

ماهیت جنبش‌های ایرانیان در دورهٔ نخستین

خلافت عباسیان

فروغ عمر* / افسانه منفرد

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شرق متلاطم

خلفای عباسی در سرزمینهای شرقی خلافت باید با مشکلات جدی تر و بیشتری از سرزمینهای غربی رو برو می‌شدند. با به قدرت رسیدن عباسیان، توده‌های مردم، چه عرب و چه غیر عرب، انتظار داشتند سر برآوردن دورهٔ جدیدی از عدالت و نیکبختی و رونق روزافزون را ببینند. این آگاهی تازه و این انتظار نمی‌توانست فرونشیند یا سرکوب شود. حکومت مرکزی در ایران با مشکلی دوگانه رو برو بود:

۱. نا آرامیهایی که پیامد خیش عباسیان بود و به نوعی نتیجهٔ طبیعی آن

* Farouk Omar, *The Nature of the Iranian Revolts in the Early Abbāsid period*, Islamic Culture, Hyderabad, vol. 48, January 1974, pp. 1-9.

محسوب می‌شد زیرا نهضت بزرگ عباسیان توده‌ها را برای دستیابی به شرایط بهتر زندگی به جنبش آورده بود.

۲. برخورد میان حکومت مرکزی و شاهزادگان محلی در سرزمینهای اطراف دریای خزر در طبرستان، دیلمان و ماوراءالنهر که بیش از هر چیز نبردی در بی اشغال این نواحی بود.

حکومت مرکزی می‌کوشید تا اقتدار خود را بر بسیاری نواحی که آن هنگام از حاکم خود مستختار یا مستقل برخوردار بودند و بر سکنه‌ای که اسلام برایشان ناشناخته بود، اعمال کند. استقرار حکومت مسلمانان طبیعتاً با معرفی اسلام همراه بود که گسترش آن اقوام ساکن این ولایت را خشمگین می‌ساخت چنانکه آنان اسلام را با طبقهٔ حاکم و سپس با فشار و ظلم این طبقه یکی می‌گرفتند. حتی پس از پیروزی مسلمانان، لایه‌بندی اجتماعی به قوت خود باقی بود. «دهقانهای» ایران اسلام را پذیرفته بودند و با حاکمان عرب همکاری می‌کردند.^۱ اما پیروی سکنه بومی از سنتها و اعتقاداتشان به اندازهٔ پیوند میان اشراف و فاتحان بود.

ایرانیان همچون دیگر اقوام قلمرو خلافت امیدوار بودند که پذیرش عباسیان به معنی وقوع یک دگرگونی در جهت بهبود اوضاع باشد، اما بزودی نومید شدند. آنها در برابر این نظام تازه موضع گرفتند که از یک سو در برآوردن همان امیدهای ناکام مانده‌ای که با روی کار آمدن عباسیان، آنها را

۱. طبری، تاریخ، لیدن، ۱۸۸۱، ج. ۳، ص. ۴۵۸، ۹۹۵، ۱۴۷۰؛ نرشخی، تاریخ بخارا، ص. ۵۸؛ صدیقی، [جنیشها]، پاریس، ۱۹۳۸؛ ص. ۴۲ به بعد؛ این قبیه این حقیقت را تشخیص می‌دهد که این توده‌ها بودند که از طبقهٔ حاکمه عرب تغیر داشتند و نه اشراف. (نگاه کنید: کتاب العرب، ویراسته م. ک. علی، قاهره، ۱۹۵۷).

(ولم ارى في هذا شعري به ارسطع عداوة ولا اشد نصبا للعرب في السفلة والحسنة و اوياش النبط و انياء اكره القرى). (الشريف من كل قوم نسب الشريف من كل قوم). نيز نگاه کنید: رسائل البلفاء، ۱۹۴۵، ص. ۲۷.

زنده کرده بودند و از سوی دیگر عدم توانایی خود را سرکوب آگاهی توده‌ها از شرایط و خواستشان برای پیشرفت، به اثبات رسانده بود. با مطالعه قیام سنباد استاذسیس، المقنع و دیگران می‌توان دریافت که این قیامها تصادمی میان توده‌های تحت‌فشار با هر خاستگاه قومی و نمایندگان نظام موجود، چه عرب و چه غیرعرب، بود و عموماً قیامهای قومی نبودند بلکه انگیزه‌های اجتماعی و اقتصادی داشتند. شرکت‌کنندگان در قیامها را یا شورشیان محلی نظیر به‌آفرید، استاذسیس، اسحاق‌ترک و المقنع رهبری می‌کردند^۱ یا آنان به خوارج در سیستان و خراسان یا علویان در خراسان و دیلم می‌پیوستند. از سوی دیگر، آنها حتی قیام‌کنندگان عرب نظیر ژهور عجلی، عبدالجبار ازدی و رافع بن لیث را حمایت می‌کردند. هنگامی که حاکم به حکومت مرکزی وفادار بود با او مخالف می‌کردند اما اگر می‌شورید، به او می‌پیوستند.

ابومسلم خراسانی و شرق

ابومسلم، حاکم خراسان (۱۳۲-۱۳۷) با شورش‌های چندی از این نوع رویرو شد اما حکومت او کوتاه‌تر از آن بود که شاهد مجموعه‌ای از قیامهای مسلحه‌ای باشد که پس از قتل او و اغلب به رهبری قیام‌کنندگانی انجام شد که به عنوان خونخواهی او اعلام موجودیت می‌کردند.

قتل ابومسلم در واقع تنها به افزودن شهرت او به عنوان یک فرا انسان و موجود جاودانی و فناپذیر کمک کرد. افسانه‌ها برگرد تصویر او آغاز به شکل گرفتن کرد و او را به نمادی از جاه طلبیهای ایرانیان تبدیل کرد. در تعدادی از این جنبشها ادعا شده است که این ابومسلم نبود که منصور او را

۱. درباره این کیفیات منسوب به ابومسلم نگاه کنید به طبری، همان، سوم، ص ۷۰ به بعد؛ مسعودی، مروج، ج شش، ص ۱۸۶؛ شهرستانی، العلل، لاپزیک.

اعدام کرد بلکه شخص دیگری بود و ابومسلم نجات یافته و هنوز زنده است و روزی باز خواهد گشت. برخی امامت را از عباسیان به او منتقل می‌کردند و او را موجودی الهی محسوب می‌داشتند و بعضی او را ناجی جانشین زردشت می‌دانستند. در واقع هر چه شرایط سیاسی نومیدانه‌تر می‌شد، کیفیات فرابشری بیشتری به او و نه تنها به او بلکه به دیگر اصلاحگران پیشین و فعلی و رهبران دیگر شورشها نسبت داده می‌شد.^۱

قیامهای ایرانی: مرور کلی

تنها دو ماه پس از مرگ ابومسلم در دایرۀ هواداران او هیجان به اوج رسید و در دسر آغاز شد. خراسان در شورشی به رهبری سنباذ، یکی از سرداران ابومسلم، بپاخت است.^۲ سنباذ با نام پیروز اسپهبد در ۱۳۷ در نیشابور قبام خود را آغاز کرد و اولین کسی بود که از نام ابومسلم کمک خواست تا قیام خود را توجیه کند. بلعمی این سخنان را از قول سنباذ نقل می‌کند:^۳

سپس او به قوم رفت و آنجا را به تصرف درآورد. هدف بعدی ری بود که پس از کشته شدن ابو عبیده حنفی حاکم عرب این شهر، موفق به تصرف ری شد. سنباذ خزاین ابومسلم را که در ۱۳۶ در ری گذاشته بود، در اختیار گرفت و زنان و مردان مسلمان شهر را اسیر کرد.^۴ او به هیچ وجه همواره بر انگیزه خونخواهی ابومسلم اصرار نمی‌ورزید بلکه در مباحثات خود مواضع

۱. باید مذکور شد که برای درک بهتر روانشناسی توده‌ها در قرون وسطی رجوع به اثر گن *The Pursuit of the Millennium*، لندن، ۱۹۶۲، مفید خواهد بود.

۲. بلاذری، انساب، نسخۀ خطی، گ: ۵۵۷؛ یعقوبی، تاریخ، لیدن، ۱۸۸۳، ج. دوم، ص ۴۴۲؛ طبری، همان، ج. سوم، ص ۱۱۹ به بعد؛ کتاب العيون و الحدائق، لیدن، ۱۸۶۹، ص ۲۲۴؛ صدیقی، همان، ص ۱۳۲ به بعد.

۳. بلعمی، ترجمۀ تاریخ طبری، کانپور، ۱۹۰۶، ج. چهارم، صص ۳۶۶-۳۶۷.

۴. طبری، همان، ج. سوم، ص ۸۶.

مختلفی را مطرح می‌کرد تاگرایش و تمایل هواخواهی طرف مقابل را نسبت به خود جلب کند چنانکه نزد برخی تمایلات علوی و نزد بعضی دیگر نقطه نظرهای ضداسلامی ابراز می‌کرد. او را یک خراسانی و یک مجوس وصف کرده‌اند^۱ با وجود این اصول اعتقادی که او پیروی می‌کرد آمیزه‌ای از اصول زردشتی و اسلام بود و احتمالاً از این حقیقت ناشی می‌شد که پیروان او هم مسلمان و هم غیرمسلمان بودند. به نظر می‌رسد که تمام عناصر ناراضی به او پیوستند تا اعتراض خود را علیه قدرت حاکم بیان کنند.

سنباذ از ری با اسپهبد طبرستان، خورشید، که بخشی از خزانه ابومسلم را به او سپرده بود و هدیه‌ای شش میلیون درهمی برایش گسیل داشته بود، تماس گرفت. نهضت او با حمایت مردم طبرستان و جبال خطرناکتر شد.^۲ ابن‌الاثیر می‌گوید که سنباذ سرمست از موقفيت، زیاده‌روی کرد و هدف خود را به پایان رساندن حکومت اعراب و حتی تخریب کعبه در مکه اعلام داشت. با اينهمه اين سخن را مورخان معتبر تأیید نکرده‌اند.^۳ می‌توان به سادگی شرایط متزلزل منصور را در نظر آورد که عمومی سورشی او هنوز در بصره بود و در همین حال دو پسر عبدالله مهدی، حسنین در حجاز مخفی شده و سورشی را تدارک می‌دیدند و همزمان و ناگهان با شورش سنباذ روبرو شد.^۴ خلیفه جهورین مزار عجلی را با سپاهی مرکب از ده هزار نفر برای مقابله با سنباذ گسیل داشت. جهور عجلی را یک داوطلب محلی عمرین

۱. مسعودی، مروج، ج چهارم، ص ۱۸۸؛ طبری، همان، سوم، ص ۱۱۹؛ کتاب العيون...، ص ۲۲۴؛ ابن‌الاثیر، الكامل، ج چهارم، ص ۲۶۸.

۲. صدیقی، همان، ص ۱۳۶، ۱۳۹ به بعد؛ صدیقی، همان، صص ۱۳۹-۱۳۶، ۱۴۶؛ بلاذری می‌گوید که سنباذ از شاه دیلم کمک خواست (انساب، گ ۵۱۷).

۳. ابن‌الاثیر، الكامل، ج پنجم، ص ۳۶۸.

۴. یعقوبی، همان، دوم، ص ۴۴۲؛ طبری، ج سوم، ص ۱۱۹-۱۲۰.

العلا، قصابی از ری، همراهی می‌کرد و توانست او را در گردآوری نیرو یاری دهد و در نبرد علیه شورشیان سهمی تعیین‌کننده داشته باشد^۱. پس از یک رویارویی سخت، سنباذ شکست خورد و در جستجوی پناهگاهی به طبرستان رفت^۲. ظاهراً نخست اسپهبد خورشید او را به گرمی پذیرفت اما کمی بعد پسرعموی اصفهبد شاید به دستور خود او سنباذ را به قتل رساند، زیرا از آن بیم داشت که با پناه دادن به دشمن خلیفه جایگاه خود را به خطر انداخته باشد. شورش سنباذ سرکوب شد اما روح آن خیلی زود، دیگر بار تجلی یافت. بقیه مایملک ابو مسلم به دست حاکم عرب جهور علجمی افتاد که از تحويل آن به حکومت مرکزی خودداری کرد و چنانکه گفته شده است، قصد خود را مبنی بر تقسیم آن به عنوان غنیمه میان شکریانش اعلام داشت. خلیفه بلا فاصله سپاهی علیه جهور که در جستجوی حمایت ناراضیان آماده شورش ایرانی بود، اعزام داشت و این نکته مهمی بود زیرا نشان می‌داد ایرانیان که ناخشنودی خود را پنهان نمی‌کردند، آماده بودند نه تنها به یک ایرانی بلکه به یک رهبر شورشی عرب نیز بپیوندند.

با وجود این، ناآرامی در خراسان از حل و فصل شدن به دور بود. از هنگام مرگ ابو مسلم، منصور به حاکم جدید، خالد بن ابراهیم ذهلی که دست راست ابو مسلم بود، بدگمان شده بود. با اینهمه، ابتدا از او برای فرونشاندن نهضت اسحاق ترک در مأواه النهر استفاده کرد^۳. اسحاق را به سبب فعالیتهای تبلیغی

۱. بلاذری، فتوح، ج دوم، ص ۴۱۶، بعدها به سبب ابراز شجاعت در این واقعه از سوی منصور مرتبه یافت.

۲. طسیری، سوم، ص ۱۲۰؛ بسلعمنی، همان، چهارم، ص ۳۶۷؛ ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ترجمه، لندن ۱۹۴۲، ص ۱۱۷؛ ابن‌الاثیر، همان، چهارم، ص ۳۶۹؛ قس یعقوبی، تاریخ، دوم، ص ۴۴۲؛ مسعودی، مروج، چهارم؛ این منابع متذکر شده‌اند که او در نبرد کشته شد.

۳. ابن‌النديم، نهرست، ج اول، صص ۳۴۴ به بعد، نیز نگاه کنید به طبری، سوم، ص ۱۴۷.

او در ماوراء النهر الترک نامیده‌اند. اما مولد او ناشناخته است. شکی نیست که اسحاق عضوی از فرقه ابو‌مسلمیه بود که پس از مرگ ابو‌مسلم پاگرفت.^۱ از نظر فکری خمیر مایه نهضت او با دیگر جنبش‌های معاصر از این دست، تفاوتی نداشت و شاخصترین جنبه آن این باور بود که ابو‌مسلم فرستاده نبوی از سوی زردشت است که او خود هنوز زنده است و بازخواهد گشت تا دین خود را احیاء کند.^۲ خالد ذهلي توانست نهضت اسحاق را پیش از ۱۴۰ درهم کوبد. اما طولی نکشید که خلیفه توطئه‌ای برای خلاصی از خالد ذهلي طرح ریزی کرد و در ۱۴۰ خالد ذهلي جای خود را به عبدالجبار ازدی داد.^۳ اما حتی یک سال هم نگذشته بود که عبدالجبار ازدی سورید. پیروان اسحاق ترک که به تمَّرد خود نسبت به حکومت ادامه داده بودند، به عبدالجبار ازدی پیوستند^۴ و باز دیگر ایرانیان با یک شورشی عرب جبهه متحدی تشکیل دادند. خازم بن خزیمه تمیمی سرانجام به کمک سپاهی که از بغداد فرستاده شده بود، عبدالجبار و متحدان او را سرکوب و نظم را در خراسان برقرار کرد.

ناحیه دریای خزر

با آرامش نسی خراسان در دوره حکومت مهدی (۱۴۱-۱۴۰)^۵، منصور تلاش خود را معطوف سرزمینهای دریای خزر کرد.

ماهیت شورش‌های ایرانیان در نخستین دوره خلافت عباسی
برای به انتقاد درآوردن این نواحی، خلیفه می‌کوشید تا طبرستان و

۱. صدیقی، همان، ص ۱۵۰ به بعد.

۲. ابن‌النديم، فهرست، ج اول، ص ۳۴۵۳۴۴؛ صدیقی، همان، ص ۱۵۳.

۳. دریاره شورش عبدالجبار نگاه کنید به ف، عمر، «خلفای عباسی <Abbāsid Caliphate>»، بغداد، ۱۹۶۹، ص ۲۰۴-۲۰۸. ۴. صدیقی، همان، ص ۱۵۳.

۵. یعقوبی، ج دوم، ۴۴۵-۴۴۶؛ طبری، ج سوم، ص ۱۲۳.

نواحی همسایه آن را به قلمرو خود ملحق کند و تا آنجاکه ممکن بود در دیلم نفوذ خود را گسترش دهد. اقامت طولانی مهدی در مراکز فرماندهی خود در ری (۱۴۰-۱۵۱) نشان می‌دهد که خلیفه به ناآرامیهای سرزمینهای شرقی اهمیت بسیار می‌داد و اینکه او مصمم بود تا قدرت حکومت مرکزی را در چند ناحیه خود مختار یا مستقل اعمال کند. اسلام در ولایات کناره دریای خزر اثری نداشت و یا کم اثر بود و مردم هنوز بر دین باستان خود بودند و آتشکده‌ها در بسیاری قسمتهای این نواحی باقی بود. توده‌ها ناخشنود از شرایط خود به هر شورشی چه سیاسی و چه مذهبی می‌پیوستند و از هر رهبر شورشی چه عرب و چه ایرانی که جنگ علیه حکومت و مرکزی را تدارک می‌دید، دفاع می‌کردند. این بدان معنی نیست که این مردم لزوماً خود را با اصول عقایدی که این رهبران تبلیغ می‌کردند، انطباق می‌دادند. از این جنبه به طور نمونه می‌توان خیزش استاذسیس را نام برد که در ۱۵۰ در بغداد رخ داد و به هرات و سیستان گسترش یافت.^۱

تلاش او برای اشغال مرو الرود با مقاومت سرسختانه ساکنان آن شهر به رهبری اجثم مروروذی رویرو شد. هنگامی که سپاه عباسی متحمل عقب نشینی شد، منصور خازم بن خزیمه تمیمی راگسیل داشت که سرانجام توانست استاذسیس را در هم شکند.^۲

استاذسیس اسیر شد. او ابتدا با سی هزار تن از هوادارانش به محاصره درآمده بود. او را به بغداد فرستادند و در آنجا در ۱۵۱ اعدام شد. قابل ذکر است که یکی از حامیان بر جسته استاذسیس حریش سیستانی نامی بود که نامش همانند محلی که او از آنجا آمد، یک تبار عربی را نشان می‌دهد. او

۱. طبری، ج سوم، ص ۳۵۴ به بعد؛ تاریخ سیستان، ص ۱۴۲؛ یعقوبی، ج دوم، ص ۴۵۷؛ کتاب العیون.... ص ۲۶۲؛ ابن الاثیر، ج پنجم، ص ۴۵۲.

۲. طبری، ج سوم، ص ۳۵۷؛ کتاب العیون، ص ۲۶۳؛ ابن الاثیر، ج پنجم، ص ۵۴۳.

عامل اجرای نقشه‌های استاذسیس بود و این نکته مهمی است زیرا به حضور اعراب در میان پیروان استاذسیس اشاره می‌کند، از طرف دیگر در سپاه عباسیان نیز هر چند عمدتاً اعرابی چون خازم تمیمی، بکار عقیلی، عمر باهله‌ی و عبدالملک ازدی رهبری را به دست داشتند، سربازان ایرانی که تُرار خدا، از اولاد شاهان باستانی خراسان آنان را رهبری می‌کرد، نیز حضور داشتند. این نشان دهندهٔ ماهیت غیرقومی و بیشتر وحدت اعتقادی آنان بود. در دورهٔ نخست حاکمان عباسی مانند حکمرانان اموی پیش از خود، دنبالهٔ سیاست تشکیل جبههٔ متحد با اشرافیت محلی را پی‌گرفتند.

نهضت المقنع

در ۱۵۹^۱ عباسیان با نهضت المقنع جدیترین خیزش در سرزمینهای شرقی خلافت رویرو شدند. وی برای ایجاد حال و هوایی اسرارآمیز برگرد شخصیت خود، صورتش را با نقابی طلایی می‌پوشاند. ازینرو، نام مقتّع (روپوشاننده) به او داده شد و نیز با همین هدف و استفاده از گوگرد و جبوه به جادوگری متولّ شد [ماه نخشب]. او قائل به نظریهٔ تجسم الهی و تناصح ارواح شد و ادعای الوهیت کرد.^۲ نفوذ او از مردم به دیگر نواحی خراسان گسترش یافت. هنگامی که حاکم، حُمَيْدِ بن قحطبه طایی، سعی کرد او را دستگیر کند وی به ماوراء النهر گریخت و در آنجا میان عوام و خواص

۱. نرشخی، ص ۶۵-۶۷؛ ابن‌الاتیر، ج چهارم، ص ۴۷؛ فس طبری، ج سوم، ص ۴۸۴ به بعد، ص ۲۷۳. که او این واقعه را در ۱۶۱ ذکر می‌کند. صدیقی، همان، ص ۱۶۴ به بعد؛ مُسکانی

2. نرشخی، ص ۶۵، ۶۶؛ طبری، ج سوم، ص ۴۸۴؛ شهرستانی، ج اول، ص ۱۱۵، ۱۳۲، بغدادی

فرق بین الفرق، قاهره، ۱۹۱۰، ص ۲۲۳، ۲۴۵؛ برای درک بهتر از سابقهٔ اجتماعی و انسان‌شناسی فرقه‌ها نگاه کنید بد: برای مثال ر. ه. لوئیس، «سازمان اجتماعی، Organisation Social»، ۱۹۵۰،

به ویژه بخش‌های ۱۲-۱۴.

هوادارانی یافت. حتی امیربخارا، بُنیات بن طَفْشادِه اسلام را ترک گفت و به او گروید. او همچنین حمایت ترکانی را به دست آورد که فرصلت غارت دهکده‌های مسلمان‌نشین ماوراءالنهر را یافته بودند. هر چند بلافاصله پس از آغاز نهضت او، رویارویی نظامی با وی آغاز شده و مهدی خلیفه عباسی در ۱۵۹ سپاهی را به سرکردگی جبریل بن بحیی برای مقابله با او فرستاده بود، جنگ با مقنع تا ۱۶۳ به درازا کشید. در این سال سعید الحرشی مقنع را ناگریز ساخت که در قلعه‌ای نزدیک کش در سنام پناه بگیرد. با تنگتر شدن حلقه محاصره، برخی فرماندهان اردوی مقنع، مذاکره با سپاه خلیفه عباسی را آغاز کردند. عاقبت او تنها با دو هزار جنگجوی وفادار باقی ماند و با افکنندن خود در آتش به زندگی خویش خاتمه داد. مقنع مانند بسیاری، از نام ابو‌مسلم به عنوان دستاویز یا نماد استفاده کرد، معدلک تعیین ماهیت این شورش دشوار است زیرا این حرکت شعارهای متنوعی را به کار گرفت. یکی از جنگجویان وفادار مقنع، عربی به نام عبدالله بن عمرو بود که عقاید او را اشاعه داد و دختر وی را به همسری گرفت.^۱ امیر محلی بخارا و ماوراءالنهر به دلایلی بیشتر سیاسی تا مذهبی به مقنع پیوست.^۲ با وجود این، در اواخر نهضت او، بسیاری از فرماندهانش به عباسیان پیوستند.

عقاید مقنع را صدیقی و مُسکاتی به تفصیل بررسی کرده‌اند.^۳ آنچه باید تأکید کرد، آن که این عقاید آشکارا التقاطی بود و آرای استنتاج شده بسیاری از نهضتها بدععت آمیز را شامل می‌شد و در میان آن مفاهیمی نظریه منشاء الهی رهبر و نظریه تجسم خدا وجود داشت. همچنین میان نهضتهای (غلو)

۱. نوشی، ص ۶۷، بر طبق نوشته بلعمی او را عبدالله بن عامر بن امر القریشی می‌نامیدند. پس از مرگ مقنع، فرمانده سپاه عباسی او را اسیر کرد و به او گفت: «بیا کانت دشمنان پیامبر بوده‌اند و تو، خود کاملاً کافر شده‌ای»، نگاه کنید: صدیقی، ص ۱۶۹. ۲. نوشی، ص ۷۱ به بعد.
۳. صدیقی، همان، ص ۱۷۹ به بعد، مسکاتی، همان، <شرق>، ص ۱۴، ۱۹۴۵، ص ۳۳۸ به بعد.

و پیروان مقنع انجام دادن برخی فرایض دینی و کشتن مخالفان، نکاتی مشترک بود. ضمن آنکه دیگر جنبه‌ها نظیر مالکیت مشترک بر دارایی و زن و آشفتگی در مناسبات جنسی یادآور مذهب پیش از اسلام ایرانیان است. در میان مورخان جدید، براون نهضت او را حرکت «شیعی افراطی» محسوب می‌دارد^۱، حال آن که برنارد لوئیس آن را «ایرانی...» و «کاملاً بیرون از اسلام» به حساب آورده است^۲ و می‌افزاید که آنها در بعضی عقاید با غلاة شیعه اشتراک نظر داشته‌اند. دوری معتقد است که عقاید مقنع در اصل خرمیه و دارای «ویژگی ملی»^۳ بود. پس از مشاهده یک تشابه برجسته میان عقاید مقنع و آنچه در آن زمان در میان حلقه‌های بدعت آمیز شیعه جریان داشت، صدیقی می‌نویسد: «از این دیدگاه، نهضت مذهبی اورانه می‌توان اصلاحی در مذهب باستان ایران شمرد و نه تکامل آن. این نهضت می‌بایست در میان نهضتها ایرانی خاص مطالعه شود زیرا مقنع خود ایرانی بود، نهضتش در ایران اشاعه یافت، پیروانش در بیشتر نواحی از اهالی بومی این سرزمین بودند و نظرات سیاسی و مذهبی او همان آرای بیشتر معاصرانش بود»^۴. به بیان مسکاتی «مقنع محصول شرایط زمان و محیط خود بود. نزد او، سنت ایرانی و بدعت شیعی به هم آمیختند».^۵

ماهیت نهضتها از انقلابی

هیچیک از این نهضتها در هیچ حدی نه از جنبه اعتقادی خود و نه به

۱. براون، *تاریخ ادبی ایران*، ص ۳۳۱، ۳۱۸ به بعد؛ برای اطلاع بیشتر درباره مذهب قدیم ایرانیان نگاه کنید به: Zachur <طلوع سپیدهدم زرتشتیگری The down and Turilicht of Zoroastrianism>, ۱۹۶۱، ریچارد فرای <تاریخ ایران History of persia>, ۱۹۶۲.

۲. لوئیس، *حریشهای اسماعیلیه The origins of Isma'ilism*, کمبریج، ۱۹۴۰، ص ۲۷.

۳. دوری، *العصر العباسی الاول*، بغداد، ۱۹۴۵، ص ۱۱۷. ۴. صدیقی، همان، ص ۱۶۲.

۵. مسکاتی، همان، ص ۳۴۵.

واسطه ولایاتی که از آن تبعیت کردند، به طور ویژه ایرانی نبودند. از نظر اعتقادی، آنها آمیزه‌ای از عقاید اسلامی، بیشتر غلو، همچنین افکار ایران باستان بودند. هواداران سیاسی آنها علاوه بر ایرانیان، ترکها و برخی اعراب را که در جبهه واحدی به هم پیوسته بودند، شامل می‌شد که عمدتاً مخالفان عباسیان و اسلام نوع آنان بودند. علاوه فرق اسلامی «بدعت‌گذار» نه در همه جنبه‌ها بلکه فقط در برخی موارد افراطی بودند و این به خط مشی رهبرانشان برمی‌گشت که می‌کوشیدند حمایت وسیعتری را به دست آورند! بر طبق سخن ابن‌الاثیر تنها حلقه محدودی از هواداران صمیمی از عقاید واقعی مفعع اطلاع داشتند^۱. مورخان مسلمان اصول اعتقادی این نهضتها را کفرآمیز تلقی کرده و از حوزه اسلام بیرون می‌دانند. معذلک، جنبه اعتقادی این حرکتها خلفای عباسی را کمتر نگران می‌ساخت تا گرفتاریهای نظامی-سیاسی آنها. از نظر بنیادگرایی این خیزشها ممکن است طغیانهایی بدعت‌آمیز باشد، اما برای خلناکیان‌کننده خطری سیاسی بود.

نقطه مشترک دیگر میان این نهضتها انتظار یک منجی بود^۲ و این تنها برای مردمی طبیعی بود که تحت فشار حکام و مأموران مالیاتی بودند و در افسانه‌های یک منجی نو و در شخص یک رهبر پیشین یا اصلاحگر مذهبی یا شورشی کنونی، در جستجوی راه حلی بودند. اعتقاد به ظهور یک منجی مرهمی برای رنجهای آنان بود و هیجانات آنان را تخفیف می‌داد و به آنها

۱. گیب، «مطالعات درباره تمدن Studies in civilisation»، لندن ۱۹۶۲، ص ۶۶.

۲. ابن‌الاثیر، ج چهارم، ص ۱۲ به بعد.

۳. درباره افکار دوره هزار ساله سلطنت مسیح و مهدویت، امیدها و هیجانات مشابه که تودها در اروپای قرون وسطی در آن شریک بودند نگاه کنید به: کاهن، «پیگرد هزاره»، لندن ۱۹۶۲ و نوری Wabec Lianternari، «دین مظلومان Religion of the Oppressed»، لندن ۱۹۶۳ م. و بک «جامعه‌شناسی دین»، لندن ۱۹۶۶.

احساسی از آسودگی از فشار روحی می‌داد.
بعلاوه، انقلاب عباسیان خود، همچنانکه پیشتر گفته شد، جوی مذهبی
پدید آورده بود، که نمی‌توانست بسادگی فرو بنشیند.

نتیجه

آنان به محض شکست در اراضی خواستهای نیازمندان و عناصر نومید و در فشار، باید با مخالفت رویرو می‌شدند. رهبران شورشی بسیاری نظیر مقنع مدعی شدند که خدا، پیامبر و فرستاده‌ای هستند! خطاب آنان به طبقات فرو دست جامعه بود، زیرا آنان به مردم عادی متولی می‌شدند و از اسطورة یک منجی یا رهبر با ماهیت فوق بشری در نزد آنان، بهره می‌بردند.

۱. هر چند جنبه فرهنگی جنبش ضدعرب - اسلامی که شعوبیه خوانده می‌شود، در حوصله این مقاله نیست، نباید فراموش کرد که مبارزه با قدرت عباسیان و اسلام تنها شکل نهضتهای مسلحه را نداشت، بلکه از نظر فرهنگی و معنوی در احیای فرهنگ ایران باستان متجلی شد، بویژه در میان طبقه‌کتاب. مانویت گوشید تا با آثار مکتوبی که به زیبایی تذهیب و آراسته شده بود، توجه را جلب کند. قتل این مقفع حاکی از آرزوی خلفای نخستین عباسی برای محدود کردن رشد نفوذ ایرانیان در زمینه فرهنگ و نظام دیوانی است. این مقفع تنها یکی از افراد بسیاری بود که تمدن ایرانی را ترجیح می‌داد و آن را نمونه مطابقی برای دنباله‌روی معرفی می‌کرد. در آن روزگار تمایلی بویژه در میان مردمان ایرانی‌الاصل نسبت به حلقه‌های دوستان یا مجمعی از مردانی با نظرهای مشترک که با هدف گسترش افکار غیراسلامی و غیرعربی تشکیل شده بود، وجود داشت. ازین‌و سبب کشتن این مقفع راند در نظریات دینی او، که منصور بدان چندان اهمیتی نمی‌داد، بلکه در محدوده احیای روحی ایرانیان باید پیدا کرد. نهضتی که خود بدان وابسته بود، بعلاوه، او خود را با دشمنان حکومت در انتقاد از نارساییهای حکومت در یک جبهه قرار داد و در نوشتن آمان برای عبدالله بن علی (نگاه کنید به گویشین Goitein، C. ۱۹۴۹، ص ۱۲۰ به بعد)؛ سوردل Sourdel <شرح حال ابن مقفع La biographic d'Ibn-al Moqaffa'>، ص ۳۲۲؛ دارد، (مطالعه نطبیقی خدایستامد های فارسی و عربی A comparative study of Arabic and Persian Mirrors for Princes) پایان‌نامه دکتری، لندن، ۱۹۶۵ ص ۳۵ به بعد، برای منصور، توجه به امنیت حکومت و منافع عباسیان همواره در درجه اول قرار داشت و در نتیجه مخالفان سیاسی چه فردی و چه گروهی اغلب به اتهام زندقه بدنام می‌شدند تا آسانتر از میان برداشته شوند.

کوشیده‌اند این نهضتها را کاملاً ملی خالص بیان کنند. اما اصطلاح «ملی» در این عرصه، آشکارا نادرست است. زیرا هر یک از نهضتها خود مفهومی پیچیده است که در آن عوامل مذهبی، اجتماعی، روانشناسی، سیاسی و اقتصادی مشارکت داشته‌اند. در واقع، آنها نتیجه طبیعی انقلاب عباسیان بود که عکس‌العملهای خشونت‌آمیز را به میان آورده بود. ازین‌رو درست‌تر آن است که بگوییم توده‌های مردم نوباً زیرنفوذ اندیشه‌های مهدویت بودند که با تبلیغات عباسیان اشاعه یافته بود اما در عملی ساختن امید‌هایشان شکست خورده بود و در نتیجه به نهضتها دیگری گرایش پیدا کرده بودند که خشنودی بیشتر آنان را وعده می‌داد. بطور خلاصه، این نهضتها نمونهٔ تلاش‌های نیازمندانی بود که در پی منافع خود بودند یا از فشارها آسوده می‌شدند.

بدین سبب مشارکت ایرانیان در این حرکتها ضد حکومت مرکزی در عین حال و بی‌شببه حرکتی علیه حکام محلی ایرانی و دهقانان نیز بود. معذلک این خیزشها ویژگی‌آگاهی نوینی در میان ایشان بود که بعدها تا حد استقرار سلسله‌های نیمه مستقل ارتقاء یافت. بنابراین به دشواری می‌توان پذیرفت که تمام این حرکتها ناشی از تمایل ایرانیان برای پایان بخشیدن به برتری عربها بوده است.^۱ بررسی حقایق راجع به این انقلابات نشان می‌دهد که این تعبیر کافی نیست. در تلاش برای رد کردن تفسیر نژادی این خیزشها نباید به نوع یک تفسیر قوی، اقتصادی، اجتماعی، روانشناسی و حتی مذهبی به افراط دچار شویم. بر عکس، وقایع همین زمان مطمئناً نشان می‌دهد که عوامل اقتصادی و قومی بسیار آسان به یکدیگر می‌پیوندد. این

۱. صدیقی، همان، ص ۱۶۲ به بعد؛ دوری، العصر العباس، ص ۱۱۷؛ اشپولو، ایران...، ۱۹۵۲، ص ۵۰ به بعد، ص ۲۲۵ به بعد.

چنین نهضتها می‌تواند تحت تأثیر عواملی قرار گیرد که نخست نه قومی یا اقتصادی بلکه اجتماعی و روانشناسانه و حتی نظرسیم و بگوییم مذهبی هستند. تقسیمات و خطوط واضحی در تاریخ وجود ندارد و اگر مورخی این خطوط و مرزیندیها باید را بباید احتمالاً به این خاطر است که او خود آنها را وضع کرده است. برنارد لوئیس در این باره می‌گوید:^۱ «...هنگامی که انسان جدید، حاضر به پذیرش مکان نخست برای مذهب در مفاهیم خود نشد، از این باور نیز دست کشید که انسانهای دیگر در زمانهای دیگر می‌توانستند حقیقتاً چنین جایگاهی را به مذهب اختصاص دهند و بنابراین، انسان جدید بررسی دوباره حرکتهای مذهبی بزرگ گذشته را در جستجوی علاقه و انگیزه‌های قابل قبول برای ذهنها و دیدهای تازه آغاز کرد.»

پروفسور لوئیس هنگام صحبت درباره اسلام‌گرایی متذکر می‌شود: «هیچ تو ضیبی به تنها باید برای توجیه پدیده پیچیده اسلام‌گرایی در جامعه پیچیده مسلمانان در قرون وسطی کافی نیست.»^۲

نهضتها ایرانیان در دوره‌ای که قدرت مؤثر، در توانایی تحمل مخارج سپاه و تملک زمین نهفته بود، بداقبالی آشکاری داشتند زیرا مدام که این دو در دستهای طبقه حاکم و دهقانان ایرانی بود، این نهضتها محکوم به شکست بودند.

۱. برنارد لوئیس، *حشاشین Assassins*، لندن ۱۹۶۷، ص ۱۳۶.

۲. همو، *حریشهای اسماعیلیه*، کمبریج ۱۹۴۰، ص ۹۷.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم اسلامی