

فرایند ورود اسلام به قم در قرن نخست هجری^۱

حبیب الله بابایی^۲

چکیده

این مقاله به فرایند ورود اجباری یا اختیاری اسلام به شهر قم می‌پردازد و در صدد است از یک سو نظریه پذیرش اجباری اسلام توسط اهالی قم را رد نماید و از سوی دیگر ایده پذیرش آسان و از سرآگاهی اسلام از سوی قمی‌ها را نقد کند. در این نوشته نکته‌های زیر بررسی شده است: الف) قمی‌ها مقاومت‌های سختی در برابر عرب‌ها از خود نشان دادند، لیکن این بدان معنا نیست که اسلام نیز به زور و اکراه وارد فرهنگ مردم قم شد. ب) اسلام‌پذیری قمی‌ها در همه‌جا از سر منطبق و تأمل و تفکر نبوده است بلکه عوامل دیگر روانی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز در اسلام‌پذیری آنها موثر بوده است. ج) پذیرش اسلام ضرورتاً به معنای پذیرش فرهنگ عربی نبوده است، بلکه هسته اسلام به صورت متن (قرآن) در میان قمی‌ها، رسوخ کرد و آنها توانستند این متن وحیانی را بخوانند، فهم کنند، تفسیر کنند، و سرانجام آن را متناسب با داشته‌های انسانی خود درآمیخته و به حقیقت آسمانی اسلام، عینیت فرهنگی ببخشند.

کلید واژه‌ها: اسلام‌پذیری، اشعریان، زردشتیان، ساسانیان، عرب‌ها، قم.

۱. دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۹/۱۹ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۰۲/۳۱

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. رایانامه: habz109@gmail.com

از جناب آقای دکتر محسن معصومی برای راهنمایی‌ها و بیان نکات ارزنده که بر غنای این نوشته افزود، سپاسگزارم.

مقدمه

در نسبت میان اسلام و ایران و تعامل بین فرهنگ ایرانی و عربی، نظریات متعدد و متفاوتی در میان اندیشمندان و پژوهشگران شکل گرفته است. برخی از این نظریات که بیشتر نیز توسط شرق‌شناسان بیان شده است، با رویکردی کل‌نگر، تاریخ ایران را به مثابه یک کل در دوره فتوح مسلمانان مورد مطالعه قرار داده‌اند و تلاش کرده‌اند تحلیلی کلان از فرایند صورت‌بندی اسلام ایرانیان ارائه داده و اثرات دو سویه میان عرب‌های مسلمان و ایرانیان زردشتی را تبیین کنند. از جمله این تلاش‌ها می‌توان به نوشته‌های ریچارد فرای، ایگناس گلدزیهر، برتولد اشپولر، و جمشید چوکسی اشاره کرد. برخی دیگر از این تحقیقات، نه درباره کل «ایران»، بلکه در مورد یک منطقه‌ای خاص و در یک دوره زمانی مشخص ارائه شده است که نمونه آن را در کتاب محقق آلمانی اندراس درکسلر^۱ در باره «قم» با عنوان «تاریخ قم در قرون میانه»، می‌توان دید. هرچند در رویکرد کل‌نگر و در نگرش تطبیقی و ترکیبی میان مناطق مختلف ایران (مثلاً شرق و غرب ایران) در دوره قبل و بعد از اسلام، نکات تازه و پرسش‌های نوینی به دست می‌آید، لیکن جزئیات تاریخی را باید در تاریخ‌های محلی جستجو کرد؛ البته این بدان معنا نیست که پذیرش اسلام در همه مناطق ایران یکسان بوده است، در واقع فهم درست در باره چگونگی ورود اسلام به یک منطقه و میزان اسلام‌پذیری در آن مکان، قابل تسری به دیگر مناطق و اسلام‌پذیری دیگر ایرانیان نیست.^۲ آنچه از مطالعه تاریخی - محلی مثلاً «قم» می‌توان انتظار داشت تنها ارائه نمونه‌ای از نمونه‌های فراوان در

1. Andreas Drechsler, *Die Geschichte der Stadt Qom im Mittelalter (650-1350): Politische und wirtschaftliche Aspekte.*

۲. ریچارد بولت (Richard W. Bulliet) بر این باور است از آنجا که ملت‌های مختلف با هویت‌های مذهبی، زبانی، و اجتماعی گوناگون در این سرزمین زندگی می‌کرده‌اند، منطقی‌تر آن است که فرض کنیم گروه به اسلام در سراسر این سرزمین‌ها به یک میزان نبوده است (بولت، ۸).

مواجهه ایرانیان با عرب‌های مسلمان است، تا بلکه با ضمیمه کردن آن به دیگر مطالعات تاریخی - محلی و بررسی تطبیقی آنها در موضوع مواجهه ایرانیان با عربان مسلمان، بتوان به تحلیل دقیق‌تری از چگونگی ورود اسلام به ایران دست یافت.

این مقاله تلاش دارد با تأکید بر تاریخ «قم» در دوره فتوحات، به زمان و چگونگی ورود اسلام (در سده اول هجری) به این شهر بپردازد. در این مقاله پرسش‌هایی از این دست طرح شده است: آیا اسلام به اکراه و اجبار وارد شهر قم شده است یا قمی‌ها از روی اختیار و آگاهی اسلام آوردند؟ آیا آنچه به نام «اسلام» در قم پدیدار شد، برخوردار از اصالت دینی و پیراسته از فرهنگ بومی عرب‌ها بود یا آنچه تحت نام اسلام بدین سرزمین راه یافت، یک فرهنگ عربی صرف و عاری از حقایق وحیانی بود؟^۱

در این مقاله به نکاتی چند اشاره شده است: نخست این که براساس برخی از گزارش‌های تاریخی، شهر قم، به آسانی و بدون مقاومت قمی‌ها به دست عرب‌ها نیفتاد و قمی‌ها چه در جنگ نهند و چه در جریان فتح قم سرسختانه در برابر عرب‌ها مقاومت کردند.^۲ از این رو، به نظر می‌رسد این سخن که اعراب بدون هیچ‌گونه درگیری و جنگی با ایرانیان، پیام الهی را به آنها ابلاغ کردند و ایرانیان و از جمله قمی‌ها نیز آن را به آسانی پذیرفتند و مسلمان شدند، سخنی ساده‌لوحانه است. طبیعی است که فتوحات نظامی با خشونت همراه بوده است، اما این واقعیت ضرورتاً بدان معنا نیست که «اسلام» نیز به زور و اکراه وارد فرهنگ مردم قم شده باشد. در حقیقت، موضوع فتح قم را باید از موضوع تغییر آیین زرتشتی و پذیرش اسلام تفکیک کرد.

۱. این پرسش مبتنی بر این پیش‌فرض است که در تاریخ ادیان، به رغم ارتباط میان دین و فرهنگ، می‌توان «دین وحیانی» را از «فرهنگ انسانی» تفکیک کرد (در نسبت میان دین و فرهنگ و الگوهای مختلف و نظریات گوناگون نک: H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, 1959).

۲. آنچه از نوشته‌های تاریخی برمی‌آید نشان می‌دهد اولین برخورد قمی‌ها با اعراب در ۲۱ق در نزدیکی نهاوند بوده است که در آن قمی‌ها و کاشانی‌ها در مجموع بیست هزار نفر از سپاهیان ایرانی را تشکیل داده بودند (ابن اعمش کوفی، ۲/ ۲۸۹؛ دینوری، ۱۳۴).

نکته دوم اینکه اسلام‌پذیری قمی‌ها در همه‌جا از سر منطق و تأمل و تفکر نبوده است بلکه در این باره عوامل روانی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دیگری نیز تأثیر داشته‌است؛ لیکن تأثیرگذاری عواملی از این دست بیشتر در حدود پذیرش حداقلی و صوری اسلام (علل مُحدثه) و نه بقای ایمان به اسلام (علل مُبقیه) بوده است.^۱ روشن است که پذیرش صوری و اجباری اسلام هرگز به معنای پذیرش اجباری ایمان اسلامی نیست؛ همان‌گونه که پذیرش اختیاری ایمان اسلامی نیز ضرورتاً به معنای قبول اجباری اسلام و تفوه آسان به کلمه «لااله-الاله» نیست. اساساً متعلق این دو پذیرش، مجزا و متفاوت از هم بوده و در دو مرحله تاریخی متفاوت رخ داده است. به بیان دیگر، پذیرش اسلام (که صرفاً با گفتن کلمه لااله‌الاله محقق می‌شد) در آغاز علت‌های مختلفی داشت، لیکن شکل‌گیری اعتقاد اسلامی و باور به ارزش‌های برآمده از قرآن رسیده به دست ایرانیان و تلاش برای شکوفایی مفاهیم قرآنی و فرهنگ‌سازی برای آن آموزه‌ها، صرفاً امری اجتماعی و یا اقتصادی نبود، بلکه از سر اعتقاد و ایمان به آن مفاهیم و فرهنگ بود.

سومین نکته این که پذیرش اسلام ضرورتاً به معنای پذیرش فرهنگ عربی و فرهنگ مسلمانان عرب‌زبان نبوده است، بلکه اسلام به معنای یک دین تجلی‌یافته در متن قرآن که در نگاه معتقدان به آن کتابی برآمده از وحی بود، در میان قمی‌هایی که خود آشنا به زبان عربی بودند، رسوخ کرد و آنها (قمی‌ها و بسیاری از ایرانیان) در کنار دیگر ملت‌های اسلامی توانستند اسلام برآمده از متن قرآن را بخوانند، فهم کنند، تفسیر کنند، و سرانجام آن را متناسب با فرهنگ خود عینیت ببخشند. این سخن هرگز بدان معنا نیست که فرهنگ عربی، در این تبادل فرهنگی میان قمی‌ها و عرب‌ها هیچ سهمی نداشته است، بلکه مراد از این مدعا آن است که در نسبت ستجی میان «اسلام و ایران»، باید هسته اسلامی (به عنوان یک دین

۱. البته شاید نتوان به صورت قاطع زمان حدوث و زمان بقای اسلام را با ذکر سال و روز معلوم ساخت، لیکن از آنجا که تطورات ایمانی آنهم در عرصه جامعه در دوره زمانی طولانی رخ می‌دهد، می‌توان گفت که دست‌کم وقوع حدوث اسلام (در زبان) و بقای اسلام (در قلب) در یک نسل رخ نداده است و احیاناً تبدیل اسلام زبانی به اسلام قلبی سالیان متمادی زمان برده است.

و حیانی) را از پوسته فرهنگی عربی جدا کرد.^۱ در حقیقت هویت جدید ایرانی بعد از پذیرش اسلام، دارای سه ضلع ایرانی، اسلامی و عربی بوده است. ایرانیان با بهره‌گیری از هوش و فراست فکری و فرهنگی خود (به عنوان یک اصل مسلم در تحلیل واکنش‌های ایرانیان به فرهنگ‌های پیرامونی) فرهنگ اسلامی را از فرهنگ عربی تمییز دادند. کردند، اسلام را به مثابه هسته فرهنگ مسلمانان از عرب‌ها تلقی کرده و آن را با پوسته فرهنگ ایرانی ترکیب نمودند و از آن در جهت ارتقای فرهنگی، معنوی، اخلاقی و اعتقادی خود استفاده کردند.

بی شک با اتکا به منابع بسیار اندک تاریخی نمی‌توان خاطری آرام یافت، لیکن بر اساس داده‌های محدود تاریخی، می‌توان نکاتی را بیان کرد و بر علمی و تاریخی بودن آن (بر اساس منابع موجود) محاجه کرد. البته منابع تاریخی در مورد موضوعاتی بسیار دور به لحاظ زمانی، محدود و نامنظمند و گاه پژوهشگر را دچار تردید و یأس می‌کنند. این منابع (به ویژه تواریخ محلی) نوعاً محدود، متأخر از زمان وقوع، و فاقد انسجام و ترتیب تاریخی‌اند و امکان تتبع سلسله حوادث و ارتباط علی و معلولی آنها را از یک پژوهشگر باز می‌ستانند. در مورد تاریخ شهر قم و کتاب‌های نوشته شده در این زمینه مانند کتاب تاریخ قم نیز چنین آسیب‌هایی وجود دارد، زیرا بخش مهم و معظمی از این کتاب و نیز سایر آثار گم گشته و مطالب اصلی‌ای که می‌توانست در تحلیل فرهنگ قم و ارتباط آن با فرهنگ اسلامی راهگشا باشد به دست نرسیده است. آنچه ضروری است سخن گفتن به حزم و احتیاط، پرهیز از داوری‌های عجولانه و اتکاء به پیش‌فرض‌های امروزی در تحلیل حوادث دور تاریخی است. برای جبران خلأهای تاریخی و گزارش‌ها و اسناد مربوط به گذشته، باید تحلیل‌های اِنّی و لمّی و مطالعات عقلی را در داده‌های تاریخی بکار بست تا فهم ابعاد ناگفته تاریخی ممکن گردد.

۱. بی‌شک چنین تفکیکی میان پوسته و هسته، نه در مقام نظر سهل است و نه در مرحله عمل. اساساً نمی‌توان دقیقاً معلوم ساخت که هسته فرهنگ اسلامی چه بوده و پوسته آن چه مؤلفه‌هایی داشته است، لیکن این مقدار را به اجمال می‌توان دریافت که آنچه عرب‌های مسلمان به ایران آوردند، صرفاً مؤلفه‌های فرهنگ عربی که پیشتر ایرانیان با آن آشنا بودند، نبوده است، بلکه عرب‌ها عناصر نویی در میان خود داشتند که این عناصر بعد از اسلام و پس از دریافت پیام رسول خدا در میان آنها بوجود آمده بود. این عناصر نوپدید که دست‌کم متن قرآن و گفته‌های وحیانی پیامبر خدا بخشی از آن بوده است، به مثابه هسته فرهنگ اسلامی، در تحول فکری و فرهنگی ایرانیان مؤثر بوده است.

قم در دوره ساسانی

ساختار شهر قم در دوره ساسانی، شامل چندین روستا و شهر کوچک بوده است که با فواصلی اندک و با داشتن مواضع دفاعی با هم ارتباط داشته‌اند (قمی، حسن، ۲۳؛ سمعانی، ۴۸۵/۱۰). آمارهایی که در مورد قم در منابع تاریخی ذکر گردیده (مانند حضور بیست هزار قمی و کاشانی در جنگ نهاوند) و موقعیت جغرافیایی و بازرگانی شهر قم، نشان از جمعیت زیاد این شهر دارد. شهر قم بین ری و اصفهان قرار داشته است و راه‌های تجاری نیز عمدتاً از این مسیر منشعب می‌شدند، از همین‌رو این شهر مورد توجه سلاطین و فرمان‌روایان و بالتبع تاریخ‌نگاران بود به گونه‌ای که تاریخ این شهر و حوادث و وقایع آن و احوال ساکنان و مردمانش، در مقایسه با دیگر شهرها روشن‌تر مدون شده است. وجود شهر قم و جمعیت زیاد آن بدان معنا نیست که گزارش‌های موجود در باره تبدیل قم به شهر در سال ۸۳ق (در زمان حجاج بن یوسف ثقفی) درست نیست (سمعانی، ۴۸۵/۱۰). اساساً آنچه در سایه اقدامات عرب‌ها بعد از فتح قم در ناحیه قم رخ داد، شکل‌گیری عمارات و اصلاحات شهری، و توسعه و رشد آن شهر بود به گونه‌ای که روستاها و شهرهای کوچک به شهری جامع تبدیل شدند. تأکید بر جمعیت قم در دوران پیش از اسلام، از آن رو اهمیت دارد که نشان می‌دهد اسلام‌پذیری قمی‌ها به‌موجب غلبه جمعیتی مسلمانان عرب بر ایرانیان و زرتشتیان نبوده است، بلکه عوامل دیگری موجب گشت قمی‌ها به رغم جمعیت زیاد، اسلام را از عرب‌هایی مه‌شمار کمتری داشتند بپذیرند و مسلمان شوند.

نکته مهم دیگر در باره قمی‌ها در دوره ساسانیان که تا حدی در تحلیل اسلام‌پذیری آنها موثر است، مذهبی بودن اهل قم در دوره پیش از اسلام است. قم نه فقط پس از اسلام، بلکه پیش از اسلام به لحاظ دینی شهر بسیار مهمی بود. وجود دو آتش مهم «مهرین» و «آذرچشنسف» در قم، و حفظ آتش آذرچشنسف^۱ توسط قباد - بعد از اصلاحات دینی وی در کاستن از شمار آتشکده‌ها و ادغام آنها نشان دهنده اهمیت دینی شهر قم است (قمی، حسن، ۸۹). افزون بر این به رغم اصلاحات قباد در کاستن آتش‌ها و آتشکده‌ها، آتشکده‌های متعددی

۱. این آتش تا اواخر قرن سوم هجری در آتشکده مزدجان دوام آورد تا اینکه به سال ۲۸۲ قمری برون (بیرون) ترکی این آتشکده را ویران ساخت و آتش آن را خاموش کرد (قمی، حسن، ۸۹).

تا نیمه قرن دوم قمری در قم باقی بودند. وجود این همه آتشکده و آتش‌های مهم زردشتی در این شهر، حکایت از اهمیت مذهبی و فرهنگی قم در دوره ساسانی دارد (علمی، ۱۶۰). توجه به جایگاه دینی قمی‌ها از آن رو مهم است که می‌تواند زمینه‌های دینداری قمی‌ها بعد از ورود اسلام را روشن کند. در واقع، هرچند دین زردشت با اسلام تفاوت‌های بسیاری داشت، لیکن اصل اعتقاد و باور سخت قمی‌ها به دین زردشت در دوره پیش از اسلام، در درجه ایمان و دینداری اهالی قم در دوره پس از اسلام اثر گذار بوده است (بولت، ۳۹). به عبارت دیگر، روحیه دینی و مذهبی قمی‌ها، میراث پیش از اسلام بوده است. آنچه با اسلام اتفاق افتاد، تغییر و نه تأسیس ایمان دینی بوده است. با توجه به شباهت‌هایی که میان اسلام و دین زردشت وجود داشت، در عمل نیاز به ایجاد روحیه ایمانی جدید در قم نبود، بلکه آنچه برای قم پس از اسلام بوجود آمد، اصلاح، احیاء، و تکامل ایمانی و اعتقادی بود که آن را قمی‌ها در دین اسلام و مذهب تشیع یافتند.^۱ همین سرسختی قمی‌ها در حفظ دین خود در دوره‌های پس از اسلام باعث گردید که قمی‌ها زورگویی را حتی از خلفای مسلمان نپذیرند و در برابر بی‌عدالتی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امویان و عباسیان مقاومت کنند (ابن‌خلدون، ۳۱۹/۳) و در جنگ بر ضد دیلمیان و حفظ حمیت و غیرت خود سخت‌گیر باشند، و بالاخره در رشد و توسعه اسلام به جهات علمی و فرهنگی نیز از دیگر مسلمانان پیشی بگیرند.

عرب‌های مسلمان در قم

عرب‌هایی که شهر قم را فتح کردند یا بدان شهر وارد شدند چه کسانی بودند و چه هویتی داشتند؟ انگیزه آنها از فتح قم چه بود و آنها بعد از ورود به قم چه اقداماتی انجام دادند؟ بدون شک از منابع محدود تاریخی، نمی‌توان جزئیات انگیزه‌ها و اقدامات مسلمانان را در قم معلوم

۱. البته این بدان معنا نیست که مردم مناطقی مانند استخر، یزد، کرمان، دیلم و طبرستان - که بر دین زردشت بودند و بسیار دیرتر از جاهای دیگر به اسلام گرویدند و گاه بیشترین مقاومت‌ها را در برابر مسلمانان از خود نشان دادند - می‌بایست اسلام را مانند قمیان می‌پذیرفتند. آنچه که در باره مناسبت میان اسلام و دین زردشت در شهر قم گفته شد ناظر به علل متعدد و از جمله تدین مذهبی پیش از اسلام بود. نفس تدین قمی‌ها و تعصب دینی - زردشتی‌شان به نحو علت ناقصه (نه علت تامه) در پذیرش اسلام و تحفظ بر آن اثراتی داشته است.

ساخت و برای این پرسش‌ها پاسخی روشن یافت، لیکن از اندک نکات موجود در منابع تاریخی، تا حدی می‌توان هویت عرب‌ها، انگیزه آنها از آمدن به قم، و فعالیت‌های آنها در قم را معلوم کرد.

در باره چگونگی فتح قم به دست ابوموسی اشعری روایات مختلفی در دست است (قمی، حسن، ۲۵-۲۶؛ قس: ابن اعثم کوفی، ۳۱۳/۲ که فاتح قم را عروة بن زید نوشته است). برخی فتح قم را مانند فتح اصفهان دانسته‌اند که به جنگ فتح نشده است (ابن اعثم کوفی، ۳۱۴/۲)^۱ و برخی دیگر اعمال خشونت در فتح قم را امری مسلم انگاشته‌اند.^۲ ولی این نکته روشن است که ابوموسی بعد از فتح قم (با خشونت یا صلح)، اسلام را بر قمی‌ها (مانند اصفهانی‌ها) عرضه کرد، لیکن آنها بر دین خود اصرار ورزیدند و از پذیرش اسلام سرباز زدند و به دادن جزیه رضایت دادند. این روایت نشان می‌دهد که ابوموسی اگر هم در پی تبلیغ دین اسلام بود، برای مسلمان واداشتن قمی‌ها به پذیرش اسلام دست به شمشیر نبرد. در واقع، این سخن از ریچارد فرای شامل فتح قم نیز می‌شود که می‌گوید: «تصور کهن ریختن عربان از بیابان، با یک دست به قرآن و با دست دیگر به شمشیر، اینک کاملاً منسوخ شده است. این چنین پدیده‌ای هرگز نبوده است و امروزه واقعیات آشکارتر شده‌اند» (فرای، ۸۹-۹۰). هرچند این سخن در باره فتوح است و نه در باره ورود اسلام، لیکن خود نشان از نحوه مواجهه عرب‌ها با ایرانیان غیر مسلمان است. اگر سخن فرای، در باره فتوح درست باشد آنگاه این مطلب در باره ارائه اسلام از سوی مسلمانان و قبول آن از سوی زردشتیان درست‌تر خواهد بود.

از دیگر سو، ظاهراً انگیزه عرب‌ها از ورود به ایران و فتح شهرها از جمله قم، تبلیغ و تحمیل اسلام نبوده است،^۳ همان گونه که خوی بربری - عربی پیش از اسلام نیز موجب

۱. مولف تاریخ قم می‌نویسد بیشترین نواحی اصفهان که ابوموسی اشعری و امیران لشکر او بگشادند به جنگ و قهر بود و به تیغ و شمشیر برایشان غلبه کردند و فتح بر وجه صلح نبود (قمی، حسن، ۲۵).

۲. درکسلر فتح قم را در دو مرحله دانسته است، فتح اول بدون خشونت و فتح دوم گاهی همراه با خشونت بوده است (نک: P. 368).

۳. البته همه اعراب در همه مراحل فتح ایران و هجرت به قم، انگیزه واحدی نداشتند. برخی با انگیزه دینی، برخی با انگیزه اجتماعی یا سیاسی و برخی نیز برای فرار از حکومت امویان به قم هجرت کردند؛ همان گونه که برخی مانند احوص و عبدالله اساساً نقشه اولیه‌ای برای اقامت در قم نداشتند، بلکه در پی یافتن جای

جهان‌گشایی آنها نگردیده بود. در واقع باید میان خشونت مسلمانان به هنگام فتوح، و خشونت مسلمانان در تبلیغ اسلام تفکیک قائل شد. می‌توان گفت که دست کم شواهدی در این زمینه و در وجود نوعی از تفتیش و تحمیل عقاید در دوره فتوحات مسلمانان در دست نیست؛ و بلکه نشانه‌هایی وجود دارد که نشان از پرهیز از جبر و فشار و شکنجه در تبلیغ اسلام است. البته برخوردهایی میان عرب‌ها و قمی‌ها رخ داده است (مانند قتال میان عرب‌ها و قمی‌ها بعد از مرگ یزدانفادار) که علت آن اساساً دینی و اعتقادی نبود، بلکه سبب آن اختلاف اهل قم با عرب‌ها بر سر قراردادهای فی‌مابین بود، بدین ترتیب که بعد از مرگ یزدانفادار، قمی‌ها خواستار لغو آن قراردادهای و خروج عرب‌ها از منطقه قم بودند و در مقابل عرب‌ها بر حفظ قرار و تعهد پیشین اصرار ورزیده و سرانجام دست به شمشیر برده‌اند (قمی، حسن، ۲۵۳-۲۵۴).

نکته دیگر اینکه مسلمانان عرب‌زبان نه در یک مرحله و به صورت دفعی بلکه به صورت تدریجی وارد قم شدند. در مرحله نخست و در دوران فتح، ابوموسی اشعری در ۲۳ق وارد قم شد (یاقوت حموی، ۳۹۸/۴). در مرحله دوم، عرب‌های دیگر اعم از شورشیان ضد اموی، پیروان مختار، افرادی از قبیله بنی اسد، و برخی از شیعیان کوفه در قم ساکن شدند، و در مرحله سوم برادرزادگان ابوموسی اشعری (احوص و عبدالله) وارد قم شده (یا آن را دوباره فتح کردند و مردم قم را کشتند)^۱ و در آن اقامت گزیدند.^۲

مناسبی برای اقامت بودند و خواستند از قم عبور کنند ولی قمی‌ها از اشعری‌ها تقاضای اقامت دائمی برای ممانعت از حمله دیلمی‌ها را طرح کردند و از آنها خواستند که در قم بمانند. برخی از قبیله بنی اسد و قوم غاضریه که در قتل امام حسین علیه‌السلام نقش داشتند به خاطر ترس از مختار ثقفی فرار کردند و به قم آمدند که البته سرانجام به دست به قتل رسیدند (قمی، حسن، ۳۸).

۱. نحوه ورود عبدالله و احوص اشعری به قم به گونه‌های مختلفی نقل شده است. برخی آن را مسالمت آمیز و برخی دیگر به خشونت دانسته‌اند (یاقوت حموی، ۳۹۸/۴).

۲. دلیل دیگر بر تشیع اشعریانی که به قم آمدند این است که به فاصله کمی از آمدن آنان به قم دوازده نفر از فرزندان سعد بن عبدالله اشعری در ردیف راویان از امام صادق علیه السلام و بیش از صد نفر از فرزندان اشعریان دیگر جزء راویان حدیث از دیگر ائمه قرار گرفتند و جمعی از بزرگ‌ترین رجال شیعه از میان ایشان برخاستند (قمی، حسن، ۳۷۸).

ورود تدریجی مسلمانان به قم بعد از فتح این شهر به دست ابوموسی، و ارتباط میان اعراب و قمی‌ها تا زمان استقرار اعراب در قم، برای تحلیل حوادث تاریخی قم بسیار حائز اهمیت است. تدریجی بودن ورود مسلمانان به قم به معنای ورود تدریجی اسلام به این شهر و ارتباط تدریجی مسلمانان با ایرانیان است، و ورود تدریجی مسلمانان به قم به معنای ورود طبیعی اسلام به شهر قم است. منظور از ورود طبیعی، ناگهانی نبودن تغییر دین از زردشتی به اسلام، اجباری نبودن این تغییر، و امکان تعامل و تأثیر میان عرب‌ها و قمی‌هاست. نفس طولانی بودن زمان، عملاً امکان خشونت را کم کرده و زمینه را برای تعاملات عقلانی سهل و ممکن می‌سازد. از طرف دیگر تدریجی و طبیعی بودن به معنای نبود اکراه در اعراض از زردشتی‌گری نیست. در حقیقت این سخن چوکسی درست است که وقتی ساختار اجتماعی عوض می‌شود و اسلام در نهادهای اجتماعی حضور می‌یابد زندگی برای اقلیت‌ها به خودی خود دشوارتر شده و آنها ناگزیر به ترک سرزمین خود یا قبول دین اکثریت می‌شود و در این میان اندک هستند کسانی که بتوانند در همین سرزمین بمانند و همچنان بر کیش خود پایدار باشند، اندک هستند (نک: ص ۱۷۳). آندره گدار نیز گوید: «البته آیین محمدی موفقیت‌های خود را بیشتر مدیون فتح قلوب است تا فتح ابدان ولی بی مجامله و تعارف باید بگوییم که با رواج اسلام در ایران زردشتیان در اجرای مراسم مذهبی خود دچار محدودیت شده و آنها که جلای وطن نکردند به تدریج به اسلام گرویدند و معابد آنها متروک و ویران شد.»^۱

به رغم این، باید بر این نکته تفتن داشت که وجود ساختارهای اجتماعی و سیاسی با ساختارهای دینی و نهادهای مذهبی (مانند مسجد و مدرسه) متفاوت است. ساختار اجتماعی و سیاسی مسلمانان ضرورتاً به معنای اجبار دینی نیست و تا زمانی که مسلمانان در ساختار اجتماعی و سیاسی خود آموزه‌ها و معیارهای دینی را ملاکی برای ارائه خدمات اجتماعی قرار

۱. ایشان در ادامه گوید: "اگر نگاه به نقشه البرز بیندازیم در دامنه‌های کوه، آن جا که چشمه‌های آب ظاهر می‌شوند آن قدر آتشگاه، آتشکوه، آتشگرد و آتشکده می‌بینیم که این تصور پیش خواهد آمد که ایران در گذشته با آتش‌های بی شمار آتشکده‌های خود نور باران بوده است. اسلام همه آنها را به زیر فکند" (گدار، ۱۹). البته همان‌گونه که چوکسی نیز در کتاب خود بدان اشاره کرده است در موارد بسیاری چندان هم معلوم نیست که آتشکده‌ها به زور از موبدان گرفته شده باشند (ص ۱۲۲).

ندهند، جبری در قبول اسلام در کار نخواهد داد. وجود نهادهای دیگری مانند مسجد یا مدرسه‌های دینی، زمانی می‌تواند با فشار اجتماعی کیش اقلیت‌ها را تغییر دهد که آن نهادها فضای عمومی جامعه را تغییر داده و فرهنگ عامه را دگرگون سازند به گونه‌ای که در آنجا، زندگی برای اقلیت‌ها دشوار گردد. حال این سوال طرح می‌شود که آیا با ورود عرب‌ها به قم، چنین نهادهای فرهنگی‌ای در قم بوجود آمده بود و قمی‌ها برای پذیرش اسلام تحت فشار افکار عمومی عربان قرار گرفتند؟ به رغم گزارش‌های برخی از تواریخ مبنی بر این که عرب‌ها آتشکده‌ها را خراب کرده و به جای آن مسجد ساختند، باید گفت گزارش‌های اندکی از وجود مساجد در اوایل قرن دوم در دست است. البته مسجدهایی در این شهر ایجاد شده بود ولی نمی‌توان از آن مساجد به عنوان نهادی منسجم و موثر در فرهنگ قمی‌ها در سده اول یا حتی سده دوم هجری یاد کرد؛ مثلاً گفته شده که قبل از آمدن بنی اسد به جمکران مردی عرب زبان به نام خطاب بن اسدی به آنجا آمد و مسجدی بنا کرد و خود تنها در آن نماز می‌گزارد (قمی، حسن، ۳۸). بی شک چنین مسجدی به لحاظ ساختاری و فرهنگی هیچ تأثیری در جامعه قمی‌ها نداشت. اساساً مساجدی که بتوان آن را به عنوان ساختار دینی موثر در فرهنگ عمومی محسوب کرد، مساجد جامع شهرهای اسلامی بودند که وجود آنها در شهرها ملاک اصلی برای اطلاق عنوان «شهر» به یک واحد جمعیتی بود. شهر قم قبل از پایان قرن دوم هجری دارای دو مسجد جامع و منبر بوده است که یکی متعلق به اوائل قرن دوم هجری، و دیگری متعلق به پایان قرن اول بوده است (همو، ۳۸)؛ البته روشن نیست که این مسجد جامع در اوائل قرن دوم توسط چه کسی ساخته شده بود. اگر منظور از این مسجد، همان مسجد عتیق بدزپل باشد که احوص برای برادرش عبدالله بن سعد، ساخت، معلوم نیست که آن مسجد، جامع بوده باشد و در صورت جامع بودن نیز، اثراتی در جامعه قمی‌ها داشته باشد. بر این اساس به نظر می‌رسد هرچند گرایش به اسلام در قم در قرن اول وجود داشت ولی ساختارهای اجتماعی که موج اسلام‌خواهی و گرایش‌های اسلامی را موجب گردد بیشتر در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم بعد از وفات حضرت فاطمه معصومه -سلام الله علیها- ایجاد گشت. از این رو، نمی‌توان سهم ساختارهای اجتماعی را در تحمیل اسلام بر زرتشتیان قم برجسته کرد و بیش از حد تأکید کرد.

نکته مهم دیگری که باید در مورد حضور عرب‌ها در قم مورد توجه قرار گیرد اتفاقات نامعلومی است که بعد از فتح قم به سال ۲۳ق تا زمان ورود احوص و عبدالله به قم در سال ۹۴ هجری رخ داد. اساساً معلوم نیست رخدادهای میان سال ۲۳ تا ۹۴ هجری چه بوده و تأثیر آن در استقبال قمی‌ها (به ویژه یزدانفادار رئیس ناحیه ابرشتجان) از عرب‌های مسلمان (بویژه عبدالله و احوص) چگونه بوده است (نک: همو، ۲۴۳). حوادث این هفتاد سال در منابع تاریخی به روشنی ذکر نگردیده است، لیکن در برخی از متون تاریخی اشاراتی به حوادث این دوره شده است که نشان از تحولات مهمی در شهر قم دارد. در این هفتاد سال قمی‌ها با حاکمان اموی درگیر بودند و در برابر آنها سخت مقاومت کردند. بدون شک این مقاومت اگر علت دینی و مذهبی هم نداشته باشد به طور طبیعی و به لحاظ روانی زمینه‌ساز ایجاد گرایش‌های دینی و احیاناً شیعی در قم بوده است. از سوی دیگر در این هفتاد سال، مهاجران جدیدی از جزیره العرب و عراق وارد قم شدند. اولین اسکان دائمی عرب‌ها در قم در زمان شورش مختار ثقفی و مطرف بن مغیره بن شعبه (۶۶-۷۷ق) که از برابر حجاج گریخته بود، رخ داد (ابن خلدون، ۲۰۰/۳). به نظر می‌رسد حضور بلند مدت عرب‌های مسلمان آن هم با گرایش‌های شیعی یا ضد اموی در شهر قم، موجب انتقال مفاهیم اسلامی شد. بازتاب حوادث مهم دنیای اسلام (مانند واقعه عاشورا) و انتقال گفته‌ها و روایات بزرگان دین به شهر قم نیز موجب شد که قمی‌ها پا به پای مسلمانان عرب‌زبان آمادگی‌های لازم را برای رشد و ترقی ایمانی و اسلامی پیدا کنند.

روابط قمی‌ها و اعراب مسلمان

اشعریان در ابتدای ورود به قم در سال ۹۴ق با استقبال قمی‌ها مواجه شدند و وقتی که اشعریان در مقابل حمله دیلمیان ایستادگی کردند و آنها را عقب راندند، از سوی یزدانفادار و دیگر رؤسای قمی دعوت شدند که برای همیشه در قم بمانند. مردم قم و رؤسای آنها به اشعریان با احترام می‌نگریستند و نیازمندی‌های آنها را در زمینه‌های گوناگون برآورده می‌کردند و هر چه را که برای کشت و زرع و دیگر کارهایشان لازم بود با رغبت و علاقه برای آنان فراهم می‌کردند (قمی، حسن، ۲۴۳-۲۴۴). عرب‌های مسلمان نیز در مقابل، امنیت قمی‌ها را در برابر راهزنان دیلمی تضمین می‌کردند. به علاوه، عرب‌های مسلمان به ساختمان

سازی، ساخت قنات، اصلاح امور کشاورزی^۱ و بالاخره ساخت شهری جامع و مستقل از اصفهان در منطقه پرداختند. در نهایت، اشعریان به تدریج با ثروتی که از فروش اموال خود در کوفه به دست آورده بودند و با بهره‌ای که از کشت و زرع و حشم‌داری در قم بردند، کم‌کم زمین‌هایی را خریده و روستاهای متعددی را تصاحب کردند و بدین طریق اقتدار بیشتری در شهر قم به دست آوردند.^۲

رفتار و سلوک عرب‌ها با قمی‌ها، و قمی‌ها با مسلمانان عرب در آن زمان موافق عهدنامه‌های فی ما بین بود و طرفین بر عهد و میثاق خود، مواظبت پایبند بودند (همو، ۲۵۳)، لیکن این وضع هماهنگ بعد از فوت خربنداد و یزدانفادار تغییر یافت و جانشینان یزدانفادار عهد و پیمان خود را در قبال عرب‌ها شکستند، تا اینکه روابط قمی‌ها و عرب‌ها به خشونت و خونریزی گرایید (همو، ۲۵۴).

با این همه، روابط خشونت‌آمیز قمی‌ها و عرب‌ها بعد از مرگ یزدانفادار، مانع از آن نشد که مسلمانان عرب از فرهنگ قمی‌ها و زردشتی‌های ایرانی متأثر بشوند. آنها زبان فارسی را از قمی‌ها یاد گرفتند، آداب قمی‌ها را در میان خودشان رواج دادند، و قرن‌های متمادی (دست کم قرن چهارم) از تقویم خورشیدی و حتی نوع دیگری از تقویم محلی خود به نام تقویم یزدگردی - که مبدأ آن مرگ یزدگرد بود - استفاده کردند (مقدسی، ۳۹۸). بی شک جنگ خونینی که در اثر عهدشکنی ایرانیان قمی و خشونت عرب‌های ساکن قم رخ داد، روابط ایرانیان و عرب‌ها و زردشتیان و مسلمانان را تیره کرد، با این حال، همچنان پایبندی به دین زرتشت در قم با تمام محدودیت‌هایی که در اثر غلبه مسلمانان و اسلام‌پذیری برخی یا بسیاری از قمی‌ها و سخت‌گیری برخی از عرب‌ها بوجود آمد، ادامه یافت به گونه‌ای که تا اواخر قرن دوم هزاران نفر زردشتی در قم زندگی می‌کردند و آتشکده‌های مهم حتی بعد از وفات حضرت معصومه - علیها السلام - در قم برقرار بودند (ابن فقیه، ۵۰۵).

۱. پیش از ورود عرب‌ها به قم تنها، جو، زیره و قرطم (زعفران) در آنجا کشت می‌شد، اما بعد از استقرار عرب‌ها در قم و جاری کردن جوی‌ها در آنجا باغات و بساتین زیادی ایجاد شد و انواع سیفی‌جات در آن کاشته شد (قمی، حسن، ۴۸).

۲. درکسلر نیز به وضعیت آب و امتیاز آن برای عرب‌ها و اقتداری که مسلمانان از این رهگذر به دست آورده بودند، اشاره کرده است (P. 374).

براین اساس می‌توان حدس زد که چه در زمان ابوموسی اشعری که انگیزه دینی بیشتری داشت، و چه در زمان احوص و عبدالله اشعری، اجبار و بلکه انگیزه‌ای در دیندار و مسلمان کردن مردم وجود نداشت. در این میان، اگر هم اختلافات و تنش‌هایی میان قمی‌ها و عرب‌ها رخ داده است، بیشتر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، و نه دینی بود.

تشیع در قم

به رغم وجود ادیان مختلف در قم و احیانا حضور برخی از سنی‌ها در آن،^۱ در نهایت اسلام شیعی در این شهر فراگیر شد. رواج تشیع^۲ در قم علل متعددی داشته است. یکی از این علتهای حضور برخی از فاتحان شیعی در قم بود. این گروه از کوفه به قم آمدند و در آنجا ساکن شدند و سپس زیاد شدند (قمی، حسن، ۲۴۰-۲۴۱). علت دیگر و یا زمینه دیگری که قمی‌ها را به مذهب تشیع نزدیک می‌ساخت، مبارزه با بنی‌امیه و مقاومت قمی‌ها در برابر خلفای اموی بود.^۳

۱. حضور برخی از اهل سنت در قم در بعضی از پژوهش‌های جدید مورد اشاره قرار گرفته است. مثلا درکسلر در کتاب تاریخ قم در قرون میانه می‌نویسد: "جدا از مسیر اصلی شیعیان، گروه‌های دیگری از شیعیان هم بودند که در شهر زندگی می‌کردند و چه بسا بتوان گفت در آن سنی‌هایی هم حضور داشتند" (P, 373).

ولی معلوم نیست که درکسلر برای حضور اهل سنت در قم از چه منابعی استفاده کرده است. در مقابل برخی از منابع مانند معجم البلدان خلاف این را گفته و حضور اهل سنت در قم را کاملا نفی کرده اند. (یاقوت حموی، ۴ / ۳۹۸).

۲. تشیع در قرون نخستین، اعم از تشیعی بوده است که اکنون رایج است. به آنچه اکنون شیعه گفته می‌شود، در اصطلاح کهن عثمانیان، از آن تعبیر به «رفض» می‌شد. در آن دوره «شیعه» در کاربرد عمومی به کسانی گفته می‌شد که امام علی علیه‌السلام را مقدم بر عثمان می‌داشتند. افزون بر آن، کسانی که آن حضرت را بر سایر خلفا مقدم داشته و یا اصولا به امامت آن حضرت و اولاد ایشان اعتقاد داشتند، شیعه خوانده می‌شدند. شیعه به معنای متشیع کسی بود که در مقام مقایسه میان خلفا، اعتبار و اعتنای بیشتری به امیر مومنان علیه السلام داشت، در حالی که رافضی به کسی گفته می‌شد که خلافت شیخین را انکار کرده و امامت امام علی علیه السلام را به عنوان امری منصوص از طرف خدا باور داشت. معنای عام شیعه را باید به عنوان تشیع عراقی نامگذاری کرد (جعفریان، ۲۲).

۳. البته این مبارزه و مقاومت در برابر بنی‌امیه در خراسان و شرق ایران نیز وجود داشت ولی اهالی شرق نه تنها شیعه نشدند بلکه شرق مهم‌ترین منطقه رشد اهل سنت شد.

به علاوه، تبلیغات دینی برخی از عرب‌های شیعه نیز در اقبال قمی‌ها به تشیع مؤثر بود. گویا فرزندان و نوادگان سائب بن مالک^۱ در ارائه این تبلیغات سهم بسزایی داشتند. این عده که تشیع را از پدر خود به ارث برده بودند، با هجرت به قم، در صدد تبلیغ تشیع در قم برآمدند. فرزندان سعدبن مالک (جد اعراب قم) نیز بر مذهب امامیه بودند. عبدالله بن سعد در کوفه تربیت شد و از آنجا به قم آمد و در ترویج و تبلیغ تشیع تلاش زیادی کرد. بنا به روایتی دیگر، عبدالله خود فرزندی به نام موسی داشت و وی نخستین کسی بود که مذهب شیعه را در قم تبلیغ کرد و دیگران را به پذیرش آن فراخواند (همو، ۲۷۸).

عامل دیگر رواج تشیع در قم، مهاجرت طالبیان و علویان (سادات حسینی و سادات موسوی) به این شهر بود (همو، ۲۰۸). احتمالاً این مهاجرت همزمان با آمدن اشعری‌ها در اواخر قرن اول یا اوائل قرن دوم صورت گرفته است (جعفریان، ۱۹۰-۱۹۱). این عده تبلیغ احکام اسلامی و انجام وظایف مذهبی خود را در قم آسان می‌دیدند.

عامل دیگر رواج تشیع در قم، عزم گروهی از قمی‌ها در اخذ علوم و عقاید مذهبی امامیه و نشر آن در میان دیگر قمی‌ها بود. آنها چون شیعه بودند ارتباط نزدیکی با ائمه علیهم‌السلام داشتند. این ارتباط در نخستین سال‌های پذیرش اسلام از سوی قمی‌ها محدود بود ولی رفته رفته ارتباط میان آنها با ائمه علیهم‌السلام گسترش یافت به گونه‌ای که برخی از ائمه مانند امام حسن عسگری برای قمی‌ها و مردم آبه (= آوه) نامه نوشت و در این که آنها مشمول هدایت الهی واقع شدند مطالبی بیان فرمود (قمی، عباس، ۸۷)؛ یا امام رضا و امام جواد -علیهم‌السلام- وقتی از گرفتاری مردم قم با خبر شدند برای رفع آن دعا کردند (قمی، حسن، ۲۷۸). توجه ائمه به قم، و تعلق خاطری که قمی‌ها نسبت به مکتب اهل بیت داشتند، در توسعه تشیع در قم مؤثر بود (همو، ۲۷۸-۲۷۹).

عامل دیگری که در پذیرش تشیع از جانب اهالی قم سهم داشت، ورود موالی عرب‌ها به قم بود. اساساً هر قبیله عرب شمار زیادی «موالی» داشت. این موالی همواره به همراه قبیله

^۱ وی رسول خدا را درک کرده و بعد به کوفه مهاجرت کرده بود. ایشان در صفین کنار امیرمومنان حضرت علی -علیه- السلام- بوده است. ارادت سائب به امیرمومنان بسیار زیاد بوده و به وقت قیام مختار وی را همراهی کرده است. (طبری، ۱/ ۶۶۴).

خود مهاجرت می‌کردند. از این رو، احیاناً به همراه اشعریان نیز بسیاری از موالی شیعه مذهب به قم آمده و برای رواج تشیع تلاش کردند. از جمله این موالی می‌توان به محمد بن احمد بن ابی قتاده (از محدثان شیعی) (نجاشی، ۳۳۷)، احمد بن ابی زاهر موسی ابوجعفر اشعری قمی (همو، ۸۸)، عباس بن معروف از موالی جعفر بن عمران بن عبدالله اشعری (همو، ۲۸۱) و مهم‌تر از همه خاندان برقی که از موالی اشعری‌ها در قم بوده‌اند، اشاره کرد (بحرالعلوم، ۳۳۱). به نظر می‌رسد واقعه عاشورا نیز در میان قمی‌ها انعکاس داشت و در شکل‌گیری زمینه‌های گرایش به تشیع و تصلب در آن اثرگذار بود. نزدیکی واقعه عاشورا به تاریخ ورود اسلام به قم، ورود فرزندان سائب بن مالک - که در قیام مختار شهید شده بود - به قم و نیز ورود کیسانیه (پیروان مختار) به این شهر، این گمان را تقویت می‌کند که واقعه عاشورا موجب ایجاد گرایش به تشیع در شهر قم شده است. اساساً دشوار می‌توان پذیرفت که واقعه عاشورا رخ داده باشد و ایرانیان (از آن جمله قمی‌ها) آن هم زمانی که ارتباط تازه‌ای با دنیای اسلام پیدا کرده بودند از این واقعه مهم بی‌خبر مانده باشند، همچنین بعید است که فرزندان سائب بن مالک به قم آمده باشند و مردم را از این واقعه آگاه نکرده باشند، و به علاوه باور کردنی نیست که پیروان مختار به قم آمده باشند و در گفتگوها چیزی از عاشورا نگفته باشند، و بالاخره نمی‌توان قبول کرد که قمی‌ها از واقعه عاشورا خبردار شده باشند و از آن متأثر نشده باشند. به نظر می‌رسد با توجه به فضای ضد اموی قم، خبردار شدن از واقعه مهم عاشورا در آن زمان، می‌توانست عداوت میان قمی‌ها و بنی امیه را بیشتر کند و عقاید شیعی را در میان اهالی قم راسخ تر نماید.

نتیجه

محدودیت منابع تاریخی برای کشف راز پذیرش اسلام از جانب ایرانیان و اسلام‌پذیری قمی‌ها همچنان از نقطه‌های دشوار در پژوهش‌های امروزی است. برای مثال از منابع موجود نمی‌توان به روشنی دریافت که وضع فرهنگی، دینی، و جایگاه موبدان زردشتی در دوره پیش از اسلام در قم چگونه بوده است؛ یا اینکه خصائص جمعی، روحی، اخلاقی و احساسی قمی‌ها چسان بوده و کنش‌های اجتماعی آنها در حفظ دین خود و یا تغییر آن براساس چه منطق و مرامی بوده است، و پس از اسلام چه تغییر و تحولی در این روحيات و اخلاقیات ایجاد شده و

آنها از رهگذر آشنایی با اسلام، چه مؤلفه‌های جدید اخلاقی و رفتاری را در سبک و سلوک زندگی‌شان وارد کرده‌اند و بالاخره اینکه اگر در فتح قم خشم و خشونت رخ داده و از سوی قمی‌ها هم مقاومتی انجام گرفته است، مقاومت‌کنندگان چه کسانی بودند، و هویت دینی‌شان چه بوده و سرنوشت آنها چه بوده است؟

به رغم این ابهامات و نقاط تاریک در ماجرای فتح قم و اسلام آوردن قمی‌ها، از تواریخ عمومی و محلی و یا تکیه بر برخی شواهد و قرائن می‌توان به مطالب جالب توجه و مفیدی در این زمینه دست یافت: این که اسلام‌پذیری قمی‌ها در دراز مدت و به صورت تدریجی بوده است. برخی از عرب‌ها (به ویژه آنهایی که قدرت را در قم به دست گرفتند) نیز در تبلیغ اسلام انگیزه و برنامه‌ای نداشتند و از همین‌رو شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی و سیاسی مبتنی بر اسلام در ایران تا قرن سوم به طول انجامید، و بالاخره این که کسانی هم که قصد ترویج اسلام را داشتند ابزاری جز تبلیغ و ارائه احکام اسلامی نداشتند. از آنچه گفته شد می‌توان بدست آورد که فرهنگ ایرانی و دین زرتشتی به رغم کاستی‌ها و مشکلاتی که در اواخر دوره ساسانی با آن رو به رو شده بود پیدا کرده بودند، آیینی مترقی و فرهنگی پیشرفته بود و پذیرش اسلام نیز از سوی ایرانیان، نه از سر ناچاری و حقارت، بلکه از سر آگاهی، انتخاب، و سعه فکری و فرهنگی‌ای بود که از آن طریق آموزه‌های اسلامی را از قوم عرب برگرفتند و آن را بهتر از مسلمانان عرب فهم نمودند و سرانجام توانستند میراث فرهنگی کهن خود را بر آن پایه دوباره بسازند و زنده کنند.

اصل نزدیکی زمانه ورود اسلام به قم با زمانه پیامبر (به عنوان مؤسس اسلام) و نیز حضور نسل نخستین مسلمانان در جریان فتوح، قبول این نکته را سهل می‌کند که در کنار بسیاری از مؤلفه‌های فرهنگی عرب‌ها، آموزه‌های اصیل و دست‌نخورده‌ای از دین اسلام و سنت پیامبر هر چند در قالب‌های فرهنگی، وارد ایران از جمله شهر قم شده و در اختیار ایرانیان با فرهنگ قرار گرفت. پر واضح است که اگر آموزه‌های وحیانی قرآن و سیره و سنت پیامبر می‌توانست قوم نامتمدن عربی را دگرگون سازد و از جامعه‌ای بدوی، اجتماعی متمدن بسازد، بی‌هیچ تردیدی این دین می‌توانست در تحول و پیشرفت قوم مترقی ایرانی مؤثرتر باشد و آنها را در مسیر فکری و فرهنگی‌شان بیشتر یاری رساند.

منابع

۱. ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد، *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
۳. ابن فقیه، احمد بن محمد، البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.
۴. بحر العلوم طباطبایی، سید محمد مهدی، *رجال السید بحر العلوم، المعروف بالفوائد الرجالية*، طهران، منشورات مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.
۵. بولت، ریچارد و.، *گروش به اسلام در قرون میانه، پژوهشی نوین در قرون میانه*، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴ش.
۶. جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*، تهران، نشر علم، ۱۳۹۰.
۷. چوکسی، جمشید کرشاسپ، *ستیز و سازش، زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰.
۸. دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود، *اخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.
۹. سمعانی، عبد الکریم بن محمد، *الأنساب*، تحقیق عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدر آباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م.
۱۰. طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
۱۱. علومی بایگی، آرزو، *فرایند تبدیل آتشکده‌ها به مسجد*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مهر ۱۳۹۱.
۱۲. فرای، ریچاردن، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۱۳. قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تصحیح سید جلال الدین تهرانی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۱ش.
۱۴. قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، طهران، منشورات مکتبه الصدر، ۱۳۹۷ق.
۱۵. گدار، آندره، و دیگران، *آثار ایران*، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۱۶. مقدسی، محمد بن أحمد، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، القاهرة، مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
۱۷. نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸.
۱۸. یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبد الله، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵م.

19. Drechsler, Andreas, *Die Geschichte der Stadt Qom im Mittelalter (650-1350): Politische und wirtschaftliche Aspekte*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1999.

20. Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture*, Harper, San Francisco, 2001.

