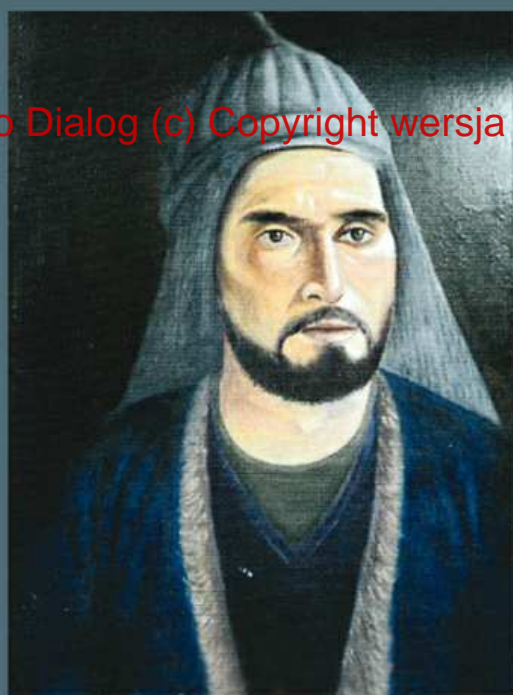


DZIEJE ORIENTU

Bogdan Składanek

WIEKI MILCZENIA

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna



DIALOG 

Bogdan Składanek

WIEKI MILCZENIA

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna



Wydawnictwo Akademickie DIALOG
Warszawa 2015

Redakcja i korekta: WŁADYSŁAW ŻAKOWSKI
Skład i łamanie: „ROCH” WOJCIECH OCHOCKI
Projekt okładki: EWA MAJEWSKA

© Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2015

Publikacja dofinansowana przez Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

ISBN e-pub 978-83-8002-386-4

ISBN mobi 978-83-8002-385-7

Wydawnictwo Akademickie DIALOG
00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./faks (+48 22) 620 87 03
e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl
WWW: www.wydawnictwodialog.pl

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Spis treści

Karta redakcyjna

Transkrypcja

Wstęp

1. Podbój i początki niewoli

2. Ideologie przedmuzułmańskie w Iranie. Doktrynalny substrat politycznej odnowy w „wiekach milczenia”

3. Szyizm i mesjanizm irański

4. Rola charydżytyzmu w politycznym przebudzeniu Iranu

5. Abū Muslim. Kreacja przywódcy Irańczyków w walce z kalifatem (Podłoże religijne)

6. Pierwsze próby syntezy ideologii irańskiej w ruchach Muqanny i ħurramijja

Zakończenie

Bibliografia

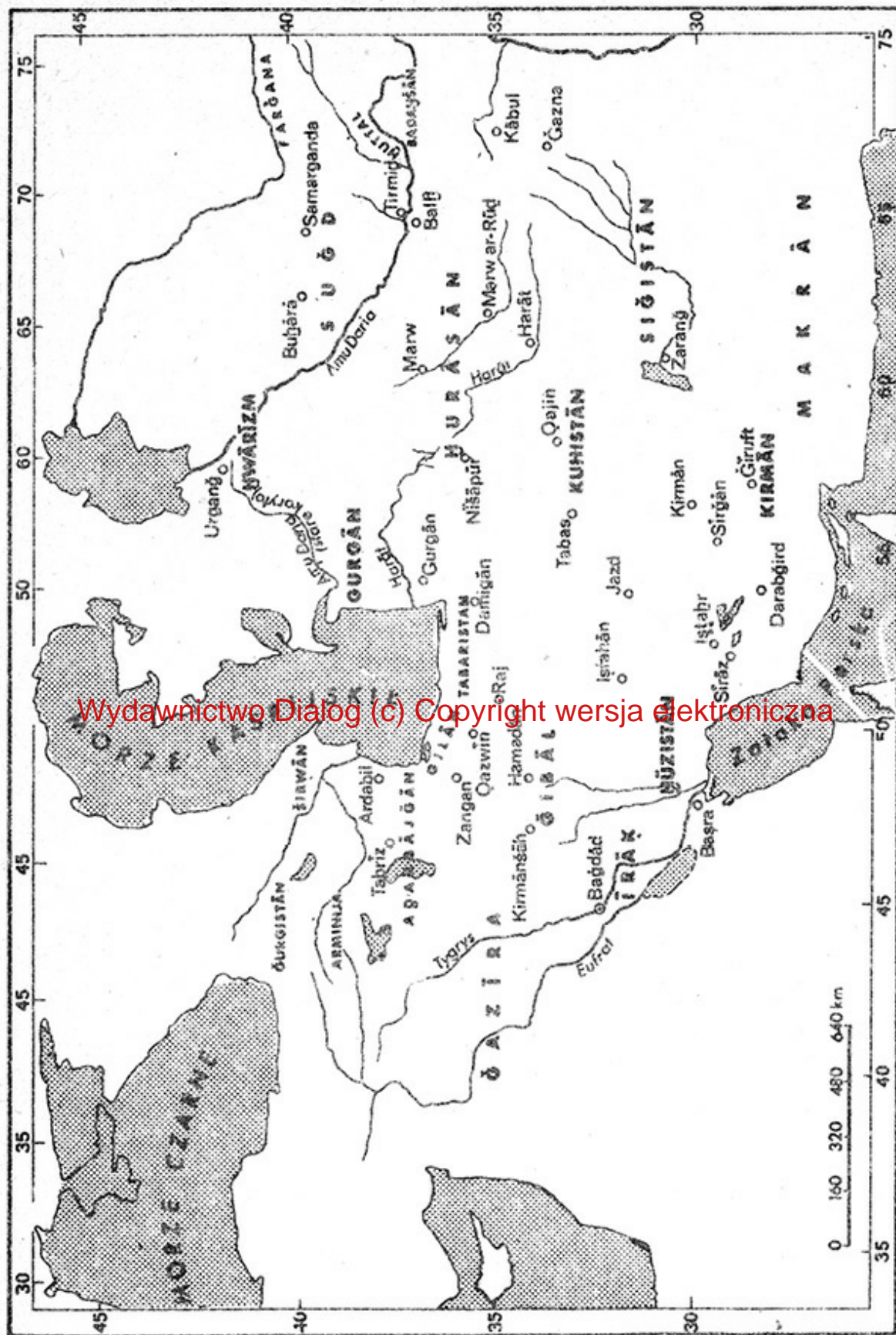
Summary

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Indeks

Przypisy

Informacje o wydawnictwie



Bliski Wschód VII–VIII w. n.e.

Transkrypcja

Spółgłoski

ب b	ز z	ق q
پ p	ژ ž	ك k
ت t	س s	گ g
ث t̤	ش š	ل l
ج ğ	ص ṣ	م m
چ č	ض ḍ	ن n
ح ḥ	ط ṭ	و w
خ ḫ	ظ ẓ	ی i, j
د d	ع ‘	‘ ,
ذ ḏ	غ ğ	ة a
ر r	ف f	

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Samogłoski ا اوى

długie: ā ū ī ē ō, krótkie: a u i e o

samogłoski ē ō e o użyto tylko w wyrazach perskich lub ziranizowanych.

Dyftongi

aw, ou, aj, ej; ao, aj, ej – tylko w wyrazach perskich oraz w formach ziranizowanych i spolszczonych. W formach spolszczonych pominięto występujące w zapisie transkrypcyjnym znaki diakrytyczne.

Skróty

br	brak roku wydania
bmw	brak miejsca wydania
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EI 1	Encyklopedia islamu, wyd. I
EI 2	Encyklopedia islamu, wyd. II
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Wstęp

Po najeździe Arabów na Persję (Iran) Sasanidów w VII w. nadeszły lata niewoli trwające aż do połowy IX w. Wtedy kraj wydobył się z pełnej zależności od najeźdźcy, po dwóch wiekach niemocy. Termin ten przyjął się w irańskiej historiografii (por. Bibliografia, A. Zarinkub), acz nie jest precyzyjny w żadnej ze swoich dwóch części, ponieważ żadna cezura czasowa nie określa ściśle owego okresu, ani też nie można mówić o pełnym zniknięciu wówczas kulturalnego i politycznego życia Irańczyków (Persów), ani o braku ich udziału w życiu publicznym Bliskiego Wschodu. Nie docierają jedynie do nas ich głosy i stąd przekonanie, że w Iranie zamarły wszelkie kulturalne i polityczne prądy oraz mniemanie o zaniku politycznych, niepodległościowych dążeń tego narodu.

Polityka arabskiego kalifatu miała na celu zniszczenia dawnych struktur społecznych, ideologicznych i kulturalnych oraz narzucenie nowego ładu, zgodnie z interesami zdobywców. Dla irańskiej kultury była to walka o przetrwanie, walka z wersją elektroniczną zapędami Arabów. Irańczycy starając się ocalić resztki dorobku z dawnych lat przyłączali się do wszystkich dysput toczących się wśród muzułmanów, jeśli ideologiczni przeciwnicy, heretycy bądź insurgenci działali na terenie etnicznie irańskim i Irańczycy się z nimi stykali, a niekiedy byli przez muzułmanów w te spory wciągani.

Postawa taka była ze wszech miar słuszna. Przybyli Arabowie, będący w masie swej koczownikami, byli ludźmi pojmującymi zasady nowej wiary wprost, w sposób jednoznaczny i jednostronny, islam był dla nich zespołem oczywistych prawd i nakazów, aczkolwiek w ten wydawałoby się zwarty system wdarty się dość wcześnie rozbieżności natury teologicznej i politycznej.

Pokonani, niemający własnego państwa nie byli w stanie przeciwstawić się tej przemocy bezpośrednio, musieli szukać dróg obejścia. Bezpośrednio po podboju Irańczycy, dawni poddani upadłego państwa, zdaje się zrezygnowali z działalności ściśle politycznej nakierowanej wprost przeciwko nowym władzom. Starali się jedynie utrzymać, jeśli było to możliwe, dawne pozycje społeczne

i majątkowe. Na to wskazują źródła. Nie zanikła, mimo tej bierności, pamięć o dawnych czasach i ówczesnych osiągnięciach ich państwa i narodu. I tak trwała podtrzymywana, niekiedy w ukryciu, tradycja literacka, powstawały utwory poetyckie pisane po persku. Na to wskazuje renesans politycznego i kulturalnego odrodzenia Iranu w X i XI w., a więc w czasach bezpośrednio następujących po wiekach pozornego milczenia, co byłoby niemożliwe, gdyby „wieki milczenia” istotnie były czasem ogólnego marazmu i bezczynności.

Prądy reformatorskie w kalifacie dążące do dokonania zmian w stosunkach społecznych i kulturalnych dokonywały się w formie ruchów religijnych, poprzez wyłanianie się sporów religijnych, powstawanie sekt, herezji i partii politycznych. Podkład religijny, pod jakim działali ówcześni insurgenci wyrażał się w postaci teologicznego sporu i ta cecha dominowała bezapelacyjnie nawet wtedy, gdy w czasie wielkiej wojny domowej chodziło o zmianę na tronie kalifów. Na miejsce obalonych Umajjadów przyszli Abbasydzi, a odbyło się to przy aktywnym i dominującym w niektórych sferach udziale Irańczyków (Persów).

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Ale ogólnie rzecz ujmując aktywność militarna Persów musiała być ograniczona w stosunku do całego procesu wyswobodzenia się dawnej Persji spod kalifackiej dominacji, ponieważ Persowie nie mieli własnej armii. Głównym polem ich działalności musiała być siłą rzeczy polityczna intryga. Ponieważ, jak to wyżej zaznaczyliśmy, także u panujących muzułmanów aktywność koncentrowała się w sferze religijnej, *eo ipso* Persowie także włączali się w tę działalność i stopniowo ich udział w ruchach społecznych (plebejskich) i sektach się zwiększał.

Nasuwa się pytanie, czy te zjawiska mają bądź miały istotne znaczenie dla procesu politycznej emancypacji Persji u samych początków tego procesu? Oczywiście odpowiedzi wprost jednoznacznej nie otrzymamy, niemniej wydaje mi się, że prześledzenie tego procesu jest przydatne dla zrozumienia dokonującego się na wielką skalę politycznego procesu renesansu Persji muzułmańskiej, i tego musimy szukać w wielostronnej

aktywności Persji i Persów (Irańczyków) w czasach długiego milczenia.

Chcąc śledzić przebieg procesu politycznego odradzania się Persji, musimy sięgnąć do materiałów oryginalnych, w tym wypadku do muzułmańskich opracowań historycznych niekiedy błędnie nazywanych w piśmiennictwie zachodnim kronikami. Obok rozpraw historycznych mamy szereg prac średniowiecznych religioznawców, takich jak m.in. Szahrastānī czy Ibn an-Nadim. Badając zdarzenia, które są treścią niniejszej pracy, wspomniani autorzy tych rozpraw, zgodnie z ówczesnymi regułami obowiązującymi w rozprawach naukowych, opierali się przede wszystkim, acz nie wyłącznie, na relacjach świadków – często – bądź informowali o zdarzeniach znanych im z autopsji lub, rzadziej, pisali na podstawie dokumentów. Biorąc pod uwagę zastrzeżenia odnoszące się do zdarzeń, to z punktu oceny materiału faktograficznego wszystkie źródła możemy przyjąć jako równie oryginalne. Obowiązywała wówczas zasada zgodności co do litery z cytowanym źródłem, co możemy określić jako próbę obiektywnej relacji wydarzeń i procesów historycznych. Ten sposób relacjonowania, obok zalety, jaką jest ograniczenie odautorskiego komentarza, ma wadę, jaką jest skrótowość relacji i konieczność dokonania wstępnej, niekiedy znacznej selekcji materiału. W tym miejscu dawały o sobie znać światopoglądowe stanowiska autorów.

U większości z nich dostrzegamy wyraźne wpływy szyizmu, a obok tego negatywny stosunek do działalności sekt, w tym do najważniejszego dla naszych relacji odłamu w islamie – charydżytyzmu, który, jak to wykażemy, miał istotne znaczenie dla politycznego odrodzenia się Persji w VII/IX w.

Niemal cała źródłowa literatura muzułmańskiego średniowiecza, która zachowała się do naszych czasów została skatalogowana i w większości wydana w XIX i XX w. Posiadane materiały źródłowe z punktu widzenia ich tematyki i charakteru możemy podzielić na dwie grupy: dzieła ściśle historyczne oraz rozprawy religioznawcze i spokrewnione z nimi traktaty filozoficzne. Opisywanie wydarzeń historycznych widzianych z tak odmiennych stanowisk i relacjonowanych z użyciem różnych ideologicznych filtrów musiało

prować do jednolitej oceny tych zjawisk. Przez to materiał źródłowy nie jest pod tym względem jednolity. Im opisywane czasy były bliższe czasom autora, tym silniejszy dostrzegamy ich wpływ na oceny opisywanych wydarzeń. Spotkamy się z tym niekiedy w *Annatach* Tabariego, ale nie tylko.

Ze zrozumiałych powodów światopogląd autorów kronik lokalnych wyraziściej rysuje się w ich dziełach. Do takich należy m.in. *Tārichī Sīstān*, której autor, lub autorzy, wyraźnie sympatyzowali z lokalnymi działaczami charydżycznymi. Podobnie rzecz się miała z pisarzami i uczonymi związanymi z peryferyjnymi ośrodkami naukowymi lub politycznymi, takimi jak np. Niszapur w czasach rozpadu abbasydzkiego kalifatu. Dawniej był to silny ośrodek naukowy, zarazem siedziba kalifackiego namiestnika. W środowisku naukowym dominowały opinie zachowawcze, światopoglądy kręgów ludzi zamożnych, przez to inaczej przedstawiały się sprawy w odległym Sistanie, gdzie do głosu dochodzili przedstawiciele niższych klas, bardziej radykalnie nastawionych w antykalifackiej polityce, stąd okresowo nawet silne poparcie dla ruchu charydżycznego.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Podbój i początki niewoli

Najazd Arabów

Pod 21 rokiem nowej, muzułmańskiej ery Ibn al-Aṭīr zanotował: „W tym roku ‘Umar rozkazał muzułmanom wkroczyć do Iranu”^[1]. Wojna trwała już kilka lat, po czterech latach walk arabski dowódca Sa‘d zajął sasanidzką stolicę, toteż taka decyzja kalifa z 642 r. może wydawać się spóźniona.

Kampania wojenna, której zasadnicze etapy wyznaczały bitwy: pod Qādisiją, o perską stolicę Ktezifon (637 r.) i ostatnia z wielkich, bitwa pod Nihāwandem (641 lub 642 r.) zakończyła się – tak przynajmniej obecnie uważamy – z chwilą tragicznej śmierci pod Marwem ostatniego z Sasanidów Jazdagirda III w 651 r. z rąk jego poddanego. Przebieg tej wielkiej wojny, obszernie udokumentowany w literaturze muzułmańskiej, został wyczerpująco przedstawiony w licznych

opracowaniach^[2]. Tempo tej wojny, szczególnie po arabskim zwycięstwie pod Nihāwandem, jest zadziwiające i dowodnie pokazuje, że Iran rozpadł się nie tylko od siły ciosów arabskich zdobywców. Trafiły one na konstrukcję stoczoną od wewnątrz przez głębokie kryzysy: gospodarczy, wywołany długotrwałą wojną z Bizancjum, i społeczny, do którego doprowadziła anachroniczna już wówczas struktura społeczna, sztucznie utrzymywana przez aparat państwowy.

Arabski ośrodek dyspozycyjny na Półwyspie Arabskim był poinformowany o trudnej sytuacji wewnętrznej, jaka nastąpiła w Iranie po wyniszczającej wojnie z Bizancjum. Informatorami byli zapewne Šaibānidzi, ze szczepu Bakr ibn Wā‘il, zamieszkującego stepy na irańskim pograniczu. Oni wszczęli zrazu samodzielnie, zaczepne działania przeciwko Iranowi^[3]. Działający w porozumieniu z arabskim wyższym dowódcą Ḥālidem b. al-Walīdem, ich wódz al-Muṭannā b. Ḥārīt zajął w 633 r. Hirę, dawną stolicę byłego arabskiego państewka Lachmidów, niegdyś wasali Iranu. Równocześnie toczyła się wojna z Bizancjum w Syrii. W pewnej chwili oddziały al-Muṭanny rozkazem kalifa Abū Bakra odwołana została znad perskiej granicy na front bizantyjski^[4]. Do tej pory działania wzdłuż perskiej granicy nie angażowały jeszcze po obu stronach ani większych sił, ani nie wywołały jeszcze wojny z Persją. Były to utarczki pograniczne. Decyzję Abū Bakra o wycofaniu Muṭanny znad perskiej granicy mogły spowodować dwie przyczyny: trudna sytuacja Arabów w Syrii w wojnie z Bizancjum lub chęć przerwania operacji na perskim pograniczu i niedopuszczenia do przerodzenia się konfliktu w wojnę z Persją, której Arabowie się obawiali. Jak bowiem wynika z kroniki Ibn Ṭiqṭaqā, Arabowie przeceniali siły Persji^[5].

Głównym inicjatorem wojny z Persją był wspomniany przywódca Šaibānidów, Muṭannā b. Ḥārīt, który już za Abū Bakra (632–634) przedstawiał wojnę z Persją jako wyprawę niegroźną, a zyskowną. Arabów z otoczenia kalifa przyciągały legendarne skarby królów perskich; mimo wielu głosów przeciwnych, znaleźli się ochotnicy na tę wyprawę. Prawdopodobnie pierwsze wypadki w stronę perskiej granicy i zajęcie Hiry były następstwem tej narady. Odwołany, powrócił Muṭanna do tej sprawy za następnego kalifa ‘Umara, zwracając uwagę

przywódców kalifatu na dwie podstawowe kwestie: na wewnętrzne trudności przeżywane przez Persję i na młody wiek, ergo na brak doświadczenia szacha Jazdagirda. Szach miał wtenczas – podkreśla kronikarz – 21 lat. Ale ‘Umar wahał się. Zasięgał rady ‘Utmāna, późniejszego kalifa i następcy ‘Umara (w latach 644–656)^[6]. Kiedy w końcu zdecydowano się na rozpoczęcie wojny, zachowywano w początkowym jej stadium daleko idące środki ostrożności, prowadząc z początku działania tak, żeby w każdej chwili kalif mógł wycofać się z wojny, przedstawivszy starcie jako przypadkowy, lokalny incydent wojenny. A więc ów wojowniczy stepowy watażka Muṭanna nie został mianowany dowódcą wojsk, mimo iż on był *spiritus movens* całego przedsięwzięcia i jemu to, prócz zajęcia Hiry, udało się w 635 r. odnieść zwycięstwo nad perskimi strażami granicznymi.

Wojska wyznaczone na front irański podzielono na dwie grupy. Pierwszą dowodził Sa‘d ibn Abī Waqqāṣ, uważany powszechnie za naczelnego dowódcę od samego początku kampanii perskiej^[7], drugą, w skład której weszły główne siły dowodził kalif ‘Umar. ‘Umar szedł z tyłu, utrzymując stałą łączność z Sa‘dem i współdziałając z nim w ocenie sytuacji strategicznej^[8]. Celem pochodu była wojna, na co wskazuje trasa marszu, prowadząca w kierunku Kūfy przez ważny punkt obronny Qādisija, ale na dość długim odcinku drogi przemarszu ‘Umar, nie idąc w przedniej straży, mógł w każdej chwili zatrzymać się, nie dopuszczając do wybuchu wojny.

Te informacje, podane przez późnego co prawda kronikarza Ibn Ṭiqṭaqā, zasługują na baczną uwagę, a to dzięki szczególnej ich formie, nietypowej dla historycznej literatury muzułmańskiej. Forma nasuwa bowiem przypuszczenie, że korzystał on z jakichś nam nieznanych materiałów kancelaryjnych. Kronikarz mówi wprost, że jeśliby sytuacja wewnętrzna w Persji za Jazdagirda była nieco tylko lepsza, Arabowie albo kampanię przerwaliby, albo akurat w tym momencie by jej nie wszczynali. U Arabów zwraca bowiem uwagę z punktu widzenia sztuki wojennej, wielka niefrasobliwość: rozpoczęli wojnę z jedną potęgą, nie zakończywszy wojny z drugą, mając w ten sposób odsłonięte oba skrzydła na obu frontach. Wahania, jakim ulegli

Arabowie, nim powzięli decyzję rozpoczęcia wojny z Persją pokazują, że zrazu nie w pełni byli przekonani o słuszności takiego kroku. Słabość Iranu nie była ewidentna dla każdego postronnego obserwatora, nie objawiała się ona bowiem w wojennej bezsilności. Iran dwukrotnie przeciwko Arabom wystawiał wielkie armie, pod Qādisiją i Nihāwandem^[9]. Nie był to kraj pozbawiony wojska, ani do końca nie brakło tu środków finansowych na prowadzenie wojny^[10]. Istota kryzysu panującego w Iranie, z początku ukryta, powoli ukazywała się Arabom. Był to kryzys struktury Iranu, pozbawiający ten kraj wewnętrznej spójności. I dlatego Arabowie nie cofnęli się, stanąwszy naprzeciw głównych sił perskich pod naczelnym dowódcą Iranu Rustamem. Arabowie dysponowali w tej bitwie szczupłymi wojskami, o wiele mniejszymi od perskich i od tych, jakie wystawili na wojnę bizantyjską. Liczebność wojsk arabskich pod Qādisiją waha się, wg różnych autorów, od 6 tys., przyjętych przez Hittiego^[11], co wydaje się zbyt mało, poprzez 7–8 tys.^[12], do 12 tys. według Ṭabariego^[13], co wydaje się najbardziej wiarygodne, szczególnie na tle stanu oddziałów perskich. Tu dane są w oczywisty sposób przesadzone i spośród wielu^[14] wypadnie przyjąć chyba liczbę 30 tys.^[15]. Persja nie była zatem nie przygotowana do wojny z Arabami. Zważmy ponadto, że nie był to dla niej przeciwnik nieznany; z Arabami bili się Persowie w przeszłości wielokrotnie^[16]. Zwycięskie zakończenie wojny z Bizancjum o Syrię i Palestynę nie zmieniło stosunku sił perskich i arabskich. Po zwycięstwie nad Bizantyjczykami, nad Jarmūkiem (636 r.), odrzucającym Bizancjum aż do Azji Mniejszej, w rezultacie epidemii w arabskim obozie wojennym w al-Ġahijja pod Jerozolimą Arabowie utracili 23 tys. żołnierzy^[17], tj. zbyt wielu, aby strata ta nie odbiła się dotkliwie na ogólnym stanie ich armii, pozbawiając ją rezerw. Jednak ani znaczna przewaga militarna w polu, ani kulturalna i gospodarcza przewaga zaplecza nie dały Persom decydujących atutów, objawiła się bowiem w tej decydującej chwili z całą siłą niespójność państwa.

Po zajęciu Ahwāzu i prowincji Hūzistān południowa droga do wschodniego Iranu stała dla Arabów otworem. Po Hūzistānie przyszła kolej na Fārs, Kirmān, Sīstān i południowy Hūrāsān. Już

w czasie zajmowania Hūzistānu stwierdzamy rozłam wśród ludności. Dały o sobie znać takie grupy społeczne, które nie były zainteresowane prowadzeniem wojny z Arabami. Obok bohaterskich obrońców miast i twierdz pojawia się coraz liczniejsza i dość wpływowa grupa, próbująca ratować swoje dawne przywileje. Nawiązała ona kontakt z Arabami, proponując współpracę, aby uzyskać od nich status *ḍimmich*, niemuzułmańskich poddanych, *ahl ad-ḍimma*^[18]. Kapitulacja, w ramach kształtującej się wtedy muzułmańskiej teorii kapitulacji i klasyfikacji prawnej terytorium wrogiego, leżącego poza *dār al-islām*, stwarzała tej kategorii ludzi możliwość zachowania majątku i przywilejów^[19].

W każdej prowincji stosunki zdobywców z Persami układały się inaczej. W dzielnicach zachodnich broniono się, a następnie po zajęciu kraju przez Arabów próbowano organizować powstania obejmujące od razu większe obszary, z udziałem dużej liczby ludzi. W tej części Iranu główny ciężar walki spoczywał na miastach^[20]. We wschodnim Iranie, słabiej rozwiniętym gospodarczo, miasta miały mniejszą rolę w życiu politycznym, zaś większe znaczenie przypadło tym układom, jakie tworzyły ogólny społeczny i ekonomiczny obraz wsi i stepu. Naturalną w tych warunkach kolejną rzeczą, miasta zdobyli Arabowie dość szybko^[21], natomiast opór na wsi był tak zacięty^[22], że zdobywanie i pacyfikowanie Kirmānu trwały dziesiątki lat^[23]. Do dziś zachowały się ślady ówczesnych walk. Arabowie zostali zdziesiątkowani pod Bamid, leżącym o 5 farsangów od Sīgānu^[24]. Koło Pārīzu biegnie droga znana jako „droga uciekających Arabów”^[25]. Odpowiedzią na opór wsi i stepów była kolonizacja. W okolicy Ğīruftu, stolicy Kirmānu, przez pewien czas osadzano Arabów, region ten ma bowiem ciepły klimat. Zakładano tu nowe lub zajmowano wsie już istniejące, a porzucone przez mieszkańców uciekających przed Arabami. Gdy Arabowie wkroczyli do Kirmānu, wokół Ğīruftu były lasy, a w nich lwy. Wojska rozmieszczono po domach na kwaterach po jednym bądź po dwóch żołnierzy. Widocznie żołnierzy kwaterowano także we wsiach zamieszkałych; na pewno nie rozmieszczano by ich w ten sposób w domach świeżo przez nich lub dla nich zbudowanych z drewna z okolicznych lasów – zbyt rzadkie byłoby to zagęszczenie. Nasuwa

się ta wątpliwość, czy Beduini żyjący na pustyni umieliby stawiać domy z drewna. Trudno sobie wyobrazić chatki tylko na jednego bądź dwóch żołnierzy, nie mogło to być osadnictwo wiejskie, rolnicze, ponieważ Beduini nie byli rolnikami. Możemy odrzucić tę informację, a oprzeć się na przeciwnej, negującej możliwości życia w takim rozproszeniu. A mianowicie, jeszcze w czasach Haġġaġa, według słów arabskiego dowódcy Ġadbāna b. al-Qaba‘tarā’y, duże oddziały arabskie ginęły w Kirmānie z głodu, małe zaś były znoszone przez powstańców, co wskazuje na partyzancki typ tej wojny. Ġīruft – chodzi tu zapewne o rejon, a nie o samo miasto – został spacyfikowany ostatecznie dopiero za ‘Umara II (720–724)^[26]. Arabowie osadzali swoich ludzi w Jazdzie. Tu były rozlokowywane dwa plemiona: Tamīm i Tāzījān. Od drugiego wzięły swą nazwę dzielnice, w których one zamieszkiwały: Tāzījān w Jazdzie i w Teheranie^[27].

Inny przebieg miała wojna w Sīstānie i w Ĥurāsānie. Odmiennosc wynikała z różnorodności poziomu gospodarczego, kulturalnego i złożoności stosunków etnicznych, jakie cechowały wschodnią Persję. Na wschodzie rozwijający się za Sasanidów feudalizm, wykorzystując znaczną odległość od centrum władzy, mieszczącego się w Iraku, i trudności komunikacyjne, jakie stwarzały wielkie pustynie oddzielające Wschód Iranu od Zachodu, wiódł kraj do decentralizacji władzy oraz do umacniania się panów feudalnych.

Tendencja do rozdrobnienia władzy, hamowana na zachodzie w miarę skutecznie aż do wojny z Arabami w VII w., na wschodzie rozwijała się bez przeszkód, słabo jedynie powstrzymywana przez przedstawicieli szacha. Obecność w dzisiejszym zachodnim Afganistanie, tj. w bezpośrednim sąsiedztwie Persji resztek rozbitych w VI w. Heftalitów^[28] oraz przykład słabo kontrolowanego wschodniego pogranicza, na którym hulała anarchia, jak w sąsiedztwie każdego „dzikich pól”, stymulowały rozwój feudalizmu w kierunku rozpadu dzielnicowego. Drobni panowie budowali zamki, które stawały się ośrodkami lokalnej władzy^[29]. Zestawiona na podstawie chińskich i muzułmańskich źródeł lista księstw we wschodnim Iranie składa się z 13 pozycji, nie uwzględniono na niej królestwa Zābulistānu, którego władca rezydował poza Iranem,

w Ġaznie^[30] i tych księstw, wymienianych w kronikach chińskich, których nie dało się zidentyfikować. Niektóre księstwa zajmowały rozległe terytoria. Należał tu władca rozległego Ġūzgānu, malik, mający stolicę najpierw w Anbārze, mieście większym niż znany chorasński gród Marwi Rōd, następnie przeniósł ją do Aurzumānu. W Anbārze za kalifatu była siedziba kalifackiego wālego. Zapewne podobnie było w Ĥurāsānie i w Transoksanii, Mawarannahrze^[31], choć rozległością tamtejsze drobne feudalne włości ustępowały Ġūzgānowi. Wschodni Iran to kraj słabo zaludniony. Wielka pustynia zajmująca środek płaskowyżu irańskiego, zaliczana przez Iṣṭahrīego do Sīstānu, była opanowana przez elementy niespokojne. Tam, gdzie była woda, tam mieli miejsca swych spotkań rozbójnicy, tam też gromadzili swoje łupy^[32]. Pisząc o Kirmānie, że na drogach tamtejszych nie jest bezpiecznie i że od granic Fārsu aż po granicę z Sīstānem wszędzie napadają, Iṣṭahrī wspomina o 7 górach – liczba rzecz oczywista mityczna – tworzących teren trudno dostępny. Nad każdą górą jest naczelnik, raʿīs, który otrzymuje odpowiednie apanaże od władcy (sułtana)^[33]. Jest to jakiś relikwiarz z dawnych czasów zachowany w pamięci i przeniesiony do baśni o stosunkach w tamtejszych stronach, Iṣṭahrī spisał to z jakiegoś anonimowego przekazu, niewykluczone, że z przekazu nieperskiego. Według tego anonimowego źródła większość mieszkańców Kirmānu to Arabowie; następuje ich opis, z którego wynika, że byli to nie Arabowie, lecz jacyś ludzie drobnej budowy, szczupli i co najważniejsze ciemni, a nie jest prawdopodobne, by w Iranie Arabów określano mianem „ciemnych”. W tej okolicy ciemnym mógł być jedynie przybysz z Indii. Mieszkańcy wielu kirmańskich miast: Sirgānu, Ġīruftu, Bamu, Rūbīnu oraz wyspy Hōrmuz twierdzili, że pochodzą z Pārsu (Fārsu) i że odzyskają kiedyś ten kraj, zaś według nich kermańczykami są mieszkańcy innych miast, które Iṣṭahrī wymienia^[34].

W południowym Iranie odnajdziemy ślady obecności Drawidów. W Kirmānie, prócz irańskich plemion Balūč, Kōfič, Bāriz, Muzāğ, Rasūh i Ġut, zwanego dawniej Jatija, a w Sīstānie Ġat^[35], mieszkały plemiona indyjskie, z którymi spotykamy się też w Sīstānie^[36]. Przejeżdżający tamtędy w końcu XIX w. generał P. M. Sykes

odnotował w swoim diariuszu z podróży, że mieszkańcy Kirmānu są ciemni jak w Pendżabie^[37], ślady indyjskiego (drawidyjskiego) sąsiedztwa w Sīstānie w X w. były zauważalne w miejscowym dialekcie^[38].

Spróbujmy, choćby pobieżnie, nakreślić wzajemne stosunki panujące między kirmańskimi plemionami. Balūč byli ludem pasterskim, mieszkającym na stepie u podnóża gór Qafs, pers. Kūč i odznaczali się ponoć krwiożerczością. Wybici zostali dopiero za Bujidów (935–1062)^[39]. W górach zaś mieszkali górale Kūfiğ, dzielący się na 7 grup; na czele każdej grupy stał naczelnik^[40]. Co oznaczały owe grupy, trudno powiedzieć, zapewne rody. Kūfiğ, nazywani przez Iṣṭāhriego Kūč nie bali się nikogo, prócz Balūčów. Między ludem Balūč i Kūč, których Ğahān nāme nazywa odpowiednio Balūḥ i Kūḥ, toczyły się nieustanne wojny^[41]. Otóż z późnego przekazu, od Abū'l-Fida, dowiadujemy się, że zamieszkujący podnóże Qafs Balūčowie hodują owce, mieszkają w wołokowych namiotach, a język ich podobny jest do języka Hindusów^[42]. Rejon ten był tak trudny do opanowania, że jeszcze za Abbāsydów spotykało się tam zoroastrijszczyków^[43]. Na ten złożony obraz nakładała się jeszcze różnorodność zachowań tych ludów. Niektóre były wojownicze^[44].

Wydaje się, że podobnie było w Sīstānie. Nazwa tej ziemi pochodzi od indoeuropejskiego ludu Saków, Persowie nazywają tak Scytów, którzy, jak wiemy z najwcześniejszych o nim wzmianek zawartych w chińskich źródłach, zamieszkawali poprzednio obszary Kaszgarii i Tarimu, leżące na wschód od Baktrii. Spychani przez Jüe-czi, w II w. p.n.e. wyruszyli ze swych dotychczasowych siedzib w kierunku południowym do ówczesnej Drangiany (Zaranka, Saragia, od Sarangów, Zranków)^[45]. Na początku ery achemenidzkiej (VI w. p.n.e.) Drangianą nazywano obszar ciągnący się na południe do Arii (Harairy), odpowiadającej górnemu biegowi dzisiejszej Harīrūd i dochodzącej na wschodzie do Arachosii, prowincji, której stolicą obecnie jest Kandahār. Za Artakserksesa I (463–424 p.n.e.) Arachosia odpadła od Persji, zaś Drangianę przyłączono do środkowej Persji. Ok. 155 r. p.n.e., za Mitrydatesa I (ok. 171–123) Drangiana zmienia nazwę na Sakastanę (kraj Saków), co odpowiadało momentowi

skupienia się Saków nad dolnym Helmendem^[46]. Stolicą ich był Sigāl. Niewykluczone, że ślady po nich zachowały się nie tylko w nazwie Sīstān. Na północ od sistańskiego jeziora Hāmūn, do którego wpada Helmend, wokół Laši Ğuwajn, w Qala'a-i Kah, oraz na wschód od tego jeziora, w oazie Ḥaš, mieszka afgańskie plemię nazywające się Sak-zī, przez sąsiadów nazywane Isakzaī^[47].

W muzułmańskiej literaturze spotykamy się z uwagami o irańskim charakterze sistańczyków, co jest o tyle godne odnotowania, że nie czyni się tego, omawiając inne ziemie. Sīstān graniczył z Indiami bezpośrednio i pośrednio, poprzez prowincję Kābulu^[48]. Świat irański pod względem politycznym i kulturalnym kończył się w centralnym Afganistanie, w Bāmijānie^[49]. Sąsiadujące ze sobą tak odmienne światy wzajemnie się przenikały i to nie tylko w dziedzinach społecznych. Nie ma co prawda systematyki roślin występujących w Sīstānie, ale sistańska fauna wykazuje związki z Indiami. Żyją tu ptaki, których ojczyzną jest Półwysep Indyjski^[50]. Ja'qūbī (czyżby był zaskoczony perskością Sīstānu?) pisze, że ludność w Sīstānie jest perska, ale większość jej przybyła tu z Jemenu i z Hamīru^[51]. Istahrī zwrócił uwagę na obyczaj mieszkańców Bustu, sistańskiego miasta, leżącego na zachód od stolicy, Zarangu: jest, jak utrzymuje, obyczajem irackim^[52]. Natomiast Muqaddasī odnotował odrębność tamtejszego stroju^[53]. Prócz Saków mieszkali tu także Tadżycy, przesiedliwszy się z Azji Środkowej, skąd przynieśli odrębny sposób budowania domów i środkowoazjatycki system nawadniania pól^[54].

W kontekście tej niebywałej złożoności etnicznej i różnorodności kulturowej nie można pomijać tego, iż sąsiadujące ze sobą prowincje, obciążone balastem przeszłości, utrzymywały pod wspólną władzą perskich szachów daleko idącą odrębność kulturową, religijną, zapewne w postaci odmian heretyckich, i odrębność ekonomiczną. Iran sasanidzki narzucił na całym swym obszarze jednolitą strukturę zarządzania^[55] i jej musiały się podporządkować władze dzielnicowe. Różnorodność została w ten sposób ujednolicona na zewnątrz, ale w miarę odrzucania przez kalifat starych struktur sasanidzkich, ukazywały się skryte odrębności lokalne.

Arabowie, podbijając prowincje, ziemie i dzielnice Iranu, stykali się wszędzie z jednolitym systemem organizacji społecznej, ale nie z jednolitym społeczeństwem i tych różnic zdaje się nie dostrzegali. Tym brakiem rozeznania w problematyce lokalnej możemy wytłumaczyć jednakową dla całego obszaru Iranu arabską politykę w I poł. VII w., wyraźnie schematyczną na tle elastyczności Arabów w kwestii sogdyjskiej (pocz. VII w.)^[56]. W Iranie nie umieli poszukiwać sojuszników, zawierając układy kapitulacyjne z tym, kto w imieniu strony wojującej zgłosił się do nich z taką propozycją, nie wnikając w głąb jego środowiska w poszukiwaniu dogodniejszych aliansów. To charakteryzowało dopiero politykę Arabów w Sogdzie w VIII w.

Zajmując Iran, Arabowie postępowali według jednolitego wzoru. Liczne, narzucone Persom traktaty pokojowe i kapitulacyjne miały dwie podstawowe cechy: określały wysokość kontrybucji i płaconego w przyszłości trybutu (ğizje), podatku (ħarāğ) oraz określały prawny status obszaru będącego przedmiotem umowy. Traktat definiował obszar, zaliczając go do terenu traktatowego, ‘ahd lub do łupu, zdobyczy, ġanīma^[57]. Układ miał wtenczas moc typu ‘ahd, gdy kapitulujący teren sam wystąpił z propozycją zawarcia traktatu zanim rozpoczęła się wojna o ten obszar. Układ pokojowy zawarty już po wszczęciu działań wojennych nazywano şulħ. Za Umajjadów kategorię şulħ zaczęto łączyć z ziemiami zdobytymi siłą^[58], ponieważ z obu ściągano ħarāğ, wiele bowiem instytucji prawnych powołanych w pierwszych latach islamu miało charakter teoretyczny; praktyka wprowadziła normy dość odmienne od teorii^[59].

Do kategorii ‘ahd zaliczano cały Ĥurāsān; dzięki temu płacił on podatki w wysokości, której kalifat nie mógł podwyższać^[60]. Zdobywca Kirmānu, ‘Abd ar-Raħmān b. Samura, zawarł z Kirmānem pokój pod warunkiem zapłacenia przez tę prowincję 2 mln dirhemów i dostarczenia 2 tys. niewolników^[61] (Jāqūt określa tę ugodę jako ‘ahd), płacąc równocześnie zaległy podatek za ubiegłe lata^[62]. Mieszkańcy Ťabasajnu zawarli pokój w zamian za 57 tys. dirhemów^[63]. Był to zapewne şulħ i dlatego, kiedy po nieudanym powstaniu ponownie zawarli pokój, musieli przyjąć cięższe warunki. Podobny los spotkał

okręg Qūhistān^[64]. Traktaty te Arabowie zawierali z miastem, obejmującym okolicę i, rzadziej, z okręgiem^[65]. Stronę perską reprezentowali lokalni zarządcy, członkowie szlachty, dihqānowie, pełniący funkcje administracyjne za Sasanidów. Nosili oni tytuły: marzbān, dihqān, ‘azīm, kanārang^[66]. ‘Azīm Abīwardu zawarł ugodę z arabskim dowódcą Ibn ‘Āmirem za 400 tys. dirhemów. Niektóre umowy nosiły charakter umów międzypaństwowych. Do takich można zaliczyć ugodę z koczownikami wspomagającymi Irańczyków pod Marwi Rōd. Byli to prawdopodobnie Heftalicy, których centrum mieściło się w Harācie. Prócz Harātu należały do nich okręgi Bādḡēs i Pušang. Władcę Heftalitów nazywano marzbānem lub ‘azīmem. ‘Azīm Harātu zawarł z Arabami pokój za 1 mln dirhemów^[67].

Układ z ‘azīmem Harātu zawiera oryginalną klauzulę postanawiającą, iż nałożony trybut powinien być rozłożony równo na cały kraj^[68]. Wyjątkowość tego punktu umowy polega na tym, że Arabowie, zawierając traktaty pokojowe, nie ingerowali w techniczną stronę ściągania daniny, pozostawiając to władzom, z którymi zawierali pokój. Była to sprawa wewnętrzna strony pokonanej, znajdująca się w całości w gestii marzbāna, dihqāna. Przejęcie bowiem aparatu fiskalnego w zajmowanych prowincjach nie było dla Arabów możliwe, ponieważ nie mieli własnych administratorów. Arabowie, zawierając umowę, pertraktowali zapewne z księciem Harātu i z delegacją, w skład której wchodził reprezentanci Pušangu i Bādḡesu, którzy w ten sposób zabezpieczyli się przed samowolą ‘azīma Harātu, grożącą z jego strony przy ściąganiu potrzebnych sum do opłacenia kontrybucji. Przez umieszczenie tej klauzuli reprezentanci dwóch wspomnianych dzielnic Pušangu i Bādḡesu uzyskali sprawiedliwsze, w miarę równomierne rozłożenie nałożonych na kraj i państwo ciężarów. Niosło to konsekwencje prawne. Arabowie na mocy tej umowy uzyskiwali prawo, a nawet obowiązek ingerowania w wewnętrzne sprawy herackiego państewka.

Gdy Arabowie podeszli do granic Sīstānu, sistański marzbān, może to był ispāhbad Īran s. Rustama s. Āzādḡū’a s. Bahrijāra, w porozumieniu z dihqānami i naczelnym zoroastryjskim magiem Sīstānu przedłożyli Arabom propozycję zawarcia ugody. Ugoda

zobowiązywała Sīstān do zapłacenia 1 mln dirhemów i przekazania 1 tys. niewolników.

Przedstawiciele Sīstānu reprezentowali tylko jego część, a mianowicie tylko obszary podległe dihqānom, a więc miasta i wsie, i tylko w ich imieniu zawarli pokój. Pozostawał jeszcze rozległy sistański step, który został wyłączony z postanowień umowy. Zapewne za Sasanidów stosunki w Sīstānie tak się układały, że mieszkańcy stepu żyli według swoich praw i obyczajów i władza sistańskiego marzbāna była nad nimi jedynie władzą nominalną. Sistański step został w traktacie określony jako ḥimā, tzn. według beduińskiej terminologii step otrzymał status świętego obszaru i został wyłączony spod jurysdykcji zdobywców. Wydaje się jednakże, że przydanie stepom sistańskim statusu ḥimā jest późniejszym dodatkiem któregoś z kronikarzy lub tradycji. Jeśli bowiem złączymy ḥimā z towarzyszącym temu beduińskim prawem ḥimāja i ḥafāra^[69], to okaże się, że Arabowie zgodzili się, iż będą poruszać się po stepie tylko z saską eskortą, która gwarantowałaby im bezpieczeństwo na obszarze przez nich opanowanym. Sądzymy, że wyłączenie z umowy pokojowej z Sīstānem tamtejszego stepu zostało przez prawników z późniejszego okresu odczytane jako nadanie mu praw ḥimā. Pierwotnie zapewne marzbān Rustam, zawierając umowę z arabskim dowódcą Rabī b. Zijādem al-Ḥārītīm, wstawił warunek wykluczający z postanowień obszary stepowe, ponieważ faktycznie mu nie podlegały, nie mógł zatem zapewnić drugiej strony, iż mieszkańcy stepu będą respektować postanowienia traktatu. A w takim wypadku wojna na sistańskim stepie mogła być przez stronę arabską uznana za naruszenie pokoju, co spowodowałoby dalszą zmianę warunków pokojowych. Z postawą Rustama i jego stronników nie wszyscy się godzili, o czym mówią pewne okoliczności towarzyszące powstaniu, które wkrótce tam wybuchło. Po zawarciu pokoju z Arabami, Rustam wyjechał ze stolicy, udając się wpierw do sistańskiej osady Qarnīn, gdzie zatrzymał się na pewien czas, następnie postanowił przeprowadzić się na drugi kraniec pustyni i dotrzeć do miasta Bust. Tu, jak podaje Balāḍurī, zabito mu konia w stajni, przeto zbiegł Rustam z miasta, ponieważ wyglądało to na nieudaną próbę zamachu.

Opuściwszy niezwłocznie Bust, Rustam powrócił do Zarangu, gdzie przebywał dwa lata, aż do przyjazdu nowego arabskiego namiestnika Ibn ‘Āmira. W tym czasie stolicę Zarang opanowali powstańcy, którzy zamknęli miasto i przygotowali się do obrony. Z Bāladūrīego nie wynika, iżby w czasie powstania Rustam był dowódcą obrony^[70].

Ucieczka z Bustu wskazuje raczej na to, że podpisując pokój z Arabami, Rustam utracił poparcie części mieszkańców, a między innymi Bustu, i, niewykluczone, Qarnīnu, skąd wyjechał nagle i z niewiadomych powodów. Dodatkowe światło rzuca tu *Tāriḥi Sīstān*. Według tej kroniki, Rustam, nie mogąc dotrzeć do Bustu, zawrócił i udał się nie do Zarangu, lecz wprost do ‘Abdallāha ibn ‘Āmira. Ta wiadomość potwierdzałaby przypuszczenie, że Bust mógł być ogarnięty buntem, albo tylko opanowany przez ludzi nie godzących się na kapitulację, a więc przeciwników Rustama, którzy w Sīstānie stanowiliby na tyle silną partię, że Rustam musiał szukać schronienia u Arabów. Jeśli następnie wyjechał z arabskiego obozu i udał się do stolicy, mógł tam przebywać nie pełniąc w powstaniu oczywiście funkcji dowódcy. Nie ma zatem w tym przypadku w źródłach jakichś istotnych sprzeczności. Według *Tāriḥi Sīstān* w tym momencie wybuchło powstanie (loc.cit.). Na to, z rozkazu kalifa ‘Uṭmāna, ‘Abdallāh ibn ‘Āmir wysłał do Sīstānu ‘Abd ar-Raḥmāna b. Samurę, a wraz z nim grupę prawników ze znanym teologiem Ḥasanem al-Baṣrī^[71]. Dalej kronikarz pisze tak: „(‘Abd ar-Raḥmān) był mężem wybitnym, jednym z towarzyszy Proroka. Gdy tylko stanął ‘Abd ar-Raḥmān pod murami Sīstānu [tj. pod murami Zarangu – BS), stawił się przed nim Īrān b. Rustam ze słowami – Ja byłem za tym pokojem, lecz Rabī’ [b. Zījād al-Hāriṭi – BS] nas pozostawił samych i odszedł” (loc.cit.). Ze słów tych doskonale naświetlających rozgrywające się wydarzenia wynika w sposób oczywisty, iż grupa Rustama stanowiła mniejszość. Całość rysuje się następująco: niezwłocznie po odejściu Arabów w dalszy pościg za Jazdagirdem^[72], Rustam i jemu podobni musieli, być może, uciekać z Zarangu, a na pewno utracili dawny autorytet i musieli szukać azylu poza jego murami w arabskim obozie. Postawa wyższych klas, do których należeli wyżsi duchowni, arystokracja i bogaci dihqānowie, była w czasie podboju

niezdecydowana, przez co w wielu wypadkach klasy te zajmowały postawę kapitulacyjną.

Przykładów podobnego zachowania mamy wiele. Można je ogólnie określić jako troskę o własne, prywatne dobro, nawet ze szkodą dla innych członków własnej klasy. Ludzie ci zabiegali o gwarancje bezpieczeństwa dla własnej rodziny, o nietykalność własnego mienia^[73]. Byli to dihqānowie. Termin to o rozległym zakresie. Dihqān to szlachcic, najczęściej biedny, ale z *Ḥudūd al-‘ālam* wynika, że w czasach islamu (X w.) dihqānem był pograniczny margrabia; był nim władca, król Fergany, udzielny książę, zaliczany do panów feudalnych (ar. mulūk aṭrāf, pers. pādšāh). Pādšāh jednak to postać o mniejszym znaczeniu. W Ḥurāsānie było wielu pādšāhów; wyżej od nich stał malik^[74]. W VII w., w czasie arabskiego podboju dihqān na pewno zajmował pozycję należną mu z mocy prawa i zwyczaju sasanidzkiego, ale obserwowany w islamie proces pauperyzacji tej klasy początkami sięgał czasów przedmuzułmańskich. Do upadku dihqānów w kalifacie przyczyniła się słabość ekonomiczna znacznej, uboższej części dihqānów, warstwy, która za Sasanidów administrowała wsią. Należeli oni do najniższej warstwy w grupie uprzywilejowanej, według systemu sasanidzkiego, do tzw. āzādān (wolnych)^[75]. Mianem dihqān Arabowie określali wszystkich Irańczyków należących do warstw szlacheckich; ziemiaństwo i rycerstwo. W IX w. dihqān był tym, którego od chłopca odgradzały wysokie bariery społeczne^[76], ale w XI w. za Seldżuków i Zijāridów dihqāna przy rozmaitych okazjach przyrównuje się już do rzemieślnika: tak spadł nisko. W *Sijāset nāme* (koniec XI w.) w rozdziale o znaczeniu tytułów, w jednym rękopisie czytamy, że jeśli ten sam tytuł miałby człowiek bazaru i dihqān, nie byłoby między nimi żadnej różnicy, ale według innego rękopisu, który stał się podstawą teherańskiego wydania *Sijāset nāme* ustęp ten brzmi inaczej: „Jeśli tytuł człowieka bazaru i dihqāna będzie taki jak tytuł ‘āmila [urzędnika średniej rangi – BS], nie będzie różnicy między niskim i szlacheckim”^[77]. W *Qābus nāme* z XI w.; dziele odbijającym stan społeczeństwa w północnej Persji, gdzie panowali Zijāridzi, nie dostrzega się zasadniczych różnic między dihqānem

a rzemieślnikiem^[78]. Na przełomie XII/XIII w. w Hwārezmie, dihqāna wymienia się na przedostatnim miejscu, jako naczelnika wsi, sołtysa^[79]. Dihqānowie w kalifacie to główni podatnicy płacący ḥarāḡ i ḡizję.

Ḡizja, pogłówny podatek, mogła być nakładana, z punktu widzenia muzułmańskiej teorii finansowej na każdego pojedynczego człowieka lub na dihqānów^[80]. Dihqān reprezentował kolektyw, jakim była przez niego kierowana wieś, prowincja, gród, i on odpowiadał za wykonanie ciężących powinności podatkowych. Dzięki takiej organizacji obyło się bez rozbudowy aparatu fiskalnego w Iranie.

Dihqānowie byli w rozumieniu prawa podatkowego podatnikami aż do panowania al-Ma‘mūna (813–833)^[81], to znaczy, że tak długo przewodzili zespołom, reprezentując je przed fiscusem. Taka pozycja pozwalała dihqānom pogodzić przynależność do grupy *ḍimmich* z zachowaniem poczucia własnej wartości i wyższości. Islam nie znał w grupie poddanych podziału, jakie dopuszczało prawo sasanidzkie. Nie znał i na nie nie zezwalał. Wszyscy zatem *ḍimmi*, bez względu na urodzenie, musieli płacić ḡizję. Prawo muzułmańskie rozpatrywało pogłówny w kategorii ekwiwalentu za obronę *ḍimmich* przez państwo muzułmańskie przed wrogiem. Był to podatek za obronę, opłata za zwolnienie ze służby wojskowej. Władze kalifatu powoływały się w tym przypadku na *Koran*(IX, 29), który przewidywał dla niemuzułmanów, żyjących na obszarze islamu, pozycję „wziętych w obronę”. Teoria ta została rozwinięta znacznie później, za ‘Umara, po zakończeniu wojen zaborczych. ‘Umar, według muzułmańskiego piśmiennictwa, był twórcą wielu prawniczych precedensów^[82]. Ḡizja ponadto, oczywiście w pierwszych wiekach islamu, była środkiem służącym do dyskryminacji niemuzułmanów. Abū Jūsuf (731–798), finansowy doradca Hārūna ar-Rašīda (736–809) zalecał swemu władcy uprzejmość, łagodność w stosunkach z *ḍimmimi*. Nie uznawał zasady wyznawanej przez późniejszych hanafitów, sankcjonującej stosowaną praktykę, polegającą na tym, że przy płaceniu ḡizji *ḍimmī* powinien stać, a poborca podatkowy – siedzieć, że *ḍimmī* musiał, przynajmniej w owej chwili, nosić specjalne odzienie. W czasie procedury płacenia podatku *ḍimmī* był chwytywany za kołnierz, silnie potrząsany i popychany, co miało mu uzmysłowić jego podłą

społeczną kondycję; jednocześnie poborca podatkowy krzychał do niego „O *ḍimmī!* (lub „O nieprzyjacielu Allaha!), płac *ḡizjē!*”. Nie zwracano się do *ḍimmī* „O niewierny!”, ponieważ mógłby to poczytać za zniewagę, a godność osobista była chroniona prawem i za ochronę swoich praw, zatem i godności, *ḍimmī* płacił *ḡizjē*. Zatem gdyby został dotknięty w swej godności, mógłby odmówić zapłacenia *ḡizji*^[83]. Abū Jūsuf zaleca nie ustawiać podatnika w promieniach słońca, ani stosować innych środków przymusu. Przeciwnie, zaleca łagodne postępowanie, uważając zarazem, że obowiązek *ḡizji* powinien ciążyć stale i na wszystkich *ḍimmich* bez wyjątku^[84]. W wielu zapewne przypadkach procedura opodatkowywania przyjmowała formy karykaturalne. W *‘Ujūn al-aḥbār* czytamy, jak nałożono na pewnego chrześcijanina trzykrotną *ḡizjē*, ponieważ przedstawił się trojgiem imion. „Troje masz imion – zdziwił się tegoczesny gubernator Baśry Abū al-‘Āḡ – a płacisz jedną *ḡizjē*? – i rozkazał, aby ściągnięto siłą z tego człowieka trzy *ḡizje*. Inna opowieść: Gubernator pewnego okręgu, zebrawszy przedstawicieli Żydów, wdał się z nimi w rozmowę. Poruszył w niej temat Pana Jezusa. Odparli: – Zabiliśmy go i przybiliśmy do szafotu. – A cenę jego krwi zapłaciliście? – zapytał gubernator. – Nie, odparli. – Klnę się na Boga! – zawołał gubernator. – Nie wyjdziecie stąd, póki nie zapłacicie ceny krwi. Te i inne opowieści niewątpliwie ośmieszające Arabów, służące pokrzepieniu serc, układane były w tym celu przez Persów^[85] i środowisko żydowskie. Dlatego zapewne muszą odbijać, acz zwierciadło to krzywe, obraz rządów arabskich.

Jednakże przyjęcie islamu nie oznaczało zrównania w prawach z Arabami. Persowie – muzułmanie otrzymali pozycję klientów, *mawālī*, co przynosiło im pewną poprawę, ale nie dawało równości. Przejście do kategorii *mawālī* nie dawało spodziewanych korzyści. Ci mniej dzielni, jak ich określił R. Levy, zmieniali irańskie imiona na arabskie, układali własne drzewa rodowe ukazujące arabskie pochodzenie – postępowało tak wielu: Kurdowie, Berberowie i Murzyni, ale gdy rzecz się wydawała, wyśmiewano ich za małostkowość i snobizm^[86]. *Dihqān*owie i arabska arystokracja (w końcu VII w. prawo zaczęło ich zrównywać) bronili się

przed zepchnięciem ich na dół drabiny społecznej. Wyrazem degradacji było obciążenie ǧizjā^[87]. Kiedy Jazīd b. Abū Sufjān powiadomił arabskiego dygnitarza Ġassāniego, że na podległych sobie terenach wprowadza dla wszystkich ḥarāǧ i ǧizjē, Ġassāni miał odpowiedzieć, że „ǧizjē płacą tylko chłopi, a ja jestem Arabem”^[88]. Było to już po reformie ‘Abd al-Malika, po której podatkami tymi mógł być obciążony Arab, jeśli przejął ziemię z obszaru ṣulḥ lub ǧanima. Kiedy ‘Uṭmān b. Abū’l-‘Ās zawarł z mieszkańcami Iṣfahānu układ określający warunki płacenia ḥarāǧu i ǧizji, część dihqānów nie przyjęła islamu, ponieważ poczuli się urażeni tym, iż nałożono na nich ǧizjē, którą według nich mogli płacić tylko chłopi. Dihqānowie byli żywotnie zainteresowani reformą obowiązujących ich przepisów podatkowych, ponieważ stymulowały one zarówno ich dochód przez nakładane obciążenie, jak też określały status socjalny. Administracja arabska w podatkowym systemie akcentowała jego funkcję finansową, a nie socjalną. Na pytanie postawione przez pewnego dihqāna z Hurāsānu arabskiemu wielmoży, jaki jest jego podstawowy obowiązek, Arab miał odpowiedzieć: „płacić ḥarāǧ i ḥarāǧ od członków twojego domu aż do sądnego dnia”^[89]. Toteż w zdobytym w VII w. Jazdzie tylko niewielu Irańczyków, którzy nie zbiegli, pozostało przy wierze przodków, godząc się na płacenie ǧizji^[90]. Elastyczność postawy, ugodowość w wielu przypadkach, była jedyną drogą przetrwania.

Arabowie dość prędko zmienili sposób postępowania, zmuszeni do korzystania z pomocy miejscowych administratorów. Już w okresie pierwszej secesyjnej wojny w islamie między ‘Alīm i Mu‘āwijā, Mu‘āwija, chcąc przyciągnąć do siebie wpływowych ludzi, obiecywał im przywileje, np. prawo do zbierania przez 20 lat podatków z zarządzanego miasta^[91]. Właściwie było to czasowe nadanie lenne. Dihqānowie przechodzili na stronę kalifatu, zmuszając go jednocześnie do politycznego kompromisu, polegającego na dopuszczeniu do udziału w zarządzaniu podbitym krajem.

Ta nowa polityka objęła tylko wąską warstwę. Ludzie klas niższych byli narażeni na represje ze strony zdobywców. Podkreślając małą polityczną odporność średnich dihqānów, nie możemy nie brać

pod rozważenie okoliczności towarzyszących wojnie z Arabami. Wojna o Kirmān trwała wiele lat. Mieszkańcy bronili się bohatersko, wielu porzucało swoje rodzinne strony w obawie przed represjami. Ludzie uciekali przed Arabami już z Iraku, zaraz po klęsce pod Qādisiją. W czasie trwania tej wojny część zbiegła aż do Chin. Niektórzy, szukając jakiegokolwiek schronienia, w powszechnej i strasznej panice, zbiegli na niegościnną wyspę Hōrmuz w Zatoce Perskiej^[92].

Ucieczki musiały być masowe. *Dimmich* nazywano także *ǧaliya*, od ar. „*ǧala*” – „emigrować”^[93]. Mieszkańcy Kirmānu, którzy pozostali przy zoroastryzmie, uciekali do Indii^[94]. Emigracja ta trwała przez wiele lat, aż do pojawienia się tu charydżytów i przybycia Muhallaba (koniec VII w.). Szczególnie ważnym wówczas wydarzeniem zmieniającym postawę mieszkańców Kirmānu było powstanie *Šabība*^[95].

Broniących się Arabowie zabijali bezlitośnie. Tragiczne były losy osady *Fahraǧ*. Arabowie powracający z pościgu za *Jazdagirdem*, zgubiwszy się pod *Ṭabas* na pustyni, dotarli do *Fahraǧ* i stanęli na trzy dni. Od razu zaczęli nawracać mieszkańców, na co ci odpowiedzieli atakiem. Uratowała się tylko część Arabów, za co arabski dowódca ‘*Umar b. Muǧīra* wymordował mieszkańców broniącej się wsi. Ocaleli nieliczni, z tych część zbiegła. Ci, co pozostali, zgodzili się płacić *ǧizję*. Na miejscu dawnej świątyni ognia stanął nowy meczet^[96]. Arabowie próbowali zastraszyć podbijaną ludność^[97]. *Rabī‘ b. Zijād al-Ḥārit*, po stoczeniu zwycięskiej bitwy pod murami *Zarangu*, w czasie tłumienia powstania w *Sīstānie*, przyjął *marzbānów*, którzy przyszli prosić o pokój, rozsiadłszy się wygodnie na ciałach poległych^[98]. Prawda, represje niekiedy przyspieszały islamizację, ale w choraszańskim mieście *Nēsā* islamizacja postępowała powoli właśnie z powodu stosowanego tam przez Arabów nacisku. Do wyższych władz napływały skargi. Niekiedy radzono sobie z nastrojami niezadowolenia, deportując elementy protestujące. I tak po wywiezieniu kontestatorów do *Jāsu* islamizacja kirmāńskich miast *Bamm* i *Narmāšir* poczyniła wyraźne postępy^[99].

Znajdujący się w *Tārīḫi Kirmān ḥadīṭ* pokazuje, że proces przechodzenia na islam jeszcze w wiele lat po podboju nie mógł obejść

się bez ostrego nacisku ze strony władz kalifackich. W Kirmānie, przybyły w 722 r. nowy gubernator kalifa Hišāma (724–743) Ġaḏān, zastał na miejscu jeszcze wiele świątyń ognia i liczny kler zoroastryjski. Ġaḏān burzył świątynie zoroastryjskie a na ich miejscu budował meczety i dopiero po tym islam w tej prowincji poczynił postępy^[100]. Wysługiwali się Arabowie renegatami. Ich postawa była dla Arabów argumentem o skuteczności represji w zwiększaniu tempa islamizacji. Neofita Zāl, jak podaje *Bamm nāme*, zaapelował do kirmańskiego gubernatora ‘Abdallāha b. ‘Āmira, iżby ten przemieniał świątynie ognia na meczety, co też ‘Abdallāh uczynił^[101]. Po podboju zoroastryjscy wszystkich sekt byli zamykani w gettach^[102].

Nowa władza w Iranie

Prócz walki zbrojnej, powstań i obrony, jedną z najwcześniejszych form walki z Arabami były próby przystosowania islamu do irańskich norm. Jest to odmiana walki ideologicznej polegającej na adaptowaniu zwyczajów. Aleksander Wielki stał się w tradycji jednym z szachów Iranu, co zostało wykorzystane przez Firdausiego w jego *Šāh nāme*. Wydano Šahr Bānū, córkę ostatniego szacha Persji Jazdagirda III, za żonę za wnuka Proroka, Ḥusaina, szyickiego świętego^[103]. Tradycja ta żywa jest w religijnych misteriach ta’zije^[104]. Inną próbę iranizacji islamu widzimy w jednej z heretyckich ksiąg *Umm al-kitāb* (Matka Ksiąg), czy w sekcie charydżyckiej jazīdijja^[105].

Dość wcześnie formuje się aktywna organizacja antyarabska złożona z Irańczyków. Dzieje charydżytyzmu pokazują, iż jakieś organizacje współdziałały z nimi w Iranie bardzo wcześnie, ale dowody istnienia tendencji do skupiania się i współdziałania między Irańczykami przeciwko Arabom łączą się z udanym zamachem na kalifa ‘Umara w 644 r., którego dokonał irański jeniec Abū’l-Lu‘lu’^[106], nazywany też Grekiem (Rūmī), albo Abisyńczykiem (Ḥabašī), ale to były drogi jego niewolniczej niedoli. Człowiek ten imieniem Fīrūz był Irańczykiem i chrześcijaninem. Najpierw dostał się do bizantyjskiej niewoli. Jako greckiego jeńca, schwytali go Arabowie i przywieźli do Medyny. Jego właścicielem został Muḡīra b. Šu‘ba. Fīrūz był przez swego pana

bezwzględnie wyzyskiwany. Pracował jako tkacz, wytwarzał dywany. Dziennie musiał oddawać Muġīrowi 2 dirhemy. Poskarżył się kalifowi. Skarga nic nie pomogła. ‘Umar podtrzymał wolę Muġīry. Po pewnym czasie Fīrūz, wykorzystując dogodny moment, rzucił się z nożem na kalifa, zadając mu śmiertelne ciosy. Po zamachu Fīrūz zbiegł, ale został schwytany przez ludzi z plemienia Tamīm i zabity.

Można by przyjąć, iż czyn ten był aktem rozpaczki nieszczęsnego niewolnika, gdyby nie kilka towarzyszących temu okoliczności.

Po śmierci kalifa rozeszły się pogłoski o spisku. Najstarszy syn kalifa ‘Umara, ‘Ubaidallāh rozgłosił, że Fīrūz nie działał sam i nie z własnej inicjatywy. ‘Ubaidallāh oświadczył, że będzie się mścił za śmierć ojca na tych, którzy mieli w tym swój udział (op.cit. s. 83). Zabił Hōrmūzāna, Persa z Ahwāzu, niewolnika Sa‘da b. Abū Waqqāsa. Następnie rzucił się na innego niewolnika należącego do Sa‘da, Ḥanīfę, zabijając go, a kiedy w obronie swoich niewolników stanął Sa‘d, ‘Ubaidallāh zaatakował jego. Od śmierci uratowali Sa‘da ludzie z jego najbliższego otoczenia.

‘Ubaidallāh nie mógł na przykład wyzyskiwać niewolników, ale na ludziach według niego winnych śmierci ojca. Byli to jeńcy, w tym dwóch Irańczyków. Ilu było spiskowców, nie wiadomo. Zapewne więcej niż trzech. W spisku uczestniczyli nie tylko jeńcy. Motorem organizacji byli stronnicy ‘Utmāna, następcy ‘Umara. Otóż ‘Utmān po wstąpieniu na kalifacki tron, wszczął dochodzenie z udziałem m.in. późniejszego kalifa, ‘Alego. W toku narady ‘Alī wypowiedział zdanie, że za zabicie Harmūzāna należy skazać na śmierć ‘Ubaidallāha i w tych słowach zachował się ślad po próbie usprawiedliwienia zabójstwa ‘Umara i rehabilitacji spiskowców. Zrezygnowawszy ze zbrojnego oporu, Irańczycy poszukiwali dróg wyzwolenia wewspółdziałaniu z tymi Arabami, z którymi schodziły się ich drogi, choćby na krótkich odcinkach. Było to możliwe tylko na płaszczyźnie politycznej. Wykorzystanie sprzeczności wewnątrzarabskich było działaniem politycznym, nawet jeśli głoszone hasła religijne. Ponieważ opozycja arabska zawsze operowała argumentami religijnymi, wykorzystanie tych możliwości wymagało rozumienia treści sporu i umiejętności oddzielenia jej od formy.

Czasy panowania kalifów w Iranie możemy podzielić na dwa zupełnie wyraźnie rysujące się okresy. Pierwszy nastąpił bezpośrednio po podboju kraju. Te lata rządów arabskich to rządy charakterystyczne dla administracji wojskowej, dla administracji okupacyjnej, która odnosi się do zdobytego kraju jak do łupu, jednak równocześnie był to okres odznaczający się praworządnością, w mniejszym stopniu w praktyce, w większym stopniu w teorii. To tendencja do nadania wszystkim dziedzinom życia norm prawnych i dostosowania ich do zasad islamu była bardzo silna i wpływała stymulująco na poczynania praktyków. Pierwotny islam zakładał w swoich hasłach, w swoim programie religijną przebudowę świata, konieczność zbudowania doskonałego państwa, któremu w związku z tym należało nadać konstytucję wskazującą każdemu poddanemu przysługujące mu miejsce w nowym społeczeństwie: jego prawa i obowiązki. Ta idea, prócz przyziemnej rządu łupu, pchała beduińskie wojska naprzód. W drugim okresie, który rozpoczęło panowanie kalifa Marwana I (684–685), gdy już uporano się z wybuchającymi nieustannie tu i ówdzie powstaniami przeciwko islamowi, dążącymi do zburzenia nowego ładu i przywrócenia dawnego, a nie z intencją jego poprawy, kalifat dokonał zasadniczych zmian w strukturze zarządzania. Wtedy w Damaszku zdecydowano się na ostateczną arabizację arabskiego kalifatu, na usunięcie w Iranie z urzędów języka perskiego, a z monet napisów pahlawijskich, na zepchnięcie w zapomnienie resztek irańskiej tradycji państwowej. Towarzyszyły temu represje i przemoc nowej władzy. Doprowadziło to do zmiany charakteru opozycji antykalifackiej. Opozycjoniści w coraz większym stopniu utożsamiali się z istniejącym porządkiem, z islamem, walcząc z Arabami pod ich sztandarami. Zaczęły maleć szeregi tych, co gotowi byli wystąpić przeciwko islamowi, Prorokowi i jego następcom w sposób otwarty. Programy zdecydowanie antymuzułmańskie stają się wezwaniami anachronicznymi.

Dokonało się to w Iranie wówczas, kiedy przykład dawnych rządów i próba ich odtworzenia stała się nierealna. Represje w pierwszych latach władzy kalifatu zmierzające do zniszczenia zoroastryzmu przez burzenie jego świątyń i prześladowania wyznawców Zoroastra,

uznawanych okresowo za pogan^[107], stłumiły polityczne ambicje Irańczyków. Temu wyniszczeniu sił duchowych Iranu towarzyszyło niszczenie jego sił materialnych, gospodarki. Kraj przez wojnę z Arabami został poważnie zrujnowany. Ruinę przyspieszały decyzje nowych arabskich władz. Zastój ekonomiczny odbijał się na poziomie życia mieszkańców. W wyniku zarządzeń gubernatora Kirmānu, ‘Abdallāha b. ‘Āmira, jakie wydał po stłumieniu powstania, zapanował głód tak straszny, że chleb (zapewne jeden placek) kosztował dinara^[108]. Po nominacji ‘Ubaidallāha b. Zijāda na gubernatora Ḥurāsānu i Kirmānu w 673 r., wybuchły w całej wschodniej Persji bunty i nasiliły się ucieczki^[109]. Głód wybuchł w Sīstānie. Mamy na to dowód pośredni. Sistański gubernator ‘Abd ar-Raḥmān b. Samura zakazał specjalnym zarządzeniem zjadania jeży i wiewiórek, ponieważ pożerają one węże, których w Sīstānie było moc^[110]. Wielki musiał zapanować w Sīstānie niedostatek, jeśli zmusił ludzi do tępienia i zjadania naturalnych ich sojuszników w walce z odwieczną plagą Sīstānu, z węzami. W odwet za opór Arabowie przeprowadzali pacyfikację. Tak postąpili z północno-wschodnim Sīstānem, czym tylko wzmogli sprzeciw. Tamtejsi władcy, noszący tytuł zunbil, bronili się skutecznie. W 63/682 r. podjął on próbę usunięcia Arabów i zmusił ich do zawarcia w 693 r. rozejmu. Kiedy cztery lata później w 697 r. kolejny dowódca ekspedycji ‘Ubaidallāh b. Abū Bakr rozpoczął podbój Zabulistānu, ludność, pamiętając Arabów z poprzedniego najazdu, broniła się rozpaczliwie. Otoczono szczelną blokadą arabskie wojska, przerywano im linie zaopatrzenia. Armia ‘Ubaidallāha cierpiała przez to taki głód, że cena chleba w obozie dochodziła do 70 dirhemów^[111].

Po pokonaniu i zajęciu Iranu Arabowie nie złagodzili kursu. Jak wynika z doniesień Ja‘qūbīego, kalif Mu‘āwija nawet zaostriżył kurs podatkowy^[112]. Wykonawcą jego polityki w Ḥurāsānie był mianowany na gubernatora tej prowincji w 676 r. ‘Abd ar-Raḥmān b. Zijād. Polityka fiskalna w Ḥurāsānie tylko w niewielkim stopniu wynikała z zasad kalifackiej, ogólnopaństwowej polityki fiskalnej. W istocie był to objaw rosnącej samowoli arabskich wielmoży w Persji, lokalnych omajjadzkich wielkorządców, którzy, mając za

sobą okres „łupu”, weszli w okres „prywaty” charakteryzujący się rabunkową polityką i bezprawiem, nie usprawiedliwianym jakąś wyższą koniecznością, choćby obroną interesów muzułmańskiej gminy. Rabunku dokonywało się wprost, bez osłonek, dla zaspokojenia osobistej chęci wzbogacenia się i z myślą o „familii”. ‘Abd ar-Raḥmān w okresie sprawowania namiestnictwa zgromadził tak wielki majątek, żeby wystarczył mu, jak pisze Ja‘qūbī, na sto lat, choćby wydawał tysiąc dirhemów dziennie^[113]. Za nominację na stanowisko delegata Ḥaḡḡāḡa, tj. wielkorządcy na Ḥurāsān, Muhāllab sprzedał klejnoty wartości pół miliona dirhemów, jego syn Jazīd dołożył tyle samo i dopiero po wręczeniu tej okrągłej sumy jednego miliona dirhemów Muhāllab w 698 r. otrzymał urząd gubernatora Ḥurāsānu^[114]. Za powierzenie zarządu Kirmānem Jazīd b. Muhāllab musiał wręczyć Ḥaḡḡāḡowi tyle co ojciec za Ḥurāsān: jeden milion^[115]. Kiedy w 714 r. Jazīd został gubernatorem Ḥurāsānu, jego wieloletnie rządy doprowadziły do wybuchu powstań, w których wzięty udział masy chorasańczyków^[116]. Dla zdobycia nowych dochodów, jakie napływały z okazji nowych nominacji, Jazīd II (720–724), wstąpiwszy na tron kalifów, zwolnił w Ḥurāsānie wszystkich ‘āmilów ‘Umara II^[117]. Rządy Umajjadów, w odróżnieniu od panowania ‘Abbāsydów, odznaczały się tym, że Umajjadzi nie kierowali się w Iranie celami ogólnokalifackimi, ani ogólnomuzułmańskimi, lecz nieomal wyłącznie celami partykularnymi, działając jako przedstawiciele Arabów, troszcząc się wyłącznie o sprawne zebranie wyznaczonych sum podatkowych. Gubernatorzy omajjadzcy wzbogacali się szybko w krótkim czasie sprawowania urzędu; zmieniali się bowiem często^[118].

Taka polityka musiała doprowadzić do silnych napięć społecznych. Gromadzenie majątku drogą podatkowej egzekucji nie mogło być przeprowadzone bez udziału aparatu fiskalnego i licznie rozsianych po kraju urzędników fiscusa, ‘āmilów, irańskiej arystokracji, wielkim dihqānom, współuczestniczącym w zarządzaniu, łatwo było uchylić się od tych powinności, zrzucając je na barki niższych warstw. Odpowiedzią na taką postawę warstw wyższych była radykalizacja szerokich mas wsi i miast. Ponieważ dalekosiężne plany odbudowy Iranu, jakie snuli bogaci, oznaczały restaurację Iranu feudalnego, nie

przyciągały one ludności miast i wsi. Należało oczekiwać rozszczepienia się myśli politycznej i pojawienia się prądów głoszących egalitaryzm, a więc powrót do doktryny Mazdaka sprzed 200 laty, pojawienia się doktryn neomazdakidzkich. Z drugiej strony wspomniana polityka administracji arabskiej i rodzącej się muzułmańskiej plutokracji, związanej nie z pustynną ideą, z islamem, ale z ośrodkiem władzy usytuowanym w Damaszku, nie mogła dłużej podtrzymać wczesnomuzułmańskiej bifurkacji społeczeństwa żyjącego pod władzą islamu na Arabów i nie-Arabów. Polityka omajjadzka musiała doprowadzić do takiej polaryzacji społeczeństwa, aby znalazło się w nim osobne miejsce dla nowej warstwy rządzącej, jaką była arabska plutokracja koczowniczo-biurokratyczna. Jak pisze Ja'qūbī, namiestnika 'Abdallāha b. Ḥāzima mieszkańcy Ḥurāsānu nienawidzili za „wyrządzane im zło”^[119]. Można by z początku sądzić, że chodzi tu wyłącznie o rdzennych mieszkańców Ḥurāsānu. Tu choraszańcy to arabskie plemiona osiedlone w Ḥurāsānie^[120]. Na czele rozruchów stanęli Bukair b. Wišāh z plemienia Tamīm i Wakī' b. 'Amīr. Tamīm ogłosili wtenczas gubernatorem Ḥurāsānu Bukaira. Ḥāzim, pochodzący z rodu Qaisitów, z plemienia Sulaim^[121] poległ w walkach^[122]. Konflikt rozdzielił Arabów. Utworzyły się grupy Arabów, będące we własnym przekonaniu grupami uciskanymi przez kalifat. Do nich przyłączyli się Irańczycy z Ḥurāsānu.

Arabowie w Ḥurāsānie, gdzie osiadła ich spora grupa, nie tworzyli zamkniętego środowiska. Nie mieszkali w odizolowanych wojskowych skupiskach, w obozach bądź twierdzach, lecz pełnili służbę garnizonową, żyjąc w miastach. Obrona wschodniej granicy była ich naczelnym zadaniem i dlatego byli rozlokowani w ważnych punktach strategicznych. Nie obsadzali rubieży na całej jej długości. Duże arabskie garnizony stały w Marwie, w Balḥu. Ogółem, ocenia się, że stacjonowało tu ok. 50 tys. Arabów^[123]. Po reformie Hišāma (724–743), w Ḥurāsānie stacjonowało 35 tys. Arabów i 15 tys. wojska mawālī. Z ogólnej tej liczby 10 tys. stało w Balḥu^[124]. Procent pomocniczych oddziałów niearabskich był zatem w stosunku do całości sił wysoki. W rozruchach ogarniających oddziały arabskie musieli w jakimś stopniu uczestniczyć mawālī. Udział w bratobójczych walkach

w kalifacie, toczonych przez Arabów, wymagał od Irańczyków zajęcia stanowiska w tym sporze, opowiedzenia się po którejś ze stron, co wymagało zrozumienia istoty arabskiej wojny, używanych przez strony haseł i sprecyzowania z kolei własnego programu i wyłożenia go w postaci doktryny politycznej bądź religijnej. Dokonało się to w wieku VIII.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków, zwyczajów, wierzeń, kultur,
religii, dziejów

i współczesności świata Orientu.

Naszymi autorami są znani orientaliści polscy
i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.

Wydajemy także przekłady bogatej
i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219

tel.: +48 22 620 32 11, +48 22 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

Biuro handlowe : 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks: +48 22 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl

www.wydawnictwodialog.pl

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna