



Iranian Tradition During 8th AD Century, Through the Dirham Coinage of Abbasid Caliphate Hossein Sabri and Gholamreza Avani

Abstract

The culture of pre-Islamic Iran had a significant impact on the formation of Islamic culture, and this influence continued throughout the Islamic periods. Individuals and families played a crucial role in carrying on this tradition. One such family was the Barmak dynasty, which had deep pre-Islamic roots and contributed to the transition of tradition as both cultural and political figures. The tradition of featuring a king bust on pre-and early Islamic coins was an important aspect of this cultural continuity. This tradition evolved over time and was used to illustrate how the emergence of new Muslims with rich pre-Islamic backgrounds influenced this transition. The transformation changed as human figures appeared and disappeared. To investigate this further, the authors analyzed 73 dirham coins from the National Museum of Iran collection. This paper represents a fundamental research study that collected bibliographic data.

Keywords: tradition, face of king, transition of tradition, Abbasid dirham coins.

<https://doi.org/10.22034/jinm.2022.704215>
© 2021 Iran National Museum. All rights reserved

سنت ایرانی در سکه‌های درهم سده دوم خلافت عباسی

حسین صبری* و غلامرضا اعوانی**

چکیده

فرهنگ ایرانی پیش از اسلام نقش اساسی در شکل‌گیری فرهنگ دوره اسلامی داشته و این تداوم فرهنگی موجب بروز جلوه‌های مادی جدید شده است. تأثیر نومسلمانان در انتقال سنت و همساز کردن میراث گذشته با اسلام یکی از ارکان اصلی شکل‌گیری فرهنگ مادی دوره اسلامی است. از سویی در سده‌های اولیه اسلامی افراد و خانواده‌های متعددی حامل این سنت در هر دو مقطع زمانی بوده‌اند و خاندان برمک را می‌توان به عنوان یکی از این خانواده‌ها برشمرد که با ریشه‌های پیش از اسلامی خویش مسلمان شده و به عنوان رجال سیاسی و فرهنگی نقش مهمی در انتقال سنت ایفا کردند. یکی از این سنت‌ها نقش شاه بر روی سکه‌های پیش از اسلام و دگرگونی آن پس از اسلام و استفاده از آن بر روی سکه‌ها بود. پژوهش حاضر با نگاه به سیر تاریخی ریشه‌های نقش شاه و نیز چگونگی این تغییر و تحول بر روی سکه‌های درهم سده دوم خلافت عباسی از پایتخت (مدینه‌السلام) و ضرابخانه‌های دیگر است؛ همچنین در صدد توضیح و توجیه چرایی محو تصویر شاه از سکه‌های ساسانی و قلب احتمالی آنها به نمادهای دیگری است و توضیحی برای این انتقال و ثبات سنت ارائه خواهد داد؛ این که چگونه ظهور نومسلمانان با پیشینه‌ای از پیش از اسلام در این زمینه تأثیر داشته و احتمالاً این تغییرات با ظهور و حذف آنان از صحنه تاریخ عوض خواهند شد. در این زمینه ۷۳ عدد از سکه‌های درهم مجموعه موزه ملی ایران مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. پژوهش از نوع بنیادی و گردآوری منابع به شکل کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: سنت، برمکیان، چهره شاه، انتقال سنت، سکه‌های درهم عباسی.

* دکترای باستان‌شناسی دانشگاه مازندران hsabri51@gmail.com

** دکترای تخصصی، انجمن حکمت و فلسفه ایران avani@irip.ir

مقدمه

مطالعه سکه در باستان‌شناسی معمولاً کمتر از دیگر مواد فرهنگی مورد توجه قرار گرفته است و شاید دلیل آن خارج از بافت بودن بیشتر سکه‌ها در زمانی است که باستان‌شناسان با آنها مواجه می‌شوند. اکثر سکه‌ها یا به‌طور موروثی در خانواده‌ها بوده و یا سال‌های متمادی است که در بازار اشیاء عتیقه دست به دست می‌شوند بدون اینکه منشأ آنها مشخص باشد. بالطبع در این موارد خاستگاه آنها برای مجموعه‌داران اهمیت خاصی ندارد. در چند دهه اخیر و به واسطه کاوش‌های علمی باستان‌شناختی، منشأ سکه‌ها نیز مانند مواد فرهنگی دیگر در استخراج اطلاعات اهمیت یافته است. هر چند هنوز هم در بین مجموعه‌داران از اهمیت چندانی برخوردار نیست.

سکه‌شناسی به‌طور سنتی رشته‌ای مستقل است و نظریه‌های مجموعه‌داران بیشتر بر مبنای تجربی بوده و اطلاعات مستخرج از آن‌ها معمولاً از حد توالی تاریخی، گونه‌شناسی و انطباق آنها با متون تاریخی فراتر نمی‌رود (به طور کلی، هر آنچه بر مبنای ظاهر سکه قابل شناسایی باشد)^۱. بنابراین اطلاعات عمده در زمینه سکه‌شناسی حاصل تلاش‌های مجموعه‌داران و سکه‌شناسان است و به‌ندرت اطلاعات علمی و مورد توجه باستان‌شناسان منتشر شده است.

از جمله نظرهای پذیرفته‌شده مجموعه‌داران و خبرگان بین‌المللی و داخلی که مورد قبول متخصصان دانشگاهی نیز قرار دارد ظهور و بروز واژه «بخ»^۲ یا «بخ‌بخ» بر روی برخی از سکه‌های درهم دوره اسلامی است. به‌طور کلی عقیده بر این است که واژه فوق شکلی از تحسین را با خود دارد و تأییدی بر عیار بالای سکه‌هاست (باغبیدی ۱۳۹۳: ۱۳۲). برای مثال واکر آن را «bravo» ذکر می‌کند (Walker 1941: 144) و شمس اشراق نیز «good» را برای آن به کار می‌برد (Shams 2010: 166).

روش‌شناسی

در این نوشتار سعی داریم فرض فوق را مورد سنجش قرار دهیم و عیار درهم‌هایی با این نشانه‌ها را بررسی کنیم. در ادامه سکه‌های آزموده را در مقابل سکه‌های دیگری از همان مقطع زمانی (سده دوم هجری) و متعلق به برخی شهرهای

مهم قرار می‌دهیم که فاقد چنین واژه یا واژگانی هستند. تعداد ۷۳ سکه درهم مورد بررسی قرار گرفتند که شامل هر دو گروه نشانه‌دار و فاقد نشانه بودند: ۵۳ عدد دارای نشان و ۲۰ عدد بدون نشانه (جدول شماره ۱).

تعداد ۴۱ عدد از کل مجموعه مورد آزمایش تجزیه عنصری XRF قرار گرفتند که از هر دو گروه سکه در آن قرار داشتند، ۲۰ عدد دارای نشان «بخ» (۱۲ عدد) یا «بخ‌بخ» (۸ عدد) بودند و ۲۱ عدد فاقد این نشان هستند. باقیمانده ۳۲ عددی که آزمایش نشدند همگی متعلق به مدینه‌السلام، مرکز خلافت هستند و هیچ سکه‌ای از ضرابخانه‌های دیگر در این گروه وجود نداشت. تمامی درهم‌ها متعلق به مجموعه موزه ملی ایران هستند. نحوه انتخاب سکه‌ها به این ترتیب است: آنهایی که نشان بخ دارند انتخاب شدند و سکه‌های دیگر حتی‌المقدور تصادفی انتخاب شده‌اند و فقط باید متعلق به دوره مشابه زمانی سکه‌های دارای نشان می‌بودند. نمودار زیر تقسیم‌بندی سکه‌های مورد بحث را نشان می‌دهد (نمودار شماره ۱).

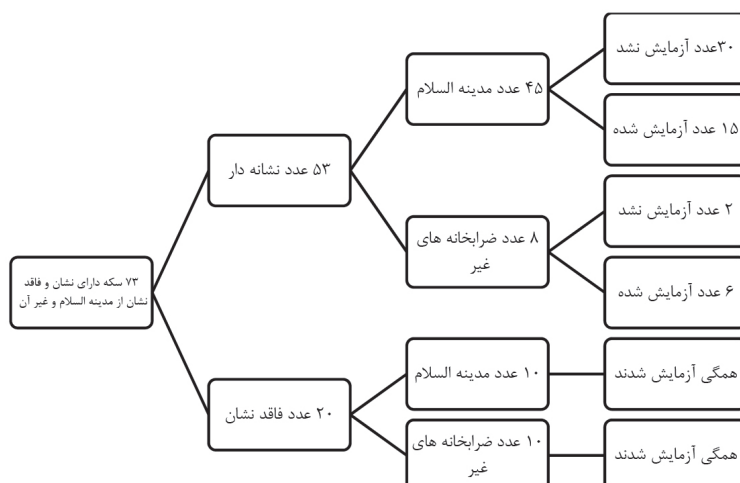
سکه‌های نشانه‌دار (جدول ۲) میانگینی معادل ۹۴/۵۲۹٪ دارند و سکه‌های فاقد نشانه (جدول ۳) میانگین ۹۵/۰۹۶٪ را نشان می‌دهند. شاهد هستیم که میانگین عیار سکه‌های فاقد نشان از سکه‌های نشان‌دار بیشتر است و این موضوع اعتقاد به نشان «بخ» به عنوان علامت یا تأییدی برای عیار را به طور جدی مورد تردید قرار می‌دهد.

$$94/529\% > 95/096\%$$

میانگین نقره سکه فاقد نشانه < میانگین نقره سکه دارای نشانه

این در حالیست که صبری و همکاران پیش‌تر نشان داده‌اند که عیار نقره درهم‌های مدینه‌السلام در محدوده زمانی سده دوم هجری بیش از عیار نقره ضرابخانه‌های دیگر سرزمین‌های خلافت عباسی در همان مقطع زمانی است (صبری و همکاران ۱۴۰۰: ۲۵-۷). البته این بدون در نظر گرفتن وجود هرگونه نشانه ظاهری بر روی درهم‌های پایتخت خلافت و ضرابخانه‌های دیگر بود. در اینجا نیز اگر بخواهیم با در نظر گرفتن نشان «بخ» یا «بخ‌بخ» میزان عیار سکه‌های آزمایش شده دو گروه را ارزیابی کنیم باید بگوییم که نتایج مشابه در رد نظریه‌ای که پیش‌تر ذکر شد دور از انتظار نیست زیرا برای مثال میانگین درصد نقره سکه‌های نشان‌دار مدینه‌السلام طبق جدول ۲ معادل ۹۵/۸۳۷٪ است در حالی که سکه‌های فاقد نشان این شهر طبق جدول ۳ میانگینی معادل ۹۶/۳۹۲٪ را نشان می‌دهند که ۰/۵۵۵٪ بیشتر است و اگر برخی آن را اختلاف معناداری ندانسته و

۱. مانند فرضیه پیگیری حکاکان سرسکه‌ها در ضرابخانه‌های اشکانی که کبارش غلامی در کتاب سکه‌های اشکانی طرح کرده است. وی معتقد است حکاکان برخی ضرابخانه‌ها سکه‌های برخی ضرابخانه‌های دیگر را نیز طراحی کرده است. شاهد وی مشابهت ظاهری این سکه‌هاست (غلامی ۱۳۹۲).
۲. چالش اصلی ما در پژوهش حاضر بحث بر سر همین واژه است. لطفاً به ادامه توجه کنید.



نمودار شماره ۱. نمودار تقسیم‌بندی سکه‌های مورد مطالعه.

۲۰۱۰: ۲۶۶) و الرازی بالله ضرب مدینه‌السلام که سال ۳۲۵ هجری قمری است (شمس اشراق ۲۰۱۰: ۲۸۸). با وجودی که سکه‌هایی به غیر از سده دوم هجری مورد آزمایش قرار نگرفتند (بنا به دلایلی که در ادامه بحث خواهد شد) اما به نظر نمی‌آید عیار درهم‌ها پس از سده دوم افت کرده باشد. هرگونه نظر قطعی در این مورد نیازمند آزمایش‌های تجزیه عنصری است و مجال دیگری می‌طلبد. دلیل اصلی انتخاب این گروه از درهم‌ها برای بررسی آزمایشگاهی تجمع واژه بخ بر روی درهم‌هایی از این مقطع زمانی، نیمه دوم سده دوم هجری، یا به بیانی دقیق‌تر پس از بنی‌امیه و زمانی که به واسطه خلافت عباسی عناصر دیوانی ایرانی ظهور و بروز فعالی داشتند.

شاهد بودیم که آزمایش فوق تأییدی بر نظریه رایج مجموعه‌داران و سکه‌شناسان محترم نبود و برای این واژه (بخ) یا واژگان (بخ‌بخ) باید به دنبال توجیهی جایگزین باشیم. توجیهی که بنا به باور نگارندگان این سطور در عین پیچیدگی گویای بهره‌گیری از سنت‌های پیشین ساسانی و ایرانی اما به شکلی اسلامی است.

درهم‌هایی که واژه «بخ» روی آنها آمده است از ۱۴۵ یا ۱۴۶ و تأسیس مدینه‌السلام بر روی درهم‌های همین شهر و کمی دیرتر روی درهم‌های برخی ضرابخانه‌های دیگر آمده است.^۴ ضرب این واژه تا سال ۱۸۷ یا ۱۸۸ هجری که سال کشته شدن جعفر برمکی و حذف برمکیان است ادامه دارد. جالب اینجاست که ورود این واژه بر روی درهم‌های مدینه‌السلام با دخالت برمکیان در احداث مدینه‌السلام هم‌زمان است. نگارندگان این واژه را بر روی این سکه‌ها گواه بر انتقال سنت پیش از اسلام به دوره اسلامی و انطباق آن با اسلام در نظر گرفته‌اند و در مورد آن بحث می‌کنند. سنتی که افرادی

در یک سطح قلمداد کنند باید دلیلی برای فقدان نشان برای گروه دیگر مطرح کنند؛ یعنی به هر شکل نشان «بخ» دلیلی برای عیار بالاتر نیست.

$$۹۵/۸۳۷\% > ۹۶/۳۹۲\%$$

میانگین درصد نقره درهم‌های نشان‌دار مدینه‌السلام > میانگین درصد نقره درهم‌های فاقد نشان مدینه‌السلام

برای تأکید بیشتر بر تردید در زمینه عیار بالاتر در درهم‌های دارای نشان بخ میانگین درصد نقره در ضرابخانه‌های غیر مدینه‌السلام را نیز مقایسه می‌کنیم. طبق جدول ۲ درهم‌های نشان‌دار از ضرابخانه‌های غیر مدینه‌السلام ۹۱/۲۶٪ میانگین عیار نقره دارند و جدول ۳ گویای آن است که درهم‌های فاقد نشان از ضرابخانه‌هایی خارج از مرکز عیار نقره ۹۳/۸٪ دارند که این نیز ردیه‌ای بر عدم حضور بخ به عنوان علامت عیار بالای نقره بر روی سکه است.

$$۹۱/۲۶\% > ۹۳/۸\%$$

عیار سکه‌های فاقد نشان خارج از مرکز < عیار سکه‌های نشان‌دار خارج از مرکز

در هر دو گروه جداول ۲ و ۳، سکه‌های دارای نشان و فاقد نشان وجود دارند، به گونه‌ای که توضیح داده شد میانگین عیار نقره سکه‌های فاقد نشان بیشتر بوده است!

بنا بر بحث فوق نمی‌توان واژه «بخ» را علامتی بر عیار بالای سکه‌ها دانست و باید در پی توجیه دیگری برای آن باشیم. مضاف بر این که واژگان فوق تا پایان خلافت عباسی نیز تداوم ندارند، به جز دو مورد^۴ درهم‌های المقتدر بالله ضرب مدینه‌السلام سال ۳۰۷ هجری قمری (شمس اشراق

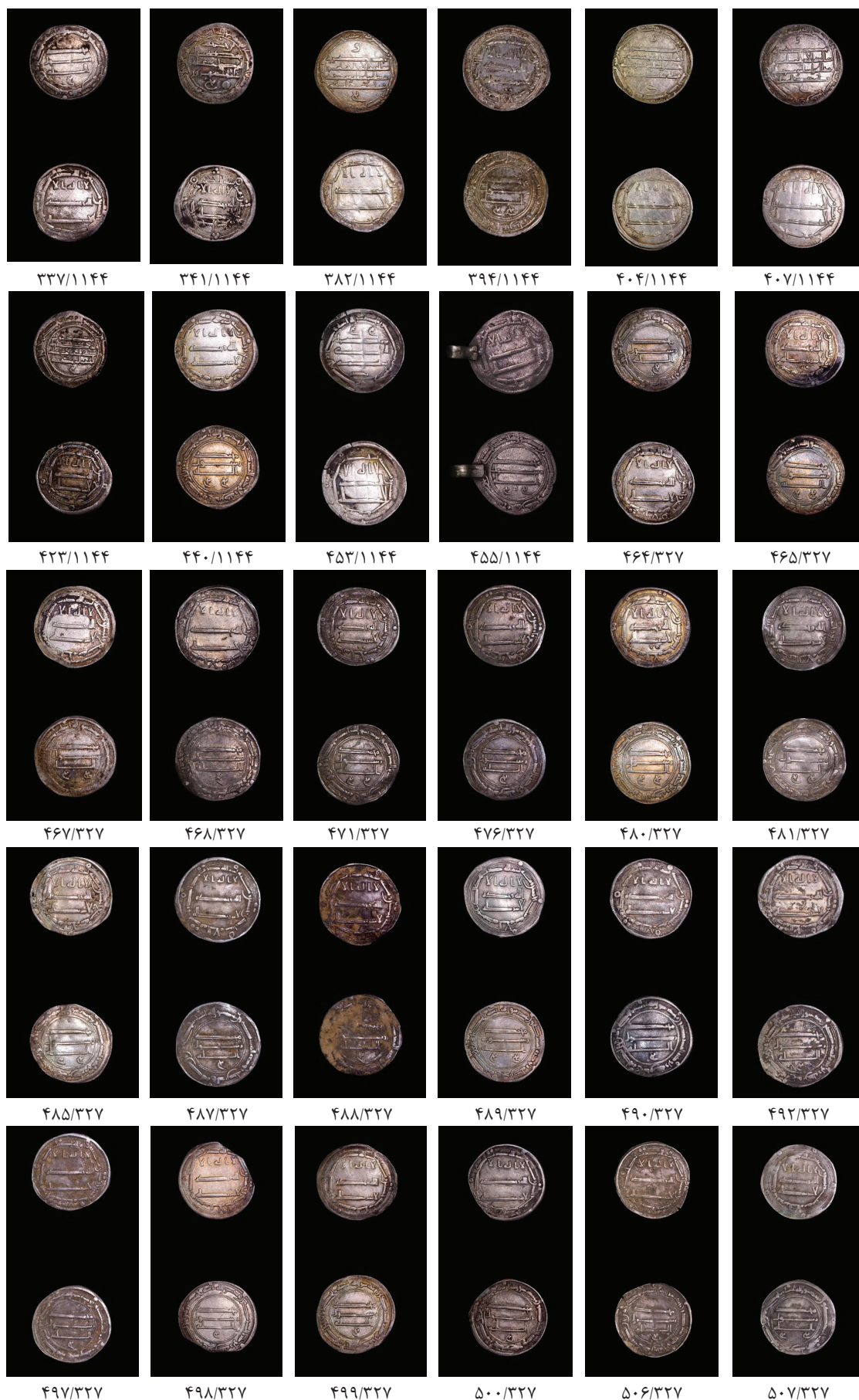
۳. البته اشاره به این دو مورد بر مبنای کتاب شمس اشراق عنوان شده است که با وجود برخی کاستی‌ها تقریباً کاملترین کتاب سکه‌های دوره خلافت عباسی است.

۴. البته یک مورد استثناء، سکه سلیمان ابن منصور (تصویر ۱۷) مربوط به سال ۱۳۷ هجری است که در ادامه در مورد آن بحث خواهد شد.

ردیف	شماره سکه	وزن (گرم)	درصد نقره	محل ضرب	تاریخ ضرب	نشان بخ	
						بی	با
۱	۳۳۷/۱۱۴۴	۲.۷۷	-	مدینه السلام			*
۲	۳۴۱/۱۱۴۴	۲.۹	۹۳.۵۸	سجستان	۱۷۲		*
۳	۳۸۲/۱۱۴۴	۲.۷۵	۹۲.۱۶	بلخ	۱۸۷		*
۴	۳۹۴/۱۱۴۴	۲.۸۶	۹۶.۹۷	مدینه السلام	۱۵۵		**
۵	۴۰۴/۱۱۴۴	۲.۹	-	بلخ	۱۸۸		*
۶	۴۰۷/۱۱۴۴	۲.۹۱	۹۲.۰۹	بلخ	۱۸۷		*
۷	۴۲۳/۱۱۴۴	۲.۵۷	۹۵.۵	کرمان	۱۸۷		*
۸	۴۴۰/۱۱۴۴	۲.۹	۹۴.۶۵	مدینه السلام	۱۵۴		**
۹	۴۵۳/۱۱۴۴	۲.۸۳	۸۶.۹۷	آفریقیه	۱۷۵		**
۱۰	۴۵۵/۱۱۴۴	۳.۰۷	-	مدینه السلام	۱۵۸		**
۱۱	۴۶۴/۳۲۷	۲.۸۶	۹۶.۶۲	مدینه السلام	۱۷۷		*
۱۲	۴۶۵/۳۲۷	۲.۷۶	۹۷.۰۹	مدینه السلام	۱۵۵		**
۱۳	۴۶۷/۳۲۷	۲.۷۹	-	مدینه السلام	۱۵۷		**
۱۴	۴۶۸/۳۲۷	۲.۸۲	-	مدینه السلام	۱۵۱		*
۱۵	۴۷۱/۳۲۷	۲.۹۳	۹۵.۹	مدینه السلام	۱۵۱		**
۱۶	۴۷۴/۳۲۷	۲.۸۵	-	مدینه السلام	۱۵۶		**
۱۷	۴۷۶/۳۲۷	۲.۸۳	۹۵.۵۵	مدینه السلام	۱۴۹		*
۱۸	۴۸۰/۳۲۷	۲.۸۳	-	مدینه السلام	۱۵۵		**
۱۹	۴۸۱/۳۲۷	۲.۷۸	-	مدینه السلام	۱۵۴		**
۲۰	۴۸۵/۳۲۷	۲.۸	-	مدینه السلام	۱۵۷		**
۲۱	۴۸۷/۳۲۷	۲.۹۲	-	مدینه السلام	۱۵۱		*
۲۲	۴۸۸/۳۲۷	۲.۷۴	-	مدینه السلام	۱۵۰		*
۲۳	۴۸۹/۳۲۷	۲.۷۹	-	مدینه السلام	۱۵۶		**
۲۴	۴۹۰/۳۲۷	۲.۸۳	-	مدینه السلام	۱۵۳		*
۲۵	۴۹۲/۳۲۷	۲.۸۹	-	مدینه السلام	۱۵۳		*
۲۶	۴۹۷/۳۲۷	۲.۸۸	۹۶.۴۸	مدینه السلام	۱۵۲		*
۲۷	۴۹۸/۳۲۷	۲.۶۴	۹۷.۳۶	مدینه السلام	۱۵۱		*
۲۸	۴۹۹/۳۲۷	۲.۸۹	۹۶.۳۳	مدینه السلام	۱۵۰		*
۲۹	۵۰۰/۳۲۷	۲.۷۷	-	مدینه السلام	۱۵۳		*
۳۰	۵۰۶/۳۲۷	۲.۹۴	-	مدینه السلام	۱۵۲		*
۳۱	۵۰۷/۳۲۷	۲.۷۸	۹۶.۶۱	مدینه السلام	۱۵۶		**
۳۲	۵۰۸/۳۲۷	۲.۸	-	مدینه السلام	۱۵۳		*
۳۳	۵۱۳/۳۲۷	۲.۸	-	مدینه السلام	۱۵۲		*
۳۴	۵۱۶/۳۲۷	۲.۸۵	۹۶.۳۲	مدینه السلام	۱۵۷		**
۳۵	۵۲۰/۳۲۷	۲.۸۸	-	مدینه السلام	۱۴۹		*
۳۶	۵۲۱/۳۲۷	۲.۸۹	-	مدینه السلام	۱۵۵		**

جدول شماره ۱. سکه‌های درهم مورد بررسی شامل ۵۳ عدد سکه دارای نشان و ۲۰ عدد سکه بدون نشانه.

ردیف	شماره سکه	وزن (گرم)	درصد نقره	محل ضرب	تاریخ ضرب	نشان بخ	
						بی	با
۳۷	۵۲۳/۳۲۷	۲.۸۲	-	مدینه السلام	۱۵۶		※※
۳۸	۵۲۴/۳۲۷	۲.۹	۹۵.۶۵	مدینه السلام	۱۵۱		※
۳۹	۵۲۵/۳۲۷	۲.۹۱	-	مدینه السلام	۱۵۱		※
۴۰	۵۲۶/۳۲۷	۲.۸	-	عباسیه	۱۶۳		※
۴۱	۵۳۰/۳۲۷	۲.۸۸	-	مدینه السلام	۱۵۳		※
۴۲	۵۳۱/۳۲۷	۲.۹۱	-	مدینه السلام	۱۵۳		※
۴۳	۵۳۶/۳۲۷	۲.۹	۹۶.۵۹	مدینه السلام	۱۵۶		※※
۴۴	۵۳۸/۳۲۷	۲.۴۲	۸۹.۵۷	مدینه السلام	۱۵۷		※※
۴۵	۵۳۹/۳۲۷	۲.۸۹	-	مدینه السلام	۱۵۷		※※
۴۶	۵۴۳/۳۲۷	۲.۸۶	-	مدینه السلام	۱۵۷		※※
۴۷	۵۴۴/۳۲۷	۲.۸۷	۹۵.۸۷	مدینه السلام	۱۴۸		※
۴۸	۵۵۰/۳۲۷	۲.۸۲	-	مدینه السلام	۱۵۰		※
۴۹	۵۵۲/۳۲۷	۲.۸۹	-	مدینه السلام	۱۵۴		※※
۵۰	۵۵۷/۳۲۷	۲.۸۹	-	مدینه السلام	۱۵۳		※
۵۱	۵۵۸/۳۲۷	۲.۷۳	-	مدینه السلام	۱۵۲		※
۵۲	۵۶۱/۳۲۷	۲.۸۲	-	مدینه السلام	۱۵۶		※※
۵۳	۱۹۲/۱۱۴۴	۲.۹۱	۹۶.۴۶	مدینه السلام	۱۸۰	※	
۵۴	۱۹۳/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۵.۹۴	مدینه السلام	۱۸۳	※	
۵۵	۱۹۴/۱۱۴۴	۲.۷۴	۹۴.۱	مدینه السلام	۱۴۷	※	
۵۶	۱۹۵/۱۱۴۴	۲.۹	۹۵.۷۵	اصبهان	۱۷۶	※	
۵۷	۱۹۶/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۷.۳۹	مدینه السلام	۱۶۱	※	
۵۸	۱۹۷/۱۱۴۴	۲.۹۸	۹۶.۹	مدینه السلام	۱۸۰	※	
۵۹	۱۹۸/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۶.۵۱	مدینه بلخ	۱۷۴	※	
۶۰	۱۹۹/۱۱۴۴	۲.۸۶	۹۶.۴۶	مدینه السلام	۱۷۰	※	
۶۱	۲۰۰/۱۱۴۴	۲.۵۵	۹۲.۵۳	محمدیه	۱۷۴	※	
۶۲	۲۰۳/۱۱۴۴	۲.۹۲	۹۴.۹۹	یمامه	۱۶۶	※	
۶۳	۲۰۴/۱۱۴۴	۲.۹۲	۹۱.۷۹	معدن یاجنیس	۱۹۵	※	
۶۴	۲۰۶/۱۱۴۴	۲.۸۷	۹۳.۴۹	محمدیه	۲۰۲	※	
۶۵	۲۰۷/۱۱۴۴	۲.۹۲	۹۵.۶	محمدیه	۱۷۲	※	
۶۶	۲۰۸/۱۱۴۴	۲.۹۱	۹۶.۵۶	مدینه السلام	۱۷۲	※	
۶۷	۲۱۰/۱۱۴۴	۲.۸۸	۹۶.۳۹	مدینه السلام	۱۸۲	※	
۶۸	۲۱۲/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۵.۳۱	مدینه بخارا	۱۹۴	※	
۶۹	۲۱۳/۱۱۴۴	۲.۷۸	۹۶.۷۱	مدینه السلام	۱۷۷	※	
۷۰	۲۱۶/۱۱۴۴	۲.۹۳	۸۹.۴۱	مدینه ازان	۱۸۶	※	
۷۱	۲۱۷/۱۱۴۴	۲.۵۶	۹۲.۶۲	معدن الشاش	۱۹۰	※	
۷۲	۲۲۴/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۷.۰۱	مدینه السلام	۱۶۱	※	
۷۳	۳۰۲/۱۲۲	۱.۸۴	۸۷.۲۶	تیورستان	۱۳۷		※
میانگین	-		۹۴.۸۰۵	-	-	-	-



تصویر ۱. سکه‌های درهم مورد مطالعه.



ادامه تصویر ۱. سکه‌های درهم مورد مطالعه.



ادامه تصویر ۱. سکه‌های درهم مورد مطالعه.

برخی دیگر به «ستیز و سازش»^۶ باور دارند و برخوردهای آغازین و شکلی از تعادل که در ادامه همین درگیری‌ها به وجود آمد را پیشنهاد می‌دهند. از سوی دیگر بر عامل درونی و ذاتی فرهنگ ایرانی تأکید شده است و شکلی از «بیگانه‌ستیزی»^۷ که جنبه محلی داشته پیشنهاد شده است. برای این بیگانه‌ستیزی ریشه‌های ایمانی کهنی پیشنهاد شده است که هم جنبه درونی و هم تحت‌تأثیر ادیان پیشین و سرزمین‌های مجاور بوده است. همین امر باعث ایجاد جامعه‌ای با روبنای وارداتی اسلامی و محتوایی بومی و ایرانی دانسته شده است. به گواه تاریخ کنشگری ایرانیان با محوریت نخبگانشان از همان بدو ورود اعراب انجام شد. دهقانان و افراد ذی‌نفوذ در مجامع عام بدل به پل ارتباطی بین فاتحان عرب و اقوام بومی شدند که این خود باعث بکر ماندن تفکر بومی و عدم تأثیرگذاری مستقیم فاتحان شد. محاسبات دیوانی و جمع‌آوری خراج و جزیه توسط دهقانان ایرانی را می‌توان از اینگونه وساطت‌ها برشمرد. مشاوره‌های سیاسی و نظامی مرتبط با فتوحات را نیز می‌توان چنین به حساب آورد که خواسته یا ناخواسته باعث عدم ارتباط مستقیم با فاتحان و نیز تغییر نکردن فرهنگ بومی شد. در این بین حضور برخی از این نخبگان چنان تأثیرگذار بود که اثر آنها در کل سرزمین‌های

مانند خانواده‌های برمکیان و سهل، واسطه انتقال آن بودند. اما پیش از آن باید درباره بستر فرهنگی و سیاسی جامعه کنکاش کنیم.

زمینه‌های فکری ایران در پیش از اسلام

بیشتر صاحب‌نظران معتقدند با ورود اعراب و فروپاشی حکومت ساسانیان «دو قرن سکوت»^۸ حاکم شد و بروز فرهنگی ایرانیان طی دو سده اول هجری به خاموشی گرایید و تنها با پایان سده دوم بود که سلسله‌های ایرانی ظهور یافته و بر علیه تفوق عربی شوریدند و همین امر به تجدید حیات فرهنگ ایرانی منجر شد. به باور نگارندگان این تفکر غالب بر مبنای ملی‌گرایی یک سده اخیر و بنا بر فضای حاکم بر مدرنیته معاصر شکل گرفت. در طرز فکر فوق آنچه نادیده گرفته می‌شود کنشگری افراد و عامه مردم با محیط پیرامونی است که عامل مهم شکل‌گیری فرهنگ و در حقیقت معرف فرهنگ است. چنین امری شاید فراز و فرود داشته باشد اما هیچگاه توقف ندارد مگر در جامعه‌ای مرده که در زمان متوقف شده و فقط آثاری از آن مانده باشد. جامعه ایرانی پس از ورود اعراب به کنشگری خود ادامه داد و بقایای مادی از خود برجای گذاشت.

۶. چوکسی ۱۳۸۱.

7. Crone 2012

۵. زرین کوب ۱۳۷۸.

اسلامی در همان مقطع و نیز به عنوان زیربنایی برای سده‌های بعد مشهود است.

نمونه‌های بارز این افراد برخی اعضای خاندان برمکیان هستند که به گواه تاریخ از آغازین سال‌های خلافت اسلامی و در دوره اموی به حضور خلفا رسیده بودند (ابن اثیر ۱۳۸۹ ج ۶: ۲۷۴۸؛ بن غسان ۱۳۸۹: ک، ۳؛ ابن اسفندیار ۱۳۸۹: ۸۶). در مورد حضور برمکیان در دوره اموی در منابع به طور پراکنده اشاره شده است و در این باره متفق‌القول نیستند (بن غسان ۱۳۸۹: کج؛ خواجه نظام‌الملک^۸ ۱۳۸۸: ۱۹۸-۲۲۵)، اما همگان تصریح کرده‌اند که خالد بن برمک و پسرانش نزد خلفای عباسی حضوری پررنگ داشتند. پررنگ شدن نقش اعضای این خاندان را شاید بتوان از آغاز ظهور عباسیان و لشکرکشی‌های ابومسلم شاهد بود (ابن اثیر ج ۷: ۳۲۴۶).

پیشینه برمکیان

برمک^۹ به‌عنوان جد بزرگ این خاندان شاید نام شخص نبوده و لقبی برای یک مقام روحانی باشد که نام خود را به خانواده بخشیده است. خالد پسر برمک بود که در تأسیس سلسله عباسیان نقش داشت و به ریاست دیوان خراج سفاح رسید. عزت و مهر این خاندان چندان نزد خلفای عباسی زیاد بود که دختر خالد و دختر سفاح در سنین کودکی در یکجا می‌خوابیدند و مادر هارون (خیزران) نیز فضل، نوه خالد، را شیر داد و او برادر شیرینی هارون محسوب می‌شد (بن غسان ۱۳۸۹: ل). به همین دلیل هارون، یحیی پدر فضل و جعفر را پدر خطاب می‌کرد^{۱۰} (همان: لد). رشید، جعفر را نیز برادر می‌خواند و ریاست برید، «ضرب مسکوک» و طراز را در جمیع ممالک به او سپرد (غسان: ۸۵). عزت و احترام خاندان برمکی چندان بود که هارون الرشید امارت کل سرزمین‌های خلافت را در سال ۱۷۶ به فضل و جعفر واگذار کرد، به این شکل که سرزمین‌های خلافت غربی یعنی از انبار تا آفریقه را به جعفر تفویض کرد و حکمرانی خلافت شرقی یعنی از نهروان تا دورترین نقاط آسیای مرکزی را به فضل واگذاشت (بن غسان ۱۳۸۹: ۶۷).

تأثیرگذاری برمکیان تا زمان مرگ جعفر و قلع و قمع آنها تداوم داشت. در سال ۱۸۷ هجری قمری جعفر دستگیر و

۸. خواجه در روایت خود شخصیت‌ها را با یکدیگر خلط می‌کند و جعفر را به جای خالد به حضور خلیفه اموی می‌رساند.

۹. در متن به طور پراکنده در مورد این شخص بحث می‌شود.

۱۰. نوشتار حاضر تلاش ندارد که به تفصیل به خاندان برمکیان و تاریخچه آنها بپردازد. آنچه در اینجا مهم و قابل بحث است، انتقال سنت پیش از اسلام به دوره اسلامی و در حقیقت نشان دادن ثبات سنت و تداوم آن در همین دوره است. اشاره به برمکیان نیز در همین چارچوب و به عنوان ابزاری برای انتقال سنت است.

به طرز فجیعی کشته شد^{۱۱} (طبری ج ۱۲: ۱۳۹۴: ۵۳۱۰؛ ابن اثیر ج ۸: ۱۳۸۹: ۳۷۰۴-۳۷۰۵). یحیی و فضل، پدر و برادرش، نیز به زندان افتادند و اموالشان مصادره شد. این دو نیز به ترتیب در سال‌های ۱۹۰ و ۱۹۳ هجری در زندان درگذشتند (ابن اثیر ج ۸: ۱۳۸۹: ۳۷۲۶، ۳۷۳۹). رقابت‌های سیاسی را می‌توان از جمله عمده‌ترین عوامل حذف آنها برشمرد (ابن خلدون ۱۳۸۸: ۲۹). حذف آنها زمانی آغاز شد که حامی سیاسی بزرگ خود، مادر هارون (خیزران) را از دست دادند و رقبا از جمله همسر هارون (زبیده) و فضل بن ربیع بر آنها تفوق یافتند. برمکیان، همانند نخبگان ایرانی دیگر، طبق عرف آن دوره متهم به زندقه و جانبداری از ایرانیان بودند (طبری ج ۱۱: ۱۳۹۴: ۴۹۱۵). اتهام زندقه به برمکیان در زمانی که بر مسند بودند چنان بود که فضل بن یحیی مجبور شد به بلخ برود و معبد نوبهار که منسوب به اجدادش بود را تخریب کند (بن غسان ۱۳۸۹: ۶۹). البته این اتهام مبنا و اساس قابل اعتنا داشت و آنها فاصله زمانی اندک با میراث پیش از اسلام آنها بود. به این ترتیب که در سده دوم هجری نیز هنوز کسانی (به ویژه از نخبگان) پیدا می‌شدند که بازمانده تازه مسلمانان و یا خود از جمله نومسلمانان بودند^{۱۲}.

برمکیان نیز از تازه مسلمانانی بودند که در نیمه دوم سده اول و در زمان امویان اسلام آورده بودند. قدمت اسلام آوردن برمکیان را برخی زمانی گفته‌اند که برمکیان به دربار خلیفه عبدالملک، سلیمان یا هشام اموی وارد شده بودند (بن غسان ۱۳۸۹: ۳). شاید این ورود در زمان نبرد قتیبه بن مسلم در بلخ و فتح نوبهار و معبد آن بود (ابن اثیر ۱۳۹۳ ج ۶: ۲۷۴۸)^{۱۳}. بهتر است با این مقدمه به کنکاش دقیق‌تر در مورد برمکیان پرداخته و آنگاه وارد جایگاه تاریخی آنها شویم.

ریشه‌های کلمه برمک در منابع مختلف آمده و ریشه سانسکریت آن parmukha است^{۱۴} که به معنای رئیس، سرور و بزرگ است (معین ۱۳۴۲ ج ۲: ۲۶۳؛ پور داود ۱۳۹۲ ج ۲: ۳۴) و در اشکال مختلف لهجه عنوان رئیس روحانیت بودایی

۱۱. جالب اینجاست که نشان «بخ» پس از مرگ جعفر از روی سکه‌ها محو می‌شود.

۱۲. ریچارد بولیه در تحقیقی جامع حضور نخبگان ایرانی در جامعه خلافت اسلامی را در سده‌های اولیه پی گرفته است. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به:

Conversion to Islam in the Medieval Period, Richard Bulliet, 1979, Harvard University Press

۱۳. ابن اثیر می‌گوید برخی معتقدند زن برمک به دست عبدالله برادر قتیبه اسیر شد و از او باردار می‌شود و خالد فرزند مسلم است. وی تلویحا ورود برمکیان به دستگاه خلافت را همین مورد می‌داند که البته بعید نبوده و منطقی می‌نماید.

۱۴. تلفظ‌های مختلفی برای این واژه ثبت شده است از جمله: pramuha, pramauha, pramâha, prraumaha

زرفنای زمان و از نظر تاریخی غیرقابل دسترس آنها را بنا کرده‌اند. در مورد معبد بلخ نیز در مروج الذهب (ج ۱: ۵۹۰-۵۸۹) آمده است که یکی از اماکن مقدس بوداییان را منوچهر در شهر بلخ ساخت و این بنا ماه نام داشت. پرده‌داران این بنا از جمله متنفذان منطقه بودند و «برمک» نامیده می‌شدند. برمکیان نیز نامشان از آنجا بود چون خالد بن برمک از فرزندان متولی آن خانه بوده است. حتی به نقل از ابن خلکان نسب برمک اینگونه ذکر شده است: «برمک بن جاماس بن گشتاسف» (بن غسان ۱۳۸۹: ۲۲۱). حضور گشتاسب، فارغ از جنبه اسطوره‌ای وی که پیگیری تاریخی او را غیرممکن می‌کند، تأکیدی بر اشتراک سنت این حوزه با سنت‌های ایرانی است. زیرا گشتاسب کسی دانسته شده است که دعوت زرتشت را پذیرفت و پس از او پسرش اسفندیار قلمرو این دین را (احتمالاً نظامی) توسعه داد. در نهایت پس از زرتشتی شدن فلات ایران، شمنان به سرزمین‌های شرقی‌تر از بلخ کوچ کردند، همچنین کسانی را که در بلخ به آیین زرتشت بودند را «مک» می‌نامیدند (بیرونی ۱۳۶۲: ۱۲). به فرض صحت باورهای اساطیری و گسترش نظامی آیین زرتشتی، یا حتی به شکلی صلح‌آمیز، اشتراک فراوان دو سنت هندی و زرتشتی سبب نشد تا ایرانیان در مواجهه با آیین جدید زرتشتی تغییرات چشمگیری را شاهد باشند و یا ناگهان با فرهنگی غریب مواجه شوند (بویس ۱۳۹۳ ج ۱: ۲۹۴). این در حالیست که با حضور ایرانیان برخی از خدایان هندی به عاملی کفرآمیز بدل شده بودند.

منظر تاریخی باورهای دینی ایرانیان در پیش از اسلام

اگر بخواهیم روایت‌های اساطیری را قدری ملموس‌تر کنیم به جایی می‌رسیم که وجوه اشتراک خدایان هند و ایرانی به افتراق آنها می‌انجامد. در جایی که خدایان نزد هندوها عینیت بیشتری داشته و نمادهای فراوانی را به وجود می‌آورند، با حرکت به سمت ایران، عینیت‌ها کاسته شده و هر چه بیشتر منتزع می‌شوند. عینیت هندیان بر مبنای ذهنیتی بود که نزد آنها واقعیت داشت و در حقیقت مثالی از آنها بود. نزد ایرانیان به واسطه تفاوت عمده اقلیمی، با وجود ذهنیت ثابت و امر مطلق مشابه با سرزمین‌های شرقی‌تر، عینیت‌ها به‌تدریج و طی سده‌ها متفاوت شد و اشکال معدودتر و بومی‌تری به خود گرفت که بیشتر در اوستای متأخر قابل پیگیری هستند. از طرفی همین تضاد ظاهری و انتزاع هر چه بیشتر، به توسعه صور خیال دامن زد. شاید همین زمینه عمده‌ای برای پذیرش اسلام و کمک به توسعه صور مادی هنری آن بوده است (بویس ۱۳۹۳ ج ۱: ۳۱-۳۰).

بود. برمک معرب pramukha است به این ترتیب که بلخیان همان عنوان سانسکریت را به کار می‌بردند و در اثر جابجایی حرف پ با ب تغییر یافته است. البته گزارشی از این واژه در متون سغدی نیامده است (معین ۱۳۴۲ ج ۲: ۲۶۳).

برمک لقب روحانی ارشد بوداییان در معبد نوبهار بلخ بوده است. نوبهار در حقیقت تلفظ فارسی nava vihāra سانسکریت به معنای معبد جدید است (پورداد ۱۳۹۴ ج ۲: ۳۳). دایره‌المعارف اسلامی در مدخل برمکیان چنین توصیف کرده است که «برخی از جغرافیدانان عرب (همانند ابن فقیه) نیز نوبهار را مخصوص عبادت بت‌ها وصف کرده‌اند و نه آتش. برخی از این تعاریف (به غیر از برخی اغراق‌ها) کاملاً با توصیف یک معبد ویهارا بودایی مطابقت دارد. ایرانیان بسیار میل داشتند که این خانواده دارای خاستگاه ایرانی را با سنت‌های شاهنشاهی ساسانی پیوند دهند. ظاهراً فضای اصلی این معبد به یک آتشکده تبدیل شد و بنیان آن به شاهان ایران باستان منتسب شد و روحانیان آن خود را اعقاب روحانیان پادشاهی ساسانی دانستند. در مورد اجداد برمکیان از پدر خالد با نام «نیزک» نامبرده می‌شود و پیش از آن شناخته شده نیستند، ضمن اینکه خالد فرزند نیزک و دختر شاهزاده شغانیان بیان می‌شود. گزارش دیگری تلاش‌های عربی بودن خاستگاه برمکیان را نشان داده و می‌گوید پس از نبرد قتیبه بن مسلم با شورشیان بلخ در سال ۸۶ گفته می‌شد که همسر روحانی ارشد بین اسیران بود و شبی را با عبدالله برادر قتیبه گذراند و از او خالد را باردار شد» (دایره‌المعارف اسلام vol. 2 p.1987). ذیل مدخل (Barmakids).

منابع گویای این هستند که برامکه میراث‌دار توأمان بودیسم (ابن ندیم ۱۳۸۱: ۶۱۶) و زرتشتی‌گری (بن غسان ۱۳۸۹: ۱۳۸۹) بودند یا اگر بخواهیم کلی‌تر و بدون نامگذاری بیان کنیم، وارث سنت هندی و سنت ایرانی بودند زیرا ابوریحان بیرونی اهالی بلخ و خراسان را پیرو شمنیه می‌داند که از هر فرقه‌ای به مذاهب هندوها نزدیک‌تر است و از بلخ تا شامات را پیرو این مذهب ذکر کرده است. از سوی دیگر، خاستگاه آغازین این جهان‌بینی را به گشتاسب می‌رساند، کسی که به زرتشت ایمان می‌آورد و حوزه جغرافیایی فوق‌الذکر را از آیین شمنی به آیین زرتشت برمی‌گرداند (بیرونی ۱۳۶۲: ۲۹). اختلاط این دو تفکر در آن سرزمین تداوم داشته زیرا ابن ندیم (۱۳۸۱: ۶۱۶) برمکیان را از اهالی بلخ دانسته که پیش از اسلام مذهب «شمنیه» داشتند و پیامبرشان بوداسف نام داشت و از جمله رهبران دینی محلی بودند.

همانند بسیاری از موارد دیگر در عرف تاریخی شرق، مکان‌های دینی شرق خاستگاهی ازلی دارند که افرادی در

معنا که امکان فراوانی وجود داشته است که هرگونه مزدائسیم زرتشتی محلی و بومی ایرانی پیشاهخامنشی را مورد تردید قرار داد و به هر ترتیب، باید تفوق شکلی از زرتشتی‌گری را بنا به دلایل سیاسی حداقل از زمان داریوش اول محرز دانست.^{۱۵} بررسی الواح باروی تخت جمشید از جمله محکم‌ترین اسنادی است که باعث چنین نتیجه‌گیری می‌شود و نفوذ دین زرتشت را در مراحل اولیه آن نشان می‌دهد، به نحوی که در تلفیق آرام با عناصر عیلامی، مغان محلی، و از همه مهم‌تر، پشتیبانی سیاسی هخامنشیان است (Kreyenbroek 2008). غیر از محتوا از منظر صوری نیز پس از پایان دوره هخامنشی و ورود یونانیان می‌توان در بخش‌های شرقی بن‌مایه‌های تجسم انواع ایزدان در هیبت فرمانروایان را شاهد بود تا جایی که در دوره سلوکی مجسمه‌های خدایان با لباس مقدونی ظاهر می‌شوند (بویس ۱۳۹۳ ج ۳: ۲۱۳). هر چند به نقل از بروسوس و او هم به نقل از کلمنت اسکندرانی بیان شده است که «اردشیر پسر داریوش پارسیان را با پرستش پیکره‌های انسانی آشنا ساخت» (یوهاندی ۱۳۹۹: ۹۴).

بعدتر یکی از نویسندگان یونانی در کتاب خود که در حدود سال‌های ۶۰ تا ۸۰ پیش‌ازمیلاد (دوره اشکانی) نگاشته است از «شمن‌های بلخ» یاد می‌کند. در همین اثنا برخی دانشمندان ایرانی نیز به چین رفتند که اسامی آنها در اسناد چینی ضبط شده است که این خود نشان دهنده مبادله فرهنگی است (پور داود ۱۳۹۴ ج ۲: ۳۱-۳۰). رو به شرق، به سمت چین و شاید دورتر هم اشتراکات مذهبی با بومیان بلخ وجود داشت و فارغ از اینکه از منظر تاریخی چه دینی داشتند، «ثنوی و سمنی» بودند و پادشاه را پرستش کرده و تمثالش را گرامی می‌داشتند (ابن ندیم ۱۳۸۱: ۶۲۶). همچنین یک زائر چینی (هوان تسنگ) که از سال ۶۲۹ تا ۶۴۵ به سیاحت پرداخته بود، در بلخ و در معبد نوبهار یک ماه اقامت داشته و ضمن توصیف آن گفته است که «صد شمن» در این معبد بودند (پور داود ۱۳۹۴ ج ۲: ۳۴).^{۱۶}

در بین صاحب‌نظران قدیم و جدید کاملاً به اثبات رسیده است که ترسیم انسانی با سنت یونانی و عقاید ملهم از آن بر سنت‌های هندی و ایرانی تأثیرگذار بوده است. از قدما، ابوریحان تأکید می‌کند که شباهت و اشتراک عقاید و باورهای یونانیان و هندوها فراوان است و می‌گوید خواص یونانی مانند خواص هندو و عوام آنان نیز مانند هم رفتار می‌کنند (بیرونی ۱۳۶۲: ۳۱). دریایی (۱۳۸۹) و بویس (۱۳۹۳ ج ۳: ۱۹۲)

۱۵. ظاهراً از زمان داریوش کبیر بود که کاربرد واژه بغ به شکلی عام برای خدا استفاده شد (گیمن ۱۳۹۸: ۲۲۲).

۱۶. وی از برخی اشیاء مقدس درون معبد که آنها را دیده است نیز نام می‌برد از جمله تشت تطهیر بودا، یکی از دندان‌های بودا و جاروی بودا.

همانطور که اشاره شد در اینجا تبادل سنت هند و ایرانی را بیشتر از جنبه انتزاعی در نظر داریم و فارغ از پیشینه مادی کهنی که پیش از حمله اسکندر به هخامنشیان بین ایران و هند وجود داشت، تبادل مادی مورد نظر این پژوهش بین این دو را شاید بتوان تقریباً از زمانی دانست که یونانیان ظاهر شدند (دریایی ۱۳۷۷). به نقل از پلوتارک «به لطف اسکندر مردم باکتریا و قفقاز (هندوکش) به پرستش خدایان یونانی روی آوردند» و پس از آن تصاویر خدایان یونانی روی درهم‌های باکتریا دیده شده و پس از سقوط دولت هخامنشی رواج یافت و در تصاویر و شمایل‌های محلی نیز دیده می‌شود بدون اینکه نام اصیل یونانی خود را حفظ کرده باشند. صورتگری یونانی شاید بهترین محمل مادی برای فهم انسانی باورها برای مردم بود و این تا جایی بود که خدایان یونانی روی درهم‌های کوشانی اسامی محلی یافتند (بویس ۱۳۹۳ ج ۳: ۱۹۳). مثال دیگر پیکر زئوس است که همراه با هاله نور به عنوان تجلی میترا ظاهر می‌شد و این هاله نور از خصوصیات اصیل زئوس نبود و پیکر زئوس در بستر فرهنگی دیگر کارکرد متفاوتی یافت (همان: ۱۹۴). این در حالیست که زئوس در سرزمین‌های غربی‌تر جلوه‌گر اهورامزدا بود (همان: ۱۹۵). یعنی جلوه‌ای از خدایی کلی‌تر و دارای صفاتی که شاید در سده‌های قبل از آن، هر یک واجد یک نام به عنوان یک ایزد بودند. در همین حوزه، در سرزمین‌های یونانی‌نشین باورها و الهیات در کل منشایی زرتشتی داشتند و هر چه را که بتوان تجمیع خدایان در نظر گرفت تحت‌تأثیر کیش زرتشت است (همان: ۳۷۰). البته در همین سرزمین‌های غربی باید تأثیر ادیان و باورهای بین‌النهرینی و عیلامی را نیز در نظر داشت. باید اذعان داشت که مناطق شرقی در گرایش به صورت و پیکره انسانی الزاماً متأثر از یونان نبودند و مسعودی معتقد است «بسیاری از مردم هندوچین و طوایف دیگر معتقد بودند که خدای عزوجل جسم است، فرشتگان نیز جسمند و اندازه دارند و خدای تعالی و فرشتگانش در آسمان نهان شده‌اند. بدین جهت مجسمه‌ها و بت‌هایی به صورت خداوند عزوجل و فرشتگان و به صورت انسان می‌ساختند» (مسعودی ۲۵۳۶: ۵۸۷). در منطقه غرب آسیا نیز چنین سابقه‌ای وجود داشت. برای مثال شولگی (۲۰۹۴-۲۰۴۷ پیش‌ازمیلاد) از فرمانروایان دوره سوم اور جایگاهی الهی برای خود ترسیم کرد و این رویه را پس از او نیز فرمانروایان دیگر دنبال کرده و شکلی از الوهیت را برای خود به کار بستند (یوهاندی ۱۳۹۹: ۳۳-۳۲).

پیش از ورود و تأثیرگذاری مستقیم یونانیان، بالندگی و رسمیت بخشی به دین زرتشت محل توجه است. به این

زردشت $f a \text{ } \S \text{ bay s}$ و $f a \text{ } \S \text{ ahan s}$ Hormazd $f a \text{ } \S \text{ oy ba}$ و $f a \text{ } \S \text{ y oy ba}$ در فارسی میانه زردشتی یا $f a \text{ } \S \text{ y oy ba}$ (کاربردی نظیر «علی‌حضرت» دارند. بغ از ریشه هند و اروپایی $bhag$ و bag ایران باستان به معنای «بخش کردن» که صفت «بخشنده» معنای خدا به خود گرفته است. بهاگا نزد هندوان همان بغا در فارسی است که البته در اوستا نیامده است» (دانشنامه جهان اسلام ج ۱ ص ۱۴۷۱). چنین استنباط می‌شود که ایزد بغا نزد ایرانیان احترام زیادی داشته است (بویس ۱۳۹۳ ج ۱: ۶۶) و از سده ۷ و ۸ پیش‌ازمیلاد در میان پارسیان شناخته شده بود. ضمن تداخل و اختلاط صور و عقاید، این ایزد وارونا بود که بغ دانسته می‌شد و در آیین زرتشت اهورامزدا نقش وارونا را برعهده گرفت (بویس ۱۳۹۲ ج ۲: ۳۳۲-۳۳۳). به هر دلیلی نام یک ایزد به شکلی متکثر فراموش می‌شد و فقط یکی از خواص آن مدنظر قرار می‌گرفت و ادغام خدایان متعدد شکل می‌گرفت و این نیل به سمت توحید ظاهری بود و به تدریج واژه بغ فقط به معنای خدا در شکل عام خود به کار رفت (بویس ۱۳۹۳ ج ۱: ۷۷).

محوریت پادشاه در جهان‌بینی ایران خواه متأثر از یونان و روم باشد و یا آن راصاحب ریشه‌هایی در بین‌النهرین و شرق بدانیم، نقش انسان کامل به عنوان واسطه خلق و حق در دوره ساسانی نمادینه‌تر می‌شود و همانطور که پیش‌تر نیز اشاره شد شاه به عنوان انسانی کامل شفیع قرار گرفته و عنوان بغ برای او به کار می‌رود. اینکه شاهان ساسانی تجلی خدایان باشند به طور رسمی تا قرن چهارم میلادی دیده می‌شود (دریایی ۱۳۸۸: ۴۹-۵۴) و پس از آن شاید روی سکه‌ها بیان نشود اما در عمل تغییری در وضعیت کارکرد جایگاه شاه پیدا نمی‌کنیم. این عدم بیان مستقیم شاید به شکلی دامن زدن به بی‌نیازی از ظاهر باشد. احتمالاً بی‌ارتباط نباشد که در اواخر دوره و در زمان خسرو اول مبارزه بر علیه شمایل‌پرستی شکل گرفت و او بسیاری از تصاویر را ویران کرد (بویس ۱۳۹۳ ج ۳: ۱۰۳).

با ظهور اسلام و قبل از همخوانی و همسان‌سازی فرهنگ ایرانی با باور اسلامی که کمال مطلق و نه متصور را هدف خود قرار می‌دهد نقش حاکمان نه به عنوان واسطه خدا و خلق بلکه به عنوان خلیفه رسول خدا (ص) و در ادامه به‌عنوان امیرالمومنین به‌کار گرفته می‌شود. پس از مدت کوتاهی در زمان معاویه بود که استعاره‌های مادی حکومت در کنار تعبیر ذهنی نیز به‌کار گرفته شد و پس از آن ادامه یافت (ابن خلدون ۱۳۸۸ ج ۱: ۴۹۸). بیان این امر تکراری است که با ظهور عباسیان و کنشگری بیشتر عناصر دیوانی ایرانی، ظهور و بروز جلوه‌های فرهنگی را هر چه بیشتر تسهیل کرد. برای مثال آنچه را که سکه‌شناسان «بخ» خوانده‌اند و

نیز به عنوان دو صاحب‌نظر معاصر عقیده‌ای مشابه دارند و بر تأثیر عناصر یونانی صحنه می‌گذارند، هر چند دریایی (۱۳۸۹) بیشتر به تأثیر تاریخی معتقد است. از منظر فرهنگ مادی نیز خبرگان هنر هند نیز بر همین باورند و برای مثال کوماراسوامی (۱۳۸۲: ۸۷) اذعان دارد که پس از تشکیل حکومت باختر و ورود یونانیان به بخشی از آسیای مرکزی امروزی چهره هنر هند عوض شد و تحت تأثیر هنر یونان قرار گرفت و جسمانیت انسانی که حداقل در حوزه بودیسم ناشناخته بود با ظهور پیکره‌های بودا این تأثیر را نشان داد. این تأثیر مادی فقط در ظاهر و استفاده از آورده‌های مادی بود و برخی از ایزدان ایرانی و خدایان یونانی یکی دانسته می‌شدند بدون هرگونه اشتراک مذهب (بویس ۱۳۹۳ ج ۳: ۹۲-۹۳). برای مثال هرکول یونانی با ایزدانی که ویژگی‌های ذاتی مشابه داشته باشند همسان دانسته می‌شود و ظاهر خود را به آنان می‌بخشد، مثلاً در هندوستان با کریشنا و شیوا و در ایران ظاهر خود را به ایزد بهرام بخشید. ایزدان شرقی که تا پیش از ورود یونانیان نمادین و انتزاعی بودند در تماس با یونانیان چهره‌ای انسانی می‌یابند^{۱۷} (کوماراسوامی ۱۳۸۲: ۸۵-۹۹؛ بویس ۱۳۹۳ ج ۳: ۹۱). هر چند تبادل خدایان و باورها در این منطقه را شاید نتوان به شکلی مطلق تاریخگذاری کرد، اما گسترش خدایان هند و اروپایی در بسیاری از مناطق غربی که اقوام ایرانی نیز نبودند گزارش شده است. برای مثال، در الواح پادشاهی میتانی که از بغازکوی کشف شده است نام‌های ایرانی چهار ایزد ایرانی میترا، وارونا، ایندرا، ناسایتا آمده است. در کتیبه‌های بابلی سال ۱۷۶۰ پیش‌ازمیلاد به ایزد هند و ایرانی سوریا با نام سوریاش اشاره شده است (بویس ۱۳۹۳ ج ۱: ۲۸).

پیش‌تر دلایل و توجیهاتی بیان داشتیم که نظر غالب مبنی بر وجود «بخ» روی درهم‌ها را مورد تشکیک و تردید قرار دادیم. از این پس خوانش آن را نیز مورد تردید قرار داده و بنا به دلایلی که به شکلی پراکنده گفته شد و در ادامه به تفصیل بحث می‌شوند، خوانش دیگری پیشنهاد می‌کنیم. بنا به دلایل و توجیهاتی که در ادامه مشاهده خواهید کرد این واژه را «بغ» دانسته و می‌خوانیم.

دانشنامه جهان اسلام در توضیح واژه «بغ» چنین آورده است: «در زبانهای ایرانی میانه، «بغ / بئی» نه تنها در معنای خدا و ایزد بلکه برای ادای احترام به شاهان و بلندپایگان به کار رفته است؛ مثلاً در زبان بلخی $ao \text{ } \S \text{ i bago s ki}$ kanes اعلیحضرت پادشاه کانیشکا، در کتیبه شاپور در کعبه

۱۷. البته نباید فراموش کرد که پیکره خدایان هندی پیش‌تر نیز وجود داشتند اما این در حوزه بودیسم و جایی که هنر یونانی نفوذ کرد نبود. هنر یونانی تأثیر فراوانی بر بودیسم گذاشت که به زبان ساده با فرهنگ ایرانی داد و ستد بیشتری داشت و ما این خط را پی می‌گیریم.

از درهم‌های عباسی قرن دوم به صورت تک یا جفت دیده می‌شود. اینکه بر هر یک از سکه‌ها چه تفسیر یا دلیلی دارد از شواهد تاریخی و باستان‌شناختی برای ما قابل استنباط نیست و شاید نتوان با وقایع تاریخی خاصی آنها را منطبق کرد.

نتیجه‌گیری

شیوه‌های انتقال سنت ساسانی به دوره اسلامی چه به صورت وقفه‌ای در آن (بخوانید دو قرن سکوت)، کج‌دار و مریز (بخوانید ستیز و سازش)، یا شکلی از تحولات درون‌زا و بیگانه‌ستیزی به واسطه حضور دائمی نخبگان ایرانی در عرصه سیاسی - اجتماعی و فراتر از آن بستر فرهنگی ایرانی که تغییرات ظاهری اسلامیان باید در آن اعمال می‌شد هیچگاه منقطع نشد. به این معنی که چه در دوره نبوت با حضور سلمان فارسی و مواجهه با سنت ایرانی، و چه پس از آن در مواجهه گسترده‌تر با تنوع فرهنگی سرزمین ایران هیچگاه منقطع نبوده و یا روندی یک‌سویه از جانب ایرانیان نداشته است بلکه بروزی مستمر داشته که به صورت بالقوه همواره زنده بوده و هر کجا که امکان بروز می‌داشت نمود یافته است. از جمله این نمودها تصویر شاه و نقش آن بر روی سکه‌ها بود که دلایل و ریشه‌های آن در فرهنگ ایرانی ذکر شد و این که چگونه بر مبنای باور اسلامی «دگرگون» شد و مورد استفاده قرار گرفت.

سیاستمداران و افرادی که حامل میراث پیش از اسلامی بودند در دو سده اول خدمات فراوانی به خلافت اسلامی و فرهنگ ایرانی کردند. از جمله این افراد «برمکیان» بودند که در پژوهش حاضر پیشینه آنان و یکی از تأثیراتی که به باور نگارندگان داشته‌اند مورد بررسی قرار گرفت؛ واژه «بغ» که پیش از این سکه‌شناسان آن را «بغ» خوانده بودند و نیز معنا و مفهوم آن و دلایل پیشنهادی برای استفاده از آن. به واسطه این مطلب نتیجه‌گیری کردیم که رسانه‌های مورد استفاده فرهنگ‌ها و ملل مختلف کارکردی بالقوه دارند و ثابت هستند و در مواجهه با باورها و سنت‌های جدید فعلیتی متفاوت پیدا می‌کنند تا از طرفی گویای ماهیت خود باشند و از طرف دیگر با باورها و سنت‌های جدید همخوانی داشته باشند. در مورد پژوهش حاضر نیز صورت و جایگاه پادشاه به عنوان یک رسانه و جایگاه بومی و ایرانی، تغییر شکل داده و هم‌راستا با شعار محوری «لا اله الا الله» در اسلام بی‌شکل شده و در قالب کلمه کارکرد خود را بر روی سکه‌ها ادامه می‌دهد. پیشنهاد شده است که خاندان‌های ایرانی که در سیاست عباسی دستی داشتند و نیز ریشه‌های قدرتمند پیش از اسلام آنان عیان است بانی و مؤثر در چنین اعمالی بوده‌اند.

نشانه‌ای از عیار بالای سکه می‌دانند، نشان دادیم که چنین نیست و دلیلی بر عیار بالای سکه‌ها نیست و بیش از آن خوانش آن به صورت «بغ» نیز نمی‌تواند باشد و باید آن را «بغ» خواند. شاهد این مدعا را باید در سکه سلیمان (تصویر ۱۷) از سری سکه‌های به اصطلاح عرب طبری جست. در این سکه که مبنای بصری آن سکه‌های دوره ساسانی است صورت شاه حذف شده و به جای آن لوزی است که در میان آن «بغ» نوشته شده است. اما دلیل ما بر این مدعا یکی پیشینه صورت شاهان بر روی سکه‌هاست با وصف «چهر از ایزدان دارد» و دیگر این که این واژه دقیقاً به جای صورت و در محدوده صورت به کار رفته است و کارکرد «چهر ایزدی» یافته است. چنین حرکتی از جانب یک حاکم مسلمان و در منطقه‌ای که اکثریت افراد محلی سنت‌های پیش از اسلام را به کار می‌بندند منطقی است. در حقیقت وی خواسته پیام دین جدید را با الگوی پیشین همخوان کرده و استفاده کند. یعنی به جای اینکه از صورت استفاده کند آن را حذف کرده و از واژه‌ای بهره می‌برد که معنایی معادل آن دارد. وی در حقیقت عملی انجام می‌دهد که برای تازه مسلمانان یا غیرمسلمانان منطقه کاملاً شناخته شده است و از طرفی به شکلی شعائر اسلامی را بومی‌سازی می‌کند.

اما با ارجاع به جدول ۱ شاهدیم که نمونه‌های دیگری نیز وجود دارند که نوشتاری مشابه با نوشتار سکه سلیمان در آنها دیده می‌شود. البته در این سکه‌ها که همگی مربوط به خلافت عباسی (و معاصر سکه عرب طبری سلیمان) هستند نوشتار فوق به صورت تک (بغ) یا با دوبار تکرار^{۱۸} دیده می‌شود. نگارندگان بر این باورند که توجیه این علامت بر روی درهم‌های عباسی مشابه با سکه سلیمان است و بیانی در راستای نقش الهی حاکم دارد. حذف صورت از روی سکه بر اساس باور اسلامی به عدم، نشان دادن چهره انسانی است بدون آن که اشاره به شخص خاصی داشته باشد. ظهور این امر با ورود خاندان برمک به صحنه سیاسی خلافت عباسی و احداث مدینه‌السلام (۱۴۶ هجری) رواج می‌یابد و محو آن از روی سکه‌ها نیز همراه با خروج برمکیان از صحنه سیاست (۱۸۷ هجری) است. همین امر و پیشینه خاندان برمک به عنوان کسانی که اجدادشان روحانیان پیش از اسلام قلمداد می‌شدند و خود نیز به زندقه متهم بودند (طبری ج ۱۱: ۱۳۹۴: ۴۹۱۵) نگارندگان را بر آن می‌دارد تا این واژه را «بغ» بدانند که در سکه‌های اسلامی جانشین تصویر نیم‌تنه شاهان در سکه‌های ساسانی است و در برخی

۱۸. نه آنگونه که در برخی منابع گفته شده است به صورت «بغیغ». چنین تکراری در این جا متصور نیست بلکه کلمه بغ به صورت دوبار جداگانه آمده است که در ادامه بحث توضیح داده خواهد شد.

ردیف	شماره سکه	وزن (گرم)	درصد نقره	محل ضرب	تاریخ ضرب	نشان بخ	
						بی	با
۱	۳۴۱/۱۱۴۴	۲.۹	۹۳.۵۸	سجستان	۱۷۲		*
۲	۳۸۲/۱۱۴۴	۲.۷۵	۹۲.۱۶	بلخ	۱۸۷		*
۳	۳۹۴/۱۱۴۴	۲.۸۶	۹۶.۹۷	مدینه السلام	۱۵۵		**
۴	۴۰۷/۱۱۴۴	۲.۹۱	۹۲.۰۹	بلخ	۱۸۷		*
۵	۴۲۳/۱۱۴۴	۲.۵۷	۹۵.۵	کرمان	۱۸۷		*
۶	۴۴۰/۱۱۴۴	۲.۹	۹۴.۶۵	مدینه السلام	۱۵۴		**
۷	۴۵۳/۱۱۴۴	۲.۸۳	۸۶.۹۷	آفریقیه	۱۷۵		**
۸	۴۶۴/۳۲۷	۲.۸۶	۹۶.۶۲	مدینه السلام	۱۷۷		*
۹	۴۶۵/۳۲۷	۲.۷۶	۹۷.۰۹	مدینه السلام	۱۵۵		**
۱۰	۴۷۱/۳۲۷	۲.۹۳	۹۵.۹	مدینه السلام	۱۵۱		**
۱۱	۴۷۶/۳۲۷	۲.۸۳	۹۵.۵۵	مدینه السلام	۱۴۹		*
۱۲	۴۹۷/۴۹۸	۲.۸۸	۹۶.۴۸	مدینه السلام	۱۵۲		*
۱۳	۴۹۸/۳۲۷	۲.۶۴	۹۷.۳۶	مدینه السلام	۱۵۱		*
۱۴	۴۹۹/۳۲۷	۲.۸۹	۹۶.۳۳	مدینه السلام	۱۵۰		*
۱۵	۵۰۷/۳۲۷	۲.۷۸	۹۶.۶۱	مدینه السلام	۱۵۶		**
۱۶	۵۱۶/۳۲۷	۲.۸۵	۹۶.۳۲	مدینه السلام	۱۵۷		**
۱۷	۵۲۴/۳۲۷	۲.۹	۹۵.۶۵	مدینه السلام	۱۵۱		*
۱۸	۵۳۶/۳۲۷	۲.۹	۹۶.۵۹	مدینه السلام	۱۵۶		**
۱۹	۵۳۸/۳۲۷	۲.۴۲	۸۹.۵۷	مدینه السلام	۱۵۷		**
۲۰	۵۴۴/۳۲۷	۲.۸۷	۹۵.۸۷	مدینه السلام	۱۴۸		*
۲۱	۳۰۲/۱۲۲	۱.۸۴	۸۷.۲۶	تیورستان	۱۳۷		*
میانگین	-	-	۹۴.۵۲۹	-	-	-	-

جدول شماره ۲. سکه‌های درهم نشانه‌دار.



تصویر ۲. سکه‌های درهم نشانه‌دار.



ادامه تصویر ۲. سکه‌های درهم نشانه‌دار.

ردیف	شماره سکه	وزن (گرم)	درصد نقره	محل ضرب	تاریخ ضرب	نشان بخ	
						بی	با
۱	۱۹۲/۱۱۴۴	۲.۹۱	۹۶.۴۶	مدینه السلام	۱۸۰	*	
۲	۱۹۳/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۵.۹۴	مدینه السلام	۱۸۳	*	
۳	۱۹۴/۱۱۴۴	۲.۷۴	۹۴.۱	مدینه السلام	۱۴۷	*	
۴	۱۹۵/۱۱۴۴	۲.۹	۹۵.۷۵	اصبهان	۱۷۶	*	
۵	۱۹۶/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۷.۳۹	مدینه السلام	۱۶۱	*	
۶	۱۹۷/۱۱۴۴	۲.۹۸	۹۶.۹	مدینه السلام	۱۸۰	*	
۷	۱۹۸/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۶.۵۱	مدینه بلخ	۱۷۴	*	
۸	۱۹۹/۱۱۴۴	۲.۸۶	۹۶.۴۶	مدینه السلام	۱۷۰	*	
۹	۲۰۰/۱۱۴۴	۲.۵۵	۹۲.۵۳	محمدیه	۱۷۴	*	
۱۰	۲۰۳/۱۱۴۴	۲.۹۲	۹۴.۹۹	یمامه	۱۶۶	*	
۱۱	۲۰۴/۱۱۴۴	۲.۹۲	۹۱.۷۹	معدن یاجنیس	۱۹۵	*	
۱۲	۲۰۶/۱۱۴۴	۲.۸۷	۹۳.۴۹	محمدیه	۲۰۲	*	
۱۳	۲۰۷/۱۱۴۴	۲.۹۲	۹۵.۶	محمدیه	۱۷۲	*	
۱۴	۲۰۸/۱۱۴۴	۲.۹۱	۹۶.۵۶	مدینه السلام	۱۷۲	*	
۱۵	۲۱۰/۱۱۴۴	۲.۸۸	۹۶.۳۹	مدینه السلام	۱۸۲	*	
۱۶	۲۱۲/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۵.۳۱	مدینه بخارا	۱۹۴	*	
۱۷	۲۱۳/۱۱۴۴	۲.۷۸	۹۶.۷۱	مدینه السلام	۱۷۷	*	
۱۸	۲۱۶/۱۱۴۴	۲.۹۳	۸۹.۴۱	مدینه اران	۱۸۶	*	
۱۹	۲۱۷/۱۱۴۴	۲.۵۶	۹۲.۶۲	معدن الشاش	۱۹۰	*	
۲۰	۲۲۴/۱۱۴۴	۲.۹۴	۹۷.۰۱	مدینه السلام	۱۶۱	*	
میانگین	-	-	۹۵.۰۹۶	-	-	-	-

جدول شماره ۳. سکه‌های درهم فاقد نشان.



۱۹۳/۱۱۴۴

۱۹۴/۱۱۴۴

۱۹۵/۱۱۴۴

۱۹۶/۱۱۴۴

۱۹۷/۱۱۴۴



۱۹۸/۱۱۴۴

۱۹۹/۱۱۴۴

۲۰۰/۱۱۴۴

۲۰۳/۱۱۴۴

۲۰۴/۱۱۴۴

۲۰۶/۱۱۴۴



۲۰۷/۱۱۴۴

۲۰۸/۱۱۴۴

۲۱۰/۱۱۴۴

۲۱۲/۱۱۴۴

۲۱۳/۱۱۴۴

۲۱۶/۱۱۴۴



۲۱۷/۱۱۴۴

۲۲۴/۱۱۴۴

تصویر ۳. سکه‌های درهم فاقد نشان.

سپاسگزاری

مقاله حاضر بخشی از پژوهش پسادکتری است که زیر نظر استاد ارجمند جناب آقای دکتر اعوانی و با کمک بنیاد ملی نخبگان در انجمن حکمت و فلسفه ایران انجام شده است. در

راستای انجام این پژوهش از رئیس کل محترم موزه ملی ایران جناب آقای دکتر نوکنده، رئیس گروه پژوهش جناب آقای حسن‌زاده و سرکار خانم ذکایی مسئول محترم بخش مهر و سکه سپاسگزاریم که با بذل توجه باعث انجام این تحقیق شدند.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین
۱۳۸۹ تاریخ کامل. ج ۶. ترجمه سید محمد حسین روحانی و حمیدرضا آژیر. چاپ دوم. انتشارات اساطیر.
- ۱۳۸۸ باستان‌شناسی و تاریخ. سال بیست و چهارم شماره اول. شماره پیاپی ۴۷.
رضایی باغ بیدی، حسن
۱۳۹۳ سکه‌های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان. انتشارات سمت.
- زیرین‌کوب، عبدالحسین
۱۳۷۸ دو قرن سکوت. انتشارات سخن.
- صبری، حسین و غلامرضا اعوانی
۱۴۰۰ "سنجش عیار نقره سکه‌های درهم عباسی قرن دوم هجری، متعلق به موزه ملی ایران، با استفاده از آزمایش XRF". مطالعات باستان‌شناسی دوران اسلامی. شماره ۳. صفحات ۷ تا ۲۵. دانشگاه مازندران.
- غلامی، کیارش
۱۳۹۲ سکه‌های اشکانی. مؤسسه فرهنگی انتشاراتی پازینه.
- کوماراسوامی، آناندا
۱۳۸۲ مقدمه‌ای بر هنر هند. ترجمه امیرحسین ذکرگو. انتشارات روزنه. فرهنگستان هنر.
- گیمن، دوشن
۱۳۹۸ دین ایران باستان. ترجمه رؤیا منجم. چاپ سوم. نشر علم.
- طبری، محمد بن جریر
۱۳۹۴ تاریخ طبری. ج ۱۲. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ هشتم. انتشارات اساطیر.
- ۱۳۹۴ تاریخ طبری. ج ۱۱. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ هشتم. انتشارات اساطیر.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین
۲۵۳۶ مروج الذهب و معادن الجواهر. ج ۱. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معین، محمد
۱۳۴۲ برهان قاطع. ج ۴. تألیف محمد حسین بن خلف تبریزی. چاپ دوم. کتابفروشی ابن سینا.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن بن علی
۱۳۸۸ سیاست‌نامه. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. چاپ پنجم. انتشارات اساطیر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن
۱۳۸۸ مقدمه ابن خلدون. ج ۱. مترجم محمد پروین گنابادی. چاپ دوازدهم. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق
۱۳۸۱ الفهرست. ترجمه و تحشیه محمد رضا تجدد. چاپ اول. انتشارات اساطیر.
- بن غسان، ابوالقاسم
۱۳۸۹ تاریخ بزمکه. ترجمه منسوب به حسین بن عمر هروی. چاپ اول. انتشارات اساطیر.
- بویس، مری
۱۳۹۲ تاریخ کیش زرتشت. ج ۲. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چاپ اول. نشر گستره.
- ۱۳۹۳ تاریخ کیش زرتشت. ج ۱. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چاپ اول. نشر گستره.
- ۱۳۹۳ تاریخ کیش زرتشت. ج ۳. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چاپ اول. نشر گستره.
- بیرونی، ابوریحان
۱۳۶۲ تحقیق ماللهند. ج ۱. ترجمه منوچهر صدوقی سها. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورداد، ابراهیم
۱۳۹۴ یشت‌ها. ج ۱. انتشارات اساطیر.
- ۱۳۹۴ یشت‌ها. ج ۲. انتشارات اساطیر.
- چوکسی، جمشید گرشاسپ
۱۳۸۱ ستیز و سازش. ترجمه نادر میرسعیدی. انتشارات ققنوس.

Crone, Patricia

2012 *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran*. Cambridge University Press.

Kreyenbroek, Philip G.

2008 "On the Construction of Zoroastrianism in Western Iran". *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, Vol. 22, Zoroastrianism and Mary Boyce with Other Studies, pp. 47-56.

یوهاندی، آندریاس

۱۳۹۹ تأثیرات میان‌رودان بر ایدئولوژی و دین هخامنشیان. ترجمه فریبا ناصری. انتشارات آریارمنا.

References

Bulliet, Richard

1979 *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Harvard University Press.