

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)

سال بیست و دوم، دوره جدید، شماره ۱۳، پیاپی ۹۹، بهار ۱۳۹۱

نقش فرهنگ ایرانشهری در ساختار دولت اموی

شکرالله خاگرد^۱

سلیمان حیدری^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۱/۴/۱۷

چکیده

ساختار دولت اموی متأثر از چهار فرهنگ، وحیانی، قبیله‌ای، ایرانشهری و رومی، بوده است. درباره میزان تأثیر هر یک از این گونه‌های فرهنگی، اتفاق نظر وجود ندارد. این مقاله، ضمن در نظر گرفتن دیگر عناصر فرهنگی، تأکیدی ویژه بر تأثیر فرهنگ ایرانشهری در ساختار دولت اموی دارد. برای سهولت بررسی، مقاله به دو بخش ساختار سیاسی و اداری دولت اموی تقسیم می‌شود. در بخش نخست، ضمن بررسی مؤلفه‌هایی چون استقرار، مشروعیت، اعمال و انتقال قدرت، به میزان تأثیر فرهنگ ایرانی در هر یک از مراحل مذکور پرداخته می‌شود و در بخش دوم، با برشماری نهادهای اداری مرتبط با دولت، سهم عنصر ایرانی در پیدایش یا تداوم این نهادها تحلیل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ ایرانشهری، ساختار دولت، امویان، روم، سنن قبیله‌ای.

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز

۲. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه شیراز soleymanheidari@yahoo.com

مقدمه

تجزیه و تحلیل ساختار دولت در یک جامعه، بستگی به متغیرهایی دارد که در تکوین آن نقش داشته‌اند. اگر بپذیریم که در قرن نخست هجری، فرهنگ سیاسی و اجتماعی جامعه در تأسیس و تکوین ساختار دولت بی‌تأثیر نبوده است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۹: ۷۴؛ کرون، ۱۳۸۹: ۳۰)، تحلیل ماهیت ساختار دولت اموی از این قاعده مستثنا نخواهد بود. پژوهشگران دانش سیاسی و تاریخ اتفاق نظر دارند که ساختار دولت اموی متأثر از چهار فرهنگ سیاسی ایران شهری، رومی، سنن قبیله‌ای و اسلامی بوده است (بلک، ۱۳۸۵: ۲۷؛ بودبوس، ۱۴۰۳: ۵۳)، اما، درباره میزان تأثیر هر یک از این چهار مؤلفه اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی از پژوهشگران ساختار دولت اموی را بیش از آنکه تحت تأثیر فرهنگ ایرانی بدانند، نوعی فرهنگ جاهلی احیاء شده در فرهنگ اسلامی تلقی می‌کنند (الجابری، ۱۳۸۹: ۹۳؛ ولوی، ۱۳۸۰: ۱۳۸) و به این دلیل، احیاء عصیبت جاهلی را از عوامل سقوط آن می‌دانند (خضری‌بک، بی‌تا: ۳۶۰-۳۶۲). عده‌ای نیز ضمن تأکید بر فرهنگ جاهلی، سهمی اساسی برای فرهنگ رومی قائل نیستند و زاویه دید خود را معطوف به فرهنگ ایرانی می‌کنند؛ چراکه از نظر این پژوهشگران، مسلمانان فقط بخش‌هایی از امپراتوری روم را در نوردیدند (کرون، ۱۳۸۹: ۲۸۲؛ فرای، ۱۳۶۳: ۲۳)؛ در حالی که بر تمام نقاط امپراتوری ساسانی (به جز مناطق شمالی) سیطره پیدا کردند. آن‌ها در تأیید نظر خود، گاه به زمینه‌های قبلی انتقال فرهنگ ایران باستان به جامعه عرب قبل از اسلام نیز استناد می‌کنند (بارشاطر، ۱۳۸۱: ۳۲؛ الحوفی، ۱۳۹۸: ۲۶-۷۸؛ اینوسترانستف، ۱۳۴۸: ۴۸).

با در نظر گرفتن موارد فوق، غرض اصلی این بررسی، تحقیق تفصیلی درباره میزان سهم فرهنگ ایران شهری در ساختار دولت در عصر اموی است. فرض اصلی این است که سهم فرهنگ ایران شهری بیش از آنکه در ساختار قدرت در عصر اموی تأثیرگذار باشد، در تداوم نهادهای اداری وابسته به دولت مؤثر بوده است. به تناسب فرضیه، این پرسش‌ها مطرح می‌شود: آیا در تبدیل نهاد خلافت به ملوکیت، سهم فرهنگ ایرانی برجسته‌تر از عناصر فرهنگی دیگر است؟ با پذیرش تأثیر فرهنگ ایران شهری، فرهنگ مزبور در کدام بخش از ساختار دولت تأثیر بیشتری داشته است؟ از آنجا که مفهوم «ساخت»، «دولت» و «فرهنگ» از امور مناقشه‌برانگیزی است که تعاریف متعددی دارد، برای رفع هرگونه سوء برداشت، ضروری است این مفاهیم تعریف شود.

«دولت»^۱ در معنای وسیع به مفهوم «نهاد نهادها»، گسترده‌ترین کلیتی است که موضوع این پژوهش است و سایر نهادها از آن نشأت می‌گیرند و در قالب این مفهوم تعریف می‌شوند. بنابراین، دولت را می‌توان کلیتی متمایز و مشخص دانست که دارای عناصری ترکیبی در زیرمجموعه خود است (برزگر، ۱۳۸۹: ۸) و این عناصر با هم پیوندی مستقیم دارند؛ به طوری که آشفتگی در یک عنصر، سایر عناصر را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

اگرچه دولت پدیده نسبتاً متأخری است که سابقه‌اش به قرن شانزدهم برمی‌گردد (بورلاتسکی، ۲۷: ۱۳۶۰)، بدان معنا نیست که جوامع سنتی فاقد دولت هستند. در جوامع سنتی، دولت، به طور عمده، بیانگر تمرکز قدرت، اتکا بر زور عریان و ساختارهای سنتی و سلطه موروثی است. حاکمیت به نیروهای متفاوتی نسبت داده می‌شود و حکومت در اختیار خانواده‌های متنفذ قدیمی قرار می‌گیرد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۹۸).

دولت عام‌تر و کلی‌تر از «حکومت»^۲ است (حافظنیا، ۱۳۸۱: ۵-۹) و در واقع، مجموعه‌ای از افراد و نهادهاست (رنی، ۱۳۷۴: ۱۳) که در یک چهارچوب ارزشی که درون آن زندگی عمومی جریان پیدا می‌کند، قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزش‌ها به کار می‌برد (وینست، ۱۳۷۱: ۳۲۲). از آنجا که درباره اصل و منشأ دولت در صدر اسلام اختلاف نظر فاحشی وجود دارد، (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۳-۴۱)، نگاه این پژوهش به دولت، متأثر از «نظریه دولت تاریخی» است. منظور از دولت تاریخی، «دولتی در جامعه دینی» است که امری تاریخی و عقلانی مربوط به عرب مسلمان است که برای حفظ و توسعه جامعه اسلامی ابداع کرده و در این خلاقیت، به‌ناگزیر و با توجه به نداشتن سابقه حکومتداری، نیازمند استفاده از تجارب ملت‌های پیش از اسلام بوده است که زیر سیطره خلافت اسلامی قرار گرفته بودند. به این اعتبار، تحلیل ساختار دولت اموی از زمان تأسیس دولت در مدینه الرسول (ص) آغاز نمی‌شود؛ بلکه مستلزم تبارشناسی مفاهیمی است که در بدنه دولت اسلامی وجود دارد، اما زمینه‌های تاریخی آن به قبل از تأسیس دولت در مدینه بازمی‌گردد.

1. state
2. government

مفهوم «ساخت» یا «ساختار»^۱ برای مشخص کردن طرز به هم پیوستگی یک مجموعه و ناهمگنی آن با سایر مجموعه‌هاست (آقابخشی، ۱۳۷۵: ۳۸۰). بنابراین، ساختار بیشتر مرادف نظام است که مجموعه متغیرهای آن در یکدیگر مؤثرند. در این پژوهش، منظور از ساختار، مجموعه‌ای از نهادها و عناصر قابل مشاهده است که نظام سیاسی خلافت قدیم را می‌سازد (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۰۳) و عناصر و نهادهای آن همانند نهادهای «خلافت تاریخی» است که در سال یازده هجری به تدریج شکل گرفت و در عصر اموی استمرار پیدا کرد.

«فرهنگ»، به دلیل پیچیدگی مفهوم، تعاریف متعددی دارد؛ اما از منظر تاریخ، فرهنگ به منزله «میراث اجتماعی و سنت»، شامل رفتارهایی است که در میان گروهی از انسان‌ها مشترک است و از نسلی به نسل و از جامعه‌ای به جامعه دیگر منتقل می‌شود. فرهنگ اصولاً متکی بر «ساخت فرهنگی» و «الگوسازی» است (وثوقی، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۱۱۵) و در این بررسی، موضوعاتی را دربرمی‌گیرد که جنبه کیفی دارد. پسوند «ایران‌شهر» نام رسمی محدوده جغرافیایی و قلمرو حکومت ایران عصر ساسانی است. این مفهوم پس از ورود اسلام به ایران، تداوم خود را از دست نداد و در اشاره به مفهوم یادشده به کار رفت (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۲۴). ایران‌شهر، دراصل، واحدی متغیر بود که در آن زبان فارسی و فرهنگ آن حکمفرما بود؛ اما این بدان معنا نیست که همه مردم درون ایران‌شهر به فارسی سخن می‌گفتند (فرای، ۱۳۶۳: ۳۱). فرهنگ ایران‌شهری همان سابقه قدیم و قویم تمدن ایرانی است که در تحدید غایات دولت و روش‌های اداره جامعه اسلامی گذاشته است.

۱. ساختار سیاسی

اغلب مورخان سده‌های نخست هجری و به تبع آنان، پژوهشگران دانش سیاسی و تاریخ معتقدند که تأسیس سلسله اموی و شیوه قدرت‌یابی آنان گسستی اساسی در ساختار دولت و نظام سیاسی در اسلام بوده است. این «گسست»، درواقع، همان تبدیل نهاد «خلافت» به «ملوکیت» یا «سلطنت» بود که پس از روی کار آمدن سلسله بنی‌امیه رخ داد و تا پس از فروپاشی این سلسله تداوم یافت و عباسیان میراث‌دار آن شدند. این تحول چگونه صورت گرفت و فرهنگ ایران‌شهری تا چه

اندازه در مرحله تأسیس این «ساختار» و تداوم آن مؤثر بوده است؟ آیا اصلاً سلطنت اسلامی که آغاز آن را عصر امویان می‌دانند، همان سلطنت ایرانشهری است که در درازنای تاریخ ایران قبل از اسلام جریان داشته است و اگر «عین» سلطنت ساسانی با در نظر گرفتن مفهوم «زمان» در دو عصر تاریخی مختلف نیست، چه عناصری از آن سلطنت ایرانشهری در عصر خلفای بنی‌امیه تقلید و بسترهای این تقلید چگونه فراهم شد؟ پاسخ به سئوالات فوق ممکن نیست؛ مگر اینکه ساختار دولت اموی از منظر جامعه‌شناختی تحلیل شود.

ساختار دولت در عصر اموی را می‌توان از طریق تحلیل مؤلفه‌های استقرار، مشروعیت، اعمال و انتقال قدرت بررسی کرد (علیزاده، ۱۳۸۱: ۲۷۰؛ پیاز، ۱۳۸۴: ۱۱۹-۱۲۴). این تقسیم‌بندی براساس نگرشی است که مقاله دنبال می‌کند و نگارنده درصدد است با تحلیل عناصر فوق، میزان تأثیر فرهنگ ایرانشهری را در ساختار دولت ارزیابی کند.

۱-۱. استقرار

استقرار امویان بر سریر قدرت نتیجه یک دگرذیسی آرام و تدریجی بود که از زمان عُمر و با انتصاب اولین خلیفه این سلسله پس از مرگ برادرش، صورت گرفت (ابراهیم، ۱۹۹۸: ۳۱۴). معاویه پس از این انتصاب، با جذب اشرافیت قبیله‌ای که با یک بازآفرینی، درصدد احیاء خود در عصر اسلامی بودند، از تجربه آن‌ها که حاصلش، نوعی روحیه تسلیم‌پذیری قبلی نسبت به سلاطین روم بود، استفاده و بر آن‌ها سیطره پیدا کرد (ابراهیم، ۱۹۹۸: ۳۱۸). پیش‌بینی این نوع استقرار «پادشاهی»، در منابع اسلامی به‌وفور دیده می‌شود (عبدربه، ۱۴۱۶: ۳۵۳؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۱۸۶؛ مقریزی، بی‌تا: ۵۹). صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این روایات، نحوه استقرار آنان در قدرت نشان‌دهنده یک تحول اساسی در روند قدرت‌گیری براساس منطق زور و غلبه بود. مقریزی که سعی کرده است استقرار قدرت امویان در شام و پس از آن، در سراسر جهان اسلام را تبارشناسی کند، معتقد است که پایه‌های قدرت‌یابی آنان از زمان پیامبر اکرم (ص) پی‌ریزی شده بود (مقریزی، بی‌تا: ۷۷). البته، خلاف این گزارش نیز در برخی منابع ذکر شده است (عمار، ۱۴۰۹: ۹۴)، ولی، به‌هرحال، تأثیری در نتیجه بحث ندارد؛ زیرا نحوه به قدرت رسیدن و استقرار آنان، خواه در زمان پیامبر و خواه در زمان

عثمان، توسل به «غلبه و زور» بوده است. در مرحله قبل از تأسیس سلسله، گزارش‌های تاریخی خبر از الگوگیری معاویه از فرهنگ ایران شهری دارد؛ گاه او را «کسری عرب» می‌نامیدند (ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ۱۱۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵/ ۳۳۰) و گاه تا صبحگاهان به داستان‌های ایرانی گوش فرامی‌داده است و افرادی داستان پادشاهان ایران زمین را برای او می‌خوانده‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳/ ۲۹). تاریخ فقط از دو نفر ایرانی که بعد از استقرار سلسله در دربار امویان منصب دبیری داشتند، یاد کرده است؛ اما برخی گزارش‌ها از استقرار ۴ هزار ایرانی در شام پس از فتوحات عصر خلفای راشدین، حکایت دارد. (بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۷۵؛ ابراهیم، ۱۹۹۸: ۲۰۰). شاید تعدادی از این افراد که بعضاً از اسواران بودند، قبل و بعد از تأسیس خلافت امویان، این داستان‌ها را برای معاویه می‌خوانده‌اند. اگرچه گزارش‌هایی در دست است که هشام بن عبدالملک دستور داد کتابی که «از روی اسناد و خزائن ایران نوشته شده» بود، ترجمه شود (مسعودی، بی تا: ۹۳؛ یارشاطر، ۱۳۸۱: ۸۸)، درباره معاویه، چه قبل و چه بعد از تصدی خلافت، چنین گزارش‌هایی وجود ندارد.

شاید صریح‌ترین گزارش درباره الگوگیری معاویه از پادشاهی ایران را بتوان در دیدگاه‌های ابن خلدون و مودودی یافت. ابن خلدون چنین تشریح می‌کند که «خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد، آن‌گاه معانی و مقاصد آن‌ها به یکدیگر مشتبه شد و با هم درهم می‌آمیخت و سپس هنگامی که عصیبت پادشاهی از عصیبت خلافت تفکیک شد، به سلطنت مطلقه تبدیل گردید.» (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۱/ ۲۶۱). از نظر وی، روابط قدرت در جامعه صدر اسلام مبتنی بر دین بود و حاکم و رادع هر فردی از ضمیر و اعتقاد خود او برمی‌خاست. چنین نظامی همان خلافت بود؛ اما به تدریج، عصیبت و شمشیر جایگزین دین در نظم اجتماعی شد و همین که در نتیجه رحلت پیامبرش و فراموش کردن آن‌همه معجزات و سپری شدن دوران نسلی که مردم آن‌ها را به چشم دیده بودند، آن مدد آسمانی از دست رفت، عصیبت دینی و آیین انقیاد و فرمانبری هم رفته رفته تغییر یافت و فرمانروایی بر عادت و سنتی قرار گرفت که پیش از اسلام بود. او تصریح می‌کند که دولت بنی‌امیه در نظام سلطنت و کشورداری از الگوی دولت‌های پیشین، به‌ویژه ایران، تقلید می‌کرد. زمامداران دولت همواره از عادات و رسوم دولت‌های ایران پیروی می‌کردند و هنگامی

که دولت اسلامی بر ایران و روم پیروز شد، بسیاری از کارشناسان این اقوام را به‌استخدام خود درآورد و از این طریق، «تمدن ایرانی به دولت عرب اموی» منتقل شد (همان: ۲۱۸/۱).

مودودی نیز، ضمن تأکید بر سنت‌های جاهلی در تحول نهاد خلافت و استقرار ملوکیت، با استناد به این گفته معاویه به نقل از استیعاب ابن عبدالبر و البدایه و النهایه ابن کثیر: «انا اول الملوک»، معتقد است مرحله نهایی این تحول و تبدل در زمان معاویه طی شد. او با استشهاد به این حدیث نبوی به نقل از البدایه و النهایه: «خلافت بعد از من سی سال دوام خواهد آورد، سپس پادشاهی خواهد بود»، معتقد است این سی سال در ربیع‌الاول سال ۴۱ ق.، هنگامی که امام‌حسن (ع) به‌نفع معاویه از خلافت کنار رفت، به‌سر رسید. وی آغاز این ملوکیت را تحت تأثیر عنصر ایرانی و عصیت عجمی می‌داند که به‌زعم او، بر عصیت عربی‌ای که توسط امویان اظهار شد، مقدم بوده است (مودودی، ۱۴۰۵: ۱۷۶-۱۹۲).

درمقابل این گزارش‌های ابن‌خلدون و متأخران پس از او، بعضی از پژوهشگران بیش از آنکه قائل به تأثیر فرهنگ ایرانی در نحوه استقرار و تبدل خلافت به ملوکیت باشند، اعتقاد به یک «جاهلیت احیاشده» در قالب دین دارند (ابراهیم، ۱۹۹۸: ۳۱۳؛ الجابری، ۱۳۸۹: ۹۰-۹۳).

همسو با عابدالجابری، دیدگاه‌های بدوی است که اعتقاد دارد اقتدار خاندان ابوسفیان مبتنی بر سنت بود و ریشه در عصر جاهلیت داشت. آن‌ها مدتی درمقابل سلطه‌ای که مبتنی بر اقتدار دینی بود، عقب نشستند؛ اما مترصد فرصتی بودند که با کنار زدن اقتدار دینی، اقتدار سنتی را در قالبی جدید، در زیر لوای دین احیا کنند که این آریستوکراسی قبیله‌ای در عصر عثمان فراهم شد (بدوی، ۱۳۸۰: ۱۳۳). در همین راستا، دیدگاه انتقادی صائب عبدالحمید نیز قابل توجه است که در کتابش، زیر عنوان «پادشاهی موروثی نتیجه طبیعی فتوحات»، به نظریه فتحی عثمان به دیده تردید می‌نگرد که گفته بود: «علت پیدایش نظام حکومت موروثی همین فتوحات بوده است»، بنابراین، معاویه آن را ابداع نکرده و از پیش نساخته است (عبدالحمید، ۱۳۸۹: ۴۹۱؛ کرون، ۱۳۸۹: ۱۰۱). او ادامه می‌دهد، «اگر فقه نظری اسلامی را رها کنیم و به تجربه‌های عملی در تاریخ حکومت پیش از معاویه نظری بیفکنیم، در می‌یابیم که این تجارب چندان از نظام پادشاهی دور نبوده است.» (عبدالحمید، ۱۳۸۹: ۴۹۲).

به هر حال، معاویه با «سیاست تغلب» بر کرسی نشست و بر «بقیة شورا و جماعت مسلمانان اعم از انصار و مهاجرین استبداد نمود» (جاحظ، ۱۹۷۸: ۲۴۱) و آن سال (۴۱ ق.) را سال جماعت نامید. از منظر برخی، پادشاهی او باعث نجات از وضعیتی بود که اسلام و دولت را تهدید به انقراض می کرد (الجابری، ۱۹۹۲: ۲۳۲). به زعم آنان، این یک حتمیت تاریخی بود که باید به وقوع می پیوست؛ چرا که در غیر این صورت، اساس دولت اسلامی در معرض خطر قرار می گرفت.

۱-۲. مشروعیت و اعمال قدرت

از دیگر ارکان ساختار دولت در عصر اموی، مشروعیت است. چنان که گفتیم، معاویه با سیاست «تغلب» و «استیلا» و بدون رضایت اکثریت، به قدرت رسید و در خطبه‌ای در کوفه با صراحت به این موضوع اذعان کرد؛ اما این سیاست، یگانه راه برای استمرار قدرت نبود. او به دنبال راه‌هایی برای کسب مشروعیت و قانونی جلوه دادن حکومت خاندان اموی بود. معاویه که به زعم هاوتینگ، «برترین در میان همسانان» بود (هاوتینگ، ۱۳۸۶: ۵۶)، و تاریخ او را سیاستمداری مکار دانسته است (عبدربه، ۱۴۱۶: ۱۳۸/۳)، برای کسب مشروعیت بر سه عنصر عدالت صحابه، جعل حدیث و ادعای خلیفة اللهی تأکید داشت. تأکید مکرر خلفای اموی و مروانی پس از معاویه بر مورد اخیر، در منابع ذکر شده است (فوزی‌النجار، بی تا: ۲۰۲؛ عماره، ۱۴۰۹: ۳۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱/۳۶۳). بحث و بررسی درباره نظریه عدالت صحابه و جعل حدیث، موضوع این پژوهش نیست؛ اما یادآور می شویم که این دو عنصر ریشه در عصر شیخین داشت و «نظریه عدالت»، در واقع، ابزاری اساسی برای توجیه شرعی حکومت معاویه و سلطه اموی شد. بعدها، فقهای مذاهب اربعه با استناد به این نظریه، اطاعت از سلطان جائز را جایز شمردند (ابن عقیل، ۱۴۱۲: ۶۰). پشتوانه این نظریه، جعل حدیث و روایت بود (یعقوبی، بی تا: ۱۷۲/۲؛ مقدسی، بی تا: ۲۳/۵؛ عبدربه، ۱۴۱۶: ۳۵۳). امویان برای توجیه حضور خود در صحنه‌های سیاسی اسلام، به تحریف تاریخ دوره‌های قبل از خود پرداختند و برای تحقق این هدف، مورخانی چون ابن شهاب زهری به پایگاه اموی جذب شدند (فرهمندپور، ۱۳۷۹: ۱۴۵).

مهم‌ترین عنصری که امویان برای مشروعیت خویش بر آن تأکید داشتند و ادعا شده در پیوند با فرهنگ ایرانی شکل گرفته، لقب «خلیفة اللهی» است. طبق گزارش‌های تاریخی، خلفای گذشته

حاضر نبودند ادعا کنند که « خلیفه الله » هستند (عمار، ۱۴۰۹: ۳۱)؛ ادعایی که معاویه و خلفای بعد از او به صراحت بر آن تأکید می کردند. پژوهشگران، ضمن تأیید پیدایش این عنوان در زمان معاویه، دلیل ظهور چنین ایده‌ای را سیاسی می دانند. خلفای اموی با الهی دانستن خلافت خود، قصد دُور زدن پیامبر اسلام (ص) را داشتند؛ زیرا آخرین کسانی بودند که اسلام آوردند و باید این تأخیر را به نوعی چاره می کردند. برقرار کردن رابطه و نسبت مستقیم میان خلیفه و خداوند، تا حدی برای رسیدن به این هدف، کارساز بود.

دلیل دیگر کاربرد عنوان خلیفه اللهی، در نظریات و فرهنگ سیاسی و سنن ریشه داشت. مسلمانان و اعراب با تصرف گسترده دیگر سرزمین‌ها، مانند ایران، به طور وسیع و مستمر با فرهنگ آن‌ها آشنا شدند. البته، پیش از این، اعراب نزدیک به مرزهای ایران تا حدودی با فرهنگ ایرانی آشنا بودند؛ ولی خلفای اموی با اقتباس از رسوم و نظریه‌های سیاسی توجیه گر قدرت، ترجیح می دادند که از عنوان خلیفه اللهی همچون معادل حق الهی سلطنت استفاده کنند (قادری، ۱۳۸۸: ۱۸) و با تقلید از شاهان ساسانی و تمسک به فره ایزدی، به مقامی مشابه پادشاهان ساسانی دست یابند (خاکرند، ۱۳۹۰: ۴۷۳).

اگرچه برخی دیگر از پژوهشگران تداوم فره ایزدی را نه در پادشاهان، بلکه در امامان شیعه جست و جو می کنند (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۲۷۴؛ مددپور، ۱۳۸۱: ۵۳-۱۱۷)، صرف نظر از این دیدگاه، باید اندیشه شباهت حق الهی خلفای اموی با فره ایزدی را بیشتر در حد یک «شباهت یا اقتباس ناقص» دانست؛ زیرا آموزه فره ایزدی فقط در چهارچوب جهان بینی زرتشتی قابل فهم و از مصادیق یک پادشاه آرمانی است. این مصادیق در هیچ یک از خلفای اموی یافت نمی شود. علاوه بر آن، آموزه فره ایزدی، بخت، کامیابی و موهبتی آسمانی بود که کسب آن مشروط به وجود شایستگی‌هایی در فرمانروا بود (کناوت، ۲۵۳۵: ۵۹؛ مجتبیایی، بی تا: ۱۲۰). این اندیشه در کنار عناصری دیگر همچون «اقتدار و آمریت، عدالت، زهد و دینداری» قابل فهم بود و این صفات، در واقع، بیش از آنکه اکتسابی باشند، گوهری ذاتی محسوب می شدند (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۲۷۳)؛ خصایصی که اکثر خلفای اموی، حداقل در بُعد دین داری، زهد و عدالت، آشکارا فاقدش بودند.

بعضی از مورخان و پژوهشگران، با نقل این گفته معاویه: «انا اول الملوک»، او را اولین پادشاه اسلام دانسته‌اند که از شاهنشاهی ساسانی تبعیت کرده است؛ اما اخباری در دست است که معاویه دوست نداشته او را با عنوان «مَلِک» بخوانند (یعقوبی، بی‌تا: ۲ / ۲۱۷). شاید دلیل آن، نکوهش پادشاهان در قرآن کریم باشد که می‌فرماید: «چون پادشاهان وارد شهر یا روستایی شوند، آن‌را تباه و فاسد می‌کنند» (نمل: ۳۴ / ۲۷). قرآن خداوند را تنها پادشاه عالم معرفی می‌کند و او را شایسته هر قدرت و شکوهی و برخوردار از آن و استفاده بشری از این قدرت و جلال را نامشروع می‌داند. کاربرد واژه مَلِک در شعر درباری و برخی دیگر از نوشته‌های آن عصر به نحوی بود که با واژه «امام» یا «خلیفه» در تقابل نباشد (کرون، ۱۳۸۹: ۹۹). مردم به قدری از موضوع پادشاهی و سابقه آن شناخت داشتند که در بعضی از گزارش‌ها آمده است، مردم بحرین، یمن و عمان فرق خلافت و ملوکیت را می‌دانستند و وقتی خبر وفات پیامبر (ص) به آن مناطق رسید، آن‌ها از نوع حکومت در نظام جدید سؤال می‌کردند (عمار، ۱۴۰۹: ۵۳). در این زمینه، گفت‌وگوی عُمر با سلمان درباره فرق خلافت و ملوکیت قابل توجه است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳ / ۲۳۳). با چنین تجاربی از سابقه ملوکیت در اسلام، بعید به نظر می‌رسد که معاویه خود را آشکارا پادشاه خوانده باشد.

آنچه می‌توان از ساختار شاهی مطالعه کرد، الگوی رفتاری خاصی است که این نهاد به‌نمایش می‌گذارد و دقیقاً براساس این الگوهاست که مورخانی چون یعقوبی و پس از او، مودودی به تشابهات سلطنت ایرانی و سلطنت اسلامی در عصر اموی می‌پردازند. یعقوبی کارهای معاویه و سایر ملوک بنی‌امیه مثل «نشستن بر تختگاه و نشانیدن دیگران در پایین آن، اختصاص مال‌های مردم به خود» را از نمونه این تشابه‌ها ذکر می‌کند (یعقوبی، بی‌تا: ۲ / ۲۳۲). مودودی نیز با تفکیک خلافت از ملوکیت در هشت مورد و مقایسه رفتار خلفای بنی‌امیه با این خصایص، تلاش کرده است تأثیرپذیری آنان از پادشاهی ایران را اثبات کند. مهم‌ترین محورهای بحث او عبارت‌اند از: «دگرگونی در روش تعیین خلیفه (استفاده از زور)، دگرگونی در روش زندگی شخصی خلفا و حاکمان (پیدایش حاجبان و شکاف میان مردم، مسئولان و دولت)، تبدیل بیت‌المال به خزانه شخصی خلیفه، پایان آزادی ابراز عقیده، پایان آزادی قوه قضائیه، خاتمه نظام شورایی که تبدیل به

استبداد شخصی شد، ظهور تعصب‌های قومی و نژادی و نابودی برتری قانون.» (مودودی، ۱۴۰۵: ۱۸۸-۲۰۸).

اگرچه یعقوبی، و به تبع آن، بعضی از پژوهشگران با برشماری شاخصه‌هایی، ملوکیت بنی‌امیه را همان شاهنشاهی ساسانی می‌دانند، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این شاخصه‌ها فقط شباهت‌های دو نظام سیاسی را مطرح می‌کنند که به لحاظ مبانی، با هم تفاوت ماهوی داشته‌اند. توضیح آنکه، در ایران ساسانی «شاه سرشتی ایزدی داشت و فوق مردمان بود.» (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۲۶۹) و به‌اعتبار همین فره ایزدی، پیکری دوگانه داشت و از این حیث، انسانی خداگونه بود که خوبی و بدی روزگار بر اراده و نیت او استوار بود (فیرحی، ۱۳۸۹: ۸۰). خلیفه اموی نه پیکری دوگانه داشت و نه اراده و نیت او در تقدیر جهان مؤثر بود؛ بلکه آن‌ها، مانند دیگر مردمان، در دایره لطف و قهر خدا قرار داشتند. آن سیاست عقلی که در دوره پیش از اسلام معمول بود، جای خود را به سیاست دینی داد (نیرنوری، ۱۳۷۷: ۲ / ۵۳۰) و کار خلفا، اقامه شریعت و اجرای قوانین موضوعه در کتاب آسمانی و سنت پیامبر (ص) بود. درست است که در فرهنگ ایران شهری شاهنشاه بر همه عرصه‌های مادی و معنوی سلطه داشت، اما این آمیختگی حوزه‌های قدرت و اقتدار مادی و معنوی به شخص حاکم محدود می‌شده و در کلیت جامعه تحت حاکمیت او مرسوم نبوده است. در پادشاهی نوعی وحدت و همسانی دینی وجود داشته است و از این رو، به‌ناچار با نهاد روحانیت که از دستگاه کارگزاری حکومت جدا بوده، رقابت و، در عین حال، همکاری داشته است؛ به‌طوری که «نهاد دین و سیاست همزاد و توأمان تلقی شده‌اند.» (مینوی، ۱۳۱۱: ۸). در جامعه عصر اموی، دین و دولت در ظاهر از هم جدا نبوده و قدرت همه‌جانبه حاکم مبتنی بر وحدت و یگانگی کامل و تمام‌عیار امر سیاسی بوده است (کرون، ۱۳۸۹: ۵۲)؛ بنابراین، خلیفه منشاء قدرت نبوده، بلکه فقط بالاترین امانت‌دار آن محسوب می‌شده است (میکل، ۱۳۸۱: ۱۸۳). این امر به‌خصوص درباره معاویه صدق می‌کند که سعی می‌کرد خودش را، به‌ویژه نزد عرب‌های تابع خود، همچون یک شیخ قبیله جلوه دهد؛ البته قدرت و منابع وی بسیار بیش از قدرت و منابعی بود که سران قبایل پیش از اسلام در اختیار داشتند. خلافت برای او نه فقط مسندی سیاسی، بلکه مسندی الهی به‌شمار می‌رفت

(هاوتینگ، ۱۳۸۶: ۵۹)؛ هرچند در عمل این گونه نبود و دین را در خدمت اغراض سیاسی خود قرار داده بود.

با این توضیحات، استدلال کردیم که وجود برخی ویژگی‌های مشترک نظیر استفاده از زور برای رسیدن به قدرت، پیدایش حاجبان، تبدیل اموال عمومی به خزانه شخصی، منع آزادی عقیده و ادعای خلیفه الهی در سلطنت ایران شهری و خلافت اسلامی، باعث یکسان‌نگاری این دو نوع نظام سیاسی شده است؛ اما تفاوت‌های جدی‌ای که بین آن دو وجود دارد، خلاف این باور را نشان می‌دهد.

۱-۳. انتقال قدرت

از دیگر مؤلفه‌های ساختار دولت اموی که دیرپاتر از مؤلفه‌های دیگر بود و «صورت مشروعی برای پادشاهی در بلاد مسلمین شد» (وردانی، ۱۴۱۹: ۱۷۸) و بعداً جایگاه مهمی در فقه حکومتی اهل تسنن پیدا کرد، نحوه انتقال قدرت بود. این نحوه انتقال، در واقع، پایه‌گذار روشی شد که پیش از هر عاملی دیگر، توجه‌ها را به فرهنگ کشورهای پیرامونی چون ایران و روم جلب کرد (بودوس، ۱۴۰۳: ۵۳)؛ فرهنگی که به خصوص در ایران عصر ساسانی مرسوم بود و آن، انتقال موروثی پادشاهی از پدر به فرزند بود (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۱۵۵). در تاریخ اسلام، مغیره بن شعبه نخستین بار این موضوع را طرح کرد. او در بصره کمی فارسی یاد گرفته بود (طبری، ۱۳۸۷: ۴/۸۸) و همین باعث شده بود که پیشنهاد او را تحت تأثیر آشنایی‌اش با فرهنگ ایرانی بدانند (فیرحی، ۱۳۷۹: ۱۷۵). روایت یعقوبی این است که چون مغیره فهمید که معاویه قصد برکناری او را از مقامش دارد، نزد او رفت و گفت:

ای امیر مؤمنان، سن من بالا رفته و نیروی من ضعیف شده و از کار بازمانده‌ام و از دنیایم به آنچه نیاز داشته‌ام، رسیده‌ام. به خدا قسم بر چیزی از دنیا افسوس نمی‌خورم، جز بر یک چیز که تصور می‌کنم با آن حق تو را بر خود ادا کنم و دوست دارم که مرگم فرانسد و خدا نیکو مرا یاری دهد. گفت: آن چه کاری است؟ گفت: من بزرگان کوفه را به بیعت کردن برای

یزید، پسر امیرالمؤمنین، به ولیعهدی پس از امیرالمؤمنین فرا خواندم و آن‌ها هم پیشنهاد مرا پذیرفتند (بی تا: ۲ / ۲۲۰).

روایت طبری اندکی با گزارش یعقوبی متفاوت است. طبری اشاره می‌کند که مغیره ابتدا با یزید در این زمینه صحبت کرد و یزید نیز «این را با پدر خویش بگفت که مغیره را سوی کوفه بازفرستاد.» (طبری، ۱۳۸۷: ۵ / ۳۰۲). ابن قتیبه که کمی قبل‌تر از طبری و یعقوبی می‌زیسته، معتقد است که عزل مغیره از طرف معاویه، موجب شد که مغیره چنین پیشنهادی بدهد؛ زیرا با این ترفند می‌خواست قدرت از دست‌رفته را بازگرداند. البته، در سخنان ابن قتیبه اشاراتی است که مورخان بعد از او ذکر نکرده‌اند:

مغیره به معاویه گفت: تو آنچه در این ملت از فتنه و اختلاف است می‌دانی و تو هم سرانجام خواهی مرد. من می‌ترسم بعد از تو همان اتفاقاتی رخ دهد که بعد از عثمان رخ داد. یزید را به جای خود قرار بده (۱۴۱۰: ۱ / ۱۸۷).

منابع درباره‌ی زمان این حرکت و پذیرش سخنان مغیره از طرف معاویه و تلاش برای ولیعهدی یزید اتفاق نظر ندارند. یعقوبی تاریخ این حرکت را سال ۴۹ ق. (بی تا: ۲ / ۲۲۸)، ابن قتیبه سال ۵۱ ق. (۱۴۱۰: ۱ / ۱۹۶) و طبری سال ۵۶ ق. (۱۳۸۷: ۵ / ۳۰۲) می‌داند. از همان ابتدا، بعضی از بزرگان با این کار معاویه مخالفت کردند. صرف‌نظر از مخالفت امام حسین (ع)، گزارش‌هایی نیز از مخالفت فرزندان صحابه با معاویه در دست است؛ به‌طوری‌که عبدالله بن عمر به معاویه گفت: «خلافت همچون سلطنت هرقل، قیصر و کسری نیست که فرزند وارث پدر شود. اگر این‌گونه بود، من جانشین پدرم می‌شدم.» (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۹۵). عبدالرحمان بن ابوبکر نیز در این مورد با معاویه مخالفت کرد (ابن عبدربه، ۱۴۱۶: ۳ / ۳۵۹). علی‌رغم چنین مخالفت‌هایی، معاویه توانست با «یک برنامه‌ریزی سنجیده، پنهان‌کاری و در عین حال، زمینه‌سازی و اعمال فشار به یزید جهت اصلاح شیوه‌ی زندگی برای رسیدن به شرایط مورد‌پذیرش ولایتعهدی» (هاوتینگ، ۱۳۸۶: ۵۹) و با سیاستی توأم با تطمیع و تهدید، او را به ولیعهدی خود انتخاب کند. این سنت در سراسر عصر اموی جریان داشت؛ به‌طوری‌که نه تن از خلفای اموی قبل از فوتشان، جانشین خود را انتخاب کردند

(خضری‌بک، بی‌تا: ۳۵۱). اگر این سنت ریشه در فرهنگ ایران و روم ندارد، از کجا نشأت گرفته است؟ آیا نمی‌توان فرهنگ عرب جاهلی را در این نوع «انتقال حکومت» مؤثر دانست؟ بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که انتقال موروثی حکومت، به‌جز در گروه‌هایی که ساکن یمن بودند، در میان اعراب رایج و مقبول نبوده است (عیسی، ۱۴۱۲: ۳۹؛ محمد خالد، ۱۴۰۱: ۱۸). اگر هم انتقال برخی مناصب موروثی بوده است، لزوماً پسر جایگزین پدر نمی‌شده است (کرون، ۱۳۸۹: ۸۶). در اندیشهٔ قبیله‌ای، آنچه بیش از همه شایستگی جانشینی را نشان می‌داد، نه قرابت و نزدیکی به حاکم، بلکه موضوع «ردیف» بود. «ردیف» در زبان عربی به کسی گفته می‌شود که انتظار می‌رفت «پس از سالارشان، سالار شود.» (طبری، ۱۳۸۷: ۳ / ۴۸۰). دست یافتن به چنین مقامی، مستلزم سپری کردن مراحل مختلفی بود؛ به‌طوری‌که بعد از فوت حاکم، پذیرش «ردیف» امری عادی تلقی می‌شد. اما، یزید در اذهان عمومی جایگاه ردیف را نداشت. به همین دلیل، معاویه از ده سال قبل از مرگ، برای ولیعهدی او تلاش می‌کرد. البته، به‌جز پیشنهاد مغیره، به‌نظر می‌رسد که خود معاویه نیز چندان به انتقال موروثی حکومت به پسرش بی‌میل نبوده است (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۴ / ۳۳۳).

ابن‌خلدون اصرار معاویه بر ولایتعهدی یزید را به‌دلیل مصلحت یا بیم از مفسده می‌داند. به‌نظر وی، اهل حل و عقد که در این هنگام از خاندان امویان به‌شمار می‌رفتند، همه بر ولایتعهدی یزید هم‌رأی و متفق بودند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۶۳). آیمَن ابراهیم نیز ضمن تأکید بر اینکه معاویه خود را برگزیدهٔ خدا برای حکومت می‌دانسته است، تأکید می‌کند که براساس این تفکر، طبیعی بوده که او حکومت را برای فرزندش موروثی کند؛ زیرا اوست که شایستگی تعیین حاکم بعدی را دارد (ابراهیم، ۱۹۹۸: ۳۲۳). به‌هرحال، جانشینی موروثی فرزند در یک خاندان، درحقیقت، گام نخست به‌جانب نوعی حکومت امپراتوری است؛ اما به‌نظر می‌رسد در عصر اموی، باوجود موروثی شدن خلافت در عمل، هنوز به‌لحاظ نظری، خلافت امری موروثی نیست. منابع مربوط به عصر اموی نمونه‌های فراوانی از تلاش و دعوت برای انتخاب خلیفه را ضبط کرده‌اند. این انتخاب ممکن بوده از میان تمامی مسلمانان، اعراب، قریشیان، اعضای خاندان پیامبر (ص) و از طریق شورا صورت گیرد. هنگامی که یزیدبن عبدالملک در سال ۱۲۶ هجری برضد ولیدبن یزید شورش کرد و قصد

داشت خلیفه شود، شورایی تشکیل داد و اعلام کرد که اگر نامزدی افضل و اصلح پیدا شود، کناره‌گیری خواهد کرد (کرون، ۱۳۸۹: ۸۵).

علی‌رغم دیدگاه افرادی چون ابن‌خلدون که حکومت موروثی را ناشی از عصبیت می‌داند و ایمن ابراهیم که برای انتخاب ولیعهد به منشأ ماورایی معتقد است، به نظر می‌رسد نگاه‌ها در این زمینه بیشتر ناظر بر اوضاع و احوال بیرونی، به‌خصوص فرهنگ ایران، است. در تحلیل این امر باید گفت، صرف آشنایی اعراب با نظام‌های حکومتی وراثتی ایران و روم، توجیهی کامل برای اقتباس از این نوع نظام و شکل‌گیری آن در میان اعراب نیست؛ چنانکه به‌رغم این آشنایی، چنین وضعیتی نه پیش از اسلام و نه پس از آن تا زمان امویان به‌وقوع نپیوست. بنابراین، نباید آشنایی با نظام‌های وراثتی را تنها عامل موروثی شدن حکومت در میان امویان دانست. بدون تردید، میل درونی فرد حاکم به بقای قدرت در خاندانش، ترجیحاً به‌دست پسر یا برادر، از منظر روان‌شناسانه را نیز نباید از نظر دور داشت (عوض‌جعفر، ۱۴۱۶: ۱۹۸؛ قادری، ۱۳۸۸: ۲۸). ترکیبی از عوامل پیش‌گفته با محور قرار دادن عامل آخر، یعنی اصل بقای قدرت در خاندان فرد حاکم، می‌تواند تبیینی نسبتاً جامع از وراثتی شدن حکومت در زمان امویان ارائه کند.

۲. ساختار اداری

هنگامی که دین اسلام از جزیره‌العرب خارج شد و توده‌های غیرعرب وارد جامعه اسلامی شدند، کم‌کم این دین از صورت ساده نخستین خارج شد و به‌تدریج شکل دولتی به‌خود گرفت که می‌خواست بر ملت‌هایی مختلف و سرزمین‌هایی پهناور فرمانروایی کند. در این هنگام، پیشوایان اسلام دریافتند که برای ادامه چنین دولتی، تشکیلاتی ساده و بدوی که خود با آن آشنا بودند کافی نیست و می‌بایست به دولت خود سازمانی شایسته دهند که نقطه آغاز آن در عصر عُمر بود (حیاری؛ ۱۹۸۶: ۳). در سال پانزدهم هجری که گنجینه‌های فراوان به مدینه رسید و عُمر در جست‌وجوی راهی برای توزیع آن بود، مرزبانی ایرانی در مدینه پیشنهاد تشکیل دیوان داد (ابن‌عبدربه، ۱۴۱۶: ۳۸۲؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۵۰؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۴۳۶؛ جهشیاری، ۱۹۳۸: ۱۷).

اگرچه بعضی مصادر به تأثیر فرهنگ رومی در تأسیس دیوان اشاره کرده‌اند (فایده، ۱۴۱۸: ۵۹)، ولی شواهد بیشتری در دست است که نشان می‌دهد مسلمانان بیشتر تحت تأثیر الگوی ایرانی بودند (لوی، ۱۳۸۴: ۸۳). اصلاً کلمه «دیوان» از ریشه ایرانی کهن *dipi-pana*، به معنی «بنده و خدمتگذار» است (فرای، ۱۳۶۳: ۱۶۹) که در زمان ساسانیان، به معنای «دفتر حکومتی» به کار می‌رفته است (همان: ۷۹ و ۱۲۹). در منابع قدیمی بر دیوان *عُمَر لفظ* «دیوان» اطلاق شده است و در بعضی منابع متأخر، دیوان جیش یا دیوان الجند. برخی دیگر از منابع نیز از دیوان عطا یا دیوان صرف اموال و خراج و دیوانی که مسئول توزیع فی در بین مردم بوده است نام برده‌اند (فایده، ۱۴۱۸: ۱۲۰).

از زمان خلافت معاویه، خلافت اسلامی که تاکنون بیشتر جنبه پیشوایی دینی داشت، رفته رفته به مملکت‌داری و سلطنت تبدیل شد. در این شرایط، دولت برای اداره امور، دیوان‌های تخصصی ایجاد کرد و به تعبیر ابن‌خلدون، «قدرت استیلائی و جهانگشایی» موجب پیدایش دیوان‌های بیشتری در عصر اموی شد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۱/۳۰۳). با توجه به این ضرورت، در عصر اموی چهار نوع دیوان تشکیل شد.

۲- ۱. دیوان جند

دیوان جند همان دیوانی است که برای اولین بار در دولت اسلامی به اشاره هرمرزان و تحت تأثیر فرهنگ ایرانی به وجود آمد. این دیوان در زمان امویان تخصصی‌تر شده و وظایف آن، رسیدگی به آمار نیروهای مسلح و تأمین نیازهای آنان بوده است (زیدان، ۱۳۸۶: ۱۳۰). در زمان *عُمَر*، دیوان جند هم شکل نظامی و هم غیرنظامی داشت؛ اما در زمان امویان، فعالیت این دیوان صرفاً مربوط به امور نظامی بود (فایده، ۱۴۱۸: ۱۲۱-۱۲۲). علی‌رغم تخصصی شدن دیوان جند در عصر امویان، نباید این گونه پنداشت که خلفای اموی توانستند همان نظام ارتش ساسانی را احیاء کنند؛ زیرا در عصر ساسانی نظامی پیچیده از سربازگیری وجود داشت که نیروها برای پیوستن به آن باید مراحل مختلفی را پشت سر می‌گذاشتند، در غیر این صورت، از خدمت در ارتش منع می‌شدند.

۲-۲. دیوان خاتم

یکی دیگر از دیوان‌هایی که در عصر اسلامی، تحت تأثیر فرهنگ ایرانی شکل گرفت، دیوان خاتم بود. این دیوان در زمان معاویه تأسیس شد (جهشیاری، ۱۹۳۸: ۲۴؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵ / ۳۳۰؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲ / ۲۳۲). البته در زمان پیامبر اسلام (ص) استفاده از خاتم رایج بود (بلاذری، ۱۹۸۸: ۴۴۴)، اما در زمان امویان، خاتم به شکل یک نهاد رسمی در آمد.

نخستین کسی از اعراب که به تقلید از ایرانیان برای خود «دیوان خاتم» تشکیل داد (حیاری، ۱۹۸۶: ۷۶؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۴۴۶) و برای اولین بار نسخه برداشتن از نامه‌ها را معمول کرد (یعقوبی، بی‌تا: ۲ / ۲۳۴) و پادشاهی را برای معاویه استوار ساخت (طبری، ۱۳۸۷: ۵ / ۲۲۲)، زیاد، پسر ابوسفیان، بود. به نظر می‌رسد دهقانان ایرانی سهمی اساسی در شکل‌گیری این دیوان داشتند؛ زیرا زیاد اولین کسی بود که از دهقانان در دیوان‌ها استفاده کرد (ابراهیم، ۱۹۹۸: ۳۲۸). این دیوان به ثبت و ضبط فرمانهای خلیفه اختصاص داشت و ترتیب آن چنان بود که فرمان خلیفه را پیش از صدور به این دیوان می‌آوردند، نسخه‌ای از آن را برمی‌داشتند، آن را با نخ و موم می‌بستند و پس از آنکه رئیس دیوان آن را مهر می‌کرد، در آنجا نگاه می‌داشتند.

علت تأسیس این دیوان را چنین نوشته‌اند: وقتی معاویه حواله‌ای برای عمرین زبیر به والی خویش، زیاد، نوشت. عُمَر نامه را گشود و لفظ «مئته» را به «مأتین» تغییر داد. بنابراین، معاویه برای جلوگیری از چنین اعمالی، دیوان خاتم را تأسیس و مهوروموم کردن نامه‌ها را مرسوم کرد؛ کاری که تا آن زمان معمول نبود (طبری، ۱۳۸۷: ۵ / ۳۳۰؛ جهشیاری، ۱۹۳۸: ۲۴). دفتر خاتم از روزگار خلافت معاویه تا اواسط دوره عباسی از دفترهای مهم بود (زیدان، ۱۳۸۶: ۹۸؛ ابراهیم حسن، ۱۳۸۰: ۱ / ۴۶۵). تدبیر مهمی که ایرانیان در زمینه ارسال نامه‌ها اندیشیدند و تا آن زمان در بین اعراب سابقه نداشت، این بود که در زمان خسرو پرویز، برای رفع بوی پوست‌ها، آن را با زعفران و گلاب آغشته می‌کردند. این روش در زمان امویان مجدداً به کار رفت (بلاذری، ۱۹۸۸: ۴۴۶).

۲-۳. دیوان چارخانه (برید)

سابقه استفاده از این دیوان مربوط به عصر هخامنشیان است؛ اما ساسانیان آن را تعدیل کردند و دوباره به کار بردند (فرای، ۱۳۶۳: ۳۵). استفاده مجدد از این دیوان به عصر امویان بازمی‌گردد. هنگامی که خلافت برای معاویه مسلم و موانع آن برطرف شد، خواست ترتیبی دهد که به سرعت از اخبار مملکت آگاه شود؛ بنابراین، به پیشنهاد دهقانان عراق و مشاوران رومی خویش، این دیوان را تأسیس کرد (محمدی، ۱۳۸۴: ۸۳؛ زیدان، ۱۳۸۶: ۱۸۵). کلمه «برید» عربی است؛ اما بعضی معتقدند که این کلمه، فارسی معرب است و اصل آن «بریده‌دم» بوده است؛ زیرا در ایران قدیم دم اسبان پُست را می‌بریدند تا از اسب‌های دیگر متمایز شوند (حوفی، ۱۳۹۸: ۱۰۶). این دیوان در زمان عبدالملک بن مروان اهمیت بیشتری یافت؛ به طوری که خلیفه به حاجبان درباری دستور داده بود که صاحبان برید بتوانند بی هیچ مانعی با او در ارتباط باشند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۱/۲۷۴). به نظر می‌رسد دلیل توجه خاص عبدالملک به این دیوان، ناشی از گسترده شدن قلمرو در عصر اموی و لزوم آگاهی بیشتر از تحركات مخالفان بوده است.

۲-۴. دیوان خراج

اگرچه خراج و مسائل مربوط به آن در حیطه مباحث اقتصادی است، مطرح کردن آن در این مقاله بیشتر معطوف به تفکری است که در پس‌زمینه‌های فرهنگ ایران‌شهری وجود داشته؛ تفکری که از آن در اداره اقتصادی جامعه اسلامی بهره‌برداری می‌شد. بنابراین، هدف، شرح الگوی اقتصادی و نحوه وصول مالیات و موارد مشابه نیست؛ بلکه این است که چگونه فرهنگ ایران‌شهری در جهت‌دهی به ساختار اقتصادی دولت در عصر اموی نقش آفرینی می‌کرده است.

الگوی خراج که بعداً در نظام مالیاتی اسلامی مورد استفاده قرار گرفت، به طور کلی و به تصریح مأخذ اسلامی، از سیستم مالیاتی ساسانی اخذ شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۹) و براساس همین الگو، اولین دیوان به توصیه ایرانیان در زمان عمر تأسیس گردید. این دیوان وظایف نظامی و غیرنظامی داشت؛ اما پس از تأسیس دولت اموی، تغییراتی اساسی در دیوان خراج به وجود آمد؛ به طوری که به دو دیوان خراج و جند تقسیم شد. دبیری ایرانی به نام عبدالله بن دراج که منشی

معاویه بود، سهمی اساسی در این امر داشت. درباره او گفته‌اند که برای اولین بار در عصر اسلامی، توانست بخش‌هایی از اراضی بطائح عراق را بازیابی و احیا کند (بلاذری، ۱۳۶۷: ۴۱۵)؛ عملی که نمونه و مثالی برای خلفای بعد از معاویه شد که سعی در اصلاح اراضی و خراج داشتند. اصل این بطائح و مشکلات مربوط به آن در روزگار قباد ساسانی به وجود آمده بود (ریس، ۱۳۷۳: ۱۸۹).

عبدالله بعداً، تحت تأثیر فرهنگ ایران قبل از اسلام، از مردم کوفه خواست که در عید نوروز و مهرگان به او هدایایی تقدیم کنند (جهشیاری، ۱۹۳۸: ۲۴)؛ رسمی که در سراسر عصر اموی، به جز دوره غمربن عبدالعزیز، ادامه داشت (یعقوبی، بی تا: ۳۰۶/۲). تا زمان عبدالملک، دیوان خراج سواد و عراق همچنان به فارسی بود؛ اما او آن را به عربی بازگرداند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۹۴؛ عیفی، ۱۹۷۶: ۳۶). این عمل را صالح بن عبدالرحمان در سال ۷۸ هجری انجام داد (جهشیاری، ۱۹۳۸: ۳۸). البته، تعریب دیوان باعث نشد که نقش فرهنگی ایرانیان کاسته شود؛ چرا که دیوان همچنان با الگوی ایرانی فعالیت می‌کرد. تغییر زبان دیوان نیز به سرعت رخ نداد (هاوتینگ، ۱۳۸۶: ۲۶). جهشیاری می‌نویسد: در سال ۱۲۴ هجری، همچنان منشیان خراسان زرتشتی بودند و به زبان فارسی می‌نوشتند. فقط در همین سال بود که یوسف بن عمر که حکومت عراق را در دست داشت، به نصر بن سیار نامه‌ای نوشت و از او خواست که نگارش‌ها از فارسی به عربی بازگردانده شود (جهشیاری، ۱۹۳۸: ۶۷). در زمان معاویه، سنتی در دیوان نهاده شد که خلفای بعد از او نیز از آن تبعیت کردند. پیش از معاویه، دهقانان که مسئول جمع خراج بودند، «عطایا» می‌گرفتند؛ اما از زمان تأسیس سلسله اموی، «عطایا» به «اجر» تبدیل شد و این اجر به دلیل خدمتی بود که در دولت انجام می‌دادند (ابراهیم، ۱۹۹۸: ۳۲۹). علاوه بر این، معاویه تمام املاکی را که متعلق به شاهان ساسانی بود و توسط دهقانان ایرانی اداره می‌شد، پس گرفت. یعقوبی می‌نویسد:

عبدالله بن دراج به معاویه نوشت که دهگانان به او خبر داده‌اند که کسری و خاندان کسری را خالصه‌هایی بوده است. عبدالله دهگانان را فراهم ساخت، از ایشان پرسش کرد. دهگانان گفتند دفتر در حلوان است. پس، فرستاد تا آن را آوردند و هرچه را برای کسری و خاندان کسری بود، از آن استخراج نمود و آن را خالصه معاویه قرار داد (بی تا: ۲/۲۱۸).

اگرچه دهقانان ایرانی با تبعیت از سنت‌های ساسانی، نقش مهمی در تحولات قرن اول هجری و در انتقال فرهنگی ایفا کردند، گاه همکاری آنان با دولت اموی باعث فشار شدید بر همنوعان خود، به خصوص ایرانیان مسلمان و غیرمسلمان، می‌شد. به نظر می‌رسد آنان در صدد احیاء سیستمی طبقاتی در خراسان بودند که در جهان‌بینی زرتشتی، عامل وضع مراتب اجتماعی در جامعه عصر ساسانی محسوب می‌شد.

شعبان معتقد است:

فتح عرب هیچ تغییری در ساختار اجتماعی ایرانیان وارد نکرد؛ چنان‌که در مرو، ساختار اجتماعی آن از نظام طبقاتی ساسانیان تبعیت می‌کرد که بر طبق آن، اشراف محلی (دهقانان) جایگاه بسیار ممتازی داشتند و طبق پیمان‌نامه‌های تسلیم، آنان مقام و اقتداری را که بر ایرانیان داشتند، حفظ کردند. و در واقع، دهقانان دریافتند اگر بخواهند موقعیت ممتاز خود را حفظ کنند، ناگزیر باید نظام قدیم را حفظ نمایند (شعبان، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

بنابراین، دهقانان با نوعی سازش با نظامیان و اشراف عرب دولت اموی برای حفظ منافع و موقعیت اجتماعی گذشته که قبل از اشغال ایران از آن بهره‌مند بودند، تسلیم و مطیع اعراب شدند. به این ترتیب، طبقه نخبگان فئودال ایرانی با گردن نهادن به اسلام، قدرت گذشته خویش را حفظ کردند؛ آن‌گونه که با همین ترفند و نپرداختن خراج، ثروت‌های هنگفتی به دست آوردند و از نفوذ سیاسی برخوردار شدند (خطیب، ۱۳۷۸: ۱۶). این نفوذ به تدریج و بعدها در ساختار دولت عباسی، با عنوان‌هایی چون وزارت، شکل حقوقی به خود گرفت و خاندان‌های برمکیان و آل‌سهل میراث‌دار آن شدند.

نتیجه‌گیری

این مقاله با تمایز قائل شدن بین ساختار سیاسی و اداری، با توجه به «نگرش تأثیر فرهنگی»، به دنبال اثبات این امر است که تأثیر فرهنگ ایران شهری در ساختار اداری، بیش از ساختار سیاسی است. همچنان‌که اشاره شد، اگرچه روایت‌های تاریخی خبر از تأثیر گذاری فرهنگ ایرانی در هر یک از

متغیرهای ساختار سیاسی می‌دهند، چنین روایت‌هایی را باید با دیده تأمل نگریست. با چنین نگاهی، نتیجه این مقاله در محورهای زیر خلاصه می‌شود:

در موضوع زمینه‌های استقرار قدرت امویان، سهم سنن و اشرافیت قبیله‌ای پرننگ‌تر از دیگر عناصر فرهنگی بوده است. اگرچه سخن از الگوگیری سرسلسله این خاندان از فرهنگ ایرانی است، همانطور که ابن‌خلدون در مقدمه تصریح می‌کند، «جاه و جلال» امویان تمام امور باطل شاهان ساسانی را شامل نمی‌شود و در این زمینه، به خصوص نحوه رفتار عمر با معاویه و شیوه حکمرانی او قابل توجه است.

در موضوع تأسیس سلسله اموی و تبدیل نهاد خلافت به ملوکیت، اگرچه معاویه و خلفای بعد از او روش کسرایان را درپیش گرفتند، در اساس ملوکیت اسلامی و سلطنت ایرانشهری چند اختلاف ماهوی وجود دارد. یکی اینکه در فرهنگ ایران باستان، شاهنشاه منشأ قدرت بود و به تناسب فره ایزدی، پیکری دوگانه داشت که اراده او منشأ اثر در هستی تلقی می‌شد؛ موضوعی که درباره هیچ‌یک از خلفای اموی مصداق ندارد. دیگر آنکه اندیشه ایرانشهری فقط در قالب جهان‌بینی زرتشتی قابل فهم است و پیوند آن با ادعای خلیفه‌الهی در حد یک «شباهت یا قیاس ناقص» بود. علاوه بر این، در فرهنگ ایرانشهری اگرچه دیانت و سیاست همزاد پنداشته شده‌اند، در عمل از هم جدا بودند؛ اما در عصر اسلامی چنین دوگانگی‌ای وجود نداشت.

در مسئله شیوه انتقال قدرت، اشاراتی به تأثیر فرهنگ موروثی ایران قدیم شده است. در این مقاله نشان دادیم که نباید الگوگیری امویان در این زمینه را فقط متأثر از نظام‌های موروثی دانست؛ زیرا عوامل مختلفی چون انگیزه درونی افراد برای حفظ قدرت در خاندان خود، آشوب‌ها و فتنه‌ها همه در آن تأثیرگذار بوده‌اند.

علی‌رغم اعتقاد به کم‌رنگ بودن سهم فرهنگ ایرانشهری در هریک از متغیرهای ساختار سیاسی، به نظر می‌رسد سهم این فرهنگ در تأسیس، تکوین و تداوم عام نهادهای اداری حقیقتی مسلم است؛ به طوری که می‌توانیم سهم دیگر فرهنگ‌های موجود در آن عصر را بسیار ناچیز بدانیم. تأسیس دیوان‌های چهارگانه، به‌ویژه دیوان خراج و الگوهای رایج در آن، به شدت متأثر از عنصر ایرانی بوده است.

منابع

- آقابخشی، علی (۱۳۷۵). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
- ابراهیم، ایمن (۱۹۹۸ م.). *الاسلام و السلطان و الملك*. بی جا: دارالجندی.
- ابراهیم حسن، حسن (۱۳۸۰). *تاریخ سیاسی اسلام*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۴۰۸). *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*. تحقیق خلیل شحاده. بیروت: دار الفکر.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰). *الطبقات الكبرى*. تحقیق محمد بن صامل السلمی. الطائف: مكتبة الصديق.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۴۱۸). *الفخری فی الآداب السلطانية و الدول الإسلامية*. تحقیق عبدالقادر محمد مایو. بیروت: دار القلم العربی.
- ابن عبدربه، محمد (۱۴۱۶). *العقد الفريد*. بیروت: دارالاندلس.
- ابن عقیل، محمد (۱۴۱۲). *النصائح الكافية لمن يتولى معاويه*. قم: دارالثقافة.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰). *الامامة و السياسة*. بیروت: دارالاضواء.
- اینوسترانستسف، کنستانتین (۱۳۴۸). *مطالعاتی درباره ساسانیان*. ترجمه کاظم کاظم زاده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹). *تاریخ تحول دولت در اسلام*. تهران: سمت.
- بلاذری، احمد بن علی (۱۹۸۸ م.). *فتوح البلدان*. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- بلک، آنتوتی (۱۳۸۵). *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام*. ترجمه محمدحسین وقار. تهران: اطلاعات.
- بودبوس، رجب (۱۴۰۳). *اسلام و مسأله الحكم*. مصراته: الدار الجماهيرية.
- پورلاتسکی، فیور (۱۳۶۰). *قدرت سیاسی و ماشین دولتی*. ترجمه احمد رهسپر. تهران: آموزگار.
- پیازه، ژان (۱۳۸۴). *ساختارگرایی*. ترجمه رضاعلی اکبرپور. تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- جابری، محمد عابد (۱۹۹۲ م.). *العقل السياسي العربي*. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربية.

- _____ (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی*. ترجمه سیدمحمد آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.
- جاحظ، محمدبن بحر (۱۹۸۷ م.). *رسائل الجاحظ الکلامیة*. بیروت: دارالهلل.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷). *تاریخ تحول دولت و خلافت*. قم: بوستان کتاب.
- جهشیاری، ابوعبدالله محمدبن عبدوس (۱۹۳۸ م.). *الوزراء و الكتاب*. قاهره: مصطفى البابی.
- حافظنیا، محمدرضا (۱۳۸۱). *جغرافیای سیاسی ایران*. تهران: سمت.
- حوفی، احمد محمد (۱۹۳۸ م.). *تاریات ثقافیة بین العرب و الفرس*. القاهره: دار النهضة مصر.
- حیارى، مصطفى (۱۹۸۶ م.). *الدواوین*. الجامعة الاردنیة: بدعم.
- خاکرند، شکرالله (۱۳۹۰). *سیر تمدن اسلامی*. قم: بوستان کتاب.
- خالد، محمد خالد (۱۴۱۰). *الدولة فی الاسلام*. قاهره: دارثابت.
- خضری بک، محمد (بی تا). *الدولة الأمویة*. بیروت: دارالارقم.
- خطیب، عبدالله مهدی (۱۳۷۸). *ایران در روزگار اموی*. ترجمه محمدرضا افتخارزاده. تهران: قلم.
- رستم وندی، تقی (۱۳۸۸). *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی*. تهران: امیرکبیر.
- رضایی راد، محمد (۱۳۸۹). *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*. تهران: قلم.
- رنی، آستین (۱۳۷۴). *حکومت: آشنایی با علم سیاست*. ترجمه لیل سازگار. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ریس، ضیاءالدین (۱۳۷۳). *خراج و نظامهای مالی دولت های اسلامی*. ترجمه فتحعلی اکبری. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- زیدان، جرجی (۱۳۸۶). *تاریخ تمدن اسلام*. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.
- شعبان، م. ا. (۱۳۸۶). *نهضت عباسیان در خراسان*. ترجمه پروین ترکمنی آذر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الأمم و الملوک*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالتراث.

- عبدالحمید، صائب (۱۳۸۹). *تاریخ سیاسی و فرهنگی اسلام*. ترجمه علی نصیری و عبدالحسین بینش. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- عقیقی، محمد الصادق. (۱۹۷۶ م.). *تطور الفكر العلمي عند المسلمين*. قاهره: دارالنافع.
- علیزاده، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ خاص علوم سیاسی*. تهران: روزنه.
- عماره، محمد (۱۴۰۹). *الاسلام و فلسفة الحكم*. قاهره: دارالشروق.
- عوض جعفر، هشام احمد (۱۴۱۶). *الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمية*. هیرندن: المعهد العالمي للتفکر الاسلامی.
- عیسی، ریاض (۱۴۱۲). *الحزبية السياسية منذ قیام الاسلام حتى سقوط الدولة الاموية*. دمشق: بی‌نا.
- فایده، مصطفی (۱۴۱۸). *تأسيس عمرین خطاب للديوان*. ریاض: مرکز الملك فيصل.
- فرای، ریچاردن (۱۳۶۳). *عصر زرین فرهنگ ایران*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: سروش.
- فرهمندپور، فهیمه (۱۳۷۹). *تطور خلافت اسلامی از آغاز تا پایان سفیانیان*. تهران: بقعة الرسول.
- فوزی النجار، حسین (بی‌تا). *الاسلام و السياسة*. بی‌جا: مطبوعات شعب.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۷). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۸). *تاریخ تحول دولت در اسلام*. قم: دانشگاه مفید.
- _____ (۱۳۸۹). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: سمت.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۷۷). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: دنیای کتاب.
- کناوت، ولفگانگ (۲۵۳۵). *آرمان شهریاری ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- کوفی، ابن‌اعثم (۱۴۱۱). *الفتوح*. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالأضواء.

- لوی، روبن (۱۳۸۴). *ایران و اعراب: میراث ایران*. ترجمه احمد بیرشک و دیگران. تهران: علمی و فرهنگی.
- مجتبابی، فتح‌الله (بی‌تا). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۴). *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی*. تهران: طوس.
- مددپور، محمد (۱۳۸۱). *آیین فرهنگی شهرسازی و دین‌داری از ایران باستان تا ایران اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۲). *زمین در فقه اسلامی*. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. تحقیق اسعد داغر. قم: دارالهجره.
- _____ (بی‌تا). *التنبیه و الإشراف*. تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی. القاهرة: دارالصاوی
- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا). *البدء و التاریخ*. بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.
- مقریزی، تقی‌الدین (بی‌تا). *النزاع و التخاصم*. قاهره: الهدف.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۴۰۵). *خلافت و ملوکیت*. ترجمه خلیل احمد حامدی. پاوه: بیان.
- میکمل، آندره. (۱۳۸۱). *اسلام و تمدن اسلامی*. ترجمه حسن فروغی. تهران: سمت.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۹). *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: سمت.
- نیرنوری، عبدالحمید (۱۳۷۷). *سهم ارزشمند ایران در فرهنگ جهان*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- وثوقی، منصور (۱۳۸۸). *مبانی جامعه‌شناسی*. تهران: بهینه.
- وردانی، صالح (۱۴۱۹). *السيف و السياسة*. بیروت: دارالنشر.
- ولوی، علی محمد (۱۳۸۰). *دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی*. تهران: دانشگاه الزهرا.
- وینسنت، آندرو (۱۳۷۱). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.
- هاوتینگ، جerald (۱۳۸۶). *امویان*. ترجمه عیسی عبدی. تهران: امیرکبیر.

- یارشاطر، احسان و دیگران. (۱۳۸۱). *حضور ایرانیان در جهان اسلام*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: باز.
- یعقوبی، ابن واضح (بی تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دارصادر.

