

جلوه‌هایی از تعامل فرهنگ ایرانی اسلامی در قرن دوم هجری

سید علاءالدین شاه‌رخی
عضو هیئت علمی دانشگاه لرستان

مقدمه

چهارده قرن از ورود اسلام به سرزمین ایران می‌گذرد. در طول این مدت، بین اسلام و ایران از ابعاد مختلف، از جمله از نظر فرهنگی، تعاملات گسترده‌ای صورت گرفته است. این موضوع را محققان و صاحب‌نظران تحلیل نکرده‌اند؛ و تحلیل‌ها بر اساس نوع نگرش‌ها و عقاید آنها، متفاوت و در مواردی متعارض است.

ضرورت مطالعات جدید و تحقیق دربارهٔ تعامل فرهنگ ایرانی با دین اسلام، راهی است برای بازشناسی منتقدانهٔ میراث گذشتگان و نیز دستیابی به شناختی نسبی از روند تلفیق متعادل‌گونهٔ دو فرهنگ با یکدیگر. در این پژوهش تلاش شده است به این پرسش‌های اساسی پاسخ گفته شود: چرا پس از ورود اسلام به ایران، هیچ یک دیگری را نفی نکرد؟ محورها و زبان مشترک این دو فرهنگ چه بود؟ فرهنگ ایرانی در تماس با اسلام، چه تغییراتی کرد؟

اهداف این پژوهش عبارت‌اند از: شناخت برخی از ابعاد حیات فرهنگی ایران پس از اسلام که به‌ویژه در قرن دوم هجری شکل گرفت؛ دیگر اینکه پذیرش اسلام توسط ایرانیان، چه عناصری از فرهنگ ایرانی را بیشتر تحت تأثیر قرار داد و اسلام چگونه از فضای فرهنگ ریشه‌دار ایرانی بهره‌برداری کرد.

دیدگاه‌های مختلف در مورد فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلام

الف - نفی قابلیت فرهنگ ایرانی

این نظریه را عمدتاً نویسندگان متعصب عرب مطرح کرده‌اند. به نظر می‌رسد آنان این اقدام را در برابر تفکر شعوبی گری طرح کرده‌اند و یا لاقلاً چنین ادعایی دارند. برای نمونه، البهیتی چنین اظهار نظر می‌کند:

...شعوبیان در فریفتن اعراب پیروزی کامل یافتند و اندیشهٔ سابقه و قدمت ایرانیان را در اعراب جا انداختند. اصولاً ایرانیان فرهنگی نداشته‌اند، چه رسد به اینکه در ادب عرب تأثیر گذارند. (البهیتی، ۱۹۶۷ م. : ۶۵)

بعضی دیگر از صاحب‌نظران عرب به متفکران و شخصیت‌های فرهنگی ایران با بدگمانی نگریسته‌اند. مودودی در این زمینه، از قول ابوالعلا معری، نقل کرده است:

عجمی‌های بزرگ و مشهور این عهد [دورهٔ اول خلافت عباسی] همه کافرند. مثلاً دعیل، بشاربن برد، ابونواس، ابومسلم خراسانی و غیره. (مودودی، ۱۴۰۵ ق. : ۲۳۹)

این نوع برخورد با ایران و فرهنگ آن نمی‌تواند بیانگر حقایق باشد. گرچه گروهی از ایرانیان به شعوبیه گرایش یافتند و این موضوع را برخی از متعصبان به بهانه‌ای برای طرح ایده‌های خود تبدیل کرده‌اند، عکس‌العمل شعوبیه در برابر انحراف اعراب، نشانهٔ صمیمیت ایرانیان به اسلام بود. اگر این صمیمیت نبود، ایرانیان نیز به تاریخ و ملت خود تکیه می‌کردند و در این عرصه قطعاً گوی سبقت را از اعراب می‌ربودند؛ ولی شعوبیه مسیر انحرافی پیمودند و در همان مسیری افتادند که اعراب افتاده بودند، یعنی مسیر تفاخرات قومی. (مطهری، ۱۳۵۹: ۳۷)

ب - جانبداری کامل از فرهنگ ایرانی و تحقیر اعراب و گاه دشمنی با

اسلام

کسانی که چنین رویکردی دارند، در دشمنی و مخالفت با اعراب اشتراک نظر دارند؛ اگرچه در بعضی مسائل دیگر با یکدیگر اختلاف نظر دارند. گروهی از این

اشخاص، ادعای باستان‌گرایی دارند. گاه افراط‌آنان در این ادعا موجب می‌شود که اسلام را با اعراب یکسان بدانند؛ لذا این حوزه مخالفت با اعراب به اسلام نیز کشیده می‌شود. بعضی از روشنفکران ایرانی، از عصر مشروطه به بعد، چنین نظریاتی را مطرح کرده‌اند؛ از جمله فریدون آدمیت می‌گوید:

دین اسلام برای ایجاد مرکزیت، در یک جامعه ابتدایی مثل عربستان، کاملاً ضروری بود. به همین دلیل هم ظهور کرد. این مذهب که معجونی بود از افکار و ادیان سابق آن شبه‌جزیره و حاوی تعالیم دوپهلوی و کشدار، پس از ورود به ایران، یک انحراف ناگهانی در سیر اجتماعی این کشور وارد آورد و به همان اندازه که برای یک اجتماع ابتدایی مثل عربستان مفید واقع گردید، منشأ آثار شوم و مخربی در ایران گشت. (آدمیت، ۱۳۴۸: ۷۵-۷۴)

البته این نویسندگان چون قادر به فهم و دستیابی به تحلیل درستی از بعضی ضعف‌های گسترده، به‌ویژه در حاکمیت سیاسی و اوضاع اجتماعی ایران پیش از اسلام نیستند، بیشتر به دنبال نوعی تصفیه حساب با دین اسلام برمی‌آیند. گروهی دیگر از محققان ایرانی، همچون ذبیح‌بهر روز و پورداود، بیشتر به فرهنگ و زبان ملی عنایت داشته‌اند. از نظر آنها، مهم‌ترین و زبان‌آورترین عنصر بیگانه در فرهنگ ایرانی، تأثیر اعراب بر زبان پارسی بوده است؛ لذا بیشترین کوشش و همت خود را به پیراستن زبان و فرهنگ ایرانی از نفوذ اعراب یا اثبات برتری ایرانی بر عرب گماشته‌اند (عنایت، ۱۳۶۹: ۶۳-۶۲). براساس این دیدگاه، تمامی مشکلات و مصائب در صورتی برطرف می‌شود که هر آنچه به اعراب و گاه اسلام مربوط است، پالایش شود. نکته مهم درباره این نظریه، غفلت از چهارده قرن همکاری و همراهی ایران و اسلام است، به گونه‌ای که فرهنگ ایرانی را بدون اسلام جستن به همان اندازه محال و غیر قابل تصور است که فرهنگ اسلامی را بدون ایران دیدن. (شریعتی، ۱۳۷۷:

ج - نگاه ایران‌شناسان غربی به فرهنگ ایران پس از اسلام

در نزد مستشرقان نیز ایده‌های مختلفی در این باره مطرح شده است. بخش قابل توجهی از آنان، علل استمرار فرهنگ ایران در دوره بعد از اسلام را از طریق سازمان اداری خلافت و یا مذهب تشیع توضیح داده‌اند. مک‌دونالد^۱ می‌گوید:

پیروزی عباسیان [بر امویان] در واقع پیروزی قوم مغلوب [یعنی ایرانیان] بر قوم غالب [یعنی عرب‌ها] بود. ناسیونالیسم ایرانی در اقتدار خاندان‌های مستقل محلی ایرانی که اکثراً شیعه بودند، تجلی یافت و تشیع عمده‌تاً تجلی قیام آریایی‌ها در برابر توحید سامی‌ها بود. (مک‌دونالد، ۱۹۸۵: ۵۱)

این دیدگاه را بعضی محققان غربی با صراحت بیشتری بیان کرده‌اند؛ از جمله: دینی که از فاتحین عرب به ایرانیان رسید، در اینجا رنگ و بوی ایرانی گرفت، تشیع خوانده شد و از مذهب اهل سنت امتیاز یافت. (آربری، ۱۳۶۶: ۲۶۳)

اشکالات عدیده این‌گونه نظریات بر کسانی که با تاریخ ایران و اسلام آشنایی دارند، پنهان نیست؛ از جمله اینکه خاندان‌های مستقل محلی ایرانی اکثراً شیعه نبوده‌اند یا اینکه در قرون نخستین هجری که حاکمیت اعراب بر ایران نمود بیشتری داشته، تشیع در ایران بسیار محدود بوده است و تا قرن‌های بعد بیشترین فعالیت‌ها در مذاهب اهل سنت را ایرانیان کردند.

د - بررسی منصفانه فرهنگ ایران در دوره اسلامی

هر پژوهشگری که دور از حب و بغض درباره فرهنگ ایران در دوره اسلامی غور و بررسی می‌کند، باید از هرگونه پیشداوری و یا قضاوت یکجانبه احتراز کند و با رعایت روح انصاف و واقع‌گرایی، سعی خود را به واقعیت‌های تاریخی مصروف دارد. در هر صورت، عموم صاحب‌نظران بر این باورند که فرهنگ و تمدن اسلامی، به‌ویژه از قرن سوم هجری به بعد، دوران نوینی را شروع و ایرانیان در این میان نقش

1. Macdonald, Dunan Black

ممتازی ایفا کردند. اگر در قرن‌های پیشین، بین اسلام و ایران به‌جای تعامل و همکاری، تدافع و تضاد وجود می‌داشت، هرگز چنان نتیجه‌ای حاصل نمی‌شد. برخی از محققان منصف اروپایی، مانند «فرای»، بر این باورند که اسلام، فرهنگ و تمدن ایرانی را دستخوش تحول ساخت و آن را غنی کرد و به عصر زرینش رهنمون شد. (فرای، ۱۳۶۳: ۱۸)

آنچه در این میان، به‌ویژه جلب توجه می‌کند، طرح سؤال و ابهام دربارهٔ دو قرن نخست هجری است. از آنجا که در این مدت در مواردی درگیری‌های نظامی بین اعراب و ایرانیان، سرنگونی ساسانیان، شکل‌گیری بعضی قیام‌ها و نهضت‌ها و سرکوب آنان اتفاق می‌افتد، برخی ممکن است دچار این سوءبرداشت شوند که همهٔ آنچه در این زمان بین ایرانیان و اسلام وجود داشته، در این حوزه بوده است؛ حال آنکه با دقت نظر می‌توان دریافت که این موضوعات، بین حکومت ساسانی و یا بخشی از ایرانیان با اعراب، خلافت اسلامی، بعدها حکومت بنی‌امیه و سرانجام حکومت بنی‌عباس بوده است؛ و به شکلی دیگر، به‌ویژه در حوزهٔ فکر و اندیشه، به‌تدریج بین ایرانیان و اسلام تعاملی منطقی و عقلانی شکل گرفت که محصول آن از ابتدای قرن سوم در تمدن اسلامی نمایان شد. لذا برای پاسخگویی به پرسش‌های زیر باید مطالعات عمیق‌تری انجام داد:

الف - چرا رابطهٔ فرهنگ ایرانی با اسلامی به تضاد و یا حذف یکی از طرفین منجر نشد؟

ب - نحوهٔ گفتمان اسلام با ایرانیان در عرصه‌های فرهنگی چگونه بود؟

ج - چگونه ایرانیان و مکتب اسلام توانستند در بنای فرهنگ جهانی اسلام همکاری کنند؟

تبادل فرهنگی و نقش آن در رشد و تحول فرهنگی جوامع

در یک تعبیر کلی، دادوستد فرهنگی، نوعی رابطه اجتماعی است که ممکن است میان دو واحد انسانی (فرد، گروه، جامعه، کشور، قوم، حوزه تمدن...) ایجاد شود که براساس آن، پاره‌ای از فرهنگ یک واحد را واحد دیگر، دانسته اخذ می‌کند^(۱). تبادل فرهنگی، امری اجتناب‌ناپذیر است. اقتضای درونی و ذاتی فرهنگ‌ها، بالیدن و رشدیافتن (کارآیی درونی) به‌همراه میل به اشاعه و گسترش (کارآیی بیرونی) آنها است. ضرورت مبادله فرهنگی میان جوامع، به‌عنوان عاملی سازنده و محرک، از دیرباز وجود داشته است^(۲). محققان با اینکه بر نقش مؤثر تبادل فرهنگی در تحولات فرهنگی جوامع تأکید دارند، در میزان و چگونگی آن اتفاق نظر ندارند. گاه عامل اصلی تحولات فرهنگی عمدتاً در درون جوامع دانسته شده است. «سوروکین»^۱ در همین راستا نظریه «تغییر مداوم درونی» را برای توضیح ویژگی پویایی سیستم‌های فرهنگی - اجتماعی ارائه داد. به نظر او، تغییرات فرهنگی - اجتماعی عمدتاً جنبه درونی دارند و عوامل اقتصادی، سازمان سیاسی، خانواده، ازدواج، سیستم باورها، اخلاقیات و حقوق در این فراگرد مؤثرند. به نظر او، درنهایت، مجموعه پیچیده فرهنگی در تعیین جهت یک جامعه، نقش کلیدی ایفا می‌کند. منظور سوروکین از مجموعه پیچیده فرهنگی، ترکیب یگانه‌ای از بسیاری مشخصه‌های اجتماعی و فرهنگی است که در کل، چهره فرهنگی - اجتماعی جامعه‌ای را می‌سازد یا فردیت اجتماعی آن را موجب می‌شود. (سوروکین، ۱۹۶۴: ۳۶)

به این ترتیب، مقصود سوروکین از اشاره به فرهنگ‌های یونانی، رومی یا هندی، صفت و مشخصه خاصی نبود، بلکه او کلیه مشخصه‌های این فرهنگ را که در یک ترکیب یگانه‌اند، در نظر دارد. به نظر سوروکین، این ترکیب به‌آسانی از هم پاشیده نمی‌شود، بلکه در گذر زمان از درون و به طرز پویایی تغییر می‌یابد.^(۳)

در نگاهی دیگر، عامل اصلی تغییر و تحولات فرهنگی، ارضای نیازهای انسان قلمداد می‌شود. مالینوسکی^۱ چنین باوری دارد. او در تعریفی که از فرهنگ ارائه داده است، از آن به‌عنوان میراث اجتماعی که از گذشته به نسل آینده منتقل می‌شود و شامل مهارت‌ها، کارها، فرایندهای فنی، عادت‌ها و ارزش‌ها است (آشوری، ۱۳۷۵: ۵۰)، یاد می‌کند. به همین منظور، وی نیروهای سازنده میراث اجتماعی را به اجزای مختلف زبان، فرهنگ مادی، فعالیت‌ها و ارزش‌ها تقسیم و آنها را وجوهی از فرهنگ که در خدمت ارضای نیازهای گوناگون بشر قرار دارند، معرفی می‌کند. این نیازها در نهایت برای تداوم حیات بشر باید به هر ترتیب ممکن ارضا شوند. (مالینوسکی، ۱۹۴۷: ۹۰)

بر این اساس، تغییر و تحول نیازهای بشر در گذشت زمان، زمینه‌ساز تحولات فرهنگی بوده است.

با ایجاد نیازهای جدید، الزامات و تعیین‌کننده‌های جدیدی در رفتار بشر ظاهر می‌شود (مالینوسکی، ۱۹۵۴: ۲۸). از این رو، تنوع اشکال فرهنگی هر جامعه نامحدود نخواهد بود و به‌طور بی‌واسطه به تحولات فرهنگی و اجتماعی آن جامعه بستگی دارد.

از نگرش‌های دیگری که در آن به تحولات فرهنگی توجه شده، اشاعه‌گرایی است. در این رویکرد، سیر مراحل ترقی تمدن و فرهنگ در جوامع مختلف نشان داده شده است. به‌طور کلی، طبق رویکرد اشاعه‌گرایی، سیر مراحل تمدن و فرهنگ بر روی یک خط و در هر جامعه به‌طور مستقل صورت نمی‌گیرد، بلکه فرهنگ‌ها از یک یا چند مرکز آغاز و سپس در سایر نواحی پخش شده‌اند. پیروان مکتب اشاعه عمدتاً به کشف تأثیرات فرهنگی تغییرات مختلف زندگی و نفوذ آنها پرداخته‌اند.

درحقیقت، بسیاری از نویسندگان و قوم‌شناسان معاصر (از جمله بواس، سایپر، کروبر، لینتن) بدون آنکه مستقیماً و به‌طور بی‌واسطه جزء اشاعه‌گرایان محسوب

1. Malinowski, Branislaw

شوند، کم‌وبیش از این نظریات در آثارشان استفاده کرده‌اند و به اهمیت انتقال فرهنگ در بعد جغرافیایی در تحول فرهنگ‌ها در طول زمان اشاره داشته‌اند. البته این روند چندان بی‌دلیل نبود. لیتتن^۱ در این باره می‌گوید:

رشد نسبتاً سریع فرهنگ انسانی، به‌عنوان یک کل، به توانایی کلیه جوامع در اقتباس عناصری از دیگر فرهنگ‌ها و مستحیل کردن این عناصر در فرهنگ‌هایشان مربوط می‌شود. این فراگردی است که با آن بنی‌آدم قادر به یکجا کردن توانایی‌های نوآوری خود خواهد بود. (لیتتن، ۱۹۴۷: ۳۲۴)

بر این اساس، ضرورت دارد با رجوع به منابع، عوامل تأثیرگذار فرهنگ اسلامی بر فرهنگ ایرانی شناسایی شود تا از این رهگذر بتوان حقایق و نکات دیگری را در روند تحولات فرهنگی ایران پس از اسلام دریافت کرد؛ به‌ویژه اثراتی که اسلام از نظر فکر و اندیشه بر فرهنگ ایرانی نهاد و متأسفانه تاکنون چندان به آن توجه نشده است. در این مسیر، متقابلاً نقش فرهنگ ایرانی بر فرهنگ اسلامی نمایان خواهد شد.

آنچه در تحولات فرهنگ ایران پس از اسلام قابل مشاهده است، تنها یک امر درونی یا پاسخی جهت ارضای نیازهای این مردم نبود، بلکه عمدتاً اقتباس عناصر فرهنگ اسلامی بود، به گونه‌ای که در روندی منطقی و در یک دوره کامل زمانی آن را با فرهنگ خود منطبق کرده بود. این فرهنگ تلفیقی، از اواخر قرن دوم به بعد در قالب فرهنگ ایرانی - اسلامی تشخیص می‌یابد. این امر که چگونه این دو فرهنگ به یک ترکیب مناسب دست یافتند، نظر بعضی از پژوهشگران حوزه فرهنگ ایران را به خود جلب کرده است. از جمله یکی از محققان چنین اظهار نظر می‌کند:

بستر فرهنگی منطقه خاورمیانه، به‌ویژه ایران عینی‌گرا، عقلی و ایمانی، مادی و معنوی است. از آنجا که بستر فرهنگی اسلام نیز همین ویژگی‌ها را دارند، لذا پس از ظهور و گسترش اسلام به ایران و سایر نقاط ملاحظه می‌شود که بیشترین درخشش فرهنگی، علمی و معرفتی عالم اسلام در ایران بوده است... علاوه بر آن، در بستر فرهنگی ایران مسالمت، مدارا و واگذاری اراده جزئی به اراده کلی،

1. Linton, Ralph

صلح‌جویی در جهت نیل به سعادت دنیا و عقبا همواره مواج و پویا بوده و از این موضع نیز اسلام به‌سهولت در ایران جا باز می‌کرد. (آراسته خو، ۱۳۷۹: ۱۲۰)

گسترش اسلام در ایران

پذیرش اسلام توسط ایرانیان که با حمله و مهاجرت‌های جمعی اعراب همراه شد، به تدریج در اجزای مختلف فرهنگ (ارزش‌ها، بینش‌ها و ساختارها) این سرزمین راه یافت. با وجود قدمت و دیرپایی فرهنگ و تمدن در ایران، در اواخر حاکمیت ساسانیان نیاز مبرمی به تحولات اساسی در جامعه احساس می‌شد. در بخش ساختاری فرهنگ، نهاد حکومتی علی‌رغم ابهت ظاهری، دچار ضعف درونی شده بود. نظام اقتصادی کشور بر اثر جنگ‌های طولانی با رومیان و اخذ مالیات‌های سنگین، مطلوب نبود. اوضاع اجتماعی نیز به تبع این شرایط ناگوار و همچنین طبقاتی‌بودن جامعه، نامناسب بوده است. به گفته کریستن سن «هیئت اجتماعی ایران در نظر ما به صورت هیئتی مجسم می‌شود که به متنها درجه اشرافی است. فقط طبقه اشراف و نجبا بودند که مأخذ و ملاک برای تشخیص احوال و اخلاق ملت ایران شناخته می‌شدند.» (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۵۷)

بنابراین، شیوه تولید اقتصادی بافت اجتماعی و اعتقاد به طبقات غیر قابل نفوذ و غیر قابل تغییر و ساختار حکومتی که بخش اصلی وسایل تولید و ثروت جامعه را در اختیار داشت با سرشتی خودکامه به وجود آمده بود. حکومت نه تنها بخش عمده زمین‌های کشاورزی و منابع آبی را در اختیار داشت، بلکه راه‌ها، کاروانسراها، بازرگانی، صنایع و معادن را نیز در تملک خود داشت. بینش حاکم بر جامعه، در راستای حفظ و استمرار این وضعیت بود. دین زردشتی با متکی شدن به قدرت سیاسی و نظامی سلطنت ساسانی، باعث رکود و جمود این آیین شد و قابلیت طبیعی رقابت و چالش آن را در رویارویی با ادیان نوپای دیگر (مسیحیت و در نهایت

اسلام) کاهش داد. ارزش‌های موجود در اواخر ساسانیان بر همین روال قرار داشت و بالطبع توجه‌کننده دیگر نهادهای فرهنگی آن جامعه بود.

آنچه پس از یک قرن حضور مسلمانان در ایران و در آستانه قرن دوم، به تدریج بعضی از عناصر فرهنگ دیرینه را به‌چالش می‌طلبد، سیر صعودی مسلمان‌شدن ایرانیان بود. جامعه ایرانی تا مدتی به علت طی کردن دوران گذار - یعنی عدم کسب هویت فرهنگی جدید - دچار ازهم‌پاشیدگی اجتماعی شده بود. به نظر شریعتی، با اینکه در طول این دو قرن، اکثریت مردم ایران اسلام را پذیرفته بودند، هنوز فرهنگ ثابت و مشخصی نداشتند و دچار بی‌شکلی فرهنگی بودند. در واقع در این دو قرن، یک فرهنگ جانشین فرهنگ دیگر می‌شود، پایه‌های یک تمدن فرو می‌ریزد و پایه‌های یک تمدن جوان ریخته می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۷: ۳۱). در حقیقت می‌توان گفت روند تحولی عمیق در عناصر فرهنگ ایرانی در همین زمان شکل گرفت.

آزادی مذهبی اهل کتاب، بسترساز تعامل آنها با اسلام

به گونه‌ای دیگر می‌توان قرن دوم را دوران پایه‌ریزی و شکل‌گیری فرهنگ ایرانی - اسلامی نامگذاری کرد. پذیرش آزادی عقیده اهل کتاب در اسلام و تعلق خاطر بعضی از مردم به آیین پیشینیان خود موجب شده بود در اوایل قرن دوم هجری نیز تعداد قابل توجهی از ایرانیان هنوز اسلام را نپذیرند. البته گزارش‌های متعددی درباره وجود اشخاص غیرمسلمان و به‌ویژه زرتشتیان در قرن‌های بعد نیز در دست است. از آن جمله، اصطخری، در سده چهارم هجری، آنقدر آتشکده زرتشتی در فارس دیده بود که از فرط فراوانی حتی نمی‌توانست نام تمامی آنها را از حفظ داشته باشد. به گفته او، کمتر شهر و روستایی در فارس پیدا می‌شد که در آن آتشکده زرتشتی نبوده باشد (اصطخری، ۱۳۶۸: ۵۶). همین نویسنده به وجود اهل کتاب و آزادی عمل آنها تأکید می‌کند و می‌گوید:

و در پارس گبرکان و ترساآن و جهودان باشند و غلبه گبرکان دارند و جهودان اندکی باشند و کتاب‌های گبرکان و آتشکده‌ها و آداب گبرکی هنوز در میان پارسیان هست و به هیچ ولایت اسلام چندان گبر نباشد کی در ولایت پارس-کی دار ملک ایشان بود هست. (همان، ص ۱۲۱)

در سایر منابع نیز بعضاً به این موضوع پرداخته شده است که تنها به نقل چند مورد از آنها اکتفا می‌کنیم. مؤلف *حدود العالم*، در قرن چهارم، به فراوانی آتشکده‌های زردشتی در شهرها و روستاهای ایران آن زمان اشاره می‌کند:

کازرون به نزدیک دریای یونست، شهری است بزرگ و آبادان و با خواسته بسیار و اندر وی دو آتشکده هست کی آنرا بزرگ دارند. بشاور شهری است توانگر و از گرد وی یکی باره است، شاپور خسرو کرده است و اندر وی آتشکده است کی آن را بزرگ دارند. (*حدود العالم من المشرق الی المغرب*، ۱۳۶۲: ۱۳۲)

«مقدسی» نیز اشارات مختلفی به وجود غیرمسلمانان در قرن سوم دارد؛ به عنوان

مثال می‌گوید:

سرزمین مرکزی (از اصفهان گرفته تا همدان و ری) سرد، پربرف و یخ و دلگشا است. مردمش، اگر اصفهان را جدا گیریم، خوش ذوق‌اند. یهودانش بیش از مسیحیان هستند؛ مجوسانش نیز بسیارند. (مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۴)

حتی در قرن هفتم هجری، یاقوت حموی - جغرافیدان مسلمان - آتشکده‌ آذرگشسب را در گزن که اعراب آن را شیز می‌نامیده‌اند و در آذربایجان واقع بوده، دیده و از هلال نقره‌ای که بر بالای آن نصب بوده، سخن رانده است؛ درضمن، از آتشکده کاریان (در فارس) ذکری می‌کند. باینکه در قرن اول هجری، زیادبن‌ابی‌سفیان که حکومت این ناحیه را داشت، دستور داده بود آن را خاموش کنند، زرتشتیان آن را مجدداً فعال کرده بودند، طوری که از شهرها و دیگر مناطق دور و نزدیک، زرتشتیان به زیارت این آتشکده می‌آمدند و آتش مقدس را از آنجا به جاهای دیگر می‌بردند (یاقوت حموی، ۱۹۲۴: ج ۴، ص ۲۲۵). چنین اشاراتی در سایر منابع آن دوران نیز وجود دارد.

وجود چنین شواهد و قراینی، گویای این واقعیت است که ایرانیان می‌توانستند وابستگی خود را به آیین زرتشت استمرار بخشند. خلفای اسلامی به هر روی اجازه و آزادی پرستش دین خود را به ایرانیان می‌دادند و به‌جای آنکه آتشکده‌ها را ویران و از پرستش دین زرتشت جلوگیری کنند، روا می‌داشتند که زرتشتیان مراسم و آداب دینی خود را در آتشکده‌هایشان به‌جا آورند. در نتیجه می‌توان گفت که امکان ادامه اعتقاد به دین زرتشت و پایبندی به اعتقادات پیش از اسلام برای ایرانیان بدون مزاحمتی جدی فراهم بود و اگر آنها تمایل داشتند، می‌توانستند همچون تعداد دیگری که همیشه زرتشتی ماندند، مذهب پیشین خود را حفظ کنند.

نمی‌توان وجود هرگونه بدرفتاری با زرتشتیان را به طور کامل انکار کرد. در پس تعصب‌های مذهبی که بیشتر در قرن‌های بعد و در بعضی موارد از جانب ایرانیان مسلمان علیه غیرمسلمانان اقداماتی صورت گرفت ولی حکومت‌های وقت رعایت حقوق آنها را از وظایف خاص خود تلقی می‌کردند. با وجود این، مطابق روایاتی که در دست است، در دوره‌های نخستین اسلامی با موبدان زرتشتی چه از طرف خلفا و چه از طرف مردم بیشتر با احترام و به شکلی شایسته رفتار می‌شد و اگر احیاناً یکی از مسلمانان متعصب به آنها توهین می‌کرد، فرمانروایان اسلامی او را تنبیه می‌کردند (آرنولد^۱، ۱۹۲۴: ۱۷۹). به‌نظر می‌رسد هیچ دلیل و مدرک قابل قبولی که بیانگر وجود زور و فشار مؤثر و تعیین‌کننده در مسلمان کردن ایرانیان باشد، وجود ندارد. البته جای سخن نیست که بعضی محدودیت‌ها بر غیرمسلمانان اعمال می‌شده است؛ مثل اینکه از آنان می‌خواستند اسلام و قرآن را حرمت نهند؛ با زنان مسلمان، پیوند و نشست و برخاست نجویند؛ مسلمانان را به آیین خود نخوانند و دشمنان اسلام را یاری ندهند. ضمن اینکه ناگزیر بودند به شیوه مسلمانان جامه نپوشند و بالای بناهای خویش را بیش از عمارات مسلمانان برنکشند، بانگ آلات و ادواتی را که

1. T.W. Arnold

مجاز بودند با آنها همکیشان خود را به عبادت فرا خوانند، به گوش مسلمانان نرسانند، آشکارا خمر ننوشند، نشانه‌های دینی خود را از چشم مردم دور بدارند و مردگان خود را بپوشند و جداگانه به خاک سپارند (ماوردی، ۱۳۲۷: ۱۲۹).

توجه به موارد فوق، به‌وضوح حاکی از عدم نقش تعیین‌کننده آنها در تغییر مذهب مردم ایران است. موردی که گاه بر آن تأکید فراوان می‌شود و تا حدودی در اسلام آوردن ایرانیان مؤثر بوده، اخذ جزیه از آنان است. با این حال، مطالعه پیشینه موضوع جزیه و تاریخ چگونگی آن در ایران پس از اسلام موجب می‌شود از اغراق درباره نقش آن در اسلام آوردن ایرانیان جلوگیری شود. به هر صورت، سخن درباره جزیه فراوان است. به‌نظر می‌رسد ذکر این توضیحات مختصر لازم باشد که جزیه بر معانی عربی و نیز بر اصل فارسی قابل تطبیق است.

این‌گونه مالیات قبل از اسلام هم در ایران وجود داشته است و از آن به سرگزیت تعبیر می‌کرده‌اند؛ و هیچ بعید نیست که جزیه از آن گرفته شده باشد^(۴). جزیه همچنین قبل از اسلام در بین ملل متمدن دیگر وجود داشته است. این‌گونه مالیات اکثراً از ملل تحت‌الحمایه گرفته می‌شده است. رومیان هم از ملل تحت‌الحمایه خود چنین مالیاتی را وصول می‌کردند؛ چنان‌که در مصر، از تمامی کسانی که سن آنها بین چهارده تا شصت سال بود، مالیات سرانه گرفته می‌شده است، البته به‌استثنای عدّه قلیلی از روحانیون معابد و رومیان ساکن مصر و اسکندریه. (میلنه^۱، ۱۸۹۸: ۱۲۱)

در ایران نیز بنا به نقل ابن اثیر، به‌استثنای اعظام رجال، اصیل‌زادگان، ارتشیان، مرزداران، دبیران و خدمتگزاران پادشاه، بقیه اهالی، کسانی که سن آنها بین بیست تا پنجاه سال بود، هر یک به نسبت قدرت مالی خود از چهارده تا دوازده درهم جزیه می‌پرداختند (ابن اثیر، ۱۳۵۶ ه.ق. : ۴۵۵). جزیه نباید تنها به‌عنوان یک فشار اقتصادی بر اهل کتاب ملاحظه شود؛ بلکه مسلمانان نیز درمقابل متعهد می‌شدند که جان و مال

1. Milne, J.G.

آنان را از گزند دشمنان حفظ کنند. قدرت بر انجام این تعهد در قراردادها رعایت می‌شد و چنانچه مسلمانان در وضعی قرار می‌گرفتند که قادر به انجام تعهد خود نمی‌شدند، از ادامه قرارداد و گرفتن جزیه خودداری می‌کردند. (ابویوسف، ۱۳۵۲ ه.ق.: ۱۴۲)

مسلمانان برای رعایت حال جزیه‌دهندگان، علاوه بر زنان و اطفال، فقرا، نابینایان، بیکاران، زمینگیران و کشیش‌های فقیر را که با مردم تماس نداشتند، از پرداخت جزیه معاف کردند (همان، ص ۱۲۲). البته رفتار خلافت نسبت به اهل ذمه، همیشه این‌گونه نبود. در زمان امویان، با آنان با ظلم و ستم رفتار شد همچنان‌که با بسیاری دیگر همچون ایرانیان مسلمان یا اعراب مسلمان ناراضی با خشونت فراوان برخورد کردند. کار به جایی رسید که حجاج - از امرای خلافت اموی - با مشاهده اینکه با مسلمان شدن اهل ذمه، در آمد خزانه رو به نقصان نهاده است، دستور داد از ذمیان مسلمان شده باز هم جزیه‌ای که طبق مقررات شرعی باید با اسلام آوردن از آنان ساقط می‌شد، اخذ شود. با این شرایط، طبیعی بود که ایرانیان با پذیرش اسلام باز هم به پرداخت جزیه مجبور بودند. با این حال، روند اسلام‌پذیری باز هم به نحو چشمگیری در ایران در جریان بود. حضور ایرانیان مسلمان در جریان قیام سیاه‌جامگان^(۵) در کنار هموطنان غیرمسلمان خود در نیمه اول قرن دوم هجری، گویای این حقیقت است؛ گرچه افرادی نیز بر این باورند که در ابتدای تشکیل عباسیان، تنها اقلیت کوچکی از ایرانیان مسلمان بوده‌اند. (کدی، ۱۹۸۲: ۱۹۹)

با اینکه تردیدی در وجود بعضی انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در اسلام آوردن - بعضی از ایرانیان همچون سایر ملل - نیست، اغراق در تحلیل این موارد، ما را از دستیابی به واقعیت دور می‌کند؛ به‌ویژه آنکه شواهد متعددی دایر بر وجود علاقه و انگیزه‌های اعتقادی در اسلام آوردن آنها نیز موجود است. ایرانیان حتی توانستند در همان دوره اموی، پیشوایی امور مذهبی را در بیشتر شهرهای بزرگ

اسلامی عهده‌دار شوند. می‌گویند که هشام بن عبدالملک اموی روزی از یکی از علما که به ملاقات وی در کوفه رفته بود، پرسید که آیا علما و دانشمندان را که اکنون در شهرهای اسلامی مرجعیت علمی و فتوایی دارند، می‌شناسی؟ گفت آری. سپس هشام یک به یک شهرها را برشمرد و از او پرسید فقیه این شهرها کیستند. در پاسخ هشام دریافت که از میان چندین شهر اسلامی، تنها در یک شهر مقام فقاقت در اختیار یک عرب بود و بقیه شهرها فقیهی مولی داشتند (نیرنوری، ۱۳۷۵: ۶۷۶). در آن زمان، بیشتر موالی از ایرانیان تازه اسلام آورده بودند.

درواقع می‌توان گفت که اسلام و قدرت سیاسی که آن را در ایران نمایندگی می‌کرد، در سده دوم هجری آنقدر درونی شده بود که دیگر نمی‌شد با آن به‌عنوان عامل خارجی برخورد کرد. بنابراین باید به ریشه‌های درونی شدن اسلام و نقشی که خود ایرانیان از این بابت ایفا می‌کردند، توجه کرد؛ به‌ویژه آنکه تعدادی از جنبش‌های ایرانی مخالف خلفا، صבעه اسلامی داشت^(۶). این مسئله، بیانگر نفوذ اسلام در همان زمان در فرهنگ و جامعه ایرانی بود. رفته‌رفته در همین قرن، ایرانیان با گرایش بیشتر به اسلام، به دلیل آشنایی و تخصصی که در زمینه‌های مختلف اسلامی یافتند، خود از داعیان اصلی این دین شدند.

تلاش ایرانیان در شکل‌گیری فرهنگی ایرانی و اسلامی

ایرانیانی که در قرن دوم هجری مسلمان می‌شدند، دیگر مانند گذشته با اعراب مسلمانی روبه‌رو نبودند که آنها را به چشم یک قوم فروپایه بنگرند. این امر در روند اسلام‌آوردن جدی‌تر ایرانیان مؤثر افتاد. بعضی از اقشار در ایران به این تشخیص رسیده بودند که به‌جای هواداری از یک دین کهن که از محتوا خالی شده بود و احیای آن تقریباً امکان‌پذیر نمی‌نمود، به دینی فعال و پویا روی آوردند که در عرض مدتی کوتاه، نیمی از جهان آن زمان را تحت نفوذ و چیرگی خود درآورده بود و

روزبه‌روز بر دامنه نفوذ و گسترش خود می‌افزود. برخلاف دین زرتشت که تنها به قلمروهای محدودی از حوزه فرهنگی ایران بسنده کرده بود و دیگر توان تبلیغ در سطح جهانی را نداشت، دین اسلام حتی از نیروی جهاد برای تبلیغ خود در ابعاد جهانی سود می‌جست. به‌علاوه، این دین، امکانات تحقق جهانی‌شدن را بالفعل داشت.

ایرانیانی که در قرن اول هجری جذب فرهنگ مهاجمان نشده بودند، در قرن دوم هجری همان مسیر گذشته را استمرار بخشیدند. گسترش یافتن اسلام در ایران، دربردارنده تبعیت فرهنگی مردم این سرزمین از اعراب نبود. درست است که اقوام ایرانی، به‌ویژه قشرهای بالاتر اجتماعی، از همان آغاز ورود اعراب در جهت تطبیق خود با تسلط نظامی این مهاجمان عمل کردند و در قرن دوم هجری نیز این همکاری ادامه یافت، اما درحقیقت سطح پیچیدگی و تطور فرهنگی این قوم غالب درحدی نبود که ایرانیان را مجذوب خویش کند. بنابراین، حتی ایرانیانی که به اعراب نزدیک می‌شدند و یا با آنان همکاری می‌کردند، کمتر به فرهنگ آنان اظهار شیفتگی یا علاقه می‌کردند. البته این نکته که فرهنگ اعراب در آن زمان تأثیر فراوانی از اسلام نپذیرفته بود، امری غیرقابل انکار است. بالطبع مقوله فرهنگ اسلامی و فرهنگ اعراب در آن زمان باید به‌طور جداگانه لحاظ شود.

شکوفایی فرهنگ ایرانی - اسلامی از قرن سوم به بعد آغاز می‌شود؛ که در آن شرایط، تسلط سیاسی اعراب در ایران عملاً منتهی شده بود و حاکمیت‌های ایرانی قدرت را در دست خویش داشتند^(۷). بااینکه با نهاده شدن اسلام در ایران در قرن دوم هجری و فضای مناسبی که فراهم آمد - و در ادامه، درباره آن بحث خواهد شد - فرهنگ ایرانی با ممزوج شدن با اسلام، در مسیر رشد و شکوفایی قرار گرفت. به‌قول یکی از صاحب‌نظران:

ما مدعی نیستیم همه ایرانیان مخلص بوده‌اند و فقط انگیزه‌شان خدمت به اسلام بوده است. ما معتقدیم اولاً آنچه ایرانیان بعد از شکست انجام دادند، مانند خدمات

ایرانی قبل از شکست است؛ ثانیاً اگر انگیزه آن بود، چهارده قرن ادامه نمی یافت، به علاوه، اگر هدف ایرانیان از خدمت به اسلام، جبران شکست‌های نظامی بود، چرا آنان خود مروج اسلام در میان ملل دیگر گردیدند و چندین برابر خود مسلمان به وجود آوردند؟ شور و هیجانی که ایرانیان نسبت به اسلام و علوم اسلامی در طول چهارده قرن، حتی در دو قرن اول که سرجان ملکم انگلیسی نام آن را دو قرن سکوت گذاشته، نشان دادند، هم از نظر اسلام و هم از نظر ایران بی سابقه بود. ایرانیان پس از استقلال، بدون هیچ مزاحمتی می‌توانستند آیین کهن خود را احیا کنند؛ ولی چنین نکردند. (مطهری، ۱۳۵۹: ج ۱، ص ۸۱)

نمی‌توان رفتار غیر عادلانه و برخلاف اسلام گروه‌هایی از اعراب حاکم به‌ویژه حاکمیت اموی را نادیده گرفت. بالطبع این گونه رفتارها، انعکاس نامناسب در جامعه یافت. فرهنگ جامعه نیز تا حدودی از آن متأثر شد؛ اما تنها راه نجات برای ایرانیان، مبارزه فرهنگی نبود. آنان توانستند در نیمه نخست قرن دوم هجری، امویان را از قدرت کنار زنند. ایرانیان در این نهضت فراگیر (قیام سیاه‌جامگان) نه تنها قدمی علیه اسلام برنداشتند، بلکه بر این اعتقاد بودند که باید افرادی از خاندان پیامبر (ص) را بر سریر قدرت قرار دهند تا جامعه از انحرافات و نابرابری‌های موجود رهایی یابد. حتی طرح فعالیت شعوبیه را نمی‌توان به‌عنوان نهضت فرهنگی ایرانیان علیه اسلام مطرح کرد.

درواقع، شعار اسلامی که شعوبیان در آغاز حرکت خود مطرح کردند، بیان‌کننده نوعی آرمان‌گرایی اسلامی بود. آنان با سرلوحه قرارداددن آیه «...إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...» (حجرات / ۱۳)، به حرکت خود رنگ اسلامی دادند. آنان که در دفاع از حرکت شعوبیگری فعالیت کردند - صرف‌نظر از توده مردمی که به موالی معروف بودند (یعنی شاعران و نویسندگان) - افرادی مسلمان بودند که در آثار و اشعار خود معاندتی روشن با اسلام نداشتند؛ و گرچه بعضی از آنها به زندقه متهم شدند، این امر به دیانت اکثریت شعوبیان مسلمان خدشه‌ای وارد نمی‌آورد.

در هر صورت، از آنجا که اسلام دینی آرمان‌گرا است و برنامه‌های آن، متضمن صلاح و فلاح جامعه است، نمی‌توان تصور کرد جمعیتی که با شعار اسلامی قیام می‌کند، هدفی جز اصلاح اجتماعی در سر پیروانند. این گروه نیز عملاً چنین بودند. شعوبیان تا قبل از انحراف از مسیر اصلی خود، درصدد ایجاد تحول در همه ابعاد سیاسی و اقتصادی، نظامی و فرهنگی بودند؛ هرچند که در آغاز، قدرت ایجاد تغییر در ساختار سیاسی اقتصادی حاکم در زمان بنی‌امیه را نداشتند، ضمن اینکه حرکت فرهنگی شعوبیه در برابر مظاهر فساد بنی‌امیه گرچه ظاهراً تحول مهم فرهنگی محسوب می‌شد، در باطن حرکت سیاسی به‌شمار می‌رفت. می‌توان گفت شعوبیه در آغاز، در پی آرمان مقدسی بود که تحقق آن را در سایه برنامه‌های اسلامی امکان‌پذیر می‌دانستند و قاطبه موالی نیز بر این امر ثابت قدم ماندند. اگر افرادی از شعوبیه در قرون بعد در دام تفاخرات قومی افتادند و به اسلام - از آن رو که منتسب به عرب است - پشت‌پا زدند، هرگز انقلاب‌شگرفی را که شعوبیان در ابتدا پدید آوردند، زیر سؤال نمی‌برد.

پیش از ادامه بحث درباره موضوع چگونگی استمرار فرهنگ ایران بعد از اسلام، ذکر این نکته ضرورت دارد که ایرانیان از این طریق توانستند هویت و زبان خویش را حفظ کنند. درحقیقت چنانچه استعداد و قابلیت ویژه‌ای در فرهنگ و تمدن ایرانی وجود نداشت، آنان همچون بسیاری از ملل دیگر آسیایی و افریقایی جذب اعراب می‌شدند. البته شواهد تاریخی دال بر اقداماتی در این راستا است تا آنجا که یکی از سیاست‌های امویان، کوچاندن اعراب به ایران و اسکان آنها در سرزمین‌های ایرانی بود، به‌گونه‌ای که تنها در خراسان ۲۰۰۰۰۰ خانوار عرب اسکان داده شده بودند (مهدی الخطیب، ۱۳۷۸: ۷۶). ولی از همان نیمه اول سده دوم هجری، اعراب ساکن در ایران یا در این سرزمین ماندگار و جذب فرهنگ ایرانی شدند و یا با آب و هوا و فرهنگ ایرانی نتوانستند سازگار شوند و به حجاز بازگشتند. به گفته ابن خلدون،

اعراب حجاز پس از چندی به زندگی بدوی صحرائشینی و شبانی بازگشتند و دوباره در همان وضعیتی قرار گرفتند که پیش از اسلام داشتند. (ابن خلدون، ۱۳۴۵: ج ۱، ۲۹۱)

ایرانیان با انتقال میراث فرهنگی و تمدنی خود به فرهنگ و تمدن اسلامی که از قرن اول آغاز شد و در قرن دوم شکل گرفت، در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی نقشی مؤثر ایفا کردند. به هر روی، تداوم تاریخ و فرهنگ ایران، با ورود عناصر و فرهنگ ایرانی در ابعاد مختلف زندگی جامعه نواسلامی آغاز شد و طولی نکشید که با توجه به نیاز خلافت اسلامی به تشکیلات اداری ایرانیان، خلفا بسیاری از آیین‌های دولت‌داری و از آن طریق عناصر فرهنگ و تمدن ایرانی را وارد جامعه اسلامی کردند.

پس از ظهور اسلام در شبه‌جزیره عربستان و تسلط اعراب بر دیگر سرزمین‌ها، آنها با جوامعی که مدنیت رشدیافته‌تری داشتند، آشنا شدند. در واقع با مدنی شدن جامعه اسلامی، بر اثر ارتباط و دادوستد با جوامع مدنی آن روزگار که مسلمان شده بودند، تفکری سامانمند در باب روش‌های راهبرد جامعه اسلامی شکل گرفت و ایران به‌عنوان یکی از دو تمدن مهم آن روزگار، بزرگ‌ترین جامعه مدنی‌ای بود که مسلمان شده بود. ابن خلدون بر این موضوع تصریح می‌کند: «در آن عهد (یعنی اوایل دوران اسلامی)، مردم شهری عبارت از عجمان و کسانی مشابه یا نظیر آنان بودند» (همان، ج ۲، ص ۱۱۵۰). سنت و سابقه قدیم و قویم فرهنگ و تمدن ایرانی در تعاطی با فکر و فرهنگ و جهان‌نگری اسلامی، تأثیرات عمیق و نیرومندی در تعریف و تحدید غایات حکومت و روش‌های اداره جامعه اسلامی برجای گذاشت. البته خود نیز تأثیراتی پذیرفت. تحول قابل توجه در روند تعامل این دو فرهنگ، اهتمام ایرانیان به تطابق سنن کهن ایرانی با هنجارها و تعالیم اسلامی است.

علاقه ایرانیان به خاندان پیامبر(ص)، از مشخصه‌های فرهنگ ایرانی اسلامی ده‌ها سال خلافت بنی امیه، درحالی که روح برادری و عدالت‌خواهی اسلامی را کنار نهادند و قومیت‌خواهی تنگ‌نظرانه خود را در جهان اسلامی عملاً پیاده کردند، موجب گسترش دامنه اعتراضات در بین اعراب به‌ویژه شیعیان و خوارج و ایرانیان شد. در قیام عمومی علیه امویان و نهایتاً انتقال حکومت از آنان به بنی عباس، نقش ابومسلم خراسانی بسیار تعیین‌کننده بود. تولد او را سال ۱۰۰ ه. و اولین ظهورش را در انقلاب، سال ۱۲۹ ه. دانسته‌اند (خطیب بغدادی، بی تا: ۲۰۸). ابومسلم برای برانداختن دولت اموی و برقراری خاندان عباسی، فقط به دعوت مسلمانان ایرانی برای بیعت با هاشمیان اکتفا نکرد؛ بلکه افزون بر اعراب ساکن خراسان، از ایرانیانی که با دین و روایات وطنی خود باقی مانده بودند، یاری خواست و آرای محلی را با اصول اسلامی موافق ساخت و به این وسیله به انجام دادن مقصود بزرگ خود موفق شد و این توفیق مرهون حمایت عناصر مختلف و گوناگون است (صدیقی، ۱۳۷۲: ۹۲-۹۱). در هر حال، با وجود مخالفان عرب و غیرعرب خاستگاه خلافت اموی، ایرانیان به‌خصوص خراسانیان نقشی بی‌بدیل در به‌راه‌انداختن جنبش و پیروزی بر خلافت بنی‌امیه ایفا کردند. محققان بر این امر تصریح کرده‌اند که خراسان بهترین مکان برای تبلیغ دعوت عباسیان بوده است (ابن طقطقی، ۱۳۱۷ ه. ق. : ۱۰۴). مسعودی درباره ارتباط دولت عباسیان با خراسان می‌گوید: «خراسان را درب دولت می‌نامیدند؛ زیرا حکومت عباسیان از خراسان ظهور کرده بود.» (مسعودی، ۱۳۴۴: ج ۲، ص ۲۲۱)

داعیان عباسی با نظریه شعوبیه مبنی بر برابری اقوام مسلمان و با تکیه بر برتری خاندان خود به‌خاطر انتساب به خاندان پیامبر اکرم(ص)، به‌میان بزرگان ایرانی رفتند و با توجه به زمینه‌های نارضایتی عمومی موجود توانستند همکاری سران ایرانی را به‌سوی خود جلب کنند. عباسیان که در ابتدا از ابوهاشم فرزند محمدبن حنفیه – یکی از فرزندان امام علی(ع) – جانبداری کردند، بعدها ادعا کردند که ابوهاشم در

بستر مرگ، رهبری پیروانش را به یکی از عموزاده‌هایش، محمدبن علی سپرده است. شجره محمدبن علی، به عباس (ع) - عموی پیامبر (ص) - می‌رسید و از همین روی، اعقابش خود را عباسی خواندند.

وجود شواهد مختلف، گویای ارادت مردم ایران، به ویژه خراسان، در همان اوایل قرن دوم هجری به خاندان پیامبر (ص) است. بکیرین ماهان که از نخستین داعیان و مبلغان بزرگ عباسی بود، این موضوع را با محمدبن علی در میان نهاد. او ماجرای دیدار خود با سلیمان بن کثیر مروزی و دوستی و محبت او را به پیامبر (ص) نقل و پیشنهاد کرد که امر دعوت در خراسان بنیان نهاده شود. محمدبن علی پس از شنیدن این سخن امیدوار کننده، به بکیر گفت: «ای اباهاشم! دعوت ما شرقی است و یاران ما نیز اهل مشرق‌اند و پرچم‌های ما سیاه است.» (الدوری و دیگران، ۱۹۱۷: ۱۹۱)

بدین‌سان، ایرانیان پیش از آنکه به شیعه دوازده‌امامی روی آورند، به‌خاطر ارادت به خاندان پیامبر (ص) و دل‌بستگی به اصالت‌های خاندانی که تاحدودی در پیش از اسلام ریشه داشت، برای برپایی خلافتی تلاش کرده بودند که خود را به همین خاندان شریف منتسب می‌دانست. البته چنان‌که در منابع مذکور است، عباسیان پس از دستیابی به خلافت، شعار دعوت «الرضا من آل محمد» را رها کردند و به مسئله وراثت تمسک جستند و مدعی شدند که چون جد آنان عباس بن عبدالمطلب - عموی پیامبر اسلام (ص) - بوده است، وراثت در حال حیات عمو به پسر عمو - که منظور آنان امام علی بن ابی‌طالب بود - نمی‌رسد. (طبری، ۱۴۰۸ ه. ق. : ج ۳، ص ۴۷۳)

طرح این سؤال که چرا با وجود نگرش فوق در ضمن فرهنگ ایران، ایرانیان در از مدت شیعه بنی‌عباس نشدند، خواه‌ناخواه موضوع یک انتخاب عمومی و یک گرایش ویژه در میان ایرانیان را به اهل بیت (ع) مطرح می‌کند که می‌تواند در گرایش‌های خالصانه و حق‌طلبانه آنان ریشه داشته باشد. با وجود این، بعضی از

محققان تلاش کرده‌اند تشیع را ساخته و پرداخته ایرانیان جلوه دهند. نبیه حجاب می‌نویسد:

تقدیس حاکم در دوران ساسانی رواج داشت؛ و به تدریج موالی ایرانی که در باطن بر آیین نیاکان خود پایدار باقی مانده بودند، به تشیع گرویدند و تشیع لانه شعوبیه شد (نبیه حجاب، ۱۹۶۱: ۲۱۴).

احمد امین نیز علل مختلف گرایش ایرانیان به تشیع را تبیین کرده است؛ از جمله چنین می‌گوید:

علی‌رغم تعصب گروهی از اعراب نسبت به امویان و درگیری‌های قبیله‌ای که دشمنان را در جبهه مقابل قرار می‌داده، تشیع بسیاری از موالی به خاطر وجود اشرافی‌گری در میان بنی‌امیه بوده... (البته دشمن‌ترین فرقه با امویان، شیعیان بودند). گروهی از ایرانیان نیز به تشیع روی آوردند. مخصوصاً اینکه ایرانیان تجربه دوران شاهنشاهی را پشت‌سر داشتند و برای شاه نوعی تقدیس قائل بوده‌اند. وقتی این گروه اسلام آوردند، به پیامبر(ص) نیز همان نگرش خسروانه را داشتند و همین نگرش را پس از فوت آن حضرت(ص) نسبت به اهل بیت پیامبر(ص) ادامه دادند؛ یعنی سزاوارترین فرد را برای خلافت از اهل بیت پیامبر(ص) دانستند. تشیع دیگر طوایف نیز به سبب اسباب و عوامل مختلف بود. گروهی نیز بدتر از اینان درصدد انتقام گرفتن از اسلام بودند. آنان با تظاهر به غلو، راه مکر و حيله را پیمودند؛ و غلو در تشیع نیز نوعی از انواع غلو محسوب می‌شود. (امینی، ۱۹۶۱: ۲۰۹)

مطالعه این سطور، برای هر پژوهشگر سؤالات فراوانی را مطرح می‌کند که معمولاً این‌گونه افراد حتی مستشرقینی که دیدگاه‌هایی از این قبیل را مطرح کرده‌اند، پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده‌اند. از جمله این سؤالات چنین است: آیا واقعاً موضوع حقانیت حضرت علی(ع) و اهل بیت پیامبر(ص) که شیعیان مطرح می‌کنند، به خاطر تقدسی است که ایرانیان از قدیم برای شاهان خود قائل بوده‌اند، حتی اگر افرادی با چنین نگرش خون‌پرستانه‌ای یافت می‌شدند؟ چگونه بود که اینان تشیع را برگزیدند، حال آنکه معتقدات آنها به عباسیان نزدیک‌تر بود؟ با اینکه از مباحث مذکور نیز می‌توان به ضعف استدلال‌های مربوط به ارتباط بین عقاید ایران قبل از اسلام و تشیع پی‌برد، لازم است تذکر داده شود که اصولاً موضوع خلافت

حضرت علی (ع) از زمان سقیفه مطرح بود نه از دوران پیوستن موالی به تشیع. به‌علاوه، تا ده‌ها سال پس از شکل‌گیری تشیع، پیروان آن را اعراب تشکیل می‌دادند؛ همان‌طور که چندین قرن، اکثر ایرانیان، سنی‌مذهب بودند.

نفوذ فرهنگ ایرانی در خلافت عباسیان

غالباً پیروزی نهضت عباسیان را پیروزی ایرانیان بر اعراب دانسته‌اند؛ اما شمار بسیاری از سپاهیان و دعوات که این نهضت را به پیروزی رسانده بودند و از حکومت عباسیان حمایت می‌کردند، عرب بودند و دلیلی که نشان دهد یاران ایرانی دولت عباسی در دوره نخست آن دولت، ضدعرب بوده‌اند، در دست نیست^(۸). با این حال نباید از نقش بسیار مهم ایرانیان در پیروزی بر بنی‌امیه غفلت کرد. حاکمیت بنی‌عباس با اینکه استمرار تسلط اعراب را به دنبال داشت، خود موجب تغییرات فراوانی در جامعه ایرانی شد. فرهنگ ایران در این میان، خود در معرض این تغییرات واقع شد؛ در نتیجه، تحولات فرهنگی ایران در طول این قرن، سرعت بیشتری یافت. ایرانیان توانستند در دستگاه خلافت عباسی نفوذ کنند و حتی بعضی همچون آل برمک به مقام وزارت دست یافتند. برخی از نویسندگان عرب با تصریح به شروع این روند از دوران خلافت منصور، آن را آغاز اضمحلال تسلط اعراب دانسته‌اند. سیوطی این موضوع را چنین تبیین می‌کند:

منصور عباسی، نخستین کسی بود که موالی را به کار گماشت و بر عرب مقدم‌شان داشت. بعد از او نیز استخدام موالی فزون‌تر شد تا آنکه ریاست و فرماندهی و امارت عرب از میان رفت. (سیوطی، ۱۳۰۵ ه. ق.: ۱۰۵)

جهشگیری نیز می‌گوید: اغلب کسانی که در عهد منصور، مباشر کارها بودند، از موالی بودند. (جهشگیری، ۱۹۳۸: ۱۳۹)

طولی نکشید که بسیاری از امور کشوری و لشکری در خلافت عباسیان، در اختیار ایرانیان قرار گرفت. دربار عباسیان و تشکیلات اداری آن به دربار ساسانی

شیهه بود؛ و علاوه بر وزیران و دبیران، قضات، هنرمندان، پزشکان، منجمان، مورخان، نحویان و علمای حدیث مرکز خلافت ایرانی بودند. حتی سفاح - اولین خلیفه عباسی - ادای کسری را درمی آورد؛ و حاجب و دربان داشت. (افتخارزاده، ۱۳۷۶: ۲۸۰)

با این حال، نباید تصور کرد که در نیمه اول قرن دوم هجری، و به ویژه پس از پیروزی قیام سیاه جامگان، فرهنگ ایران قبل از اسلام کاملاً احیا شد. با توجه به روند روبه افزایش مسلمان شدن ایرانیان و باورهای اسلامی در اذهان ایرانیان، می توان مشاهده کرد که آنان در شرایط جدید توانستند با نفوذ در دستگاه خلافت عباسی، فرهنگ خویش را در چهارچوب خلافت اسلامی احیا کنند. وزیران ایرانی بنی عباس، آموزش های عربی دیده بودند. آنان در زمینه کتابت نامه به زبان عربی مهارت داشتند؛ آداب دینی اسلامی را نیک می دانستند، در عین حال در شکل لباس، نوع غذا، کسب موسیقی و امثال آن، آداب ایرانی خود را حفظ کرده بودند. با این حال، همان طور که اظهار می شود، با نفوذ عناصر ایرانی در دستگاه خلافت عباسی بود که آنها جشن های باستانی نوروز و مهرگان را به رسمیت شناختند. لباس ایرانی، لباس رسمی دربار بود... در دربار، آداب و رسوم پادشاهان ساسانی را تقلید می کردند. (جاحظ، ۱۹۶۸: ۲۰۶)

با نگاهی به جنبه های مختلف این واقعه، دریافت می شود که مهم ترین دستاورد تغییر خلافت، ابعاد فرهنگی آن بود؛ زیرا بر اثر نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی، عناصر فرهنگ ایرانی در دنبال اسلام گسترش یافت. شکل طبیعی و عادی این روند و عدم تحمیل و اجبار موجب شد تعارض و تقابلی در عمل بین آن دو (فرهنگ ایرانی و اسلام) به وجود نیاید؛ بلکه زمینه های مشترک فرهنگ ایرانی - اسلامی در تعاملی دوطرفه در این زمان پایه ریزی می شود. از این جنبه (جنبه فرهنگی) که بگذریم، تغییر خلافت برای عموم مردم دستاورد جدیدی نداشت؛ و طولی نکشید که توده مردم دریافتند عباسیان از نظر اعمال قدرت و استبداد

حاکمیت، تفاوتی با امویان ندارند و هر دو برای حفظ حاکمیت خود، به هر اقدامی دست می‌زنند؛ چنان‌که ابومسلم و خاندان برمکی، علی‌رغم انجام خدمات فراوان به خلفای بنی‌عباس، به دستور آنان کشته شدند. البته این امر به کوتاه‌شدن دست ایرانیان از مناصب مالی حکومتی منجر نشد؛ زیرا ایرانیان دیگری بر جای آنها نشستند. درحقیقت، دولت عباسی بی‌نیاز از ایرانیان نبود.

در بحران جانشینی برسر تعیین خلافت پس از هارون‌الرشید، ایرانیان از مأمون که از مادری ایرانی بود^(۱۰) و در کانون فرهنگی ایران آن زمان یعنی مناطق شرقی ایران سال‌ها ماندگار شده بود، پشتیبانی کردند. پیروزی مأمون بر برادرش امین، پایگاه ایرانیان را در دستگاه خلافت عباسی استوارتر ساخت و عباسیان بیش از پیش به پشتیبانی آنان متکی شدند. مأمون حتی پس از پیروزی، مدت‌ها در همان شرق ماندگار شد و به بغداد نرفت. باینکه هنگام حضور خلفای عباسی در بغداد نیز وزیران و صاحب‌منصبان ایرانی تأثیر فراوانی بر آنان و دیگر تشکیلات خلافت گذاشتند، حضور خلیفه جدید در سرزمین ایران، خود نشان از ارتقای نقش ایرانیان در دستگاه خلافت بود.

تحول فرهنگ ایرانی بر اثر تماس گسترده با اسلام

بررسی حضور ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی، گویای اهمیت دستاوردهای فرهنگی آن است. سقوط دولت نژادگرای اموی که وجود محدود ایرانیان را به‌ناچار در تشکیلات اداری خود پذیرفته بود اما هیچ‌گاه از ظلم و تحقیر آنان خودداری نکرد، فضای نوینی را در برابر ایرانیان گشود. آنها که با شرایط بعد از اسلام به تدریج خو گرفته بودند، در روی کار آوردن خلافت جدید ایفای نقش کردند؛ اما آرزوهای خود را در نهایت در عرصه‌های سیاسی و نظامی تاحدودی اذ دست دادند، برخلاف عرصه فرهنگ که در آن یکه‌تازی کردند. دیدگاه زرین کوب آن است که با سقوط

دولت عربی اموی از تمدن و فرهنگ ایران پاره‌ای عناصر که در دنیای اسلام قابل جذب بود همراه با نفوذ موالی در دنیای اسلام و در سازمان خلافت عباسی جای خود را باز کرد (زرین کوب، ۱۳۴۳: ۵۵). شایان ذکر است که در همین زمان، ایرانیان نیز از فرهنگ قرآنی تأثیر می‌پذیرفتند و در عرصه علم و دانش، حضور خود را در دفاع از این ارزش‌ها بیشتر از گذشته کردند.

افکار، نظریات، تصورات و عقاید مختلف افراد یک جامعه، در طول قرن‌ها، معمولاً در حال طلوع و افول دائمی است؛ و اگر بعضی از آنها باقی بماند، به دلیل تناسب آن موارد با شرایط داخلی و خارجی آن جامعه است. از این رو، جامعه‌ای که در طول تاریخ، عناصر و عوامل فرهنگی خود را با سعی و خطا انتخاب و با آنها زندگی کرده است، قاعدتاً نمی‌پذیرد که یک‌باره فرهنگی دیگر جایگزین فرهنگش شود، به‌ویژه اگر تمدن و فرهنگی نیرومند، ریشه‌دار و پویا داشته و در دادوستد جهت رشد و شکوفایی آماده و به‌دور از تعصب باشد.

فرهنگ این سرزمین از همان نخست با فرهنگ‌های دیگر ترکیب یافته ولی این امر موجب ازین‌رفتن و اضمحلال فرهنگ ایرانی نشده است. فرهنگ ایرانی پس از مهاجرت آریاییان به این سرزمین، به تدریج ترکیبی یافت از فرهنگ آریایی و فرهنگ اقوام بومی که پیش از آریاییان در ایران زندگی می‌کردند. در نتیجه تلفیق فرهنگ بومیان و آریاییان، فرهنگ سرزمین ایران از زاینده‌گی و رشد عظیمی برخوردار شد. اهورمزدا - خدای زرتشت در گاهان مقدس - هم از مردوخ و هم از

خدایان قدیم هندوایرانی مجردتر و متعالی‌تر است. (بهار، ۱۳۷۶: ۱۵۲)

عوامل بی‌شماری که مهم‌ترین آنها را استقرار کشور در منطقه‌ای مهاجم‌پذیر و مهاجریاب می‌توان دانست، به ایرانیان کمک کرده است تا از دستاوردهای نیک و بد دیگران آگاهی یابند و در عرصه‌های مادی و معنوی تمدن، حاصل کارهای بسیاری را معاینه کنند. در واقع، این قانونی عمومی است که بر اثر برخورد سازنده و

تلفیق دو فرهنگ با یکدیگر، فرهنگی عظیم‌تر و جهش‌های فرهنگی والاتری را می‌توان دید. فرهنگ ایرانی از طریق تلفیق با فرهنگ‌های دیگر، مسیر تحولات را در سیر تکامل خود ادامه داده بود. ورود اسلام به این سرزمین، با توجه به نفوذ تدریجی آن در قرن اول هجری، نمی‌توانست اثرات و نتایج خود را بلافاصله متجلی سازد. روند اسلام‌پذیری در مناطقی که کمتر قابل دسترسی بود - مثل مناطق کوهستانی و حتی در بعضی از روستاها - محدودی هنوز ادامه داشت^(۱۱). آنها در قرن دوم نیز به‌مرور با دین اسلام آشنا می‌شدند. البته پیش از این متذکر شدیم که در بین ایرانیان، افرادی در همان قرن اول هجری از اسلام استقبال کردند. تعداد زیادی از این افراد، از اشخاص برجسته و بانفوذ جامعه بودند.

روی هم‌رفته می‌توان گفت که در میان قشرهای مختلف، نخست بزرگ‌زادگان ایرانی اسلام آوردند و توده‌های مردم به‌ویژه روستاییان تا چند سده همچنان به دین و آیین نیاکانی خود پایبند مانده بودند^(۱۲). در این میان، تردیدی وجود ندارد که افرادی از عامه مردم هم به اسلام گرویده بودند، ولی براساس تداوم نسبی فرهنگ شبه‌کاستی ایران، نقش چندانی در تحولات جامعه نداشتند. آنچه فرهنگ اسلامی ارائه می‌کرد، پیام آور تساوی بین انسان‌ها بود. پیامبر اسلام (ص) بارها تأکید کرده بود که من انسانی همچون دیگران هستم اما مسئولیت رسالت و پیامبری نیز دارم. لذا عوامل مذکور موجب شد فرهنگ ایران در دو قرن اول دچار تحول اساسی شود بلکه مقدمات این روند در آن زمان فراهم شود.

نهادینه‌شدن فرهنگ ایرانی در طول صدها سال و تلاش نجبا و اشراف برای حفظ این فرهنگ با ظاهری جدید، موانعی اساسی برای هرگونه تحول بود. به هر حال، هر دو فرهنگ در موضوع فوق با یکدیگر تماس حاصل کردند و اجزای آنها در گذر زمان بر یکدیگر تأثیر گذاشتند و بعد از قرن‌ها بین آنها همزیستی به‌وجود آمد. با وجود موانعی که در روند تسریع تحولات فرهنگی در دو قرن اول هجری مشکلاتی

ایجاد کرد، عواملی چند، ضرورت تحولات را اقتضا می‌کرد. برآمدن عنصر ایرانی در دستگاه خلافت و نقش فعال آنان در سرنگونی امویان و به خلافت رسیدن عباسیان و حتی استمرار این خلافت، شاهدی بر این مدعا است. مشارکت ایرانیان در گسترش اسلام، بالطبع درعرضه بعضی ارزش‌های جدید در تحول فرهنگی ایران در قرن دوم هجری مؤثر بود. این جریان با خلافت عباسیان اوج گرفت.

خوی بدوی اعراب که زائیده صحرای عربستان بود و افتخارات خود را به‌مانند زمان جاهلیت در شمشیر و شعر می‌دید، اجازه نمی‌داد خود را در بند مظاهر تمدن و شهرنشینی سازند؛ به همین جهت، پس از فتح هر کشوری، با انتصاب حاکمی عرب و در بعضی موارد قبول اسلام از طرف مردم منطقه، برای گشودن سرزمین دیگری راهی می‌شدند^(۱۳). آنان کشاورزی و صنعت را خوار و این کار را مختص موالی می‌شمردند. اعراب نیز از فن نویسندگی بی‌اطلاع بودند و تعداد افراد باسواد در عربستان بسیار اندک بوده است؛ درحالی که اداره دیوان‌ها به دانش و تخصص نیاز داشت و در هر دیوانی، با توجه به نوع کار آن دیوان، از افراد متخصص آن استفاده می‌شد، چنان که در دیوان انشاء، کسانی به کار گمارده می‌شدند که به فن نگارش و صنعت ادبی آشنا بودند و یا کارگزاران دیوان خراج باید افرادی آشنا به علم ریاضی و هندسه و محاسبات می‌بودند تا نظام امور به‌طور صحیح ادامه یابد. در این گونه امور، ایرانیان متبحر و سرآمد بودند^(۱۴).

این موضوع تا حدودی روشن است؛ منابع مختلفی نیز می‌توان یافت که آن را تصدیق کرده‌اند. ابوبکر محمد صولی از علمای عرب، نکاتی در این خصوص یادآور می‌شود و به نقل از علی بن مصبح می‌گوید:

از حسن بن رجاء شنیدم مردی ایرانی با عربی در حضور یحیی بن خالد برمکی مناظره کرد. ایرانی گفت: ما به شما ملت عرب هیچ وقت احتیاج پیدا نکردیم و هیچ چیز هم از شما اقتباس نکردیم و هیچ لفظی را استعمال نکردیم. چون دولت شما روی کار آمد، شما از ما بی‌نیاز نشدید؛ خوراک و پوشاک و دیوان و امثال اینها را یا

عیناً از ما گرفتید و استعمال کردید یا اندک تغییری در آن دادید... (امین، ۱۹۶۱: ج ۱، ص ۱۸۳)

این اعتراف صریح علاوه بر شواهد متعددی که بیان شد، گویای این واقعیت است که ایرانیان با اراده، تفکر و کوشش خویش و با استفاده از قابلیت اسلام، امکان بروز جلوه‌های مذکور از تعامل فرهنگ ایرانی و اسلامی را فراهم ساختند.

نتیجه‌گیری

تسخیر ایران توسط اعراب مسلمان از نظر سیاسی و نظامی ممکن است بسیار شگفت‌انگیز به نظر آید اما این موضوع تقریباً در مدت دو دهه انجام گرفت. فرهنگ ایرانی در طول تاریخ، تأثیراتی از مهاجمان و همسایگان پذیرفته، اما اثرگذاری آن به خصوص بر مهاجمان بیشتر بوده است؛ به گونه‌ای که آنها به تدریج در میان ایرانیان هضم شده و فرهنگ ایرانی را پذیرفته‌اند. در تهاجم اعراب مسلمان نیز این قضیه در مورد آنان صدق کرد اما فرهنگ ایران با مجموعه‌ای به نام دین اسلام ارتباط یافت و رابطه‌ای بین این دو بوجود آمد که در نهایت خود به جریانی عمیق تبدیل شد. مردم ایران با اشتیاق فراوان در پی عدالت، دوستی، برابری و آزادی بودند و منادی صلح و آرامش بر پایه حکمت، دانایی و معنویت به‌شمار می‌آمدند و اسلام همه اینها را در جهان‌بینی توحیدی و مکتب انسان‌بخش خود ارائه کرد. مکتب اسلام، برخلاف افکار و عملکرد بسیاری از خلفا و امرایی که به قدرت دست یافتند، خواستار نابودی عناصر فرهنگی و علمی نبود؛ بلکه با برخوردی مبتنی بر عقلانیت، انصاف و طرح ارزش‌های الهی، محیط مناسبی برای تعامل با فرهنگ ایرانی فراهم کرد. طولی نکشید که ایرانیان با درک عمیق و منطقی خود، به این واقعیت پی بردند و فرهنگ خود را از معارف الهی اسلام غنی ساختند و خود نیز در نشر معارف اسلامی، سعی بلیغ کردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. زبان برای بشر در امر تبادل فرهنگی، نقشی محوری دارد. انسان تنها موجودی است که از طریق نمادها (symbols) ارتباط برقرار می‌کند؛ لذا توانایی ارتباط برقرار کردن از طریق سمبل‌ها فقط با استفاده از زبان است که شاخصه انسان و وجه تمایز او از سایر جانداران به‌شمار می‌رود و همین نیز امکان استقرار فرهنگ و استمرار و ثبات و تغییر آن را فراهم آورده است. نگاه کنید به: لوری (Lowry, R.P.) و رانکین (Rankin, R.P.)، ۱۹۶۹: ۹۸.
۲. ابونصر فارابی از جمله دانشمندان اسلامی است که تأثیر و تأثر متقابل جوامع و مبادله فرهنگ‌ها را موجب پویایی، تحرک و رشد فرهنگ‌ها می‌داند. (← فلاطوری، تابستان و پاییز ۱۳۷۳: ۶۷-۷۳).
۳. سوروکین در این باره مثال‌هایی ارائه می‌دهد و چنین می‌گوید: کماینکه فرهنگ رومی پس از انتقال از دوره جمهوری به سلطنت حفظ شد و فرهنگ هندی نیز پس از گذشت دو هزار سال و با وجود چند قرن تهاجم خارجی و استعمار تا امروز باقی مانده است. (← سوروکین، ۱۹۶۴: ۵۳۷)
۴. با اینکه مالیات سرانه با جزیه فرق می‌کرده، برابر نقل جرجی زیدان - دانشمند معروف هندی - شبلی نعمانی در مقاله‌ای که در سال ۱۸۹۴ انتشار داده است، ضمن اشاره به معنی جزیه، نظر می‌دهد که از گزیت فارسی گرفته شده است و اضافه می‌کند که در ایران قبل از اسلام واژه «گزیت» نام مالیاتی بوده است که از افراد به‌عنوان مالیات سرانه می‌گرفته‌اند. (← زیدان، ۱۳۵۶: ۲۲۷)
۵. یاران ابومسلم، جامه و علم هر دو سیاه کردند و نیمی از چوبدستی‌های خود را هم سیاه کرده و به چوبدستی خود کافرکوب نام گذاشته بودند. (← دینوری، ۱۳۶۶: ۴۰۳)
۶. در قرن دوم هجری، ایران شاهد فعالیت گروه‌های بسیاری بود. بعضی از آنها همچون شیعیان و خوارج، افکار اسلامی داشتند و در عین حال با خلافت اسلامی (امویان و سپس بنی‌عباس) مخالفت کردند. علاوه بر حضور مبلغان این گروه‌ها، سرکوب شدید شیعیان و خوارج توسط امویان، موجب مهاجرت گروه‌هایی از آنان به ایران شد. سکونت شیعیان قبیله اشعری در حدود سال ۸۲ هجری در قم، نمونه‌ای از این مهاجرت‌ها است. (← قمی، ۱۳۶۱: ۱۷۳)
۷. سلسله‌های مستقل ایرانی از عصر صفاریان به بعد، در امور داخلی خود اختیار کامل داشتند. یعقوب لیث حتی قصد کرد المعتمد علی‌الله را از خلافت خلع کند. پس از آن، در سال ۳۳۴ هـ. ق. احمد معزالدوله دیلمی، بغداد را تصرف کرد و خلیفه را تحت نفوذ و اختیار خود گرفت. علت این سیاست دیلمیان این بود که می‌خواستند با استفاده از مشروعیت خلیفه، از

مخالفت‌های سنی مذهب‌بان جلوگیری کنند و حربه را از دست دیگر مدعیان خلافت به‌در آورند. (← فقیهی، ۱۳۶۶: ۷۵). بعد از دیلمیان، غزنویان و ترکان سلجوقی حنفی‌مذهب قدرت را در دست گرفتند و همچون دیلمیان، خلیفه را تحت نفوذ و اختیار خود قرار دادند.

۸. به‌طور کلی، رعایا و طبقات متوسط شهری — اعم از مسلمان و اهل ذمه — بیشترین حامیان نهضت عباسی را تشکیل می‌دادند و بیشترین ناراحتی آنان از ظلم و تحقیر، از جانب امویان بود نه درگیری با اعراب؛ از این رو، با علنی شدن دعوت ابومسلم — که رهبریت گروهی از اعراب یعنی آل محمد (ص) را مطرح می‌کرد — در ظرف یک روز اهالی شصت دهکده به او پیوستند. (← طبری، ۱۴۰۸ هـ. ق.: ج ۳، ص ۱۷۹)

۹. محققان غربی نیز به این موضوع توجه کرده‌اند. (← براون، ۱۳۴۳: ج ۱، ص ۲۰۹)

۱۰. از روایات موجود می‌توان کاملاً به این نکته پی برد که مسئله ایرانی‌بودن مادر مأمون تا چه حد در ایجاد توافق میان وی و ساکنان ایران تأثیر داشته اما ظاهراً این مسئله اهمیت اساسی داشته و شاید هم وسیله‌ای بوده است که جوینده تاج و تخت توانسته از لحاظ زبان بلاواسطه با هموطنان مادر خویش ارتباط شخصی داشته باشد. مأمون محبت ویژه خود را به آنان در خطابه‌ای در برابر مردم خراسان در آغاز خلافتش آشکار کرد و گفت: ای مردم! همانا من با خدا نذر کرده‌ام که اگر امور شما را به من سپارد، درباره شما فرمان وی را اطاعت کنم و خونی را که حدود الهی آن را حلال نکند و فرایض خدایی آن را نریزد، عمداً نریزم... (← یعقوبی، ۱۴۱۴ هـ. ق.: ج ۲، ص ۴۳۸)

۱۱. تأثیرپذیرفتن از عقاید و ارزش‌های اسلامی، پس از آشنایی با اسلام بود و — همان‌طور که اشاره شد — اعراب ترجیح دادند در شهرها اقامت کنند؛ لذا اقشاری شهری ایرانی در این موضوع بر سایر اقشار پیشی جستند. اعراب در فتوحات شهرها، از آن‌جمله شهرهای ایرانی، به‌ندرت به تخریب شهرها دست زدند. (← اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۵)

۱۲. این دیدگاه درباره تمامی مناطق به‌طور یکسان صدق نمی‌کرد و ممکن بود در بعضی مناطق روستاییان عکس‌العمل‌های دیگری از خود نشان دهند؛ همچنان‌که در ماوراءالنهر، رعایا به دلیل معاف‌شدن از جزیه، گروه گروه مسلمان شدند. (← نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۲)

۱۳. به این موضوع اشاره شد که اعراب به‌هنگام فتوحات، عموماً به‌جای استقرار در یک مکان، به ادامه جنگ تمایل داشتند. آنها برای این اقدامات، انگیزه‌های متفاوتی همچون جهاد یا کسب غنایم داشتند؛ چنان‌که خلیفه دوم برای تشویق مسلمانان به پیوستن به جبهه نبرد، هوای غنایم فراوان را در دل‌های آنها افکند. (← بلاذری، ۱۳۶۷: ۲۵۳)

۱۴. فردوسی بر این باور است که اردشیر بابکان چنین مقرر داشته بود که همیشه بهترین دبیران را در دربار نگاه دارند. وی اهمیت دبیران را در دربار اردشیر چنین بیان می‌کند:

به دیوانش کار آگهان داشتی	به بی‌دانشان کار نگذاشتی
بلاغت ننگه داشتندی و خط	کسی کو بدی چیره بر یک فقط
چو برداشتی آن سخن رهنمون	شهنشاه کردیش روزی فزون
کسی را که کمتر بدی خط و ویر	نرفتی به درگاه شاه اردشیر
سوی کارداران شدندی به کار	قلم‌زن بماندی بر شهریار
ستاینده بد شهریار اردشیر	چو دیدی به درگاه مردی دبیر
دبیران چو پیوند جان مند	همه پادشاه بر نهان مند

(فردوسی، ۱۳۱۲، ج ۴، ص ۱۲۹-۱۲۸)

کتابنامه

قرآن کریم.

آدمیت، فریدون. ۱۳۴۸. *امیرکبیر و ایران*، ج ۱. تهران: خوارزمی.

آراسته‌خو، محمد. ۱۳۷۹. *وامداری غرب نسبت به شرق به‌ویژه اسلام و ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

آبروی، ا. ج. ۱۳۶۶. *میراث ایران*. ترجمه احمد بیرشک. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

آشوری، داریوش. ۱۳۵۷. *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*. تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.

ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. ۱۳۵۶ هـ. ق. *الکامل فی التاریخ*. ج ۲. قاهره: مطبعة المنیریة.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. ۱۳۴۵. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ابن طقطقی، محمد بن علی. ۱۳۱۷ هـ. ق. *الفخری فی الادب السلطانیة والدول الاسلامیة*. مصر.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. ۱۳۵۲ هـ. ق. *کتاب الخراج*. قاهره: سلفیه.

اصطخری، ابراهیم بن محمد. ۱۳۶۸. *المسالک والممالک*. به کوشش ایرج افشار. تهران: علمی و فرهنگی.

اصفهان‌نی، حمزه. ۱۳۴۶. *تاریخ پیامبران و شاهان*. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

افتخارزاده، محمدرضا. ۱۳۷۶. *شعوبیه، ناسیونالیسم ایرانی*. تهران: معارف.

امین، احمد. ۱۹۶۱ م. *صحی الاسلام*. ج ۳. بیروت: دارالکتب العربی.

براون، ادوارد. ۱۳۴۳. *تاریخ ادبیات ایران*. ترجمه علی پاشا صالح. ج ۱. تهران.

- بلاذری، احمد بن یحیی. ۱۳۶۷. فتوح البلدان. ترجمه محمد توکل. تهران: نقره.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکر روز.
- بهیستی، نجیب. ۱۹۶۷م. تاریخ الشعر العربی. قاهره: مکتبه الخابخی.
- جاحظ، ابوالعثمان بن بحر. ۱۹۶۸م. البیان والتبیین. بیروت.
- جهشیاری، ابوعبدالله محمد بن عبدوس. ۱۹۳۸م. تاریخ الوزراء. بغداد.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب. ۱۳۶۲. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: طهوری.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی. بی تا. تاریخ بغداد. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
- الدوری، عبدالعزیز و دیگران. ۱۹۱۷م. اخبارالدوله العباسیه. بیروت: دارالطیعه.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. ۱۳۶۶. اخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۴۳. تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه. تهران: امیرکبیر.
- زیدان، جرجی. ۱۳۵۶. تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان. ۱۳۰۵ ه. ق. تاریخ الخلفاء. قاهره.
- شریعتی، علی. ۱۳۷۷. بازشناسی هویت ایرانی و اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدیقی، غلامحسین. ۱۳۷۲. جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم. تهران: پازنگ.
- طبری، محمد بن جریر. ۱۴۰۸ ه. ق. تاریخ الرسل والامم والملوک. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عنایت، حمید. ۱۳۶۹. شش گفتار درباره دین و جامعه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فرای، ریچارد ن. ۱۳۶۳. عصر زرین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: سروش.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۱۲. شاهنامه. ج ۴. تهران: خاور.
- فقیهی، علی اصغر. ۱۳۶۶. آل بویه، نخستین سلسله قدرتمند شیعه. تهران: صبا.
- فلاطوری، عبدالجواد. تابستان و پاییز ۱۳۷۳. «فارابی و تبادل فرهنگ‌ها»، نامه فرهنگ، ش ۱۴ و ۱۵.
- قمی، حسن بن محمد. ۱۳۶۱. تاریخ قم. تصحیح جلال الدین طهرانی. تهران: توس.
- کریستن سن، آرتور. ۱۳۷۴. وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان. ترجمه مجتبی مینوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ماوردی، علی بن محمد. ۱۳۲۷ ه. ق. الاحکام السلطانیه. مصر: مطبعه السعاده.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. ۱۳۴۴. مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۵۹. خدمات متقابل اسلام و ایران. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. ۱۳۶۱. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. ترجمه علینقی منزوی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- مودودی، ابو الاعلی. ۱۴۰۵ ه. ق. خلافت و ملوکیت. ترجمه خلیل احمد خاوری. پاره: بیان.
- مهدی الخطیب، عبدالله. ۱۳۷۸. ایران در روزگار اموی. ترجمه محمود افتخارزاده. تهران: رسالت قلم.
- نیبه حجاب، محمد. ۱۹۶۱م. مظاهر الشعبویه فی الادب العربی. قاهره: مکتبه نهضه مصر.
- نرخسی، ابوبکر محمد بن جعفر. ۱۳۶۳. تاریخ بخارا. تصحیح مدرس رضوی. تهران: توس.
- نیرنوری، عبدالحمید. ۱۳۷۵. سهم ارزشمند ایران در فرهنگ جهان. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یاقوت حموی، ابو عبدالله شهاب الدین. ۱۹۲۴م. معجم البلدان. ج ۴. لایپزیک.
- یعقوبی، احمد بن واضح. ۱۴۱۴ ه. ق. تاریخ یعقوبی. ج ۲. قم: منشورات الشریف الرضی.
- Arnold, T. W. 1924. *The Preaching of Islam*. London: Oxford.
- Keddie, Nikki. 1982. *Iran Religious Orthodoxy and Heresy in Political in Religion and Society Asia and the Middle East*. Berlin: Mouton.
- Linton, Ralph. 1947. *The Science of Man in the World of Crisis*. New York: Columbia University press.
- Lowry, R.P. and Rankin, R.P. 1969. *Sociology: The Science of Society*. New York: Scribners.
- Macdonald, Duncan Black. 1985. *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Darf Publishers, Ltd.
- Malinowski, Branslaw. 1947. *Freedom and Civilization*. London: George Allen and Unwin.
- _____ . 1954. *Magic, Science and Religion*. New Yourk: Anchor Books.
- Milne, J. G. 1898. *A History of Egypt under Roman Rule*. London.
- Sorokin, Pitrin. 1996. *Social and Cultural Mobility*. New York: Fress.