

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال چهارم، شماره‌ی چهاردهم، زمستان ۱۳۹۱، صص ۲۰-۱

بررسی مولفه‌های دین عامه در جنبش سیاه‌جامگان خراسان

نعمت‌الله زکی‌پور،* محمود مهمان‌نواز،** کیوان کریمی‌الوار***

چکیده

بر اساس الگوی جامعه‌شناسی دین عامه، که از تحقیقات جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر ریشه می‌گیرد، مولفه‌هایی همانند عقاید التقاطی، اولویت دین زندگی شده بر دین توصیه شده، اسطوره‌گرایی و اعتقاد به منجی زمینی را در باورهای توده‌های مردم می‌توان جستجو کرد.

در یک تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی، نمود این مولفه‌های دینی در افکار مذهبی توده‌های مردم، یعنی عنصر اصلی جنبش سیاه‌جامگان، بیش از این‌که ناشی از نوع دین لایه‌های پایین جامعه‌ی ایران آن عصر باشد، نشأت یافته از شرایط سیاسی - اجتماعی آن عصر است، که با آغاز هجوم عرب و برخورد دو فرهنگ، دو نژاد و دو دین (نسبتاً مشابه) دوره‌گذاری را ایجاد کرد که سبب تغییرات اجتماعی پدیده‌ای شد. اگر نهضت شعوبیه را در دو قالب کلی تند (نظامی) و ملایم (سیاسی - فرهنگی) قرار دهیم، مبارزات اقشار پایین جامعه در دوره‌ی مورد نظر را می‌توان در جبهه‌ی شعوبیه‌ی تند قرار داد و کنش آن‌ها، نه از سر دلتنگی برای ساسانیان و دفاع از هویت ایرانی، بلکه نوعی مبارزه منفی در برابر حاملان غیر راستین دین اسلام بود. در واقع، بیرق‌داران مبارزات اجتماعی، اقتصادی، آموزه‌های مزدک را در دین اسلام جستجو می‌کردند، و در تعبیری جدید می‌توان چنین پنداشت که آموزه‌های دین مبین اسلام، خود بزرگ‌ترین موجد این جنبش‌ها بود.

واژه‌های کلیدی: دین عامه، ماکس وبر، جنبش عباسیان، ابومسلم، معرفت‌شناسی دینی.

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه اصفهان. (nematzakipoor@yahoo.com)
** دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه اصفهان. (Mahmoud.mehmannavaz@yahoo.com)
*** دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه شیراز. (Keyvan1388@gmail.com)
تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۱۱ - تاریخ تأیید: ۹۲/۰۳/۲۸

مقدمه

حاصل مطالعات دینی ماکس وبر، کتاب سه جلدی وی تحت عنوان جامعه‌شناسی دینی می‌باشد که نظریات وی در این اثر از دو جنبه حائز اهمیت است: او برخلاف فیلسوفان و نظریه‌پردازانی نظیر فریدریش نیچه و کارل مارکس نگاهی مثبت به دین دارد، به‌طوری‌که بر خلاف مارکس که جایگاه دین و فرهنگ را در تحولات تاریخ، لایه روبنایی و بنابراین کمتر موثر می‌داند، به تعامل باورها و واقعیت و تأثیر بینش‌های انسان‌ها بر رفتار آنان معتقد است. وبر همچنین اعتقاد به تمایلات متفاوت طبقات اجتماعی دارد. از این‌رو، به تمایلات مذهبی توده‌های مردم توجه می‌کند. از دید جامعه‌شناسانی مانند ماکس وبر که می‌توان وی را پایه‌گذار جامعه‌شناسی دینی دانست، دین عامه (توده) با دین طبقات ممتاز تفاوت‌هایی دارد. در آثار جامعه‌شناسانی همانند وبر و دیوید هیوم، دین عامه در برابر دین رسمی که دین اشراف و طبقات ممتاز و به‌طور کلی دین دولتی محسوب می‌شود، دارای ویژگی‌هایی مانند دین فرودستان، دین بی‌قاعده، دین زندگی شده، سیالیت، دین غیر تأملی، دین باواسطه و دین اسطوره‌گرا است. اگرچه در باب جامعه‌شناسی دینی در مذاهب و قومیت‌های مختلف، مطالعاتی صورت گرفته است، اما در این مقاله، سعی شده است تا با این الگوی جامعه‌شناسی، به برهه‌ای از تاریخ ایران برگردیم که علاوه بر عناصر اصلی تشکیل دهنده‌ی جنبش مورد نظر، توده‌های مردم هستند. رنگ مذهبی این جنبش نیز نمود بیشتری دارد، به‌طوری‌که این امر سبب پیچیدگی بیشتر در تحلیل جنبش مذکور و همچنین شخصیت ابومسلم خراسانی شده است. یافتن و تطبیق چنین ویژگی‌هایی و همچنین تبیین شرایط منجر به بروز آنها، از اهداف اصلی این مقاله است.

تشتت فکری در ایران اواخر دوره ساسانی

دولت ساسانی با آن‌که موفق شد ایرانیان را در یک کلیت دینی و سیاسی جمع کند، اما به واسطه‌ی خاصیت طبقاتی و اشرافیت رژیم، قشرهای وسیعی از مردم در شرایط سختی به سر می‌بردند. واکنش در برابر چنین نابسامانی‌هایی در جامعه‌های مذهبی، اغلب در لباس دین، نمایان می‌شد. ظهور آیین مزدکی تا حد بسیار زیادی متأثر از شرایط اقتصادی و اجتماعی آن دوره بوده است. در واقع مزدکیان، آنچه مانی در آسمان وعده داده بود در

بررسی مولفه‌های دین عامه در جنبش سپاه‌جامگان خراسان ۳

زمین می‌یافتند.^۱ به عقیده‌ی برخی نویسندگان، آیین مانی با وجود مفاهیم اخلاقی و اجتماعی، تنها یک مکتب دینی محسوب می‌شد،^۲ اما مزدک اصلاح‌طلب که مدافع روایتی رادیکال از زردشتی‌گری بود و کاملاً در تقابل با امتیازات اشراف و طبقه روحانی قرار داشت،^۳ به دنبال اصلاحات اجتماعی بود. آشفتگی‌های مذهبی را می‌توان به دلایلی چند نسبت داد؛ از جمله: کهنگی و فرسودگی ایدئولوژی زرتشتی، به‌ویژه در مواجهه با اقلیت‌هایی مانند مسیحیان، همچنین عواقب ناشی از رسمی شدن دین زرتشت و درهم تنیدگی قدرت و منافع روحانیان، شاه و اشراف، یعنی نمادهای دین طبقات ممتاز یا دین رسمی. در واقع اتکای دین زرتشت به دولت، قدرت تداوم را از آن گرفت.

علاوه بر اقلیت‌های دیگر مانند مسیحیان و بوداییان، در خود آیین زرتشت، غیر از زروانیه که سبب تضعیف زردشتی‌گری می‌شد،^۴ دو فرقه دیگر به نام کیومرثیه و زرادشتیه بودند که پس از اسلام نیز وجود داشتند.^۵ کریستن سن، تعدیات و جنگ‌های خسرو پرویز را ضربه‌ی هولناکی بر کشور تعبیر می‌کند.^۶ کولسنیکف نیز ناکامی‌های سیاست خارجی و تغییر و تحولات داخلی دولت ساسانیان را زمینه‌ساز غلبه تازیان می‌داند. وی در بیان ضعف بی‌اندازه‌ی دولت مرکزی به کودتاهای پیاپی درباری اشاره می‌کند،^۷ به‌طوری‌که در فاصله سال‌های ۶۲۸ تا ۶۳۲ م ده پادشاه به قدرت می‌رسند.

از نفوذ نظامی عرب تا رسوخ دینی

در جبهه خارج از ایران، اتحاد اعراب در سایه آموزه‌های حیات‌بخش اسلام شکل گرفته بود، اما در همان آغاز، این آیین و حکومت نوپا با چالش شورش قبایل عرب (شورش رده) مواجه شده بود، که پایان فرونشانی آن، آغازی برای برخورد با سپاه ساسانی شد.

۱. سیداصغر محمودآبادی، (۱۳۸۴)، *امپراتوری ساسانیان در گزارش‌های تاریخی اسلامی و غربی*، اصفهان: افسر، ص ۳۲۹.

۲. موسی بروخیم، (۱۳۳۴)، *تحولات فکری در ایران*، ترجمه ابوذر صداقت، تهران: شرق، ص ۵۶.

۳. دیوید مورگان، (۱۳۷۳)، *ایران در قرون وسطی*، ترجمه عباس مخبر، خرمشهر: طرح نو، ص ۱۵.

۴. آر. سی. زرن، (۱۳۸۸)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب، ص ۳۲۵.

۵. عبدالحسین زرین‌کوب، (۱۳۷۱)، *تاریخ مردم ایران*، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ص ۱۹۰.

۶. آرتور کریستن سن، (۱۳۶۷)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر، ص ۵۲۰.

۷. آی. ای. کولسنیکف، (۱۳۵۷)، *ایران در آستانه یورش تازیان*، ترجمه م. ر. یحیایی، تهران: آگاه، ص ۲۲۶.

حمله اصلی در زمان عمر؛ خلیفه دوم، آغاز شد و اعراب طی نبردهای متعدد، مقاومت رسمی دولت ساسانی را در هم شکستند. نبرد نهاوند (فتح الفتوح) در ۲۱ هـ.ق. مهر پایانی بر شاهنشاهی ساسانیان بود و یزدگرد سوم پس از عقب نشینی به اصفهان و سپس اصطخر، نهایتاً در خراسان به قتل رسید.^۱

اما آنچه را نمی‌توان همسان پنداشت، سرعت نفوذ قدرت و شمشیر عرب و سرعت رسوخ فکر و فرهنگ عربی و به تعبیری روح عربی در جامعه ایرانی بود. اگر اصلی‌ترین تحول را در این دوره، تحول دینی بدانیم - به علت سایه گسترده و هژمونی دین بر جنبه‌های زندگی - باید به زمان بر بودن این تحول و نیاز به فرصت کافی برای نهادینه شدن آن توجه داشت. البته از لحاظ تاریخی آنچه این فاصله‌ی فرهنگی را کم می‌کرد، زمینه‌ی فکری مساعدی بود که ایرانیان در باب دین اسلام داشتند، که آبخور آن دین زرتشتی و حضور اقلیت‌های یکتاپرستی چون مسیحیان در ایران بود. نارضایتی‌های اجتماعی و اقتصادی که به‌ویژه خود را در قالب نهضت مزدک نمایان ساخت، اکنون بستری دینی را فراهم می‌دید که خواسته‌های خود را از جمله برابری و عدالت، تحقق بخشد.

ماهیت واکنش‌ها

در جریان فتح ایران، علاوه بر مقاومت‌های دولتی و منظم، مقاومت‌های محلی دیگری نیز رخ داد که جدای از هر تحلیلی، دفاع از حکومت ساسانی، ایستادگی در برابر اعراب و شاید اسلام، طبیعی‌ترین واکنش هر قومی در برابر قوم مهاجم باشد. برای نمونه این اثیر به قیام قارن نامی در ۳۲ هـ.ق. با سپاهی چهل هزار نفری از مردم طبرستان، بادغیس، هرات و قهستان اشاره می‌کند که توسط خازم سلمی، حاکم خراسان سرکوب شده است.^۲ اختلاف روایات در بین مورخان دوره اسلامی، در باب زمان فتح شهرها نیز، از شورش مکرر و فتح مجدد شهرهای مختلف حکایت می‌کند. برخی نواحی همانند طبرستان بیش از یک قرن در برابر مهاجمین مقاومت کرد؛ و در نهایت، روایت متفاوتی از دین اسلام رسمی را پذیرفت و در قالب تشیع زیدیه به مخالفت با اسلام رسمی و دولتی پرداخت.

۱. پیتر مالکوم هولت، (۱۳۸۵)، تاریخ اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر، ص ۱۰۷.

۲. ابن اثیر، (۱۳۸۱)، تاریخ کامل، ج ۹، ترجمه حمیدرضا آژیر، تهران: اساطیر، ص ۴۲۷.

از نگاه امروزی ما، عمل اعراب کنش‌گر در این کناکنش، جدای از آموزه‌های دین اسلام به نظر می‌رسد، اما برای مردمان آن روز و به‌ویژه عناصر توده‌یی جنبش‌های محلی، چنین تفکیکی آسان نبود و گاه حامل ایدئولوژی با خود ایدئولوژی برابر شمرده می‌شد. می‌توان گفت که عناصر آگاه و قائل به این تفکیک، معتقد به الگوی ایران بعلاوه‌ی اسلام منهای عرب بودند؛ (ایران + اسلام - عرب)، و عناصر ناآگاه یا بی‌تفاوت به این تفکیک، معتقد به الگوی ایران منهای عرب منهای اسلام بودند؛ (ایران - عرب - اسلام). این امر را به سبب تحت تأثیر بودن دین عامه از شرایط سیاسی - اجتماعی موجود، نمی‌توان نوعی ناهشیاری جمعی تلقی کرد.

دوره‌بندی جنبش‌ها از ورود اعراب تا پایان دوره‌ی اول عباسی

به طور کلی می‌توان مقاومت‌های ایرانیان در برابر اعراب را از لحاظ زمانی به سه دوره تقسیم‌بندی کرد: ۱- مقاومت‌های محلی از سقوط ساسانی تا سلطه‌ی کامل عرب، به‌ویژه در عهد امویان؛ می‌توان این دوره را به دوره‌ی فتوحات تعبیر کرد. ۲- دوره امویان، که در این دوره عنصر ایرانی به دلیل عدم مشروعیت - در نگاه نظام حاکم - به همراهی با عنصر عرب با هر تفکری (شیعی، خارجی و غیره) تن در می‌دهد. ۳- دوره‌ی عباسیان، مقاومت‌ها در دوره‌ی اول به دلیل سلطه‌ی نظامی اعراب، نارضایتی از اوضاع اواخر دوره ساسانی، امید به آموزه‌های اسلام - از سوی اقتشار پایین جامعه ایرانی - و ناامیدی از سقوط سریع و کامل دولت ساسانی - از سوی طبقات ممتاز - بی‌نتیجه ماند. همکاری عنصر ایرانی با عناصر عرب و جریان‌های فکری مخالف نظام حاکم، به‌ویژه علویان و خوارج نیز در وهله دوم، با ناکامی مواجه شد. همکاری موالی ایرانی با این دو جریان فکری مخالف، نمونه بارزی از سیاسی بودن تفکرات مذهبی موالی می‌تواند باشد. اوج این همکاری برای مشروع‌نمایی حداقلی، در قالبی جدید از لحاظ تقابل وسیع‌تر خود اعراب - که به نوعی تقابل حجاز و عراق در برابر شام بود - در نهضت عباسیان نمود پیدا کرد؛ و در جنبش سیاه‌جامگان به رهبری ابومسلم خراسانی تحقق یافت، که منجر به سقوط امویان در ۱۳۲ ق و روی کار آمدن عباسیان شد. نقطه جدایی این همکاری - به‌ویژه جدایی لایه‌های پایین جامعه از حکومت عباسی و به تعبیری از طبقات ممتاز - در قتل ابومسلم توسط منصور خلیفه عباسی در ۱۳۷ ق و به نوعی روی‌گردانی عباسیان از وعده‌های خودشان به توده‌های ناهمگن نهضت خود، دیده می‌شود. از آن پس این عنصر ایرانی بود که در مرحله

آخر، به‌ویژه پس از باورمندی خود در اثر جنبش سیاه جامگان، خود سلسله جنبان جنبش‌هایی سیاسی - مذهبی علیه اعراب و خلافت عباسی شد.

دین عامه از نگاه جامعه‌شناسان

دین بدون کمترین رد و انکاری، یکی از باسابقه‌ترین و جامع‌ترین مظاهر روح انسانی است.^۱ از این لحاظ در علوم نوپایی چون جامعه‌شناسی و روانشناسی به آن توجه وافر شده است. برخلاف نظرات منفی اندیشمندانی چون نیچه و مارکس نسبت به دین، جامعه‌شناسانی چون اگوست کنت، ماکس وبر و امیل دورکیم، بر کارکردهای مثبت این پدیده در جامعه تأکید دارند. به گفته بندیکس، ماکس وبر و امیل دورکیم بخش عمده کار خود را به مطالعه علمی دین اختصاص داده‌اند.^۲

دین عامه از نظر جامعه‌شناسان و صاحب‌نظرانی چون ماکس وبر، دیوید هیوم، امیل دورکیم، یواخیم واخ، گابریل لوبرا دارای ویژگی‌هایی به ترتیب زیر می‌باشد: دین مرتبط با زندگی یا دین تجربه شده، ترکیبی بودن عقاید سرشار از اسطوره‌های طلایی و اتویاهای نجات‌بخش، دین فرودستان و دین باواسطه. دین عامه در مقابل دین رسمی به کار می‌رود، که دین اشراف و دیوان سالاران و طبقات بالای اجتماع تعریف می‌شود، برخی دین رسمی را دینی می‌دانند که توسط طبقه ممتاز ترویج می‌شود.^۳ از این رو می‌توان شاهد یک پیوستگی بین دین رسمی و منافع طبقات بالا بود. این امر سبب تقابل دین عامه و دین رسمی می‌شود، که نمونه آن را می‌توان در آیین مزدک مشاهده کرد، که از آن به اندیشه‌ای عامه پسند و ضد طبقاتی یاد می‌شود.

آنچه در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر مورد مطالعه قرار می‌گیرد، رفتار معنادار انسان دینی است،^۴ وی در این مطالعات، با چشم پوشی از تفاوت‌ها و تمایزات عملی میان ادیان،

۱. کارل گوستاو یونگ، (۱۳۷۰)، *روانشناسی و دین*، ترجمه محمدحسین سروری، تهران: سخن، ص ۱۱.

۲. راینهارد بندیکس، (۱۳۸۸)، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران: هرمس، ص ۵۱۰.

۳. محمدرضا کلاهی، «دینداری در زندگی امروزه جامعه غربی و گونه‌شناسی آن در ادبیات جامعه‌شناسانه»، مجله برگ فرهنگ، فصلنامه مطالعات فرهنگی دانشگاه تهران، ۱۳۹۰، شماره ۲۳، دوره جدید، بهار و تابستان، ص ۱۳۹.

۴. ژولین فروند، (۱۳۶۸)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: رایزن، ص ۱۸۷.

بررسی مولفه‌های دین عامه در جنبش سیاه‌جامگان خراسان ۷

با دیدگاهی غیر تاریخی وحدتی بنیادین در میان اخلاقیات ادیان مختلف می‌بیند.^۱ وی رفتار دینی جماعت غیر روحانی را مورد مطالعه قرار داده و به بررسی نگاه قشرهای گوناگون اجتماعی همانند دهقانان، نظامیان، تجار، قشرهای پایین، بردگان و روشنفکران در باب پدیده‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی می‌پردازد.^۲ ماکس وبر در تعابیری دقیق و در راستای نقد نسبی نظریات کارل مارکس در رابطه با کارکرد اجتماعی دین، از دو اصطلاح مذهب توده‌ها و مذهب برای توده‌ها سخن می‌گوید و در همین رابطه ماتریالیسم تاریخی را بینشی ساده‌اندیشانه می‌داند.^۳ شریعتی دین عامه را دین خاموش می‌داند و آن را تقابلی بین دین شهر و روستا می‌داند.^۴ در این قسمت به بررسی و تبیین برخی از مولفه‌های دین عامه بر مبنای جنبش سیاه‌جامگان پرداخته می‌شود.

درآمدی بر جنبش سیاه‌جامگان

جنبش سیاه‌جامگان (۱۳۲-۱۲۹ ق) به نهضتی گفته می‌شود که با رهبری ابومسلم خراسانی در آخرین سال‌های دولت اموی در خراسان شکل گرفت و توانست با حمایت عناصر مختلف نژادی (ایرانی، عرب و حتی ترکان) و دینی (زرتشتی: از جمله مزدکیان، مسلمان: از جمله کیسانیان و کفار: از جمله ترکان) با پایگاه‌های مختلف اجتماعی به رویای برتری نژادی عرب که ایدئولوژی دولت بنی‌امیه بود، پایان دهد.

سرداران ابومسلم در این جنبش، توانستند نیروهای اموی را شکست دهند و با عقب نشینی و شکست نهایی امویان در نبرد زاب (۱۳۲ ق)، دولت عباسیان را تاسیس کنند. دولت عباسی بین تحقق آمال توده‌ها یعنی همان مواعید خود و گسترش هژمونی نوپای خود، راه دوم را برگزیدند و این آغاز مشکلات آن‌ها نیز بود. به گفته زرین کوب «اندک مدتی بعد از روی کار آمدن عباسیان تمام آن چشم‌انداز امیدبخش که دعوت‌گران عباسی

۱. ماکس وبر، (۱۳۸۲)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس، ص ۳۳۳.

۲. احمد صدری، (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی روشنفکران، ماکس وبر، ترجمه حسن آبنیکی، تهران: کویر، ص ۸۳.

۳. ماکس وبر، (۱۳۷۱)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت، ص ۵۶.

۴. سارا شریعتی، (۱۳۸۴)، دین عامه دین خاموش، مجله اینترنتی فصل نو <http://www.fasleno.com>، ص ۵۵.

در سال‌های قبل از انقلاب وعده داده بودند، مثل یک رویای شب نیمه‌ی تابستان محو گشته بود.^۱ حضور عناصر ناهمگن نژادی، مذهبی و اجتماعی در این جنبش به خوبی بیان‌گر در لفافه بودن عقاید مذهبی حامیان این جنبش بود. این مشارکت سبب بروز بیشتر و آشکارتر مولفه‌های مورد نظر ما در این برهه‌ی تاریخی شد، به طوری که به روایت ابن ندیم پیروان ابومسلم به امامت او عقیده داشتند و او را پس از مرگ زنده می‌دانستند.^۲

اسطوره‌گرایی و اعتقاد به منجی زمینی

شاید بتوان گفت یکی از ویژگی‌های اصلی توده مردم، نیازی است که به داشتن رهبر حس می‌کنند. در طول تاریخ ایران و به ویژه در مقاطع حساس تاریخی، اشخاصی ظهور کرده‌اند که به گفته ماکس وبر علاوه بر ویژگی‌های تنی - روانی خاص، واجد یک قدرت فوق طبیعی، فوق بشری یا دست کم غیرعادی هستند و سبب جمع شدن مریدان و هوادارانی می‌شوند.^۳ وبر این نیروی توده‌گیر را کاریزما می‌خواند و قهرمانانی را که در شرایط خاص تاریخی پیروزی‌هایی را کسب می‌کنند دارای چنین اقتدار تقدس آمیز و جاذبه شخصی می‌داند.^۴ وی همچنین رابطه توده‌های مردم را با رهبران کاریزما، از نوع رفتار عاطفی می‌داند و سلطه چنین شخصی را سلطه فره‌مند تعبیر می‌کند.^۵ میرچا الیاده با اشاره به آموزه‌های بالقوه انقلابی دین، قیام‌های موعودگرایانه را، راه حلی از سوی جوامعی می‌داند که با اوضاع پریشانی مواجه شده باشند، رهبران جنبش‌های دینی با توجه به شرایط مذهبی و اجتماعی ایران زمین، ماندگاری عظیمی کسب کرده‌اند. هر یک از ادیان بزرگ به نوعی به ظهور منجی و برقراری عدالت عقیده دارند. در ایران این اعتقاد در دین زرتشتی و

۱. تاریخ مردم ایران، ج ۲، ص ۶۰.
۲. ابن ندیم، (۱۳۶۶)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر، ص ۶۱۵.
۳. داور شیخاوندی، (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، گناباد: مرنديز، ص ۹۸.
۴. دین، قدرت، جامعه، صص ۳۴۰، ۳۳۶؛ ماکس وبر، (۱۳۷۱)، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران: مرکز، ص ۲۵.
۵. ریمون آرون، (۱۳۸۲)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۶۲۲.
۶. میرچا الیاده، (۱۳۷۴)، فرهنگ و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران، تهران: طرح نو، ص ۵۲۴-۵۲۵.

با اعتقاد به ظهور سوشیانت، نمود می‌یابد، که پس از ظهور اسلام با اعتقادات مشابهی درمی‌آمیزد.

با قدرت‌گیری امویان یک دوره فترت سیاسی در ایران آغاز می‌شود، خلافت اموی با گذار از خلافت به سلطنت وارد عصر عصبیت شد.^۱ این امر، مجاللی برای عرض اندام عنصر ایرانی باقی نگذارد. سلطه عرب برای فرد ایرانی شکست‌ناپذیر جلوه کرد و آن دوره به فضای انتظاری تبدیل شد. انتظاری، بیشتر برای گسست از درون سلطه عرب، تا اتحاد از درون ایران. فضای انتظاری که با شکاف از درون (تقابل عباسی - اموی و یا عراقی - شامی) به اتمام رسید و عنصر ایرانی آمال خود را با سرنوشت ابومسلم خراسانی گره زد. وی از آن جهت که در یک فضای انقلابی ظهور کرده بود، شخصیتی انعطاف‌پذیر یافت، که با جذب عناصر ناهمگن مذهبی - نژادی نمود یافت. در واقع، قتل وی پایان رویارویی نبود، بلکه آغاز مبارزات به شیوه‌ای دیگر بود، از این لحاظ وی رستاخیزی نامیرا ایجاد کرد. نتیجه اصلی جنبش وی، جدای از سقوط امویان و نفوذ عنصر ایرانی در ارکان حکومت جدید، این بود که ایرانیان ناراضی، خود را باور کردند و دستاویز تداوم این باور، خود شخص ابومسلم حتی پس از قتلش بود.

در این شرایط است که زمینه مذهبی - عقیده به ظهور سوشیانت در آیین زرتشتی و مهدی موعود در تشیع که از طریق فرقه کیسانیه در خراسان نشر یافته بود - و شرایط سیاسی، اجتماعی موجب می‌شود که ابومسلم به عنوان اسطوره‌ای جلوه‌گر شود که یکی از بزرگ‌ترین آرزوهای توده‌های مردم یعنی سقوط امویان را تحقق بخشید. از منظر معرفت‌شناسی دینی توده‌ها، وی دیگر یک رهبر کاریزمای قربانی شده نبود که با قتلش پایان یابد، بلکه نماد تفکر و جریان پویایی شد که پس از وی، قوی‌تر شد. به طوری که انتساب به شخص ابومسلم در جنبش‌های بعدی حاکی از عظمت و منجی‌گری او در نزد توده‌ی مردم است. برای تحقق این انتساب، اندیشه تناسخ بعد مذهبی را بر عهده می‌گیرد، بدین سان که قهرمانان جنبش‌ها هرگز نمی‌میرند و روح آن‌ها در جسم پیروان آن‌ها در حال انتقال و سیر است و از این طریق، از لحاظ تاریخی روح مبارزه ادامه می‌یابد. بنا به

۱. ابن‌خلدون، (۱۳۶۳)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲-۳.

گفته‌ی زرین کوب: «خاطره‌ی ابومسلم مثل شیخ سرگردان یک مقتول انتقام‌جوی تا چندین سال در نواحی شرقی و حتی غربی، رویاهای آرام و طلایی خلیفه را با جنگ و وحشت همراه کرد».^۱

به روایت ابن ندیم، پیروان ابومسلم به امامت او عقیده داشتند و او را پس از قتلش زنده می‌دانستند،^۲ این امر از منظر معرفت‌شناسی دینی، یادآور مولفه‌های دینی حامیان ابومسلم بود و ریشه در اسطوره‌گرایی داشت. به هر حال قتل ابومسلم؛ معمار عباسیان، که به سمبل مخالفت دینی و اجتماعی علیه عباسیان و به نوعی علیه اعراب تبدیل شد،^۳ انقلابیون و افراطیون را عاصی کرد و آنها را به مفرهای دیگر سوق داد.^۴ مفرهایی که می‌توان آن‌ها را نوعی مبارزه‌ی منفی از سوی عناصری امید بر باد رفته (قتل رهبرشان) یا عناصری ناامید از شرایط پیش آمده دانست. در کتاب‌های جامعه‌شناسی جنگ نیز ارتباط مستقیم و درهم تنیده‌ی سرخوردگی با جنگ و شورش مورد توجه می‌باشد.^۵

بسیاری از حامیان ابومسلم متأثر از فرقه رزامیه بودند که به روایت شهرستانی، پیروانش قائل به امامت حضرت علی^{علیه‌السلام} و ابومسلم و حلول روح الهی در او بودند.^۶ وبر در جامعه‌شناسی دینی خود، به گرایش طبقات پایین جامعه از جمله دهقانان و توده‌های روستایی، به جادو نیز اشاره می‌کند.^۷ باسورث به حمایت کشاورزان ایرانی و نیز صحراگردان ترک در جنبش مقنع اشاره دارد.^۸ بدین سان می‌بینیم که نیاز توده به ارتباطی ملموس‌تر و زمینی با خدای خود، یک خط سیر حلولی را ترسیم می‌کند که رهبران جنبش‌ها از طریق این خط، خود را به ذات باری تعالی منسوب می‌کنند.

به طور کلی سرچشمه‌های نفوذ مذهبی مردانی چون ابومسلم، را می‌توان در اندیشه‌های زرتشتی در مورد ظهور سوشیانت، تفکرات فرقه کیسانیه در باب محمدین حنفیه و مهدی

۱. تاریخ مردم ایران، ج ۲، ص ۶۲.

۲. الفهرست، ص ۶۲.

۳. آیرا. م. لاپیدوس، (۱۳۸۱)، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه رمضان‌زاده، تهران: اطلاعات، ص ۱۳۲.

۴. برنارد لوئیس، (۱۳۸۱)، خاورمیانه، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نی، ص ۸۱.

۵. گاستون بوتول، (۱۳۶۸)، جامعه‌شناسی جنگ، ترجمه هوشنگ فرخجسته، تهران: شرکت سهامی، ص ۷۳.

۶. شهرستانی، (۱۳۵۰)، الملل والنحل، تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نائینی، بی‌جا: بی‌نا، ص ۱۱۴-۱۱۳.

۷. دین، قدرت، جامعه، ص ۳۱۴، ۳۲۱.

8. C. E. Bosworth, (1993), " Mukanna" in the Encyclopedia of Islam V:7, Leidan, P. 500.

موعود دانستن او و نیز اندیشه تناسخ جستجو کرد. البته در نهایت، شرایط سیاسی، اجتماعی موجود، تسریع‌کننده‌ی رواج تفکر اسطوره‌گرایی و اعتقاد به ظهور منجی بود، و اساساً فلسفه‌ی تاریخی ظهور تفکر منجی‌گرایی در این دوره، فارغ از بسترهای دینی، به شرایط آشفته و فضای انتظار برآمده از دولت بنی‌امیه باز می‌گشت.

عقاید التقاطی

در راستای یکپارچگی سیاسی به منظور رویارویی با امویان، جنبش سیاه‌جامگان را می‌توان مینا و تسهیل‌کننده شرایط منجر به التقاط مذہبی در نظر گرفت. ریشه‌ی این عقاید التقاطی را می‌توان در شرایط مذہبی ایران زمین جستجو کرد که از دیرباز علاوه بر حضور دین زرتشتی و فرقه‌های منشعب از آن، مکان حضور دین‌های دیگری چون مسیحی، یهودی، بودائی و... بوده است. بین‌النهرین در غرب و بخصوص خراسان در شمال شرقی ایران که محل بروز بسیاری از جنبش‌های دوره‌ی اول عباسی - به‌رغم گاهواره نهضت عباسی بودن - محسوب می‌شود، از دیرباز محل کناکش مذاهب گوناگون بوده و چهارراه عقاید شناخته می‌شد. ظهور اسلام سبب ایجاد یک دوره‌ی گذار مذہبی شد که در آن سنن فرسوده، اما فراموش‌نشده‌ی پیشین با سنت جدید آمیخته شد؛ از یک سو، در دامن تسامح اسلامی که به قول زرین کوب مادر تمدن اسلامی شد، فرقه‌های زیادی متولد شده و از سوی دیگر در تعقیب‌های اساساً سیاسی، برخی فرقه‌ها، عناصری از شیعیان و خوارج بر عقاید التقاطی موجود در ایران افزودند. ازین رو، حتی سقوط ساسانیان را در رهایی نسبی فرقه‌های توده‌گرایی چون مزدکی، موثر می‌دانند.¹

در جنبش‌هایی که در اواخر دوره اموی و ظهور عباسیان رخ داد، جنبش سیاه‌جامگان به رهبری ابومسلم خراسانی، نقطه‌ی شروع و رسمی این التقاط فکری - در سطح وسیع - بود. وی با توجه به ظهور در یک شرایط انقلابی با اتخاذ نوعی انعطاف‌پذیری مذہبی، افشار ناهمگنی را از لحاظ نژادی (ایرانی، عرب و ترک) و مذہبی (سنی، شیعه، زرتشتی، مزدکی، خارجی و کافر) به سوی خود جذب کرد. در یک دید کلی می‌توان شخص ابومسلم را حلقه‌ی نمادین اتصال دو نژاد و تفکر ایرانی - عرب و زرتشتی - اسلامی دانست، اما قتل او سبب تجدید نظر در این سازش نسبی عنصر ایرانی و عرب شد. به‌ویژه

1. Gnoli, G, "Mazdakism" in Encyclopedia of Religion, V:9, New York London, pp. 302-303.

عدول عباسیان از وعده‌هایشان، با توجه به ارتباط سرخوردگی و شورش،^۱ سبب ایجاد تنش و نماد شدن این حلقه اتصال و به طور کلی جبهه‌گیری بخشی از عناصر ناهمگن نهضت عباسی در برابر آن دولت تازه تأسیس شد.

طی حکومت ابومسلم در خراسان (۱۳۷-۱۳۲ق)، نمونه بارز این عقاید التقاطی را در جنبش به‌آفرید می‌بینیم، که با تلاشی آگاهانه از سوی وی برای ترکیب عقاید زرتشتی و اسلامی، نوعی پیرایش عقاید زرتشتی انجام می‌شود که به سبب این بدعت‌گذاری مورد دشمنی موبدان قرار می‌گیرد.^۲ لایپدوس عقاید به‌آفرید را مخلوطی از شیعه و آیین مزدک می‌داند.^۳ پیروان به‌آفرید به درخواست موبدان زرتشتی، توسط ابومسلم سرکوب شدند. بیرونی به وجود عقیده‌ی (عامه پسند) رجعت در مورد بازگشت به‌آفرید که «سوار بر یابویی برای گرفتن انتقام» سخن می‌گوید.^۴ فرقه‌ی آن‌ها باقی ماند و در جنبش استادسیس که نقطه شروع آن نیز همانند جنبش به‌آفرید، بادغیس بود، ادغام می‌شوند. نمونه بارز دیگر در عقاید ترکیبی، در جنبش سنباد مطرح می‌شود که بلافاصله پس از قتل ابومسلم خراسانی در ۱۳۷ق رخ داد و از نیشابور تا ری و همدان گسترش یافت. بنا به گفته‌ی نظام‌الملک «پس از شکست سنباد، مذهب خرمدینی با گبری و تشیع آمیخته شد و بعد از آن در سیر با یکدیگر می‌گفتندی تا هر روزی پرورده‌تر می‌شد، تا به جایگاهی رسید که این گروه را مسلمانان و گبران خرمدین می‌خواند.»^۵ در واقع، ریشه تاریخی این پیوند از آن‌رو بود که مرام مزدکی و آیین تشیع، دو نماد طغیان اجتماعی در برابر سلطه عباسیان بودند. در اینجا از یک سو، سخن گفتن از ایمان اعتقادی (توده‌های مردم) دشوار می‌نماید و در واقع رویارویی با دشمن مشترک، آنها را به سمت دوستی با مخالفان سلطه‌ی حاکم، که علویان نماد این مخالفت بودند، سوق می‌داد، و از سوی دیگر، در تعبیری متفاوت باید گفت که آن‌ها در جستجوی تجلی و نمودهای ملموس و به نوعی مادی آن ایمان اصیل بودند که در راه آن، گاه به انحراف و نوعی مبارزه منفی و ناهشیارانه کشیده می‌شدند. ما می‌توانیم این

۱. جامعه‌شناسی جنگ، ص ۷۴.

۲. الملل و النحل، ص ۳۹۷.

۳. تاریخ جوامع اسلامی، ص ۱۳۲.

۴. ابوریحان بیرونی، (۱۳۶۳)، آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیر کبیر، ص ۳۱۵.

۵. سیاستنامه، ص ۲۸۵.

مبارزه منفی توده‌ها را با مباحث کارل گوستاو یونگ در ارتباط با روانشناسی دین ارتباط دهیم، جایی که وی با تاثیر از روانشناسی فروید از ناخودآگاهی جمعی در روان انسان سخن می‌گوید.^۱

نکته قابل تامل در بحث ما، هم سیاستی است که از سوی ابومسلم خراسانی، برای جذب حامیان بیشتر اتخاذ شد و هم نوع نگاه حامیان آن جنبش به چنین عقاید غالباً ناهمگنی که با حیطه وسیع آموزه‌های مذکور، هر کسی هدف خود را در آن جستجو می‌کرد. به هرحال سازش با هم‌جواری عقاید التقاطی، از سوی ابومسلم، برای بسیج کردن توده‌های مردم و به نوعی، برآورده کردن آنچه که ماکس وبر «تمایلات و ذائقه‌ی مذهبی توده‌ها»^۲ ذکر می‌کند، ضروری می‌نمود. با این وصف، این عقاید، بیشتر لفافه مذهبی محسوب می‌شدند تا نوعی پایبندی به آموزه‌های ناهمگن.

همچنین قابل ذکر است، که به علت نماد و سمبل مبارزه شدن شخص ابومسلم، پیوستگی با او و مرام او جزء لاینفک جنبش‌های بعدی می‌شود. به طوری که حدود هفتاد سال بعد، در جنبش بابک خرم‌دین نیز این انتساب وجود دارد، به روایت مقدسی «ایشان ابومسلم را سخت بزرگ می‌شمارند».^۳ و به گفته خواجه نظام الملک «لعنت فرستادن بر کشنده ابومسلم و صلوات فرستادن بر فرزندان او، عنصر همیشگی در اعتقادات خرم‌دینان بود».^۴ به گفته شریعتی «این وجه ترکیبی بودن سبب می‌شود که عناصری که در دین رسمی و دین نخبگان مانع الجمع و ناسازگار تلقی می‌شوند، در دین عامیانه کنار هم بشینند. بطوری که در اسلامیت و جوهی از ایرانی بودن را می‌بینیم».^۵

نمونه بارز عقاید ناسازگار این بود که رهبرانی همانند سنباد، در عین این‌که خود را جانشین و انتقام‌گیرنده ابومسلم معرفی می‌کردند، به مرگ او نیز معتقد نبودند و از بازگشت او سخن می‌گفتند. انصاف‌پور، تنوع مسلکی حامیان سنباد، شامل مزدکیان، شیعیان امامی، رافضی، زرتشتیان و باورهای ساده برخی از آنان به مهدویت ابومسلم و «زندانی بودن وی

۱. علیرضا قائمی‌نیا، (۱۳۷۹)، در آمدی بر منشا دین، تهران: معارف، ص ۱۴۳.

۲. جامعه‌شناسی روشنفکران، ص ۷۴.

۳. آفرینش و تاریخ، ج ۴، ص ۵۷۶.

۴. سیاستنامه، ص ۲۸۵.

۵. دین عامه - دین خاموش، ص ۵۵.

در کوهستان ری و ظهور مجدد وی»^۱ و یا کبوتر شدن و به آسمان رفتن او را نشانه هویت طبقاتی و توده‌یی جنبش سنباد می‌داند.^۲

دین فرودستان

به طور کلی، دین عامه را دین فرودستان می‌دانند. این امر همان‌گونه که پیش‌تر از این گفته شد از آنجا که عناصر اصلی حامیان جنبش سپاه‌جامگان، فرودستان هستند، مورد توجه است. طبقات پایین روستا شامل خرده کشاورزان، پیشه‌وران و موالی، قبل از قیام ابومسلم نیز، در قیام گسترده مردم به رهبری حارث بن سریج شرکت کرده بودند. به گزارش طبری، پس از علنی شدن دعوت ابومسلم در رمضان ۱۲۹ هـ.ق. در ظرف یک روز اهالی شصت دهکده به او ملحق شدند.^۳ فیلیپ حتی بیشتر یاران ابومسلم را کشاورزان ایرانی و موالی ذکر می‌کند، او حضور عنصر عرب را کمتر از ایشان می‌داند.^۴ پطروشفسکی نیز، روستاییان ایرانی را توده‌ی اصلی قیام‌کنندگان ذکر می‌کند.^۵ التون دنیل یکی از بزرگ‌ترین موفقیت‌های ابومسلم و نشانه بلوغ او را، آن می‌داند که «توانست بندگان و ولگردان و دیگر طبقات از اجتماع رانده شده را به جنبش بکشد».^۶ اگرچه اشراف ایرانی (همانند بکیر بن ماهان) در قیام عباسی نقش سازنده دارند، اما اشراف ایرانی نیز، در جنبش‌های بعدی، یکی از اهداف سرنگونی محسوب می‌شدند. نویسندگان غربی نیز کشاورزان را یکی از عناصر اصلی قیام‌هایی چون قیام ابومسلم خراسانی ذکر می‌کنند.^۷

همچنین مورخانی چون بیرونی، جاحظ و در دوره معاصر، مستشرقینی چون دارمستتر، عباسیان را دولت ایرانی خراسانی و ساسانی می‌دانند که خون تازی داشتند، در برابر

۱. الفهرست، ص ۶۱۵.

۲. غلامرضا انصاف پور، (۱۳۵۹)، *روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی*، صص ۲۶۴-۲۶۳.

۳. *تاریخ طبری*، ج ۱۰، صص ۴۵۲۱-۴۵۱۷.

۴. فیلیپ حتی، (۱۳۶۶)، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه، ص ۳۵۹.

۵. ایلیا پاولوویچ پطروشفسکی، (۱۳۵۰)، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، ص ۷۰.

۶. التون. ال. دنیل، (۱۳۶۷)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۰۷، ۲۱۱.

7. "Iran" in the new Encyclopaedia Britannica, V: 21, Chicago- London (2010), pp. 930-971.

امویان که یک خلافت عرب بدوی با لشکری شامی بود.^۱ این گفته‌ها ناشی از نوع قدرت‌گیری عباسیان، نفوذ متعاقب خاندان‌های اشرافی و متنفذی مانند طاهریان، برمکیان و آل سهل و روی آوری عباسیان به سنن ایرانی همراه با تغییر پایتخت بود. البته آنچه که در روند جنبش‌ها اهمیت دارد، عدول عباسیان از وعده‌هایشان به توده‌های ایرانی بود، قتل ابومسلم که در نگاه حامیانش مدافع منافع آنان محسوب می‌شد، در واقع اعلان غیر رسمی این امر بود که دولت عباسی برای قبضه قدرت و تحکیم این قدرت نوپای، از نقش سازنده توده‌ها در تأسیس دولت خود غافل‌اند. از این رو و به‌ویژه، پس از قتل ابومسلم؛ رهبر کارزماتیک بسیاری از توده‌ها - خراسان، گاهواره قدرت‌گیری عباسیان - به‌کانون جنبش‌ها تبدیل می‌شود. روستاییان، رعایا و فرودستان که بیش‌ترین عناصر تشکیل دهنده نهضت عباسی بودند، از تغییر خلافت بهره‌چندانی نبردند.

روایات متعدد مورخانی چون طبری و مقدسی، از نوع ساز و برگ جنگی حامیان جنبش سیاه‌جامگان - آنجا که پیادگانی با بیل و تبر توصیف می‌شوند - حضور گسترده قشرهای پایین، همانند کشاورزان و پیشه‌وران را تایید می‌کند.^۲ در اینجا لازم است اشاره شود که یکی از علل اصلی به تعویق افتادن استقلال ایران زمین، در همین منشا توده‌یی داشتن جنبش‌هایی نظیر جنبش سیاه‌جامگان بود، که هم سبب ضعف تسلیحاتی آنها می‌شد و هم بار طبقاتی و خاصیت ضد اشرافی آنها سبب عدم حمایت و اغلب دشمنی اشراف و منتقدان می‌شد. برخی از رهبران جنبش‌ها همانند خود ابومسلم که از موالی ایرانی بود، از فرودستان بودند. به‌طوری که اعراب با توجه به پیشه‌زین‌سازی ابومسلم، حامیان سیاه‌جامه‌ی وی را به طعنه سراج زادگان (زین‌سازان) می‌خواندند. حمزه اصفهانی درباره نسب ابومسلم می‌نویسد: «از پایه آحاد مردم به محل یگانگان آفاق از ملوک خراسان و عراق رسید».^۳ سرداران ابومسلم از جمله اسحاق ترک که مردی امی از ماوراءالنهر بود^۴ و مقنع که به روایت نرشخی، شغل گازی (رخت شویی) داشت،^۵ همگی پایگاه اجتماعی توده‌یی داشتند.

۱. ریچارد ن. فرای، (۱۳۵۸)، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: سروش، ص ۱۴۲.

۲. تاریخ طبری، ج ۱۳، صص ۴۹۵۱-۴۹۵۰.

۳. اصفهانی، (۱۳۶۴)، دستورالوزرا، تصحیح رضا انزابی، تهران: امیرکبیر، ص ۹۴.

۴. الفهرست، ص ۶۱۶.

۵. نرشخی، (بی‌تا)، تاریخ بخارا، بی‌جا: بی‌نا، ص ۶۴.

دین تجربه شده

از نگاه ماکس وبر، تاثیرپذیری انسان معمولی از دین، بیشتر از آن که به دلیل علاقه‌اش به اندیشه‌های والای دینی باشد، برای توقعات دنیوی است.^۱ دین تجربه شده یعنی دین، آن چنان که عمل می‌شود، نه آنچنان که بدان توصیه می‌شود،^۲ یا بدان نحو که در کتب دینی وجود دارد. این امر بر طبق مطالعات وبر، ریشه در عدم تمایل توده‌ها به مفاهیم انتزاعی دین یا دینداری ذوق - محور (virtuoso religiosity) دارد. برخی مورخین در تحلیل حوادث قرون اولیه، قائل بودن به تمایز بین عرب و اسلام را برای همه ایرانیان در نظر می‌گیرند، اما واقعیت آن است که برای توده‌ی مردم، این تمایزبندی نه صورت می‌گرفت و نه مقدور بود. رفتار مغایر با اسلام اعراب، سبب چشم‌پوشی نسبی از این تشخیص می‌شد، و همانطور که قبلاً اشاره شد عناصر توده‌ی ایرانی جنبش سیاه جامگان رفتار حاملان (امویان و سپس عباسیان) را با ایدئولوژی‌شان برابر می‌شمردند. تردید ایرانیان در بین آرمان‌های اسلامی و مسئله خلافت در واقع خود را به شکل نهضت‌های شعوبی نشان داد. دین اسلام در یک نگاه شعوبی تند، موجد آنچه بود که رخ می‌داد و به‌ویژه توده‌ها در اثر مشقت‌های از قبل مانده و در اثر فتوحات عرب تشدید شده، آن شرایط عینی و عالم واقع را بیشتر لمس و تجربه می‌کردند. آگاهی از این تمایز، و به تعبیری این هشجاری جمعی سیاسی - مذهبی، یکی از عوامل دفاع از نهضت عباسی بود. به‌طوری‌که مفتخری قیام ابومسلم و به‌طور کلی نهضت عباسی را یک حرکت صد در صد سیاسی با پوششی مذهبی ذکر می‌کند.^۳ سوء استفاده خاندان عباسی از موج نارضایتی سیاسی، مذهبی و اجتماعی ایجاد شده در اواخر دوره‌ی امویان (سیاست اولیه در امر یکی جلوه دادن خود با علویان و حذف پله‌های ایرانی صعود خود همانند ابوسلمه خلال و ابومسلم خراسانی) و عدول از وعده‌های توده پسند خویش پس از قدرت‌گیری، آرمان‌های توده‌ها را بر باد داد و کسانی که در واقع سرنوشت خود را سرنوشت ابومسلم می‌دانستند، با قتل او به نوعی بن‌بست

۱. ماکس وبر و دیگران، (۱۳۷۹)، عقلا نیت و آزادی، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس، ص ۵۱.

۲. «دینداری در زندگی امروزه جامعه غربی و گونه‌شناسی آن در ادبیات جامعه‌شناسانه»، ص ۱۴۵.

۳. حسین مفتخری، (۱۳۸۳)، «اولین تکاپوهای تشیع در خراسان»، مجموعه مقالات مطالعات ایرانی، ج ۷، تهران: الهدی، ص ۲۰۲.

رسیدند که مفر آن را مبارزه می‌دانستند. به بیانی دیگر سرخوردگی، آن‌ها را به دامان شورش انداخت و رنگ و بوی سیاسی و کارکرد لفافه‌ای بودن عقاید التقاطی، واکنش‌های توده‌ها نمود بیشتری یافت.

در قالب دین تجربه شده، همراهی قبلی ایرانیان به‌ویژه موالی با جنبش‌های شیعی مانند جنبش مختار^۱ در دوره‌ای که هنوز دین اسلام برای ایرانیان نهادینه نشده بود، بیش از این که در اثر اعتقاد قلبی باشد، متأثر از شرایط سیاسی - اقتصادی برآمده از ماهیت دولت عرب‌گرای اموی بود، و از آن جهت بود که به گفته گیب: «تشیع در قرون اولیه نسبت به ادوار بعد، مفهومی عام‌تر داشت و بیشتر به منزله‌ی پرچم طغیان اجتماعی بر ضد طبقات حاکمه بود تا مخالفت کلامی در اعتقادات اهل سنت».^۲ این پرچم طغیان اجتماعی که در تاریخ ایران زمین، مزدکیان نمونه‌ی آن هستند، با هر رنگ یا تفکری، عناصر ناهمگن و گاه متضاد را دور خود جمع می‌کرد. برای نمونه، حامیان به‌آفرید که به خواسته موبدان زرتشتی، توسط سردار ابومسلم سرکوب شدند، باقی می‌مانند و بعدها در جنبش استادسیس در ناحیه بادغیس حضور می‌یابند و حتی از خاطره‌ی ابومسلم دفاع می‌کنند که به‌رغم سرکوب رهبرشان به‌آفرید، دیگر به نماد مبارزه و در واقع یک تفکر بدل شده بود. این امر، دین زندگی شده را بازگو می‌کند. از همین رو، گردیزی، قیام استادسیس را تداوم جنبش به‌آفرید ذکر می‌کند.^۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دینوری، (۱۳۴۶)، *اخبار الطوال*، ترجمه صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۳۱۰.
۲. همیلتون گیب، (۱۳۶۷)، *اسلام بررسی تاریخ*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۴۰.
۳. گردیزی، (۱۳۶۳)، *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ۲۷۶.

نتیجه

به دلیل بار ایدئولوژیکی هجوم عرب و با توجه به دین و دولت درهم تنیدگی ساسانیان، سقوط ساسانی را می‌توان چالشی دو وجهی یعنی چالشی سیاسی - فرهنگی تعبیر کرد. از این رو، می‌توان از قرون اولیه ایران، به عنوان عصر گذاری یاد کرد که از مسیر ستیز و سازش برخورد دو نژاد، دو دین و دو فرهنگ و فکر نسبتاً متفاوت عبور کرد. با توجه به مولفه‌های دین عامه، برای اқشار پایین جامعه، ورود اعراب با پیغام آیین اسلام، رستاخیز عصر جدیدی بود، به طوری که تحقق آموزه‌های سرکوب شده مزدکی را در دین اسلام می‌جستند، اما پیامدهای خواسته و ناخواسته هجوم عرب به همراه عبور امویان از عصر خلافت به عصر سلطنت، شرایط جدیدی را تحمیل کرد، که می‌توان واکنش در مقابل آن شرایط را، نوعی مبارزه منفی در دفاع از مولفه‌های هویتی ایرانی تعبیر کرد. در این مقاله، به نتایج زیر می‌رسیم: ۱- می‌توان مولفه‌های دین عامه را که به‌طور کلی ترکیبی بودن عقاید، اولویت دین تجربه شده بر دین توصیه شده، دین فرودستان و اسطوره‌گرایی و اعتقاد به منجی می‌باشد، در افکار و اعمال حامیان جنبش سپاه‌جامگان ردیابی کرد. ۲- توده‌های کنش‌گر جنبش مذکور، در وضعیت ایجاد شده، اگر هم به تمایز بین حاملان ایدئولوژی و خود ایدئولوژی آگاه بودند، به آن قائل نبودند و رفتاری متفاوت از اندیشه‌ی خود بروز می‌دادند. ۳- در تبیین این مولفه‌ها به این نتیجه می‌رسیم که بروز این مولفه‌های مذهبی، بیشتر ناشی از شرایط سیاسی، اجتماعی آن عصر بوده است، به طوری که صبغه‌ی مذهبی جنبش‌ها، بیرقی ایدئولوژیکی برای مبارزه با آن شرایطی بود که از عصر ساسانی به جا مانده بود و با ورود اعراب - با توجه به پیامدهای طبیعی هر هجومی - به نوعی برای توده‌ها باقی مانده و یا تشدید شده بود. به تعبیری تا زمانی که شرایط نامساعد ادامه داشت جنبش‌ها هم ادامه یافتند.

فهرست منابع و مآخذ

- آرون، ریمون، (۱۳۸۲)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی معاصر آلمان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: تیبان.
- ابن اثیر، عزالدین علی، (۱۳۸۱)، *تاریخ کامل*، ج ۹، ترجمه حمیدرضا آذیر، تهران: اساطیر.
- _____، (بی‌تا)، *تاریخ کامل*، ج ۳، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: علم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۶۳)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- اشیولر، برتولد، (۱۳۶۴)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- بطروشفسکی، ایلیا یاولویچ، (۱۳۵۰)، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- الحسینی العلوی، ابوالمعالی، (۱۳۷۶)، *بیان الادیان*، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی، تهران: روزنه.
- اصفهانی، محمود بن محمد بن حسین، (۱۳۶۴)، *دستورالوزرا*، تصحیح رضا انزایی، تهران: امیرکبیر.
- الیاده، میرجا، (۱۳۷۴)، *فرهنگ و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران، تهران: طرح نو.
- انصاف پور، غلامرضا، (۱۳۵۹)، *روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران*، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- بندیکس، راینهارد، (۱۳۸۸)، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران: هرمس.
- بروخیم، موسی، (۱۳۳۴)، *تحولات فکری در ایران*، ترجمه ابوذر صداقت، تهران: شرق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، بی‌جا: نقره.
- بوتول، گاستون، (۱۳۶۸)، *جامعه‌شناسی جنگ*، ترجمه هوشنگ فرخجسته، تهران: شرکت سهامی.
- بیات، عزیزالله، (۲۵۳۶)، *تاریخ ایران از ظهور اسلام تا دیالمه*، تهران: دانشگاه ملی ایران.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۳)، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- حتی، فیلیپ، (۱۳۶۶)، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه.
- دنیل، التون. ال. (۱۳۶۷)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، (۱۳۴۶)، *اخیار الطوال*، ترجمه صادق نثأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۱)، *تاریخ مردم ایران*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- زرنه، آر. سی. (۱۳۸۸)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۵۰)، *الملل و النحل*، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، بی‌جا: بی‌تا.
- شیخاوندی، داور، (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، گناباد: مرندیز.
- صدری، احمد، (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی روشنفکران*، ماکس وبر، ترجمه حسن آبنیکی، تهران: کویر.
- صدیقی، غلامحسین، (۱۳۷۲)، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم*، تهران: پاژنگ.

۲۰ مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۱۴

- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۳)، *تاریخ طبری*، ج ۱۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- _____، (۱۳۵۴)، *تاریخ طبری*، ج ۱۳، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- _____، (۱۳۶۳)، *تاریخ طبری*، ج ۱۰، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- فرای، ریچارد. ن. (۱۳۵۸)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: سروش.
- فروند، ژولین، (۱۳۶۸)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: رایزن.
- قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر منشا دین*، تهران: معارف.
- کریستن سن، آرتور، (۱۳۶۷)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر.
- کلاهی، محمدرضا، (۱۳۹۰)، «دینداری در زندگی امروزه جامعه غربی و گونه‌شناسی آن در ادبیات جامعه شناسانه»، *مجله برگ فرهنگ*، فصلنامه مطالعات فرهنگی دانشگاه تهران، دوره جدید، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
- کولسنیکف، آی. ای. (۱۳۵۷)، *ایران در آستانه یورش تازیان*، ترجمه م. ر. یحیایی، تهران: آگاه.
- گردیزی، عبدالسعید عبدالحی بن ضحاک ابن محمود، (۱۳۶۳)، *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- گیب، همیلتون، (۱۳۶۷)، *اسلام بررسی تاریخ*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- لاپیدوس آیرا. م. (۱۳۸۱)، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه رمضان‌زاده، تهران: اطلاعات.
- لوئیس، برنارد، (۱۳۸۱)، *خاورمیانه*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نی.
- محمودآبادی، سیداصغر، (۱۳۸۴)، *امپراتوری ساسانیان در گزارش‌های تاریخی اسلامی و غربی*، اصفهان: افسر.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۰)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم: صدرا.
- مفتخری، حسین، (۱۳۸۳)، «اولین تکاپوهای تشیع در خراسان»، *مجموعه مقالات مطالعات ایرانی*، ج ۷، تهران: الهدی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ج ۴-۶، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مورگان، دیوید، (۱۳۷۳)، *ایران در قرون وسطی*، ترجمه عباس مخبر، خرمشهر: طرح نو.
- نرشخی، محمد بن جعفر، (بی‌تا)، *تاریخ بخارا*، بی‌جا: بی‌نا.
- نظام‌الملک، (۱۳۸۲)، *سیاستنامه*، به کوشش جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- هولت، پیترمالکوم، (۱۳۸۵)، *تاریخ اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- وبر، مارکس، (۱۳۸۲)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- _____، (۱۳۷۱)، *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، ترجمه احمد صدارتی، تهران: مرکز.
- _____، (۱۳۷۱)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
- _____، و دیگران، (۱۳۷۹)، *عقلانیت و آزادی*، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۰)، *روانشناسی و دین*، ترجمه محمد حسین سروری، تهران: سخن.

- Bosworth. C. E. (1993), "Mukanna" in the Encyclopedia of Islam V: 7, Leidan, P. 500.
- "Iran" in the new Encyclopadia Britannica, V: 21, Chicago- London, (2010) 15thed, pp. 930-971.
- Gnoli, G. "Mazdakism" in Encyclopedia of Religion, V: 9, New York London, pp. 302-303.