

فصلنامه تاریخ اسلام

سال چهارم، زمستان ۱۳۸۲، شماره مسلسل ۱۶، ص ۵-۳۲

جامعه‌ی ایرانی در مواجهه با اعراب مسلمان

دکتر حسین مفتخری*

اوضاع و احوال ایران در قرون نخستین هجری متأثر از ورود اعراب مسلمان به ایران و حاصل مواجهه دو نظام اجتماعی و دو فرهنگ و آیین متفاوت بود. فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی که محققان ظهور و پیدایش آن را از آغاز قرن سوم هجری به بعد در نظر می‌گیرند، برآیند حداقل دو قرن مواجهه و ارزیابی دو نظام فرهنگی ایرانی و اسلامی با یکدیگر است که سرانجام به وحدت و همسازی آن دو در نظامی جدید منتج شد. هر چند اصول اساسی این تمدن جدید از اسلام نشأت می‌گرفت، اما به واسطه دیدگاه جهان‌شمول اسلام، عناصر و اجزاء سازنده آن اغلب خاستگاهی ایرانی داشتند که از سوی دیانت جدید تأیید شده بود. مهم‌ترین مسأله این دو قرن - که از آن به دوره انتقال (گذر) یاد می‌شود - فرایند تغییر کیش هر یک از طبقات اجتماعی است. از این رو مقاله‌ی حاضر به منظور دستیابی به شناختی بهتر و فراگیر از چگونگی پیدایش و نشو و نمای فرهنگ و تمدن اسلامی در ایران به بررسی اولین واکنش‌های جامعه ایرانی در مواجهه با اسلام و اعراب می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: ایران، اسلام، دوره‌ی اسلامی، دوره‌ی انتقال، تمدن اسلامی.

* دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت معلم.

مقدمه

تاریخ ایران در اوایل دوره‌ی اسلامی، یکی از مقاطع سرنوشت‌ساز این مرزوبوم است. این مقطع زمانی به واسطه‌ی ماندگارترین تأثیرات (پذیرش دیانت جدید) در تاریخ ایران از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است. در واقع جامعه ایرانی در این دوره با بخشی از میراث باستانی‌اش ترک پیوند کرد. شکل گذشته‌ی جامعه ایرانی که حدود هزار سال از وحدت نسبی برخوردار بود، به تدریج تغییر یافت و چهره‌ای تقریباً متفاوت با گذشته پیدا کرد. ورود اسلام و اعراب به ایران، در ساختارهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی اقتصادی، تأثیرات محسوسی از خود به جای گذاشت که مدت‌ها - و در بعضی موارد تا عصر حاضر - مسیر تاریخ ایران را به سوی دیگر سوق داد. به عبارت دیگر این دوره، یکی از معدود دوره‌های انتقالی در سیر تاریخ ایران است: انتقال از عهد باستانی به دوره‌ی اسلامی. هر چند این دو مقطع به طور کامل از یکدیگر قابل تفکیک نیست، اما پس از دو قرن کشمکش و تلاقی فرهنگی، از اوایل قرن سوم هجری به بعد، شاهد ظهور فرهنگ ترکیبی و مشترک ایرانی - اسلامی هستیم.

جامعه‌ی ایرانی از پس حیرت اولیه ناشی از سقوط نظام قبلی - که یکی از نتایج آن دگرگونی فرهنگی ناشی از ورود و رسوخ عناصر جدید بود - بار دیگر طی یک فراگرد توانست با جهت دادن به نیروهای موجود خود از تضاد آنها جلوگیری کند. این جامعه به علت برخورداری از انعطاف ویژه توانست پس از دو قرن سیادت عناصر غیر ایرانی، هم‌چنان موجودیت خویش را حفظ کرده و از شدت یافتن تزلزل ناشی از عدم همبستگی میان عناصر فرهنگی در جامعه جلوگیری کند. با گذشت زمان، ایرانیان از طریق تطبیق خود با ارزش‌ها و هنجارهای جدید اجتماعی، که منبعث از دین مبین اسلام بود، تشکل و تمامیت خود را به عنوان یک قوم حفظ کردند و با رسیدن به تعادلی نوین از طریق ادغام‌پذیری اجتماعی (integration social)^۱ و تداخل گروه‌های گوناگون، به نوعی از سازش اجتماعی و هویت نسبتاً جدید دست یافتند. البته این بار نیز عنصر دین به عنوان یکی از مهم‌ترین مظاهر تجلی

وحدت ظاهر شد؛ «وحدتی که از دوره هخامنشیان و اسکندر مقدونی به بعد، منطقه از آن برخوردار نشده بود.»^۲ دین تازه به مثابه پدیده‌ای خودی تلقی شد و به تدریج از تلاقی فرهنگی (acculturation)^۳ بین فرهنگ ایرانی و اسلامی و هم‌سویی آنها، نوعی وحدت و همسانی میان عناصر این دو فرهنگ به منصفی ظهور رسید و به عبارتی، فرهنگ سومی پدیدار شد که از قرن سوم به بعد به بار نشست.

در دو قرن اول هجری، چنین به نظر می‌رسید که جامعه ایرانی به علت پذیرش امواج تفکر اسلامی و دوری از برخی عناصر فرهنگی گذشته، از یک سو و کسب نکردن هویت فرهنگی جدید، علی‌رغم افزایش تعداد نومسلمانان ایرانی، از سوی دیگر، دچار از هم پاشیدگی اجتماعی شده است. به عبارت بهتر، از آن‌جا که جامعه ایرانی پس از سقوط ساسانیان هنوز شکل جدیدی نیافته و دچار «بی‌شکلی فرهنگی»^۴ بود، با وجود آن‌که جزئی از قلمرو جهان اسلام تلقی می‌شد، به عنوان یک جامعه‌ی اسلامی برخوردار از فرهنگ اسلامی به شمار نمی‌آمد.^۵

از آن‌جا که ریشه و منشأ پیدایش فرهنگ و تمدن اسلامی - ایرانی به چگونگی پذیرش دیانت جدید از سوی ایرانیان باز می‌گردد، در ادامه‌ی بحث، به بخشی از این موضوع که به اولین واکنش‌های طبقات مختلف جامعه‌ی ایرانی در مواجهه با اسلام و اعراب اختصاص دارد، می‌پردازیم.

فارغ از ابهام‌هایی که درباره نظام طبقات اجتماعی ایران - از جمله در دوره‌ی ساسانی - وجود دارد، همان‌گونه که کریستین سن نیز متذکر شده، اصولاً ترتیب مقامات و طبقات در این دوره موضوعی بسیار پیچیده و تاریک است^۶ که به ویژه حمله‌ی اعراب مسلمان و فروپاشی بسیاری از زیر ساخت‌های جامعه از یک سو و اشتباهات مورخان مسلمان در شناخت واقعیت و ماهیت مناصب و عناوین بزرگان ایرانی از سوی دیگر، آن را بیش از پیش غامض ساخته

است. با توجه به این‌که - حداقل در ابتدا- در جامعه‌ی مسلمانان عرب، بر خلاف نظام ساسانی، قشربندی مشخص با مرزهایی روشن برای جداسازی افراد از یکدیگر وجود نداشت و در برخی مواقع حتی تفکیک آزاد (حر) از بنده (عبد) در میان آنها مشکل می‌نمود،^۷ اعراب در تشخیص صحیح طبقات اجتماعی ساسانی دچار اشتباهاتی شدند که در گزارش راویان فتوحات نیز دیده می‌شود. مثلاً در دوره اسلامی اغلب به همه‌ی بزرگان ایرانی «دهقان» می‌گفتند و احیاناً پادشاه و مرزبان یک شهر را هم به نام دهقان می‌خواندند.^۸

هر چند سرانجام نتیجه‌ی برخورد دو نظام اجتماعی ایران و اسلام، به وحدت و همسازی انجامید، اما طرح نظرات کلی مبنی بر این‌که «فتوحات خیره‌کننده‌ی اعراب در ایران ناشی از استقبال عامه‌ی مردم از مهاجمان بوده است»،^۹ نباید ما را از جزئیات واکنش هر یک از گروه‌های مختلف جامعه در مواجهه با اعراب مسلمان غافل سازد. البته دشوار نبودن دستیابی به برخی فتوحات، می‌تواند نتیجه‌ی بعضی همدلی‌های ایرانیان با فاتحان مسلمان باشد که خود تا حدی ناشی از این امر بود که اصولاً در ایران به واسطه قدرت مافوق طبقاتی دولت، طبقات اجتماعی - صرف نظر از تضادها و اختلاف منافع درونی خود - از دولت بیگانه بودند یا به عبارت دیگر دولت را از خود نمی‌دانستند. از این‌رو به هنگام ضعف و تزلزل دولت، یا از آن فاصله می‌گرفتند یا آن را بی‌دفاع می‌گذارند.^{۱۰} با وجود این به میزان نزدیک بودن هر یک از گروه‌های اجتماعی به مرکز قدرت یا دور بودنشان از آن و نیز با توجه به عوامل دیگر، انگیزه و نحوه‌ی برخورد هر یک از لایه‌های اجتماعی ایران با اعراب و اسلام تقریباً متفاوت از دیگری است. یزدگرد سوم، پادشاه ساسانی که از همان ابتدا با خشونت و تنفر هر چه تمام‌تر به درخواست مسلمانان مبنی بر قبول اسلام جواب منفی داده بود،^{۱۱} با هر شکستی که متوجه لشکریانش می‌شد، به اتفاق بستگان نزدیکش یک گام عقب می‌نشست و در انتظار پیروزی بر حریفان خود بود. شاهزادگان ساسانی حتی سال‌ها پس از سقوط این سلسله، هنوز در سر، هوای سلطنت از دست رفته را داشتند و مثلاً خسرو - از نوادگان یزدگرد - در سال ۱۱۰ قمری

در حمله ترکان به ماوراء النهر، از جمله مهاجمان بود.^{۱۲} اسپهبدان، امرا و افراد برجسته‌ی ارتش ساسانی و نیز اشراف نزدیک به دربار سلطنتی عموماً در مقابل سپاه مسلمانان ایستادگی می‌کردند، زیرا موجودیتشان وابسته به حکومت ساسانی بود و راه دیگری برایشان متصور نبود. مقاومت شدید ساسانیان در اوایل فتوحات، بیش‌تر خواست این گروه بود تا آن‌جا که به روایت بلاذری نبردگاه مهران در نخيله «چنان از استخوان کشتگان آکنده شد که با زمین هم سطح گشته بود».^{۱۳} نمونه‌ی رستم فرخزاد، نادر بود. تردید وی در آغاز کردن جنگ^{۱۴} - و اگر روایت یعقوبی صحت داشته باشد - تمایلش به اسلام^{۱۵} بیش‌تر ناشی از شناخت صحیح او از امکانات و شرایط دو طرف بود تا تمایل قلبی او به مسلمانان. چنان‌که به روایت دینوری، رستم پس از مذاکره با مغیره بن شعبه آنچه را که با آن روبه‌رو شده بود بزرگ دانست.^{۱۶}

پس از پیروزی اعراب مسلمان در نهاوند، دیگر شاهد نبردهای منظم میان ارتش ساسانی و سپاه مسلمانان نیستیم. پایداری بدان‌سان که در قادسیه و نهاوند دیده شد، در سایر نقاط از جمله خراسان هرگز تکرار نشد. با نابودی سپاه متشکل ساسانیان، مقاومت یکپارچه از میان رفت و از آن پس فقط بعضی از سرداران نظامی که در پی احراز مقام و موقعیت گذشته خود بودند، در برخی نقاط، مقاومت‌های بیهوده‌ای را علیه اعراب ترتیب دادند.^{۱۷} با این حال گروه‌هایی از سپاهیان ایران به سبب خستگی مفرط از جنگ‌های مداوم این دولت با همسایگانش، تماس نزدیکشان با جامعه‌ی نظامی مسلمانان و در نتیجه تأثیرپذیری‌شان از وعده‌های جذاب اسلام^{۱۸} و نیز به امید حفظ موقعیت شغلی خویش به سپاه اسلام پیوستند و اسلام آوردند. این‌ها جزء اولین گروه‌های ایرانی بودند که به دعوت آیین نو پاسخ مثبت دادند. مدارک روشنی در دست است که گاه دسته‌هایی از افراد نه چندان برجسته سپاه ساسانی به مسلمانان پیوسته‌اند، چنان‌که یک سپاه چهار هزار نفری از لشکر رستم فرخزاد پس از شکست وی در قادسیه گفتند: «ما چون دیگر مجوسان نه‌ایم. ما را پناهگاهی نیست و اینان

ارج ما نشناسند. رأی صواب آن است که به آیین تازیان درآییم و بدیشان عزیز گردیم».^{۱۹} اینان به این نتیجه دست یافته بودند که: «برادران ما که از آغاز کار به مسلمانی گرویدند بهتر و صائب‌تر از ما بودند».^{۲۰} بر اساس این روایت، این گروه پس از اسلام آوردن، در جنگ مداین و جلولا مسلمانان را یاری کردند.

اصولاً استفاده و به کارگیری نیروهای بومی، از جمله روش‌های نظامی مسلمانان بود. عُمَر به عاملان مرزها نوشته بود، کسانی از «اساوره» پارسی را که به کارشان حاجت است به کمک گیرند و جزیه از آن‌ها بردارند.^{۲۱} بر طبق همین سیاست، بخشی از سپاهیان ایرانی از همان آغاز به خدمت مسلمانان درآمدند و ایشان را در ادامه فتوحات یاری کردند؛ چنان‌که از سپاه پنج هزار نفری «احنف» در خراسان، یک هزار نفر از پارسیان نومسلمان بودند.^{۲۲} این جماعت که کوچک‌ترین نشانی از همبستگی با دولت قبلی در آنها مشاهده نمی‌شد و با سقوط ساسانیان، منابع درآمد خود را از دست رفته می‌دیدند، نقش شایان توجهی در راهنمایی مسلمانان برای فتح سایر نقاط ایفا کردند. از جمله سپاه «اسواران» که در ابتدا سپاهی متشکل از نژاد غیر ایرانی بود که یزدگرد آنها را از «سندیان» گرد هم آورد و سپس انبوهی ایرانی نیز به آنان پیوست، همگی طی شرایطی که جزئیاتش را طبری و بلاذری ذکر کرده‌اند، اسلام آوردند و در محاصره‌ی شوشتر با ابوموسی اشعری همراه شدند.^{۲۳} مدافعان شهر قزوین نیز مانند «اسواران» بصره، اسلام آوردند، یعنی شرط کردند به هر کس که خواهند، بپیوندند. پس به کوفه رفتند و در آن‌جا حلیف «زهره بن خویه» شدند. این گروه همان‌هایی هستند که بعدها «حمراء دیلم» نام گرفتند.^{۲۴}

با حذف خانواده ساسانی و امرای برجسته نظامی، در ابتدا - به ویژه در دوره خلفای راشدین - ساختار اجتماعی ایران تغییر چندانی نیافت و هر یک از طبقات جامعه به تناسب جایگاه و موقعیت اجتماعی، به نوعی خود را با شرایط جدید منطبق کرد. به این ترتیب در ابتدا در زندگانی و نهادهای اجتماعی مردم، دگرگونی عمیقی پدید نیامد و هر چند مدینه و

دمشق به جای تیسفون، پایتخت رسمی کشور شدند، ولی هم‌چنان زورمندان بومی و محلی بر ایران فرمان می‌راندند، چنان‌که در روزگار ساسانیان نیز چنین بود. برخی از این حکام - اعم از مرزبانان و دهقانان - گرچه در ابتدا به تنهایی یا در کنار امرای نظامی، به رویارویی با سپاه اعراب مسلمان پرداختند و در این راه کشته شدند یا به اسارت رفتند،^{۲۵} اما به زودی به دلیل نبود حکومت مرکزی و اتکا بر درآمد‌های ارضی، ناگزیر از سازش با مسلمانان شدند.^{۲۶} حتی حکام محلی منطقه سواد، پیش از این و در ابتدای تهاجمات مرزی اعراب، یزدگرد را تهدید کرده بودند که اگر به حفظ منافع آنها در مقابل مسلمانان اهتمام نرزد تسلیم مسلمانان خواهند شد.^{۲۷} در نواحی شرقی ایران همچون خراسان، حکام و اشراف محلی، به ویژه دهقانان، به دلیل نداشتن انگیزه مقاومت و نیز حفظ جایگاه اجتماعی و امتیازهای شخصی و نیز نیازشان به اعراب برای متوقف ساختن حملات اقوام ترک، خیلی زود راه مسالمت با مسلمانان را در پیش گرفتند و حتی برای تسلیم مناطق تحت نفوذ خود به ایشان پیشقدم شدند. برای مثال مرزبان توس در سال ۲۹ هجری به والی بصره و کوفه نامه نوشت و آن دو را به خراسان فرا خواند.^{۲۸} هر چند سازش بزرگان خراسان با اعراب مسلمان، طبق ضوابط و شرایط مسلمانان انجام می‌گرفت، اما موجب شد، ایشان نسبت به هم‌ردیفان خود در غرب ایران، آسیب کم‌تری ببینند. این گروه اجتماعی نیز دل‌بستگی چندانی به ساسانیان نداشتند و حتی حاضر نشدند شاه فراری ایران را پناه دهند^{۲۹} و سرانجام او را به قتل رساندند.^{۳۰} آنها در آخرین روزهای حکومت ساسانیان از چنان موقعیت و نفوذ فراوانی برخوردار بودند که سقوط ساسانیان در آغاز برای اتباع ایشان محسوس نبود^{۳۱} تا آن‌جایی که برخی محققان روحیه تجزیه‌طلبی امرای محلی را از جمله علل سقوط دولت ساسانی شمرده‌اند.^{۳۲} این گروه بیش‌تر به حفظ مال و پایگاه خویش می‌اندیشیدند تا دفاع از شاه ساسانی و سقوط کشور. از این‌رو، مقتضی دیدند که خراج‌گزار اعراب شوند و در برخی موارد به دین جدید درآیند و پایگاه پیشین خود را در منطقه حفظ کنند. بر اساس سکه‌های به جا مانده‌ی یکی از حکام محلی ناحیه

آذربایجان در اواخر قرن اول هجری معلوم می‌شود که چگونه - به احتمال - یک حاکم محلی، دین عوض کرده و در منصب خود باقی مانده است.^{۳۳} با ضربه خوردن و فرومالیده شدن اشراف بزرگ وابسته به دربار ساسانی، طبقات متوسط اشراف که به طور عمده از دهقانان^{۳۴} و مرزبانان^{۳۵} و بقایای خاندان‌های کهن بودند، موقعیت بهتر و جایگاه برجسته‌تری یافتند، به نحوی که حتی اصطخری در قرن چهارم هجری از بقای خاندان‌های کهن، با نام اهل البیوتات (واسپوهران در فارس) یاد می‌کند.^{۳۶} نیاز دو جانبه‌ی اعراب مسلمان و فرماندهان محلی - چون مرزبانان و دهقانان - موجب نزدیکی هرچه بیش‌تر آنها به یکدیگر می‌شد.

اعراب مسلمان هنگام فتوحات خود با مرزبانان بسیاری روبه‌رو شدند که بر ولایات داخلی فرمانروایی می‌کردند، ولی سرانجام راه مسالمت و سازش پیش گرفتند و مهم‌تر آن‌که علیه رقبای منطقه خود به کمک اعراب شتافتند.^{۳۷} حتی پیش از این در زمان پیامبر ﷺ نیز مرزبان بحرین و جمعی از هم‌کیشان وی، اسلام را بر آیین زرتشتی ترجیح داده، مسلمان شده بودند.^{۳۸}

دهقانان که در گذشته عهده‌دار جمع و جبايت خراج و «به منزله‌ی چرخ‌های ضروری دولت بودند»^{۳۹} و از میزان درآمد منطقه‌ی خود بهتر از هر کس اطلاع داشتند، به طور عمده در دوره اقتدار اعراب مسلمان بر مناصب خود ابقا شدند و به صورت ممیزان و تحصیل‌داران مالیاتی نظام جدید درآمدند و در مواردی به منظور خوش‌خدمتی نزد مسلمانان حتی به جاسوسی برای ایشان دست زدند.^{۴۰} موقعیت سیاسی اجتماعی دهقانان در نظام جدید تا بدان پایه بود که گاه سران قبایل عرب در اعتراض به جایگاه برجسته دهقانان، از حکام عرب انتقاد می‌کردند.^{۴۱}

گرایش به اسلام در جامعه ایرانی نیز در ابتدا از سوی این طبقات بیشتر می‌نمود. بلاذری در موارد متعدد، اسلام آوردن دهقانان را به ویژه در ناحیه «سواد» ذکر می‌کند.^{۴۲} این نکته از این نظر حایز اهمیت است که منطقه‌ی «سواد» از نظر مکانی و زمانی، شاهد اولین

روبارویی‌های مسلمانان و ایرانیان بوده است. با این حال نمی‌توان با نظرهای کلی از این دست موافق بود که: «همواره نجبای متنفذ ایرانی، رهبران، اشراف و اعیان بودند که به عنوان یک اقدام احتیاطی، به مذهب فاتحان می‌گرویدند»؛^{۴۳} زیرا این دیدگاه درباره‌ی تمام مناطق به طور یکسان صدق نمی‌کرد. هر قسمت از قلمرو ایرانی‌نشین، متناسب با شرایط و اوضاع و احوال خود، واکنش متفاوتی در مقابل اسلام نشان داده است. برای مثال در حالی که در برخی نقاط از جمله ماوراءالنهر، رعایا به واسطه معاف شدن از جزیه، گروه گروه مسلمان می‌شدند و این امر مخالفت امرای محلی را در پی داشت،^{۴۴} در مناطقی دیگر همچون سواد و خراسان، دهقانان، پیشگامان تغییر کیش بودند. در واقع اینان نخستین کسانی بودند که بیش از هر کس متوجه این موضوع شدند که در پرتو پذیرش دین اسلام می‌توانند تسلط خود را بر رعایای زمین‌های تحت حاکمیت خود اعمال کنند، و به این ترتیب به اتفاق اشراف عرب، طبقه جدیدی از اشرافیت را در ایران به وجود آوردند.

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، موارد متعددی از اسلام آوردن دهقانان نواحی غربی و مرکزی ایران در همان ابتدای فتوحات اعراب به چشم می‌خورد. در خراسان و مناطق مرکزی ایران علاوه بر این که اغلب فتوحات به شکل صلح‌آمیز و در مواردی حتی به درخواست دهقانان و حکام محلی بوده است، پذیرش اسلام نیز سهل‌تر و سریع‌تر و در ابتدای امر بیش‌تر از سوی دهقانان و اشراف محلی صورت گرفته است. اسلام آوردن دهقانان که می‌توانست انگیزه‌های متفاوتی اعم از حفظ موقعیت اجتماعی و نیز پرهیز از خفت پرداخت جزیه داشته باشد، اغلب به پیشنهاد خود آنها انجام پذیرفته است. مثلاً در اصفهان عده‌ای از اشراف سر تسلیم فرود آوردند و خراج‌گزار شدند. سپس از پرداخت جزیه سر باز زدند و اسلام آوردند.^{۴۵} مرزبانان و دهقانان که در دوره ساسانی از پرداخت جزیه معاف بودند، ادای آن را به قوم عرب، نوعی تحقیر و کسر شأن اجتماعی خود می‌دانستند و این از جمله عواملی بود که این بخش اجتماعی را در گرایش به اسلام ترغیب می‌کرد.

طبیعی است که اسلام آوردن بزرگان هم‌چنین می‌توانست محرک نیرومندی در «گروش» عامه‌ی مردم، به ویژه رعایا، به اسلام باشد. در این میان کشاورزان جزء آخرین گروه‌های اجتماعی بودند که با اعراب مسلمان تماس برقرار کردند، زیرا امور آنها از طریق دهقانان (اربابان زمین) رتق و فتق می‌شد و به همین خاطر مدارکی دال بر تغییر کیش آنها در اوایل فتوحات و بخصوص در ناحیه سواد موجود نیست. اما به نظر می‌رسد حتی این عده نیز، علی‌رغم تعصب مذهبی‌شان که از عوارض زندگی بسته‌ی روستایی بود، تا حدی به واسطه‌ی سرکوب جنبش مزدکی و دست نیافتن به آرزوهای دیرینه از یک سو و امید به دستیابی به وضعی بهتر از سوی دیگر، به مسلمانان خوشامد گفته‌اند،^{۴۶} به ویژه که ایشان به واسطه‌ی عدم شرکت در جنگ‌ها علیه اعراب، به دستور ابوبکر به حال خویش ماندند و در پناه مسلمانان قرار گرفتند.^{۴۷} «فیلیپ‌حتی» استقبال کشاورزان آرامی ناحیه عراق را از جنگجویان مسلمان یکی از عوامل موفقیت ایشان برمی‌شمرد.^{۴۸} «بولت» نیز در میان بخش‌های مختلف اجتماعی ایرانی، دو گروه را که بیش از همه در دوره‌ی امویان تمایل به گروش به اسلام داشتند، اسیران جنگی و افرادی از پایین‌ترین طبقات جامعه می‌داند که مانند رعایای نگون‌بخت در اراضی کشاورزی به کار مشغول بودند،^{۴۹} به خصوص که برای این بخش اجتماعی عامل نیرومندی همچون معافیت از جزیه نیز در تغییر کیش بسیار مؤثر بود. اما امرا و نجبای محلی به ویژه در ماوراءالنهر، علی‌رغم همکاری با امویان، خواهان گروش طبقات پایین به اسلام نبودند، زیرا علاوه بر کسر درآمد - که به هر حال امرا پاسخگوی آن بودند - موقعیت اجتماعی‌شان نیز متزلزل می‌شد. «دهقانان ماوراءالنهر، در حفظ سازمان اشرافی ذی‌نفع بودند و بدین سبب نمی‌توانستند در برابر رواج و انتشار دین نو که در آن زمان هنوز جنبه‌ی دموکرات‌منشانه‌ی خود را از دست نداده بود بی‌اعتنا باشند».^{۵۰} به همین دلیل تأکید بر اخذ مجدد جزیه از نومسلمانان و حتی ممانعت از اسلام آوردن فرودستان در این ناحیه، بیش‌تر از سوی این طبقه مطرح می‌شد تا اعراب.^{۵۱} به مرور اشراف ایرانی و عرب در خراسان

و ماوراءالنهر جبهه‌ی واحدی را علیه نومسلمانان و اهل ذمه و تحرکات عدالت‌خواهانه - که داعیه‌ی برابری مسلمنان اعم از عرب و عجم را مطرح می‌ساخت - تشکیل دادند. به نظر می‌رسد غیر از کاهش مالیات، عامل دیگری که امرای محلی را به مخالفت با نشر اسلام وامی‌داشت، منافع سیاسی و تمایل به حفظ و ادامه نفوذ خود بود که طبعاً با توسعه و گسترش اسلام در مخاطره می‌افتاد.^{۵۲}

بخشی دیگر از گروه‌های نسبتاً متنفذ جامعه‌ی ایرانی را دبیران و مستوفیان تشکیل می‌دادند که با اصلاحات انوشیروان و متمرکز شدن هسته‌ی اصلی امور در دربار و رشد دیوان‌سالاری اهمیتی بیش از پیش یافتند و با سقوط ساسانیان و فرومالیده شدن بزرگان و نیاز اعراب به ایشان برای رتق و فتق امور، تخصص و مهارت خود را در امور اداری در اختیار مسلمنان گذاردند و در نظام اداری جایگاه برجسته‌تری پیدا کردند. اگر چه هیچ‌گاه وجود این افراد به اندازه دهقانان ضروری نبود، اما به کارگیری اصول و شیوه‌های مالیاتی محلی توسط اعراب و این‌که حکومت خود را در بسیاری از موارد به شکل دولت ساسانی بنیان نهداند،^{۵۳} موجب شد ضرورت نیاز به دبیران و دیوانیان بومی هم‌چنان نیرومند باقی بماند تا آن‌جا که گزارش نظامی عروضی در قرن ششم هجری از وضع دبیرخانه عهد خود، به طور کلی قابل تطبیق با تکالیف و وظایف دبیران زمان ساسانیان است.^{۵۴} به این سبب در قرون اولیه هجری غالب رؤسای مهم سازمان اداری و نیز اکثر دبیران و مشاوران و کارمندان و مباحثان و عمال حکومت و بزرگان عرب، از موالی بودند.^{۵۵} با این حال اگر چه طبقه دبیران ساسانی بی‌درنگ به سوی پیروزمندان مسلمان رفتند، ولی اسلام آوردن ایشان ضرورتی نداشت و بسیاری هم مسلمان نشدند؛^{۵۶} چنان‌که در زمان نصر بن سیار - آخرین حاکم اموی خراسان - بیش‌تر دبیران در این ناحیه زرتشتی بودند.^{۵۷} اما دبیران ایرانی و مسلمان نیز وجود داشتند، چرا که والی عراق در سال ۱۲۴ قمری به حاکم خراسان دستور داد فقط دبیران مسلمان را به استخدام گیرند.^{۵۸}

در مراحل بعدی، بازرگانان و تجار بودند که به شکلی خود را با وضعیت جدید منطبق ساختند. ایران که از دیرباز نقطه‌ی تماس و ارتباط تمدن‌ها و مهم‌تر از آن شاهراه اقتصادی شرق و غرب محسوب می‌شد، جایگاه مهمی را در اقتصاد بین‌المللی به خود اختصاص داده بود. در داخل نیز یکی از منابع مهم درآمد دولت، مالیات‌های مربوط به تجار و بازرگانان بود. با توسعه‌ی فتوحات مسلمانان، قلمرو اسلامی، مرزهای سیاسی و جغرافیایی وسیع‌تری را در مقایسه با جامعه‌ی محدود ساسانی شامل می‌شد. علاوه بر آن، ممانعت اعراب از حملات اقوام شرقی (ترکان) به خراسان و ماوراءالنهر، در مجموع شرایط بهتری را برای تجار و بازرگانان فراهم می‌ساخت. این در حالی بود که رسوم مدنی و تجاری اسلام نیز امتیازاتی به سوداگران و پیشه‌وران می‌بخشید، حال آن‌که احکام فقهی زرتشتی، آنان را در تنگنا قرار می‌داد.^{۵۹} اینان بدین علت که از ثروت حاصل از فتوحات اعراب مسلمان که به ویژه در عهد اموی بیش‌تر انگیزه‌ی اقتصادی داشت، به واسطه مبادله‌ی غنایم و در نتیجه رونق تجارت، بهره‌های فراوانی می‌بردند، نه فقط اعراب مسلمان را همراهی می‌کردند، بلکه گاه تأمین هزینه‌ی لشکرکشی آنان را نیز متقبل می‌شدند.^{۶۰} از این‌رو در نتیجه تجارت کاروانی با چین و دیگر کشورها، ثروت‌های کلانی کسب کرده بودند^{۶۱} و بر اساس ویژگی‌های شغلی‌شان دارای جهان‌بینی نسبتاً باز و فاقد تعصبات مذهبی سایر قشرهای اجتماعی بودند و اصولاً با دین نیز کاسب‌کارانه برخورد می‌کردند. شاید این سخن، بی‌راه نباشد که «افراد تحصیل‌کرده‌تر و ثروتمندتر و صاحبان روحیه‌ی جهان‌وطنی و ماجراجویی، معمولاً یا خود نوآوردند یا پذیرنده‌ی متقدم یک نوآوری».^{۶۲}

رشد شهرها و گسترش اصناف که از اواخر عهد ساسانی آهنگ ترقی در پیش گرفته بود،^{۶۳} بعد از اسلام نیز به دلایل مختلف از جمله استقرار قبایل عرب در ایران و نیز فرار روستاییان از مزارع و سکونت ایشان در شهرها، شتابی دو چندان یافت که این همه منجر به رونق کسب و کار تجار و بازرگانان و در مرحله‌ی بعد کسبه و پیشه‌ورانی شد که پیش از آن در فشار طبقه‌ی

اشراف بودند و در نظام شبه طبقاتی ساسانیان ارج و قربی نداشتند و با سقوط ساسانیان چیزی را از دست نمی‌دادند.

کارگران زرتشتی نیز که به عنوان نجس تحقیر می‌شدند، آزادی خود از این فشار روحی را در قبول اسلام می‌دیدند؛^{۶۴} زیرا اینان بر خلاف اهل بیوتات و خاندان‌های اشرافی و روحانی که در آیین مجوس تعصب زیادی از خود نشان می‌دادند، به تشکیلات روحانی و عقاید و مقررات موبدان چندان تعلق نداشتند. از آن‌جا که این طبقات به سبب اشتغال به اعمال روزانه و تصادم و برخورد دائم با قوانین و مقرراتی که در آیین زرتشت به اجتناب از آلودن آتش و خاک و آب وجود داشت، در نظر موبدان و روحانیون زرتشتی، بی‌مبالات و تا حدی سست اعتقاد به نظر می‌آمدند، طبعاً دیانت تازه را که مسلمین آورده بودند با زندگی خویش سازگار و با مذاق خود موافق یافتند.^{۶۵} به همین دلایل بود که توده‌های فرودست شهری، انگیزه‌ای برای مقاومت در مقابل اعراب مسلمان نداشتند و در موارد متعددی با راهنمایی و هدایت یکی از ایشان، شهری یا ناحیه‌ای به روی اعراب گشوده می‌شد. مثلاً در جنگ مداین، راهنمایی و مساعدت یکی از «گبران» بود که مسلمانان را در فتح آن‌جا توفیق داد.^{۶۶} هنگام محاصره‌ی شوشتر نیز «یکی از پارسیان زینهار خواست و بر آن شد که مسلمانان را رخنه‌گاه‌های مشرکان بنمایاند و خود اسلام آورد، بدان شرط که او و فرزندانش را وظیفه‌ای مقرر کنند».^{۶۷}

در مجموع، فرودستان شهری نقش مهمی در ایجاد زمینه برای دستیابی به صلح و در نتیجه مسلمان شدن جامعه‌ی ایرانی داشتند؛ چنان‌که در اصفهان با فشار این طبقه، پادوسبان - مرزبان منطقه - علی‌رغم تمایلش، به پذیرش صلح با اعراب و تسلیم شدن به ایشان تن در داد و به مردم گفت: «ای مردم اصفهان، شما را فرومایه دیدم، آنچه کردم شایسته‌ی شما بود».^{۶۸} در نیشابور نیز «موکل یکی از محلت‌ها امان خواست و پذیرفت که مسلمانان را به شهر اندر کند. پس وی را امان دادند. مرد شبانگاه مسلمین را به درون برد و ایشان دروازه‌ی

شهر را گشودند».^{۶۹} به همین دلیل لمبتون، سرعت و سهولت نسبی غلبه اعراب را به احتمال غالب، معلول این حقیقت می‌داند که اسلام به عامه‌ی مردم وعده می‌داد که آنها را از آن اوضاع و احوال نکبت‌بار و طاقت‌فرسای اجتماعی رهایی خواهد داد. این در حالی بود که رژیم کهن در چشم مردم چندان خوار و ناچیز شده بود که حس وفاداری را در آنان بر نمی‌انگیخت.^{۷۰} به نظر می‌رسد در دوره‌ی اموی، بخش‌های پایین جامعه بیش از دیگر بخش‌ها خواستار تغییر در جامعه بودند و فشار سیاست‌های اجرایی و مالیاتی امویان چندان به درک سیاسی، اجتماعی آنان افزوده بود که آنها در آستانه‌ی گروش به اسلام از نوع ضدّ اموی (علوی، خارجی، مرجئی) آن بودند. کریستین سن نیز به برقراری حکومت عامه پس از سقوط ساسانیان اشاره می‌کند.^{۷۱}

درباره‌ی واکنش قشر روحانیون و مغان در مواجهه با اعراب، منابع موجود، حاوی اطلاعات بسیار اندکی هستند. تا حدّی که اطلاع داریم در نواحی غربی ایران، بخصوص منطقه سواد، به واسطه‌ی نفوذ محدود آیین زرتشت هیچ‌گونه خبری از مواجهه‌ی روحانیت زرتشتی با فاتحان مسلمان یا هر نوع تحرک مذهبی دیگر علیه آنها ثبت نشده است. به همان سان در ماوراءالنهر و ترکستان نیز روحانیون در مبارزه علیه فاتحان هیچ نقشی ایفا نکردند.^{۷۲} طبیعی است حتی سکوت منابع در این باره نمی‌تواند بیانگر سکوت این طبقه در مقابل اقوامی باشد که علاوه بر نبرد در عرصه‌ی سیاسی و نظامی، به هر حال داعیه‌ی نبرد ایدئولوژیک نیز داشتند. درست به همین دلیل در ایالت پارس که مرکز اصلی قدرت روحانیت زرتشتی بود، مشکلات فراوانی برای اعراب فراهم شد و بسیاری از شهرها از جمله اصطخر به دفعات علیه اقتدار مسلمانان شورش کردند، تا آن‌جا که ابن عامر - فرمانده عرب - «سوگند خورد کی چندان بکشد از مردم اصطخر کی خون براند».^{۷۳} در دوران امویان، در ادامه‌ی همین سیاست به فرمان زیاد بن سمیه - حاکم عراق - عبیدالله بن ابی بکره «هیربذان» فارس را قتل عام و آتشکده‌ها را خراب کرد.^{۷۴} با این حال مقاومت‌ها در برابر اعراب بیش از آن‌که جنبه‌ی مذهبی

داشته باشد، انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی داشت. تکیه روحانیون زرتشتی بر حکومت ساسانی و تنیده شدن این دو نهاد در یکدیگر، این نتیجه را دربر داشت که با سقوط یکی، دیگری نیز از پا درآمد. جایگاه و مقام روحانیون بخصوص در ایالت فارس، حتی در آخرین روزگار ساسانی چندان برجسته بود که هنگام ورود اعراب مسلمان به این مناطق، یکی از هیربدان که در آنجا فرمان فرما بود، قرارداد متارکه و پیمان صلح با اعراب را امضا کرد.^{۷۵} اما در نظام جدید که دیگر شاهی در میان نبود و به امتیازات دیرینه‌ی نجبا و موبدان و سایر طبقات ممتاز خاتمه می‌داد، دیگر به «موبذ موبدان» که تاج بر سر پادشاه می‌نهاد و نیز به اعوان و انصار او چندان نیاز نبود.

با توجه به گرایش تدریجی مردم ایران به اسلام در قرن اول هجری و این‌که آیین زرتشتی برای مدت‌های زیاد پس از سقوط ساسانیان، در برخی مناطق رونق داشت، چنان‌که از جمله در فارس حتی در قرن چهارم «مجوسان در آنجا بی‌نشانه راه می‌رفتند و آداب گبران به کار برده می‌شد»،^{۷۶} روحانیون نه چندان برجسته زرتشتی به حیات اجتماعی، مذهبی خود ادامه دادند. البته روز به روز از میزان نفوذ و جایگاه سیاسی‌شان کاسته می‌شد؛ اما از آن‌جا که دین زرتشتی نگاهبان روایات و شعایر ملی بود، نفوذ معنوی آنان کم نبود، خاصه نفوذ معنوی موبد موبدان که رئیس و حافظ دین شمرده می‌شد و در حقیقت چون شاه از میان رفته بود و اشراف به قوت اصلی خود باقی نبودند، وی رئیس حقیقی ایرانیان زرتشتی به شمار می‌آمد.^{۷۷} به همین علت در بعضی نقاط همچون اصطخر و سیستان شاهد هستیم که شخصیت‌های بزرگ مذهبی ابتدا همدوش و همراه مرزبانان در مجموعه‌ی حاکمیت محلی با فاتحان مسلمان می‌جنگند، یا مذاکره می‌کنند و سرانجام راه سازش با مسلمانان را پیش می‌گیرند.^{۷۸} از این‌رو عنصر رهبری زرتشتی در سیستان ظاهراً در سراسر سده یکم هجری به حیات خود ادامه داد.^{۷۹} در دماوند نیز مقام «مسی مغان» - یعنی بزرگ مغ‌ها یا مؤبد مؤبدان، - که در هنگام حمله‌ی اعراب مسلمان در آنجا بود و تا یک قرن و نیم بعد از هجرت باقی ماند،^{۸۰}

حاکمی از دست نخوردن سریع دستگاه مذهبی زرتشتی پس از سقوط ساسانیان است. از جمله اقدامات انفعالی دستگاه مذهبی زرتشتی در قرن اول هجری برای جواب دادن به مقتضیات زمان و تطبیق خود با روح زمانه، حضور در مناظرات مذهبی در دربار خلفا^{۸۱} و سعی در توحیدی نمایاندن آیین زرتشت و زدودن اندیشه‌های زروانی و پیرایه‌های آتش‌پرستی از آن آیین و نیز عمومی کردن استفاده از اوستا به عنوان کتاب آسمانی زرتشتیان و هم‌چنین تحریک و همراهی مسلمانان در مبارزه با مانویان و مبدعان مذهبی از جمله جنبش «به‌آفرید» بود، تا از این طریق ضمن برقراری روابط مناسب‌تر با مسلمانان، شرایط بهتری برای ادامه‌ی بقای خود و آیینشان کسب کنند. مثلاً گبران سیستان به مسلمانان می‌گفتند که «ما خدای پرستیم و این آتشخانه را که داریم و خرشید را که داریم نه بدان داریم که گوئیم این را پرستیم، اما به جایگاه آن داریم که شما محراب دارید و خانه‌ی مکه».^{۸۲} در حالی که هیچ‌گونه اطلاعی از تغییر کیش روحانیون زرتشتی در قرن اول هجری نداریم، اخباری در دست است که در میان بوداییان شرق ایران برخی از رؤسای مذهبی همچون خاندان برمک، اسلام گزیدند.

نتیجه

مراودات نظامی و در کنار آن تماس‌های بازرگانی به علاوه هم‌جواری دو قوم عرب و ایرانی ناشی از استقرار قبایل عرب در ایران، رفته رفته تأثیر خود را در جنبه‌های فرهنگی نیز برجای گذاشت. هر چند در برخی نقاط، بومیان از استقرار اعراب در کنار خود چندان خشنود نبودند و برخوردهایی میان ایشان با اعراب بروز می‌کرد، اما در مجموع حضور اعراب را در کنار خود پذیرفته بودند و آن را مذموم نمی‌شمردند. مثلاً دیدگاه مردم «سغد» نسبت به اعراب این بود که: «این قوم با ما آمیخته‌اند و با آنها مانده‌ایم و از ما ایمن شده‌اند و ما نیز از آنها ایمن شده‌ایم».^{۸۳}

مسلمانان با حضور خود در ایران، بیشترین اثر را در طول تاریخ ایران به جای گذاشتند، اما به زودی «تطابق»^{۸۴} ایشان با محیط جدید نیز آغاز شد. مثلاً عرب‌های خراسان تا حدود زیادی رنگ ایرانی به خود گرفتند؛ از جمله همسر ایرانی داشتند، شلوار می‌پوشیدند، و نوروز و مهرگان را جشن می‌گرفتند، زبان فارسی را می‌فهمیدند و به آن سخن می‌گفتند.^{۸۵} همین کاربرد زبان فارسی توسط اعراب، در مراده با اتباع ایرانی، یکی از دلایل گسترش زبان فارسی جدید در مناطق ماوراءالنهر شد. حتی در ناحیه‌ای مانند قم که اعراب، علی‌رغم میل بومیان، خود را بر آنان تحمیل کرده و آنان را از شهر بیرون رانده بودند، و تا اواخر عهد امویان هیچ‌گونه تقابلی بین اعراب و ایرانیان ملاحظه نمی‌شد،^{۸۶} اعراب پس از مدتی تحت تأثیر فرهنگ محلی قرار گرفتند و فارسی شدند. به گفته‌ی ابن حوقل در قرن چهارم هجری همه‌ی مردم قم بی‌استثنا شیعه و اغلب آنان عرب بودند و زبانشان فارسی بود.^{۸۷} علاوه بر جنبه‌های زبان، پوشاک و خوراک، فرهنگ‌پذیری اعراب مسلمان بیش از همه در زمینه‌های دیوانی و اداری بود که تخصص لازم را در آن نداشتند. رؤسای عرب به طرز زندگی اشراف و اعیان ایرانی گرایش داشتند و آن را گاهی بر عادات خود نیز ترجیح می‌دادند. حتی امیری متعصب چون حجاج، به کندوکاو درباره‌ی آداب و رسوم ایرانی می‌پرداخت.^{۸۸} در این میان، تقلیل درآمد اعراب مهاجر و تنزل پایگاه اجتماعی ایشان، همراه با شعله‌ور شدن اختلافات قبیله‌ای میان آنها، عوامل مهمی در نزدیک‌تر کردن مهاجران و بومیان بود.

فراگرد فرهنگ‌پذیری، یک‌سویه نبود، ایرانیان نیز علی‌رغم محافظه‌کاری در حفظ اعتقادات و رسوم کهن، از برخی عناصر فرهنگی اعراب مسلمان از جمله زبان عربی و به خصوص دین - که به هر حال اعراب حاملان آن بودند - بهره گرفتند. شدت تأثیرپذیری در برخی ایرانیان تازه مسلمان چندان بود که نه فقط آیین پدران را یکسره رها کردند، بلکه برخی از ایشان چنان با گذشته‌ی خود دشمنی ورزیدند که به بدگویی از آن پرداختند و حتی نام و نسب خود را دگرگون ساختند، به طوری که بعضی از ایشان نسب خود را به اعراب و از جمله

اسحاق بن ابراهیم رساندند.^{۸۹} هم‌چنین زبان فارسی تا حد زیادی از عربی متأثر شد و به عنوان عاملی مهم در حفظ وحدت و یکپارچگی مردم این خطه، ادای وظیفه کرد. مهم‌تر از آن با ورود اعراب و اسلام به ایران، جامعه‌ی بسته و کم ارتباط ساسانی، جزئی از یک تمدن باز و جامعه‌ای بزرگ با تحرک اجتماعی چشمگیر شد که وارث تمام تمدن‌های قبل از خود، اعم از یونانی، سامی، ایرانی، سریانی، رومی و... بود. قرار گرفتن جامعه‌ی ایرانی در کنار جامعه‌ی قبایل مهاجر عرب، علاوه بر ایجاد همزیستی و مراودات بازرگانی میان ایشان، باعث مقایسه دو نظام حکومتی مسلمانان و خاندان‌های بزرگ عهد ساسانی از سوی ایرانیان شد که مبادله و تأثیر متقابل فرهنگی و دینی میان دو طرف از نتایج بارز آن بود.

در این میان تدریجی‌بودن گسترش دین اسلام در میان ایرانیان و نیز برخی تشابهات اعتقادی آیین زرتشت و اسلام،^{۹۰} هم‌چنین آشنایی نسبی اما دیرینه‌ی دو قوم از یکدیگر، به فراگرد اشاعه‌ی فرهنگ کمک کرد و مانع از فرو آمدن ضربه‌ی فرهنگی^{۹۱} بر یکی از دو طرف شد.

ایرانیان تازه مسلمان در بارور کردن فرهنگ و علوم اسلامی نقش اساسی ایفا کردند و با تعصب در دین جدید که معمولاً ویژه‌ی نوکیشان است، در بسیاری از زمینه‌ها از اعراب جلو افتادند. آنان به عنوان حلقه‌ی واسطه، در تفکیک اسلام از عرب و سازگار کردن اندیشه‌های ایرانی و اسلامی و ارتقا و اعتلای آن نقش مهمی ایفا کردند و گذشته‌ی باستانی را با دین جدید پیوند زدند و در سایه دیدگاه غیر طبقاتی اسلام و خارج شدن علم از انحصار طبقه‌ای معین، در قرون بعدی پیشاهنگان فرهنگ اسلامی شدند؛ فرهنگی که گر چه در دامن اسلام پرورش یافت، ولی ارتباط چندانی با اعراب نداشت. با این حال اگر مقصود از بیان «اسلام ایرانی» که برخی از محققان خیلی به آن بها داده‌اند، این باشد که ایرانیان، اسلام را در چهارچوب‌های خاص نژادی و ملی تفسیر کرده‌اند، سخن آنان چندان معتبر نیست. نیز این نظر که «دینی که از فاتحین عرب به ایرانیان رسید، در این جا رنگ و روی ایرانی گرفت و

تشیع خوانده شد و از مذهب اهل سنت امتیاز یافت»^{۹۲} چندان با واقعیات تاریخی تطبیق نمی‌کند. اما این دیدگاه که قوم ایرانی توانسته است با نبوغ خویش اسلام را از چهارچوب مذهبی، ملی و عربی بیرون آورد و صبغهی جهانی آن را تفوق بخشد،^{۹۳} سخنی استوارتر می‌نماید.

پی‌نوشت‌ها:

۱. فراگردی که از طریق آن، نژادها و گروه‌های مختلف به تدریج روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نزدیک‌تری با یکدیگر برقرار می‌کنند.
۲. ریچارد فرای، *میراث باستانی ایران*، ص ۵۲.
۳. این اصطلاح در وصف فراگرد تماس بین فرهنگ‌های متفاوت و هم‌چنین نتیجه‌ای که از این تماس‌ها حاصل می‌شود، به کار می‌رود.
۴. علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ش ۲۷، ص ۳۱.
۵. ریچارد. و بولت، *گروش به اسلام در قرون میانه*، ص ۸.
۶. آرتور کریستین سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ص ۱۲۱.
۷. احمد بن یحیی بلاذری، *فتوح البلدان*، تصحیح رضوان محمد رضوان، ص ۳۸۳.
۸. مؤلف نامعلوم، *تاریخ سیستان*، ص ۸۱، حواشی مصحح.
۹. عبدالحسین زرین کوب، *ایران بعد از اسلام*، ص ۱۴.
۱۰. محمد علی همایون کاتوزیان، *استبداد، دموکراسی و نهضت ملی*، ص ۸.
۱۱. ر.ک: ابن واضح یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ص ۱۲۳؛ احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۲۵۸؛ ابن اعثم، *الفتوح*، ج ۱، ص ۱۵۹.
- نیز مقایسه شود با پاسخ خسرو پرویز به نامه‌ی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در کتاب *فارسنامه* اثر ابن بلخی، به اهتمام گای لسترینج، ص ۱۰۶.
۱۲. طبری، *تاریخ الامم والملوک*، ج ۴، ص ۳۳.
۱۳. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۲۵۴.
۱۴. طبری، همان، ج ۲، ص ۲۵۵.
۱۵. ابن واضح یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۴۴.
۱۶. ر.ک: ابوحنیفه دینوری، *اخبار الطوال*، ص ۱۲۸؛ مؤلف نامعلوم، *مجموع التواریخ والقصص*، ص ۲۷۲؛ در اثر اخیرالذکر به این نکته اشاره شده است که رستم منجم بود و می‌دانست که سرانجام کارزار چه خواهد شد.
۱۷. درباره شورش قارن در خراسان ر.ک: طبری، همان، ج ۲، ص ۴۶۸ و نیز درباره‌ی مقاومت ماهک بن

- شاهک در اصطخر ر.ک: ابن اعثم، همان، ج ۱، ص ۳۳۷.
۱۸. بنگرید به تأثیر شعارهای مساوات طلبانه مغیره در دربار رستم که دهقانان گفتند: «به خدا سخنی گفت که بندگان ما پیوسته بدان متمایل خواهند بود» [طبری، همان، ج ۲، ص ۲۶۱].
۱۹. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۲۷۹.
۲۰. طبری، همان، ج ۲، ص ۲۸۳.
۲۱. طبری، همان، ج ۲، ص ۳۳۵.
۲۲. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۸۹.
۲۳. همان، ص ۳۶۶؛ طبری، همان، ج ۲، ص ۳۵۵.
۲۴. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۱۷.
۲۵. برای نمونه ر.ک: [ابوحنیفه دینوری، همان، ص ۱۲۳؛ طبری، همان، ج ۲، ص ۲۵۲؛ ابن واضح یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۳۱؛ احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۲۴۲، به بعد و ص ۳۳۶].
۲۶. برای نمونه ر.ک: [ابوحنیفه دینوری، همان، ص ۱۳۳؛ طبری، همان، ج ۲، ص ۲۲۶؛ احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۲۶۵؛ ابن اعثم، همان، ج ۱، ص ۳۳۷].
۲۷. طبری، همان، ج ۲، ص ۲۵۵.
۲۸. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۳۰؛ ابن واضح یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۶۷.
۲۹. عبدالملک ثعالبی، **تاریخ ثعالبی**، ص ۴۷۴؛ احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۱۲؛ ابن اعثم، همان، ص ۳۱۷.
۳۰. گردیزی، **تاریخ گردیزی**، ص ۱۰۴.
۳۱. تئودور نولدکه، **تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان**، ص ۶۷۳.
۳۲. ر.ک: پتروشفسکی، **اسلام در ایران**، ترجمه کریم کشاورز، ص ۴۲؛ آذرمیدخت مشایخ فریدنی، مرو در دوره خلفای راشدین (از سقوط ساسانیان تا بنی امیه). (مجله تحقیقات تاریخی)، سال دوم، ش ۶ و ۷، پاییز ۱۳۷۱، ص ۱۳۷ و ۱۴۱.
۳۳. علی حصوری، **آخرین شاه**، ص ۱۰۴.
۳۴. ذکر این نکته ضروری است که ثروت و اعتبار دهقانان در نواحی مختلف این مملکت بزرگ، متفاوت

بود و مسلماً به همین علت است که فردی دهقان در یک ناحیه به عنوان مردی معتبر و در ناحیه‌ی دیگر به عنوان کشاورز دیده می‌شود [تئودور نولدکه، ص ۶۶۲] و به نوشته و.و. بارتولد، کلمه دهقان به طور یکسان به زمینداران عادی و شاهزادگان صاحب‌زمین و فرمانروا اطلاق می‌شده است، و.و. بارتولد، *تورکستان نامه*، ج ۱، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ص ۴۰۳.

۳۵. گرچه معنای مرزبان، سرحددار است، اما تقریباً همان است که در عهد هخامنشیان «ساتراپ» خوانده می‌شد. تئودور نولدکه، همان ص ۹۱.

۳۶. ابواسحق اصطخری، *ممالک و ممالک*، ص ۱۲۹.

۳۷. ر.ک: طبری، همان، ج ۲، ص ۳۸۵؛ ابوحنیفه دینوری، همان، ص ۱۲۲ (درباره‌ی همراهی - بسفروخ -

مرزبان انبار - با مثنی بن حارثه علیه بازرگانان حیره) ر.ک: ابن اعثم، همان، ج ۱، ص ۳۳۸.

۳۸. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۸۹؛ ابن اعثم، همان، ج ۱، ص ۷۴.

۳۹. آرتور کریستین سن، همان، ص ۱۳۲.

۴۰. ر.ک: [گردیزی، همان، ص ۲۳۰] برخی نویسندگان، خیانت این طبقه را از جمله دلایل سقوط ساسانیان

برشمرده‌اند؛ [عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص ۱۹۸] که البته بیش‌تر ساده‌سازی در تحلیل وقایع است.

۴۱. طبری، همان، ج ۳، ص ۲۶۳ و ۴.

۴۲. ر.ک: اسلام آوردن دهقانان در دوره‌ی اولیه [احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۲۳۸، ۲۶۵ و ۳۱۰].

Welhausen Julias. *The Arab Kingdom and its Fall*, Trans: Margarl Geaham

Woir, Corzon Press, London, 1973, P. 493.

و نیز ر.ک: فان فلوتن، *تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه*، ترجمه مرتضی هاشمی حایری، ص ۴۲.

۴۳. برتولد اشپولر، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۷۴؛ آ.ج. آربری، *میراث ایران*،

ص ۱۳۸.

۴۴. ابوبکر نرشحی، *تاریخ بخارا*، ص ۸۲؛ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۹۲ و ج ۴، ص ۲۹.

۴۵. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۱۰.

۴۶. التون دنیل، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان*، ص ۳۱۶.

۴۷. طبری، همان، ص ۱۷۵.

۴۸. فیلیپ حتی، تاریخ عرب، ص ۲۰۰.
۴۹. ریچارد. و بولت، همان، ص ۴۴.
۵۰. و. و بارتولد، همان، ج ۱، ص ۴۲۰.
۵۱. ابوبکر نرشحی، همان، ص ۸۲؛ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۹۲ و ج ۴، ص ۲۹.
۵۲. دانیل دنت، مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، ص ۱۷۵.
۵۳. دیوان خراج و مالیات‌های پس از اسلام به همان وضع پیش از اسلام باقی مانده بود. دیوان عراق به زبان فارسی و دیوان شام به زبان رومی نوشته می‌شد. اولین کسی که عمر را به اهمیت امر دیوان متوجه ساخت، هرمزان بود، عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، ص ۴۶۶.
۵۴. آرتور کریستین سن، همان، ص ۱۵۴.
۵۵. دانیل دنت، همان، ص ۷۴.
۵۶. برای مثال فضل بن سهل - وزیر نامی مأمون و از خاندانی معروف از دیران - فقط در سال ۱۹۰ قمری به دست خلیفه اسلام آورد، ر.ک: ریچارد فرای، (گرد آورنده)، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه (کمبریج)، ج ۴، ترجمه‌ی حسن انوشه، ص ۴۹۵.
۵۷. ریچارد فرای، همان، ص ۴۹۴.
۵۸. همان، ص ۴۹۵.
۵۹. ادموند کلیفورد باسورث، تاریخ غزنویان، ج ۱، ص ۱۶۶.
۶۰. ر.ک: طبری، همان، ج ۳، ص ۴۶۸؛ تاریخ سیستان، ص ۸۶ (همراهی بازرگانان با سپاهیان مهلب).
۶۱. و. و بارتولد، همان، ج ۱، ص ۴۰۳.
۶۲. ریچارد. و بولت، همان، ص ۵۲.
۶۳. حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ص ۴۴ به بعد؛ پیگولوسکایا، شهرهای ایران، ص ۳۷۴ و ۳۹۱.
۶۴. برتولد اشپولر، همان، ج ۱، ص ۲۴۱؛ سرتوماس آرنولد، تاریخ گسترش اسلام، ص ۱۵۰.
۶۵. عبدالحسین زرین کوب، همان، ص ۳۷۳.
۶۶. ابوحنیفه دینوری، همان، ص ۱۳۴.

۶۷. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۷۳؛ ابن اعثم، همان، ج ۱، ص ۲۷۹.
۶۸. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۰۹.
۶۹. همان، ص ۳۹۵.
۷۰. ک.س لمبتون، مالک و زارع در ایران، ص ۶۲.
۷۱. آرتور کریستین سن، ص ۵۳۷.
۷۲. و. و. بارتولد، همان، ج ۱، ص ۴۰۲.
۷۳. ابن بلخی، همان، ص ۱۱۶.
۷۴. ابوعثمان جاحظ، الحیوان، ج ۲، ص ۱۷۷.
۷۵. احمد بن یحیی بلاذری، همان، ص ۳۸۰.
۷۶. ابواسحق اصطخری در قرن چهارم می‌نویسد «به هیچ ولایت اسلام چندان گبر نباشد کی در ولایت پارس، کی دارالملک ایشان بودست»، ابواسحق اصطخری، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، ص ۱۲۱؛ ابو عبدالله مقدسی، احسن التقاسیم، ج ۲، ص ۶۴۰.
۷۷. غلامحسین صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن دوم و سوم هجری، ص ۸۸.
۷۸. ر.ک: ابن اعثم، همان، ج ۱، ص ۳۱۵ و ۳۳۹؛ تاریخ سیستان، ص ۸۲
- همچنین مبرد، از مصالحه آزاد مرد بن الهربذ - رئیس شهر فسا - با نیروهای خوارج در دهه‌ی هشتاد هجری خبر می‌دهد، ابوالعباس مبرد، الکامل فی اللغة والادب، ج ۳، ص ۲۲۶.
۷۹. ادموند کلیفورد باسورث، همان، ص ۵۸.
۸۰. آرتور کریستین سن، ص ۱۴۱.
۸۱. محمد محمدی، فرهنگ ایران پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی، ص ۵۰.
۸۲. تاریخ سیستان، ص ۹۲.
۸۳. طبری، همان، ج ۳، ص ۵۹۶.
۸۴. تطابق (accomodation)، دلالت دارد بر چگونگی تعدیل یافتن فعلیت افراد به منظور سازگاری با مقتضیات دنیای اجتماعی خارج.
۸۵. غلامحسین یوسفی، ابو مسلم سردار خراسان، ص ۵۳.

- ۸۶ فراگنز، مجله بررسی های تاریخی، ش ۳، ص ۱۲۴.
- ۸۷ ابوالقاسم محمد ابن حوقل، *صورة الارض*، ص ۱۱۳.
- ۸۸ عبدالرحمن ابن خلدون، همان، ج ۱، ص ۳۳۱.
- ۸۹ ابی الحسن مسعودی، *التنبیه والاشراف*، ص ۱۰۱.
- ۹۰ اقامه ی پنج نوبت نماز روزانه توسط زرتشتیان، *تاریخ کمبریج*، ج ۳، ص ۵۶؛ و نیز اعتقاد به منجی و جایگاه برجسته ی فرشتگان در آیین زرتشتی، ریچارد فرای، *میراث باستانی...*، ص ۳۷۸. تنها نمونه ای از این تشابهات بود.
- ۹۱ فردی که تحت تأثیر محیط بیگانه است و در بین مردمی زندگی می کند که در باورهای خود با او وجه مشترکی ندارند، دچار ضربه ی فرهنگی (*cultural shock*) می شود. بروس کوئن، *مبانی جامعه شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، ص ۶۷.
- ۹۲ معین، *مزدیسنا و ادب پارسی*، مقدمه ابراهیم پورداوود، ص ۲.
- ۹۳ برتولد اشپولر، همان، ص ۲۳۹.

منابع:

- آریبری، آر.ج (گردآورنده)، *میراث ایران*، تألیف سیزده تن از خاورشناسان، ترجمه احمد بیرشک و... (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶).
- آرنولد، سرتوماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمه ابوالفضل عزتی، (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸).
- ابن اعثم، ابی محمد احمد، *الفتوح*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ هجری / ۱۹۸۶ میلادی.
- ابن بلخی، *فارسانامه*، به اهتمام گای لسترنج، چاپ دوم (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳).
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، *صورة الارض (سفرنامه ابن حوقل)*، ترجمه و توضیح جعفر شعار، چاپ دوم (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶).
- ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه*، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶).
- اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴).

- اصطخری، ابواسحق ابراهیم، **مسالك و ممالك**، به اهتمام ایرج افشار، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷).
- اصفهانی، حمزه بن حسن، **تاریخ پیامبران و شاهان**، ترجمه حسن انوشه، چاپ دوم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷).
- بارتولد، و. و، **ترکستان نامه**، ج ۱، ترجمه کریم کشاورز، چاپ دوم (تهران، آگاه، ۱۳۶۶).
- باسورث، ادموند کلیفورد، **تاریخ سیستان (از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان)**، ترجمه حسن انوشه، چاپ اول، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰).
- _____، **تاریخ غزنویان**، ج ۱، ترجمه حسن انوشه، چاپ دوم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲).
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، **فتوح البلدان**، تصحیح رضوان، محمد رضوان، (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۸).
- بولت، ریچارد، و، **گروش به اسلام در قرون میانه**، ترجمه محمد حسین وفار، چاپ اول، (تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴).
- پتروشفسکی، ایلیا پولویچ، **اسلام در ایران**، ترجمه کریم کشاورز، چاپ هفتم (تهران، انتشارات پیام، ۱۳۶۳).
- پیگولوسکایا، ن.، **شهرهای ایران**، ترجمه عنایت الله رضا، چاپ اول، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴).
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل، **تاریخ ثعالبی**، ترجمه محمد فضایی، (تهران، نشر نقره، ۱۳۶۸).
- جاحظ، ابو عثمان، **الحيوان**، ج ۲، حقه فوزی عطوی (بیروت، دارصعب، الطبعه، ۱۹۸۲).
- حتی، فیلیپ، **تاریخ عرب**، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ اول، (تبریز، حقیقت، ۱۳۴۴).
- حصوری، علی، **آخرین شاه**، چاپ اول (تهران، مؤلف، ۱۳۷۱).
- دنت، دانیل، **مالیات سراته و تأثیر آن در گرایش به اسلام**، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ سوم، (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸).
- دنیل، التون، ل، **تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان**، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ اول، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷).

- دینوری، ابوحنیفه، *اخبار الطوال*، (لیدن، بریل، ۱۸۸۸م).
- زرین کوب، عبدالحسین، *ایران بعد از اسلام*، چاپ سوم (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲).
- _____، *کارنامه اسلام*، چاپ سوم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲).
- شریعتی، علی، مجموعه آثار شماره ۲۷، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، (تهران، الهام، ۱۳۶۱).
- صدیقی، غلامحسین، *جنش‌های دینی ایرانی در قرن دوم و سوم هجری*، چاپ اول، (تهران، پازنگ، ۱۳۷۲).
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک (تاریخ طبری)* (بیروت، عزالدین، ۱۴۰۷ هجری / ۱۹۸۷ میلادی).
- فراگتر، برت، «تقارب اعراب به محیط یرانی در دوران خلفای عباسی»، مجله بررسی‌های تاریخی، ش ۳ سال سیزدهم، شماره مسلسل ۷۷، مرداد و شهریور ۱۳۵۵ ش.
- فرای، ریچارد، (گرد آورنده)، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه* (کمبریج)، ترجمه‌ی حسن انوشه، چاپ اول (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳).
- _____، *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸).
- فلوتن، فان، *تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه*، ترجمه مرتضی هاشمی حایری، چاپ اول، (تهران، اقبال، ۱۳۲۵).
- کریستین سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ پنجم (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷).
- کوئن، بروس، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، (تهران، سمت، ۱۳۷۳).
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی، *زین الاخبار (تاریخ گردیزی)*، چاپ اول (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ ش).
- لمبتون، ا.ک.س. *الک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، چاپ سوم، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲).
- مَرد، ابوالعباس، *الکامل فی اللغة و الادب*، ج ۳ (قاهره، بی تا).
- محمدی، محمد، *فرهنگ ایران پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی* (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴).

- مسعودی، ابی الحسن، *التنبيه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵).
- مشایخ فریدنی، آذرمیدخت، *مرو در دوره خلفای راشدین* (از سقوط ساسانیان تا بنی امیه). مجله تحقیقات تاریخی، سال دوم، ش ۶ و ۷، پاییز، ۱۳۷۱.
- معین، محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، ج ۱، چاپ سوم (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ ش).
- مقدسی، ابوعبدالله، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ۲ جلد، ترجمه علینقی منزوی، (تهران، بنگاه مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱).
- مؤلف نامعلوم، *تاریخ سیستان*، تصحیح ملک الشعراى بهار، چاپ دوم، (تهران، پدیده، ۱۳۶۶).
- مؤلف نامعلوم، *مجموعه التواریخ و القصص*، به اهتمام ملک الشعراى بهار، (تهران، انتشارات کلاله خاور، بی تا).
- نرشحی، ابوبکر، *تاریخ بخارا*، ترجمه‌ی ابونصر احمد بن محمد، تصحیح مدرس رضوی، چاپ دوم (تهران، توس، ۱۳۶۳).
- نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ اول، (تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸).
- همایون کاتوزیان، محمد علی، *استبداد، دموکراسی و نهضت ملی*؛ چاپ اول (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲).
- یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ یعقوبی*، (بیروت، دار صادر، ۱۹۶۰ م).
- یوسفی، غلامحسین، *ابومسلم سردار خراسان*، چاپ سوم (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۸).