ۱۹۸۴: ج ۱۱، ص ۱۴۷؛ De Jong, 2016: 229, 235 no. 19). مقبره شیخ کرخی که هنوز پابرجاست (مصطفی جواد، ۱۹۵۸: ص ۷۰-۸۵)، کمی پایین‌تر از گورستان خیزران یا همان «مقابر المجوس» پیشین قرار دارد. خطیب بغدادی (۲۰۰۱: ج ۳، ص ۳۶۹ و ۶۲۶؛ ج ۴، ص ۶۱؛ ج ۵، ص ۴۴۵؛ ج ۱۲، ص ۲۶۳ و ۳۱۴) از شش تن یاد کرده که به نسبت «درب‌المجوسی» شهرت داشته‌اند؛ شخصیت‌هایی که همگی در سده‌های چهارم و پنجم هجری در این محله سکونت داشته‌اند. بدین‌سان، تا سده پنجم هجری که ابوالخطاب عبدالصمد بن محمد درب‌المجوسی (۳۳۶-۴۴۰ ق) در جوار ابن‌شاذان وفات یافت (خطیب، ۲۰۰۱: ج ۱۲، ص ۱۴)، این محله همچنان با نام «درب‌المجوس» شناخته می‌شد. تأمل در نام سه مکان «منازل پارسیان»، «مقابر المجوس» و «درب‌المجوس» در کرخ و پیرامون آن، نیک بنگریم، به‌خوبی نشان‌دهنده تداوم تشکیلات و حضور اجتماعی زرتشتیان در عصر تأسیس بغداد است. حمدالله مستوفی (۱۳۶۲: ۳۳) بنای کرخ را به شاپور ذوالاکتاف نسبت می‌دهد و یاقوت (۱۹۸۶: ج ۵: ۴۴۷-۴۴۸) از «رستاق الفروسیج» و کرخ در کنار نهر رفیل یاد می‌کند.^۱ این نهر به مه‌آذر، از دهقانان بزرگ تیسفون تعلق داشت که پس از اسلام آوردن، از خلیفه دوم لقب «رفیل» گرفت. فرزندان او تا سده پنجم هجری جایگاه و منزلت اجتماعی خود را حفظ کردند (یاقوت حموی، ۱۹۸۶: ج ۵، ص ۳۲۰). افزون بر خاندان رفیل، می‌توان به فرزندان «البراذین المهرانیه» اشاره کرد؛ مهران، مولی و مشاور عبیدالله بن زیاد، که در عقل و درایت با «وردان» (غلام عمروعاص) قیاس شده است (دینوری، ۱۹۸۸: ۲۰۸). یعقوبی نیز در پایان سده سوم هجری می‌نویسد که مسیر بغداد به مدائن، از میان قریه‌های پارسی‌نشین در دو سوی شرقی و غربی دجله می‌گذرد (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۸۳)؛ این گزارش، سندی دقیق بر استمرار حضور زرتشتیان در حومه بغداد است.

این «رد پای مجوسیت» در کالبد بغداد نوین‌یاد که اساساً برای محو آثار خسروان بنا شده بود، به‌رغم حساسیت‌های فقها، همچنان باقی ماند. ابویوسف در *الخراج* (۱۳۹۹: ۱۷۹-۱۸۱، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۰۲-۲۰۴)، بخشی را به احکام حفظ، تعمیر و ساخت سازه‌های دینی ذمیان اختصاص داده است. طبق این احکام، در شهرهای نوین‌یاد مسلمانان، ذمیان حق احداث بنای دینی جدید نداشتند؛ از این‌رو، نباید در بغداد عباسی انتظار وجود آتشکده‌های زرتشتی یا برج‌های خاموشان را داشت.

۱. جالب اینکه کرخ را همواره شیعه نشین، آن هم شیعه امامیه، یاد کرده‌اند (یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۵: ۴۴۸). قزوینی (۱۳۷۳: ۵۲۷) نیز در سده هفتم مدائن را دهی شیعه مذهب توصیف کرده است.

با این حال، اگرچه بغداد شهری اسلامی بود که در آن زمین از حق ساخت سازه مذهبی محروم بودند، اما پهنه «ایران‌شهر» آکنده از آثار ایرانی بود و ضرورت حضور زرتشتیان همچنان پابرجا بود. تیسفون مجموعه‌ای از شهرک‌ها با سازه‌های ایرانی بود (یاقوت حموی، ۱۹۸۶: ج ۵، ص ۷۴-۷۵) و کوشک‌های نجبای ساسانی، از جمله ایوان مدائن، در آن پراکنده بودند. عباسیان بغداد را در تقابل با آن مجموعه بنا کردند و اگرچه با پادرمیانی وزرای ایرانی، ایوان مدائن تخریب نشد، اما مصالح شهرهای هفت‌گانه آن، صرف بنای بغداد شد (مستوفی، ۱۳۶۲: ۴۵؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۰۰). گزارش‌های بعدی، ضمن تأکید بر ویرانی و کم‌رونقی، خبر از جریان زندگی در پیرامون ویرانه‌های مدائن می‌دهند. مقدسی در سده چهارم هجری، دهات خراسان را بزرگ‌تر از شهرهای مدائن می‌داند، اما اشاره می‌کند که مدائن از سمت واسط در جنوب، همچنان آباد است و در شرق آن، اسابنبر، قبر سلمان و ایوان کسری قرار دارد (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۱۶۹). این در حالی است که قزوینی در سده هفتم هجری (۱۳۷۳: ۵۲۷) می‌آورد که در روزگار او، از مدائن تنها به اندازه یک ده باقی مانده و ساکنان آن شیعه‌مذهب‌اند. بنابراین اگر سازه‌های تاریخی را مبنا قرار دهیم، دست‌کم تا سده پنجم هجری فضای زیستی مناسبی برای حضور زرتشتیان وجود داشته است. گزارش یعقوبی (۱۳۸۱: ۸۴) از مسیر مدائن به بصره و پراکندگی اشراف و دهقانان ایرانی، همچون خاندان نوبخت در نزدیکی نعمانیه، سکونتگاه‌های اشراف در دیرعاقول و جرجایا، و حضور آنان در واسط، همگی بر ادامه حیات اجتماعی زرتشتیان در عراق دلالت دارد.

با وجود تمامی تنگ‌نظری‌ها، مقدسی در سده چهارم گزارش می‌دهد که شمار مجوس در عراق بسیار است (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱۷۴). حمدالله مستوفی نیز بغداد را شهری با تنوع بی‌شمار اقوام و ادیان دانسته است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۳۵). افزون بر این، در برخی از منابع ادبی این عصر از «شراب المجوس» یاد شده است (یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۲، ۵۳۲). همین شواهد ما را بر آن می‌دارد تا در پی واکاوی دقیق‌تر حضور زردشتیان در بغداد برآییم.

در کشاکش با فرهنگ ایرانی (عربی‌سازی عراق)

حکومت اسلامی همواره داعیه گسترش اسلام یا بسط سلطه بر مغلوبان را داشت؛ از این‌رو، وجهی از رویارویی‌های اسلام با «دیگری» را باید در ساحت معرفت‌شناختی جست‌وجو کرد. پایان نبرد و تسلیم مغلوب، سرآغاز ستیزهای کلامی با او بود. مقوله «مجوسیت»، پس از یهودیت و مسیحیت، ذهن مسلمانان را به خود مشغول داشت و در همان نخستین مواجهات، تعیین جایگاه آن، برای شخص پیامبر نیز به مسئله‌ای درخور تأمل بدل شد (صنعانی، ۱۹۸۳: ج ۶، ۴۹، ۶۸-۷۱؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۹؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج ۱، ۲۹۷-۳۰۵). با تسخیر پادشاهی ساسانی، موضوع «مجوس» ابعاد بغرنج و پیچیده‌ای یافت و

صبغة هویتی به خود گرفت. تعیین و تثبیت جایگاه «مجوس»، پیوندی ناگسستنی با تحولات «دل ایران شهر» داشت و در حقیقت، فتح «سواد» بود که ضرورت بازتعریف این مفهوم را پیش کشید. بنابراین تسلط اعراب بر عراق را نباید صرفاً اشغالی سرزمینی انگاشت، بلکه تلاشی هوشمندانه برای دگرگونی در هویتی کهن و دیرپا ذیل مفهوم «مجوسیت» بود.

بنابر آیات قرآن (حج ۱۷)، فهم مسلمانان از مجوس، مبهم و در مرز میان شرک و خداپاوری قرار داشت، اما پیامبر و اعراب هم‌عصر او، داده‌های بیشتری درباره مجوسان داشتند. وجود واژه مجوس در زبان عربی نشان می‌دهد که اعراب از دیرباز با آنان در ارتباط بودند و پیامبر و جامعه اسلامی نسبت به کیش ایرانی شناخت داشتند.

آنچه در سنت اسلامی، ملاک مواجهه با زردشتیان قرار گرفت، سیره پیامبر در قبال آنان بود. نخستین بار، در هنگام رویارویی مسلمانان با ساکنان «هجر بحرین» (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱۰۴) بود که پیامبر با مردم مجوس روبه‌رو شد. آنان نه به صراحت در زمره اهل کتاب بودند و نه یکسره مشرک؛ با این همه، پیامبر در خصوص آنان نیز همان شیوه‌ای را در پیش گرفت که در قبال یهودیان و مسیحیان داشت و به دریافت جزیه رضایت داد (القرشی، ۱۹۷۶: ۷۳؛ Magnusson, 2023: 39-44). این حکم، هنگامی که مسلمانان «سواد» را گشودند، اهمیتی بنیادین یافت. پذیرش زود هنگام اسلام از سوی ایرانیان زردشتی، امری نامحتمل بود و کشتار آنان به اتهام شرک نیز ممکن نبود؛ زیرا مسلمانان با حذف دهقانان ایرانی، از نظر اقتصادی زیان بسیاری متحمل می‌شدند.^۱ عمر، با درک درست این وضعیت، در مقام استیصال پرسید: «ما أدری ما أصنع بهؤلاء؟» (ابن یوسف، ۱۹۷۹: ۱۳۰) و مشاورانش را به هم‌اندیشی فراخواند. عبدالرحمن بن عوف، با استناد به سیره نبوی در قبال زردشتیان هجر، پیشنهاد اخذ جزیه از آنان را مطرح کرد (صنعانی، ۱۹۸۳: ج ۶، ۴۹، ۶۸-۷۱؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۹؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ج ۱، ۲۹۷-۳۰۵).

فتح برق‌آسای عراق از یک سو، و سنت تقسیم غنائم و املاک مغلوبان میان فاتحان از سوی دیگر، این توقع را در میان لشکریان ایجاد کرده بود که خلیفه، «سواد» را همچون فرش بهارستان میان آنان تقسیم کند؛ فشاری که روزبه‌روز فزونی می‌یافت (ابن یوسف، ۱۳۹۹: ۵۹). مقاومت عمر در برابر تقسیم اراضی، در تلطیف نگاه مسلمانان به زردشتیان و تعریف جایگاه مجوس در سنت اسلامی، نقشی تعیین‌کننده داشت. او که اعراب بیابان‌نشین را برای کشاورزی مناسب نمی‌دید و وابستگی آنان به زمین را مانعی بزرگ در مسیر تداوم فتوحات و عاملی برای ایجاد تنش میان قبایل می‌انگاشت (بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۸-۲۹)، با این استدلال که حکومت اسلامی برای تأمین معیشت رزمندگان و بازماندگان کشته‌شدگان نیازمند منابع مالی پایدار است، نظام زمینداری را به دهقانان ایرانی واگذاشت. این تصمیم، مستلزم آن بود که مجوس در زمره ذمیان

۱. عمر، خلیفه دوم، به تأکید می‌گوید کشاورزان را نکشید، مگر با شما به جنگ برخیزند (القرشی، ۱۹۷۹: ۵۰).

اهل کتاب قرار گیرند، حال آنکه بسیاری آنان را مشرک می‌انگاشتند. تدبیر عمر که با تأیید (و به روایتی پیشنهاد) امام علی همراه بود، تداوم حضور زردشتیان کشاورز و وابسته به زمین را در عراق تضمین کرد. در این راستا، سیره نبوی چنان روایت شد که مجوس به اهل کتاب شباهت یابند. امام علی (ع) نیز با تأکید بر اهل کتاب بودن آنان، یادآور شد که زردشتیان در پی انحرافی که در اثر اقدام یکی از پادشاهان پارس (ازدواج با محارم در مستی) پدید آمد، دین و کتاب خویش را به فراموشی سپردند (شافعی، ۲۰۰۲: ج ۴، ۳۴۶، ۳۴۱، ۳۸۹؛ ج ۹، ۲۹۲، ۴۲۹، ۵۳۱، ۵۷۱؛ صنعانی، ۱۹۸۳: ج ۶، ۴۹، ۶۸-۷۱؛ ج ۱۰، ۱۸۰، ۳۲۵-۳۲۸، ۳۶۷؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۲۸-۳۰؛ ابن یوسف، ۱۳۹۹: ۱۰۸، ۱۸۱-۱۸۳).

در فقه اسلامی، مجوسان اگرچه در شمار اهل کتاب و جزیه‌پردازان جای گرفتند، اما جایگاه اجتماعی‌شان تا حد مشرکان و کافران تنزل یافت؛ چنان‌که احکام تعاملی با آنان، به‌ویژه در حوزه ازدواج و حلیت ذبایح (و برخی لبنیات مانند پنیر)، بر مدار حرمت و ممنوعیت چرخید (ابن یوسف، ۱۳۹۹: ۱۰۸، ۱۸۱؛ صنعانی، ۱۹۸۳: ج ۴، ۵۳۹؛ ج ۶، ۵۱؛ ج ۷، ۱۷۸؛ Magnusson, 2023: 55-72). ابن یوسف (۱۳۹۹: ۱۷۹-۱۸۱، ۲۰۳-۱۹۱)، و نیز دیگر فقهای مسلمان، باید و نبایدهای ذمیان، به‌ویژه مجوسان را در جامعه اسلامی شرح و بسط داده‌اند (شافعی، ۲۰۰۲: ج ۱، ۷۱؛ ج ۲، ۳۶۴؛ ج ۴، ۲۶۴، ۳۴۲، ۴۰۱-۴۰۲؛ ج ۷، ۵۳۶). این نظام حقوقی در واقع بسط همان تصمیم عمر و رهبران امت اسلامی در قبال مجوسیت بود: پذیرش مشروط آنان در زمره اهل کتاب به‌منظور استمرار پرداخت جزیه و خراج اراضی «سواد»، در عین تنزل شأن اجتماعی‌شان تا سرحد کفار و مشرکان.

این تصمیم کلان، اگرچه زردشتیان را تا سده چهارم به عنوان یکی از ذمیان عراق حفظ کرد (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۵۹)، اما به دو دلیل زمینه نابودی آنان را فراهم آورد: یکی، مالیات ذمیان شامل جزیه بر رأس که بنابر منابع فقهی می‌بایست براساس سه طبقه غنی، متوسط و ضعیف به ترتیب ۴۸ و ۲۴ و ۱۲ درهم گرفته می‌شد (ابن یوسف، ۱۳۹۹: ۷۶) و نیز خراج سالانه املاک (قدامه، ۱۳۷۰: ۱۲۹-۱۳۶). دیگری، محدودیت‌های سنگین اجتماعی که ذمیان زردشتی را در مرز «کفر و الحاد» قرار می‌داد (ابن یوسف، ۱۳۹۹: ۲۰۴-۱۷۹؛ Magnusson, 2023: 55-72). شک در اهل کتاب بودن یا نبودن آنان،^۱ همواره دستاویزی برای سخت‌گیری‌های بیشتر بود. طبیعی است که در چنین بستری، «عقل معاش»، به‌ویژه در نسل‌های بعدی، فرد را به تجدیدنظر در باورهای موروثی وامی‌داشت. این تحول تدریجی ناشی از ملاحظات اقتصادی، خود به یکی از عوامل زمینه‌ای برای عربی‌سازی عراق تبدیل شد.

۱. عمر بن عبدالعزیز از عدی بن اړطات می‌پرسد: چرا مجوسان که با محارم خود ازدواج می‌کنند، در جامعه اسلامی آزادند؟ او در جواب گفت: شرک آنها که گناهی بزرگتر از این است؟! این اجازه برای گرفتن جزیه از آنهاست (صنعانی، ۱۹۸۳: ج ۶، ۵۱).

تصمیم عمر، مبنای فقه اسلامی شد؛ چنانکه در سنت شیعی نیز پذیرفته شد و امام علی(ع) بر اهل کتاب بودن زردشتیان صحنه گذاشت. امام محمدباقر و امام جعفرصادق نیز سفارش کرده‌اند که با آنان همچون اهل کتاب رفتار شود (Magnusson, 2023: 57, 63-67, 163). زردشتیان همواره مدعی بودند، دستخطی از امام علی(ع) دارند که براساس آن نباید مورد اذیت و آزار قرار گیرند و از پرداخت جزیه معاف‌اند (صابی، ۲۰۱۷: ج ۲، ۳۷۶؛ Dang, 2022a: 108-112). حمایت شیعیان، به‌ویژه داوری منصفانه امام علی(ع) نسبت به زردشتیان و دیگر ذمیان، مورد نقد فقه‌های سنی واقع شده است (صنعانی، ۱۹۸۳: ج ۱۰، ۲۹۹).

فتح «سواد» و استمرار فتوحات در سرزمین‌های شرقی، سبب شد تا حجاز موقعیت سیاسی خود را از دست داده و خلفا مرکز فرماندهی جنگ را به عراق منتقل کنند. آنها جنوب سواد را برگزیدند و دو شهر بصره و کوفه را ساختند و متناسب با نیاز جبهه‌های درون فلات ایران، توسعه دادند. بصره و کوفه در زمان خلافت عمر ساخته شدند (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۷۲-۷۴؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱۶۱-۱۶۲؛ یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۱، ۴۳۰؛ ج ۴، ۴۴۰، ۴۹۰-۴۹۴). این نخستین اقدام در عربی‌سازی عراق بود؛ عملی تمدن‌ساز در برابر «هفت‌شهر مدائن» که بعدها با ساختن واسط، بغداد و سامرا به کمال رسید و چهره تمدنی دل‌ایران‌شهر را مطابق جهان‌بینی اسلامی دگرگون ساخت.

در امتداد اقدامات فقهی و عمرانی عمر، این استقرار امام علی (ع) به‌عنوان چهارمین خلیفه در کوفه بود که روند عربی‌سازی عراق را شتابی مضاعف بخشید؛ چنانکه با حضور و سپس شهادت آن حضرت، نیمه جنوبی عراق تا به امروز به پایگاه علویان و شیعیان بدل شد. جذب موالی، به‌ویژه ایرانیان در جنبش‌های شیعی که با شهادت امام حسین(ع) ابعادی گسترده‌تری یافت، کشاورزان، ذمیان و موالی ایرانی را به اتخاذ رویکردی منتقدانه نسبت به وضع موجود در جامعه اسلامی متمایل ساخت. در قیام مختار، ایرانیان نقشی برجسته ایفا کردند؛ به‌طوری‌که دینوری از «ابناء العجم» کوفه که به «الحمراء» شهره بودند، به عنوان یکی از ارکان اصلی یاران مختار ثقفی یاد می‌کند (دینوری، ۱۹۸۸: ۲۱۲؛ محمدی ملایری، ۱۳۷۱: ج ۱، ۹۵). همچنین، رشد فکری تشیع در ساحت فقه، عرفان و کلام اسلامی با نگاه عدالت‌جویی، زمینه جذب نخبگان و فرزندان ایرانی ساکن در بصره و کوفه و پیرامون آن را فراهم ساخت. سلمان فارسی، حسن بصری و دودمان‌هایی چون نوبختیان و آل فرات و... نمونه‌هایی از تمایل نخستین نخبگان ایرانی‌تبار عراق به تشیع است.

با انتقال قدرت به دودمان اموی و تمرکز شان بر شام تا سال ۱۳۲ ق. که فرو افتادند، شتاب روند عربی‌سازی عراق تا حدودی فرو کاست؛ زیرا عراق از مرکزیت سیاسی خلافت خارج شد و به میدان تنش گماشتگان اموی و مخالفان آنان که اغلب علویان بودند، تبدیل شد. همین تنش میان مسلمانان، فرصتی فراهم آورد تا ادامه حیات جامعه زردشتی در پناه دهقانان ایرانی ممکن شود. با این همه، اوضاع عراق عصر اموی، تحت تأثیر تنش‌های علویان و شامیان برای همه ساکنان ناامن بود. این ناامنی در قیام مختار (۶۶-

۷۶۷ق.) (طبری، ۱۳۷۵: ج ۸، ۳۲۸۴ به بعد) و سپس در دوران حکمرانی حجاج بن یوسف بر عراق و سرزمین‌های شرق در سال‌های ۷۵-۹۵ق. به اوج خود رسید. عبدالملک مروان به هنگام گماشتن حجاج بر عراق در سال ۷۵ هـ.ق، او را به اعمال خشونت و سرکوب عراقیان توصیه کرد و گفت: اهل کوفه را چنان لگدکوب کن که اهل بصره زبون گردند. حجاج در کوفه، مردم عراق را ناساز، دو رو، نافرمان و زشت‌خو توصیف کرد و تا بود، در تنش با آنان کم نگذاشت و بسیاری از آنان را کشت (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۲۲۳). در نتیجه، عراق چنان ویران شد که خراج آن به یک چهارم تنزل یافت (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۹۶-۲۹۷).

حجاج پس از پیروزی بر ابن اشعث در سال ۸۳ق، شهر واسط را بنیان نهاد؛ شهری که در نیمه شرقی آن، اشراف دهقان ساکن بودند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۸: ۳۷۴۰؛ یعقوبی، ۱۳۸۱: ۸۴). بنابر گزارش بلاذری (۱۳۶۴: ۵۱، ۵۴)، حجاج برای کاخ و مسجدی که در آنجا ساخت، از مصالح ساختمان‌های مدائن بهره برد و دروازه‌های آنها را از جای برکند. اگرچه مردم آنجا معترض شدند، او وقتی ننهاد. همچنین، زمانی که زمین‌های بطائع دچار آب‌گرفتگی شد، حجاج از هرگونه اقدامی برای مهار آب یا کمک به دهقانان سر باز زد؛ زیرا معتقد بود آنان ابن اشعث را یاری کرده‌اند. با این حال، دبیر و دیوان‌سالار او، «زادان فرخ پسر پیران»، گویا زرتشتی یا دست‌کم زرتشتی تازه‌مسلمانی بود.

در کنار فضای ناامن و تنش‌زای زمان حجاج، مهم‌ترین رویداد، تغییر زبان دیوان خراج «سواد» به عربی بود؛ امری که تا حدود سال ۸۱ق. همچنان در دست دیوان‌سالاران ایرانی بود و به سبک و سیاق روزگار ساسانی اداره می‌شد. دیوان‌سالاری در کنار زمین‌داری، بستری بود که به حفظ جامعه زردشتی در عراق کمک می‌کرد. زادان فرخ، صاحب دیوان حجاج، در تنش‌های میان او و ابن اشعث کشته شد و شاگردش، «صالح بن عبدالرحمن»، مولای بنی تمیم که خود از ایرانیان سیستان بود، به دستور حجاج بن یوسف، دیوان را از پارسی به تازی برگرداند. مردانشاه، پسر زادان فرخ او را نفرین کرد و گفت: «خدایت ریشه از جهان برکناد که ریشه پارسی برکندی» (بلاذری، ۱۳۶۴: ۶۰-۶۱؛ جهشیاری، ۱۹۸۸: ۲۹-۳۰؛ ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۴۴۲-۴۴۳).

امویان با تأکید بر تفاخر عربی و تمرکز بر ستیز با علویان، فضایی را پدید آورده بودند که ایرانیان تمایل چندانی به درآمیختن با اعراب نداشتند؛ این در حالی بود که عباسیان سیاست برکشیدن موالی، به‌ویژه ایرانیان را در پیش گرفتند. مشارکت گسترده عجمان در دولت عباسی، تمرکز جدی آنها بر عراق (به‌ویژه بنیاد بغداد) و نیز ترویج مباحث کلامی، از جمله عواملی بودند که فرآیند عربی‌سازی «دل ایرانشهر» را تکمیل کردند.

از فتح مدائن تا پیدایش عباسیان، اعراب در کنار مأموریت گسترش دین و تحمیل ارزش‌های اسلامی بر مغلوبین، فرآیند «تعریب» یعنی تغییر، تحریف و تطبیق اسامی اشخاص و اماکن از زبان عجمی به عربی را سرسختانه دنبال کردند. تعریب یا عربی‌سازی زبانی هویت‌های غیر عربی، از عوامل کلیدی در

تغییر چهره عراق عصر ساسانی و تبدیل آن به سرزمینی اسلامی-عربی بود. محمدی ملایری (۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۱۵ به بعد) موضوع تعریب در دل ایرانشهر را به دقت پژوهیده است. اعراب علاوه بر تغییر نام موالی و برگزیدن اسامی اسلامی برای آنان (با نادیده گرفتن پیشینه خانوادگی قبیله‌ای‌شان)، بر تغییر نام مکان‌ها نیز کوشیدند؛ چنان که دل ایرانشهر را «سواد»، توسفون را «الطیسفون» یا «الطیسفونج» نامیدند و هفت شهر آن را «مدائن» خواندند و با این تحریف و تعریب، هویت جغرافیایی آن را دگرگون ساختند (یاقوت، ۱۹۸۶، ج ۵: ۷۵؛ ابوالفدا، ۱۳۴۹: ۳۳۲، ۳۴۹).

عربی‌سازی عراق، نتیجه کشاکش اعراب مسلمان با ایرانیان از فتح مدائن در سال ۱۶ق. تا سده سوم هجری بود؛ روزگاری که بغداد در اوج شکوفایی عربی خود قرار گرفت و با داستان‌سرایی شهرزاد ایرانی، پا به دنیای افسانه‌ها گذاشت. با این حال، جامعه زرتشتی در چنین بستری، دست‌کم تا پایان سده چهارم هجری، حضور خود را در دل ایرانشهر حفظ کرد.

موبدان در بغداد

مورونی (Morony, 1984: 181-208) برای ایرانیان «سواد»، نقشی حاکمیتی قائل است و آنان را در کسوت فرماندهان، مدیران، دیوانیان، دهقانان و ملاکان بزرگ، براساس نظام طبقاتی چهارگانه ساسانی، عاملان اصلی حکمرانی می‌داند که بر خرده‌مالکان و طبقات فرودست تسلط داشتند. او معتقد است که مجوسان محدود به اقلیت حاکم بودند و نماینده کل ایرانیان عراق نبودند. این اقلیت حتی آشکده نداشتند و از آتشدان استفاده می‌کردند. دریافت وی، پیش‌فرض مطالعات دیگر پژوهشگران قرار گرفته است (Rezania, 2023: 25). این دریافت، به دلایل مختلف از جمله نابودی منابع مکتوب و فقدان کاوش‌های باستان‌شناختی منظم، مستمر و بی‌طرفانه، نمی‌تواند دریافتی دقیق و پیش‌فرضی منطقی در پژوهش‌های تاریخی باشد.

ششصد سال حضور حاکمیتی و تمدن‌آفرین ایرانیان، نمی‌تواند تنها به نجبای فرمانروا محدود شود. هرچند در این شش سده، درگاه پادشاهان ایران محل رفت‌وآمد «انیرانیان» نیز بوده است، اما هیچ دلیل متقنی برای محدود کردن حضور ایرانیان زردشتی به طبقه نجبا وجود ندارد. برخی شواهد درباره جمعیت منطقه، پذیرش این فرض را دشوارتر می‌کند. قدامه (۱۳۷۰: ۱۶۳-۱۶۴) مدعی است که خسرو پرویز هفتصد هزار هزار درهم مالیات می‌گرفت و تأکید می‌کند این نواحی در نزد من همان است که در زمان کسری بوده است، چون نه زمین‌ها از بین رفته و نه مردمش هلاک شده‌اند. همچنین، بنابر گزارش ابویوسف (۱۳۹۹: ۱۸۰)، در روزگار عمر، جمعیت عجمان عراق با مهرهای آویخته بر گردن سرشماری شدند و ۵۰۰ هزار نفر برآورد شدند. علاوه بر این، در سده‌ی سوم، جزیه زمین بغداد دویست هزار درهم ثبت شده است (قدامه، ۱۳۷۰: ۱۶۳). این در حالی است که مورونی (Morony, 1984: 191-208) مدعی است

نجای زرتشتی در نخستین فرصت یا عراق را ترک کردند یا کشته شدند؛ با چنین استدلالی، اگر فرض او درست باشد، نباید هیچ حضوری از پیروان کیش بهی در آنجا سراغ گرفت. آیا به راستی پس از اسلام، دل ایرانشهر جایی برای پیروان «کیش بهی» نداشت؟

د. یونگ (de Jong, 2016: 229-232) ضمن تأکید بر اهمیت بغداد و پژواک آن در ادبیات پهلوی، بر این بارو است که زردشتیان بغداد در متون تاریخی موجود، به فراموشی سپرده شده‌اند. این سخن درستی است، اما آنچه او و پژوهشگران بعدی (Terribili, 2017; Dang, 2022a, 2022b; Rezaia, 2023; Magnusson, 2023) در این باره نگاشتند، عمدتاً برجسته‌سازی رخدادهایی بود که زردشتیان در آنها نقش داشتند، آنچه در اینجا در پی آن هستیم، تبیین بستری است که مناسبات زردشتیان و مسلمانان در آن شکل گرفت.

بغداد بنابر ملاحظات فقهی و برای نشان دادن استقلال عباسیان بنیاد نهاده شد؛ از این‌رو، از رنگ و بوی مجوسیت سخت پرهیز داشت. نامش را به هفت آب شستند، ولی تطهیر نشد و مدینه السلامش خواندند. با این همه، سیاست‌ها بسته به هر خلیفه تغییر می‌کرد و این تغییرات بر توسعه بغداد تأثیر می‌گذاشت.

هارون الرشید (حک: ۱۷۰-۱۹۳ق.) از تبار ایرانی بود و مادرش خیزران در «مقابرالمجوس» دفن شد، در ری زاده شد و در توس درگذشت. او اگرچه پرورده‌ی برمکیان بود، اما در سال ۱۸۸ق. دودمان آنان را برانداخت. تا این دوره، گزارش‌های صریحی از حضور موبدان زردشتی در دربار در دست نیست، هرچند برمکیان خود متهم به مجوسیت بودند. هارون همچنین در مهار اسپهبدان طبرستان و براندازی «مسمغان» کوشید (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۳۰-۴۳۶؛ بیانی، ۱۳۷۷: ۱۳۵-۱۳۶؛ ابن فقیه، ۱۳۴۹: ۱۱۴؛ ۱۹۹۶: ۵۵۰). او به فقهای مسلمان همچون ابویوسف (۱۳۹۹: ۲۳-۲۶) نیز دستور داد تا مناسبات مالی و روابط اجتماعی مسلمانان با «زیردستان» و «ذمیان» را تدوین کنند.

روزگار مأمون سرآغاز عصر طلایی سنت زردشتی روزگار اسلامی است. او که از ۱۹۸ تا ۲۰۴ق، در خراسان حضور داشت، با گرایش به تشیع در تثبیت قدرت خویش کوشید، سپس بر بغداد چیره شد (۲۰۴-۲۱۸ق) و به معتزله گرایید و فضای فکری بغداد را رونق بخشید (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۶۸۲) و آنان را به مناصب بالا برگماشت (حلبی ۱۳۹۹: ۷۳). از آنجا که مأمون به خلق قرآن باور داشت و سختگیرانه آن را دنبال کرد، طی فرمانی از شام، دستور داد تا همه فقها، قضات و محدثان را درباره باور به مخلوق بودن یا نبودن قرآن، بیازمایند (طبری، ۱۸۷۹، ج ۷: ۱۸۸، ۱۹۵-۲۰۷؛ ابن طیفور، ۱۹۴۹: ۱۸۱-۱۸۳). او همچنین، علاقه وافری به مناظره داشت و بر آداب آن تأکید می‌کرد (ابن طیفور، ۱۹۴۹: ۲۱-۲۲، ۴۷، ۱۶۲؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۵۶۸۵). دینوری (۱۹۸۸: ۲۷۹) می‌نویسد که استاد او در مناظرات «ابالهدیل علاف» بود.

مأمون پای موبدان زرتشتی را به تاریخ باز کرد؛ او وامدار خانواده «سهل سرخسی» بود؛ دیوان سالارانی مجوس تبار که دست پرورده برمکیان بودند. فرزندان سهل نیز متهم به مجوسیت بودند (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۶۷). شاید نخستین گزارش از حضور موبدان در دربار او، به ماجرای ورود امام رضا (ع) به مرو در سال ۲۰۱ ق. بازگردد؛ آن گاه که مأمون دستور داد مجمعی از رهبران ادیان و فرق گوناگون با امام مناظره کنند. از جمله شرکت کنندگان، «الهربد الکبر و اصحاب زردهشت» بودند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۴-۱۶۸؛ مشکور، ۱۳۲۵: ۲۶-۲۷)؛ هرچند نام آن موبد در این گزارش نیامده است. همچنین، در دوران اقامت مأمون در بغداد (۲۰۴-۲۱۸ ق) به حضور موبدان زردشتی در درگاه او اشاره شده است. ابن طیفور (۱۹۴۹: ۵۲-۵۵) آورده است که مأمون در مناظره‌ای از موبدی پرسید: «ثمره عقل چیست؟» و او نیز به تفصیل ثمرات عقل را برشمرد (قس: Rezania, 2023: 14). ابوقره، متکلم مسیحی، نیز به فعالیت «موبدان موبد» در درگاه مأمون اشاره کرده است (Terribili, 2017: 401, no. 27).

منابع موجود، پرده از هویت دقیق این موبدان برنمی‌دارند؛ از این رو، مشخص نیست آیا موبدی که در مرو با امام رضا (ع) مناظره کرد، همان کسی است که در مجالس مأمون در بغداد حضور می‌یافت یا خیر؟ با این حال، سنت زرتشتی شواهدی در اختیار دارد که به روشن شدن این مسئله کمک می‌کند. در رساله «گجسته ابالیس» (میرزای ناظر، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۷) آمده است که «به‌دینی» از گرسنگی به آتشکده‌ای در استخر پناه برد، اما او را نپذیرفتند. وی سپس به دربار مأمون در بغداد رهسپار شد تا با پیشوای به‌دینان، «آذرفرنگ فرخزادان»، مناظره کند؛ مناظره‌ای که در حضور مأمون به شکست آذرفرنگ انجامید. عبارت «آذرفرنگ فرخزادان چون پیشوای به‌دینان بود»،^۱ هرچند روایتی پسینی از این رخداد است، اما مقام، نام و جایگاه موبدی را مشخص می‌کند که از ۲۰۴ ق. به بعد، منابع عربی حضور او را در بغداد تصدیق کرده‌اند. بنابراین مناظره ابالیس با آذرفرنگ در بازه زمانی ۲۰۴ تا ۲۱۸ ق، باید صورت گرفته باشد. آذرفرنگ با عنوان «پیشوای به‌دینان» یاد شده است؛ ترکیبی نو با اجزایی کهن که احتمالاً در تقابل یا قیاس با عناوین اسلامی نظیر «امام» یا «امیرالمؤمنین» ساخته شده است (Rezania, 2023: 2-15; Ankelesaria, 1969: II. 3).

او زرتشتیان را به تاریخ اسلام وارد کرد و بنیان‌های فرسوده کیش بهی را در چالش با کلام اسلامی، به‌ویژه پنج پرسش اساسی معتزله، با تدوین کتاب سترگ «دینکرد» استوار ساخت. آذرفرنگ به عنوان نماینده جهان‌بینی ایرانی در همنشینی با ملل سامی خوش درخشید؛ چنان عقلانی و آگاه در دربار مأمون ظاهر شد که در سراسر عصر مجادلات کلامی، پیشوایان زردشتی همچنان به عنوان «موبدان حکیم و دانا» (Dang, 2022b: 279-327)، در کانون توجه بودند.

1. Ādur farrōbay farroḡzādān čiyōn hu-dēnān pēšōbāy bud.

آگاهی‌های تاریخی از این شخصیت تأثیرگذار و کلیدی بسیار اندک است (نک: تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۲۹-۱۳۰؛ مشکور، ۱۳۲۵: ۱۳؛ Rezania, 1969: II, 1-2; Dang, 2022b: 244-250). با این حال، اگر مبنای داوری ما^۱ نوشته‌های منسوب به او، به‌ویژه دفترهای سوم تا پنجم دینکرد باشد، با دین‌مردی با گرایش‌های فلسفی و سیاستمداری خردمند روبه‌رو می‌شویم که به نیکی نبض زمانه را در دست داشت. او اگرچه فقیه بود و رساله استفتائاتش به نام «روایت» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۴: ۱۳۸۴-هـ - و)، الگوی سایر فقهای زرتشتی بود، اما فراتر از فقیهان انزواجو عمل کرد. وی سکوت سنت‌گرایانه پیشین را شکست و با دیگر ملل و نحل وارد گفتگو شد. بنابر ماتیکان گجسته/بالیس (میرزای ناظر، ۱۳۷۵: ۴۳-۱۷)، او در مناظرات خود رویکردهای فقهی و فلسفی را در هم آمیخت. همچنین اشارات او در فصل ۱۴۲ دینکرد (فضیلت، ۱۳۹۹: ۵۲۶-۵۳۷) درباره گوهر روشنایی و تاریکی، نشانگر بینش عمیق فلسفی و شناخت او از میراث فلسفه یونانی بود. او حکیمانه سخن می‌گفت و همچون بزرگانی چون بزرگمهر، مجموعه‌ای از اندرزه‌های خردمندانه را از خود بر جای نهاد (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۱۸).

آذرفرنبغ فرخزادان میراث‌دار خرد ایرانی و تجربه چندصدساله کشاکش میان زرتشتیان ارتدکس و جدکیشان مانوی و جهود و ترسا بود. با این همه، فضای گفتگوی خردمندانه‌ای که مأمون در پرتو آموزه‌های کلام معتزلی در بغداد پدیدآورد، در بالندگی او بی‌تأثیر نبود. بی‌گمان اگر تفاخر عربی و جزم اندیشی عصر اموی ادامه می‌یافت، سکوت زردشتیان هرگز شکسته نمی‌شد.

بنابر سنتی کهن، پیشوای به‌دینان در نیمه دوم سده دوم هجری از میان خاندان آذرباد مهراسپندان برگزیده می‌شد. فرزندان آذرباد در دوران پساساسانی همچنان رهبری زردشتیان ایران‌شهر را درست داشتند (Ankelesaria, 1969: II, 4-5). آنان مدعی بودند که در روزگار خلافت امام علی(ع)، دستخطی از وی گرفته بودند تا از پرداخت جزیه معاف باشند (صابی، ۲۰۱۷: ج ۲: ۳۷۶: ۱۰۸-۱۱۲; Dang, 2022a). این خاندان بر جامعه زردشتی سیادت موروثی داشتند و هرگاه در منابع از «دین‌مردان زرتشتی» سخن به میان می‌آید، منظور یکی از اعضای این دودمان است. آذرفرنبغ به سبب جایگاه پیشتازش در تعاملات میان جامعه زرتشتی و اسلام، به شخصیتی پرآوازه و صاحب‌نفوذ تبدیل شد که تأثیری هم‌سنگ آذرباد مهراسپندان در سپیده‌دم ساسانی در سنت زردشتی روزگار اسلامی بر جای گذاشت. او چنان مرجعیتی یافت که جوامع زرتشتی، حتی در بیت‌المقدس، به وی رجوع می‌کردند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷). جانشینانش او را با دیده احترام می‌نگریستند و تشکیلات خود را میراث او می‌دانستند (de Menasce, 1945: 58, 108, 116; 1958: 11). محور ادبیات

۱. ابن ندیم (۱۳۶۶: ۵۶۰) از اثری بنام سیرنامه در ذکر اخبار و حکایات یاد کرده که حدا هودین فرخزاد تألیف کرده بود. این نام ممکن است تحریف نام آذرفرنبغ فرخزادان باشد (مشکور، ۱۳۲۵: ۱۳). همچنین، کتاب آئین نامه او در دینکرد چهارم آمده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۶۶-۱۶۴؛ برای فهرست و شرح آثار آذرفرنبغ فرخزادان نک. رضایی باغبیدی، ۱۳۸۴: ج-د).

موجود پهلوی «دینکرد» آذرفرنبغ است و دین مردان پس از او، همگی از میان فرزندان، شاگردان و هم دودمانان وی بودند. دودمان بزرگ و «شاه‌موبدانی» که کیاست سیاسی و دیانت را هم‌پای پارسایی، خردمندی و درک عمیق متون دینی، در خود متجلی ساخته بودند.

وجه مشترک آذرفرنبغ فرخزادان و مأمون، فهم فلسفی از دین و نگاه خردمندانه به هستی بود. هم‌روزگاری آن دو، پیامد خجسته‌ای داشت و آن تولد «دینکرد» بود؛ اثری که محور ادبیات زندپایه زردشتی به فارسی میانه در روزگار اسلامی شد. با درگذشت آنان، این فضا به پریشانی گرایید. مأمون در ۲۱۸ ق. درگذشت و برادرش معتصم (حک، ۲۱۸-۲۲۷ ق.) به خلافت رسید، اما از سرنوشت آذرفرنبغ اطلاع دقیقی در دست نیست.

در روزگار معتصم، اگرچه به سبب باور خلیفه به موضوع «خلق قرآن»^۱ معتزلیان همچنان قدرتمند بودند، اما به نظر می‌رسد فضای آزاداندیشی عصر مأمون به پایان رسید و سخت‌گیری‌ها بر ایرانیان مایل به سنن باستانی فزونی یافت. معتصم در سال ۲۲۱ ق، بغداد را رها کرد و سامرا را بنا نهاد؛ اقدامی که یک دوره پنجاه‌ساله بی‌رونقی را برای بغداد تا روزگار معتضد بالله (حک: ۲۷۹-۲۸۹ ق) رقم زد (بیانی، ۱۳۷۷: ۱۴۸-۱۴۳). همچنین، معتصم در ساختار موازنه قدرت، ترکان را جایگزین ایرانیان کرد. مسعودی (۱۳۶۵: ۳۳۹) دلیل نقل مکان او از بغداد به سامرا را فزونی شمار غلامان ترک دانسته است.

آنچه میراث هم‌زیستی مأمون و آذرفرنبغ را تهدید می‌کرد، رشد خرمیان در غرب ایران بود (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۴۹۴؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۳۶-۳۳۷)؛ جنبشی که از ۲۰۱ ق، به رهبری بابک آغاز شد (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۳: ۵۶۶). موبدان زردشتی به دو دلیل: یکی انتساب خرمدینی به مزدکیان و دیگری، در پیش گرفتن سیاست مدارا و انزوا برای حفظ دین؛ هیچگاه روی خوش به نومزدکیان نشان ندادند و کوشیدند تمایز و تفاوت خود با آنان را به حاکمان مسلمان خاطرنشان سازند (نک: دالوند، ۱۳۹۹: ۶۸-۷۰، ۷۸-۸۰). با این حال، با فراگیر شدن این جنبش، افکار عمومی آنان نیز در ذیل مجوسیت تعریف شد؛ از این رو، طبیعی بود که عصر معتصم که اوج درگیری با نومزدکیان و اسپهبدان مازندران بود، عصر سوءظن به رهبران زردشتی ارتدکس باشد.

دادگاهی که در سال‌های پایانی خلافت معتصم (۲۲۵-۲۲۶ ق.) برای اثبات اتهامات مازیار و افشین در سامرا برپا شد، پرتوی بر موقعیت موبدان زردشتی بارگاه خلیفه انداخته است. طبری (۱۳۷۵: ج ۱۳: ۹۲۲۶-۹۲۲۷، ۱۸۷۹: ج ۷: ۳۰۸-۳۰۷) آورده است که افشین و مازیار را در نزد خلیفه با موبدی روبرو کردند؛ همه علیه افشین گواهی دادند. یکی از اتهام‌ها این بود که افشین کتاب کفرآمیز و جواهرنشان داشت.^۲ در پاسخ گفت: از پدرام به ارث رسیده است و جنبه ادبی دارد، مثل «کلیله و دمنه» و «مزدک‌نامه» که شما در خانه خود دارید. موبد حاضر در مجلس، افشین را متهم به

۱. او احمد بن حنبل را بر سر این باور تازیانه زد (نک. یعقوبی ۱۳۶۶: ج ۲: ۴۹۷).

۲. طبری (۱۳۷۵: ۵۹۵۰/۱۴) گوید در ۲۲۶ ق که افشین را کشتند، در منزل او بت‌ها و پیکره‌های چوبی و کتاب‌هایی از آثار مجوسان را یافتند.

عمل به آداب مجوسیت همچون خوردن گوشت گوسفند خفه و ختنه نشدن کرد. افشین در پاسخ پرسید: «به من بگوی این که این سخن می‌گوید، در دین خویش معتمد است؟». آن موبد مجوسی بود. بعد به دست متوکل اسلام آورد و همدم وی شد.^۱ در پاسخ او گفتند: نه. او گفت: چگونه کسی که در دین خویش مورد اعتماد نیست، شهادتش را می‌پذیرید؟ بعد رو به موبد کرد و گفت: من راز خودم و رغبتم به عجم را با تو گفتم و تو فاش کردی، پس نه در دین خویش معتمدی و نه بزرگوار در پیمان خویش! موبد به کنار رفت.

اما موبدی که در آن روز در برابر افشین ایستاد، که بود؟ آذرفرنبغ فرخزادان یا جانشین وی؟ متوکل (خلافت: ۲۳۲-۲۴۷ق)، فرزند معتصم و برادرزاده مأمون، اندکی بعد در حالی که ۲۶ سال داشت به خلافت رسید و در ۴۲ سالگی کشته شد (یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۴۹۵، ۵۲۲؛ طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴: ۵۹۹۸). اگر این دادگاه در سال ۲۲۵ق برگزار شده باشد، متوکل در آن زمان جوانی ۱۹ ساله بود. بی‌گمان، آن موبد نمی‌تواند آذرفرنبغ باشد؛ زیرا موبد روزگار مأمون دین‌مردی مسن و جافاده بود که نه تنها زرتشتیان، بلکه خلیفه نیز او را محترم می‌شمرد و ارج می‌نهاد (ابن طیفور، ۱۹۴۹: ۵۲-۵۵). بنابراین موبد دربار معتصم می‌بایست جوانی هم‌سن و سال متوکل باشد؛ این جوان باید به مقام پیشوایی رسیده باشد که مورد توجه دربار عباسی واقع شده است. شاید آذرفرنبغ فرخزادان پیش از ۲۲۵ق، در گذشته یا بغداد را ترک کرده و موبدی جوان جایگزین او شده باشد. عبارت «کان الموبذ مجوسیا» دلالت بر آن دارد که موبد مذکور هنوز مجوسی بوده و تغییر دین نداده، اما با مسلمانان ارتباط نزدیکی داشت و جامعه زردشتی نسبت به این نزدیکی خوشبین نبود و به او اعتماد نداشت. با این حال، او پیشوای رسمی به‌دینان بود. با استناد به عبارت «أسلم بعد» و تأکید بر قید «بعد»، می‌توان استنباط کرد که تغییر دین او پس از این واقعه، احتمالاً در دوران خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق) رخ داده است.

در سنت زرتشتی، اشاراتی کوتاه و کنایه‌آمیز به هویت این موبد جوان شده است. در میانه سده سوم هجری (یا یزدگردی)، منوچهر، پیشوای به‌دینان ایران، در نامه دوم به زادسپرم، ضمن سرزنش کنایه‌آمیز، وی را از نظر خودبزرگ‌بینی به «زرتشت، پسر آذرفرنبغ فرخزادان» تشبیه می‌کند و چنین می‌نویسد (منوچهر، ۱۴۰۳: ۱۲۳):^۲

Zarduxšt ī Ādur Farnbag ka-š nasāgīhā winārd, az-iš Ādur Farnbag xwad kehīhīd. u-š be ō nibišt kū Musalmānān ka-šān āšnūd ēg-išān nēk passandīd, ud Rāzīgān passox nibišt kū agar -itān andar gūr-iz nihād hēd, ēg-išān weh-iz passandīd hē.

۱. در ترجمه پاینده (ص ۵۹۲۷) این جمله بدین صورت آمده است: "موبد مجوسی‌ای بود که به دست متوکل مسلمان شده بود و با وی همدمی می‌کرد." اما در متن عربی (۱۸۷۹: ۳۰۷/۷) آمده است: و کان الموبذ مجوسیا. أسلم بعد علی ید المتوکل و نادمه.

۲. آوانویسی و ترجمه این بند براساس قرائت و ترجمه عسکر بهرامی است. با اندکی تفاوت ازجمله: فعل kasīhīd را kehīhīd از مصدر جعلی بر مبنای keh "کوچک" بخوانیم. یا بهتر است که پاسخ اهالی ری را به این صورت قرائت کرد: agar -itān andar gūr-iz nihād hēd (Rezania, 2023: 20. قس.)

زردشت پسر آذرفرنبغ کش حکمی درباره نسا مردگان داد، ازش (از حکمش)، آذرفرنبغ خود کوچک شد و بدو (به زردشت) نوشت که مسلمانان اگر شنوند، پس ایشان را نیک پسند آید. و رازیان در پاسخ نوشتند که گرتان اندر گور نهادی، پس ایشان نیز بهتر پسندیدی.

چنانکه از متن بر می آید، آذرفرنبغ زمانی که پسرش، زردشت، نظرات نوینی درباره دفن مردگان ابراز کرد، زنده بود و شرمسار جامعه سنت‌گرای زردشتی شد. با این حال، پدر و پسر از یکدیگر دور بودند؛ چنانکه آذرفرنبغ نامه‌ای به فرزندش نگاشت و او را به کنایه از گرایش به سنت‌های اسلامی برحذر داشت. اگرچه زمان دقیق صدور این حکم به درستی مشخص نیست، به نظر می‌رسد این رویداد در دوران جدایی آن دو رخ داده باشد. ممکن است هم‌زمان با عزیمت مأمون از بغداد در سال‌های پایانی عمرش (۲۱۵-۲۱۸ ق.) و سفر او به شام و مصر، آذرفرنبغ نیز فرزندش را در بغداد گذاشته و خود راهی فارس شده باشد و نامه مذکور را از شیراز برای او فرستاده باشد؛ از این رو، وقوع این ماجرا را می‌توان در فاصله سال‌های ۲۱۵ تا ۲۲۵ ق. ارزیابی کرد. طعنه تلخ مردمان ری، ناظر بر واقعیتی است که افشین بدان اشاره کرد؛ اینکه جامعه زردشتی چندان نوگرایی این موبد جوان را بر نمی‌تافت و به وی اعتمادی نداشت. سخنان افشین دلیل بر این است که حکم تعدیل و تغییر در دفن مردگان پیش از ۲۲۵ ق. بوده است.

زردشت آذرفرنبغ، در سنت زردشتی چهره خوبی ندارد، اما آیا باید همواره مؤمنانه با سنت هم‌نوا بود؟ یا می‌توان نوگرایی چون زرتشت آذرفرنبغ و زادسپرم را به عنوان «صدایی دیگر» در بطن سنت به رسمیت شناخت؟ وجود این نوگرایان صاحب‌نام و گمنامانی که همواره با برجسب «آشموغ» یاد شده‌اند، گواه این واقعیت است که مضمون تاریخ به‌دینان ایران در تعامل با حاکمیت اسلامی، چرخشی مداوم میان دو قطب «حفظ یا حذف تمایزات» و «ستیز یا سازش» بوده است. زردشت در بغداد و یا سامرا می‌زیست؛ دو شهر بزرگ و ام‌البلاد مسلمین که بنابر فقه اسلامی، مجوس حق ساختن سازه مذهبی در آن را نداشت. در چنین بستری، مرگ و شیوه دفن مردگان برای زردشتیانی که آنجا می‌زیستند، بی‌گمان چالشی بزرگ بود. از این رو، اقدام زردشت در تعدیل شیوه دفن متناسب با ارزش‌های اسلامی طبیعی بود. زادسپرم نیز که مدتی در سرخس می‌زیست، به واسطه همین دوری از مرکز و مواجهه با محیطی متفاوت، نگاهی متمایز با برادرش منوچهر داشت. وانگهی، در زمانه زردشت نومزدکیان تا پشت دروازه‌های بغداد آمده بودند، شاید او ناچار بود برای حفظ دین، به خلیفه نزدیک‌تر شود تا از سوءظن‌ها بکاهد.

در دینکرد سوم (فصل ۴۲۰)، آذرباد امید، از زردشت به عنوان پیشوای به‌دینان یاد کرده و خبر از «گزندی شگفت» می‌دهد که بدو رسیده و باعث پراکندگی دینکرد شده است (فضیلت، ۱۳۹۹: ۱۴۳۵). تأیید این خبر را می‌توان در گزارش طبری مبنی بر مسلمان شدن او به دست متوکل عباسی و هم‌نشینی‌اش با خلیفه یافت. با مرگ معتصم، واثق (حک. ۲۲۷-۲۳۲ ق.) به خلافت رسید. مسعودی (۱۳۶۵: ۳۴۴) او را

پیرو سنت مأمون یاد می‌کند که در امر امتحان خلق در باور به مخلوق بودن قرآن زیاده‌روی کرد. اگرچه آگاهی دقیقی از رابطه او با زرتشتیان نداریم، اما با پذیرش مودت میان زرتشت و متوکل (ولیعهد وقت)، می‌توان استنباط کرد که او در طول پنج سال حکومت واثق نیز، همچنان به عنوان نماینده جامعه زرتشتی در بغداد و سامرا حضور داشته است.

خلافت متوکل (حک. ۲۳۲-۲۴۷ق.) ۱۴ سال طول کشید و توسط زیر دستانش کشته شد. روزگار او پایانی بر مجادلات کلامی بود، به‌ویژه آنکه دستور به منع امتحان خلق داد (مسعودی ۱۳۶۵: ۳۴۵-۳۴۶). محمد ارکون (۱۳۹۴: ۵۹۹) این حکم را به مثابه اتمام کار معتزله و پایان خردگرایی تعبیر می‌کند. با این حال، متوکل همچنان همنشین دانشمندان بود (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۱۹۱-۱۹۲)، اما سیاست سخت‌گیرانه‌ای در قبال اهل ذمه در پیش گرفت؛ چنان‌که مورخان فهرستی از محدودیت‌های او بر ایشان را ثبت کرده‌اند (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ۶۰۱۹-۶۰۲۳، ۶۰۴۶؛ یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۵۱۵). متوکل علاقه داشت چهره‌های برجسته علمی و مذهبی اهل ذمه را به اسلام دعوت کند؛ «علی بن ربن طبری» یکی از این نمونه‌هاست؛ او در آثار خود اشاراتی به زرتشتیان دارد (ابن ربن طبری، ۱۹۷۳: ۱۵-۱۶، ۲۹، ۳۵، ۴۲-۴۳).

با استناد به اشارات طبری (۱۸۷۹: ج ۷، ۳۰۷) مبنی بر اسلام آوردن موبد به دست متوکل و هم‌نشینی وی با خلیفه، می‌توان نتیجه گرفت که «زیان شگرفی» که آذرباد امید در خاتمه دینکرد بدان اشاره می‌کند، همان مسلمان شدن زرتشت، پسر آذرفرنبغ فرخزادان، است. این اقدام، موقعیت جامعه زرتشتی را درهم‌ریخت، دیوان‌سالاری آنان را پریشان ساخت و دینکرد را به تباهی کشاند. چنانکه برمی‌آید، زرتشت از روزگار معتصم در حال تعدیل باورهای زرتشتی خویش و تمایل به اسلام بود و در دوران خلافت متوکل، هنگامی که موقعیتش تثبیت شد و از گزند احتمالی زرتشتیان سنت‌گرا مصون ماند، اسلام آورد.

اگرچه در سنت زردشتی، زردشت آشموغ را به فراموشی سپردند، اما در سنت اسلامی، وی در هیئت دانشمندی صاحب‌نظر در تاریخ و فرهنگ ایران ظاهر شد. نویسنده کتاب حدوث التصحیف از او با عنوان «زرتشت بن آذرخور معروف به محمد المتوکل» یاد می‌کند و از قول وی مطالبی درباره خطوط و زبان‌های ایران باستان آورده است (حمزه اصفهانی، ۱۹۶۷: ۶۴، ۶۸). یزدگرد بن مهیندار کسروی نیز درباره آیین مهرگان از او روایت کرده است (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۸). یاقوت حموی (۱۹۸۶: ج ۳، ۲۷۹) در معجم البلدان با عنوان «ذکر زرتشت آذرخور و يعرف بمحمد المتوکل»، مطالبی درباره آسورستان از زبان او نقل کرده است.

با تغییر کیش زردشت، موقعیت زردشتیان متزلزل شد و یک سده تاریخ‌شان در محاق افتاد. آذرفرنبغ پسری دیگر به نام روشن داشت که در شکندگامنیک از او به نیکی یاد شده است (de Menasce, 1945: 116). مشخص نیست که آیا او جایگزین برادر شد یا خیر، اما در همان اشاره کوتاه، تنها برای پدرش عنوان «پیشوای به‌دینان» به‌کار رفته و از او با قید مرحوم یا hufraward یاد شده است.

قتل متوکل در ۲۴۷ق. سرآغاز دوره‌ای از آشفتگی بود که تا پایان سده سوم تداوم یافت؛ دوره‌ای که ویژگی آن کوتاهی عمر حکومت‌ها و قتل یا خلع خلفا به دست زبردستان، به‌ویژه غلامان ترک، بود. از منتصر (حک. ۲۴۷-۲۴۸ق.) تا مقتدر (حک. ۲۹۵-۳۱۷ق.) که در ۱۳سالگی به خلافت رسید و در ۳۸سالگی کشته شد، هشت تن به خلافت رسیدند که جز دو تن، بقیه همچون متوکل توسط غلامان ترک خلع و به قتل رسیدند (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۴۷-۳۷۴). از زمان معتصم، ترکان جای ایرانیان را گرفتند؛ این روند تا پیدایش آل‌بویه ادامه یافت. مهتدی (حک. ۲۵۵-۲۵۶ق) تصمیم به مهار قدرت ترکان گرفت، اما غلامان شوریدند و او را کشتند (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ۶۳۷۹-۶۳۹۷؛ یعقوبی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۵۳۹-۵۴۰).

پیشانی دربار خلافت، سکون بغداد و همچنین کاهش نفوذ نظامیان و دیوان‌سالاران ایرانی از ویژگی‌های این دوره است. در کنار این پیشانی‌ها، معتضد (حک ۲۷۹-۲۸۹ق.) دست به اصلاح تقویم زد و در محرم ۲۸۲ق، نوروز را در ۱۱ حزیران قرار داد. علت آن بود که با پیش آمدن نوروز و افتادن آن به اردیبهشت در تقویم یزدگردی، امکان گرفتن خراج نبود (دالوند، ۱۴۰۴: ۵۰-۵۱). با تغییر نوروز و تطبیق آن با سال رومی، گام دیگری در عربی‌سازی عراق و پاک کردن سنت ایرانی دیوان‌های آن برداشته شد و عرصه بر دیوان‌سالاران ایرانی تنگ‌تر شد. این نوروز به «نوروز معتضدی» شهرت یافت و مردم بغداد همانند نوروز ایرانی آن را جشن می‌گرفتند. معتمد در ۲۸۴ق. برگزاری آن را ممنوع کرد؛ ولی بغدادیان، بی‌توجه به این ممنوعیت، در برگزاری آن اصرار کردند (طبری ۱۳۷۵: ج ۱۵: ۶۶۵۸-۶۶۵۹، ۶۶۷۳).

از سرانجام «محمد الموبذ» اطلاعی در دست نیست و مشخص نیست پس از او، چه کسی نمایندگی رسمی زرتشتیان را بر عهده داشته است. بنابر سنت زردشتی، منوچهر پسر گشن‌جم در فارس و برادرش زادسپرم در سیرجان بودند. منوچهر سنت‌گرا دو کتاب دارد: نامه‌ها و دادستان دینی که مجموعه‌ای از استفتائات فقهی و کلامی است. همچنین، برادر نوگرای وی نیز کتابی به نام گزیده‌های زادسپرم دارد (نک. تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۴۵-۱۵۳). پایان سومین نامه منوچهر، تاریخ «ماه خرداد سال ۲۵۰ یزدگردی» است (منوچهر، ۱۴۰۳: ۱۷۸). این تاریخ برابر ذی‌الحجه ۲۶۷ق. / جولای - اگوست ۸۸۱م است، یعنی زمانی که معتمد (حک ۲۷۹-۲۵۶ق) در بغداد خلافت داشت. روزگار برآمدن صفاریان و اردو کشی یعقوب به بغداد و نیز قیام صاحب‌زنج شیعیان نیز در همین زمان است (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۵۴-۳۵۶).

منوچهر در نامه‌ها، محل اقامتش را پارس و کرمان ذکر می‌کند و از پدرش گشن‌جم پسر شاپور، به عنوان «پیشوای به‌دینان» یاد کرده است (منوچهر، ۱۴۰۳: ۶۱، ۸۶، ۱۷۰؛ Rezania, 2023: 21-22). وی در بند ۴ از فصل ۷ نامه یکم (ص ۸۶)، پدرش را با عنوان «مرحوم» (به پهلوی: hufraward) خطاب می‌کند که نشان از وفات وی دارد. آنچه برمی‌آید، پس از گزند زردشت، پیشوایی به‌دینان به گشن‌جم پسر شاپور رسیده و مرکزیت آن به احتمال زیاد در فارس بوده، نه بغداد. بنابر شجره‌نامه‌ای که مؤلف بندهش

آورده است (فرنخ دادگی، ۱۳۶۳: ۱۵۳-۱۵۴)، گشن جم (پدر زادسپرم) فرزند آذرباد، پسر امید، پسر اشوهشت، پسر فره‌سروش معرفی شده است؛ این درحالی است که منوچهر پدرش گشن جم را فرزند شاپور معرفی کرده است. گروهی به‌رغم این تناقضات، شجره‌نامه‌های یادشده را درهم آمیخته‌اند (Ankelesaria, 1969: II, 1-2; Dang, 2022b: 244-250; Kanga, 1951: 198). اگر برمبنای نوشته‌های منوچهر دآوری کنیم (منوچهر، ۱۴۰۳: ۵۵-۶۱)، آن ایام «روزگاری ناساز، بس دروج و پریم» برای زرتشتیان بوده است.

از سال ۲۸۹ تا ۳۳۴ق، دربار عباسی دوره‌ای از پریشانی را سپری کرد که ویژگی بارز آن، پیدایش قرمطیان بود. قرمطی‌گری، افزون بر کنش‌های نظامی (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۸۶-۱۹۶)، جنبشی عقیدتی بود که رگه‌هایی از اندیشه‌های ایران باستان را در خود داشت؛ از این رو، گزارش‌هایی مبنی بر پیوند آنان با زرتشتیان در دست است (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ج ۵، ۳۰، ۸۶؛ عبدالجبار، ۱۹۶۶: ج ۱، ۱۰۶-۱۰۷؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۷۷-۳۸۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۲۰، ۱۰-۱۳).

در عصر تنش‌های عباسیان و قرمطیان، این نابسامانی‌ها به جامعه زردشتیان بغداد نیز سرایت کرد. حدود سال ۲۹۰ق، کاخ سفید مدائن، از سازه‌های باشکوه ساسانی، به ناگاه فرو ریخت (یاقوت، ۱۹۸۶: ج ۱، ۸۵). همزمان، در دوران خلافت راضی (حک. ۳۲۲-۳۲۹ق)، یکی از موبدان زرتشتی که احتمالاً پیشوای به‌دینان بوده، به دستور خلیفه در بغداد کشته شد. مسعودی (۱۳۶۵: ۹۸؛ قس. مشکور، ۱۳۲۵: ۲۹-۳۰) این واقعه را ثبت کرده است. او می‌نویسد که در سال ۳۴۵ق، موبد زرتشتیان در جبال، عراق و سایر بلاد عجم، «انماذ بن اشوهشت» است؛ در حالی که پیش از او، «اسفندیار بن آذرباد انمیز» موبد بود که راضی سال ۳۲۵ق، او را در بغداد به اتهام ارتباط با سلیمان بن حسن بن بهرام الجنابی، رهبر قرمطیان بحرین، به قتل رساند.

این گزارش، منبعی ارزشمند درباره رهبران زردشتی است. حضور اسفندیار موبد در بغداد و کشته شدن او به عنوان رهبر زرتشتیان، امری محرز است؛ اما پرسش اصلی این است که پدرش، آذرباد پسر امید کیست؟ سنت زرتشتی، «آذرباد امیدان» را آخرین ویراستار دینکرد می‌داند. بنا بر «انجامه» دینکرد (کتاب سوم، فصل ۴۲۰)، او کسی است که پس از آشفته‌گی‌های ناشی از مسلمان شدن زرتشت، دست‌نوشته‌های پراکنده دینکرد را گردآوری کرد و بخش‌هایی بدان افزود (فضیلت، ۱۳۹۹: ۱۴۳۵؛ de Menasce, 1958: 10-11). حال اگر پسر و جانشین او در سال ۳۲۵ق. در بغداد کشته شده باشد، می‌توان او را تنها موبد و رهبر شناخته‌شده پس از گشن جم پسر شاپور و فرزندانش، منوچهر و زادسپرم، دانست. اگر گشن جم و فرزندانش میان سال‌های ۲۵۰ تا ۲۸۰ق. در فارس می‌زیستند، آذرباد امیدان (آخرین ویراستار دینکرد) حدود سال ۳۰۰ق. پیشوای به‌دینان در بغداد بوده و تدوین نهایی دینکرد احتمالاً در همین زمان صورت گرفته است.

آذرباد امیدان، موبدی دانشمند بود و در متون اسلامی از او یاد شده است. ابوریحان بیرونی (۱۳۶۳: ۳۲۷) مطالبی درباره علت هدیه دادن در نوروز از قول «آذرباد، موبد بغداد» نقل می‌کند. قاضی عبدالجبار (۱۹۶۶: ج ۱، ۱۷۹) در سده پنجم هجری، آرای او را به نقد کشیده است. همچنین، قدامه بن جعفر (۱۳۷۰: ۱۲۲) در کتاب خراج، مطلبی را از قول موبدی درباره کیومرث نقل می‌کند که با توجه به زمان تألیف اثر (۳۱۶-۳۳۰ ق.)، با دوران پیشوایی اسفندیار بن آذرباد امیدان در بغداد همخوانی دارد.

موبد دیگری که مسعودی در گزارش‌های خود از او یاد کرده، امید پسر اشوهیشت است. او پس از مرگ اسفندیار در سال ۳۲۵ ق. به پیشوایی به‌دینان ایران و عراق رسید و تا ۳۴۵ ق. هم‌روزگار مسعودی، در قید حیات بود. در سنت زرتشتی، روایتی یا مجموعه‌ای از استفتائات فقهی و کلامی از امید اشوهیشت بر جای مانده است که تاریخ دقیقی بر آن ثبت نشده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۸۳-۲۸۴؛ Safa-Isfahani, 1980: passim). همچنین نویسندگان اسلامی، همچون ابن‌ندیم (۱۳۶۶: ۲۰، ۲۲) و یاقوت حموی (۱۹۸۶: ج ۱، ۴۳۰؛ ۱۸۶۶: ج ۱، ۴۲۵)، به اقوال او استناد کرده‌اند.

از ورود معزالدوله احمد به بغداد در ۳۳۴ ق. تا سال ۴۴۷ ق. که سلجوقیان ملک‌الرحیم بویه را از بغداد بیرون راندند (بیانی، ۱۳۷۷: ۱۶۳-۱۶۹)، فصل پایانی حضور زرتشتیان در بغداد سپری شد. عصر آل‌بویه که روزگار بازگشت به سنت‌های ایرانی است، فرصتی برای رشد و بالندگی زرتشتیان در فارس و بغداد پدید آورد (دالوند، ۱۴۰۴: ۲۴-۲۹). در این عصر، نخبگان جامعه زرتشتی در قلمرو آل‌بویه به مقامات عالی دیوانی رسیدند. هلال صابی (۲۰۱۷: ج ۱، ۱۷۶، ۱۷۹، ۵۴۱، ۵۴۶، ۵۹۲؛ ج ۲، ۳۴۲-۳۴۳، ۴۸۴، ۵۶۸، ۵۹۸) از برخی از این دیوان‌سالاران که پسوند «المجوسی» دارند، همچون ابوالفرج مجوسی، ابوسهل سعید بن فضل مجوسی و ابوسعید بهرام بن اردشیر مجوسی یاد کرده است.

از میان این دیوان‌سالاران، نامدارترین چهره، «ابومنصور یزدان‌فازار مرزبان» است که در سال ۳۹۲ ق. به منصب مشرف دیوان جیش در سپاه بهاءالدوله (حک. ۳۸۸-۴۰۳ ق.) دیلمی رسید (دالوند، ۱۴۰۰: ۱۱-۲۲). او مورد اعتماد فرزندان عضدالدوله بود و صمصام‌الدوله در وساطت‌نامه‌ای خطاب به صاحب بن عباد، او و پدرش را از خادمان درگاه خود معرفی کرد (صابی، ۲۰۱۷: ج ۲، ۴۸۸-۴۹۰). در سنت زرتشتی، از او با عنوان «استاد ابومنصور» یاد شده است (دالوند، ۱۴۰۴: ۱۱۴). در این روزگار، موبدان زرتشتی چنان منزلی داشتند که با ارائه دست‌خطی از امام علی (ع) به صمصام‌الدوله، از پرداخت جزیه معاف شدند (صابی، ۲۰۱۷: ج ۲، ۳۷۶؛ Dang, 2022a: 108-112). همچنین آنان از فرصت پیش‌آمده استفاده کردند و در سال ۳۸۹ یزدگردی (۴۱۰-۴۱۱ ق.)، دینکرد را نسخه‌برداری کردند (Madan, 1911: 946).

اما مهم‌ترین رویداد برای زرتشتیان در بغداد دیلمی، اصلاح تقویم یزدگردی بود. تقویم یزدگردی که هر ۱۲۰ سال یک‌بار نیازمند «وهیزک» (کبیسه‌گیری) بود، به علت نبود پادشاه حامی و ضعف تشکیلات

زرتشتی، متوقف مانده بود تا آنکه نوروز در سال ۳۷۵ یزدگردی (۳۹۷ق./۱۰۰۶م.) به آغاز برج حمل رسید. در این زمان، نخبگان زرتشتی اقدام به اعمال وهیزک کردند و «پنجه» را یکباره از پایان آبان به پایان اسفند منتقل نمودند. این اقدام توسط بزرگ‌موبد و رهبر جامعه زرتشتی، «فرنخ سروش»، و ابومنصور یزدان‌فادار مرزبان مدیریت شد. این رویداد در روایت فرنخ سروش و متون نجومی سده پنجم هجری به بعد بازتاب یافته است (دالوند، ۱۴۰۴: ۳۵-۶۴). فرنخ سروش واپسین رهبر زرتشتی است که در پایان سده چهارم هجری می‌شناسیم. با افول دودمان بویه و قدرت‌گیری ترکان سنی سلجوقی، تاریخ زرتشتیان ایران تا سده نهم هجری در محاق فرو رفت (دالوند، ۱۴۰۲: ۱۸۳-۲۱۰).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این جستار آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با ورود اسلام، جامعه زردشتی، «دل ایرانشهر» را ترک نکرد. دلیل این بقا، ساختار دهقانی حاکم بر نظام کشاورزی آنجا بود. خلیفه دوم دریافت اگر زمین‌ها را از دهقانان بگیرد و میان اعراب تقسیم کند، اعراب وابسته به زمین می‌شوند و کار فتوحات متوقف خواهد شد؛ از این‌رو، معمای «مجوس» را این‌گونه حل کرد: آنان به اهل کتاب شبیه‌اند، پس می‌توان از ایشان جزیه گرفت تا بر روی زمین‌ها کار کنند و خراج بپردازند؛ اما از نظر اجتماعی جایگاهی فروتر از اهل کتاب دارند و ازدواج با آنان یا خوردن گوشت و پنیرشان مجاز نیست.

این حکم که مبنای فقه اسلامی در احکام مربوط به مجوس شد، به دوام جامعه زردشتی تا پیدایش عباسیان و بنای بغداد کمک کرد. بغداد یادمان پیروزی عباسیان بود؛ آنان جنگ‌های خونین با موالی را فرو نشاندند و ستیزهای فکری را پیش کشیدند. بدین‌سان بغداد میدان ستیزهای عقیدتی شد. معتزله جامعه زردشتی را به عنوان یکی از ادیان کهن در بغداد به چالش کشید تا شاید به تکرار فتح مدائن، در آنجا تسلیم شوند. این گونه بود که موبدان زردشتی پای در تاریخ نهادند و سنت زردشتی روزگار اسلامی و میراث فکری آن را در تعامل با اسلام، به‌ویژه کلام معتزله، با وجود فراز و فرودهای زمانه تا پایان عصر بویه شکل دادند.

منابع

- آذرفرنبغ فرخزادان (۱۳۸۴)، *روایت آذرفرنبغ فرخزادان*، ترجمه حسن رضایی باغ یبیدی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۲)، *در باب ادبیات تازی، مجموعه مقالات، بکوشش رضوان مساح*، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (۱۳۸۶)، *کتاب پنجم دینکرد*، تهران: معین.
- ابن اثیر (۱۳۷۱)، *تاریخ کامل*، ترجمه عباس خلیلی و م. حالت، تهران: مطبوعاتی علمی.
- ابن بابویه (۱۳۷۸)، *عیون الاخبار الرضا*، تهران: جهان.
- ابن بلخی (۱۳۶۳)، *فارسنامه*، تصحیح گ. لسترنج و ر. نیکلسون، تهران: جهان کتاب.
- ابن خردادبه (۱۸۸۹)، *المسالك والممالك*، لیدن: بریل.
- ابن ربن طبری (۱۹۷۳)، *الدین و الدوله فی اثبات نبوه*، چاپ عادل نویهض، بیروت.
- ابن رسته (۱۸۹۲)، *علاق النفیسه*، لیدن: بریل.
- ابن طیفور، ابی الفضل الکاتب (۱۹۴۹)، *تاریخ بغداد*، چاپ عزت العطار الحسینی، قاهره.
- ابن فقیه همدانی (۱۳۴۹)، *مختصر البلدان*، ترجمه ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن فقیه همدانی (۱۹۹۶)، *البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت عالم الکتب.
- ابن ندیم (۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- ابوالفدا (۱۳۴۹)، *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابویوسف (۱۳۹۹)، *خراج*، ترجمه محمدرحیم ربانی زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابویوسف (۱۹۷۹)، *کتاب الخراج*، چاپ احمد محمد شاکری، بیروت: دار المعرفه للطباعه و النشر.
- ارکون، محمد (۱۳۹۴)، *انسانگرایی در تفکر اسلامی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.
- بلاذری (۱۳۶۴)، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: سروش.
- بهار (۱۳۴۷)، "جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی"، *نشریه بنیاد فرهنگ ایران*، (س ۱، ش ۱)، صص ۲۴-۱۱.
- بهار (۱۳۷۵)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۷)، *تیسفون و بغداد در گذر تاریخ*، تهران: جامی.
- بیرونی (۱۳۶۳)، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: امیرکبیر.
- تفضلی (۱۳۷۶)، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.
- الجوزجانی، أبو إسحاق (۱۴۱۴ ق)، *احوال الرجال*، المحقق: عبد العظیم عبد العظیم البستوی، فیصل آباد، پاکستان: دار النشر حدیث اکادمی.

- جهشیاری (۱۹۸۸)، *الوزراء و الكتاب*، بیروت: دارالفکر الحدیث.
- جیهانی (۱۳۶۸)، *اشکال العالم*، ترجمه عبدالسلام کاتب، تصحیح فیروزی، تهران: حافظ ابرو (۱۳۷۸)، *جغرافیای حافظ ابرو*، ۳ ج، تصحیح صادق سجادی، تهران: میراث مکتوب.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۹۹)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران: اساطیر.
- حمزه اصفهانی (۱۹۶۷)، *حدوث التصحیف*، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، بغداد: مکتبه النهضه بغداد.
- خطیب بغدادی (۲۰۰۱)، *تاریخ مدینه السلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب اسلامی.
- الخورزمی (۱۸۹۵) *مفاتیح العلوم*، چاپ فولوتین، لیدن.
- دالوند، حمیدرضا (۱۴۰۰)، آن مرد سلطانی: استاد ابومنصور نمونه‌ای از حضور زردشتیان در تشکیلات دیوانی و سپاهی آل بویه"، *فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، (ش ۱۳۹)، صص. ۲۲-۱۱.
- <https://doi.org/10.22051/hii.2021.30450.2213>
- دالوند، حمیدرضا (۱۴۰۲)، "محقق تاریخی جامعه زردشتی در روزگار سلجوقیان"، *مطالعات سلجوقیان*، (س ۲، ش ۲)، صص. ۲۱۰-۱۸۳.
- دالوند، حمیدرضا (۱۴۰۴)، *روایت فرنیغ سرورش*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دالوند (۱۳۹۹)، *تاریخ و سنت زردشتی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دوری، عبدالعزیز (۱۳۸۷)، *تاریخ بغداد، در: دارالخلافة عباسیان*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی و ایرج پروشانی، تهران: نشر کتاب مرجع.
- دینوری (۱۹۸۸)، *اخبار الطوال*، بیروت: دارالفکر و الحدیث.
- سمعانی (۱۹۸۴)، *مجمع الانساب*، ج ۱۱، بکوشش ریاض مراد و مطیع حافظ، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادريس (۲۰۰۲)، *لام*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صابی، ابی اسحاق (۲۰۱۷)، *دیوان رسائل صابی*، جمع و تحقیق و دراسته احسان ذنون الثامری، لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۹۸۳)، *المصنف*، بیروت: المجلس العلمی.
- طبری (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- طبری (۱۸۷۹)، *تاریخ الطبری*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالجبار بن احمد همدانی (۱۹۶۶)، *تثبیت دلائل النبوه*، تحقیق عبدالکریم عثمان، بیروت: دارالعربیه.
- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹)، *بندهش*، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- فرنیغ دادگی (۱۳۸۴)، *بندهش*، تصحیح و آوانوشت فضل الله پاکزاد، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

- فضیلت، فریدون (۱۳۹۹)، کتاب دینکرد سوم، تهران: برسم.
- قدامه بن جعفر (۱۳۷۰)، کتاب الخراج، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: نشر البرز.
- القرشی، یحیی بن آدم (۱۹۷۹)، کتاب الخراج، چاپ احمد محمد شاکری، بیروت دار المعرفه للطباعة و النشر.
- قزوینی (۱۳۷۳)، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه جهانگیر میرزای قاجار، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- متون پهلوی (۱۳۷۱)، گزارش سعید عربیان، تهران: کتابخانه ملی ایران.
- محمدی ملایری (۱۳۷۵)، تاریخ و فرهنگ ایران، عجم، تهران: توس.
- مستوفی (۱۳۶۲)، نزهه القلوب، تهران: دنیای کتاب.
- مسعودی (۱۳۶۵)، التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مسعودی (۱۹۹۱)، مروج الذهب، ج ۴، تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مسکویه رازی (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس.
- مشکور (۱۳۲۵)، دینکرد، تهران: چاپخانه پاکتچی.
- مصطفی جواد و احمد سوسسته (۱۹۵۸)، دلیل خارطه بغداد المفصل فی خطط بغداد قدیما و حدیثا، بغداد: مطبعه المجمع العلمی العراق.
- مقدسی (۱۳۶۱)، احسن و التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ج ۲، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران.
- منوچهر (۱۴۰۳)، نامه های منوچهر، آوانوشت، برگردان به فارسی و یادداشتها از عسکر بهرامی، تهران: برسم.
- میرزای ناظر، ابراهیم (۱۳۷۵)، ماتیکان گجستک ابالبیش، تهران: هیرمند.
- یاقوت حموی (۸۹۸۶)، معجم البلدان، بیروت: دارالصادر. + چاپ ۱۸۶۶ م برلین، مطبعه فردرین فریتاک.
- یعقوبی (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- یعقوبی (۱۳۸۱)، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

Adams (1965), *Land behind Baghdad*, Chicago: the University of Chicago Press.

Anklesaria, B. T. (1969), *The Pahlavi Rivāyat of Āturfarnbag and Farnbag-Srōš. I: Text and Transcription*. 2 vols. Bombay.

Dang, Kayla (2022a), “‘Alī and the Sons of Ādhurbādh: Zoroastrian Priestly Authority in the Early Islamic Era”, in: *Medieval worlds* • No. 17, pp. 97-119, (Knowledge Collaboration among Jews, Christians, Zoroastrians, and Muslims in the Abbasid Near East, guest editor: Nathan Gibson. To read all related articles, please access: [dx.doi.org/10.1553/medievalworlds_no17_2022](https://doi.org/10.1553/medievalworlds_no17_2022)).

- Dang, Kayla(2022b), *Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood* *Transmitters, Texts, and Traditions: the Zoroastrian Priesthood from the Sasanian to the Early Islamic Period*, Yale Graduate School of Arts and Sciences Dissertations. 582. https://elischolar.library.yale.edu/gsas_dissertations/582.
- De Jong, Albert (2016), "The Dēnkard and the Zoroastrians of Baghdad." In: *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*, ed. Williams, Alan, Stewart, Sarah, and Hintze, Almut, London: I.B. Tauris, pp.223–238.
- Kanga, M.F. (1951). "Life and Letters of Manuščihr Gošn-jam." In: *Professor Pour-e Davoud Memorial Volume*, Vol. II. Bombay, pp. 189-204.
- Kröger, Jens(2012) "CTESIPHON," *Encyclopædia Iranica*, VI/4, pp. 446-448, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/ctesiphon> (accessed on 30 December 2012).
- le Strange(1900), *Baghdad during the Abbasid caliphate* ,london: oxford
- MacKenzie, David Neil (1998)," ērān, ērānšahr",*Iranica*,Vol. VIII, Fasc. 5, p. 534 .
- Madan(1911), *Pahlavi Dinkard*, Bombay.
- Magnusson, Andrew D.(2023), *Zoroastrians in Early Islamic History Accommodation and Memory*, Edinburgh: University Press.
- de Menasce, Jean Pierre (1958), *Le Dēnkart: une encyclopédie mazdéenne*. Paris: Presses universitaires de France.
- de Menasce, Jean Pierre(1945), *Une apologétique Mazdéenne du IXe siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*. (Collectanea Friburgensia 30.) Fribourg en Suisse: Librairie de l'université.
- Morony, Michael G.(1984), *Iraq after the Muslim conquest*, New jersey, Princeton university press.
- Rezania, Kianoosh (2023), "On the concept of leadership and the office of Leader of the Zoroastrians (hu-dēnānpēšōbāy) in Abbasid Zoroastrianism", in: *Bulletin of SOAS*,doi: 10.1017/S0041977X22000829 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) pp. 1- 36.
- Safa Isfehāni, Nezhat (1980), *Rivāyati Hēmi ti Ašawahištān: Edition, Transcription and Translation. A Study in Zoroastrian Law*. Cambridge, MA: Harvard University Printing Office.
- Terribili, Gianfilippo (2017), Dēnkard III language variation and the defense of socio- religious identity in the context of Early-Islamic Iran, *Open Linguistics* 3, pp. 396-418. (<https://doi.org/10.1515/opli-2017-0020>)

Transliteration

- ‘Abd al-ḡabbār b. Aḡmad Hamadānī (1966), *Taṭbīt Dalā’il al-Nobūwa*, ed. Abdolkarim Osman, Beirut: Dār ul-‘Arabīyya. [In Arabic]
- Abu al-Fidā’ (1970), *Taqwīm al-Boldān*, trans. Abdolmohammad Ayati, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Irān. [In Persian]
- Abū Yūsuf (1979), *Kītāb al-Ḳarāj*, ed. Ahmad Mohammad Shakeri, Beirut: Dār al-Ma‘rifa lil-Ṭibā‘a wa al-Našr. [In Arabic]
- Abū Yūsuf (2020), *Ḳarāj*, trans. Mohammad Rahim Rabbani-Zadeh, Tehran: Pazuhešgāh-e ‘Olūm-e Ensānī va Motāle‘āt-e Farhangī. [In Persian]
- Adams (1965), *Land behind Baghdad*, Chicago: the University of Chicago Press.
- Āḡdar-Farnbay ī Farroḡzādān (2005), *Rewāyat-e Āḡdar-Farnbay ī Farroḡzādān*, trans. Hassan Rezaei Bagh-e-Beidi, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- al-ḡārazmī (1895), *Mafātīḥ al-‘Ulūm*, ed. Vollertin, Leiden. [In Arabic]
- al-Qorašī, Yaḡyā b. Ādam (1979), *Kītāb ul-Ḳarāj*, ed. Ahmad Muhammad Shakiri, Beirut: Dār al-Ma‘rifa lil-Ṭibā‘a wa al-Našr. [In Arabic]
- Amouzgar, Jaleh and Ahmad Tafazzoli (1386), *Book Five of Dīnkard*, Tehran: Mo‘eīn. [In Persian]
- Arkon, Mohammad (2015), *Humanism in Islamic Thought*, translated by Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran: Tarḡ Naqd. [In Persian]
- Azarnoosh, Azartash (2013), *Darbāb-e Adab Tāzī, Collection of Articles*, by the Effort of Rezvan Masah, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Bahar (1968), "Mythical Geography of the World in Pahlavi Literature", *Iranian Culture Foundation Publication*, (Volume 1, Issue 1), pp. 11-24. [In Persian]
- Bahar (1996), *a Study in Iranian Mythology*, Tehran: Āgh. [In Persian]
- Balāḡurī (1985), *Fotūḥ al-Boldān*, trans. Azartash Azarnoush, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Bayani, Shirin (1998), *Ctesiphon and Baghdad in the Passage of History*, Tehran: ḡāmī. [In Persian]
- Bīrūnī (1984), *Āṡār al-Bāḡīya*, trans. Akbar Dana Seresht, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Dalvand (2010), *Zoroastrian History and Tradition*, Tehran Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Dalvand, Hamid Reza (1400), That man, Ostad Abu-Mansour, who is a governmental man (An Example of the Presence of Zoroastrians in the Administrative and Military Organization of the Bouyeh Dynasty), *Quarterly Journal of Islamic and Iranian History*, Alzahra University, (No. 139), pp. 11-22. <https://doi.org/10.22051/hii.2021.30450.2213>. [In Persian]

- Dalvand, Hamid Reza (1402), "The Historical Context of Zoroastrian Society in the Seljuk Era", *Seljuk Studies*, (Vol. 2, No. 2), pp. 210- 183. [In Persian]
- Dalvand, Hamid Reza (1404), *Narration of Farnbagh Soroush*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Dīnavarī (1988), *Aḵbār ul-Ṭīwāl*, Beirut: Dār al-Fīkr wa al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Dori, Abdul Aziz (1387), *History of Baghdad*, in: *Dar al-Khilāfah Abbasian*, translated by Esmail Dolatshahi and Iraj Pourshani, Tehran: Reference book publication. [In Persian]
- Farnbag Dādagī (1990), *Bondahīšn*, trans. Mehrdad Bahar, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Farnbag Dādagī (2005), *Bondahīšn*, ed. and transcription Fazlollah Pakzad, Tehran: Markaz-e Dāyerat ul-Ma‘āref-e Bozorg-e Eslāmī. [In Persian]
- Fazilat, Fereydoun (1999), *Book of Dinkard III*, Tehran: Barsām. [In Persian]
- Ḥāfeẓ Abrū (1999), *Joḡrāfiyā-ye Ḥāfeẓ Abrū*, 3 vols., ed. Sadeq Sajjadi, Tehran: Mīrās-e Maktūb. [In Arabic]
- Halabi, Ali Asghar (1399), *History of theology in Iran and the Islamic world*, Tehran: Asātīr. [In Persian]
- Ḥamza Īsfahānī (1967), *Hodūt ul-Taṣḥīf*, ed. Sheikh Mohammad Hassan Al Yasin, Baghdad: Maktabat al-Nahḍa Baghdād. [In Arabic]
- Ībn Aṭīr (1992), *Tārīkh-e Kāmel (al-Kāmil fī al-Tārīkh)*, trans. Abbas Khalili and M. Halat, Tehran: Scientific Press. [In Persian]
- Ībn Babawayh (1999), *Oyūn al-Aḵbār al-Rezā*, Tehran: Jahān. [In Arabic]
- Ībn Balḳī (1363/1984), *Fārs-nāmeḥ*, eds. G. Le Strange and R. A. Nicholson, Tehran: Jahān-e Ketāb. [In Persian]
- Ībn Faḳīh Hamadānī (1970), *Moktaṣar ul-Boldān*, trans. H. Masoud, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran. [In Persian]
- Ībn Faḳīh Hamadānī (1996), *al-Boldān*, ed. Yusuf al-Hadi, Beirut: ‘Ālam ul-Kotob. [In Arabic]
- Ībn ḳordādbēh (1889), *al-Masālīk wa al-Mamālīk*, Leiden: Brill. [In Arabic]
- Ībn Nadīm (1987), *al-Fīhrīst*, trans. Mohammad Reza Tajaddod, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Ībn Rabban Ṭabarī (1973), *al-Dīn wa al-Dawla fī Īḡbāt Nabūwat al-Nabī*, ed. Adel Nawihah Publishing House, Beirut. [In Arabic]
- Ībn Rosta (1892), *al-A‘lāq al-Nafīsa*, Leiden: Brill. [In Arabic]
- Ībn Ṭayfūr, Abī al-Faḍl al-Kātib (1949), *Tārīkh Baghdād*, ed. Izzat al-Attar al-Husaynī, Cairo. [In Arabic]
- ḵahīšyārī (1988), *al-Vozarā’ wa al-Kottāb*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Ḥadīth. [In Arabic]

- jayhānī (1989), *Aškāl ul- 'Ālam*, trans. Abd al-Salam Kateb, ed. Fīrūzī, Tehran: [n.p.] [In Arabic]
- jozjānī, Abū Īshāq (1993), *Aḥwāl al-Rijāl*, ed. Abd al-Alim Abd al-Azim al-Bastawī, Faisalabad: Dār al-Naṣr Ḥadīṭ Akādāmī. [In Arabic]
- kaṭīb Baghdādī (2001), *Tārīk Madīnat al-Salām*, ed. Bashār Awad Ma'rouf, Beirut: Dār al-ḡarb al-Islāmī. [In Arabic]
- Manūchehr (2002), *Nāmeḥā-ye Manūchehr*, ed. and trans. Askar Bahrami, Tehran: Borsem. [In Persian]
- Maqdisī (1982), *Aḥsan al-Taḳāsim fī Ma'rīfat ul-Aqālīm*, 2 vols., trans. Alinaghi Monzavi, Tehran: Šerkat-e Mo'allemān va Motarāemān-e Iran. [In Persian]
- Mashkour (1996), *Dīnkard*, Tehran: Pakatchī Printing House. [In Persian]
- Mas'ūdī (1986), *al-Tanbīh wa al-Īsrāf*, trans. Abolghasem Payandeh, Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Arabic]
- Mas'ūdī (1991), *Morūj al-Dahab*, 4 vols., ed. Abdolamir Mehna, Beirut: Mu'assīsāt al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Mīrzā-ye Nāẓer, Ebrāhīm (1996), *Mātīkān-e Gojastak Abālīš*, Tehran: Hīrmand. [In Persian]
- Mīskawayh Rāzī (1997), *Tajārīb ul-Umam*, trans. Alinaghi Monzavi, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Mohammadi Malayeri (1996), *History and Culture of Iran*, 6 vols., Tehran: Tūs. [In Persian]
- Mostūfī (1983), *Nozhat ul-Qolūb*, Tehran: Donyā-ye Ketāb. [In Arabic]
- Mustafā Javad and Ahmad Sostha (1958), *The Detailed Map of Baghdad in the Plans of Baghdad in the Past and Present*, Baghdad: Al-Majma' al-Iraq Press. [In Arabic]
- Pahlavi Texts* (1992), Report of Saeed Arian, Tehran: National Library of Iran. [In Persian]
- Qazwīnī (1994), *Ātār ul-Bīlād wa Akbār ul- 'Ībād*, trans. Jahangir Mirza Qajar, ed. Mīrhashem Mohaddes, Tehran: Amīr Kabīr. [In Arabic]
- Qudāma b. ja'far (1991), *Kītāb ul-Ḳarāj*, trans. Hossein Gharechanlou, Tehran: Naṣr-e Alborz. [In Arabic]
- Šābī, Abī Īshāq (2017), *Dīwān Rasā'il Šābī*, ed. Īhsan Dhunoon al-Thamiri, London: Mu'assīsāt al-Furqān lil-Turāt al-Islāmī. [In Arabic]
- Sam'ānī (1984), *Maǧma' ul-Ansāb*, Vol. 11, ed. Riad Murad and Muti Hafīz, Cairo: Maktabat Ibn Taymīyya. [In Arabic]
- Šan'ānī, 'Abd al-Razzāq b. Hammām (1983), *al-Moṣannaf*, Beirut: al-Maǧlīs al-'Elmī. [In Arabic]

- Shāfe'ī, Abū 'Abdollāh Moḥammad b. Īdrīs (2002), *al-Umma*, Beirut: Dār ul-Kotob al-'Ilmīyya. [In Arabic]
- Ṭabarī (1879), *Tārīkh al-Ṭabarī*, Beirut: Mu'assīsāt al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Ṭabarī (1996), *Tārīkh-e Ṭabarī*, trans. Abolghasem Payandeh, Tehran: Asāṭīr. [In Persian]
- Tafazzoli (1997), *History of Iranian Literature before Islam*, Tehran: Soḡan. [In Persian]
- Ya'qūbī (1987), *Tārīkh-e Ya'qūbī*, trans. Mohammad Ibrahim Ayati, Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Ya'qūbī (2002), *al-Boldān*, trans. Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Yāqūt Ḥamawī (1986), *Mu'jam ul-Boldān*, Beirut: Dār Ṣādīr (reprint of 1866, Berlin: F. A. Brockhaus). [In Arabic]