

از
مژده
پیش
بعد

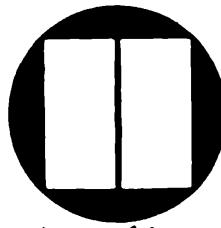
رحیم رئیس نیا

از مزدک تا بعد

از مزدک تا بعد

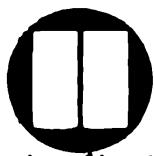
تألیف

رحیم رئیس‌نیا



اتشارات پیام

تهران، ۱۳۵۸



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

تهران، خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، تلفن ۰۲۹۵۳۱-۰۲۵۷۷۲
رحیم رئیس‌نیا
از مزدک تا بعد
چاپ اول ۱۳۵۸
چاپ افست مردمی
حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

| | |
|----|--|
| ۱ | مقدمه |
| ۳ | ۱- جنبش مزدک |
| ۳ | پیش از مزدک |
| ۱۲ | اتهامات |
| ۱۶ | زمینه نهضت |
| ۱۷ | علل و آثار شکست |
| ۲۲ | ادامه مزدک گرایی |
| ۳۱ | ۲- برآمدن اسلام و برافتادن دولت ساسانی |
| ۴۱ | ۳- علل جنبشها |
| ۴۱ | ۱- مناسبات ارضی |
| ۴۴ | ۲- رابطه غالبان و مغلوبان |
| ۴۷ | ۳- مالیات‌ها و عوارض |
| ۵۶ | ۴- احوال اهل نمہ |
| ۵۹ | ۵- روزگار موالی |
| ۶۷ | ۴- شکل‌های مبارزه و چند فرقه |
| ۶۷ | شکل‌های مبارزه |
| ۷۰ | خوارج |

| | |
|-----|------------------------------------|
| ٧٣ | شعوبیه |
| ٧٤ | زنادقه |
| ٨٥ | ٥ - تا ظهور گستردۀ خرمدینان |
| ٨٥ | خداش |
| ٨٧ | ابومسلم |
| ٩٢ | اسحق ترك |
| ٩٢ | سنیادگیر |
| ٩٤ | مقنع |
| ١٠١ | ع خرمدینان |
| ١١٧ | ٧ - بابک |
| ١٢٥ | آذربایجان تا زمان بابک |
| ١٣١ | ازمشت تا شمشیر |
| ١٤٢ | پایان کار |
| ١٤٩ | ٨ - بعد از بابک |
| ١٤٩ | اسماعیلیان و... |
| ١٥٢ | دوام خرمدینی |
| ١٥٨ | بیر یعقوب با غبانی |
| ١٦٣ | تصوف |
| ١٧٢ | تشیع |
| ١٧٧ | ماخذ |

مقدمه

کتابی که در پیش روست، محصول تلاشی است برای بازنمایی سیر جوهر اندیشه مزدکی در بخشی از پهنه گسترده تاریخ ایران. این اندیشه در زمینه جفت و جوری عوامل و شرایط مختلف عینی و ذهنی عصر ساسانی شکل می‌گیرد و با از سر گنراندن موجه‌ای سرکوب و بحران و فترت به دوران بعد از اسلام راه می‌یابد و با به خود گرفتن لفافهای گوناگون، در نهضتهای رهایی بخش خلقهای ایران علیه استیلاً گران بیگانه و بهره‌کشان خودی کمایش اثر می‌گذارد و با در آمیختن با اندیشه‌ها و اعتقادات اسلام پذیرفتگان مخالف با طبقات حاکم، در شکل فرق جور و اجور مذهبی مبارز دوام می‌یابد. به طور کلی عناصری از اندیشه مزدکی در اغلب نهضتهای خلقی بعد از اسلام و فرق مذهبی که لفافهای آرمانی مبارزات اجتماعی سده‌های میانه بوده‌اند، قابل تشخیص هستند. موضوع کتاب حاضر پیگیری اندیشه یادشده در شاخه ادامه‌دار اصلی، یعنی خرمدینی است که در سیر خود جلوه‌های گوناگونی پیدا کرده است. شاخه عمده دیگر نمودار دوام عناصری از این اندیشه در قالب فرقه‌ها و نهضتهای اسلامی چون قرمطی و اسماعیلی و نواسماعیلی و سربداری و حروفی و نقطوی و فرقی دیگر از غلات شیعه است که موضوع کتابی دیگر تواند بود.

جنبش مزدک

پیش از مزدک

خواجه نظام‌الملک گفته است که «نخستین کسی که اندر جهان مذهب معطله آورد، مردی بود که اندر زمین عجم بیرون آمد و او را موبد موبدان گفتند [و] نام او مزدک بامدادان...» اما تحقیقات اخیر تاریخی ریشه‌های اندیشه مزدک را در دوره‌های پیش از ظهور وی یافته است.

میرزا آقاخان کرمانی در آیینه سکندری که در زمان ناصرالدین شاه تألیف کرده، تأکید دارد که «این عقاید سابقاً از یونانستان به ایران انتشار نمود و تنها اختصاص بمزدک ندارد. فقط مزدک راهی از برای اینکه چه باید کرد تا این مساوات بر وفق عدل و قانون جاری شود، به طوری که در نظام کلی اخلالی هم بهم نرسد و کسی به حقوق دیگری تعداز نکند، پیدا کرد.»

پیش از مزدک، مانی با استفاده از بعضی از اصول و جنبه‌های ادیان و فلسفه‌های زمان خود مذهبی التقاطی پیدید آورده، در صدد درهم شکستن چهارچوب تنگ مذهب مسلط زمان خود برآمده بود. او انسانها را برای پیروزی کامل نیکی بر بدی که ستم و بیداد نیز از آثار آن بود، به مبارزه دعوت می‌کرد. مانویت در جریان تکامل خود، نزاع خیر و شر را از آسمان به زمین کشاند و به مبارزه با عوامل اسارتیار که ریشه در ساخت اقتصادی - اجتماعی جامعه داشت، پرداخت و چنان افق امیدبخشی را در پیش روی خود دید که زمان پیروزی خیر را بر شر نزدیک و دست یافتنی یافت.

آموزش‌های مانی در اندک مدتی هاداران زیادی در قلمرو ساسانیان و خارج از آن پیدا کرد و شاپور اول که ابتدا به جهت کاستن از نفوذ روحانیان زرتشتی به حمایت از مانی برخاسته بود، با احساس خطر از

انتشار دامنه‌دار آموزش‌های وی، در صدد اعدامش برآمد. با اعدام مانی و گردی از پیروان او، آموزش‌هایش از بین نرفت و مخصوصاً در خارج از قلمرو ساسانی و از آن جمله در امپراتوری روم شرقی پیروان زیادی یافت. یکی از مبلغان مذهب مانی در روم مردی بود بوندوس (یا زرتشت خرگان) نام که در اواخر قرن سوم میلادی مدتی هم در قلمرو ساسانی به تبلیغ پرداخته بود. مزدک دو قرن بعد از بوندوس زندگی می‌کرد و تحت تأثیر اندیشه‌های مانی و بوندوس بود و از ادامه دهنگان راه آنها به شمار می‌آید.

در فاصله ظهر مانی و مزدک، توجه به مسائل اجتماعی - سیاسی مذهب مانی ضرورتاً فزونی یافته بود و مزدک که به قول هانری ماسه «بیشتر از مانی به برتری روشنایی عقیده داشت» مذهب مانی را وارد مرحله تازه‌ای کرد و آن را با شعارهای اجتماعی انباشت. به عبارت دیگر می‌توان گفت که تغییرات اقتصادی و اجتماعی که در این مدت در قلمرو ساسانی رخ داده بود، زمینه‌ساز نهضتی شد که مزدک پرچمدار آن گشت. در این فاصله با رونق گرفتن حرف و پیشه‌ها، شهرها اهمیت بیشتری یافت و شرایط مساعدی برای مبارزة طبقات فرودست و فرادست فراهم آمد.

مبارزه‌ای که در لفاف مذهب مانی و علیه دولت و دین رسمی - که متکی بهم بودند - صورت گرفت، بیشتر جنبه منفی داشت؛ درحالی که مزدکیان به مبارزة رویارویی با طبقات حاکم پرداختند. مزدک خواسته‌ای اقتصادی - اجتماعی توده‌های محروم را با صراحة بیشتری مطرح ساخت و دستگاه دولت را پاسدار ابقاء شر و مظاهر اصلی آن، یعنی نابرابری اجتماعی دانست و در برابر قباد پادشاه اعلام کرد که:

اگر دادگر باشی ای شهریار
در انبار گندم نیاید به کار.

و در حقیقت حکم مصادره داراییهای بزرگان را صادر کرد. دعوت مزدک با چنان شوری از جانب اقشار فرودین جامعه استقبال گردید که بزرگان از چاره کار خویش فرومادند. «مردمان پنهان و آشکار مذهب مزدک» را

پذیرفتد و «ملت جمعاً تابع نهضت مزدکی» گردید:

بر او شد هر آن کس که درویش بود
و گر نانش از کوشش خویش بود...

مزدک به جای تبلیغ قهر، راه رسیدن به نیکی را پرهیزگاری و شستن آثار کین و نفرت از دل می‌دانست و «مردم را از مبالغه و قتال و منازعه منع می‌کرد.» گفته‌اند «پیروان مزدک جامه‌های بسیار درشت بافت و خشن بر تن می‌کردند و سراسر زندگی آنها توأم با سختی و کشتن نفس و پرهیز از خوشیهای زندگی و توبه بوده است... او برای برگزیدگان دین خود دو اصل ریاضت و آزار نرسانیدن را مقرر داشته بود.» و می‌گفت «خدای عزوجل عالم را برای همه آفریده است و مال و نعمت برای همه آدمیان است و هر کس را به قدر حاجت وی مباح است.»

به نوشته احسان طبری «مزدک کشتن و زیان رساندن به دیگران را اکیداً ممنوع می‌داشت و تعلیم می‌داد که حتی به دشمن باید مهربان بود... این آموزش... با هدفهای انقلابی مزدک ناسازگار بود و در مقابل دشمنان طبقاتی قسی و سفله‌ای که بعدها بی‌دریغ خون مزدک و پیروانش را ریختند در حکم خلع سلاح معنوی انقلابیون به شمار می‌رفت.» اما مزدک در جریان حرکت توده‌ها دریافت که با وجود ستمگران، تبلیغ محبت اشتباه است و برای تحقق خواستهای انسانی چاره‌ای جز مبارزة قهرآمیز وجود ندارد. املاک و اموال و حرم‌سراهای توانگران معرض حمله و مصادره گردید و سنتهای حافظ استثمار و ستمگری در هم شکست. سیل حرکت مردم چندان پیش رفت که قباد اضطراراً به خواستهای قیام کنندگان گردن نهاد، چرا که به قول ابوریحان «قدرت سلطنت را در برابر نفوذ پیروان آیین مزدک اثری نبود.» قرار گیرندگان در ردیفهای بالای هرم طبقاتی چون بزرگان و موبدان، خطر را پیش از پیش احساس کردند و همین احساس خطر مشترک آنان را برای حفظ موقعیت و امتیازات طبقاتی به همدستی و هماهنگی پیشتر واداشت.

اردشیر بابکان، سر دویمان سلسله ساسانی، که خود از یک خاندان

روحانی - فتووال برخاسته بود، تخت را ستون محراب و محراب را ستون تخت معرفی کرده است و بر آن بود که:

نه بی تخت شاهی بود دین به پای
نه بی دین بود شهریاری به جای
دو بنیاد یک بردگر بافت
برآورده پیش خرد تافته
نه از پادشه بی نیاز است دین
نه بی دین بود شاه را آفرین
چنین پاسبانان یکدیگرند
تو گوین که در زیر یک چادرند.

اما واقعیت این است که نمایندگان دین رسمی و دولت جز در مواردی که مردم زحمتکش به خاطر کاستن از شدت بهره‌کشی پای در راه شورش و مبارزه می‌گذاشتند، رقابت داشتند: اما وقتی خیزش موجهای عصیان، ارکان قدرت طبقات حاکم را به لرزه در می‌آورد، دینیاران و دولتمردان اختلافات رقابت‌انگیز خود را به سویی می‌نهادند و برای درهم کوپیدن جنبشها با همدیگر تبانی می‌کردند. چنانکه برای مقابله با مزدکیان نیز چنان کردند. نخستین اقدام آنان بعد از تبانی این بود که قباد را که در برابر مزدک کوتاه آمده بود، از سلطنت خلع کردند و به زندانش افکدند و برادر وی جاماسب را جانشین اش کردند. بعد از مدتی قباد از زندان گریخت و به نوشتة بلعمی بمقابلات مزدک شتافت و از مزدک شنید که «متابعان من بسیار شدند و سپاه با ایشان (مخالفان) نه بسیارند. من ایشان را گرد کنم تا تو را بیرون آرند و با سپاه تو جنگ کنند.» و قباد در پاسخ گفت «این متابعان تو همه عامه‌اند و غوغای، با سپاه جنگ نتوانند کنند.» به مرحال قباد به سرزمین هیاطله فرار کرد و بهیاری پادشاه آن سامان و در پرتو سازش با قشری از طبقات حاکم تاج و تخت از دست رفته را باز به دست آورد. قباد بعداز بازگشت تغییر روش داد و بر آن شد تا نهضت را که روزبه روز ابعاد تازه‌ای می‌یافته، سرکوب نماید؛ مخصوصاً که نقش

مزدکیان را در مبارزه قدرت بین خود و اشراف و دینیاران انجام یافته می‌انگاشت. البته قباد پیش از زندانی شدن هم، دل با مزدکیان یکی نداشت و بر آن بود تا نهضت را حدالامکان محدود سازد و در جهت منافع خود رهبری کند.

بعداز بازگشت قباد، تدارک وسایل فروخوابانی نهضت شروع شد و در این کار خسرو پسر کوچک قباد که دشمن مزدکیان و دوست روحانیان و اشراف بود، دستیار پدر و پرچمدار امتعای نهضت و آثار آن شد و به قول کلمان هوار «تنها در آغاز سلطنت خسرو اوّل (انوشیروان) بود که شاهنشاهی ایران خود را به اندازه کافی برای مبارزه با کمونیسم نیرومند دید.»

میرزا آقاخان کرمانی را عقیده بر آنست که «انوشیروان به فراست دریافت که مآل و نتیجه سخنان مزدک که نام آن را مساوات حقوق و دادگری نهاده به ابطال حق سلطنت و تأسیس جمهوریت منجر می‌شود. این بود که مزدک و اتباعش را قتل عام نمود.» موبد پارس که در مقام دادستان بیدادگاه محکوم‌شمارنده مزدک - متشكل از اشراف و دینیاران بزرگ - قرار داشت، مزدک را در برابر سؤالاتی از این دست قرار می‌دهد: «تو مال مباح کرده‌ای و پل و رباط و خیرات که کنند نه از جهت مزد آن جهان را می‌کنند؟... چون مالها میان یکدیگر مباح گردد، خیراتی که کنند مزد آن که را باشد؟...» و به ادعای خواجه نظام‌الملک بزرگ فتووال که انگاری تنظیم کننده کیفرخواست او، خود بوده است، مزدک از جواب آن فرو می‌ماندا و موبد چنین نتیجه می‌گیرد که «تو آمده‌ای که نسلها و مالهای مردم به یکباره تباہ کنی. این ملک که بر این تخت نشته است و پادشاه است، پسر ملک فیروز است و پادشاهی از پدر میراث دارد و ملک فیروز همچنین از پدر میراث داشت. چون با زن ملک ده تن گردآیند، فرزندی که از او در وجود آید چه گویند؟ آن فرزند کی باشد؟ نه نسل بریده گشت؟ و چون نسل بریده شد نه پادشاهی از این خانه برفت؟ و مهتری و کهتری در توانگری و درویشی بسته است، چون مرد درویش باشد او را از جهت ناگزیر و دربایست خدمت و مزدوری توانگری باید کرد و آنجا مهتری و کهتری پدیدار آید. چون مال مباح گردد، مهتری و کهتری از جهان برخیزد...»

پادشاهی باطل شود. تو آمده‌ای که مال و پادشاهی از خاندان ملوک عجم به فنا بری...»

خواجه نظام‌الملک که بیانگر نظریات طبقات حاکمه بوده، از قول انوشیروان گفته است که «مزدک را کشن آسان است لیکن تبع او بسیارند». و بنابراین برای از بین بردن او و پیروانش زمینه‌سازی‌های لازم می‌شود و بعد از ترتیب دادن چنان دادگاهی است که حمله به‌مزدکیان آغاز می‌گردد و هزاران مزدکی زنده‌بگور و قتل و عام می‌گردند. به‌نظر میرزا آقاخان در آن به‌اصطلاح محکمه «برعاقاید مزدک لباس بسیار رشت پوشانیده، حکم به‌کشن مزدکیان صادر» می‌گردد، اما تاریخ گزارانی چون صاحب بیان‌الادیان و مؤلف زین‌الاخبار چنین باورشان شده است که «نوشیروان... مزدک را به‌حجت مالید و بکشت» و «به‌حجت و برهان درست کرد که مزدک بر ناحق است». و آنگاه «بفرمود تا او را بکشند و پوست او بیاهمختند و پرکاه کردند و بیاویزیدند و او اندر پنجم روز، هشتاد هزار مرد مزدکی را بکشت». به‌راستی آیا مزدک رانه از آن روی کشتند که به‌قول همین گردیزی می‌گفت که «خدای عزوجل روزی خلق اندرین زمین نهاده است و بخشش پدید بکرده است. از توانگران باید ستد و به درویشان باید داد تا همه راست گردد...»

مظہربن طاهر مقدسی و مسعودی تعداد کشته‌های مزدکی را در یک روز هشتاد هزار نفر قید می‌کنند و ابوالفرج تعداد کشتنگان آن طایفه را در یک نیمروز بین جازر، نهروان و مداین صدهزار نفر می‌نویسد. خواجه نظام‌الملک که احتمالاً از منبع دیگری استفاده کرده، شماره مزدکیان مقتول را در روز قتل عام دوازده هزار نفر ذکر نموده است. ابوالقداء می‌نویسد که «پادشاه فرمان داد تا مزدک را بکشند و... سپس اعلام نمود که خون مزدکیان مباح است و هر کس می‌تواند آنان را به‌قتل برساند و نیز عده کثیری از مانویان را بکشت...» و تنوفانوس رومی نوشته است که قباد پس از کشتن مزدکیان «احکامی به‌سراسر مملکت فرستاد تا هرجا از پیروان او کسی را بیابند بکشند و اموال ایشان را برای خزانه شاهی ضبط کنند و کتب آن قوم را در آتش بسوزانند.» کریستن سن بر آن است که «اضمحلال ادبیات مزدکی به‌فرمان خسرو انوشیروان به‌طور کامل اجرا شده

است! شاید رسالاتی شامل اصول عقاید مزدکی به طور مخفی بین پیروان آیین مزدک که در قرون اولیه اسلام می‌زیسته‌اند، شیوع داشته است. اما دلیلی برای وجود چنین رسالاتی در دست نیست...» خسرو اول در مقابل انجام خدماتی از این دست از دستگاه روحانیت زرتشتی لقب انوشروان (روان جاویدان) و عادل می‌گیرد و بعدها حتی روایت مجهولی چون «زاییده شدم در زمان سلطان عادل!» از قول پیامبر اسلام در کتابها راه باز می‌کند. این روایت جالب توجه که بدون شک ساخته و پرداخته محافل فنودالی است، از تاریخ طبرستان نقل می‌گردد: «انوشیروان با ظلمت کفر و بدعت آتش‌پرستی که داشت، به‌سبب شفقت^(۱)! که با زیردستان خود داشت و رعایت جانب مظلومان می‌کرد^(۱)، کارش به‌جایی رسید که خواجه هر دو عالم، حضرت رسول اکرم محمد مصطفی بدولادت خود در ایام دولت او فخر می‌کند که ولدت فی زمن الملك العادل.»

بعد از سوزاندن و از بین بردن کتابها و رسالات مزدکی، برای بدنام کردن آنها اقدامات تبلیغی دامنه‌داری صورت می‌گیرد و کتب زرتشتی مزدک و آیین او مورد لعن و نفرین قرار می‌گیرد، چنانکه در کتاب دینکرت، خسرو انوشیروان، پسر قباد را «براندازنده و مغلوب کننده کفر و ستم» می‌خواند و بهمن‌یشت مزدک را ناپاک و دشمن دین می‌نامد و ضرورت دفاع از مذهب رسمی زرتشتی در برابر العاد مزدکی انگیزه نگارش کتابی به‌نام مزدک‌نامه می‌شود.^(۱) اکنون از متن اصلی و ترجمة عربی این کتاب اثری باقی نمانده ولی بعضی از پژوهندگان تاریخ ایران باستان را عقیده بر آنست که خواجه نظام‌الملک به‌ترجمة عربی این کتاب دسترس داشته و در نگارش فصل چهل و چهارم سیاست‌نامه از آن استفاده کرده است. در این کتاب، مزدک همچون مغ بلند پایه‌ای معرفی شده است که از اعتماد

۱. ابن‌النديم و شهرستانی و صاحب دیستان المذاهب نام کتاب مزدک را دیستاناد نوشته‌اند. این کتاب احتمالاً همان کتابی است که از خود یا ترجمه‌اش در محاکمه افسین سخن رفته است. از جمله اتهاماتی که بر افسین می‌زنند، یکی هم این بود که در خانه‌اش کتابی مزین و مرصع یافته‌اند که در آن عبارت کفر درج گردیده بود و افسین در پاسخ می‌گوید که «کتابی دارم که متضمن آداب ایرانی و پند و حکم پارسی است و من از ادب و حکمت آن استفاده می‌کنم... آن کتاب مانند کلیله و دمنه و کتاب مزدک است که مثل آنها در منازل قضات و روحانیان وجود دارد و کسی را به‌آنها اعتراضی نیست.»

قباد سوه استفاده کرده، مردم را با تفسیرهای نادرست از اوستا گمراه کرده است. لازم به تذکر است که بعدها در زمان خسرو پرویز، روحانیت زرتشتی ضرورتاً در اوستا تجدیدنظر به عمل می‌آورد و این تجدیدنظر احتمالاً به جهت دست و پاگیری اصول آن بوده است. محقق است که هر مذهبی در برخورد با مراحل رشد عوامل زیربنایی با وجود مقاومتهايی که بهمنظور حفظ اصول دگماتیک آن شده، برای آنکه بتواند دوام پیدا کند، تن به تغییرات و تجدیدنظرهایی داده است و پیدایش فرق گوناگون از چنین دیدگاهی قابل توجیه است. میرزا آقاخان در بخش ترجمه احوال مزدک فریدنی کتاب خود بهنکه جالبی اشاره کرده است که توجیه کننده تجدیدنظر یادشده در اصول دین زرتشتی تواند بود:

«هیچ کس از جهت حفظ آیین روحانی، آلات اسلحه و ظروف فلزی در داخل مملکت ساختن نمی‌توانست زیرا که برحسب احکام دینی آهن سرخ شده و مس تافته را با پتک و خایسک کوییدن منافی احترامات مقدسة آتش دانسته می‌شد و (از این نظر) کار برای مردم از هر جهت سخت شده بود. از این جهت هر کس برای سبک کردن این گونه تکلفات و انداختن بار این مشاق متبعه (مشقتهاي رنج آور) به اختراع و ایجاد دینی تازه و روشی نو می‌کوشید.»

طبعی است که اخبار و آثار و گزارشهاي مجعلول دوره ساساني بدوران بعداز اسلام منتقل می‌شود و مورخان هم بهجهت مرعی داشتن سنت حجت شماری هر اثر بهدست آمده از گذشته و جهت‌گیریهای طبقاتی خود، حامل مطالب مجعلول و غرض‌آلود بسیاری شده‌اند و به قول نویسنده دبستان المذاهب «بسا سخن باشد که دشمن از مخاصمت برآنها بندد.» یکی از منابع اصلی و شاید تنها منبع عمدۀ نوشتۀای مورخان اسلامی درباره مزدک کتاب از بین رفته خداینامه است که در حقیقت تاریخ نیمرسمی زمان ساسانیان بهشمار می‌رود. مؤلف یا مؤلفان خداینامه بنا به عقیده کریستن سن «بیشتر مایل بوده (اند) که درباره پادشاهان از نظر بزرگان و سران مملکت و روحانیان زرتشتی اظهار عقیده کنند.» و بنابراین معلوم است که قضاوت این منبع درباره نهضت مزدکی چه گونه می‌توانسته است باشد.

در بین قدما آنکه تا حدودی با بیطرفی با حادثه ظهر مزدک برخورد کرده، فردوسی است. فردوسی جریان درگیری نهضت را با وصف قحطی و گرسنگی مردم و قانع شدن قباد به گشودن انبارهای گندم و مصادره انبارها توسط گرسنگان شروع می‌کند و چون به کشتار آنها می‌رسد، هیچ نوع همدردی از خود نشان نمی‌دهد و حتی مزدک را «ناهشیوار» و «بیدین» می‌نامد و خطاب به خواننده‌اش می‌گوید «تو گر باهشی راه مزدک مگیر.» و بعد از آن چون به‌وصف تاج‌گذاری انشیروان دادگر! می‌رسد، اظهار می‌دارد که:

جهان تازه گشت از سرتاج اوی!
ابا گرگ میش آب خوردی بجوى!

در بین مخالفان و موافقان مزدک، نظر شیخ محمد خیابانی، روحانی مبارز و دموکرات از ارزش خاصی برخوردار است. او فارغ از پاله‌نگهای قشری‌گری بیان می‌دارد که «نه تنها مردم ایران، بلکه تمام مردم جهان باید به‌خود ببالند که در دنیا برای اولین بار چنین اندیشه‌ای زاییده شده که پرچمدار تمایلات انسان‌گرایی در طی قرون متتمدی بوده و همیشه خواهد بود.»

میرزا آقاخان کرمانی نیز که با فرهنگ و اندیشه‌های غربی آشنایی داشته، اعتقاد مزدک را عین اعتقاد نهیلیستها و آنارشیستهای اروپا که «مساوات مطلقه را در میان افراد بشر جاری کردن می‌خواهند» می‌داند و برآنست که «اگر این در بر روی ایرانیان بسته نشده بود و تا کنون پیش رفته بودند، امروز هیچ یک از ملل متمنه دنیا به‌پای ترقی ایران نمی‌رسیدند... زیرا که اهالی ایران در آن عصر همین اعتقادی را که بالفعل اهل اروپا بعداز هزار و چهارصد سال اتخاذ کرده‌اند، داشتند...»

بعضی از محققان فرنگی و ایرانی آموزشها و برنامه مزدک را کمونیسم ایرانی نامیده‌اند. این نظر با توجه به آرمان برابری طلبانه مزدک، بی‌سورد نمی‌نماید. اما همچنان که احسان طبری متذکر شده است، بین کمونیسم مزدک که شعارش «تقسیم مساوی اموال موجود بین همگان است» با

کمونیسم علمی معاصر که شعار «از هر کس به اندازه توانش و به هر کس به اندازه نیازش» را می‌دهد، تفاوت اساسی وجود دارد. شعار کمونیسم مزدک نوعی بازگشت به دوران بی‌طبقه نخستین را مطرح می‌کرده و بهجهت سطح پایین رشد نیروهای تولیدی، با اصل «بهر کس به اندازه نیازش» که ناشی از رشد بیش از پیش نیروهای تولیدی می‌تواند باشد، بیگانه است. بهمین جهت نباید بین کمونیسم مزدکی و آموزش سوسيالیسم (و کمونیسم) علمی علامت تساوی گذاشت. با آنکه مسلماً کمونیسم مزدکی فصلی از تاریخ تکامل اندیشه کمونیستی بشری است و با اندیشه معاصر کمونیستی از این جهت پیوند باطنی دارد.»

اتهامات

بلیایف نوشته‌های انباشته از افترا و بهتان تاریخ‌گزاران دوره اسلامی را درباره نهضت مزدکی، تحریف بیشمانه می‌داند و با چنین عباراتی بهدفاع از مزدک و آرمان او برمی‌خیزد: «نویسنده‌گان مسلمان سده‌های میانه مزدکیان را در شکل کاذب، آشوبگرانی دور از اخلاق، ناپاکانی که به تاراج و شهوت رانی دست برده‌اند و مزدک، رهبر آنها را، چون نیرنگبازی گستاخ و فربیگری بی‌وجدان جلوه‌گر ساخته‌اند که از علاقه بی‌پایان به قدرت رنج می‌برده است. تاریخ نگاران شوروی توانسته‌اند پرده دروغ و تهمتی را که ایدئولوگهای فنودالهای خاورزمین بر آینین مزدک کشیده بودند کنار بزنند و ماهیت واقعی این جنبش را نشان بدھند.»

احمد قاسی ماهیت افتراءها و افترازنان را چنین افشا می‌کند: «ما از زندگی مردی گفتگو می‌کنیم که عقایدی برخلاف عقاید رسمی زمان خود ابراز داشته و در راهی قدم گذاشته که با مصالح طبقات حاکمه آن زمان مخالف بوده است. به قول یکی از جامعه‌شناسان، بدیهیات هندسی نیز اگر با منافع آزمندان مباینت داشته باشد، یقیناً در مقام انکار آنها برمی‌آیند. پس جای تعجب نیست که سراسر مورخانی که نانخور طبقات حاکمه بوده‌اند، در مقام انکار عقاید مزدک و مسخر چهره حقیقی او برآمده

باشند. امروز که قرنها از زمان مزدک دور شده و به عصر دانش پا گذاشته‌ایم هنوز ابراز عقایدی که با اباطیل افسانه‌ای برخورد می‌نماید، موجب هزاران تهمت و افترا می‌شود. پس عجب نیست که عقاید مزدک را در همه جا در میان غشایی از تهمت و افترا و ناسزا پوشیده بیینیم. این نسبتها خاص مزدک نبود، بلکه هر کس از ستمکاران روگردان شد و قدمی بهسوی افکار نو برداشت، مشتی لجن به سوروی اوپرتاپ کردند...»

از جمله اتهاماتی که به مزدکیان زده شده، اشتراکی پنداشتن زنان از جانب آنان است. غلامرضا انصفپور مزدک را مبدع قوانین تازه‌ای بمنظور از میان برداشتن محدودیت ازدواج در بین طبقات مختلف می‌داند و می‌گوید که «او شاید ازدواج آزادتری را مقرر می‌داشته است، اما چون اجرای این قوانین سبب می‌شده است که در عمل مزیت اجتماعی طبقه اشراف و روحانیان از بین برود و... در بیان نتیجه سوه آن مبالغه کرده‌اند و آن را اشتراک در اموال و زنان جلوه داده‌اند.» پیکولوسکایا اشتراک زنان مزدکیان را دعوی می‌داند «به بازگشت به روابط خانوادگی قدیمی و اعتراض علیه حرمراهای اعیان.» آ.ی. برتس نیز با پیکولوسکایا همعقیده است و گوید که «...اتهام اشتراک زنان در صورتی که مبنای مأخذی داشته باشد، ممکن است زمینه‌ای برای مطالعه و بررسی مسأله حفظ بقاوی روابط جنسی و شکل نخستین ازدواج در قرون وسطی قرار گیرد... در این گونه اتهامات... باید انعکاسی یافت از میل بازگشت به نظام اجتماع ابتدایی بشر که از مختصات بسیاری از العادهای روستایی بوده است.» گفتنی است که بنا به تحقیقات س.پ. تولستو و بقاوی نکاح دسته جمعی در آسیای میانه تا قرن دهم وجود داشته است. بلیایف هم برآنست که «مزدکیان با بهره‌گیری از شکست و دستپاچگی بسیاری از نمایندگان قشر ممتاز، با زنان این گروه ازدواج می‌کردند و همکانی کردن زنان که اینهمه جارو جنجال برایش به راه انداخته‌اند، همین بوده است.» دکتر مصطفی رحیمی هم در این مورد کم و بیش با پژوهندگان دیگر همنواست و با عباراتی دیگر تأیید می‌کند که «اشراف الفای تعدد زوجات و برافتادن رسم شبستان‌داری را تعدی به نامیس می‌دانسته‌اند و کم کردن زنان حرم‌سرا و صاحب حق شدن کشاورزان را اشتراکی کردن زنان می‌دانسته‌اند.»

اتهام زده شده بر مزدکیان که بیشتر از مردم خرد پا تشکیل یافته بودند، بیشتر شایسته خاندانهای اشرافی ساسانی بود که بهمنظور حفظ اموال و امتیازاتشان و آلوهه نشدن خونشان با خون (به قول خودشان افراد پست) ازدواج با محارم را جایز می‌شمردند.

در فارسنامه عبارتی است که مؤید این نظر تواند بود: «عادت ملوك فرس و اکاسره آن بودی کی از همه ملوك اطراف چون صين و روم و... دختران ستدندی و ... پیوند ساختندی و هرگز هیچ دختر بدیشان ندادندی و دختران را جز باکسانی که ازاهل بیت ایشان بودند، موافصلت نکردندی.» برخی از مورخان اسلامی ازدواج با محارم را از ابداعات مزدک و بابک دانسته‌اند، درحالی که این امر از دیرباز در بین طبقات بالادست وجود داشته است. در کتاب ارداویراف نامه، یکی از کتب مذهبی زرتشتی، اصل خویتک دس (ازدواج با محارم) مقدس شمرده شده است. ارداویراف در سفر روحانی خود در آسمان دوم روانهای کسانی را می‌بیند که در پرتو مراعات اصل خویتک دس آمرزیده ابدی بودند. ضمناً ارداویراف در پرتیرین جای دوزخ روان زنی را می‌بیند که در نتیجه پشت پا زدن به‌اصول خویتک دس گرفتار عذاب جاودانی گشته بود. در کتاب شایست ناشایست هم صریحاً گفته شده است که «خویتک دس گناهان بزرگ را ازمیان بر می‌دارد.» دینکرت صراحة دارد که «زنashoیی در میان برادر و خواهر فر و شکوه بزداني می‌آورد.» در نامه‌ای که از اردشیر بابکان در مروج الذهب مسعودی نقل گردیده، اندرز داده شده است که «... نزدیکان خود را به زنی بگیرید تا پیوندهای خانوادگی را استوارتر بکنید.» در تفسیری از یستنا که در زمان انسیروان نوشته شده، چنین آمده است: «اور مزد با دختر خود اسپندارمذ خویتک دس را معمول داشته...» تاریخ نگاران از ازدواج کامبوجیه و بهرام چوبیس و... با خواهران خود سخن گفته‌اند و در بعضی داستانهای بازمانده از دوره پیش از اسلام ایران مانند ویس و رامین و داستان داراب از عشق بین خواهر و برادر و ازدواج پدر و دختر و... سخن رفته است و... کمتر فرقه مبارزی را در قرون وسطی و حتی قرون اخیر می‌توان سراغ گرفت که از داغ اتهاماتی از این دست در امان مانده باشد. برتلس تذکر می‌دهد که «در هیچ زمانی و

در میان هیج ملتی گروه مخالفی نبوده که همه گونه تهمت ناروا به آنان نزدیک باشند. از این قبیل افتراها به عیسیویان نخستین و به همه فرق ملحدان اروپایی در قرون وسطی و فراماسونهای قرن هجدهم در روسیه و دیگران نیز زده‌اند.» سپیدجامگان و سرخ جامگان و به طور کلی خرمدینان نیز آماج چنین افتراهایی بوده‌اند. اسماعیلیان و قرمطیان که از بعضی جهات ادامه دهنده‌گان راه خرمدینان بودند، مانند آنان در مظان اتهامات پادشه بودند و کسانی مانند و.آ. ایوانف و مارشال هاجسن (نویسنده کتاب فرقه اسماعیلیه) بدفاع از آنان برخاسته‌اند. ایوانف منشأ چنان اتهاماتی را احکام آیین زرتشتی می‌داند که ازدواج با محارم و اقارب را مباح دانسته است و هاجسن با این قول توافق دارد که «اسماعیلیان برای زنان قید و بندی کمتر از آنچه جامعه اهل تسنن جهت آنها قرار داده بود، قائل بودند و دیگران این آزادگی را دلیل بر هرزگی و لجام‌گسیختگی می‌گرفتند.»

نقاطویان یا پسیخانیان نیز که در دوره صفویان علیه قدرتهای حاکم در مبارزه بودند و رهبرشان محمود پسیخانی «عالم و عامل و منقی و پرهیزگار و فصیح» بود و «بر آیات قرآن تفسیرهای نو و شگفت‌انگیز نوشته بود» و آنان مقام انسان را تا حد خدا بالا می‌بردند و انسان کامل را قابل ستایش می‌دانستند و... معرض دردآورترین شکنجه‌ها و تعقیبها و کشتارها و افتراها قرار گرفتند. آماج اتهامات آن چنانی بودند. شمهای از این گونه اتهامات در کتاب محمدبن محمود دهدار از نویسنده‌گان قرن یازدهم چنین انعکاس یافته است: «... از جمله فروع مذهب ایشان اینست که بعد از شناختن خود که دانست خداست، مادر و برادر و خواهر و پسر و دختر و تمام منهيات مباح می‌شود...» به طور کلی می‌توان گفت که اتهام اشتراکی کردن زنان به مزدک و پیروان و ادامه دهنده‌گان راه او در دوره‌های قبل و بعد از اسلام، از وابستگان و جیره‌خواران طبقات حاکمه که هرگونه وسیله‌ای را برای حفظ قدرت غاصبه خود و تخطفه رزمندگان به روزی مردم مشرع می‌شمردند، سرچشمه گرفته است.

زمینه نهضت

آنچه مردم را به شرکت در نهضت مژده سوق می‌داد، اوضاع اقتصادی و اجتماعی نابسامان بود. عدم وجود حقوق انسانی برای فردستان، مالیات‌های کمرشکن، خودکامگی، قحطی، پیوستگی اصول اخلاقی و حقوقی در منصب زرتشتی و دخالت روحانیان در تمام امور زندگی مردم، و قوع جنگهای داخلی و خارجی بی‌دریبی که سنگینی بارشان بر دوش زحمتکشان فشارآور بود و... همه و همه زندگی را بر مردم غیر قابل تحمل می‌کرد.

نظام طبقاتی خشن دوره ساسانی که همه عوارض باد شده ناشی از آن بود، طبقات تولیدکننده ثروتها را به درهم شکستن چهارچوب تنگ آن وامی داشت. بنابر نامه تنسر که در اوایل عصر ساسانی نگارش یافته حدودی گذرنایپذیر، نجبا واشراف را از عوام‌الناس جدا می‌کرد. امتیاز آنان به لباس و مرکب و سرای و بستان و زن و خدمتکار بود. هیچ طبقه‌ای حق نداشت در پوشش و تعجل و ترتیبات زندگانی و جشنها و غیره از زی خود خارج شده، از حاصل که برای آن صنف و طبقه مقرر شده بود، تجاوز نماید. به قول کریستن سن جامعه ایرانی بر دو رکن قائم بود: مالکیت و خون.

خریداری املاک اصیل زادگان از طرف طبقات به اصطلاح غیراصیل ممنوع بود. اردشیر بابکان به جانشینان خود وصیت کرده بود که «از انتقال صنفی از این اصناف از مرتبه خویش بممرتبه دیگر جلوگیری کنید... نباید از هیچ چیز چندان ترسی داشته باشد که از سری که دم گشته و یا از دمی که سر گشته. زیرا از گردیدن مردم از حالی به حالی دیگر نتیجه آن می‌شود که هر کس چیزهایی... برتر از پایه منزلت خود می‌جوید و... معلوم است که در میان عامه کسانی هستند که به شاهان نزدیکتر از دیگران‌اند و انتقال مردم از حالات خویش باعث می‌شود که آنها که در پایه تالی شاهند، طمع در شاهی می‌بندند و آنان که پس از ایشان‌اند هوس مقام ایشان می‌کنند...» تنسر هیربد زرتشتی در نامه معروف خود به شاه پدشخوارگر، یکی از افراد

هیئت حاکمه، چنین سفارش می‌کند که «... من بازداشت از اینکه هیچ مردم زاده (ashraf و بزرگان) زن عامه نخواهد تا نسب محصور ماند و هر که خواهد میراث بر آن حرام کردم تا عامه مستغل املاک بزرگان نخرند و...»

از اسناد مذکور چنین استباط می‌شود که جامعه ساسانی یک جامعه کاستی بسته بود و کلیه سنگینی بار خوشگذرانیها و کامروایی بالانشبنان هرم طبقاتی بر گرده توده انبوه زحمتکشان معروم از هرگونه حقوق انسانی تحمیل شده بود و این توده انبوه روزگاری بهتر از بردگان و گلادیاتورهای رومی نداشتند.

نیروی پایان ناپذیر مردم که سالها و قرنها تحت چنان مناسباتی سرکوب شده بود، در پرتو نهضت مزدک و آرمان مترقبانه آن به جنبش درآمد و بهسان آتشی که در توده علف خشک بیفتند، در اندک مدتی انتشاری شکرف یافت. نارضایی از نظام موجود به آنچنان نیرویی مبدل شد که توده انبوه مردم را چونان سیلی بینان کن، خروشان و غران به حرکت درآورد و اندوخته‌های کلان اشرف و بزرگان را که با انکا به قدرت دولت و از طریق استثمار و تجاوز انبار شده بود، با خود برد و حدود و قبودی را که آنهمه در حفظش می‌کوشیدند، درهم شکست.

علل و آثار شکست

با همه آنچه که گذشت، نهضت مزدک با وجود چنان پیشرفتی به سرمنزل خود نرسید و چنانکه می‌دانیم سرانجام در نتیجه جفت و جوری عوامل و علل گوناگون و اتحادنامیعون طبقات و قشرهای فرازین در خون خفه شد. نهضت مزدک چرا شکست خورد؟

پیش از درگیری نهضت مزدک تحمل ناپذیری شرایط شاق حیات اجتماعی باعث درگیری طفیانهای گسیخته‌ای در مناطق مختلف می‌شد که بهجهت کم دامنه بودن و عدم پیوستگی با یکدیگر به راحتی سرکوب می‌گردیدند. اما نهضت مزدک چنان دامنه و وسعتی یافت که تا آن تاریخ در سرزمینهای قلمرو ساسانی بی‌سابقه بود. موج نهضت دراندک مدتی

سرزمینهای وسیعی را که در بردارنده شهرها و روستاهای بود، در نور دید و کمیت فوق العاده انبوهی را در بر گرفت. همه شرکت‌کنندگان در آن نهضت، رؤیای آفرینش شرایطی را در سر می‌پرورداندند که آزاد باشند. هر کس به دنبال آزادی خود بود و بسیاری از بردگان و روستاییان در آرزوی بازگشت به شیوه زندگی قبیله‌ای بودند تا لبه شمشیر استعمار را بر گردان خود کم فشارتر احساس کنند. به قول پیکولوسکایا: «روستاییانی که در جماعت‌های خود مختار زندگی می‌کردند، کوشای بودند تا در ضمن این بازگشت ناروا به‌وضع گذشته، مقدورات نوینی برای دگرگون ساختن وضع ناگوار و دشوار حال خویش به‌دست آورند.» و بلایاف تعليمات مزدک را بازتابی از منافع و آرزوهای کشتکارانی می‌داند که در دوران پایی گرفتن فنودالیزم در معرض اسارت قرار گرفته بودند. او می‌گوید «توده‌های تولیدکننده که بیش از پیش از مناسبات نوین رنج می‌برند و علیه آنها اعتراض می‌کردند، نجات خود را در استقرار مجدد نظام جماعتی که نهضت می‌دیدند.» وی حتی ادعا می‌کند که مزدکیان در شمال ایران، در زمینهایی که جبراً از ملاکین گرفته بودند، به‌تشکیل جماعت‌های کشاورزی خود پرداختند.

در بررسی علل شکست نهضت به‌طور کلی می‌توان گفت که خواستها یکدست و گروه‌ها مشکل نبوده. گسترش دامنه نهضت چنان ناگهانی و غیرمنتظره بود که اختیار اداره‌اش از همان نخستین روزها از دست رهبری نهضت بدر رفت. شعارهای نهضت برآمده از اعماق وجود هزاران زحمتکش بینوا بود که در چنبر نظام استماری خشن طبقاتی جان بر لشان می‌رسید. ولی رهبری مجری که راه تحقق این آرزوهای به‌شكل شعار درآمده را بشناسد، وجود نداشت. به‌جنیش درآمدن مردم چونان سیلی مهارناپذیر بود. هر گروه شورشی به‌ابتکار خود عمل می‌کرد و حمله و به‌آتش کشیدن و غارت کردن بی‌نقشه و حساب نشده عمومیت داشت. تلاشها و اقدامات ناسنجیده ناهمانگی غریبی پدید آورده بود. به‌جهت عدم وجود یک ایدئولوژی روشنگری که محصول تجربه و جمع‌بندی درست شرایط و نیروها باشد، دشمنان واقعی مردم و چگونگی رفتار با آنان چنانکه باید و شاید شناخته نگردید. موجهای نهضت از آنجایی که در اغلب موارد بدون

سنجهای قبلی و هدایت نشده و حتی خودبخودی پیش می‌رفت، بر یکپارچگی آن خلل‌های مهلك وارد می‌آورد و به طبقات حاکمه جرأت و فرصت آن را می‌داد تا از تبدیل حرکت شورشیان به یک نیروی نظام شکن جلوگیری کنند. نهضت بیشتر حکم انفجاری را داشت که نخست اشرافیت و روحانیت ساسانی را شوکه کرد. اینان بعداز از سرگذراندن نخستین موجهای کوبنده بود که به‌خود آمدند و به‌این نتیجه رسیدند که اگر دیر بجنیند از صحنه زندگی و تاریخ بیرون رانده خواهند شد. در جریان درگیری جنبش، اشرافیت و روحانیت بزرگ ضربات شدیدی خورد ولی این ضربات چنان کاری نبود که نظام پرورنده آنان را درهم بشکند و ضعف نهضت ناشی از این نکته بود: از نداشتن هدف مشخص و سنجیده و نشناختن راه رسیدن به‌هدف. خود مزدک شعارهای اومانیستی ایده‌آلیستی می‌داد و عدم خشونت را تبلیغ می‌کرد درحالی که توده‌های جان بر لب رسیده دربی تلافی خشونتهاي اعمال شده در طی قرنها بودند ولی چنانکه اشارت رفت اندیشه و هماهنگ عمل نمی‌کردند و گرنه هیچ نیرویی را امکان برآمدن از عهده آنان نبود. شورشیان بیشتر به‌طور گروههای جدا از هم عمل می‌کردند و ضرورت طرح‌ریزی دفاع عمومی را و به‌وجود آوردن یک آرتش توده‌ای متشكل پاسدار نهضت را درنیافته بودند. درحالی که طبقات حاکم دوره ساسانی آرتش خاص خود را داشتند و عناصر فرماندهی این آرتش (ارتشاران سالار و سپهبدان) از خاندان اشرافی و زمینداران انتخاب می‌شدند و ستون فقرات آن آرتش را طبقه سپاهیان که اعضاًیش از آزادها (آزادها) که خردۀ مالک یا کشاورز آزاد بودند، تشکیل می‌شد. گو اینکه سپاهی لشکر و خدمه و پیاده نظام آرتش ساسانی از طبقات فرودین بودند، اما برای اینان راه رسیدن به مقامات فرماندهی، ولو در سطوح پایین‌تر بسته بود و این ناشی ازنظام کاستی یادشده بود. همین آرتش که تجرب قابل توجهی در جنگهای خارجی و درهم کوییدن عصیانهای خلقهای مختلف قلمرو امپراتوری ساسانی به‌دست آورده بود، عمدۀ ترین عامل سرکوبی نهضت مزدکی به‌شمار می‌آید. نهضتی که گفتیم از به‌وجود آوردن آرتش پاسدار خود غافل ماند و مانند اکثر قیامهای دهقانی قرون وسطی که معمولاً از این ضعف عمومی عاری نبودند، در

خون شرکت کنندگان خود خفه شد.

نهضت مزدکی شکست خورد اما برغم خشونت خونین طبقات فرازین، خواستهای انسانی آن فراموش نگردید. جرثومه اندیشه اشتراکی کردن املاک و اموال که با چنان صراحتی مطرح گشته بود، در ذهن توده‌ها جاگیر شد. تعقیبیهای وحشتناک مزدکیان اگرچه سازمان نامنسجم آنان را متلاشی کرد، اما نتوانست ادامه آن راه را که مزدک شناخته‌ترین راهبرش بود، مسدود نماید. مبارزه از صحنه‌های علی‌بهنه‌گاههای زیرزمینی فرو رفت تا فردا در فرصتی دیگر و در کسوتی مبدل آشکار گردد و اربابه سعادت انسانها را از روی کشته‌های انسانی به آن آرزوگاه اشتیاق‌انگیز قدمی نزدیکتر سازد. مبارز می‌میرد، سلاحش می‌ماند و نوازندۀ می‌رود و سازش باقی می‌ماند. همیشه دستهایی پیدا می‌شود که سلاحها و سازها را برگیرند و آنها را صیقل دهند و تکامل بخشنند و... چندان که سلاح پیروزی آورده و پیروزی نهایی از پاسداری سلاح کشtar بی‌نیاز گردد و ساز، نه نواهای دردآلود که نغمه‌های شاد پیروزی را در گوش انسانهای خوشبخت و فارغ ازستم و بهره‌کشی فرو ریزد و با آهنگهای سازندگی آنان هماهنگ گردد.

انگلستان در مقدمه‌ای که در سال ۱۸۹۳ به چاپ ایتالیایی مانیفست نوشته، بر نکته‌ای در مرور انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه اشاره کرده است که از نظری در مورد شکست نهضت مزدکی نیز صادق تواند بود. او با توجه به ترکیب نیروهای درگیر در انقلاب و رشد نیروهای تولیدی و چگونگی ایده‌های انقلابی قشری از کارگران که خواهان دگرگونی نظام اجتماعی بودند، چنین می‌نویسد: «نه تکامل اقتصادی فرانسه، نه سطح تفکر توده کارگران آن کشور، هیچ کدام هنوز به آن پایه نرسیده بود که تجدید نظام اجتماعی را میسر و معکن گرداند.» نهضت مزدکی هم در شرایط آن روزی جامعه ساسانی فنودالی، نیروها و کیفیات لازم را برای تحقق ایده مساوات مطلق نمی‌توانسته است داشته باشد و دیدیم که مثل چنین نارسیده‌ای گذشته از آن که نتوانست حمل گردد، مادرخود را نیز کشت. این نهضت مثل بسیاری از جنبش‌های دهقانی جلوه‌ای بود از مطرح‌بودن ایده برابری طلبانه انسان در سراسر تاریخ و انسان برای دستیابی بر آن راه دور و درازی را پیموده است و هر تکه‌ای از این راه با پای شرکت کنندگان در چنین

نهضتها بی کوییده شده است. تاریخ وظیفه بممنزل رساندن این بار را بر عهده طبقه پرولتر نهاده که در پرتو توری انقلابی خود که دستاورد رشد نیروهای تولیدی و جمع بست تجارت تاریخی است، توان و قابلیت انجام این مهم را داراست. درستی این ادعا را عمل عینی در دوران معاصر ثابت کرده و می‌کند.

نهضت مزدک اگرچه به قول جمالزاده «عرضه هلاک و دمار» قرار گرفت و سالها معرض خشن‌ترین تعقیبها شد، با این همه نه بی‌اثر ماند و نه به کلی ریشه‌کن شد. پاره‌ای از اصلاحاتی که انشیروان بعد از سرکوب مزدکیان انجام داده، نتیجه مستقیم نهضت مزدکی بود و به قول احمد قاسمی «عدالت انشیروانی اگر وجود داشت در حقیقت مقتضای نهضت مزدکی بود و اگر نهضت مزدکی درنمی‌گرفت، عدالت انشیروانی نیز شاید وجود نداشت.» اما فراموش نباید کرد که اصلاحات انشیروان همه به منظور استحکام موقعیت طبقات حاکمه و نتیجه‌اش قوام و دوام فتوذالیسمی شد که در روزگار اشکانیان آغاز گردیده بود. در جریان نهضت مزدکیان عناصر اشرافیت گردنفراز قدیمی و قشر بالای روحانیت زرتشتی که در برابر دستگاه سلطنت فرمانبرداری نشان نمی‌دادند، تضعیف گردید و انشیروان با حمایت از بخشی از بقایای اشرافیت، قشری از بزرگان و زمینداران فرمانبر پدید آورد و از این رهگذر وضعی فراهم آمد که به قول گیرشمن «هرگز تاج و تخت سلطنت به اندازه آن زمان استوار نگردیده بود. چه تمام طبقات، حتی روحانیان مطیع شاه شده بودند.»

در دوره انشیروان آرامشی پدید آمد که یادآور آتش زیر خاکستر بود. هرمز جانشین انشیروان انگار از این آتش زیر خاکستر آگاه بود که در صدد ازبین بردن علل و عوامل واقعی چنان طغیانهای دگرگون سازی برآمد و تخت و تاج خود را بر سر کاری گذاشت که آغازش کرده بود. اصلاحات انشیروان برای توده مردم که آن همه برای تغییر اوضاع خون داده بودند، چیزی نداد و جز آنکه رشته‌های آنها را پنهان کند و اوضاع را با اعمال تغییراتی در جهت منافع هیئت حاکمه به سیاق پیشین بازگرداند، کاری انجام نداد. ولی در حکومت و رفتار هرمز چیز دیگری دیده می‌شود. جمله مورخان بعداز اسلام که درباره سلطنت هرمز مطلبی نوشته‌اند، اتفاق

نظر دارند که «درویشان و ضعیفان را نیکوداشتی و قویان را شکسته داشتی» و «سیزده هزار از بزرگان و پیشوایان ایرانشهر را بکشت...» و «وی احکام موبدان را از میان برداشت» و در نتیجه «همه بزرگان و متوجهان ایران بروی دشمن گشتند.» و «در کین او ثابت شدند.» تا سرانجام طفیان ارجاعی بهرام چوبینه درگرفت و اشرف و روحانیان با استفاده از فرست او را از سلطنت خلع کردند، بعداز آن اقدامات هیچ کدام از چند پادشاهی که تاج بر سر می‌گذاشتند تا کشته شوند، جلوگیر آشتفتگی اوضاع و اضمحلال سلطنت ساسانیان نگردید تا سیل بنیان کن اعراب از راه رسید و وظایف نوظهوری را در برابر مبارزان آزادی قرار داد.

ادامه مزدک‌گرایی

پیش از اعدام مزدک، انشیروان و دارودسته‌اش طرح قتل عام همه پیروان او را می‌ریزند، زیرا چنین می‌اندیشیدند که «مزدک را کشتن آسان است. اکنون تبع او بسیار شده است، چون او را بکشیم مزدکیان بگریزند و در جهان پراکنند و مردم را دعوت کنند و کوههای محکم به دست آرند و ما را و مملکت ما را کار دهنده ما را سگالشی باید کرد چنانکه یک تن از ایشان جان از شمشیر ما نبرد و همه نیست و هلاک گرددن.»

همچنانکه مذکور افتاد، قتل عام مزدکیان با قساوت هرچه شدیدتری عملی گردید. اما به رغم آرزوی انشیروانیان کسانی از مزدکیان جان سالم از آن فاجعه خوینی بدر بردن و وظیفة سنگین حفظ و انتقال آرمان مزدک را به عهده گرفتند. به قول جمال‌زاده: «... پیروان مزدک یکباره از کوشش در راه اجرا و پیش بردن خیالات و عقاید خود دست برنداشتند، چنانکه بعدها خرمه نام دختر فاده که بنا به روایت مشهور، زن مزدک بوده است، از مداین گریخته، در ری ظهرور گرد و دین خرمدینی ایجاد کرد....» به عقیده نویسنده مجمع‌التواریخ و القصص و خواجه نظام‌الملک، مزدکیان بعداز اسلام را هم به مناسبت همین «خرمه بنت فاده» خرمدینان یا خرمیه می‌خوانند. رایینو هم با قبول نظر مورخان اسلامی یادشده، بر آنست که

«مسلسل مزدک یا مزدکی که به نام زنش خرمه که پس از اعدام شوهر خود به تبلیغ پرداخت، خرمیه نامیده شد (و بعد از راه یافتن به دلیل) در آنجا با تغییراتی رو برو گردید» بانو پیکولوسکایا هنگام بحث از چگونگی عدالت انوشیروان سخن از شورشی در زمان سلطنت او می‌راند که انعکاسی بوده است از نهضت بهخون کشیده شده مزدکی: «و سنتی که نیمی بر افسانه مبتنی می‌باشد، خسرو را پادشاهی معرفی می‌کند دادگستر که همواره طالب عدالت و شفقت بوده است. ولی استبداد رأی او از وضع رفتارش با نزدیکان و مأموران عالی مقام دولت که دچار آتش غصب وی گشته، اعدام می‌شدند، معلوم و معروف است. او نخست دو برادر و سپس عده‌ای از خویشاوندانش را اعدام کرد. اما فرزند خویش انوشزاد را که در اواسط قرن ششم شورشی را رهبری کرده بود، بخشید. این شورش را مردم مسیحی شهرهای ایران راه انداخته بودند و در واقع انعکاس گونه‌ای بود از نهضت مزدکیان.»

نهضت مزدک در سال ۵۲۴ میلادی بود که سرکوب گردید. چهل سال بعد از آن شاهد شورش بخشی از سپاهیان خاقان ترک به سرکردگی ابرزی هستیم. این شورش آثاری از جنبش و ایده‌های مزدک را در خود داشت. ابرزی و پیروانش بخارارا مقر خود قرار دادند و قدرت یابی آنان سبب فرار ملاکان و بازرگانان از آن سامان گردید. ابرزی منافع زحمتکشان شهری و روستایی و به طور کلی تنگستان را مطرح می‌ساخت و از جانب آنان نیز حمایت می‌گردید. شورش ابرزی (یا ابروی) سه سال دوام یافت و سرانجام در سال ۵۶۸ در سیلان خونی که با دست خاقان راه افتاده بود، غرق شد.

گیرشمن بهمورد دیگری از انعکاس نهضت مزدکی در خارج از قلمرو ساسانی اشاره می‌کند:

«به نظر می‌رسد آین مزدکی در آغاز قرن هشتم مسیحی موجب الهام عصیان خورزاد برادر شاه خوارزم شده باشد. وی قدرت را در دست گرفت و دارایی نجبا را اعم از اغنام واحشام و دختران و زنان از دست آنان خارج کرد و در میان فقرا تقسیم نمود. شاه بناگزیر اعراب را به یاری خود خواند و آنان تحت قیادت قتبیه قدرت شاه را ثبتیت کردند و

به فعالیت خورزاد خاتمه دادند. «مطهر بن طاهر که البدء والتاریخ (آفرینش و تاریخ) را در نیمة نخست قرن چهارم هجری نوشت، بهنگام بحث از قباد و مزدک از انتشار عقاید مزدک در بین اعراب سخن می‌گوید و این امر، احتمال تأثیر آین مزدکی را برآینی که در آن سامان درحال پدید آمدن بوده، متبار بذهن می‌کند. خصوصاً که بعضیها سلمان فارسی را یک مزدکی (و یا مانوی) روزبه‌نام دانسته‌اند که به علت تعقیب مزدکیان از ایران فرار کرده و سرانجام اسلام را پذیرفته و از اصحاب و مشاوران پیامبر گشته و «به احتمال قوی در شکل ایدنلوزی اسلام نقشی داشته» است. احمدامین نویسنده فجرالاسلام ضمن اشاره به شورش‌های مزدکی‌انگشت روی شباهتها می‌جذب و می‌گوید: «ابوذر غفاری می‌گذارد. ابوذر از یاران پاکدین پیامبر و از نخستین ایمان آورندگان بهوی بود. او از دموکراسی قبیله‌ای و مساوات موجود در روابط تولیدی ساده بادیه‌ای طرفداری می‌کرد. با رسیدن عثمان به خلافت و رواج ثروت‌اندوزی در بین اطرافیان وی و شکل‌گیری اشرافیت جدید، مبارزات ابوذر برای حفظ و استقرار برابری شدت بیشتری گرفت. او در شام (مقر حکومت معاویه) و مدینه (پایتخت عثمان) محرومان را علیه رباخواران و پول‌پرستان و اشراف زراندوز تحریک می‌نمود.» و به عثمان می‌گفت «ای عثمان گدایان را توگدا کردی و ثروتمندان را تو ثروتمند ساختی.» عثمان او را به شام تبعید کرد و در آنجا به معاویه گفت که «ای معاویه! این کاخ را اگر از پول خود می‌سازی اسراف است و اگر از پول مردم خیانت.» معاویه درباره او به عثمان نوشت که «گرد ابوذر دسته‌هایی اجتماع می‌کند. او مرا در تنگنا قرار داده و کار را بر من دشوار ساخته است. من بیم دارم که آنان را بر تو بشوراند. اگر بمقدم شام نیاز داری او را بردار» ابوذر بمدینه بازگردانده شد و تحبیب و تهدید او را از راهی که در پیش گرفته بود، باز نداشت. عثمان به او پیغام فرستاد که «از خواندن آیات و حدیث‌هایی که فقرا را بر ثروتمندان بشوراند، خودداری کند.» ولی ابوذر همچنان فریاد برمی‌آورد که «... ای توانگران بر فقرا و تهدیدستان کمک کنید... به خدا که مبارزه من پایان نمی‌پذیرد تا ثروتهای تمام مردم تقسیم شود...» ابوذر سرانجام در نتیجه موضع‌گیری مردمی خود از جانب آنهایی که دین جدید را وسیله‌ای

برای بهره‌کشی قرار داده بودند، به ربذه تبعید شد و در تبعید جان داد. ابوذر آیه «... والذین يكتزون الذهب و الفضه ولا ينفونها فی سبیل الله، فبشر هم بعذاب الیم.»^{۱۰} را چنین تفسیر می‌کرد که یک فرد مسلمان حق ندارد بیش از رفع احتیاج مال اندوزد، ولی کسانی مانند کعب‌الاحبار، یهودی تازه مسلمان شده که از مقربان دستگاه عثمان و از متمکنان بود، دریافت دیگری از این آیه داشت. دریافتی که ناشی از موقعیت طبقاتی اش بود. او می‌گفت و عثمان و پیرامونیانش تأیید می‌کردند که «هر فرد مسلمانی که زکات مال خود را بدهد، می‌تواند خشتنی از طلا و خشتنی از نقره روی هم بگذارد!» چنین بود که در اندک زمانی بعد از رحلت پیامبر اسلام، به رغم اینکه حضرت علی زاید بر چهار هزار درهم را - اعم از اینکه دارندۀ اش زکات آن را داده یا نداده - گنج می‌داند، در بین مسلمانان ثروتمندان چند صد هزار درهمی پیدا می‌شود و فور غنایم در آن روزگار که به قول عثمان «زمان تکامل نعمت و فیضان دنیا» بود، شکاف میان غنی و فقیر، را بزرگتر می‌کند و عده‌ای که خود را «اهل الشرف و البيوتات و السابقه و القديمه» می‌نامیدند و اغلب از یاران و نزدیکان پیامبر اسلام بودند، به ثروت‌های افسانه‌ای دست می‌یابند. بنا بر روایت طبری تنها یک سال بعد از خلافت عثمان، رجال قریش اموال و املاک فراوانی در سرزمینی‌های مختلف قلمرو اسلامی به دست می‌آورند. مسعودی فهرستی از ثروت‌اندوزان دوره عثمان را به دست می‌دهد که قابل توجه و تعمق است:

«در روزگار عثمان جماعتی از کسان او املاک و خانه‌های زیاد به دست آوردن، از جمله آنها زیبرین عوام (پسر عمه پیامبر اسلام و از عشرة مبشره) بود که خانه وی در بصره تاکتون (نیمه اول قرن چهارم) معروف است و بازرگانان و مالداران در آن آمد و رفت می‌کنند و چند خانه دیگر در مصر و کوفه و اسکندریه داشت. خانه‌ها و املاک او هنوز معروف است. مال زیبر پس از وفات وی پانصد هزار دینار بود و هزار اسب و هزار غلام و هزار کنیز به جای گذاشت. و نیز در شهرهایی که نام بردهیم املاک بسیار داشت. طلحه بن عبدالله تمیی (از کبار اصحاب پیامبر اسلام و از عشرة

^{۱۰}. و آن کسان که زر و سیم را ذخیره می‌کنند و آن را در راه خدا اتفاق نمی‌کنند، پس آنها را به عذابی دردناک بشارت ده.

مبشره) در کوفه خانه خود را که تاکنون معروف است بساخت و عواید وی از املاک عراق هر روز هزار دینار بود... زیدبن ثابت (از کاتبان وحی پیامبر اسلام) وقتی بعد آن قدر طلا و نقره بهجا گذاشت که آن را با تبر می‌شکستند و اموالی که بجز این از او بهجا مانده بود صدهزار دینار قیمت داشت...» طبری می‌نویسد که در شهر کوفه خانواده‌های معروف از سهم غنایم و مقرری سالانه خود مبالغ گزاف اندوختند تا آنجا که یکی از کوفیان وقتی بهجنگ می‌رفت هزار شتر برای حمل همراهان و کالاهای خود همراه داشت. عثمان خود در مدینه و سایر جاهای اموال و باغها و چشممهای فراوان داشت. گویند وقتی عثمان کشته شد، یکصد هزار دینار طلا و یک میلیون درهم وجه نقد داشت که نزد صندوقدار مخصوص او بود و املاک او در وادی القرای وحنین و جاهای دیگر صدهزار دینار ارزش داشت و اسب و شترهای زیادی از خود بهجا گذاشت...

کار ثروت‌اندوزی و چپاولگری و استثمار در دوران خلیفه سوم بهجایی رسید که بعضی از محققان تاریخ صدر اسلام، آغاز خلافت علی (ع) را با آغاز بعثت پیامبر مقایسه می‌کنند. با این تفاوت که در جای ابوسفیان بتپرست، پرسش معاویه مسلمان سربرداشت که بهنام جهاد در راه دین چندین برابر او ثروت اندوخت و امثال طلحه و زبیر برای حفظ و افزایش منافع و مزایای خویش رو در روی علی (ع) قرار گرفتند و به قول آیة الله طالقانی «عدل و روش انقلابی علی (ع) امتیازجویان و غارتگران حکومت سابق عرب را بابنی‌امیه همدست و همصدای کرد» و سرانجام دوران خلافت راشدین عملأً به حکومت اشرف‌سالاری بنی‌امیه تبدیل شد....

سخن در پیرامون رهیابی و انتشار اندیشه‌های مزدکی در عربستان بود. مطهر مقدسی در این مورد چنین می‌نویسد: «... حارث بن عمر والمعصوب بن حجر معروف به آكل‌المرار نزد مزدک آمد و به آین مزدک گروید. مزدک او را بر سراسر ملک عرب پادشاه کرد و هنگامی که انشیروان فرمانروا شد، پادشاهی را به منذر بن امری القیس بازگرداند.» به نوشته سیدحسن تقی‌زاده «منذر از مخالفان آین مزدکی بوده و در زمان سلطنت قباد به‌واسطه مخالفت با مذهب مزدک از سلطنت حیره به‌نفع حارث که کیش مزدک را پذیرفته بود، کنار رفته بود.» حمزه اصفهانی نیز در تاریخ خود

بهاین امر اشاره کرده است: «خسرو انوشیروان چون زندیقان را نابود ساخت. بدو خبر رسید که آکل‌العرار به آنان پناه داده است. کس به نزد منذر فرستاد و او را پیش خود خواند و با گروهی از امرای خود او را تقویت کرد و پادشاهی حیره را به اوی بازگرداند.» این منذر همان کسی است که گویا انوشیروان آرزوی به سلطنت رساندن او را داشته است. چنانکه ابوالفدا در این مورد چنین گفته است:

«... انوشیروان در نطقی که به هنگام تاجگذاری ایراد کرد، گفت: از خدا دو چیز طلب کرده است. یکی آنکه منذر را بر اعراب پادشاه گرداند، دیگر آنکه مزدکیان را از میان بردارد. مزدک که نزدیک تخت شاهی ایستاده بود، گفت: آیا تو می‌توانی تمام مردم را هلاک کنی؟ این کار موجب ویرانی کشورهاست و خدا ترا برای رعیت پروری چنین مقندر کرده است، نه برای مردم آزاری...»

گفتنی است که حیره شهری در جنوب شرقی نجف کتونی و پایتخت ملوک لخمی بوده است. این ملوک دست‌نشانده پادشاهان ساسانی بودند و بر دره سفلای فرات و قسمت علیای خلیج فارس فرمان می‌راندند. عربهای تجارت‌پیشه ساکن این سرزمین بهجهت آشنایی با فرهنگ و تمدن ایرانی واسطه انتقال دانش و بینش ایرانی به عربستان بودند و نوشتن و خواندن را که در آن زمان رواج کمتری داشته، به عربها می‌آموختند و طبیعی است که می‌توانستند وسیله انتشار اندیشه‌های مزدکی در عربستان بشوند. شاید مرگ ارزانیان تحت فرماندهی و هرز دیلمی هم که یعنی را در زمان انوشیروان گشودند و حبسیان را از آن سرزمین بیرون راندند، وسیله دیگری برای انتشار عقاید مزدک در بخش دیگری از عربستان بوده باشند. چرا که مرگ ارزانیان یادشده زندانیان محکوم به حبس ابد و یا واجب القتلی بودند که بعد از پیروزی، در یعنی ماندگار شدند. بعید نیست که در بین آن بازیابندگان زندگی، مزدکیانی نیز وجود داشته‌اند که فرصت زندگی را برای تبلیغ آرمان خودگرامی شمرده‌اند.^{۳۰}

۳۰. عبارت «تمام مردم» بیانگر کرت هواداران مزدک می‌تواند باشد.

۳۱. امام شوستری برآنست که مرگ ارزانیان یادشده «اگر... همه از هواخواهان آیین مزدک بوده‌اند، بیشتر آنان دلایل چنین باوری بوده و در روزگار شهریاری انوشیروان به‌گاه داشتن آیین مزدکی زندانی شده‌اند.»

م. دیاکونوف و لوکونین هم بر تأثیر اصول آیین مزدک در خارج از قلمرو ساسانی اشاره کرده‌اند. دیاکونوف در این مورد چنین می‌نویسد که «نهضت مزدکی و مزدکیان به طور قطع از بین نرفتند و شعارهای آنان برای سالیان دراز پرچم مبارزة افراد ناراضی بود و نهضتها بی نظیر موکانتا در آسیای میانه (پایان قرن هشتم بعد از میلاد) ظاهرآ حاوی عناصری از آیین مزدکی بود.»

لوکونین بی‌آنکه به تأثیر نهضت مزدک بر نهضتها خارج از قلمرو ساسانی اشاره‌ای بکند، از نهضتها بی نام می‌برد که بعد از نهضت مزدک در گرفته‌اند:

«جنبیش مزدکیان بزرگترین شورش بی‌چیزان شهرها و کشاورزان خاور نزدیک در آغاز سده‌های میانه بود و پس از آن بدعتها و العاد پاولیکی‌ها (پانولیسین‌ها)، بوگومیل‌ها، قطرها (کاتارها) و الیکوها که مبنای فکری و اندیشه‌ای بسیاری از شورش‌های کشاورزان بودند، پدید آمدند.» محمل درگیری این جنبشها به ترتیب بیزانس و بلغارستان و اروپای غربی و جنوب فرانسه بوده است و از قرن نهم تا سیزدهم وقوع یافته‌اند و کم و بیش از یکدیگر اثر برداشته‌اند. آنچه محتمل به نظر می‌رسد، تأثیر برداری غیرمستقیم جنبش ضدفتووالی باوکیلی روم شرقی از نهضت مزدکی است. چرا که امپراتوری بیزانس با قلمرو ساسانی هم‌جوار و بین دو کشور روابطی برقرار بوده است و آنسان که اندیشه‌های مانی و بوندوس در هر دو کشور منتشر شد، اندیشه‌های مزدک نیز در روم شرقی راه باز کرد.

هائزی شارل پوش نویسنده مقاله «مانویت و بقایای آن» در کتاب تاریخ تمدن ایرانی برآنست که فرق العادی یادشده شعباتی از دین مانی تغییر شکل یافته هستند که مجموعاً نام مانویت جدید به خود گرفته‌اند. پوش اطلاق مانویت جدید را بر مذاهب یادشده چندان صحیح نمی‌داند و بر آنست که «اگرچه هر کدام از این شعبه‌ها با هم قرابتی دارند، اما احتمالاً زاییده مذهب اصلی مانی نیستند.»

پوش به تفصیل از اثرگذاری هر کدام از فرق العادی مذکور در یکدیگر و تغییراتی که در بستر زمان و در شرایط و مکانهای انتشار خود می‌یابند، بحث می‌کند. مذهب مزدک هم در سیر ادامه‌یابنده خود در نتیجه برخورد با

مناسبات تولیدی و اجتماعی و عوامل زیربنایی و روبنایی متحول ایران بعد از اسلام، با حفظ جوهر اصلی خود تغییراتی می‌پذیرد و با توجه به زمینه‌های مساعد و نامساعد به طور علنی یا مخفی دوام می‌باید و در همه حال بمنابع لفاف عقیدتی گروههای متفرقی مراحل مختلف فتوحه‌الیسم حاکم بر بخشهایی از سرزمینی که ایرانش می‌نامیم، پذیرفته می‌گردد. سیدحسن تقی‌زاده در از پرویز تا چنگیز از کرت تعداد مزدکیان در هنگام ظهور اسلام سخن می‌گوید و آنان را که هنوز بعد از گذشتן یک قرن ازقتل - عام مزدکیان زخم دلشان تازه بوده، از مخالفان دولت ساسانی می‌داند. وی می‌نویسد مزدکیان در این دوره «مذهب خود را در خفا نگاهداری می‌کردند، به طوری که حتی پنج قرن بعد هم در بعضی نواحی ایران وجود داشتند...»

برآمدن اسلام و برافتادن دولت ساسانی

ظهور اسلام با از هم پاشیدگی سازمان پدرشاهی عشیرتی و جماعتی و پیدایش مقدمات تکوین طبقات در عربستان مقارن است. در جریان تلاشی جماعت عشیرتی بدوي از يك سو هسته اشرافیتی پدید آمد که اعضا يش صاحب زمین و گلهای گوسفند و شتر و بردگان بودند و در سوی دیگر تهیدستانی قرار داشتند که آزادی خود را چندان از دست نداده بودند که تبدیل به برد شوند. در کنار این دو طبقه اصلی، بردگانی نیز وجود داشتند که در امور تولیدی و خدمات، مورد بهره کشی قرار می گرفتند. وجود همین طبقه فرعی گرایش به برد داری را در جامعه آن روزین عربستان نشان می داد و با وجود شعار برابری سیدقریشی و سیاه حبسی اسلام، برد داری ریشه کن نشد و قرنها در قلمرو خلافت دوام آورد. فتوحات بی دریسی که به دنبال ظهر اسلام نصیب تازیان گشت، از تکوین شیوه برد داری بمثابة روش اصلی تولید جلوگیری کرد و جامعه عرب که از نظر رشد نیروهای تولیدی جامعه یکدستی نبود، به جریان عمومی روند فتووالی که در ایران و بیزانس مراحل مقدم خود را می پیمود، کشانده شد و در نتیجه با حفظ همان شیوه فرعی تولید برد داری به مرحله نوینی از نظام اقتصادی - اجتماعی که همان فتووالیسم باشد، رسید. گفتنی است که استیلای اعراب بر قلمرو ایران ساسانی جریان تکامل بعدی فتووالیسم را در این سرزمین، ابتدا دچار کندی ساخت: زیرا از سویی در طی لشکرکشیها لطماتی بر نیروهای تولیدی فرود آمد^{۱۰} و از هم پاشیدگیهایی در امور تولید به طور کلی رخ داد و از سوی دیگر سیطره تازیان برد داری را که در ایران در حال از

۱۰. ابن خلدون: «کلیه عمران و تمدن عراق عرب را که ایرانیان بوجود آورده بودند، تازیان از میان برداشتند.»

بین رفتن بود، تقویت نمود و جان تازه‌ای در کالبد آن دمید و برگان بیشماری که در طی کشورگشاییها به چنگ فاتحان می‌افتدند، همدوش برگانی که از بازارهای برده‌فروشی خریداری می‌گردیدند، در سرزمینهای فتح شده به کار واداشته می‌شدند و همین برگان درنهضتهای بعدی نقش‌هایی چشمگیر ایفا کردند. دامنه‌دارترین و مشهورترین این نهضتها که چهارده سال (۲۷۰-۲۵۵) ادامه یافت، قیام زنجیه (زنگیان) بود که صدها هزار برده را به مدار خود کشید و سرانجام به فجیع‌ترین و خونین‌ترین شکل ممکن سرکوب گردید.

ارنست ورنر، تاریخ‌دان معاصر چکسلواکی‌الاصل که استاد کرسی تاریخ سده‌های میانه دانشگاه کارل مارکس آلمان شرقی است، در مورد فتح آناتولی به دست ترکان به نکته‌ای اشاره کرده است که در مورد فتح ایران به دست اعراب نیز صادق تواند بود. ورنر برآنست که هنگام رسیدن ترکان به آناتولی، مردم آن سرزمین مورد استثمار شدید بیزانسیها بودند. بیزانس دارای یک دولت شکل‌یافته استبدادی بود که ابزار اصلی استثمار بهره‌کشان بیزانسی بود، درحالی که ترکان از راه رسیده هنوز موفق به برپاداشتن چنان سازمانی نشده بودند و بنابراین شدت استثمار آنان نسبت به امپراطوری بیزانس بمرانی بُمتر بود. سیستم مالیات‌گیری بیزانسیها بی‌اندازه پیچیده و متنوع بود و بخش عظیمی از اضافه تولید زحمتکشان به عنایین مختلف از چنگشان ربوه می‌شد، درحالی که نظام مالیات‌گیری ترکان ساده و تنها نوع رایج مالیاتشان خراج بود. از این‌رو ترکان از راه رسیده نه به مثابة استیلاگر بلکه چونان نجات بخشنای شناخته می‌شدند. دولت ساسانی نیز در مقایسه با نهضت اسلام، وضعی بهمانند دولت بیزانس در برابر جنبش توسعه‌طلبانه و گسترش‌یابنده ترکان داشت.

آیین نوین ضمن متعدد کردن قبایل عرب و با دادن شعارهای برابری طلبانه و سبک کردن بار سنگین پرداختنها راه پیروزیهای خود را هموار کرد. توده‌هایی که قرنها در چنبر فشار ستم و بهره‌کشی نظام طبقاتی کاستی و زیر تحرک دولت و دینیاران قرار گرفته در جرگه بهره‌کشان، به جان آمده بودند و با رها فریادهای حق طلبانه‌شان با خشونت در گلویشان خاموش شده بود، علاقه‌ای برای پاسداری از آن نظام استثماری از خود

نشان ندادند و حتی در مواردی خود وسایل پیروزی مهاجمان را فراهم آورده‌اند. به قول مرتضی راوندی «مردم ستمدیده ایران همواره منتظر و مترصد بودند تا ازعوامل مساعد داخلی و خارجی به نفع خویش استفاده کنند و زنجیرهای محکم مقررات اجتماعی را که جز رنج اکثریت و راحت اقلیت چیزی در برنداشت، از هم بگسلند...» شعارهای بشردوستانه و برابری طلبانه اسلام یادآور ایده‌های پرجاذبه مزدک و در نتیجه مقاومت‌شکن بود. اگر هم در اینجا و آنجا مقاومتهایی نشان داده شد، بی‌گمان برای حفظ و احیای نظام یاد شده نبوده است. این نوع مقاومتها بهجهت شرایط خاص زمانه جنبه محلی و گسیخته داشته‌اند و بهسبب فرصت‌طلبی‌های عناصر فنودال که بدنبال بازآوردن آب رفته بهجوی بودند و استعداد کنارآمدن با فاتحان را داشتند، جز در مناطقی قلیل چون شمال البرز، فرصت همراه کردن نیروهای مردد را با خود نمی‌یابند و خواه ناخواه در هم شکسته می‌شوند. تمام منابع موجود که جنگهای ایران و عرب را مورد توجه و احیاناً بررسی فرارداده‌اند، در عین یادآوری فزونی شماره سپاهیان ساسانی و برتری تجهیزات و جنگ افزارهای آنها، بهسطح بسیار نازل روحیه جنگجویی آنان در برابر سپاهیان تازی اشاره کرده‌اند و حتی گفته شده است که در جنگ سلاسل (زنگیر) فرماندهان ساسانی از ترس فرار سپاهیان، آنان را با زنگیر بهم بستند و بهمیدان فرستادند! برای آنکه شمایی از روحیه جنگجویان دوطرف درگیر در جنگ بدست داده شود، جملاتی از گفتگوهایی را که بین فرستادگان عرب و پادشاه و سردار ایرانی پیش از درگیری جنگ قادسیه جریان داشته، از تاریخ بلعمی نقل می‌گردد:

عمر به سعد دستور داد که ابتدا سفیرانی سوی ملک عجم فرستد و سعد چهار مرد برگزید... چون یزدجرد از آنان پرسید که به چه کار آمده‌اید، یکی از آنها گفت:

«ما مردمی بودیم به کفر و ضلالت. خدای تعالی ما را پیغمبری فرستاد و وی ما را از تاریکی کفر به روشنایی اسلام آورد. اکنون ما به نزدیک تو آمده‌ایم، اگر به دین ما گروی این مملکت را به تو گذاریم و اگر نگروی جزیت بدھی و اگر هیچ کدام نکنی، حرب را بیارای.» یزدجرد گفت:

«چندین خلق که در جهان دیدم از ترك و دیلم و... هر گروهی که در جهان است، بدبختتر از شما نیست... شما را آن مقدار قدرت از کجا باشد که بهولایت ما در آیید؟ اکنون بازگردید و بهمنزل روید تا بفرمایم که شما را اطعام کنند...» چون یزدجرد آن سخن بگفت، مغیره گفت: «راست می‌گویی... ما را گرسنگی و برهنگی پیش از این بود و لیکن خدای عزوجل ما را پیغمبری داد و ما را بهدین وی عزیز کرد و بهبرکت نبوت او جهان بر ما گشاد شد...»

و بهنوشته صاحب سیاستنامه «یزدجرد شهریار رسول فرستاد بهامیرالمؤمنین عمر رضی الله عنہ و گفت در همه عالم درگاهی از درگاه ما انبوهتر نیست و خزانهای از خزانه ما آبادانتر نیست و لشکری از لشکر ما دلیرتر نیست. چندان عدت و آلت که ما داریم کس ندارد. عمر جواب فرستاد که: بله درگاه شما انبوه است ولیکن از متظلمان و خزینه شما آباد است ولیکن از مال حرام و لشکر شما دلیر است ولیکن بی‌فرمان و چون دولت رفت آلت و عدت سود ندارد؛ این همه دلیل است بر بی‌دولتی شما و زوال شما.»

وقتی مغیره بن‌شعبه از جانب عربان بهرسالت نزد رستم فرخزاد آمد، گستاخانه پیش رفت و روی کرسی و در کنار او نشست. ملازمان سردار ایرانی او را پایین کشیدند و زبان بعلامت گشودند و مغیره گفت: «ما شما را خردمند می‌انگاشتیم، اکنون نادانتر از شما کسی نمی‌بینم. از ما تازیان هیچ کس دیگری را بنده نیست. گمان کردم شما نیز چنین باشید. بهتر آن بود که از اول می‌گفتید که برخی از شما بندگان برخی دیگرید. از رفتار شما دانستم که کار شما بشد و ملک با چنین شیوه و آیین نماند.»

روزی رستم با یکی از رسولان که نیزه در دست داشت، گفت: «این دوک که در دست تست چیست؟» و پاسخ شنید: «آتش پاره را از کوچکی و بزرگی عیوبی نباشد.» با دیگری گفت: «غلاف شمشیر ترا بسی کهنه می‌بینم» و شنید: «غلاف شمشیر اگرچه کهنه است، اما تیغ نو است و جودت شمشیر درنفس او باشد نه در غلاف متكلف.»

گفته‌اند رستم فرخزاد ستاره‌شناس بوده است و از اوضاع ستاره‌ها زوال ملک شاهنشاهان را پیش‌بینی کرده بود:

چو آگاه گشتم از این راز چرخ
که ما را از او نیست جز رنج برخ
کزین پس شکست آید از تازیان
ستاره نگردید مگر بر زیان

ولی رستم در مقام یک سردار جنگ آزموده با بررسی کم و کیف دو سپاه رویارویی و عوامل تعیین‌کننده پیروزی و شکست می‌توانست به چنان نتیجه‌ای برسد.

قلمرو پهناور ساسانیان با شتابی دم‌افزون زیرپایی تازیان در نور دیده می‌شد و مقاومنهای کوچک محلی گواینکه گاه موانعی در سر راه پیشرفت مهاجمان ایجاد می‌کند، جلوه دار پیشروی سیلاپوار آنان نمی‌گردد. در این میان تلاشهای مذبوحانه یزدگرد آخرین مرحله جانکتش آن نظام به ظاهر شکوهمند و در باطن پوسیده را نمایش می‌دهد. کشته شدن شاهنشاه ساسانی در بدر و تنها مانده در یک آسیاب دورافتاده دلیلی است بر این مدعای که دیگر سروران ورشکسته هیئت حاکمه را پایگاه و پناهگاه قابل اعتنایی در بین هیچ‌یک از طبقات و قشرهای جامعه نبوده است.

پروفسور نشت چانگاتای، محقق ترک، در تاریخ اسلام خود دلایلی برای پیروزی جنگجویان عرب بر شمرده است که از این قرارند:

۱. قابلیت تحمل اعراپ در برابر گرسنگی و تشنگی. آنان هنگام سفرهای جنگی بار اضافی که خود و چهار بیان‌شان را خسته کند بر نمی‌داشتند، شترها هم در پیروزی آنها نقشی فوق العاده ایفا می‌کردند. زیرا شتر به آنها سواری می‌داد، بارهایشان را حمل می‌کرد، شیرش را در اختیارشان می‌گذاشت و در سایه خود پناهشان می‌داد. این حیوان غذای خود را از علفهای خشک و بوتهای خار صحرا بدست می‌آورد و در برابر گرسنگی و تشنگی چند روز دوام می‌آورد. درحالی که ایرانیان و بیزانسیها با وجود عراده‌ها و جنگ افزارهای سنگین تحرک کمتری داشتند.

۲. مسلمانان بدقضا و قدر اعتقاد داشتند و برآن بودند که اگر کشته شوند به بهشت خواهند رفت و در صورت زنده‌ماندن به پیروزی و غنایم گوناگون دست خواهند یافت.

۳. اسبان تازی نیز تندروتر و مقاومتر از اسبهای ایرانی و بیزانسی بودند....

۴. مسلمانان در میدانهای جنگ طوری موضع می‌گرفتند که پشتستان به صحراء باشد تا اگر شکست خوردند به صحراء عقب‌نشینی کنند. زیرا که ایرانیان و بیزانسیان جسارت پیش‌رفتن در صحراء را نداشتند. اعراب بعد از تنظیم صفوی خود در صحراء باز به سر وقت دشمن می‌شناختند...

پژوهش‌سکی در بررسی علل پیروزی مغولان در ایران به نکته‌ای اشاره کرده است که تا حدودی در مورد پیروزی اعراب نیز صادق تواند بود. او در این مورد چنین می‌نویسد: «در اردوگاه مغولان تضادهای طبقاتی هنوز بسیار ضعیف بود و بدین سبب توانستند بالنسبه به آسانی لشکریان دولتهای متکامل فتووالی همسایگان خوبیش را که دچار تفرقه و نفاق و دستخوش تناقضات داخلی بوده‌اند، شکسته و منهدم سازند.» در بین آنها بی که در بی علت یا بی فتوحات اعراب صدر اسلام برآمده‌اند، بعضی شور دینی و تعصّب مذهبی را علت العلل پیروزی آنان قلمداد کرده‌اند و بعضی دیگر انگیزه‌های مادی را عامل تعیین‌کننده در این انتقال قدرت دانسته‌اند و گروهی هم عوامل و علل مادی و معنوی را مشترکاً در پیروزی تازیان و شکست دولتهای ساسانی و بیزانس دخیل دانسته‌اند. مطلبی که در این میان قابل توجه می‌نماید، تبدیل اید نولوژی بعد از رواج یافتن در بین شمار کثیری از مردم به عنوان یک عامل متعدد کننده، به عامل مادی است. و اسلام از چنین ویژگی مؤثری در شرایط آن روزین عربستان برخوردار بود و رهبران آن دین شرایط عینی را نیز برای دست یافتن بر سرزمینها و غنایم مادی هرگز از مد نظر دور نمی‌داشتند. خود حضرت محمد و عده تملک خزاین وکنوز اکاسره و قیاصره را بر امت خود می‌داد. معروف است که در جنگ خندق که در سال ۵ هجری بین مسلمانان و کفار عرب روی داد، به‌هنگام کندن خندق دور مدینه، سنگ بزرگی پیدا شد که دیگران از شکستن آن عاجز ماندند. خود پیامبر اسلام کلنگ به‌دست گرفت و در هر کلنگی که بدان سنگ زد، برقی جهید. پیامبر فرمود: در برق نخستین کوشکهای حیره و مداین را، در برق دوم کوشکهای روم و در برق سوم کوشکهای صنعا (یمن) را دیدم و جبرئیل به من گفت که همه این کوشکها

از آن پیروان تو خواهد بود.

خلیفه دوم نیز برای تشویق تازیان بهجنگ با همسایگان بهپای در راهان کشور گشایی گفت که:

«ای مردم خداوند شما را بهزبان رسول خویش گنجع خسروان و قیصران وعده داده است. برخیزید و جنگ با فرس را ساز کنید.»

ابن خلدون در مقدمه خود می‌گوید، وقتی مردم با عمر بیعت کردند، برای برانگیختن آنان بهتصرف عراق چنین گفت: «سرزمین حجاز نباید خانه و مسکن شما باشد. در اینجا شما تنها می‌توانید علف و خوراک شتران خود را بجویید و فقط برای این منظور در این سرزمین تاب بیاورید. کجا هستند مهاجرانی که از میهن خویش کوچ کرده و از وعده گاه خدای (مکه) دوری گزیده‌اند؟ بروید و سرزمینهایی را که خدا در کتاب خود وعده فرموده شما را وارت آن کند. بهجنگ آورید. خدا گفت: تا آن را (دین اسلام را) بر همه دینها غالب گرداند، اگرچه مشرکان کراحت دارند.»

کسری در شهریاران گمنام بسته بودن راه مهاجرت را از هر سو (ایران و روم و حبشه) بهروی تازیکان علت اصلی جنبش و جهانگشایی آنان می‌داند و در این خصوص چنین می‌نویسد: «... تازیکان روزبهروز بر انبوهی شمار و سختی کارشان می‌افزود و سرانجام ناگزیر بودند که جنبش کرده، راه مهاجرتی از یک سوی بر روی خود باز کنند. در این هنگام پیامبر اسلام در مدینه لوای دعوت برآفرشت و یکی از وعده‌ها که او بهقوم و مردم خود می‌داد این بود که اگر دین او را پذیرند عراق و ایران و سوریه از آن ایشان خواهد شد... باری جنگها و کشورگشاییهای تازیکان در آغاز پیدایش اسلام اگر هم بدستاویز نشر و ترویج آن دین بود، در دیده تاریخ‌نگار جز جنبش و شورش برای بازکردن راه مهاجرت نباید شمرده شود. چنانکه هر سرزمینی که مجاهدان و غازیان می‌گشادند، بیدرنگ هجرتگاه عشیره‌ها و قبیله‌ها می‌گردید که با کوچ و بند خود از تازیکستان روی بدان جا می‌آوردند.»

فاتحان بهنگام لشکرکشیها انگیزه‌های اقتصادی و منافع مغلوبان را در نظر می‌گرفتند و همین امر یکی از عوامل هموار کردن راه پیروزیهای بی

در بی آنها بود. خلیفه اوّل به سرکرده اردویی که روانه سوریه بود، چنین اندرز داد: «از جاهایی که عبور می‌کنید بر کسی خیانت و ستم نکنید. دستهای اسیران را مبندید. کسی را با شکنجه مکشید. کودکان و پیران و زنان را به قتل نرسانید. درختان خرمای کسی را نبرید و آتش نزنید. جز در راه خدا گاو و گوسفند و شتر را سر نبرید. اگر در سر راه خود به کسانی برخوردید که به دیرها پناه برده‌اند، کاری به کار آنها نداشته باشید.»

و عمر خلیفه ثانی، در نخستین مراحل پیش روی اعراب در ایران، بعد از فتح سواد به سعدابن ابی وقاص سردار سپاه عرب چنین نوشت: «... بنگر که سپاهیان چه چیزها از مال و متع بر استرها بار کرده‌اند و چه غنایم و احشامی دارند. پنج یک از آن مالها را برگیر و هر چه ماند میان ایشان بخش کن و زمینها و نهرها را به کشاورزان بازده تا در شمار اعطاهای مسلمانان در آیند. چون اگر زمینها را میان فاتحان بخش کنی از برای آنان که در این نواحی زیست می‌کنند، هیچ نخواهد ماند.»

لطفی بارکان، محقق ترک نیز تأیید می‌کند که «عمر بد رغم اصرار و مقاومت اعرابی که خواهان تقسیم سرزمینهای فتح شده بین خود و تبدیل آنها به املاک شخصی بودند، برآن بود تا بعداز فتح سرزمینهای وسیعی در سوریه و عراق، برای پدید آوردن منابع منظم و مورد اعتماد برای یک دولت منظم، به جای تقسیم سرزمینهای فتح شده در بین فاتحان، مردم آن سرزمینها را در قبال بستن خراج به نفع جامعه اسلامی بر اراضی خود آزاد بگذارد.»

اعراب برای آنکه راه فتح و فیروزی خود را هموار کنند، در قبولاندن دین خود بر نامسلمانان اهل کتاب اصراری نداشتند و سران مناطق مورد حمله قرار گرفته را در قبول اسلام و پرداخت جزیه و خراج و آراستن جنگ مخیر می‌گذاشتند و تنها بتپستان و مشرکان بودند که در صورت سرباز زدن از قبول اسلام قتل عام می‌شدند. چنانکه خالد سردار عرب، در یکی از برخوردها به هرمز سردار ایرانی چنین پیشنهاد کرد: «دیانت اسلام را قبول نما تا با ما برابر شوی و از هر اذیت و آزاری در امان باشی. ورن، باید تو و مردمت جزیه بدھید. اگر ابا کنی بر ما هیچ ایرادی نیست، بلکه باید خودت را ملامت کنی. اینک مردمی که برای جنگ با تو مهیا

شده‌اند، همان‌قدر که تو حیات را دوست داری، آنها بر مرگ علاقمند هستند.» و یا فرستادگان سعدابن ابی وقاص بهیزدگرد سوم چنین می‌گویند: «... اگر بدین ما گروئی این مملکت به‌تو واگذاریم و اگر نگروی جزت بدھی و اگر هیچ کدام را نکنی حرب را بیارای.»

اعراب حتی بعد از مواجه شدن با مقاومتی و درگیری جنگ، معمولاً راه صلح را نمی‌بستند و در مقابل گرفتن باج و قبولاندن جزیه و خراج، مردم را در حفظ مذهب خود آزاد می‌گذاشتند. چنانکه به‌نوشته بلاذری، بعداز آنکه مرزبان آذربایجان چند روزی با عربان به‌سختی جنگید، از حذیفه، سردار عرب، طلب صلح کرد و برآن شد که هشت‌صد درهم پردازد «به‌آن شرط که حذیفه کسی را نکشد یا به‌اسیری نگیرد و آتشکده‌ای ویران نسازد و بر کردان بلاسجان و سبلان و ساترودان تعرض نکند و خاصه اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و انجام دیگر مراسم باز ندارد.»

از مطالعه تاریخ جنگهای عرب چنین برمی‌آید که انگلیزه فتح سرزمینهای جدید و گرفتن جزیه و خراج، نیرومندتر از انگلیزه مسلمان کردن مغلوبان بوده است و حتی گفته‌اند که «در میان گروه انبوهی که از برای تاراج کمربسته بودند، هزاران عرب بودند که هنوز به‌اسلام نگرویده بودند.» و به قول پوردادود: «جز ربودن و بردن و کام دل برگرفتن و به‌نوابی رسیدن به چیز دیگری نمی‌اندیشیدند.» و از این روست که فلیپ حتی، نویسنده تاریخ عرب به‌این نتیجه رسیده است که «نواحی شمال را در حقیقت دولت اسلامی فتح کرده است نه دیانت اسلام و اعراب در ابتدای امر به‌صورت ملیت عربی بر سر دنیای آن روز هجوم بردن و بنابراین باید گفت: نخست عربیت بود که بر دنیا مستولی شد نه اسلام.» و قابل توجه است بدانیم که به‌گفته پتروفسکی «در دو قرن نخستین هجری، هنوز اکثریت جمعیت ایران دین اسلام را تپذیرفته بودند» و تنها بعد از قرن چهارم بودکه مسلمانان در ایران اکثربیت یافتدند.

تاریخ نویسان و جغرافی نگاران اسلامی در قرن‌های سوم و چهارم از شهرهای زیادی نام می‌برند که دارای آتشکده‌هایی دایر بوده‌اند.

بدین ترتیب موجهای کشورگشایانه‌ای که در نتیجه جفت و جوری عوامل اقتصادی و اجتماعی در عربستان و تحقق یافتن امر اتحاد قبایل در پرتو دین جدید از عربستان برخاسته بود، به‌جهت شدت یافتن تضادها در

قلمر و ساسانی و بیزانس و روزافزون شدن آشتفتگیهای داخلی در آن سرزمینها، زمینه مساعدی یافت و در اندک مدتی سراسر قلمرو ساسانی و مناطقی چون سوریه و فلسطین از قلمرو بیزانس را فرا گرفت تا بعدها باز در شرق و غرب و شمال پیشروی کند.

علل جنبشها

بعد از استیلای تازیان بر ایران، اعتراضات و قیامهای هرازگاهی و پراکنده علیه فاتحان در مناطق مختلف روی می‌دهد و با گذشت زمان و پا به پای شدت یافتن ستم و استثمار، مبارزات تشکل بیشتری می‌یابد و مناطق وسیعی را در بر می‌گیرد و دستگاه خلافت را با خطرات جدی مواجه می‌سازد. دوره دو قرنی بعد از تسلط اسلام، هرگز دوره سکوت نبوده است و مبارزة مغلوبان علیه فاتحان و مبارزة طبقات فرودست علیه فرادستان در سطوح گوناگون و زیر لفافهای رنگارنگ مذهبی ادامه داشته است. این اعتراضات و قیامها مثل همه خیزش‌های حق‌طلبانه تاریخ ناشی از نارضاییها بوده و نارضاییها ریشه در عوامل اقتصادی و اجتماعی گوناگون داشته و بنا به شرایط تاریخی بهشیوه‌های گوناگون ظاهر یافته و مبارزات را در برخورد طبقات متخاصم شکلهای مختلف بخشیده است. علل نارضاییها را در مباحثت زیر به‌طور خلاصه می‌توان مورد رسیدگی قرار داد.

۱. مناسبات ارضی

واقعیت یافتن فتوحات اعراب در ایران، تجدید تقسیم و شکل‌بندی اراضی و مالکیت را درپی داشت. قسمت اعظم اراضی افراد تشکیل‌دهنده طبقه زمیندار دوره ساسانی که به مقابله با مهاجمان پرداخته بودند و اراضی متعلق به دولت ساسانی و اعضای خاندان سلطنتی و املاک سازمانهای دینی زرتشتی به مملکت مسلمانان درآمد. اراضی جماعت‌های روستایی خودمختار هم‌جوار باقی‌مانده هم به‌صرف فاتحان درآمد و روستاییان با از دست دادن

زمینها و آزادی خود تبدیل به سهامدارانی شدند که با داشتن بذر و احشام و ابزار کشاورزی و نیروی کار روی همان زمینها به کار ادامه دادند. خلفاً بخشهایی از این زمینها را به عنوان غنایم ارضی بین فاتحان تقسیم کردند و عده‌ای از رؤسای قبایل عرب و سرداران و متنفذان اسلام از طریق دریافت زمینها از این طریق و از طریق غصب اراضی دیگران و آبادکردن زمینهای بایر و بعدها التجا و خرید، تبدیل به زمینداران بزرگ شدند و به عبارت دیگر قشری از اشرافیت فتووالی خلافت را تشکیل دادند. دکتر خربوطی درباره تصرف و غصب اراضی عراق مطلبی نوشته است که درباره اراضی سرزمینهای دیگر نیز کم و بیش صادق تواند بود:

«هنوز پنجاه سال از حکومت امویها بر عراق نگذشته بود که کشتزارهای عراق همه به دست امویها افتاد و تعدادی انگشت شمار از امویها بر سراسر خاک حاصلخیز عراق مسلط شدند و مالکیت اراضی را از میلیونها ایرانی کشاورز و مالکین اصلی این کشتزارهای بودند. صدها هزار تن از ایرانیان مجبور بودند به عنوان کارگران کشاورز در این اراضی به بیگاری اشتغال ورزند و نان بخور و نمیری دریافت کنند.»

عبدالله مهدی الخطیب، مؤلف کتاب حکومت بنی امية در خراسان هم سیاست ارضی فاتحان عرب را در خراسان همسان سیاست آنها در عراق نشان داده، صراحتاً اظهار می‌دارد که «سالیان درازی از توقف فتوحات نگذشته بود که حاصلخیزترین زمینهای خراسان به دست عدهٔ قلیلی از اعراب نزدیک بمقامات حاکمه و دربار خلافت افتاد.» قسمتی از اراضی هم به تصرف خود دولت اسلامی درآمد که بعدها این گونه زمینها از طریق واگذار کردن اقطاع و تیول به عمال لشکری و کشوری به تدریج و عملأ در مالکیت اقطاعداران و تیولداران درآمد. اقطاعداری نوعی زمینداری و مالکیت مشروط فتووالی بود که از دوره عباسی متداول شد. حق دریافت محصول اضافی قطعاتی از زمین در مقابل خدمات لشکری یا کشوری و برای پرداخت مواجب زیرستان اقطاعدار به طور موقت و بدون احراز حق مالکیت نسبت به زمین، بهوی واگذار می‌گردید. با گذشت زمان و بعد از قرن چهارم هجری و مخصوصاً در دوره سلجوقیان نوع خاصی از اقطاع به وجود آمد که اصطلاحاً تیول لشکری نامیده می‌شود. این گونه اقطاع

موروثی بود و غالباً از راه غصب مبدل به املاک خصوصی می‌شد. اقطاعداری که از مظاهر مراحل متکامل فنودالیسم است، از موجبات انحطاط کشاورزی و خانه‌خراibi کشاورزان بود؛ چرا که اقطاعداران تنها به وجوده و محصولاتی که از روستاییان می‌گرفتند علاقه داشتند و با وضع عوارض روزافزون راه فرار یا عصیان را در پیش پای آنان می‌گذاشتند. فرارکنندگان از روستاهای، یا به بعضی از شهرها که در نتیجه پیشرفت حرفه‌ها و تجارت توسعه می‌یافتد، می‌رفتند و به بی‌چیزان شهری می‌پیوستند و یا در کوه و کمر دسته‌های یاغیان و صعلوکان را تشکیل می‌دادند و در هر دو صورت استعداد بیشتری برای پیوستن به جنبش‌های ضداستعماری و عدالتخواهانه نشان می‌دادند. غیر از زورگویی و چپاولگری نجایی تیولدار نظامی، علل دیگری نیز موجبات خانه‌خراibi کشتکاران را فراهم می‌آورد. قدرت‌یابی مالکان بزرگ و تسلط آنها بر تأسیسات آبیاری و منابع میاه، موجب مقهور شدن تدریجی خردمندانه مالکان و روستاییان آزاد در دست آنان و تبدیل شدنشان به روستاییان بی‌زمین و شهریان بی‌چیز بود. از دست دادن ملک و آزادی معمولاً از طریق التجاء عملی می‌شد. التجاء در دوره امویان به عنوان یکی دیگر از مظاهر دوران فنودالیسم پدیدار شد و پدیده‌ای بود که بهموجب آن «ضعیفی [.] اراضی خود را با قبول شرایطی در اختیار قوی می‌گذشت تا از آن نگهداری و از وی حمایت کند». به نوشته بلاذری «چون تازیان در آذربایجان فرود آمدند، عشیره‌های عرب از کوفه و بصره و شام بدان جا روی آوردند. هر قوم بر هرچه که توانست مسلط گردید و گروهی نیز زمین پارسیان را از آنان خریدند و پارسیان دیه‌های خویش را بهر محافظت به پناه ایشان سپردند و خود کشاورزان ایشان گردیدند».

«اهل زنجان ضیاع خویش [.] به پناه قاسم بن هارون الرشید سپردند تا بدان تعزز جویند و از گزند راهزنان و ستم عمال در امان باشند. پس نامه خرید نوشته، خدمت او فرستادند و همه، کشاورزان او گشتند و آن جای امروز (قرن سوم هجری) در شمار ضیاع خلافت است.»

مردم مراغه نیز در زمان امویان به مروان ابن محمد والی ارمنستان و آذربایجان التجا کردند و زمینه‌ایشان از این طریق به تملک مروان درآمد.

نوع دیگری از النجا در امر وقف اراضی به‌چشم می‌خورد. اراضی وقفی به اراضی بی‌گفته می‌شود که زمینداران به نفع مؤسسات دینی و خیریه وقف می‌کردند. این نوع زمینها منبع اصلی مادی نگهداری دینیاران بود و چون از این نوع اراضی مالیات اخذ نمی‌گردید، بعضی از زمینداران با اختصاص دادن حق انتخاب متولی آن اراضی به خود و اخلاف خود، از زیر بار پرداخت مالیات و درگیری با مأموران درمی‌رفتند.

۲. رابطه غالبان و مغلوبان

در بافت طبقه زمیندار دوره خلافت در ایران، غیر از عنصر عرب، عنصر ایرانی نیز شرکت داشت. از چهل و یک خانواده اشرافی بیهق بیست و چهار خانواده نژاد تازی داشتند و سیزده خانواده ایرانی تبار بودند. سه خانواده از این سیزده خانواده از طبقه دیهگانان پیش از اسلام بودند. طبقه‌ای که برای حفظ موقعیت ممتاز و املاک خود خیلی زود با فاتحان الفت یافتند و به‌همدستی و دمخوری با دستگاه خلافت مفتخر شدند! این طبقه در سلسله مراتب اجتماعی پس از نجایی درجه اول دوره ساسانی قرار داشتند که بعد از جنبش مزدکی و در جریان اصلاحات انوشیروان شکل گرفتند. آنها به‌طور ارشی امور محلی را اداره می‌کردند و در برابر روستاییان نمایندگان حکومت مرکزی به‌شمار می‌آمدند و کار عمده‌شان جمع‌آوری خراج (خراج) و سرگزیت (مالیات سرانه یا جزیه) بود. فاتحان به‌منظور گردآوری مالیات روستاهای همین طبقه را که از در تسلیم درآمده بوده، در موقعیت پیشین نگه داشتند و آنان در استئمار روستاییان شریک اربابان جدید شدند. گفته شده است که اگر فاتحان این عناصر آماده به‌خدمت را نداشتند هرگز قادر به‌أخذ آن همه مالیات نبودند و قابل تذکر است که دیهگانان ضمن گردآوری مالیات، جیب خود را نیز پر می‌کردند. البته نمی‌توان گفت که دیهگانان همه بی‌چون و چرا تسلیم فاتحان شدند. قشری از آنان غالباً در جنبشهای رهایی طلبانه مردم نقش دو رویه بازی می‌کردند و با توجه به‌شرایط، عناصری از آنان از فاتحان اطاعت می‌کردند و گاه در رأس جنبشهای ضد خلافت قرار می‌گرفتند و این ناشی از تضاد

موجود در بین بقایای اشرافیت ساسانی و اشرافیت عرب بود. این قشر جنبش‌های مردم را فرصت طلبانه وسیله کسب امتیازات بیشتر و احیاناً احیای مناسبات پیش از حمله عرب قرار می‌دادند و اگر ضرورت ایجاب می‌کرد، از خیانت به جنیش روی نمی‌گرداندند و معمولاً نیز جنیشها را از هدفهای اصلی خود منحرف می‌کردند.

و اما فاتحان. در جریان فتوحات و پس از آن گروههایی از تازیان به سرزمینهای مختلف مهاجرت کردند و رحل اقامت افکنندن. نرشخی در بیان فتح بخارا توسط مسلمانان بهنکه‌ای اشاره کرده است که قابل توجه می‌باشد. وی می‌نویسد: «هر باری اهل بخارا مسلمان شدنی و باز چون عرب بازگشتندی، ردت آوردنی و قتبیه بن مسلم سه بار ایشان را مسلمان کرده بود، باز ردت آورده کافر شده بودند. این بار چهارم قتبیه حرب کرده، شهر بگرفت و از بعد رنج بسیار اسلام آشکارا کرد و مسلمانی اندر دل ایشان بنشاند... اهل بخارا را فرمود یک نیمه از خانه‌ای خویش به عرب دادند تا عرب با ایشان باشند و از احوال ایشان باخبر باشند، تا به ضرورت مسلمان باشند...» اقامت عناصر عرب در نواحی و مناطق مختلف در هر حال کینه‌انگیز بود. ولی با گذشت زمان اعراب ساکن شده در این زمینها در دو دسته کلی شکل گرفتند. دسته‌ای شامل ملاکان و وابستگان به دستگاه خلافت بودند و دسته‌ای دیگر به کشاورزی و پیشه‌وری و بازرگانی پرداختند و ضرورتاً هر دسته‌ای فلسفه سیاسی خود را پیدا کردند. به قول عبدالله مهدی الخطیب، در روند شکل‌گیری مناسبات «تعصبات قبیله‌ای که ناشی از وضع اقتصادی قدیمی اعراب بود، جای خود را به دسته‌بندیهای تازه‌ای داد که ناشی از وضع اقتصادی جدید آنان بود.» هر کدام از این دو دسته با عناصری از ایرانیان و به قول اعراب «موالی» پیوند و همبستگی یافتند و بهتر است بگوییم هر کدام به سری قطبی کشانده شدند. در یک قطب اشرف و نجیب‌زادگان و دیهگانان ایرانی تبار گرد آمدند و قطب دیگر جذب‌کننده توده مردم بود که از کشاورزان و پیشه‌وران ایرانی و عرب و بعدها ترک تشکیل می‌گردید. بدین‌سان تضادهای قومی جای خود را به تضادهای طبقاتی داد؛ زیرا که عناصر عرب پایین دست هم همسان توده ایرانی مورد ستم و استثمار شدید جای گیرندگان در

قطب فرازین قرار می‌گرفتند. افراد قطب فرازین بهره‌کش بودند و افراد کثیر قطب فرودین بهره‌ده و در نتیجه در مبارزات طبقاتی منافع طبقاتی تعیین کننده جبهه درگیرشدگان در مبارزه بود. از این روست که در مبارزه علیه حکومتهای اموی و عباسی، عناصر ستمدیده عرب و ایرانی علیه طبقات حاکم که قشراهایی از اشرافیت ایرانی را هم در بر می‌گرفت، دوش بهدوش هم می‌رمی‌داند.

این پدیده، پدیده اتحاد طبقات بهره‌کش با یکدیگر و شرکت طبقات پایین دست قوم فاتح با فرودستان جامعه مغلوب، در سراسر دوران تاریخ ایران به طور مشخص دیده شده است. در کوچهای بزرگ قبایل ترک هم که منتهی به تشکیل دولتهای غزنوی و سلجوقی و خوارزمشاهی و اتابکان می‌شود، نظام‌الملک‌ها در خدمت فاتحان در می‌آیند و توده‌های محروم قوم فاتح با توده‌های ساکن سرزمینهای ایران اشتراك منافع و همدردی پیدا می‌کنند و همگام آنان رو در روی فاتحان فرادست قرار می‌گیرند.

بعداز فرونشستن طوفان ویرانگر مغول هم، مغلان تهیدستمانده علیه اشرافیت مؤتلف مغول و ترک و تازی و ایرانی، در کنار توده‌های محروم شهری و روستایی قرار می‌گیرند؛ چرا که به‌گفته پتروشفسکی «وضع بینوایان مغول و بهویزه افرادی که دامهای خود را از دست داده و از وسیله کوج و انتقال محروم شده و بر اثر آن رابطه ایشان با قبیله سست شده بود، بدھیج وجه از وضع رعایای سرزمینهای مفتوح بهتر نبود.» رشیدالدین فضل‌الله در تاریخ مبارک غازانی آنجا که از اصلاحات غازان خان سخن می‌گوید، در فصلی که عنوان «در وضع دزدان و راهزنان و...» را دارد، از گروههای یاغی چنین یاد می‌کند: «بر عالمیان پوشیده نیست که پیش از این تطاول و استیلای راهزنان و دزدان تا چه غایت بود و با آنکه انواع ایشان از مغول و تازیک (تاجیک) و مرند و کرد و لور (لر) و شول و شامی هرچه تعامتر بودند. غلامان گریخته نیز با ایشان می‌پیوستند و رنود و اوباش شهرها پیش ایشان می‌رفتند و بعضی روستاییان و اطراف‌نشینان با ایشان یکی می‌شدند و قلاوزی (راهنمایی) می‌کردند و در تمامت شهرها جاسوس داشتندی تا از عزیمت اصناف مردم، ایشان را خبر کنند و بعضی دزدان که مدت‌ها راه می‌زدند و به‌آن کار شهرت می‌یافتند اگر وقتی در

می‌افتدند، طایفه‌ای ایشان را حمایت می‌کردند... (دزدان بهنگام حمله بهجایی) بانگ زدنی که ما را با آنان که چیزی ندارند یا کمتر دارند کاری نیست. آن جماعت (بی‌چیزان) جدا شدنی و دزدان دیگران را می‌زند و می‌کشند... دزدان را در میان هر قومی از صحرانشینان و دیهنشینان دوستان و شریکان بودند و بسیاری مردم بر آن واقف (بودندی) و اظهار نکردنی. بهسبب آن که به حمایت ایشان خلاص می‌شند و آن کس که سر ایشان فاش کرده بود، دیگر از خوف و وهم دزدان معاش نمی‌توانست کرد... در شهرها نیز آشنایان داشتند که قماشی‌ای ایشان می‌فروختند... استیلای دزدان تا غایتی بود که ناگاه در شب خانه امیری را فرو گرفتند و غارت کردند...»

از نوشته خواجه رشیدالدین که یکی از ممتازترین برخورداران دستگاه حاکمه دولت ایلخانان مغول بود، چنین برمی‌آید که این گروهها که وی آنان را دزدان می‌نامد، یاغیانی بودند که شرایط سخت زندگی و شدت ستم و استثمار آنان را به یاغیگری و اداسته بود و آنان با توده‌های شهری و روستایی چندان پیوند داشتند که از حمایت آنان برخوردار بودند و جالب است که در ترکیب دسته‌های یاغیان، عناصر مغول و تاجیک و کرد و لر و... با هم علیه نظام ستمگران مبارزه می‌کردند و «خانه‌های امیران را فرو می‌گرفتند.»

۳. مالیاتها و عوارض

مالیات‌های گوناگون هم از علل نارضایی مردم بود، درحالی که اعراب بهنگام یورش‌های خود وعده کاهش بار آنها را می‌دادند. با گذشت زمان بار مالیات و عوارض مختلف چندان فزوئی گرفت که کمرشکن شد و از حد دوره ساسانی نیز گذشت و در نتیجه آب در آسیاب جنبشی‌ای رهایی طلبانه ریخت. در کتابهای قدما به شورشی‌ای که در نتیجه فشار مأموران مالیات‌گیری در گرفته، فراوان اشارت رفته است و تنها در قم بنا به ضبط نویسنده تاریخ قم، در سالهای ۲۱۰ و ۲۱۸ و ۲۴۸ و ۲۵۶ و ۲۷۹ شورشی‌ای به علت تشديد فشار مالیاتی رخ داده است. و ناگفته

نمایند که اگر نه همیشه و برای همه وقت، قیامهای دامنه‌دار از شدت استثمار می‌کاست و طبقات حاکمه را وادار به عقب‌نشینی می‌کرد. منبع عمده مالیات، زمین بود و کشاورزی. در بین انواع مالیاتها خراج (خرابگ) و جزیه (سرگزیت) که بالاندک تغییری مورد قبول حکومت خلفاً نیز قرار گرفت، عمومیت بیشتری داشت. غیر از این دو نوع بهذکات (مالیات بر حرف و پیشمهای بازارگانی و دامداری) و عشر^۱ (ده یک که از اراضی مالکان مورد عنایت اخذ می‌گردید) و خمس (یک پنجم غنایم جنگی و درآمد معادن که در اختیار خلیفه گذاشته می‌شد) و به دهها نوع عوارض می‌توان اشاره کرد. مالیات خاصی را که در دوره ساسانیان به‌هنگام نوروز و مهرگان اخذ می‌گردید و در دوره اسلام نیز مورد چشمپوشی هیئت حاکمه قرار نگرفت و هدایا و پیشکش‌هایی را نیز که در موارد خاص به‌خلفاً و حکام تقدیم می‌شد، می‌توان در قسمت عوارض جای داد و البته چنان‌که اشارت رفت دهها نوع عوارض نقدی و جنسی دیگر و به‌عنایوین مختلف و با ابتکار وابستگان دستگاه حکومت از مردم گرفته می‌شد که پابه‌پای تشدید بهره‌کشی فتووالی میزان و انواعش افزایش می‌یافتد.

خراج مالیاتی بودکه به‌زمین تعلق می‌گرفت و در حقیقت حکم نوعی مال‌الاجاره و بهره فتووالی را داشت که در قبال واگذاری زمین آه مالک اصلی‌اش جامعه اسلامی و به‌عبارت دیگر خلیفه بود، پرداخته می‌شد. هر زمینی که صاحبیش در برابر قوای اسلام مقاومت می‌گردید، مصادره می‌گردید و به‌ملکیت مسلمانان در می‌آمد. چنین زمینهایی ممکن بود از طرف خلیفه یا امام در مقابل دریافت خراج به‌مالك اوی و یا کسانی دیگر واگذار شود معمولاً زمیندارانی که بدون مقاومت تسليم فاتحان می‌شدند و به دین اسلام در نمی‌آمدند، خراج‌گزار بودند و اگر بعداً مسلمان می‌گشتند، باز ناگزیر از پرداخت خراج می‌شدند. یعنی اگر بر زمینی خراج تعلق می‌گرفت، مالکش اگر مسلمان یا ذمی بود، خراج می‌پرداخت.

خراج دو نوع بود. مقاسمه و مساحة. مقاسمه سهمی از محصول بودکه

۱. عشر ذکات زمین بود که در این موارد گرفته می‌شد: از زمینهایی که ساکین‌اش قبول اسلام گردد باشد. از زمینهایی که مسلمانان آباد کرده باشند. از قطایع (زمینهایی که حکمران بمرسم قبول واگذار کرده باشد).

بنا به نوع زمین از نظر آبیاری و مرغوبیت به نسبت $\frac{1}{5}$ تا $\frac{1}{2}$ گرفته می‌شد. مساحة مبلغی بودکه بر اساس واحد اندازه‌گیری زمین از قبیل جریب اخذ می‌گردید. گفتنی است که فشار خراج با گذشت زمان افزایش می‌یافتد، چنانکه خراج سیستان در زمان فتح اش هر سال هزار هزار درهم بوده و چند سال بعد، در زمان عثمان مبلغ آن بر دو هزار هزار درهم، بعلاوه دو هزار غلام بالغ گردید و در زمان هارون‌الرشید انواع مالیات‌های نقدی و جنسی آن سامان که به خزانه دولت واصل می‌شد به چهار هزار هزار و شصت هزار درهم و نیز سیصد دست لباس اعیانی و بیست هزار رطل شهد نیشکر رسید.

جزیه مالیات سرانه‌ای بود که از اهل ذمه، یعنی کسانی که بر دین خود باقی مانده بودند و اسلام آنها را اهل کتاب شمرده بود، اخذ می‌گردید. اصولاً جزیه با قبول اسلام از طرف جزیه‌پرداز لغو می‌گردید، اما بعدها در دوره بنی‌امیه چون تعداد کسانی که به اسلام می‌گرویدند فزونی می‌یافت و از این رهگذر این منبع درآمد از دست حکام و عاملان بدر می‌رفت، همچنان در گرفتن جزیه اصرار می‌شد. ابتدا میل مسلمان کردن برای به‌دست آوردن نیروی لازم به‌منظور ادامه جهانگشایی غالب بود و خلیفه که ریاست قدرت دنیوی و دینی را داشت، قبول اسلام از طرف مغلوبان را عامل و نشانه متابعت آنان و بسط قدرت و مطیع ساختن ملل می‌دانست. اما بعدها بین علاقه به مسلمان کردن و جزیه گرفتن تضاد حاصل شد. طبری ضمن بیان حوادث سال ۱۱۰ هجری می‌گوید که در آن سال «اشرس (حاکم ماوراء النهر) ذمیان (اهل ذمه) سمرقند و ماوراء النهر را به اسلام خواند، به شرط آنکه جزیه را از آنها بردارد و (آنان) این را پذیرفتند و چون اسلام آوردنند، جزیه بر آنها نهاد و آن را مطالبه کرد که به‌جنگ وی آمدند.» حتی گفته شده است که عاملان حجاج بن یوسف به‌وی نامه نوشته‌ند که «مالیات رو به کاستی گذاشته است، زیرا اهل ذمه مسلمان شده‌اند.» و حجاج امر داد که «از نو مسلمانان همچنان جزیه بستانند...» و خود خطاب به ایرانیان مسلمان گفت که «شما از تبار عجم هستید و باید در دهات کار کنید و جزیه را هم بپردازید.» این سخن یادآور گفته عمر و عاص است که سالها پیش از حجاج به‌یکی از موالي اظهار داشته

بود: «شما خزانة ما هستید.» سلیمان ابن عبدالملک اموی هم در مجلسی به مشاوران خود اظهار داشته بود که «از مولی تا می‌توانید شیر بدوشید و اگر شیرش ته کشید، خون بدوشید.»^{۲۱}

رفتار آزمندانه حجاج چندان با خشونت توأم بود که به نوشتۀ مسعودی در التنبیه والاشراف، وی بعد از بیست سال حکومت یکصد هزار هزار و چند و چند ده هزار درهم در بیت‌المال بجا گذاشت. وی وقتی به حکومت عراق رسید، خراج آن جا یکصد هزار درهم بود و آن سامان در نتیجه بدرفتاری وی چنان ویران شد که خراج آنجا به بیست و پنج هزار درهم رسید. دربارۀ ستمگری و زورگویی و خون‌ریزیها و زندانهای حجاج و دار و دسته‌اش در کتابها بسیار نوشته‌اند. گویند چون حجاج درگذشت، زن پیشین‌اش گفت: حقاً که از مرگت چشمها روشن شد. مسعودی گوید: «... عده کسانی که حجاج گردن زده بود، بجز آنها که در جنگها کشته بود، یکصد و بیست هزار کس بود... وقتی او بعد پنجاه هزار مرد و سی هزار زن در زندان او بودند» در تجارب السلف آمده است که «او دستور داد تا زندانیان را آب آمیخته با نمک و آهک می‌دادند و...» و البته حجاج این همه را بدمستور خلیفۀ زمان عبدالملک انجام می‌داد که به‌هنگام فرستادن او به عراق، دستور داده بود «... تا می‌توانی از عراقیها کشtar کن، چون اخبار ناگوار از عراق دریافت داشته‌ام.» و حجاج به‌پیروی از چنین دستوری بود که به نوشتۀ ابن قتیبه تنها در بصره هفتاد هزار تن را کشت و زمینهای عراق را با خون موالي رنگین ساخت و از این رهگذر چنان ضربتی بر نیروهای تولیدی وارد ساخت که عراق، آن انبار گندم قلمرو اسلام، به‌ویرانهای بدل شد. طبری نوشته است که وقتی سلیمان ابن عبدالملک از یزید بن مهلب خواست تا حکومت کوفه را بر عهده گیرد، از وی چنین جواب شنید: «عراق را حجاج ویران کرده است. و من اکنون مایه امید عراقیانم. اگر من نیز مردم را به‌سبب خراج مؤاخذه کنم و آنها را

۲۱. در بین خلفای اموی تنها عمر بن عبدالعزیز بود که اصرار داشت از اسلام پذیرفتنگان جزیه گرفته نشد. گویند او در جواب والی مصر که نوشته بود «مسلمان شدن مردم درآمد جزیه را کاهش می‌دهد.» نوشت «... از اسلام پذیرفتنگان جزیه را بردار که خداوند محمد (ص) را برای هدایت به صراط مستقیم فرستاد نه برای تحصیلداری.»

شکنجه دهم مانند حجاج می‌شوم و باید زندانهایی را که از میان رفته تجدید کنم.» روایت کرده‌اند که حجاج از مردی بهنام سلیم بن صالح مبلغ هنگفتی طلب کرد و سلیم قادر به پرداخت آن مبلغ نبود. حجاج بی‌آنکه مهلتی بموی بدهد، دستور داد همه دارایی او را حراج کردند و خانواده‌اش را آواره نمودند و خود سلیم را به عنوان برده به یکی از نجایی کوفه فروختند. و نیز گفته‌اند وی دستور داده بود مردم شهر واسطه شبه‌آز خانه‌های خود بیرون نیایند (حکومت نظامی). اگر عسیان او افرادی را گیر می‌آوردند که از این دستور تخطی کرده بودند، بی‌درنگ به قتل می‌رسانیدند. یکی از مأموران مالیاتی او در اصفهان گردن هرکس را که قادر به پرداخت خراج هنگفت نبود، می‌زد و بر روی کیسه‌ای که سر قربانی را در آن می‌نهاد چنین می‌نوشت: «فلان پسر فلان دین خود را ادا کرد و...». کوتاه سخن اینکه، حجاج اگرچه ظاهراً با سرکوبی مخالفان، عراق را برای عبدالملک نگه داشت اما در حقیقت با خشونت‌ورزیهای خود گور بنی‌امیه را هم کند. خونهای ریخته شده بر زمینهای عراق بذرهای کینه را آبیاری کرد تا روزی بارور گردد.

گرفتن جزیه توأم با رفتارهای توهین‌آوری چون «مهر گردن» و انداختن صفحه سربی به گردن مالیات‌دهندگان بود. این رسم خفت‌بار یادآور داغ نهادن بر بردگان بود و عقده‌های کینه را متراکم‌تر می‌کرد تا روزی منفجر شوند. این اخوه که کتابی در چندی و چونی احکام حسبت (داروغه گری) نوشته، صراحتاً حکم می‌دهد که «چون محتسب یا مأمور برای دریافت جزیه نزد ذمی آید، او را پیش خود بایستاند و به او پس گردنی زند و بگوید: جزیه را بپردازد ای کافر!» ناراضیانی از این دست بودند که در قیامهای ضد دستگاه خلافت که هرازگاهی درمی‌گرفت، جانبازانه شرکت می‌کردند.

خراج و جزیه، سرجشمه اصلی ثروتهای انسانهای خلفا بود و گذشته از درگاه و دستگاه خلفا، خانه بسیاری از اقطاع‌داران و وزیران و والیان و امیران و عمال و دیهگانان در قبال خانه‌خرابی رعیت، آباد می‌گردید و چه خونهایی مکیده می‌شد تا سفره‌ای رنگین گردد. دکتر زرین‌کوب مظہری از مظاہر چپاولگریهای یادشده را چنین نشان داده است:

«...اولین خلیفه بنی عباس وقتی مرد از وی جز نه جبه و چهار پیراهن و... باقی نماند. اما منصور که بهجای او نشست چندان درگردکردن مال حرص ورزید که پس از مرگ، نزدیک ۶۰۰,۰۰۰ دینار از وی بازماند و او در هنگام مرگ فرزند خود مهدی را گفت که من ترا چندان مال فراز آورده‌ام که اگر ده سال نیز خراج به تو نرسد، ارزاق سپاه و نفقات و مخارج ثغور را بدان کفايت توانی کرد...»

کار گردآوری مالیات از این قرار بود که مبلغ قابل وصول بین چند منطقه تقسیم می‌گردید. مثلاً قرار بر آن نهاده می‌شد که «فرماندار آذربایجان و ارمنستان سالانه ۱۲۰ هزار دینار به خزانه خلافت» بپردازد. این مبلغ میان چند شهرستان و بعد از آن میان دهات و سرانجام در بین افراد سرشکن می‌شد. بدین ترتیب عارضه مقاطعه کاری در امر مالیات‌گیری به وجود آمد و شکل گرفت. مقاطعه کاری مسأله مزایده را پیش آورد و در نتیجه فشار بر طبقات و اقسام پایین‌دست که دهنده اصلی مالیات بودند، شدت بیشتری یافت. یک مقاطعه کار مالیاتی که متقبل می‌شد فلان مبلغ را در مقابل مالیات فلان منطقه یا شهرستان و یا ناحیه‌ای بپردازد، بر مقاطعه کاران و دستیاران و عمال پایین‌دست خود فشار می‌آورد تا مبلغی بیشتر از آنچه را که پرداخت آن را بعده گرفته، دریافت دارد و هر دست‌اندرکاری با در نظر گرفتن سهم اضافی خودش بر فشاری که از بالا وارد می‌شد افزود و انبارهای آز این همه مأموران غلاظ و شداد دست آخر با دست روستایی و پیشمور انباشته می‌شد تا مبلغ مورد علاقه خلیفه نیز به خزانه واریز گردد. در ابتدا مأموران وصول از خزانه دولت حقوق می‌گرفتند و دستاویزی برای زیادتر گرفتن نداشتند، ولی مقاطعه کاران حقوقی دریافت نمی‌کردند و صاحب اختیار مؤدبان به شمار می‌آمدند. اغلب مقاطعه کاران مالیاتی در سایه چپاول و غارت مردم به مرور زمان تبدیل به مالکان اراضی شدند. نکته قابل توجه تحمیل شدن بار مالیاتی دیگران بر دیگران بود. وقتی تعیین می‌گردید که مثلاً از فلان روستا هزار درهم مالیات گرفته شود، اگر عده‌ای در نتیجه ناملایمات و فشارهای گوناگون زمینهای خود را ترک می‌کردند، کسر بدھی آنان نیز بین دیگران سرشکن می‌شد. هنگام بحرانهای مالی و پیش‌آمدن حوادثی مانند جنگ نیز بر میزان

مالیاتها افزوده می‌گردید. قدرتمندان به نحوی با مأموران حکومتی و مالیات‌گیران کنار می‌آمدند و بار سنگین بدھیهای آنها بر دوش خرد پایان می‌افتد.

در مورد مالیات جنسی هم گفتنی است که تا سهم مالیاتی از خرمن جدا نمی‌شد و اجازه صادر نمی‌گردید، کسی حق حمل محصول خود را نداشت و در نتیجه معمولاً محصول تلف می‌شد. میل غالب نیز در دولت عباسی تبدیل اقسام مالیات‌های جنسی به نقدی بود. ادامه این سیاست در دوران خلافت منصور و جانشینانش مالیات دهنگان را خانه خرابتر کرد، در حالی که خزاین خلفاً از زر و سیم پرگشت. سنگین‌ترین فشار این شیوه در هنگام خشکسالیها و قحطیها بود که مبلغ مقرر به زور از مودیان گرفته می‌شد.

در بعضی مناطق سر و کله مأموران در هر سال بیش از یک بار پیدا می‌شد. بلاییف درباره یکی از کلکهای مالیات‌گیران در این مورد چنین می‌نویسد: «گاهشماری رسمی بر پایه گاهنامه‌های هجری قمری بود. اما مالیات ارضی بر اساس گاهنامه‌های خورشیدی و فصول سال اخذ می‌شد. مأموران خراج با استفاده از نامه‌هنجی گاهنامه رسمی با خورشیدی، حیله به کار می‌بردند و سالیانه دوبار از کشاورزان مالیات می‌گرفتند.» در ضمن مردم گاه مجبور می‌شدند به حکامی که در میدان رقابت پی درپی بر یکدیگر فایق می‌آمدند، مالیات دهند.

در فرمانهای دولتی، دستوراتی که بیشتر جنبه فورمالیته و مردم‌فریبی داشت، برای مدارا با مودیان گنجانده می‌شد و حتی رعیت را که زیربار چیاولهای رسمی جان بر لبس می‌رسید، وداعی الهی می‌نامیدند و بینوایی آنان را موجب تنزل مالیات می‌شمردند و کسی مانند خواجه نظام‌الملک طوسی که آرمان‌پرداز قدرتهای فتووالی بود، اندرز می‌داد که «... از ایشان جز مال حق نستاند و آن نیز به مدارا و مجاملت طلب کنند.» ولی عملاء دستهای ربانده در ستم بر فرودستان آزاد گذاشته شده بود. وقتی هارون، علی بن عیسی را به جای فضل بن یحیی برمکی به امارت خراسان منصوب داشت، علی هدایای کلانی برای خلیفه فرستاد. هارون بعد از دیدن آن هدایا از پدر فضل پرسید: این چیزها در روزگار امارت پسرت

کجا بود و یحیی پاسخ داد: زندگانی خلیفه دراز باد، این چیزها در روزگار امارت پسرم در خانه‌های خداوندانشان بود... والبته ناگفته نماند که منبع بخشندگیهای خاندان ایرانی تبار بر مک نیز جز چپاولهای آنچنانی و همدستی با غارتگران رسمی نمی‌توانست باشد.

قاضی ابویوسف که خود در جرگه دولتمردان دستگاه خلافت و رازدار و همخور هارون بود^{۱۳} در کتاب معروف خود *الغراج الى الرشید* خطاب به هارون الرشید، بهموردی از زورگوییهای رایج مأموران وصول مالیات و مقاطعه کاران اشاره کرده است:

«من برآنم که تو (ای هارون) از سواد و نواحی دیگر چیزی نگیری بهتر، تا مأمور مالیات (متقبل) که مازاد بر اصل مالیات در قباله‌اش هست، بر مالیات‌دهندگان فشار آورد و آنچه را که بر عهده ندارند بر آنان تحمل کند و ستمها روا دارد و زیانها برساند تا به پرداخت آنچه که بر مالیات افزوده، گردن نهند. در این صورت و در نظایر آن است که شهرها خراب و رعیت هلاک می‌شود و مأمور مالیات که از حیث انجام تعهد نظر به صلاح کار خود دارد، دلش به نابودی آنان نمی‌سوزد. زیرا می‌خواهد خیلی بیش از آنچه بر عهده گرفته استفاده ببرد، و این کار میسر نخواهد شد مگر اینکه بر رعیت سخت بگیرد و آنان را به شدت کنک بزنند و زیر آفتاب سوزان نگاه دارد و سنگ‌پاره بر گردنشان بیاویزد و از این فساد که خدا نهی کرده است، عذاب عظیمی بر مالیات‌دهندگان می‌رسد که سزاوار آن نیستند... و جایز نیست که تکلیفی بر آنان شود که قادر به انجام آن نباشند، و به راستی

۱۳. ابویوسف قاضی از مشاهیر فقهای حنفیه بوده و مدت هجده سال در زمان مهدی و هادی و هارون قاضی القضاة شهر بغداد بوده است. وی بهجهت موقعیت خاص علمی و رسمی خود، راهنمای فرمانروایان و کارکنان دستگاه دولت و مالیه بوده است. کتاب *الغراج* وی حاوی یادداشت‌ها پر گزارش‌هایی است که برای مطالعه هارون تألیف گردیده بود. بلیاف برای شناسایی ابویوسف مقاله‌ای پرداخته است که این جملات از آن مقاله برگرفته شده است: «... ابویوسف... آگاهی بسیار وسیع خود را در فقه اسلامی و سبله‌ای برای درست جلوه دادن و توجیه هر اقدام خلیفه کرده بود و از این رهگذر سالها در مقام خویش باقی ماند... هدف عده نوصیمهای نوع بروانه ابویوسف جلوگیری از شورش‌هایی بود که خلافت بغداد را هر لحظه بدلزه می‌افکند...» گویند ابویوسف نخستین شخصیتی بود که امتیاز خاصی مابین لباس عالم و عامی مقرر داشت. او شاگرد ابوعنیف و استاد احمد بن حنبل (بنیانگذاران فرقه‌ای حنفی و حنبلی) بود و در سال ۱۸۲ در ۶۹ سالگی درگذشت.

بدترین قباله‌ها آنست که مأمور مالیات آنجه را که نباید بدهند، بر مالیات دهنده‌گان تحمیل کند و چنانکه وصف کردم با آنان رفتار نماید.» و در نامه‌ای که منتبه به طاهر بن حسین، سرسلسله طاهربیان است، گو اینکه ایرادی بر میزان گزاف خراج ندارد، سوه استفاده مأموران و تقسیم غیر عادلانه خراج مورد انتقاد و توجه قرار گرفته است:

«به خراج زمین توجه کن رعایا بی‌چون و چرا آن را می‌پردازنند... پس تو آن را بر طبق حق و عدالت و بر مبادی تساوی عمومی میان همه کسانی که باید مالیات بدهند، تقسیم کن. به هیچ وجه نجیب را بخاطر نجابت‌اش از آن معاف مدار و توانگر را بخاطر ثروتش و نه دبیر خود را و نه فردی از نزدیکان خود را، این مالیات را بهمیزانی بیش از آنجه مردم می‌توانند بپردازنند مگیر. عوارض فوق العاده بر مردم منه و در رفتار خود با همه افراد حق را مرعی دار، زیرا به‌این وسیله علاقه و بستگی آنان به تو و خشنودی عامه مردم تأمین می‌شود...»

به‌طور کلی مالیات‌گیری بر اساس اصولی ثابت و جاافتاده نبوده و مأموران تا هر جایی که تیغشان می‌برید، می‌بریدند و با هرگونه دستاویزی مردم را سرکسیه می‌کردند. مثلاً گفته‌اند روزی والی بصره از ترسایی به‌نام بنداد شهر بنداد، به‌این دستاویز که وی سه اسم دارد، جزیه سه نفر را گرفت. فزاد کوپرولو، محقق ترک در مورد ناهمانگی امر مالیات‌گیری در قلمرو دولت اسلامی چنین می‌نویسد: «بنا به نظریات حقوقی که در دوره عباسیان به‌شكل سیستماتیکی درآمد، حدود «تکالیف شرعی» (مالیاتهای شرعی) معین شد، در حالی که «تکالیف عرفی» (مالیاتهایی که دولتها از مردم می‌گرفتند) در هر دوره‌ای و در قلمرو هر دولتی فرق می‌کرد. از این روست که دولتهای اسلامی در هیچ زمانی نتوانسته‌اند در ممالک تابعه خود یک سیستم عمومی مالیاتی به وجود آورند و بنابه سنن و رسوم محلی مالیاتهای گونه‌گونی گرفته‌اند.»

بنابرآنجه که گذشت، تازمانی که عکس العمل مردم ناراضی و ستمدیده دولتمردان را به‌هراس نمی‌افکند، سنگینی مالیاتهای عوارض روزافزون می‌شد و تنها انفجار خشم مردم در شکل قیامهای خلقی بود که ضرورت تجدیدنظر در امر مالیات‌گیری را برای دستگاه خلافت و دولتها مطرح

می‌گرد.

روزافزون بودن فشار مالیاتی دارای بازنابها و عوارضی بود که از عمدترين آنها عقب‌ماندگی شیوه‌های تولید قابل ذکر است. در صورتی که همه محصول اضافی و ای بسا که بخشی از محصول مورد نیاز کشاورزان به عنوان بهره و مالیات و عوارض از چنگ آنها بیرون آورده می‌شد، کشاورزان نیز سودی در بهبود شیوه‌های تولید و افزایش مقدار آن نمی‌دیدند و بدین ترتیب، فعالیتهای تولید گرفتار رکود می‌گشت.

۴. احوال اهل ذمه

اهل ذمه نامسلمانان اهل کتابی بودند که با قبول پرداخت جزیه تحت حمایت اسلام درآمده، با حفظ معتقدات خود به کار و زندگی در قلمرو اسلام ادامه می‌دادند. چنانکه پیش از این نیز گذشت، اهل ذمه در قرون نخستین اسلامی اکثریت داشتند و جزیه پرداختن آنها یکی از منابع عدّه درآمد دستگاه خلافت بهشمار می‌رفت. مسلمانان در ابتدا با اهل ذمه (معاهد) به مدارا رفتار می‌کردند. حدیثی نقل شده است که پیامبر اسلام درباره آنها گفته است: «هر کس بر معاهدی ستم روا دارد یا بر وی پیش از طاقت تکلیف کند، در روز قیامت من با او داوری خواهم داشت.» رفتار با اهل ذمه که در ابتدا مبتنی بر نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز بود، با گذشت زمان و افتادن قدرت به دست خاندان قوم پرست اموی سختگیری شدت یافت. دکتر زرین‌کوب تأیید می‌کند که «روح تساهل در صدر اسلام و قرون نخستین آن قویتر و مؤثرتر بوده است.» و پتروشفسکی در بررسی علل این مدارا و کاستی گرفتن آن در سالهای بعد چنین می‌نویسد:

«این مدارا بیش از هر چیز بدان سبب بود که اعراب در قرن اول هجری در درجه‌ای از تکامل قرار داشتند که در آن علی القاعده مردم از تعصب نسبت به دین خاصی بیگانه بودند. از سوی دیگر این عمل سود سیاسی نیز داشته، زیرا که در آن زمان مسیحیان اکثریت قاطع ساکنان بسیاری از سرزمینهای نوگشوده توسط عربان را تشکیل می‌داده‌اند و این خود دولت عربی را ناگزیر می‌ساخت روشن مدارا را پیشه سازد تا اتباع

جدید خویش را با حکومت خلافت سازگار سازد و ایشان را به پرداخت منظم مالیات برانگیزد. همین نظر سیاسی موجب شد که خلافت حق اهل نمه را در مورد زردشتیان نیز قائل شود، درحالی که قرآن تنها درباره مسیحیان و یهودیان و صابئین مدارا را جایز می‌دانسته است.» پتروفسکی در جای دیگر جریان شدت‌یابی محدودیت حقوق اهل نمه را با جریان فتووالیزاپیون قابل تطبیق می‌داند.

تضییق نسبت به پیروان ادیان دیگر در عهد هارون صورت آشکار به خود می‌گیرد و به دستور وی کلیساها را در نواحی مرزی بیزانس خراب می‌کنند و در حقوق مسیحیان و یهودیان و زردشتیان محدودیت قائل می‌شوند. قابل توجه است که نهضت خرمدینی هم در زمان هارون به شکل‌گیری می‌پردازد تا در زمان مأمون و معتضم مهمترین مسئله گرفتاری دستگاه خلافت گردد. محدودیتهای حقوقی اهل نمه چند سال بعد از شکست آن نهضت در زمان متوكل شدت می‌یابد و به نوشته احمدابن ابی یعقوب «در سال ۲۳۵ متوکل اهل نمه را امر کرد تا فوطه‌های عسلی بپوشند و استرها و خرها را با رکاب چوبی و زینهای گوی دار سوار شوند و بر اسب و یا بوها سوار نشوند و بر در خانه‌های خود چوبهایی قرار دهند که پیکر شیطان در آنها نقش شده باشد.» این خلیفه پذیرفتن اهل نمه را به خدمت دولتی منع می‌کند و کودکان ایشان را از تحصیل در مدارس مسلمانان باز می‌دارد و بر میزان مالیات سرانه (جزیه) می‌افزاید.

دستور العمل متوكل بعدها هم کم و بیش اجرا می‌گردد. خلیفه مقتدر به نوشته صاحب تجارب السلف «... اهل نمه را بفرمود تا غیار بردوختند.» حسن قاضی در کتاب تعلیقات و حواشی بر تجارب السلف در توضیح این جمله چنین نوشته است: «غیار بر وزن خیار همان عسلی است که یهود و اهل نمه بر کتف خود جهت امتیاز و تشخیص از مسلمانان می‌دوختند و فصحای فارسی آن را به زردپاره ترجمه کرده‌اند... استعمال عسلی ابتدا با دستور متوكل عباسی صورت گرفته و بعداً... مقتدر هم کار متوكل را تجدید و تعقیب کرده و فرمان داده است که یهود و نصاری عسلی و رقمهای ملون استعمال کنند که از آن به رفای مصبوغه تعبیر می‌آورد. اضافه می‌گردد که المحاکم بامر الله خلیفه مشهور فاطمی (که رقیب

خلفیه عباسی بوده) هم برای اهل ذمه علاماتی معین کرد و حدود و قبودی برای آنان اعلام نمود و دستور داد که یهودیان عمامة سیاه بر سر گذارند و با مسلمانان در یک کشتی مسافت نکنند.»

به طور کلی، اهل ذمه جزیه پرداز بودند و حق حمل اسلحه و دادن شهادت در محاکم شرع و ورود در اصناف پیشه و ران و سوار شدن بر اسب رانداشتند. مالک زمین نمی توانستند باشند، بلکه متصرف بشمار می آمدند، چنانکه یک ذمی در بین راه به مسلمانی برمی خورد، می بایست از مرکب خود پیاده شود و راه را برای او آزاد بگذارد. خانه های اهل ذمه نیز نمی بایست مجلل تر از منازل مسلمانان باشد. آنان حق داشتن بندۀ مسلمان را نیز نداشتند ولی می توانستند بندگان غیر مسلمان داشته باشند...

ابن اخوه که کتاب خود متعال‌القریبہ فی احکام‌الحسیبہ را در قرن هفتم نوشته، به محتسبان هشدار می دهد که «آسان گرفتن به اهل کتاب در امور دینی خطر بزرگی دارد.» و «بر محتسب لازم است که در کار اهل ذمه بنگرد و ایشان را به شروطی که بر عهده گرفته‌اند و آنچه را از روزگار قدیم برخود لازم دانسته‌اند، ملزم سازد.» و سپس یادآور می شود که محتسبان باید اهل ذمه را به رعایت مضمون نامه‌ای که آنان به خلیفة دوم نوشته بودند، ملزم کند. در این نامه اهل ذمه متعهد شده‌اند که «در شهرهای خود و اطراف آنها کلیسا و دیر و... نسازیم و هر کدام خراب شود مرمت نکنیم و... تعهد می کنیم که اگر مسلمانانی بر ما وارد شدند سه شب به فراخی از ایشان پذیرایی کنیم و شرع خود را آشکار نکنیم و کسی را بدان فرا نخوانیم و اگر کسی از خویشاوندان ما اسلام بیاورد او را بازنداریم و مسلمانان را گرامی بداریم و در مجالس خود به احترام ایشان برخیزیم و از آنان سخن نگوییم و بمنامها و کنیه‌های ایشان نامگذاری نکنیم و اسب سوار نشویم و شمشیر حمایل نکنیم و سلاح بزنگیریم و... شراب نفروشیم و به کسی شراب نخورانیم و موی جلو سر را بتراشیم و زنار بر کمر بندیم و... در کلیساها خود ناقوس جز به ضرب خفیف نوازیم و در حضور مسلمانان آواز خود به خواندن چیزی بلند نکنیم و برای مردگان خود به بانگ بلند زاری نکنیم و... مردگان خود را نزد مردگان مسلمانان دفن نکنیم و برگانی را که در دست مسلمانان اند تملک نکنیم و به خانه‌های

مسلمانان ننگریم.» عمر بر این عهده‌نامه شرایطی دیگر چون «کنیزان مسلمانان را نخرند و...» اضافه می‌کند. ابن اخوه آنگاه تصریح می‌کند که اهل ذمه غیر از غیار و زنار «باید بر گردشان مهره‌ای از ارزیز یا مس» بیاویزند و آن را در گرمابه از خود دور نکنند تا شناخته شوند و زنانشان هم باید کفشهایی بهپا کنند که یکی سیاه و دیگری سفید باشد تا از زنان مسلمانان بازشناسنده شوند. مؤلف کتاب یادشده که در نیمة دوم قرن هفتم و نیمة اول قرن هشتم زندگی می‌کرده، از طرفداران افراطی محدودیت حقوق اهل ذمه بوده و عدم رضایت خود را از آزادیهایی که نامسلمانان اهل کتاب در نتیجه گذشت زمان بدست آورده بودند، اظهار می‌دارد و می‌نویسد که «کاش عمر بن خطاب یهود و نصارای امروز را مشاهده می‌کرد که بناهای ایشان بر بناها و مساجد مسلمانان برتری دارد و آنان را با القاب و کنیه‌های خلفاً می‌خوانند... و به هر حال از اندازه و قدر خود در گذشته‌اند و... اینک بر مرکب مسلمانان سوار می‌شوند و بهترین جامعه را می‌پوشند و مسلمانان را به خدمت درآورده‌اند و...» بدین ترتیب معلوم می‌گردد که اهل ذمه روی هم رفته از هر نوع حقوق مدنی محروم بودند و روستاییانشان بویژه معروض توهین و فشار مضاعف بودند.

۵. روزگار موالي

واژه مولاً معانی مختلفی دارد که از آن جمله است بندۀ آزادشده. تازیان مسلمانان غیر عرب و از آن جمله ایرانیان را چنین می‌خوانند و منظورشان این بود که آنان را از قید اسارت نامسلمانی رهانیده‌اند و این ناشی از عصیت شدید قومی و خود برتر انگاری به نوا رسیدگان فاتح بود. درحالی که قرآن مؤمنان را برادر همدیگر خوانده بود و پیامبر اسلام صراحتاً اظهار داشته بود که «عربی را بر عجمی فضلی نیست مگر به پرهیزگاری.» یا «سلمان پارسی و بلال حبشي به علت تقوی و پرهیزگاری بر بسیاری از افراد قوم عرب ترجیح دارند.» نقطه اوج شیوع این اندیشه قوم پرستانه را در دوره حاکمیت خاندان امیه می‌بینیم که مبلغ این باور

ناردا هستند: «کسی که خون خالص عربی در رگهایش جاری باشد، برای سروری و فرمانروایی آفریده شده و سایر خلقها عموماً برای خدمتگزاری خلق شده‌اند.» آنان خطاب به مسلمانان غیر عرب (موالی) چنین می‌گفتند که «نه تنها ما شما را از بردگی و اسارت آزاد ساختیم، بلکه از پلیدی کفر و شرک نجات داده، مسلمان کردیم و همین کافی است که از شما برتر باشیم. ما شما را با شمشیر سعادتمند ساختیم و با زنجیر به بهشت کشاندیم. ما بمخاطر راهنمایی شما خود را به کشن دادیم... خداوند ما را مأمور کرد تا... شما را اسیر کرده، آزاد سازیم.» همین خود برتر پنداری چندان به افراط گرایید که ادعا کردند که زن قرشی تا ۶۰ سالگی و زن غیر عرب تا پنجاه سالگی بارور می‌شود و دینه یک عرب دو برابر دینه یک مولی است. توهم حقیرانگاری مغلوبان، دستاویز اسیرسازی و استثمار آنان را بدست می‌داد. یک عرب قومپرست مولایی را بر سر سفره خود نمی‌نشانید و حتی او را به مسجد تازیان راه نمی‌داد. مراوده با موالی را دلیل پستی می‌دانست و در نماز اقتدا به امام مولی نمی‌کرد. مولی بهنگام ازدواج می‌باشد که موافقت سروران عرب خود را جلب می‌کرد. ابوالفرج اصفهانی نوشته است که یکی از موالی دختری از اعراب را بهزنی گرفت، شکایت نزد والی مدینه بردنده، والی کس فرستاد تا میان زن و شوهر جدایی اندازند و امر کرد تا دویست تازیانه به مرد زدند و موی سر و ابرو و ریش او را تراشیدند. موالی در جنگها اغلب پیاده می‌جنگیدند و از پاداش و غنیمت بی‌بهره بودند و در سر بازخانه‌ها از دیگر سربازان جدا نگه داشته می‌شدند و... حتی گفته شده است که حکام ستمگری چون حاجاج بر دست موالی داغ می‌نهاهند تا از دیگر افراد مشخص شوند.

به طور کلی می‌توان گفت که موالی از نظر حقوق از محدودیتهای تحمل ناپذیری رنج می‌بردنده و ازنظر اجتماعی موقعیتی داشتند میان برده و آزاد. همین شرایط خفغان‌آور آنان را به چاره‌جویی و عصیان وامی داشت و هر شیوه‌ای را برای دیران کردن کاخ ستم بر سر ستمگر تجربه می‌کردند: نکته قابل توجه اینست که همه تازیان قومپرست نبودند و چنانکه پیشتر نیز گذشت، توده‌های فرودین با ستمکشان ایرانی همدل بودند و در مبارزات مختلف دوش به دوش هم با ستمگران و استثمارگران مبارزه می‌کردند. در

مبارزاتی که علیه استبلاگران اموی که نماینده و حافظ و در عین حال مورد حمایت طبقه حاکم آن روزگار بودند، در می‌گرفت، عناصر عرب و غیر عرب ستمبر را در کنار هم می‌بینیم. همین مبارزات سرانجام راه قیام دامنه‌دار ابومسلم را هموار کرد. معاویه سالها پیش از درگیری قیام مختار و قیامهای دیگر ضداموی به خطر بالقوه موالی در حدی بی برد بود که در صدد قتل عام آنها برآید، اما احتیاج به وجود آنان و کترت شماره‌شان وی را از انجام آن خیال محال بازداشت. چند سال بعد از مرگ معاویه، وقتی مختار در سال ۶۵ هجری زیر لفافه خونخواهی حسین بن علی برای کوتاه کردن دست بنی‌امیه از عراق و تسخیر آن سامان به کوشش پرداخت، موالی که شعار برابر همه مسلمانان را می‌دادند به‌یاری اش برخاستند. مختار هم به رغم بنی‌امیه و بمنظور پیشرفت کار خود، آنان را بر اسب نشاند و از غنایم جنگی برای آنها سهمی تعیین کرد و این تدبیر چندان مؤثر افتاد که شماره موالی سپاه مختار چندین برابر تازیان گردید. از قول یکی از سرداران شامی که بهاردوگاه مختار رفته بود، نقل شده است که از جایی که داخل اردو شده تا پیش ابراهیم بن مالک اشتر (سردار مختار) برسد، یک کلمه عربی از زبان سپاهیان نشنیده. قشری از اشرافیت عرب که بهجهت دشمنی با بنی‌امیه بمخثار پیوسته بودند، چون چنان دیدند از مختار روی گردان شده، بهوی پیغام دادند که «چرا موالی را با ما برابرکردی و آنان را سواره بمیدان بردی و از غنیمت‌های جنگی به آنان سهم دادی؟» افراد همین قشر بودند که سرانجام به‌نهضت ضد اموی خیانت کردند و خونهای زیادی از موالی و برده‌گان فراری که بمخثار پیوسته بودند، بر زمین ریخت تا روزی سیلی گردد...

بعد از قیام مختار نیز موالی نیروی اصلی قیامهای گوناگون ضداموی را تشکیل می‌دادند و مثلاً برای قیامهای عبدالله بن جارود و عبدالرحمن بن اشعث (ناصر المؤمنین) که هر دو در زمان عبد‌الملک و علیه خون‌آشامی حجاج برخاسته بودند، مایه دادند. عبدالله با پشتیبانی مردم بصره که اکثرشان از موالی بودند، ضربتها بیانی بر سپاه حجاج وارد آورد و سرانجام شکست خورد و عبدالرحمن که خود سردار حجاج بود، درنتیجه بیعت و باری موالی، سپاه حجاج را چند بار شکست داد و آخر سر بر سرنوشت

عبدالله گرفتار آمد. فون کروم ارزش خاصی به قیام ابن اشعث قائل شده، مسأله اتحاد عناصر عرب و ایرانی را در جریان آن بر علیه دستگاه جبار اموی تأیید کرده است:

«هدف مبارزه برای آزادی از ستم بنی‌امیه بود و مردم عراق چه عرب و چه غیر عرب از این همه فشارهای ضد انسانی بهسته آمده بودند و می‌خواستند پایه‌های حکومت فنودالهای ستمگر بنی‌امیه را ریشه‌کن کنند و مساوات اسلامی را جایگزین اختلافات طبقاتی سازند. عراقیها با این‌که مسلمان بودند بهسان غیر مسلمانان جزیه می‌پرداختند و این برای آنها غیر قابل تحمل بود.»

در *الکامل* ابن اثیر امر پیوستن موالي به ابن اشعث طوری مطرح و روایت شده است که در عین نموده شدن حالت عصيان آنها بی‌تكلیفی و گشتن‌شان بمنابع رهبری کارساز مشهود است و چون ابن اشعث بهجهت اختلافات شخصی رو در روی حجاج قرار می‌گیرد، ستمدیدگان در اطرافش گرد می‌آیند:

«... موالي و نومسلمانان بیرون می‌شدند و می‌گریستند و فریاد بر می‌آوردند یا محمدا! یا محمداء. و نمی‌دانستند چه کنند و کجا بروند. ناچار به اردوی ابن اشعث پیوستند و او را بر ضد حجاج همراهی کردند. دینوری در *اخبار الطوال* از دعوت ابن اشعث و پذیرفته شدن درخواست وی چنین یاد می‌کند:

«عبدالرحمن بعملاقات پارسیان و قاریان قرآن کوفه رفت و به آنها گفت: ای مردم آیا نمی‌بینید این مرد سرکش (حجاج) با مردم چه می‌کند؟ آیا برای خدا به خشم نمی‌آید؟ مگر نمی‌بینید که سنت پیامبر محو گشته و احکام خداوند معطل مانده و منکرات همه جا را فرا گرفته و قتل و کشtar فزونی یافته است؟ برای خدا به خشم آید و همراه من خروج کنید، زیرا سکوت و خاموشی برای شما روا نیست... پارسیان و قاریان دعوت او را پذیرفتند. پس روزی را برای خروج بر حجاج تعیین کرد. همگی بدون کم و کاست در همان روز خروج کردند.»

و بهنوشته صاحب اغانی «در کوفه کسی نبود که بهیاری اشعث نشتابد.» و به تأیید مسعودی «بسیاری از سران و مردم و قاریان و زهاد عراق بدرو

پیوستند.»

ولهاظن بر شباهت خروج ابن اشعت و قیام مختار تأکید دارد و شرکت ایرانیان را از وجوه شبیه هر دو قیام می‌داند: «جنبیش ابن اشعت شباهت زیادی به جنبیش مختار داشت: چون در هر یک از این دو جنبیش ایرانیان در کنار اعراب قرار داشتند و مرکز هر دو جنبیش هم کوفه بود و جنبیش مختار پایان جنبیش ضد اموی نبود، همان‌گونه که جنبیش ابن اشعت پایان جنبش‌های ایرانیان بر ضد سلطه و حکومت وحشیانه امویها بهشمار نمی‌رود.»

به نوشته مسعودی ابن اشعت هشتاد جنگ با حجاج کرد و هشتاد هزار و به قولی بیشتر سپاه داشت و چون شکست خورد به رتبیل (پادشاه سند و کابل و سیستان) پناهنده شد و حجاج با وعده دادن مال فراوان و برداشتن خراج از وی، او را به تحویل دادن ابن اشعت تشویق کرد. رتبیل از در خیانت درآمد و ابن اشعت را سوی حجاج روانه کرد. ابن اشعت چون چنین دید در راه خویشتن را از بالای قصری پایین انداخت و درگذشت. سرش را بریدند و پیش حجاج فرستادند. حجاج سر را برای عبدالملک خلیفه و عبدالملک آن را برای برادر خود عبدالعزیز بمصر فرستاد.

بعد از ابن اشعت موالی باز آرام نشستند و در اطراف هر کس و گروه و سازمانی که علیه هیئت حاکمه فاسد اموی قیام کرد، گرد آمدند و به سوی هر اندیشه مخالف جذب شدند تا نوبت دعوت عباسی و قیام سیاه‌جامگان ابومسلم فراز آمد. بین داعیان عباسی، خداش بهجهتی در این بحث از ارزش خاصی برخوردار است. در فصل بعد درباره اش به تفصیل سخن خواهد رفت.

بنی عباس که در صدد بردن گویی پیروزی از میدان رقابت بودند، تمام دسته‌های مخالف اموی را که معمولاً با یکدیگر ناهمگون بودند و تنها وجه مشترکشان مخالفت با دستگاه ستمگرپرور اموی بود، زیر علم خود گرد می‌آوردند. تردیدی که موالی عراق پیش از پیوستن به ابن اشعت عرب نشان داده بودند، در خراسان بهشور پیوستن به ابومسلم تبدیل شد و کار ابومسلم که گویند یک بردۀ آزادشده ایرانی بوده، چندان بالا گرفت که قدرت برچیدن بساط حکومت اموی را پیدا کرد و عباسیان خیلی زود

خویشن را از چنگ نگرانی از جانب وی که کار مهم انتقال خلافت را از خاندانی به خاندانی دیگر تجربه کرده بود، نجات دادند و او را خاتمانه به قتل رسانیدند. ابومسلم که هوشیاری و استعداد سربازی و سازماندهی خود را در برانداختن امویان نشان داده بود، در درک چند و چون موضع عباسیان دچار اشتباه شد و اگر هم بنا به گمانهایی نقشه‌های دیگری در سر داشته، فرصت پیاده کردن آنها را نیافت. جالب توجه است که ابومسلم بعد از قدرت‌یابی بنی عباس نهضت اعتراضی یک گروه سی هزار نفری را که در ماوراءالنهر به رهبری شریک ابن شیخ‌المهری علیه خون‌آشامیده‌ای نخستین خلیفه عباسی (سفاح) راه افتاده بود، در خون خفه کرد. شریک که دارای تمایلات شیعی بود، آشکارا بیان می‌داشت که خلافت بدست کسانی رسیده است که در خونریزی و ستمکاری دست‌کمی از امویان ندارند و ما برای این خونریزیها و بیدادگریها گرد خاندان پیامبر نیامده‌ایم. در هر حال امویان جای به عباسیان سپردند.

سفاح نخستین خلیفه عباسی، در نخستین خطبه عوام‌گریبانه‌ای که در شرف رسیدن به خلافت در مسجد جامع کوفه ایجاد کرد، به مردم نوید داد که عباسیان بمحض رسیدن به قدرت بار مالیاتها و خراجها و بیکار را سبک خواهند کرد و گذشت زمان بی‌پایگی آن نویدهای حسابگرانه را ثابت کرد. آنان بعد از قدرت‌یابی در صدد رها کردن گریبان خویش از چنگ همزمان پیشین برآمدند و کوشیدند تا توده‌های ایرانی و عرب را به تبعیت و خدمتگزاری در جهت منافع خویش و تکیه‌گاههایشان که اشرافیتی با ترکیبی نو بود، وادارند. میزان خراج و بیکاری نه تنها کاستی نگرفت بلکه نسبت به دوران پیشین افزایش و شدت بیشتری یافت. مردم که امیدهای خود را بر باد رفته می‌دیدند، آشکارا اظهار می‌داشتند که خون خود را برای آن نریخته‌اند تا سر به اطاعت عباسیان که کاری برای ایشان نمی‌کنند، فرود آورند و از زبان شاعری می‌گفتند: ای کاش بیداد امویان باز می‌گشت و عدل بنی عباسی در آتش می‌سوخت.

در این انتقال قدرت، افراد طبقه‌ای که بیشتر نفع دیدند، اشرف ایرانی و مالکین اراضی (دیهگانان) و دیوانسالاران بودند که با سرعت از نرdbانهای ترقی بالا رفته و مشاغل عالی و آب و نان دار را از انحصار

اعراب بیرون آوردن و با دست بازتری به استمار همخونان خود پرداختند. مثلاً خاندان برمکی و سهل و ... تا مقام وزارت پیش رفتند و در پرتو این مقام به آن ثروتهای افسانه‌ای دست یافتند. ابن اسفندیار نوشه است که «در زمان هارون محمد بن یحیی بن خالد برمکی و برادرش موسی که در طبرستان حکومت می‌کردند، بذور املاک ملکان را خریدند.» همان مؤلف درباره خالد که دیهگانی از بلخ بود و حتی در زمان امویان بمرتبتی عالی رسیده بود، می‌نویسد که وقتی در زمان عباسیان حاکم طبرستان شد، از خشونت و بدرفتاری با مردم ابایی نداشت. گویند وقتی او آمل را ترک می‌کرد، بازاری بی خطاب به او گفت که خدای را شکر که از ظلم تو خلاص شدیم، خالد او را پیش خود خواست و گفت اگر مرا از این ولايت معزول کرده‌اند، باری کسی مرا از انتقام تو معزول نداشته است. پس فرمان داد تا گردنیش را بزندند. دست و بال قشرهای بالای موالي چندان باز شد که خود را مقرب‌تر از تازیان به خلیفه یافتند و قابل تأمل است که خلفای عباسی از همان آغاز حکومت خود، پایتخت را از دمشق که سنتهای اموی در آنجا قوی بود، به بغداد، جایگاه پایتخت ساسانیان انتقال دادند و بسیاری از سنن اداری و درباری ساسانیان را پذیرفتند. بليايف هم قبول می‌کند که وقتی تشكل خلافت بغداد، بمثابة دولتی اقطاعی به انعام رسید، «حکومت عباسیان به شاهنشاهی ایران در پایان دوره ساسانیان شباختی تام یافت.»

وقتی مردم دیدند که در به همان پاشنه سابق می‌چرخد و ستم و بهره‌کشی به همان روای شناخته شده، بل در مواردی حتی شدیدتر اعمال می‌گردد، قیامها زیر لواهای سرخ و سفید و سبز اوج و وسعت گرفت و شرایط برای درگیری جنبشها سازمان یافته و پر دوامی چون خرمدینی و زنجیه آماده شد.

شکل‌های مبارزه و چند فرقه

شکل‌های مبارزه

مبارزه علیه فاتحان بهنوا رسیده و استعمارگران داخلی و بهطور کلی نظام موجود طبقاتی دوره بعد از اسلام در شاخه‌های گوناگون جریان داشت و با شکل‌گیری و تشدید تضادهای اقتصادی - اجتماعی جهتهای مشخص‌تری می‌گرفت. بنا به قانونمندیهای سیر تاریخی قرون وسطی، مبارزات بهطور کلی جنبه مذهبی داشته و در پوشش لفافهای گوناگون عقیدتی، انشعاب و العاد مذهبی تظاهر می‌کرد؛ درحالی که مذهب رسمی حربه اساسی فکری طبقه و قشرهای حاکم بود، افراد طبقه محکوم نیز با حربهِ رفض و العاد و فرقه‌آفرینی بمقابله می‌پرداخت. مبارزان، رهایی را معمولاً از طریق دین می‌جستند، چرا که دستگاه خلافت در عین بهره‌جویی از قدرت دولتی، از رهبری دین رسمی نیز برخوردار بود و با استفاده از این عوامل سعی در مطیع نگه داشتن و ادامه استعمار فرودستان داشت.

در دوره ساسانی، انشعابهای مانوی و مزدکی لفافه مبارزات رهایی‌جویانه در برابر حامیان و مورد حمایت قرارگرفتگان دین رسمی زردشتی می‌گردد و در دوره بعد از اسلام فرقه‌های مختلف مذهبی در برابر دین رسمی، توده‌های ناراضی را متشکل می‌کند. این فرقه‌ها محصول و پروردۀ شرایط تاریخی خاص زندگی اجتماعی بوده و ریشه‌های نارضایهای عصیان‌انگیز توده‌ها نیز آب از سرجشمه مناسبات تولیدی می‌خورده است. این نارضایهای عینی در آن اوضاع واحوال که هنوز آرمان انقلابی متمکمالی پدید نیامده بود، خواه ناخواه در قالبهای ایده‌آلیستی - مذهبی فرصت ظهور می‌یافتد و هرگز هم از دروازه‌های مداین فاضله ذهن‌پرورد وارد نمی‌شد و در نتیجه یا سرکوب می‌گردید تا با

تجارب بیشتری باز تجدید سازمان یابد و یا در هیئتی دیگر ظهور نماید و یا اگر به پیروزی می‌رسید، پیشوایانش در پناه منزل مقصود منافع توده‌ها را فدای مصالح خویش می‌ساختند و همچنان پایه‌های قدرت خود را بر کار و زحمت و خون و زندگی همانهایی که آنان را پیش رانده بودند، قرار می‌دادند.

به طور کلی مبارزات ضد فنودالی در دوره سده‌های میانه و از آن جمله در سده‌های نخستین اسلامی ایران که در عین حال جنبه رهایی بخش هم داشته است، دو شکل و یا بهتر است بگوییم دو مرحله داشته است. اعتراضی یا منفی و قیام مسلحانه. نهضتهاي اعتراضی یا منفی بیشتر به شکل رفض و الحاد یا پذیرفتن منهی خلاف منصب طبقات حاکم و پناه بردن به تصوف و سرپیچی از پرداخت مالیات و عوارض و فرار از روستاها متجلی می‌شد و معمولاً به مرحله شورشهاي پراکنده دهقانی و سرانجام به قیامهاي مشکل و گسترده تبدیل می‌گردید. قیامهاي مسلحانه شکل غالب مبارزات طبقاتی دوره قرون وسطی است که براساس اقتصاد کشاورزی شکل گرفته است. علت این کیفیت را باید در چگونگی استثمار فنودالی جستجو کرد که از طریق جبر غیراقتصادی اعمال می‌گردید. یعنی که فنودالها دهقانان را با انکا به زور و ادار به کار و بهره‌دهی می‌کردند درحالی که در نظام سرمایه‌داری کارگران مورد بهره‌کشی اقتصادی قرار می‌گیرند و برای ادامه زندگی مجبور از فروش نیروی کار خود هستند و در نتیجه غیر از مبارزات سیاسی امکان مبارزه اقتصادی هم دارند. اما در چهارچوب نظام فنودالی نمی‌توانستند مبارزات اقتصادی جدا از مبارزات سیاسی داشته باشند و از آنجایی که هر خواست اقتصادی و طلب تجدیدنظر در مناسبات تولیدی و روابط ارباب و رعیتی در جهت بهبود زندگی دهقانان در چشم برخورداران از نظام فنودالی و پاسداران آن اعلان جنگ علیه نظام می‌آمد و با شمشیر مواجه می‌گردید. عملأ همه راهها جز راه تسلیم و تحمل یا مبارزه قهرآمیز به روی آنها بسته می‌شد. بیخود نیست که مبارزات اقتصادی - سیاسی دهقانان در سراسر قرون وسطی و در همه جا، اغلب شکل قهرآمیز به خود گرفته و به خوبین ترین قیامها انجامیده است.

یکی از ازویزگیهای قیامهای دهقانی سده‌های نخستین اسلامی در ایران، جنبه رهایی بخش آنهاست که در ترکیب طبقاتی نیروهای شرکت کننده در قیامها و انتخاب ایدنولوژی مبارزه اثر نهاده است. در این قیامها گذشته از دهقانان که نیروی محركة اصلی بودند، گاه بعضی از فنودالهای ناراضی از سلط تازیان و استقلال طلب نیز شرکت می‌کردند و با سازشکاری و سوق‌دادن قیامها در جهت منافع طبقاتی خود، در سرنوشت آنها اثر می‌نمودند. پرجم مبارزاتی قیامها نیز در برابر دین رسمی که تکیه‌گاه اصلی استیلاگران فنودال‌منش بود، یا فرقمهای برآمده از اسلام بودند و یا از مذاهب زرتشتی و مخصوصاً مزدکی. این فرقمهای در جریان همین قیامها بود که شکل می‌گرفتند و در حقیقت بازتابی بودند از خواستهای رادیکال قیامهای یادشده.

تعداد نهضتها کوچک و بزرگ درگیر شده در سده‌های نخستین بعد از اسلام سر به صدها می‌زند. به طور کلی همه آنها را در دو شاخه اصلی می‌توان مورد مطالعه قرار داد. نخست آنهاست که به شکل فرقه‌هایی از اسلام ظاهری گردند، مثل شیعی‌گری، خارجی‌گری، زیدی‌گری، قرمطی‌گری و... دوم آنهاست که به ادیان پیش از اسلام توجه دارند. مشخص‌ترین فرقه شاخه‌های اخیر خرمدینی است که تحت تأثیر مزدک‌گرایی پیش از اسلام بوده است. ناگفته نماند که فرق گوناگون دو شاخه یاد شده کم و بیش در یکدیگر تأثیر داشته‌اند و این تأثیرها چنان بوده است که اغلب متقدمان نتوانسته‌اند آنها را از یکدیگر جدا نمایند. چنانکه شهرستانی شیعه را به دو شاخه معتدل (اماکنه، کیسانیه، زیدیه) و غلاة^{۱۰} تقسیم نموده، درباره غلاة چنین می‌نویسد که: «به اصفهان آنان را خرمیه و کوذکیه گویند و در ری مزدکیه و سبادیه و در آذربایجان ذقولیه و در موضعی محمره و به ماوراء النهر می‌پیشه...» و خواجه نظام‌الملک وزیر که با همه پیروان فرق مختلف به قول خود خوارج (خروج کنندگان علیه قدرتمندان) سر دشمنی

۱۰. غلاة جمع غالی (گزاوه‌گوا) فرقه‌ای از شیعه هستند که درباره امامان خود گزاوه‌گویی کرده، ایشان را بمخدانی رسانیده یا بمحلول و تناسخ قایل باشند. غلاة برآن‌اند که عنان تعریفاتی در قرآن کرده و آیاتی را کم و زیاد نموده است. برای غلاة بیش از ۱۳۰ فرقه شرعاً‌اند که بابکیه و حروفیه و حلاجیه و... از آن جمله‌اند..

دارد، در معرفی آنها چنین نویسد: «به قول دعوی مسلمانی کنند و بمعنی فعل کافران دارند و... از پس دیوارها بدی این ملک می‌سگالند و فساد دین می‌جویند و...» خواجه در فصل چهل و ششم «در بیرون آمدن سباد گبر...» داستانی آورده است که از نظر بررسی روابط نهضت‌های اجتماعی - مذهبی مختلف بعد از اسلام جالب بدنظر می‌رسد: «سباد... گفت: ابومسلم را نکشته‌اند ولیکن قصد کرد منصور به قتل او و او نام مهین خدای تعالی بخواند، کبوتری گشت سپید و بپرید و اکنون در حصاری است از مس کرده و با مهدی و مزدک نشسته است و اینک هر سه بیرون می‌آیند و مقدم ابومسلم بود و مزدک وزیرش و نامه ابومسلم به من آمده است. چون راضیان (شیعیان) نام مهدی بشنیدند و مزدکیان نام مزدک، جمعی بسیار گرد آمدند و کار او بزرگ شد...» آ.ی. برتس بعد از نقل جملات مذکور از سیاستنامه اظهار عقیده می‌کند که «در جنبش‌های ایدنولوزیک (قرنهای دوم و سوم هجری) مانند به‌آفرید و سباد گبر و استا ذسیس و بابک و مقتن، العاد مزدکیان را باصول عقاید شیعه درآمیخته بودند.» و پتروشفسکی برآنست که قیامهای روستاییان (او پیشه‌وران) در ایران قرون اول تا نهم هجری معمولاً جنبه خرمدینی داشته، یا رنگ خارجی و شیعی میانه رو و یا شکل اسماعیلی و قرمطی به‌خود گرفته است.

واقعیت اینست که ایرانیان و بهویزه اکثر ایرانیان زحمتکش و ناراضی اگر اسلام را پذیرفتند، آن را غالباً نه به‌شکل سنت که رسمیت یافته بود، بلکه به‌شکل انشعابی شیعه یا خارجی گری که ولهاوزن آنها را احزاب دینی و سیاسی مخالف می‌نامد، پذیرفتند و مذهب شیعه که خود در جریان تحولات شرایط تاریخی به فرقه‌های گوناگونی تقسیم شد، بعدها در برابر مذهب رسمی، شاخه بزرگی از اسلام را تشکیل داد و در دوره آل بویه و صفویه و بعد از آن به پشتیبانی قدرت سیاسی، مذهب رسمی و سلط ایران زمین گردید.

خوارج

خوارج یکی از تندروترين جریانهای مخالف را در دوره بعد از اسلام پدید

آوردن و با وجود نقش فعالی که در دوره اموی و اوایل دوره عباسی ایفا کردند، بهجهت اینکه همه مسلمانان غیر خارجی را دشمن خود و مرتد می‌دانستند، نتوانستند هاداری و مساعدت اکثریت زحمتکشان روستایی و شهری را جلب نمایند و در نتیجه فرصت سازماندادن یک قدرت بزرگ و تعیین‌کننده را هرگز بهدست نیاورندند. خوارج در جریان جنگ صفين و قضیة حکمیت شکل گرفتند و با انکاء بهبی چیزترین توده‌ها و مخالفت با مالکیت خصوصی، با اشراف زمیندار شکل گرفته بعد از فتوحات آشتی ناپذیرانه بهمبارزه پرداختند. آنها سرپیچی کنندگان از اوامر خدا و اصول قرآن و در درجه اول امویان را مرتد اعلام کردند و جهاد با آنان را واجب شمردند.

درباره پیدایش لفظ خوارج نظریات گوناگونی اظهار شده است. بعضی‌ها خوارج را بهمعنی خروج کنندگان گرفته‌اند و بعضی دیگر آنان را بهجهت خارج شدن از صفوی سپاهیان و لشکر علی خارجی نامیده‌اند. اما برون‌نو برآنست که لقب خوارج را دشمنان‌شان بهآن گروه نداده‌اند، بلکه آنان این اسم را از آیة ۱۰۱ سوره نساء «و من يخرج من بيته مهاجرأ...» (هرکس از خانه خود برای خدا و رسولش ییرون رود و سپس مرگ او را دریابد بهتحقیق خداوند او را پاداش خواهد داد.) گرفته‌اند. فان فلوتن خوارج را جمهوری خواهان اسلام می‌خواند و آنان را «مظہر نظریات تند و افراطی دموکراتیک» می‌داند. شهرستانی آنها را «اهل نماز و روزه» می‌شناسد و تأکید می‌کند که در کار دین بسیار سخت‌گیر و با ملایمت و مدارا بیگانه بودند. مرتكب گناه کبیره و بلکه گناه صغیره را کافر می‌دانستند و اگر لغش کوچکی از پیشوایان سر می‌زد، قیام بر علیه آنها را حق مسلم خود می‌دانستند. در نظر آنان حضرت علی، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالله بن عباس، عایشه و پیروانشان کافر بودند و اعتقاد داشتند مؤمنی را که دارای اهلیت کاملی بوده و از نظر دینی و اخلاقی مرتكب قصوری نشده ولو یک غلام حبشه باشد، می‌توان بمخلافت برگزید و خلیفه‌ای که کارش موجب رضایت خاطر جمهور مسلمانان نباشد می‌توان خلع و اگر لازم باشد، اعدام کرد. پیروان یکی از فرق خوارج به نام شبیبیه حتی در خلافت فرقی بین جنس زن و مرد نمی‌گذاشتند و پیروان

این فرقه بعد از مرگ شیبیب بن یزید شیبانی با غزاله مادر او به امامت بیعت کردند. خوارج هر برده‌ای را بلافصله بعد از مسلمان شدن آزاد می‌شمردند و می‌گفتند مسلمان نمی‌تواند برده باشد. کشن مخالفان خود و حتی زنان و اطفال آنان را روا می‌داشتند و چنانکه می‌دانیم معروف‌ترین قربانی سیاسی آنها حضرت علی بود.

نیکلسون خوارج را نمونه کامل دفاع از عقیده و فداکاری در راه مبادی خویش می‌داند ولی تأیید می‌کند که «در عقاید خود افراط می‌کردند. از این‌رو کارشان سستی گرفت، اما همین که متوجه خطر نابودی خود شدند، تا حدی ملایم گشتند و اعتدال در افکارشان نفوذ کرد.»

خوارج پیروانی در ایران و افریقا پیدا کردند و از قرن دوم هجری به بعد سیستان به کانون فعالیتهای آنان تبدیل شد. مدتی کرمان را زیر سلطه خود آورده‌اند و در خراسان و ماوراء‌النهر شورش‌هایی به راه انداختند.

خوارج به فرقه‌های چندی چون ازارقه، اباضیه، نجدیه، بیهیه، صفریه، عجارده، ثعالبه و... تقسیم می‌شدند و این تفرق بعداً شدت بیشتری یافت و بهبیش از بیست فرقه متفرق شد. ازارقه یا ارزقیان یکی از تندروترین فرقه‌های خارجی بودند. رهبر این فرقه نافع بن ازرق معروف به ابو راشد، بنا بر روایتی یک آهنگرزاده یونانی‌الاصل بود که پدرش به اسارت مسلمانان درآمده و برده شده بود. نافع کار تندروی را به درجه‌ای رسانید که همعقیده‌های خود را که از جنگ با مخالفان سریاز می‌زدند، کافر شمرد. او در سال ۶۵ قیامی را در اهواز رهبری کرد و اگرچه در جنگ به قتل رسید، پیروانش پیروز شدند ولی پیروزیشان دوام زیادی نیاورد. آنان زمانی چندان نیرو بهم زدند که به فکر انتخاب خلیفه افتادند ولی در سال ۷۸-۷۹ سرکوب گردیدند. خوارج هرگز به یک اتحاد نظامی و سیاسی منسجمی دست نیافتدند و عقیده سیستماتیکی هم ارانه ندادند و سرانجام به‌شکل فرقه‌های مذهبی عاری از نقش تعیین‌کننده سیاسی درآمدند. نلاصع ناطق در کتاب بخشی درباره زندگی مانی و پیام او خوارج را که «در ایران و عراق و عربستان و مغرب پراکنده بودند» متأثر از اندیشه‌های مزدک می‌داند و برای اثبات ادعای خود، دلیلی نمی‌آورد. احسان طبری علت اصلی ضعف جنبش خوارج را مثل اکثر تاریخ پژوهان در «روش خشن و

تعصب نامعقول آنها» می‌داند و می‌گوید همین روش «آنها را در میان مردم منفرد ساخت و جارا برای شیعه که با اسالیب نرم و شیوه‌های احساسی و استدلالی بمیدان آمده بود، بازگذاشت.»

پیش از آن که مسئله تداوم اندیشه مزدکی را در دوره بعد از اسلام مورد بررسی قرار دهیم، به توضیح مفهوم دو واژه که هر کدام به گروهی یا مجموعه‌ای از گروههای سیاسی - مذهبی اطلاق می‌شده، می‌پردازیم. این دو واژه عبارت است از «شعویه» و «زنديق» که در آثار مربوط به سده‌های نخستین اسلامی و در دوره‌های اموی و عباسی بیشتر تکرار می‌شوند.

شعویه

شعویه را از نظری می‌توان یک فرقه نامید. فرقه‌ای که معتقد به برتریت عجم است و مخالف سیاست عرب. پدیدآمدن این فرقه واکنش طبیعی خودبرتر شماری قشراهای حاکمه تازیان و محدودیتهای اعمال شده بر موالی بود؛ به عبارت دیگر تغیری بود زاییده افراط. عربها عجمها را خوار می‌شدند و عجمها ضمن ستایش از خود و تبار و نیاکانشان، عربها را تحقیر می‌کردند. دعوت این فرقه در اوآخر عهد بنی‌امیه آغاز گردید و بی‌سر و صدا پیش رفت و در دوره عباسی زمینه مساعدی یافت. در ابتدا آنها تنها با ادعای برتریت عرب مخالفت می‌کردند و دم از برابری همه خلقها می‌زدند و چون در دوره عباسی موالی در دستگاه خلافت نفوذی یافتد، به پشتیبانی مادی و معنوی و آشکار و نهان بزرگان و نژادگان ایرانی، در برترشماری خود و تحقیر عرب راه افراط پیمودند. چنان‌که گفته‌اند طاهر بن حسین به علان شعویی به مخاطر نوشتن کتابی در عیوب و نقصهای اعراب، صله‌ای بزرگ بخشید.

شعویه در زمینه‌های مختلف، از قبیل دین و سیاست و ادبیات فعالیت داشتند. به نوشته حسین علی ممتحن، مؤلف کتاب نهضت شعویه شعبانیان «منهبد تشیع را که در ایران رواج بیشتری داشت، برای خویش در حکم پرده‌ای می‌دانستند تا برای فرار از نسبت الحاد و کفر در پشت آن پنهان شوند...» و مک‌دونالد، نویسنده ماده شعویه دایرة المعارف اسلامی،

شعویه را فرقه‌ای می‌داند که اعتزال و زندقه را نیز شامل می‌گردد. گفتنی است که شعویان در هر فرقه‌ای از فرق اسلامی وارد می‌شدند و خواه ناخواه آثاری از خود را در آنها می‌گذارند. شعراء و نویسنده‌گان زیادی از بین شعویان برخاستند که آثار بعضی از آنان مانند ابن مقفع از عمق و وسعت و ارزش فوق العاده‌ای برخوردار است. بعضی دیگر نیز جز ستدن عجم و نکوهش عرب هنری نداشتند. ملک دونالد بر آنست که شعویان فارسی را به عنوان زبان ادبی احیا کردند و زبان عربی را تنها منحصر به تأثیفات دینی دانستند؛ ولی انکار نمی‌توان کرد که شعویان معروف دوره عباسی اعم از شاعر و نثرنویس چون اسماعیل بن یسار، بشار بن برد، ابونواس، ابوالعتاهیه، ابن مقفع، هیثم بن عدی، سهل بن هارون، علان شعوی و... همه عربی نویس بودند و شعرایی چون دقیقی و فردوسی و شاعران پارسی سرای دیگر که «در ذکر مفاخر ملی نظرگاه شعوی داشتند» دیرتر، یعنی زمانی که غوغای شعویه در حال فروکش بود، ظهرور کردند.

زنادقه

زنادقه جمع زندیق^{۲)} است و نویسنده‌گان کتب ملل و نحل معانی گوناگونی از آن به دست داده‌اند. ادوارد براون بر آنست که پیروان مانی را زندیک یا زندیق می‌گفتند و بعدها این لفظ مفهوم وسیع‌تری پیداکرده و عموماً در مورد آنها بیکار رفته است که «گمراه می‌شدند و به کفر و العاد و عقاید سخیف (!) می‌گراییدند». بعضی زندیق را کسی معرفی کرده‌اند که «در نهان کافر و بیدین باشد ولی در ظاهر خود را متدين و با ایمان معرفی کند». و بعضی دیگر مانند مسعودی و ابوالفرح اصفهانی، ثنویان (دوگانه پرستان) را همان زندیقان می‌دانند. مسعودی کسانی را هم که «جهان را قدیم دانند و منکر حدوث آن باشند» در زمرة زندیقان به شمار می‌آورد و مزدک را نیز از زندیقان می‌شناسد. پتروفسکی مانویان و خرمدینان و مادیون و دهریون را

۲. پورداد، زندیق را مغرب کلمه زندیک یا زندیکیه می‌داند و می‌گوید که «کلمه زندیک در روزگار ساسانیان بمعانیان اطلاق می‌شد و در قرون اولیه اسلام زندیق بمعانی و همه کسانی که ملعون و دهری و یا مخالف اسلام بودند، اطلاق می‌گردید.»

زنديق می‌شمارد. ابوالعلاء معزی که خود متهم به زندقه بود، زنديق را چنین تعریف می‌کند: «زنديق دهری است که قائل به پیامبر و کتاب آسمانی نیست.» او ابومسلم، بابک، افشنین، حسین حلاج و... را در شمار زنديقان می‌آورد. دکتر زرین‌کوب زنديقان را به دو دسته تقسيم می‌کند: «یکی آنکه جنبه ظرافت و شوخی و رندی دارد و بی‌اعتقادی که در آن هست برای رهایی از قید تکاليف شرعی است. دیگر آنکه جنبه عقلی و فلسفی دارد و بی‌اعتقادی که در آن هست به‌سبب حیرت و تردید در مبدأ غایت وجود است...». به عبارت دیگر عده‌ای از زنادقه اندیشه‌های خود را در قالبهای فلسفی و استدلالی می‌ریختند و احتمالاً از مواریت مانویه و مزدکیه و فلسفه یونان و حتی مسیحیت برخوردار بودند. درحالی که عده‌ای دیگر بر آن بودند تا با مسخرگی پیشه کردن داد خود را از مهتران تنگ نظر بستانند و در پشت پرده ظرافت، شک و العاد را در بین مردم انتشار دهند. بعضی از زنديقان از راه جعل و نشر اخبار و احادیث برای انتشار عقاید خود زمینه‌سازی می‌کردند.

دھریان که در جرگه زنديقان جای گرفته‌اند، وجود را تنها عبارت از حیات مادی و دنیوی می‌دانستند و چون زمان را لایتاهی و ازلی و ابدی می‌شعردند، به وجود صانع و در نتیجه قیامت باور نداشتند. صاحب تبصرة‌العوام که یک شیعه اثنی عشری بوده، از زنديقان چنین توصیفی به‌دست می‌دهد: «و بدان که این قوم... جملة شریعتها و دینهای رسول و اخبار گور و عذاب و حشر و نشر و حساب و ترازو و صراط و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و ملانکه و ملک‌الموت را محال و هذیان دانند و گویند که کتب رسول سخن ایشان است و هر که را بدین چیزها که یاد کردیم ایمان بود، او را جاہل خوانند و گویند رسولان جملة حکما بودند...»

ابن راوندی یکی از بی‌باکترین و پرکارترین زنديقان بوده که در حدود نیمه نخست قرن سوم زندگی می‌کرده و بنا بر مشهور صدوچهارده جلد کتاب و رساله نوشته است. اما هیچ‌کدام از نوشته‌هایش از دستبرد آتش تعصب نجات نیافته و به روزگار ما نرسیده است. تنها نقل قول‌هایی از اوی در کتابهای مخالفانش باقی مانده و از این همه چنین مستفاد می‌شود که

«وی معجزات منسوب به پیامبران و اصالت کتابهای آسمانی را انکار می‌کرده است.» و برای آنکه عقاید العادی و آته‌نیستی خود را پنهان بکند، آنها را از زبان برآهمه نقل می‌کرد.

تهمت زندقه معمولاً به عنوان وسیله‌ای برای سرکوب مخالفان و مصادره و غصب اموال داراییان و تصفیه حسابها مورد سوءاستفاده قرار می‌گرفته است. افشین و برآمکه^۳ که از صدرنشینان هرم طبقاتی عصر عباسی بودند، به دستآویز همین اتهام اعدام گردیدند. تعقیب و آزار و اعدام زندیقان از زمان بنی‌امیه شروع گردید و در زمان عباسیان شدت گرفت. احسان طبری کشن و سوزاندن و به زندان افکنند آزاداندیشان و مخالفان عقاید رسمی بوده و در این ظرف دوزخی هر مظروف مورد نظر اتهام زنان می‌گنجیده است. ابن مقفع، نویسنده و مترجم ایرانی تبار نستوه، از نخستین اندیشمندانی است که در زمان منصور، دومین خلیفة عباسی با همین اتهام زجرکش شد. قاسم بن ابراهیم (امام زیدیان) در کتابی تحت عنوان الرد علی الزندیق اللعین ابن المتفع (رد بر زندیق لعین ابن مقفع) که یک قرن بعد از اعدام ابن متفع تألیف کرده، نوشتند است که «او گمراه بهار آمد و بر خدا و پیامبرانش دروغ بست و کتابی نوشت که در آن از خدا و پیامبران عیب‌جویی کرد و طعنها زد که موی آدمی از شنیدن آن راست می‌شود.» مهدی خلیفه که شمامی از داستان زندیق‌کشی‌هاش خواهد آمد، گفته است که «هرگز کتابی در زندقه ندیدم که اصل و منشأ آن ابن متفع نباشد.» درواقع هم تأثیر کارهای ابن متفع در جهان اسلامی و انتشار زندقه بسیار بود. او برای کمک به انقلاب فکری و ایجاد زمینه بحث و پژوهش‌های فلسفی، کتابهای فلسفی چندی که از جمله آنها کتابهای مرقیون و ابن دیسان بود به عربی ترجمه کرد. ابن هر دو از اندیشمندان سده‌های دوم و سوم میلادی بودند که بهجهت بدعت گذاری و چون و چرا

^۳. اصحی، لغت شناس معروف که از ندیمان هارون‌الرشید و از دشمنان سرسخت شعوبیان و زندیقان بوده، در شعری از برمهکیان چنین یاد کرده است: «اگر در مجلسی سخن از کفر بمیان آید رخساره برمهکیان نور می‌گیرد و اگر آیه‌ای نزد ایشان خوانده می‌شود، فوراً سخنی از مزدک بمیان می‌آورند»

کردن در کتب مقدس تورات و انجیل از طرف پیشوایان مسیحیت تکفیر شده بودند. کتابهای آنان پیشتر مورد استفاده مانی قرار گرفته بود. بعضیها ابن مقفع را مترجم کتابهای مانی به زبان عربی نیز دانسته‌اند. ابن مقفع غیر از چند کتاب که خود تألیف کرده، کلیله و دمنه را از پهلوی به عربی برگردانده و به احتمال قوی هنگام ترجمه دخل و تصریفهایی در متن کرده است. بعضیها برآن هستند که وی فصلهایی بر کلیله افزوده و از زبان حیوانات مظالم حکومتها و مقاصد اجتماعی عصر خود را آشکار کرده است. بعضیها باب بروزیه طبیب را از خود ابن مقفع دانسته‌اند و برآن هستند که «مطلوب مربوط به تشکیک و اظهار تردید در حقانیت دینهای گوناگون را گنجانیده» است. آیا این جملات وصف حال ابن مقفع و روزگار او نمی‌تواند باشد:

«... می‌بینم که کارهای زمانه میل به ادب دارد و چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی... راه راست بسته و طریق ضلالت گشاده، و عدل ناپیدا و جور ظاهر و علم متروک و جهل مطلوب... نیکمردان رنجور و مستذل و شریران فارغ و محترم، مکر و خدیعت بیدار و وفا و حریت در خواب، و دروغ مؤثر و مشعر و راستی مردود و مهجور، و حق منہزم و باطل مظفر، و متابعت هوا سنت متبع و ضایع گردانیدن احکام خرد طریق مشروع...»

قفطی در تاریخ الحکماء خود ابن مقفع را اول کسی می‌شناساند که «در ملت اسلامیه همت بر ترجمة کتب منطقیه گماشت» او بنا ترجمة کتابهای ارسسطو در باب منطق و فلسفه از پهلوی به عربی را برای ترجمة دیگر دستآوردهای اندیشه‌های فلسفی یونان و در نتیجه پایه‌ریزی مکتبها و مطالعات فلسفی در جهان اسلام هموار کرد. هر فصلی از کتاب الادب الكبير این اندیشمند، به بررسی یکی از مسائل اجتماعی اختصاص یافته و در آن از کمبودهای دستگاه حکومت و ستمرانیهای حکمرانان و کشمکشهای عقلی و دینی سخنها رفته است. او در رسالت الصحابه از تز جدایی دین و دولت طرفداری کرده، برآنست که «کلیه مسائل اجتماعی باید به دست دولت و با توجه به اوضاع زمان و مکان منظم و مرتب گردد». سوردل بر آنست که تألیف همین کتاب موجب مغضوب شدن و اعدام ابن

مقطع شده است.

ابن مقطع به خاطر اندیشه‌های خود محکوم به مرگ می‌شود و در آخرین لحظات حیات پرافتخارش خطاب به جlad خود که حاکم بصره بوده، چنین می‌گوید: «بـهـخـدـا سـوـگـنـدـ کـهـ بـهـکـشـنـ منـ هـزـارـ تـنـ رـاـ بـكـشـیـ ولـیـ اـگـرـ صـدـ چـونـ توـبـیـ رـاـ بـكـشـنـدـ يـكـ تـنـ تـامـ رـاـ نـكـشـتـهـ باـشـنـدـ». و سفیان که فرصتی برای انتقام‌جویی بهیمی خود یافته بود، می‌گوید: «بـرـ مـثـلـةـ توـ مـراـ مـؤـاخـذـتـیـ نـرـوـدـ،ـ چـهـ توـ زـنـدـیـقـیـ وـ دـینـ بـرـ مـرـدـمـانـ تـبـاهـ کـرـدـیـ». دورة ده ساله خلافت مهدی در تعقیب و شکنجه و قتل متهمان به زندقه گذشت.

او بین منظور اداره ویژه‌ای پدید آورد که قاضی بی به عنوان صاحب الزنا دقه در رأس آن قرار داشت. کتابهایی هم به دستور مهدی در رد عقاید زندیقان تألیف گردید. یکی از محکوم به مرگان زمان مهدی ابن ابی‌العوجا بود که مناظراتی با امام جعفر صادق داشته و زیارت کعبه را «کار افراد نادان و...» می‌دانسته است. گویند وی هنگام مرگ خود اعتراف کرده که «چهار هزار حدیث مجعلول که حلال را حرام و حرام را حلال کرده، در احادیث اسلامی وارد ساخته» است. اتهام او تنبیت مانوی، اعتقاد به قدیم بودن عالم و تناسخ، تمایل به تشیع و باور به قدریه و گمراه کردن جوانان بمعانند سقراط بود. گویند وی با طرح سوالات شگفت‌انگیز در مورد مصائب بشر و مسئله عدل الهی سبب گسترش دعوت مانوی شده بود. زندیق دیگر ابوشاکر نام داشته که «انسان را خالق خدا» می‌نامیده و رفتن بر سر دار را بر انکار اعتقادات خود ترجیح داد.

مهدی هیچ فرصتی را برای قلع و قمع زندیقان از دست نمی‌داد. گویند وقتی گذارش بر شهر حلب افتاد، فرمان داد تا زندیقان آن شهر را بکشند و پیکرشان را قطعه کنند. مؤلف اغانی می‌نویسد که وقتی مهدی به بصره رفت بشارین برد را به عهده دار زندیقان سپرد و فرمان داد تا چندان بزندش که قالب تهی کند. واصل بن عطا سریسله معزله درباره بشار گفته است که «سخنان این کور یکی از بزرگترین و سخت‌ترین دامهای شیطان است».

نویسنده تاریخ یعقوبی صحنه دیگری از زندیق‌کشی مهدی را توصیف می‌کند: «به‌وی (مهدی) خبر رسید که منشی او صالح بن ابی‌عبدالله زندیق

است. پس او را فراخواند و چون درستی آنچه درباره او شنیده بود، نزد وی بهثبوت رسید، از وی توبه خواست. پس گفت: از عقیده‌ای که دارم بر نمی‌گردم و بجز آن نیازی ندارم. پس مهدی ابوعبدالله را فرمود تا برخیزد و گردن (پسرش) را بزند. او هم برخاست و شمشیر را گرفت... لیکن چون شمشیر را بلند کرد، برگشت و گفت: ای امیرمؤمنان، من شنوا و فرمان‌پذیر برخاستم، اما همان چه مرد را درباره فرزندش فرا می‌گیرد، مرا فرا گرفت. مهدی وی را فرمود تا بنشیند و سپس دستور داد که گردن صالح را پیش روی پدرش زندن...»

دلبستگی مهدی به تعقیب زندیقان چندان زیاد بود که به فرزند خویش (هادی) چنین وصیت کرد: «پسرک من، وقتی خلافت به تو رسید برای قلع و قمع این گروه آماده باش که اینان مردم را به ظاهری نیک خوانند مانند پرهیز از بدکاری و زهد دنیا و عمل آخرت، ولی آنها را به خودداری از گوشتخواری و اجتناب از آلودن آب و کشنن حشرات کشانند، آنگاه به پرستش دو خدا و ادار کنند که یکی نور است و دیگری ظلمت. و نکاح خواهر و دختر را مباح شمارند و با پیشاب شست و شو کنند(!)... برای این فرقه دارها به پاکن و شمشیر در ایشان نه و با کشtarشان به خدا تقرب جوی که من جد تو عباس را به خواب دیدم که دو شمشیر بهمن داد و گفت دو خداییها را بکشم.»

وقتی هادی به خلافت رسید، همچنان که پدرش وصیت کرده بود، با زندیقان سخت گرفت و گروه بسیاری از ایشان را بکشت. فرمان داد هزار دار آماده کردند و گفت: اگر زنده بمانم همه این گروه را می‌کشم تا یکی از ایشان زنده نماند. اما مرگ فرصت جامه عمل پوشاندن به آرزویش را به او نداد.

یکی از کشته شدگان به دست هادی کاتبی از دیادار نام بود که گویا در حق طوف کنندگان کعبه گفته بود: «شبیه گاوانی هستند که در پیرامون خرم من گردش می‌کنند.» شاعری درباره از دیادار گفته است: چه می‌بینی حال آن مرد کافری را که کعبه را به خرم تشبیه می‌کند؟ و شاعری دیگر دشمنی خود را با از دیادار چنین در قالب شعر ریخت:

قرنهاست که مانی مرده و اینک از دیادار آشکار شده.
ابو خالد (کنیه از دیادار) از بیم کشتن یا ننگ، حج گزارد.
و به خدا سوگند که ابو خالد دوست می‌داشت که خانه خدا در
آتش باشد.

در آیین او نه ماران را می‌کشند،
ونه گنجشکها را در سرای.
و نیز موش را در آغلش نمی‌کشد.
و می‌گوید:
روح خداوند در پیکر موش است.

به هر متهم به زندقهای اگر منکر می‌شد، تکلیف می‌کردند تا بر تصویر مانی
آب دهان بیندازد و یا گوشت بخورد و یا یک پرنده کوچک را به دست
خویش هلاک کند. البته مانویان معتقد که بنابه نهی صریح مانی از دروغ
گفتن اجتناب داشتند، از انجام این کارها سرباز می‌زدند ولی سست
اعتقادان و غیر مانویها ابابی نداشتند. چنانکه گویند یک بار ابونواس
شاعر که شعرش مرادف خنده و شوخ سری است، متهم به زندقه شد و
قاضی از وی خواست تا بر تصویر مانی آب دهان بیفکند و وی دست در
گلو کرد و به جای آب دهان انداختن، بر آن تصویر قی کرد. با این همه
ابونواس بنا به قولی «به جرم زندقه در زندان درگذشت.».

گویند در زمان مأمون ده تن را به اتهام زندقه گرفتار کردند. دستگیر
شدگان مانوی بودند و مثل همه مانویان لباس پاکیزه و هیئت آراسته
داشتند. شکمبارهای که دستگیر شدگان آراسته را دید، پنداشت که آنها را
بهمانی می‌برند. خود را در میان آنها جا داد تا به جای سورچرانی
محاکمه گردید. آن ده تن از آیین خود دل بر نکنند و گردنشان زده شد.
اما او هم آب بر تصویر مانی افکند و هم مرغی را که آورده بودند، سر
برید. وقتی مأمون از وی پرسید که چه کاره است، جواب داد: ای
امیر مؤمنان، شمشیری را که به گردن اینان زده‌ای باید در شکم من فرو
کنی، زیرا من به هوای خوراک چرب و نرم و سور رایگان همراه ایشان
آمده و به خدمت رسیده‌ام.

هارون که بعد از هادی به خلافت رسید، اگرچه در سال ۱۷۱ متواریان را امان داد، اما امان او شامل زناقه که از ترس زندان و اعدام مخفی می‌زیستند نمی‌شد. مأمون نیز که به بحث و مناظره درباره عقاید و ادیان علاقه‌مند بود و حتی خود از این جهت از طرف بعضی از مخالفانش متهم به زنده بود، با همه تسامح و اغماضی که به او نسبت داده‌اند، در تعقیب و کشتار زناقه بی‌گذشت و سختگیر بوده است. یکی از شواهد این ادعا روایتی است که در کتاب بیان‌الادیان تألیف شده در نیمة دوم قرن پنجم آمده است که عیناً نقل می‌گردد:

«بمروزگار مأمون چنان بود که دستور داده بود تا پیش او همه مذهبها را مناظره کردند تا مردی بیامد متکلم که این مذهب ثنوی داشت و بر این مذهب مناظره می‌کرد. مأمون بفرمود متکلمان و فقهای اسلام را جمع آوردند از جهت مناظرة او. آن مرد چون در سخن آمد، گفت: (استدلال کرد که خیر و شر هر کدام دارای صانع جداگانه است) از اهل مجلس بانگ برخاست که یا امیر المؤمنین با چنین کس مناظره جز با شمشیر نباید کرد. پس مأمون یک زمان خاموش بود و آنگاه از او پرسید: مذهب جیست؟ جواب داد که: مذهب آنست که صانع دو است. یکی صانع خیر و یکی صانع شر. و هر یکی را فعل وضع او پیداست. آنکه خیر کند شر نکند و آنکه شر نکند، خیر نکند. مأمون گفت: هر دو به افعال خود قادرند یا عاجز؟ جواب داد که: هر دو به افعال خویش قادرند و صانع هرگز عاجز نباشد... مأمون گفت: اللہاکبرا! صانع خیر خواهد که همه به او باشد و صانع شر نباشد و یا صانع شر خواهد که صانع خیر نباشد. به خواست و مراد ایشان باشد یا نی؟ گفت: نباشد و یکی را بر دیگری دست نیست، مأمون گفت: پس عجز هر یکی از این دو ظاهر گشت و عاجزی خدای را نشاید. آن ثنوی متغير ماند. آنگاه فرمود تا او را کشتندا و همگان بر مأمون ننا گفتهند.»^(۲)

۲. این روایت شباہتی دارد با ماجراهی گجستگ اباليش که تحت عنوان «ماتیکان گجستگ اباليش» در کتابی به زبان پهلوی آمده است. کتاب شامل است بر مباحثه‌ای میان آذرفرینی زردتشنی (نخستین نویسنده کتاب دینکرت پهلوی) و شخصی به نام اباليش در حضور مأمون اباليش از قرار معلوم مانوی بوده است که به او لقب گجستگ (ملعون) داده‌اند. اباليش در بحث محکوم می‌شود، و شرم‌زده از حضور مأمون بیرون می‌رود.

بعداز دوره مأمون نیز زندقه همیشه به عنوان جریانی خطرناک از طرف دستگاه خلافت مورد تضییق و آماج خشن‌ترین ضربه‌ها قرار گرفته است. مسعودی خاطره مقاومت قهرمانانه یکی از روشنفکران متهم به زندقه زمان معتقد خلیفه را در صفحات مروج‌الذهب جاودانی کرده است:

«به‌حال دویست و هشتادم، محمدبن حسن بن سهل، برادرزاده فضل بن سهل ذوالریاستین را که ملقب به شمیله بود، با عبیدالله بن مهتدی در بغداد دستگیر کردند. ابن محمدبن حسن بن سهل تألیفاتی درباره سپید جامگان داشت و نیز کتابی درباره علی بن محمد صاحب الزنج (رهبر قیام بردگان)... تألیف کرده بود و کسانی از سپاهیان علوی (ضد خلافت عباسی) که امان یافته بودند، بر ضد او گواهی دادند و صورتی از نام کسانی که از آنها برای یکی از خاندان ابوطالب (پدر علی) بیعت گرفته بود، به‌دست آمد که تصمیم داشتند در روز معینی در بغداد قیام کنند و معتقد را بکشند. آنها را پیش معتقد بردند و کسانی که همراه محمدبن حسن بودند اقرار نکردند و گفتند: «ما مرد طالبی را که از ما برای او بیعت گرفته‌اند نمی‌شناسیم و او را ندیده‌ایم و این شخص، یعنی محمدبن حسن میان ما و او واسطه بود. معتقد بگفت تا آنها را بکشند و شمیله را به‌امید اینکه شخص طالبی را نشان بدهد، زنده نگه داشت و عبیدالله ابن مهتدی را که از بی‌گناهی او مطلع بود، رها کرد. آنگاه معتقد به‌هر وسیله از محمدبن حسن خواست که شخصی طالبی را که برای او از کسان بیعت گرفته بود، به‌او نشان بدهد. اما او نپذیرفت و میان او و معتقد گفتگوی بسیار شد. از جمله بمعتقد گفت: به‌خدا اگر مرا به‌آتش کتاب کنی بیش از آنچه از من شنیده‌ای نخواهم گفت و بر ضد کسی که مردم را به‌اطاعت او خوانده و به‌اماوش اقرار کرده‌ام گواهی نخواهم داد. هرجه می‌خواهی بکن! معتقد به‌او گفت ترا همان‌طور که گفتی شکنجه می‌کنم. گویند او را به میله درازی کشیدند که از دبرش داخل و از دهانش بیرون شد و در حضور معتقد دو سر میله را بلند کرده او را روی آتش بزرگی گرفتند و او همچنان معتقد را ناسزا گفت و دشنام داد تا بمرد...» در فقه حنفی کفر و زندقه توبه پذیر نیست و زندیق واجب القتل شمرده شده است!

به طور کلی می‌توان گفت که زندقه یک جریان روشنفکری و پرچم مخالفین باسواند علیه هیئت‌های حاکمه بوده است. زندیقان اهل مباحثه و مناظره بودند و بهجهت آگاهی در شاخه‌های مختلف علوم از قبیل فلسفه و منطق و تاریخ طرفهای بحث خود را در تنگنا قرار می‌دادند و خواه ناخواه گرفتار سختگیریهای ناشی از تعصب می‌گشتند. این جریان روشنفکرانه بهجهت عدم پیوند اصولی با توده‌ها و تسلط تعایلات فردگرایانه، هرگز به‌شکل یک تشكل سازمان‌یافته در نیامد و روی هم رفته به‌رغم از خودگذشتگیهای قهرمانانه بعضی از عناصر آگاه و صادق تأثیر زرف و دگرگون‌سازی در روند مبارزات خلقی نگذاشت. جاحظ که از نویسنده‌گان پرکار و کثیر التأليف و از واپستگان دربار مأمون و معتصم و متوكل بوده، درباره زنادقه توصیفی دارد که نشان‌دهنده جنبه روشنفکری آنهاست. این فصل را با نقل جملاتی از آن توصیف به‌پایان می‌آوریم:

«کسی که از میان نویسنده‌گان سربلند کرده، از سخن عبارات شیرین را آموخته... ادب این مقفع را اخذ نموده و کتاب مزدک را معدن علم دانسته و کلیله و دمنه را مایه فضل شناخته... و آنگاه بر قرآن رد و انتقاد کرده و آن را متناقض و متباین می‌داند، سپس اخبار و احادیث را تکذیب می‌کند... و آنچه را به‌چشم دیده نشود، یا عقل آن را نمی‌پذیرد، تکذیب می‌کند و حاضر را به‌غایب ترجیح می‌دهد و آنچه را در کتب وارد شده، اگر مقرون بمنطق باشد، قبول والا رد می‌کند... چنین کسی زندیق است.»

تا ظهور گسترش خرمدینان

خواجه نظامالملک بعد از پرداختن فصلی مفصل درباره نهضت مزدک که با توصیف قتل عام مزدکیان به پایان می‌رسد، فصل بعد از آن را با این جملات آغاز می‌کند:

«و بعد از این تا ایام هرون‌الرشید هیچ کس از این قوم سر در جهان نگردند و چنان بود که زن مزدک خرمه بنت فاده بگریخته بود از مداین با دو کس و به رستاق ری افتاده و مردم را به مذهب شوهر می‌خواند تا باز خلقی در مذهب او آمدند از گبران و مردمان ایشان را خرمدین لقب نهادند و روزگار می‌جستند تا خروج کنند و این مذهب آشکار گردانند...»

خداش

بعد از غلبه اعراب تا دوره عباسیان خبری که حاکی از خروج مزدکیان باشد در دست نیست. اما آنچه مسلم می‌نماید، تبلیغ اصول عقاید مزدک، پوشیده در لفافهای گوناگون در این دوره به طور مخفی صورت می‌گرفته است و دلیل این ادعا وسعت و دامنه گسترش نهضت خرمدینیه است در دوره عباسی. با این همه در دوره اموی نیز بهموردی از آشکار شدن دعوت مزدکی برخورد می‌کنیم. طبری و طاهر مقدسی که در قرن‌های سوم و چهارم می‌زیسته‌اند، در تاریخهای خود خبر از وجود مردی خداش نام می‌دهند که از جمله داعیان بنی عباس بوده و خود آیین دیگری را تبلیغ می‌کرده که طبری صراحتاً آن را خرمیه می‌نامد. طاهر مقدسی هم بی‌آن که عنوان خاصی به دعوت خداش بدهد، درباره او چنین می‌نویسد: «خداش دعوت خویش را به راهی دیگر کشانید و باطل را در نظر ایشان به گونه‌ای حق جلوه داد و ایشان را در آمیزش با زنان یکدیگر آزادی داد و او نخستین کسی است که آیین باطنینان رادر روی زمین ایجاد کرده است...»

نوشته طبری از تفصیل بیشتری برخوردار است: «هم در این سال (سال ۱۱۸) بکیر بن ماهان، عمار بن یزید^{۱۱} را به سرپرستی شیعیان بنی عباس به خراسان فرستاد که چنانکه گویند در مرو جای گرفت و نام خویش را تغییر داد و خداش^{۱۲} نام گرفت و به سوی محمد بن علی از عباسیان دعوت کرد. پس از آن عمار آنچه را که بدانشان خوانده بود، تغییر داد و دین خرمیه آشکار کرد و بدان خواند و زنانشان را به مهديگر رواداشت و گفتشان که این به دستور محمد بن علی است: خبر عمار به اسد بن عبدالله (قسری) [عامل هشام اموی در خراسان] رسید و خبرگیران بر او گماشت تا وی را به دست آورد. وقتی عمار را پیش وی آوردند... وی را از کارش پرسید، عمار در سخن با وی درشتی کرد. اسد بگفت تا دستش را بریدند و زبانش را بکندند و چشمانش را میل کشیدند...»

طاهر مقدسی هم تأیید می‌کند که خداش را در زیر شکنجه کشته‌اند و اطلاعات دیگری نیز در این مورد به دست می‌دهد: «... و هر کس از یاران او را که یافت (اسد بن عبدالله...) به مین گونه با او رفتار کرد (دست و پا و زبانش را برید و بر چشمش میل کشید). سپس شیعه (عباسی) از خراسان به امام محمد بن علی نامه نوشتند که نزد ایشان باید و امام از ایشان نفرت داشت، چرا که از رأی خداش پیروی کرده بودند و بدیشان نامه‌ای نوشت که چون گشودند جز بسم الله الرحمن الرحيم چیزی در آن نیافتد و دانستند که آنچه خداش به ایشان گفته باطل است. سپس امام، بکیر بن ماهان را فرستاد و با او نامه‌ای نوشت که خداش شیعه را (شیعه عباسی را نه علوی را) از راه بدر برده است. آنها که بر رأی خداش باقی مانده بودند، او را تکذیب کردند و او را خوار شمردند و از او بازگردیدند...»

نویسنده‌گان تاریخ ایران از دوران باستان تا... از موقیت درخشنان خداش در میان روستاییان خراسان سخن می‌گویند و دلیل موقیت اورا نیز در « وعدة تقسیم زمین و سایر اموال» می‌دانند و می‌نویسند که «امرای عرب در خراسان و ماوراء النهر از تبلیغات عباسیان آگاهی داشتند و سران

۱. مقدسی عمار بن بدیل نوشت.

۲. طبری چند سطر پیشتر گوید: «وی را خداش گفتند از آن رو که در دین خدش وارد کرد.»

هواخواهان ایشان را مورد تعقیب قرار می‌دادند ولی این مقامات همین که تبلیغات جنبه مزدکی پیدا کرد، فوق العاده نگران شدند.» و در این مورد بخصوص، نگرانی رهبر عباسیان کمتر از سران اموی نبوده است.

ابومسلم

دعوتگران عباسی بیش از هر جای دیگر، خراسان را بهجهت اینکه در دوره اموی موج خیز عصیانهای گوناگون بود، برای تبلیغات ضد اموی مناسب تشخیص داده، در لباسهای گوناگون در این سرزمین از جایی بهجایی می‌رفتند و زمینه را برای درگیری قیامی عمومی و بزرگ آماده می‌کردند. آنها بی‌آن که نام پیشوای مشخصی را بر زبان آورند، برای آل محمد دعوت می‌کردند و دست هر فرد و گروهی را که بهسویشان دراز می‌شد، می‌فسرندند و به قول دکتر زرین کوب «نه از غلاة و اهل تناسخ صرف نظر می‌کردند و نه از فرقه‌های ابا حی و مزدکی....» آنچه برای این دعوتگران در آغاز امر اهمیت داشت، هواداران پرحرارت بود. از این رو با دادن شعارهای ضد اموی و مردم‌پسندانه، دسته‌های مختلف ناراضی را از سنیان و فرقه‌های مختلف شیعیان و خوارج و موالی و شعوبی و حتی اعراب ناراضی و خرمیان را جلب می‌کردند.

ابومسلم یکی از فعالترین این دعوتگران بود که در زندان با ابراهیم امام، فردی از خاندان عباسی که در خفا پرچم مخالفت با آل امیه را بدوش می‌کشید، آشنا شده بود. درباره گذشته ابومسلم اطلاعات زیادی در دست نیست. بعضی گفته‌اند که وی ابتدا برده بوده، یک چند شبانی کرده و در جوانی زین اسب می‌ساخته است. قول اکثربت برآنست که وی تبار ایرانی داشته است. بهجهت مساعد بودن زمینه، ابومسلم خیلی زود فرصت آن را یافت تا ناراضیان را در اردوی متسلکی متعدد نماید و آتش نهضت ضد اموی را شعله‌ور کند. گفته‌اند در یک روز مردم ۶۰ دهکده به‌وی پیوستند و البته توده اصلی قیام‌کنندگان گردآمده زیر پرچم سیاه او، مثل اکثر قیامهای آن دوره روستاییان بودند و غیر از روستاییان پیشه‌وران و سوداگران کم‌ماهی و حتی دیهگانان میانه حال ناراضی و افراد بعضی از

قبیله‌های عرب که در خراسان رحل اقامت افکنده بودند و با یکدیگر اختلاف داشتند و... به صفوں قیام‌کنندگان می‌پیوستند. از بعضی از روایات چنین برمنی آید که به تحریک سردار سیاه جامگان (ابومسلم) گروهی از بردنگان بر خداوندان خویش شوریدند و در یک شب همه آنان را کشتند و اسب و سلاح و خواسته برگرفته، روی سوی اردوبی ابومسلم نهادند. گفته‌اند خداوندان بردنگان حضور بردنگان را در اردوبی ابومسلم برنتافته، از در اعتراض درآمدند و ابومسلم فرمود تا جبار زند که «آنها به‌نزد صاحبان خویش بازگردند». بردنگان برآشتفتند و سرانجام گفته جارچی چنین توجیه گردید که «صاحبان شما عباسیان هستند» و بدین ترتیب بردنگان در اردوبی باقی ماندند. قیامی که زیر پرچم سیاه ابومسلم شکل گرفت، چنان وسعت گسترده‌ای یافت که به یک جنگ داخلی ماننده گشت و با شتاب دمافزونی سرزمینهای ایران و عراق را فرا گرفت و سرانجام بساط خونین خلافت اموی را درنوردید و حکومت اسلامی را به‌خاندان عباسی واگذار کرد و فراموش نباید کرد که طبقات و قشراهای ناراضی به‌حاطر کامیابی خاندان عباسی نه، بلکه از برای نجات از زیر بار ستم و بهره‌کشی بود که با خون خود میدانهای نبرد را رنگین کرده بودند. و عباسیان خیلی زود نشان دادند که آنان نیز در ستمگری و بهره‌کشی دست کمی از امویان ندارند و آمادگی آن را دارند تا هر فریاد مخالفی را در گلو خفه کنند و گروهها و فرقه‌های گوناگونی را که از یاریشان در نشستن بر سریر خلافت بهره‌یاب شده بودند، با حیله و خشونت به‌سرجای اول خود بازرانند. در رأس همه این یاری‌دهندگان مخالف، خود ابومسلم قرار داشت که قدرت را دو دستی تقديم آنان کرده بود و واهمه اینکه روزی در صدد بازگرفتن آن برآید، خواب از چشمشان می‌ربود. از این رو منصور خلیفه در اوّلین فرصت خنجرهای حق ناشناسی را در پشت او نشاند و خونی که از جای آن زخمها خیانت فواره زد، از جوشش نیفتاد، آنهایی که کلاه خود را در جریان دست به‌دست شدن قدرت پس معركه یافته بودند، با دستاویز خونخواهی ابومسلم باز به‌میدانهای مبارزه روی آور شدند.

ابومسلم در سال ۱۳۷، پنج سال بعد از برافتادن بنی امية کشته شد و کشته شدن او موجی از نفرت را در سراسر ایران و مخصوصاً خراسان

برانگیخت، مردم که با بهقدرت رسیدن بنی عباس خواستها و آرزوهای خود را بر باد رفته می‌دیدند، گفتند که «خلیفه بدان سبب ابومسلم را بهقتل رسانده که او بهبود وضع خلق و تقلیل میزان خراج و بیگار را طلب می‌کرده.» و به قول دکتر زرین‌کوب «یاد ابومسلم بعد از مرگ او چنان در دلهای موالی و خراسانیان گرم و زنده بودکه تا چندین سال بعد ذکر نام او و عنوان خونخواهی این سردار سیاه‌جامگان یاران و هواداران او را گرد هر شورشگری که خود را به وی می‌بست فراز می‌آورد.» واقعیت اینست که چهره ابومسلم پس از مرگش درخشش بیشتری یافته است و به قول شفیع کدکنی «در پرده افسانه‌های ایرانی و ترکی نقش یک قهرمان بزرگ به خود گرفته است.» و به قولی «هیچ یک از رجال سیاسی دوران نخستین قرون وسطی در ادبیات عامه و فلکلور اثری چون ابومسلم باقی نگذاشته است.» و به گفته دکتر غلامحسین یوسفی «حتی گروهی به مرتبه الوهیتیش رساندند و پنداشتند که زنده جاویدان است و در انتظار بازگشتش بسر می‌بردند.» و با این‌همه انکار نمی‌توان کرد که وی در راه خدمتگزاری به خلفای عباسی چندان پیش رفت که عنوان «امین آل محمد» را یافت. در کینه‌کشی و قساوت حدی نشناخت و به سبب بدگمانی بسیاری از یاران خود را هلاک کرد و به خاطر جلب رضایت سفاح وسایل قتل ابوسلمه خلال ایرانی وزیر را فراهم آورد و هواخواهان او را گردن زد. سلیمان بن کثیر را هم که از نقیبان بنی عباس و از همزمانش بود، از بین برد. برای رضایت موبدان و هیربدان زردشتی به آفرید را که با داعیه اصلاح دیانت زردشتی سر برداشته و تمایلات مزدکی داشته و کتابی به فارسی بر پیروان خود عرضه کرده بود، کشت و از پیروانش هر کس را به دست آورد، هلاک کرد. نهضت شریک بن شیخ‌المهری را که می‌گفت «ما از رنج مروانیان اکنون خلاصی یافتیم، ما را رنج آل عباس نمی‌باید» و سی هزار تن زیر پرچمش گرد آمده بودند، در خون خفه کرد و درحالی که خود را از انتقام‌جویان خون زید ویعنی^(۲) قلمداد می‌کرد، در سرکوبی نهضتهاش شیعی همدست عباسیان

۳. زید بسر امام زین‌العابدین بود که با برادرش امام محمد باقر اختلاف داشت و شرط امامت را قیام و خروج به شمشیر می‌دانست. حتی گویند روزی گستاخانه به برادر گفته بود که پدر ما امام نبود، زیرا هرگز خروج نکرد و شمشیر در راه دین نکشید. زید در سال ۱۶۶ در کوفه

شد. عبدالله بن معاویه (معروف به ذیالجناحین) را که از اولاد ابوطالب (پدر حضرت علی) بود و بهنوشته ملل و نحل^{۱۷} «خرمدينان و مزدکیه عراق از نتیجه مقالات او نشت کردند» به قتل رسانید. عبدالله همزمان تلاش ابومسلم برای برانداختن امویان علیه همان خاندان خروج کرده، بر جنوب ایران (فارس، کرمان، خوزستان، ری و اصفهان) مسلط شده بود و چون از برایر سپاهیان مروان حمار گریخته و به ابومسلم یا یکی از سرداران وی پناه برد، بهامر وی در سال ۱۲۹ معدوم گردید. کوتاه سخن اینکه ابومسلم به قول بارتولد «پس از غلبه بر دولت اموی به ناچار وارد مبارزه علیه نهضتهای مردم اعماق از نهضت اعراب و یا ایرانیان گشت.» موج عصیانهایی که بعد از مرگ ابومسلم از هرسو سربرداشته بود، شرایط نوینی برای ظهور خرمدينان که سالها با تقیه و به طور زیرزمینی به فعالیتهای خود ادامه داده بودند، پدید آورد. به گفته مسعودی «وقتی خبر قتل ابومسلم به خراسان و نواحی جبال رسید، خرمیان برآشتفتد. اینان گروهی بودند که مسلمیه عنوان داشتند و قائل به امامت ابومسلم بودند و پس از به قتل رسیدن وی در این باب اختلاف کردند. بعضی از آنها می‌گفتند ابومسلم نمره و نخواهد مرد تا ظاهر شود و زمین را پر از عدالت کند. فرقه دیگر مرگ او را محقق شمردند و به امامت فاطمه دخترش قائل شدند و اینان فاطمیه عنوان یافتند. گفتنی است که فاطمیه یکی از فرق خرمینی شمرده شده است و بعضیها بابک را از نسل فاطمه دختر ابومسلم دانسته‌اند. ابوحنیفة دینوری که در قرن سوم و چند دهه بعد از شهادت بابک می‌زیسته، در اخبار الطوال خود در این مورد می‌نویسد: «در حسب و نسب و عقیده و آیین او (بابک) اختلاف کردند و آنچه به نظر ما به صحت و ثبوت رسیده است، این است که او از فرزندان مطهر بن فاطمه دختر ابومسلم بود و فاطمه همان است که جماعت فاطمیه از خرمدينان به او منسوب‌اند» و خواجه نظام‌الملک درباره ارتباط خرمدينان با ابومسلم می‌گوید: «و هرگاه که خرمدينان مجمعی سازند و یا جماعتی بهم شوند

^{۱۷} قیام کرد و کشته شد و پرش بعیی سه سال بعد در خراسان قیام کرد و اعدام گردید. جسد بعیی تا هنگام قیام ابومسلم همچنان از دار آویزان بود که ابومسلم آن را پایین آورد و دفن کرد. بیرون زید را زیدیه گویند که چند فرقه را تشکیل می‌دهند.

ابتدا سخن ایشان آن باشد که بر کشنده ابومسلم صاحب‌الدole دریغ خورند و پیوسته لعنت کنند بر کشنده ابومسلم و صلوات دهند بر مهدی بن فیروز پسر فاطمه دختر ابومسلم که او را کودک دانا خوانند و به تازی فتن العالم.»

آنچه مسلم می‌نماید ابومسلم دارای تعابیلات خرمدینی نبوده است ولی بهنگام حاجت و در زمانی که با امویان رودررو بوده است، هر دستی که اعم از شیعی و خرمدینی بهسویش دراز می‌شده، آن را واپس نمی‌زده است، بی‌آن‌که خویشتن را تسلیم نظریات آنها کند و یا بدیشان در تبلیغ آرمان خود استقلال عمل دهد و احتمالاً رفتاری را که عباسیان با خداش، داعی دارای تعابیلات خرمدینی خود کردند، در نظر می‌گرفته و به‌طور کلی تا آخرین لحظات حیاتش پا از دایره وفاداری به عباسیان بیرون نمی‌نهاده است. کشنده آفرید مجوسی بدعتگزار مذهب زردشتی و کشتار پیروان وی و از بین بردن عبدالله بن معاویه که اعتقاداتی نزدیک به اعتقادات خرمدینان داشته، دلیلی است بر بیگانگی و حتی نفرت وی از چنان اعتقاداتی. و اما چرا پیروان سلکهایی چون سپیدجامگان و بابکیان و یاران سنباد و اسحق به خونخواهی وی برخاستند و خویشتن را دوامبخش آرمان وی شمردند؟ به احتمال قریب به یقین این ادعاهای را بمنظور پیشرفت کار خود و بهره‌جویی از شهرت ایده‌آلیزه شده ابومسلم و جلب هواداران کثیر او کردند. آنسان که ابومسلم هم خود برای پیشرفت کار خویش در ابتدا خویشتن را خونخواه یعنی بن زید علوی که خاطرة سوزناکی در ذهن خراسانیان داشت نشان می‌داد و حتی برای جلب هواخواهان وی جسد چند سال بر بالای دار مانده او را پایین آورد و با احترام به‌خاک سپرد و از قاتلان وی هر کس را بدست آورد، به قتل رسانید؛ درحالی که رفتارهای بعدی او با هواداران علویان چون شریک بن‌مهر و ابوسلمه نشان داد که وی به‌هیچ روی هواخواه علویان که پیوسته با امویان و بعد از آن با عباسیان برای کسب قدرت در مبارزه بودند و در این راه شهادای زیادی داده‌اند، نبوده است. در حالی که ذهن افسانه‌پرداز مردم بعدها با ایده‌آلیزه کردن شخصیت وی در ابومسلم نامهای فارسی و ترکی از او یک قهرمان شیعی و ارادتمند اهل بیت نبوت ساخت.

اسحق ترک

اکثر مورخان را عقیده بر آنست که سنباد و اسحق ترک که هر دو از یاران ابومسلم بودند و بعد از قتل او یکی در خراسان و دیگری در ماوراءالنهر به خونخواهی وی قیام کردند، هر دو تمايلات خرمدینی داشته‌اند. ابن‌النديم درباره اسحق ترک گفته است که او «جنپش مزدکی را در بین ترکان ماوراءالنهر به وجود آورد.» مطالبی که درباره اسحق در کتابها راه یافته، آشفته است. بعضیها برآورده که وی با اجنه در ارتباط بوده و اگر کسی چیزی از وی می‌پرسیده، پاسخ او را بعد از یک شب می‌داده است. وی بعد از کشته شدن ابومسلم از خراسان به ماوراءالنهر فرار کرد و مدعی شد که ابومسلم پیامبر برگزیده زردشت بوده و می‌گفت که زردشت زنده جاوید است و روزی خروج خواهد کرد تا دین خویش را برپا دارد. درباره ابومسلم هم می‌گفت که وی کشته نشده، بلکه در کوهستان ری زندانی است و در روز مقرر ظهور خواهد کرد. بعضیها اسحق را از علویان و از فرزندان یحیی بن زید که یکی از خروج‌کنندگان و شهدای علوی دوره بنی امية بود، دانسته‌اند. برتولد اشپولر آلمانی می‌گوید که «اطلاعات کمی درباره اسحق در دست داریم و همین قدر می‌دانیم که وی یکی از اباحتیان (بازماندگان مزدک گرایی) بوده است.»

سنbad گیر

همزمان با اسحق، نطفه جنبش دیگری به‌هیئت سنباد که یکی از سرداران نیشابوری ابومسلم بوده، بسته شد. گفته شده است که تعداد هواداران او در اندک مدتی به صدهزار نفر رسید. همداستانان و یاران وی به‌گواهی آثار مختلف، مجوسان (زردشتیان) ری و طبرستان و غلاة شیعه و خرمدینان بودند. ادعایی که به‌موی نسبت داده‌اند که می‌گفت «ابومسلم با مهدی و مزدک در حصاری از مس کرده نشسته است و هر سه بیرون خواهند آمد درحالی که مزدک وزیر ابومسلم است» می‌تواند تا حدودی نشان‌دهنده

اعتقادات شرکت‌کنندگان در قیام وی باشد. خواجه نظام‌الملک در این خصوص نوشته است که «چون راضیان نام مهدی بشنیدند و مزدکیان نام مزدک، جمعی بسیار گرد آمدند و کار او بزرگ شد و بهجایی رسید که صدهزار مرد بر او گرد آمدند و هر که با گبران خلوت کردی، گفتی که دولت عرب بشد و... باز نگردم تا کعبه را ویران نکنم... خرمدینان را گفتی که مزدک شیعی بود و من شما را فرمایم که با شیعه دست یکی دارید و خون ابو‌مسلم باز خواهید...» سنباد در اندک مدتی نیشابور و قومس (سمنان) و ری و قزوین را متصرف شد و آهنگ برانداختن خلیفه و ویران کردن کعبه نمود. منصور سرداری بمدفع وی فرستاد و سنباد در جنگی که ۷۰ روز بعداز درگیری جنبش اتفاق افتاد، شکستی سخت خورد و به‌نوشته مسعودی و الفخری ۶۰ هزار نفر در میدان کارزار از پای درآمدند. خود سنباد که متواری شده بود، بدست یکی از وابستگان اسپهبد خورشید، یکی از فتووالهای ایرانی بزرگ طبرستان، کشته و سرش برای خلیفه فرستاده شد. خواجه نظام‌الملک به‌هنگام سخن گفتن از شکست سنباد به دو مسئله اشاره کرده است که هر دو قابل توجه و توضیح هستند. وی می‌نویسد که بعد از کشته شدن سنباد «آن جمع پراکنده گشتد و هر کسی به‌خانه خویش باز شدند و مذهب خرمدینی و گبری آمیخته شد و در سر (خفا) با یکدیگر سخن همی‌گفتند تا هر روز این مذهب اباحت پروردگر شد و جهور چون سنباد را بکشت در ری شد و هرچه از گبرکان یافت همه را بکشت و مالهای ایشان غارت کرد و زن و فرزند ایشان به‌بردگی ببردو به‌بندگی می‌داشت.»

اینکه نظام‌الملک کشندۀ سنباد را جهور (سردار منصور) معرفی کرده و مدت قیام سنباد را هفت سال نوشته، با آثار تاریخی دیگر تطبیق نمی‌کند. اما نظر وی در مورد آمیختگی مذهب خرمدینی و گبری شایسته تعمق است. در جریان زندگی مشترک و مخصوصاً مبارزات دوشادوش تأثیر متقابل مذاهب به‌عنوان ایدنولوژی پیکار در یکدیگر اجتناب ناپذیر می‌نماید. با گذشت زمان و تداوم مبارزه بعضی از مذاهب چندان بهم نزدیک می‌شوند و در نتیجه پیدایش شرایط تاریخی و ضرورتهای نوین در مناسبات تولیدی، سنتزهای جدیدی از مذاهب پدید می‌آید که بهجهت

وجود جنبه‌های مشترک و مشابه، تشخیص آنها از هم‌دیگر دشوار می‌گردد. چنانکه خود خواجه نظام‌الملک، محمره (سرخ جامگان) و مبیضه (سید‌جامگان) و قرامطه را یک منصب می‌شمارد: «باطنیان را به هر وقتی که خروج کرده‌اند نامی و لقبی بوده است و به هر شهری و ولایتی ایشان را به‌نامی دیگر خوانده‌اند ولیکن به معنی همه یکی‌اند. به‌حلب و مصر اسماعیلی خوانند و به قم و کاشان و طبرستان و سبزوار سپعی خوانند و به بغداد و ماوراء‌النهر و غزنین قرمطی و... به‌گران محمره و به شام مبیضه و... به لحسا و بحرین جنابی و به اصفهان باطنی. و ایشان خویشتن را تعليمی خوانند و مانند این و مقصد ایشان همه آن باشد تا چه‌گونه مسلمانی را بیندازند و خلق را گمراه کنند.» در این مورد در صفحات آینده، به‌هنگام بحث از خرمدینیه سخن خواهد رفت.

و اما مورد دوم از نوشته خواجه نظام‌الملک که مربوط بود به مستله کشتار وغارت و برده‌گیری جهور از شکست‌خورده‌گان خونخواهان ابو‌مسلم. این مستله عمومیت داشت و دستگاه خلافت همه شورش‌های روستایی را که منشأ اصلیشان بهره‌کشی فتووالی بود، عصیان و تمرد و ارتداد اعلام می‌کرد و بدین عنوان خونشان را هدر و مالشان را قابل تصرف می‌شمرد و بنابراین بعد از فرونشانده شدن هر قیامی، کشتار و برده و کنیز‌گیری و غارت امری رایج بود.

مقنع

ده سال بعداز مرگ ابو‌مسلم، خروجی دیگر باز با دستاویز خونخواهی وی در آسیای میانه درگرفت و ارکان خلافت اعراب را به قول یاکوبوسکی لرزاند. این قیام به‌نام رهبر آن، مقنیه یا مبیضه (سید‌جامه) به‌خودش گرفته و حدود چهارده سال ادامه داشته است. از آثار مختلفی که درباره این قیام مطالبی دارند، چنین برمی‌آید که لفاظه عقیدتی آن التقاطی بوده است از عقایدی برگرفته از آیینهای مانویان و مزدکیان و شیعیان. بعضی آنها را از بقایای مزدکیان دانسته‌اند و بعضی از خرمدیناشان شمرده‌اند که ادامه مزدک‌گرایی در دوره بعد از اسلام به‌شمار می‌آید. از تهمت‌هایی چون

مباح شمردن زنان که توسط تاریخ‌نگاران و نویسندهای کتابهای ملل و نحل فتووال مشرب اسلامی بر مزدکیان و خرمدینان زده شده، آنان نیز در امان نمانده‌اند و گفته شده است که رهبر آنان (مقنع) «کلیه قوانین و احکام مزدک را واجب شمرد.» و «آنچه را که مزدک تشريع کرده بود، او (مقنع) هم امضا کرد.» و «مسجدها را ویران ساخت» و «بسیار کس از مسلمانان را کشت و زنان و کودکان آنان را به اسارت گرفت.» و...

در علت داده شدن عنوان اسپیدجامگیه بر آنان دو نظر اظهار شده است که شاید هر دو درست باشد. نخست اینکه «جامه سپید» که پیروان مقنع در بر می‌کرده‌اند، جامه مخصوص مانویان بوده که در ماوراء النهر پیروان زیادی داشته‌اند» و دوم اینکه «سپیدجامگان در واقع برای مقابله با عباسیان سیاه‌جامه بود که جامه و علم سپید گردانند»

یکی از ویژگیهای آیین سپیدجامگان، اعتقاد به تناصح و حلول است. تناصح «انتقال روح از بدنش به بدن دیگر است» و حلول «ظهور خدا در جسم انسان می‌باشد» این اعتقادات تلقین‌بخش اندیشه رجعت قهرمانان و نشان‌دهنده ایمان به تداوم مبارزات و قائل شدن ظرفیت و شخصیت فوق العاده به وجود انسان است که قدرتمندان در صدد به بندکشیدن او با اتکا به چهارچوب تنگ مذهب رسمی بوده‌اند و بدان وسیله وی را به‌اطاعت و تسليم فرا می‌خوانند. ویژگی یادشده را در اعتقادات خرمدینی اعم از سپیدجامگی و سرخ‌جامگی و راوندیه و فرقه‌های مختلف غلاة شیعه که همه لفاظهای عقیدتی گوناگون مبارزه علیه مناسبات پاسدار جامعه طبقاتی و دین رسمی پذیرفته شده از جانب برخورداران و فرازمندان و به عبارت دیگر بهره‌کشان بوده‌اند، می‌توان مشاهده کرد. المقنع که ابومسلم را برتر از پیامبر می‌انگاشت، کارهای خود را دنباله تلاش‌های ابومسلم می‌دانست و به حکم تناصح و حلول خویشتن را صورت دیگری از روح آن سردار نستوه می‌شمرد. از سوی دیگر گفته‌اند گرفتن انتقام یحیی ابن زید، همچنانکه مورد توجه ابومسلم نیز بوده، جزو هدفهای خروج مقنع و یارانش نیز بوده است و این نشان‌دهنده گرایش‌های شیعی این خروج تواند بود. زید و پسرش یحیی از فرزندان حضرت علی و از خروج کنندگان و شهدای زمان حکومت بنی امية بودند. خون یحیی ای جوان که در سال

۱۲۵ در جوزجانان (نژدیکی بلخ) ریخته شد، یکی از جوشانترین خونهای ریخته شده برخاک خراسان بزرگ بود. سرزمینی که در دوره بعد از اسلام موج خیز عصیانهای گوناگون ضد اموی و ضد عباسی بود. خلفای عباسی اگرچه خراسانیان را شیعیان و تکیه‌گاه خود می‌پنداشتند و یا چنان وانمود می‌کردند، ولی عملأً گرفتار خروجهای پی در پی در این سرزمین شدند؛ چرا که بهجهت ماهیت استثمارگر خود برای برآوردن انتظارات و آرزوهای مردم آمادگی نداشتند و روی هم رفته همان علتها بی که توده‌ها را در زمان بنی امیه به عصیان وامی داشت باعث خروجهای سازمان یافته‌تری در دوره عباسیان نیز می‌گشت. طاهر بن حسین، سردار مأمون با بهره‌برداری از شرایط خاص خراسان بود که توانست بانی دولت خود مختار نیمه وابسته و در عین حال فتووالی در آن سرزمین گردد.

درباره خود المقنع آگاهیهای ما کم است و آشفته. گویا وی در ابتدا گازری (رخت‌شویی) می‌کرده. به فراگرفتن علم حریص بوده. و از دانشهای زمانه خود بهره‌ها گرفته بود. سرهنگی از سرهنگان ابومسلم بوده و در زمان منصور به اتهام دعوی پیامبری دستگیر شده، سالها در بغداد زندانی گردید. یک چشم را هم در جنگ از دست داده بوده و گویا برای پوشاندن قیafe خود، مقنعی (پرده‌ای) بتصورت خود می‌زده و بدین جهت معروف به مقنع شده است. اسم اصلی‌اش را هاشم بن حکیم یا عطابن حکیم نوشته‌اند. هندوشاه و ابوریحان و چند تاریخ‌نگار دیگر نوشته‌اند که «دعوی خدایی» می‌کرده است. اوی در این خصوص چنین می‌نویسد: «دعوی خدایی آمد...» و دومنی در آثار الباقيه می‌نویسد که «دعوی خدایی کرد و گفت برای آن به جسم درآمد که ازین پیش کسی نمی‌توانست به من نگاه کند.» بعضی از پیروانش چندان اعتقادی به او یافته بودند که در جنگها فریاد می‌زدند «ای هاشم ما را باری کن.» گویی از خدای خویش مدد می‌خواستند.

زادگاه مقنع شهر مرو بود. او بعد از آزادی از زندان به خراسان رفت و در مرو دعوت آغاز کرد و داعیان خویش را به نقاط مختلف و مخصوصاً

به مواراء النهر گسیل داشت و سفیدجامگان (میضه) که پیش از وی در پیروانش فزوئی گرفت، چندانکه حاکم خراسان در صدد دستگیری اش برآمد و او برای پیوستن به پیروان خود در مواراء النهر، به قول نرشخی «قصد کرد از جیحون بگذرد (در حالی که) امیر خراسان فرموده بود تا بر لب جیحون نگهبانان او را نگاه دارند و پیوسته صد سوار بر لب جیحون بر می‌آمدند و فرود می‌آمدند تا اگر بگذرد، او را بگیرند.» و با این همه وی به همراه تنی چند از یاران جانباز، به سلامت «از جیحون بگذشت و به ولایت کش رفت و آن ولایت او را مسلم شد و خلق بر وی رغبت کردند» پیروان او در کش بسیاری از کاخهای بزرگان را تصرف و مصادره کردند و بر قلعه بزرگ و استواری که برکوه سام قرار داشت و «اندر وی آب روان بود و درختان و کشاورزان وجود داشت» دست یافتد و به عمارت آنجا همت گماشتند و آنجا را مرکز ستاد عملیاتی خود کردند. بعضی از پیروان او بر سر راهها به کاروانها می‌زدند و بر املاک فنودالها حمله می‌کردند و روز به روز «بلا بر مسلمانان» سخت‌تر می‌شد و مال و نعمت بی‌شمار در قلعه جمع می‌گردید. جاسوسان خلیفه خبرهای نگران‌کننده‌ای از پیشرفت کار دعوت وی بی‌دربی از مواراء النهر به بغداد می‌رسانندند و بر تنگدلی مهدی خلیفه می‌افزودند؛ چنانکه به‌نوشته بلعمی «خلیفه از بیم و بیداد این قوم به‌گریه درآمد.»

درباره انتشار سریع دعوت مقنع و استقبال قابل توجه مردم مواراء النهر از وی، خبرهایی در آثار مختلف راه یافته است که طبق معمول آلوهه به دشنام و غرض است. در این مورد هندوشاه می‌نویسد «خلقی عظیم را از راه برد» و طبری ادعا می‌کند که «مردم بسیار را گمراه کرد و نیرو گرفت» و نرشخی گوید که «داعیانی به‌رجای بیرون کرد و بسیار خلق را از راه دین بیرون برد... اnder سعد اغلب دیمهای به‌دین مقنع درآمدند و از دیمهای بخارا بسیار کافر شدند و کفر آشکار کردند و این فتنه عظیم شد....»

بین پیروان مقنع ترکان زیادی وجود داشتند که هنوز اسلام نپذیرفته بودند و حتی ادعا شده است که پادشاه بخارا (بنیات بن طفساده) و خاقان ترک مناسباتی دوستانه با وی پیدا کردند. غیر از ترکان بعضی از اعراب

ناراضی هم بهوی گرویده بودند و عبدالله بن عمرو از تازیان ساکن مرد، یکی از داعیان پرشور آینین وی بوده است.

وقتی «نفیر به بغداد رسید» خلیفه مهدی «بسیار لشکرها فرستاد به حرب وی و به آخر خود آمد به نشابور به دفع آن فته. و می‌ترسید و بیم آن بود که اسلام خراب شود و دین مقنع همه جهان بگیرد» در طی چند سالی که قیام مقنع دوام آورد، چند لشکر از عراق و خراسان و نقاط مختلف ماوراء النهر به سر وقت قیام کنندگان فرستاده شد که بعضی شکست خوردند و بعضی به پیروزی قطعی دست نیافتند و قیام کنندگان در برابر محاصره‌های چندماهه از پایی نیفتادند و با حملات پراکنده و شیوخون زدنها دشمن را به تنگ آوردند و سرانجام با از راه رسیدن پیروهای تازه نفس که از لحاظ نفرات و مهمات و تجهیزات بر قوای قیام کنندگان برتری چشمگیر داشتند، قلعه مقنع گشوده گشت و از پیروان او آنکه از دم شمشیر نگذشت، اسیر و برده گشت. مرتضی راوندی خیانت فنودالها را از علل شکست مقنع شعرده، در این مورد چنین می‌نویسد:

«نکته جالب اینکه در مرحله اول جنبش مقنع بعضی از قشرهای اشراف سعدی علیه اعراب با او همدستان شدند ولی در مرحله دوم، اشراف از مزدک‌گرایی مقنیع به راس افتادند و برای حفظ منافع طبقاتی به طرف اعراب گرویدند.» خود مفぬ برای آنکه به دست دشمن نیفتند خودکشی کرد و به قولی خویشن در تنور انداخت و پاک بسوخت «تا خلق گویند که او به آسمان رفت...»

مطهر مقدسی بعداز ذکر خودکشی مقنع چنین می‌نویسد:

«او به یاران خویش و عده داده بود که روح او در پیکر مردی دوموی که بر اسبی سیاه و سپید سوار می‌شود، حلول خواهد کرد و در سال فلان به سوی ایشان بازخواهد گردید. و ایشان را بر سراسر زمین فرمانروا خواهد کرد و ایشان در انتظار اویند و می‌بینند خوانده می‌شوند.»

ماه نخشب معروف در ادبیات فارسی منتب به اوست. آوازه وی بعد از قرنها چندان دور رفت که یک شاعر ایرلندی به نام تامس مور در قرن نوزدهم سرگذشت وی را در قالب داستان لاله سرخ ریخت.

بعد از سرگوبی قیام مقنع، پیروان سپیدجامه او قرنها در ماوراء النهر

وجود داشتند. مقدسی، جغرافی‌نویس معروف قرن چهارم در احسن التقاسیم می‌نویسد که «در روستاهای هیکل مردمانی هستند که ایشان را سفیدجامگان (بیضالثیاب) گویند. مذهب ایشان نزدیک به زندقه است.» صاحب حدود العالم هم که در همان قرن چهارم می‌زیسته، نوشته است که «مردم روستاییشہ ایلاق کیش سفیدجامگان دارند.» نرشخی که تاریخ بخارا را در حدود سال ۳۳۲ تألیف کرده، از قول احمد بن محمد نامی نقل می‌کند که «هنوز هم آن قوم (پیروان مقتنع) مانده‌اند در ولایت کش و نخشب و بعضی از دیمهای بخارا چون کوشک و... ایشان خود از مقتنع هیچ خبر ندارند و بر همان دین وی‌اند و مذهب ایشان آن است که نماز نگذارند و روزه ندارند و غسل جنابت نکنند ولیکن به امامت باشند و این همه احوال از مسلمانان پنهان دارند و دعوی مسلمانی کنند.» نرشخی بعد از آن از اتهامات گوناگون درباره مباح شمردن زنان از جانب آنان مطالبی می‌نویسد که قسمتی از نوشهایش نقل می‌گردد: «و چنین گویند که ایشان زنان خویش را به یکدیگر مباح دارند و گویند زن همچو گل است، هر که بوید از وی هیچ کم نشود. و چون مردی به نزدیک زنسی اندرا آید به خلوت، علامتی بر در خانه بماند که چون شوی این زن برسد، بداند که این زن با مردی در خانه است بازگردد(!)... ولیکن به حقیقت این حال واقف نگشتم.»^{۱۰} ابوریحان بیرونی نیز که در سال ۴۴۰ درگذشته، در این خصوص می‌نویسد: «هنوز هم در مأوراء النهر فرقه‌ای است که در خفا پیرو دین المقتنع است ولی در ظاهر از اسلام تبعیت می‌کند.» و عوفی که دو قرن بعداز بیرونی زندگی می‌کرده، از وجود پیروان مقتنع چنین خبر می‌دهد:

۱۰. بینید نوشتة نرشخی درباره سفیدجامگان تا چه حد با نوشتة خواجه نظام‌الملک درباره مردکیان شباهت دارد: «پس مردمان از جهت اباحت زن بمنصب مردک رغبت بیشتر کردند، خاصه مردم عام، و چنان آین نهاد که اگر مردی بیست مرد را به خانه خویش مهمان بردی و نان و گوشت و سیکی و مطرب و همه برگ راست کردی، این‌همه مهمان یک یک برمی‌خاستند و زن او را از کار می‌آوردند و به عیب نداشتندی. و عادت چنان بود که هر که در خانه‌ای شدی تا با زنی گرد آید، کلاه بر در خانه بنهادی، پس در خانه شدی. چون دیگری را بهمین شغل رغبت افتادی، چون کلاه دیدی بر در خانه نهاده، بازگشتی، دانستی که مردی در آن خانه بدین کار مشغول است!» اتهاماتی از این دست حکم دیوارهایی را دارند که توسط دار و دسته طبقات برخوردار بین مصلحان و مردم کشیده شده‌اند تا پیامهای مردمی آنان چنانکه بوده و هست به گوش مردم نرسد.

«امروز در زمین ماوراءالنهر از متابعان او (مقنع) جمعی هستند که دهقنت و کشاورزی می‌کنند و ایشان را سپیدجامگان خوانند و کیش و اعتقاد خود را پنهان دارند و هیچ‌کس را بر آن اطلاع نیافتداده است که حقیقت روش ایشان چیست.» داود بن‌اكتی هم که در اوایل قرن هشتم و در زمان ایلخانان مغول می‌زیسته، تذکر می‌دهد که «هنوز در ماوراءالنهر از متابعان او (مقنع) هستند و ایشان را سفیدجامگان خوانند و کیش و اعتقاد خویش پنهان دارند.»

بیرونی در آثار الباقيه مدعی است که «تاریخی راجع به سفیدجامگان و قرمطیان» نوشته است که متأسفانه از بین رفته است.

۶

خرمدينان

خرمدين نام مشترک بسیاری از سلکهای خویشاوند سده‌های نخستین اسلامی است که چونان مزدکیان و مانویان به وجود دو مبدأ جهانی نور و ظلمت و خیر و شر معتقد بودند و ستم و بهره‌کشی را آفریده اهربیمن می‌دانستند و مبارزة فعال علیه آفریده‌های اهربیمن و پاسداران آنها را لازم و وظیفه اصلی خود می‌شمردند. اشپولر خرمدينان را شامل دسته‌های مختلفی می‌داند که ویژگی مشترکشان قیامهای پرهیجان ضد خلافت بود. اکثر تاریخ‌نگاران و نویسنده‌گان کتابهای ملل و نحل متقدم و بزوهدگان متاخر، نهضتهای خرمدينی را ادامه جنبش مزدکی شمرده‌اند و گاه مزدکیان و خرمدينان را یکی دانسته‌اند. ابن‌النديم، مؤلف الفهرست، خرمدينان را از پیروان مزدک می‌داند و گوید که آنان در آذربایجان و ری و ارمنستان و دیلم و همدان و دینور (بین اصفهان و اهواز) پراکنده‌اند. وی محمره (سرخ‌جامگان) و پیروان بابل و سنباد و اسحق ترک را با خرمیان و مزدکیان یکی شمرده است. معنای هم که در قرن ششم می‌زسته و کتاب الانساب او معروف است و حمدالله مستوفی صاحب تاریخ گزیده و... خرمیان را همان مزدکیان می‌دانند. از متاخران سعید نقیسی دین خرمی را یکی از فروع دین مزدکی می‌شمارد و خرمیان را مزدکیان جدید و مزدکیان پس از اسلام می‌داند. دکتر زرین‌کوب خرمدينی را نوعی زندقة مسلح دانسته است که هدفش احبا و شاید اصلاح آیین مزدک بود، و بقایای یاران ابو‌مسلم و شاید هم ناراضیان دیگر به آن نهضت پیوسته بودند. در لغت نامه دهخدا نیز خرمدينان به عنوان یکی از فروع مذهب مزدک معروفی شده است. دکتر سید‌علی مهدی نقی هم که درباره عقاید مزدک

کتابی فراهم آورده، بر آنست که «نهضت خرمدینان هم از نظر تعلیمات و مرام سیاسی و هم از لحاظ شباهت به فعالیتهای انقلابی شبیه مزدکیسم بود.»

درباره اینکه چرا سلکهای مختلف کم و بیش مزدکی ضد خلافت و فتوذالیسم سده‌های نخستین اسلام، نام خرمدینی به خود گرفته‌اند، بین محققان اختلاف نظر وجود دارد بعضی چنانکه پیش از این گذشت آنان را منتبه به خرمه بنت فاده می‌دانند و بعضی دیگر سبب اصلی تسمیه آنها را به‌این اسم، از آن می‌دانند که منشأ آنها قریه‌ای به نام خرم در ناحیه اردبیل بوده است. گروهی هم گفته‌اند که خرمدینی تقليیدی است از ترکیب به‌دینی که به‌زدشتیان اطلاق می‌گردیده است. بعضی نیز از نام خرم به سیرت خرم و خندانی منتقل شده به‌این پندار رسیده‌اند که گویا به‌سبب لذت‌جویی و پای‌بندی آنان به‌خوشیهای این دنیاست که خرمدینشان نامیده‌اند. معنای و یاقوت و غزالی و... از پذیرنده‌گان نظر اخیر هستند. معنای نویسد «... یعنی دین ایشان آن چیزی است که بخواهند و آرزو کنند و این لقب را بدان داده‌اند که محramات را از خمر و لذات دیگر زناشویی با محارم و آنچه را از آن بهره می‌برند، مباح می‌دانند.» یاقوت هم خرمیه را چنین معنی می‌کند «خرمیه فارسی است و معنای آن کسانی است که از شهوت پیروی می‌کنند و آنها را مباح می‌دانند.» غزالی در فضای الباطنیه بر همان نظر یاقوت است: «خرم به‌زبان فارسی به‌معنای شاد و بهره جوینده از هر چیز لذیذ و خوشایند است و خرمیان از مجوسانی هستند که در دوران قباد زنان را برای همه کس حلال کردند. ابن اثیر (در گذشته در سال ۶۳۰ و یکی از ملاکان بزرگ موصل و از مقربان دویمانهای زنگی و ایوبی و اتابکان حلب) هم برآنست که آنان را از آن روی خرمی خوانند که «مردانشان مادر و خواهر و دختر را نکاح کنند.» حتی بعضیها خرمیه را تعمداً خرمیه خوانده‌اند، تا آن را مشتق از حرام قلمداد کنند.

حقیقت اینست که دلایل هیچ‌کدام از طرفداران سه نظریه مذکور نمی‌توانند (صرف نظر از افترازیها) نافی نظریات دیگر باشد و ما را بر آن

دارد تا یکی از آنها را بروز نظریه دیگر ترجیح دهیم. آنچه مسلم است وجود عناصر و رگهایی از آیین و شعارهای مزدکیان پیش از اسلام است در آیینهای التقاطی خرمدینان دوره اسلام. اتهاماتی هم که از طرف هیئت‌های حاکمه و وابستگان و جیره‌خواران آنها بر مزدکیان زده شده، با همان تعصب به سوی خرمدینان نیز پرتاب شده است. مصطفی رحیمی در مقاله بلندی که تحت عنوان بابک، حمامه‌ای در تاریخ پرداخته، مشتی از این گونه افتراهارا که به مزدک و بابک و خرمدینان زده شده، نقل کرده و چنین نتیجه گرفته است که: «این تهمتها و دشنامها بمرغم گویندگانشان دلیل عظمت بابک (و مزدک) و خرمدینان است، آن کس که بزرگ نیست دشمنی هم ندارد. این خشمها سوزان که بدین صورت بر اوراق تاریخ جاری شده، از یک سو نشانه بی‌منظقه مخالفان بابک (و مزدک) است و از سوی دیگر نشانه وسعت کار آنها».

افتراهایی از این دست ریشه و منشأ در مبارزات طبقاتی دارند و به منظور بی‌اعتبار و بلکه خلع سلاح کردن این گروههای مبارز که شعارهای مساوات طلبانه‌شان جاذبه شکری برای توده‌های تحت ستم و استثمار داشته، جعل می‌شده و دانسته و ندانسته در آثار مختلف راه می‌یافته است.

خرمدینی، مثل هر آیین و طریقت دیگر، سنتی از عناصر برگرفته از آیینهای مختلف قابل دسترس بود، که در چهارچوب شرایط تاریخی سده‌های نخستین اسلامی و در پرتو ضرورتهای اجتناب ناپذیر، پدید آمده و در جریان رویدادهای بین دربی و زمینه‌های گوناگون تحول یافته و شکلهای خاصی به خودش گرفته است که در کتابهای فرق و نحل، جزو فرقه‌ها و سلکهای خرمدینی از بعضی از آنها یاد شده است. سلکهایی که خرمدینی شمرده شده‌اند، متعدداند. مسعودی که در قرن چهارم می‌زیسته، در التنبیه والاشراف از خرمیان کوذکی و کوذشاهی سخن می‌گوید و به نوشته خودش از آنان و از اختلافات آن دو فرقه با فرقه سرخپوشان و مزدکیه و ماهانیه و غیره در سه کتاب که به نامهای المقامات فی اصول الديانات و سرالعيّة و الاباند فی الاصول تألیف کرده و متأسفانه این کتابها از بین رفته است، بحث کرده بوده. مسعودی ادعا

می‌کند که خود با پیروان این فرق مناظراتی داشته است و آنان در آن زمان انتظار داشته‌اند که در آینده ملک به آنان بازخواهد گشت. همین مورخ بزرگ در کتاب دیگر، مروج‌الذهب که سیزده سال قبل از التنبیه و در سال ۳۲۲ تألیف کرده، دو فرقه کوذکی و کوذشاهی را معتبرترین فرقه‌های خرمیان دانسته و گفته است که خرمیان در خراسان و دیگر جاهای به باطنیه معروفند. معنای و خواجه نظام‌الملک و غزالی و اسفراینی و ابومنصور بغدادی و... هم خرمدینان را شاخه‌ای از باطنیان دانسته‌اند. ابومنصور تقسیم کرده است: صنف اول مزدکیان و صنف دوم خرمدینان که در دولت اسلام ظاهر شدند. پیروان همین صنف اخیر دو طایفه‌اند: بابکیان و مازیاریان که هر دو به محمره (سرخ‌پوشان) معروف‌اند. مورخی دیگر خرمدینان را به دو طایفة جاودانیه و بابکیه تقسیم کرده است. ابن‌النديم و شهرستانی خرمیان را از فروع مسلمیه یا ابومسلمیه دانسته‌اند و بعضی دیگر آنان را از غلات شیعه شمرده‌اند. صاحب تبصرة‌العوام بهنگام بحث از غالیان (غلاة) چنین می‌نویسد: «بدان که این قوم را در هر موضعی به لقبی خوانند. در اصفهان و نواحی آن خرمیه، در قزوین و ری مزدکی و سپبادی و در آذربایجان ذقولیه و در مواراء‌النهر مغان.» همین مؤلف بابکیه را جزو فرق اسماعیلی آورده است...

منظور از نقل اقوال مذکور که مشتی از نمونه خرووار است، نشان دادن تعدد و تکثر فرقی است که جزو مذهب خرمدینی به‌شمار آمده‌اند و این تفرق با درنظر گرفتن شرایط متتحول مبارزه امری است طبیعی.

جنیشهایی که نام خرمدینی به‌خود گرفته‌اند، چونان جریانات سیلاپ‌داری بوده‌اند که به قول ابوذر ورداسی «از انها فکری و عقیدتی گوناگون سرچشمه» می‌گرفتند و در پرتو مرکب بودن مایه آرمانی، امکان گردآوردن عناصر گونه‌گون ضد دستگاه خلافت را زیر پرچم سرخ خود پیدا می‌کردند. استاد یاکوبوسکی، نفرت از دستگاه خلافت و مبدأ آن را دستمایه اصلی شکل‌گیری نهضتهای خرمدینی می‌داند؛ چرا که «در قلمرو خلافت بیشتر اراضی دولتی بود و بهره‌کشی روستاییان از طریق دستگاه دولت خلافت، به صورتهای بی‌رحمانه‌ای در می‌آمد. از این رو خرمدینان

سرنگون ساختن خلافت عربی را هدف اصلی خویش قرار داده بودند. زیرا که نهضت خرمدینان جنبش روستاییان علیه ستمگران بیگانه و بهره‌کشی فنودالی بود. می‌توان گفت که نهضت مزبور روح آزادی و اعتراض علیه ستمگران را در مردم پرورش می‌داد، و از این رهگذر یک وظیفة تاریخی ترقیخواهانه را ایفا می‌نموده است.

همچنانکه نهضتهای خرمدینی نهضتهای یکدست صرفاً مزدکی نبودند، عناصر و افراد شرکت‌کننده در آنها نیز یکسره روستاییان نمی‌توانستند باشند. غیر از روستاییان که اکثریت فعالان این نهضتها را تشکیل می‌دادند، بازارگانان و پیشه‌وران و زحمتکشان شهری نیز که مخصوصاً در دوره عباسیان رشد کمی و کیفی روزافزون داشتند. کم و بیش در این نهضتها شرکت می‌کردند. چرا که نفوذ اشراف فنودال در شهرها، در سر راه پیشرفت تجارت و صنعت موانعی ایجاد می‌کرد و دست‌اندرکاران این رشته‌ها را به اتحاد با نیروهای مخالف و درگیر با پاسداران نظام فنودالی خلافت که متکی به اشرافیت عربی و ایرانی و بعدها ترک بود، وامی داشت؛ خصوصاً که در این دوره، دوره اوج گیری نهضتهای خرمدینی از نیمه دوم قرن سوم به بعد، هنوز صنعت به طور کامل از اقتصاد روستایی جدا نگشته بود ولی در مقایسه با دوره اموی رشد و تکامل چشمگیر یافته بود و سازمانهای پیشه‌وری در حال قوام‌گرفتن و شکل‌یافتن بودند. اعتلای عمومی نیروهای تولیدی در قلمرو خلافت و بویژه ایران که شهرهای بزرگی داشت، به افزایش مبادله کالا میان شهر و روستا و قلمروهای چادرنشین و پیشرفت تجارت کاروانی بین شهرهای مختلف دور از هم امکان داد و در نتیجه شهرها رشد بیشتر یافتند و به کانونهای فعال مبارزه ضد فنودالی و ضد سیطره بیگانه تبدیل شدند و شهریان و سازمانهای قبیله‌ای شهری در قیامهای ضد فنودالی نقشهای فعال به عهده گرفتند. عبدالله مهدی الخطیب، در بررسی حکومت بنی امیه در خراسان، نحوه شکل‌گیری کانونهای مخالفت در شهرها را چنین بیان می‌دارد:

«... عده‌ای از اعراب سرور ملل شکست خورده شدند. خلقهای این کشورها به کشاورزان و رعیتها بیان کردند که زمینها را می‌کاشتند، تبدیل شدند و مسلمانانی که کارشان جنگ و حمله به دیگران بود، بهره کار آنان را

می‌بردند. بر اثر تغییرات و جدا شدن یک طبقه مرفه، کشاورزان بومی به شهرها کوچ می‌کردند و در شهرهای بزرگ خدمات اشرافیان عرب (و ایرانی) را به عهده می‌گرفتند و به کارهای صنعتی و فنی می‌پرداختند و در نتیجه از خدمت به اعراب سودهای کلان به دست می‌آوردند. زیرا اعراب از پیش و صنعت گریزان بودند... این طبقه در اثر شرایط اقتصادی و اجتماعی‌بی‌کاری که در آن قرار داشتند، به صورت طبقه مرفه‌ی درآمدند و در پرتو موقعیت اقتصادی خود، رفته رفته در صحنه سیاست نفوذ پیدا کردند و به تشکیل دسته‌های مخالف با فرمانروایان که مرکب از عناصر عرب و ایرانی بودند، موفق شدند. تشکیل دهنگان این دسته‌های مخالف، بیشتر باز رگانان و پیشه‌وران بودند. و نیز در کنار آنان طبقه دیگری پیدا شدند که کاری نداشتند و از اوضاع ناراضی بودند. این ناراضیان (تهییدست) مایه اصلی تحولات انقلابی بهره‌بری طبقه متوسط از اعراب و ایرانیان گردیدند.»

البته هر طبقه و قشر ناراضی برای مبارزه با دستگاه خلافت، دلایل و انگیزه‌ها و معتقدات خاص خود داشت و بنابراین نسبت به موقعیت اقتصادی خود صفوں خاص خود را پیدا می‌آوردند و با مطرح کردن خواسته‌ای خویش به جبهه اعتدالی یا میانه‌رو و یا تندره و آشتی ناپذیر می‌پیوستند و یا در جهت هدفهای عمومی با گروههای دیگر ائتلاف می‌کردند و تا مراحلی از مبارزه با دیگران همپایی می‌نمودند و ای بسا که با آشکار شدن تضاد منافع، از همپایان جدا می‌گشتند و در قبال به دست آوردن امتیازاتی بمتحداً دیروزی پشت می‌کردند و گاه در جبهه مخالف آنان قرار می‌گرفتند. چنانکه به نوشته غفوروف مؤلف تاریخ تاجیکستان در مرحله نخست جنبش مقنع بعضی از قشراهای اشراف سعدی علیه دستگاه خلافت با وی همداستان شدند ولی در مرحله دوم، این طبقه، از مزدک‌گرایی مقنع به راس افتادند و برای حفظ منافع طبقاتی خود به جانب دشمن‌گرایش یافتند. همچنین بعضی از قشراهای اشرافیت زمیندار که به دنبال قدرتجویی بودند، قیام توده‌ها را وسیله‌ای برای رسیدن به هدفهای خود انگاشته، به آنان می‌پیوستند تا در فرصتهای مناسب بهره‌جویی کنند. برای مثال مازیار را می‌توان ذکر کرد که خود از اسپهبدان طبرستان و از

خاندان اشرافی قارن بود. او زمانی در میدان رقابت برای رسیدن به فرمانروایی از حریفان قدرتجویی چون اسپهبد شهریار باوند که توقع در ولایت او کرده بود، روی نیاز بدراگاه خلافت برد و اسلام پذیرفت و چندان خاکساری نشان داد که خود را مولای خلیفه و بنده امیر المؤمنین نامید و مأمون ولایت کوهستان را بهمی داد و اسم محمد بر رویش گذاشت، اما چون وجود خاندان طاهر را که استقلال‌گونهای در خراسان یافته بودند و طبرستان را بنابه حکم خلیفه حوزه امارت خود می‌دانستند و ازوی خراج می‌ستاندند، برنتافت و از سوی دیگر موجهای ضد خلافت توده‌ها را مشاهده کرد، خیال استقلال خواهی به سرش زد و سرانجام منصب سرخ علمان آشکار نمود و آین خرمدینان گرفت و مناصب گوناگون به پیروان مزدک و بابک داد. توجه باید داشت که نهضت سرخ علمان پیش از آن چند بار در گرگان و طبرستان آشکار گشته و مخصوصاً در سالهای ۱۶۲ و ۱۸۶ هجری اوج گرفته بود و در دهه‌های اول و دوم قرن سوم که جنبش خرمدینی غرب ایران را از اصفهان و همدان تا کوههای قفقاز زیر برچم سرخ بابک فرا گرفته بود، سرخ علمان گرگان و طبرستان و رویان بیکار نمی‌توانستند بنشینند و مازیار با برخورداری از این زمینه مساعد ریشمدار بود که در سال ۲۲۴، هفتمین سال حکومت خود و یک سال بعد از شکست بابک «طریقه بابک خرمدینی ظاهر گردانید و جامه سرخ پوشید.» و به قول مؤلف تاریخ رویان، پیروان «بابک مزدکی و گبران دیگر را بر طبرستان مسلط کرد و بر مسلمانان حاکم ساخت و فرمود تا مساجد و منابر و منارها خراب کردن و آثار اسلام به کلی معو کرد.» و در جریان سورش «روستاییان مالکین عرب را بیرون راندند و اراضی ایشان را اشغال نمودند.» و املاکشان را به غارت بردن.

مازیار از سپاهیان عبدالله طاهر و سربازان معتصم شکست خورد و در سامره زیر شکنجه جلالان خلیفه کشته شد و جسدش را در کنار جسد بابک بر دار آویختند. ادعا شده است که مازیار ضمن بازجویی پرده از روی روابط خود با بابک و افشین برداشته است و شاید این ادعایی بوده برای محکوم ساختن افشین که بعد از سرکوبی بابکیان و فتوحات روم، نفوذ روزافزون و فزون طلبی‌هایش برای دستگاه خلافت مایه نگرانی شده

بود و لذا به سرنوشت ابو مسلم گرفتار آمد.

سخن از ترکیب مذهبی خرمدینان بود. چنانکه پیش از این هم اشاره شد، در قرون نخستین اسلامی بسیاری از ایرانیان بمنابع‌های آبا و اجدادی خود باقی مانده بودند و گروههایی نیز ضرورتاً و بنا بمصالح تقبیه کرده، دین جدید را ظاهراً پذیرفته، در باطن بمعتقدات پیشین پدران پاییند باقی مانده بودند. تشکیل اشرافیت جدید عربی و انتقال قدرت حاکمه به خلافتهاي اموي و عباسی و اعمال فشارهاي اقتصادي و سياسي گوناگون به مردم، دسته‌هایی از ناراضیان را بهترک دین و گرایش به زندقه و العاد و اداشت و زمینه مساعدی برای بازگشت به آئینهای پیش از اسلام و مخصوصاً مذاهب مردم‌گرای مانوی و مزدکی پدید آورد. از سوی دیگر با گذشت زمان مذاهب و فرق مختلفی در بطن جامعه اسلامی پدید آمد و شکل گرفت. از آن جمله، از مذهب تشیع می‌توان یاد کرد که با فرق چندگانه‌اش از جانب توده‌های انبوی از ناراضیان ایرانی جذب و پذیرفته شد و در سراسر دوره اموی و عباسی جناحهای مخالف مذهب رسمی را تشکیل داد و لفاظه عقیدتی گروههایی از مخالفان مبارز گشت. با مستثنی کردن بعضی از گروهها و فرق مبارز فرعی، به طور کلی دو جریان پرداوم مخالف دستگاه خلافت در ایران قابل تشخیص است. جریان تشیع و جریان خرمدینی. قابل توجه است که این هر دو جریان کم و بیش روی یکدیگر تأثیرهای متقابل گذاشته و گاه وجود دشمن مشترک آنها را به اتحاد و درهم آمیختگی واداشته است. تا جایی که قرمطیان و اسماعیلیان و به طور کلی باطنیان ادامه‌دهندگان راه خرمدینان به شمار آمدند و آنچه مسلم است فرقه‌های یادشده از تأثیر عمیق دو جریان شیعی و خرمدینی برکنار نبوده‌اند.

بعضی از پژوهندگان معاصر بر نفوذ عناصری از تعلیمات شیعی در آئین خرمدینی تأکید دارند و چنانکه پیش از این نیز گذشت، این امر قابل قبول است و غرابتی ندارد. برتس از نقش انقلابی و فعال فرق شیعه در جنبش خرمدینی دفاع کرده، می‌گوید: «خرمدینان آموزش‌های مزدک را با اصول عقاید شیعه در آمیخته‌اند» و رستم علی‌اف برآنست که برخی شیعی مذهبان علناً در جنبش بابک خرمی شرکت جستند و بر ضد خلافت و

مناسبات نفرت‌انگیز فنودالی جبهه گرفتند. مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلام نیز بر این عقیده هستند که «جنبی خرمیان از جنبه‌های گرایش اجتماعی بهمذکیان پیوسته بود و از جنبه‌های سیاسی و اعتقادات دینی بهشیعه.» بابک که از تعالی بخشان نهضت خرمدینی و یکی از برجسته‌ترین رهبران و سازمان‌بخشان مبارزات اجتماعی است، از چنان وسعت نظر و تساهی برخوردار بوده که به تصریح تاریخ، تمام ادیان مختلف صاحب وحی را با هم برابر می‌شمرد و بر پیروانش تبلیغ می‌کرد که با ادیان و مذاهب گوناگون با مدارا رفتار کنند و تنها در مورد ضرورت دفاع دست به اسلحه بپرند. شهرستانی که مثل اکثر تاریخ‌نگاران و نویسندهای کتب و رسالات فرق و نعل با مذکیان و خرمدینان دشمنی می‌ورزد، تأیید می‌کند که «بابکیان می‌گفتند که همه پیامبران با وجود اختلاف ادیان و شرایع از یک منبع الهام می‌گیرند.» بعضی از تاریخ‌نگاران به وجود تعداد کثیری از مسلمانان در اردوی انقلابی بابک اشاره دارند و شخصی مانند عبدالقاهر بغدادی که از دشمنان آشتوی ناپذیر بابکیان بوده، اعتراف دارد که «بابک خرمدین مسلمانانی را که در میان اتباع او بودند از اقامه شعایر دینی منع نمی‌کرد و حتی بابکیان ایشان را در ساختن مساجدشان کمک می‌کردند.» ابن حوقل جهانگرد و جغرافیدان بزرگ قرن چهارم، در فصل هفتم از صوره‌الارض که به معرفی شهرهای جبال اختصاص دارد، بهنگام صحبت از کوههای این ناحیه، چون به کوههای خرمدینه می‌رسد، چنین می‌گوید: «و فرقه خرمدینه که بابک از ایشان بود و در آنجا می‌باشند و در قریمه‌های ایشان مساجدی است و قرآن می‌خوانند و با این همه برخی ادعای دارند که ایشان باطنًا بهمنهاب ابا حمۀ قائل‌اند.»

آنچه از نوشهای گوناگون مربوط به خرمدینان، که همه آلوده به‌غرض و یک‌سونگری و افترا و دشمام است بر می‌آید، اینست که آنان با برخورداری از روح تساهی از لازمه گردآوردن گروههای مختلف ناراضی زیر یک پرچم بوده، از قید تعصبات حاکم بر اکثر پیروان ادیان دیگر وارهیده، بیشتر مبارزان اجتماعی بوده‌اند تا مجاهدان مذهبی.

از عقاید و اندیشه‌های سلکهای مختلف خرمدینی اطلاعاتی در دست نیست. هیچ کتابی و رساله‌ای از آنان باقی نمانده است و حتی کتابی که

قضایت بیطرفا نهای درباره آنها کرده باشد از دوره های گذشته به زمان ما نرسیده و طبیعی است که هر نوشتۀ طرفدارانه و بی طرفی، طعمه آتش جهل و تعصب و خودکامگیها شده است. درحالی که هر نهضت خرمدینی زیر هر لفافهای که در هر زمانی فرصت ظاهر می یافته با خشن ترین واکنش برخورداران و بهره کشان قرار می گرفته و در موجهای خون غرق می گشته، آثار موافق با آن جریان چه گونه می توانسته است از سوی آرمان سازان و آوازه گران و ممیزان طبقات حاکمه جواز عبور به دنیا ایسلهای آینده را پیدا کند؟ و راستی این جریان چه گونه از میان آن همه غرقابهای خون امکان گذر و دوام می یافته است؟ آیا به راستی سبب دراز ماندن آنان، همچنان بوده است که بلعی وزیر گفته است؟: «... سبب دراز ماندن بابک آن بود که مردمان جوان و دهقانان و خداوندان نعمت که ایشان را از علم نصیب نبود و مسلمانی اندر دل ایشان تنگ بود و شرایع اسلام از نماز و روزه و حج و قربانی و غسل جنابت برایشان گران بود و می خوردن و زنا کردن و از لواط و مناهی خدای عزوجل دست بازداشتمن ایشان را خوش نمی آمد. چون در مذهب بابک این همه آسان یافتند او را اجابت کردند...»^{۱۰} و یا علل و عوامل و انگیزه های ریشه داری دوام بخش این جریان در پوشش لفافهای نهضتها بی درپی بوده است؟ بی گمان نهضتها خرمدینی ریشه در مناسبات فتووالی و نابسامانیها و ستم و بهره کشی ناشی از آن و به طور کلی عوامل زیربنایی و عوارض رو بنایی آن داشته و هدفی جز استقرار عدالت اجتماعی را دنبال نمی کرده است. یا کوبوسکی برآنست که «خرمدينان ریشه بی عدالتی را در وجود مالکیت خصوصی زمین و عدم تساوی اجتماعی می شمردند و شعار مالکیت عمومی اراضی، یعنی تسلیم تمام اراضی مزروع را به جماعت های آزاد روستایی تبلیغ و علم کرده بودند و می کوشیدند تا روستاییان را از تابعیت فتووالها و خراج دولتی و بیغار نجات دهند و مساوات عمومی را برقرار کنند... آنان از خلافت و مبدأ آن متنفر بودند و از آنجایی که در قلمرو خلافت بیشتر اراضی دولتی بود و بهره کشی روستاییان از طریق دستگاه دولت خلفا

۱۰. صاحب ایان الادیان هم خرمدینان را گروهی معرفی کرده است که «آن آسانی و خرمی اختیار کرده اند و از هر مذهبی آن گرفته اند که ایشان را خواسته آید»

به صورتهای بی‌رحمانه‌ای در می‌آمد، خرمدینان نیز سرنگون ساختن خلافت عربی را هدف اصلی خویش قرار داده بودند. چون نهضت خرمدینان جنبش روستاییان علیه ستمگران بیگانه و بهره‌کش فنودالی بود، می‌توان گفت که نهضت مزبور روح آزادی و اعتراض علیه ستمگران را در مردم پرورش می‌داد، و از این رهگذر یک وظیفة تاریخی ترقی‌خواهانه را ایفا می‌نموده است.

بنابر آنچه که گذشت، نهضتهای اجتماعی در دوره عباسیان، بهجهت رشد مناسبات فنودالی و کاستی گرفتن فشار قومبرستی و داخل شدن عناصر بهره‌کش غیر عرب و از آن جمله ایرانیان در ترکیب دستگاه فنودالی خلافت، جنبه توده‌ای بیشتری به‌خود می‌گیرند و در عین مبارزه علیه استیلای بیگانه، درهم کوبیدن نظامی را که زمینه بهره‌کشی و ستمپیشگی قشراهای مختلف طبقه حاکم اعم از عرب و ترک و ایرانی را فراهم می‌آورد، هدف اصلی خود قرار می‌دهند و درین شکل بخشیدن به‌آرزوی پی‌افکنی جامعه‌ای عاری ازستم و استثمار برمن آیند.

پیش از آنکه بابک در مکتب توده‌ها پرورش یابد و در جریان مبارزات بارآید و با درک نسبی ضرورتهای مبارزه و جهت سیر تاریخ رو آید و به عنوان رهبری نستوه و آشتی‌نایذیر در رأس جنبش خلقی خرمدینی قرار گیرد، نهضتهای خرمدینی چندی در شمال و مرکز و غرب ایران درگرفته بود و با وجود سرکوب و شکست، تجارب گرانبها و میدان تبلیغ و عمل گسترده‌ای بدست آورده بود.

نخستین نهضتی را که خواجه نظام‌الملک خرمدین معرفی می‌کند، نهضتی است که در زمان مهدی، سوّمین خلیفه عباسی در گرفته بود؛ درحالی‌که چنانکه اشارت رفت، پیش از زمان مهدی نیز خرمدینان وجود داشته‌اند و کسانی چون سبباد از حمایت و یاری و همایی آنان برخوردار شده بودند. منصور خلیفه با آنکه نهضت سبباد را هفتاد روز بعد از درگیری‌اش سرکوب کرده بود، اما گزارش‌هایی که توسط صاحبان برید و جاسوسان خود درباره شدت یا فتن تبلیغات مزدکیان به‌نام خرمدینان در مناطق شمالی چون ماوراء‌النهر و خراسان و طبرستان و آذربایجان و غلستان توده‌های روستایی و شهری دریافت می‌کرد، خاطرش را آشفته می‌داشت.

نخستین نتیجه‌های زمینه‌چینی‌های یادشده، نهضتها ایسی بودند که در زمان جانشین منصور و در گرگان و ماوراءالنهر ظاهر گردیدند. پیش از این از نهضت سپیدجامگان که کانون فعالیت‌اش ماوراءالنهر بود و در آخرین سالهای خلافت منصور شروع شده و در زمان مهدی ادامه داشت، یاد کرده‌ایم. از نهضت خرمدینی گرگان که سه سال بعد از بهخلافت رسیدن مهدی اتفاق افتاد، طبری و مقدسی و نظام‌الملک و... خبر داده‌اند: در سال ۱۶۲، در ایام مهدی، باطنیان گرگان که ایشان را سرخ علم خوانند، یعنی محمره، قوتی گرفتند عظیم و با خرمدینان دست یکی کردند و گفتد «ابومسلم زنده است، ما ملک بستانیم و بدو بازدهیم.» و پسر ابوالمعرا، نواسه (نواده) ابومسلم را مقدم خویش کردند و تا به ری بیامند و همه حرامها حلال داشتندی و زنان ایشان بر یکدیگر مباح بودی. پس مهدی به‌اسرافها نامه ناشت تا با عمر بن العلام که والی طبرستان بود دست یکی کنند و به‌حرب ایشان شوند. برفتند و بپراکنند این جمع را.

طبری در ذکر حوادث سال ۱۶۲ از قیام سرخ‌بوشان در جرجان (گرگان) یاد می‌کند و نام سالار آنها را عبدالقهر می‌نویسد که «عمر بن علام از طبرستان به‌غزای وی رفت و عبدالقهر و یاران وی را بکشت.» مقدسی نام «الاد شورشیان سرخپوش را عبدالوهاب و قلمرو او را «خراسان و آنجه بعد از خراسان است» می‌نویسد.

سی سال بعد از خروج سرخپوشان گرگان، باز شاهد قیام خرمدینان هستیم. قیام در سال ۱۹۲، آخرین ماههای خلافت هارون و ۹ سال پیش از آغاز قیام پردوام باشک درمی‌گیرد. طبری در این مورد چنین می‌نویسد: «در این سال خرمیان در ناحیه آذربیجان بجنبیدند. رشید، عبدالملک بن مالک را با ده هزار کس سوی آنها فرستاد که اسیران گرفت از مرد و زن و فرزند و در قرماسین (کرمانشاه) پیش وی آمد. رشید گفت که تا مروان را بکشند و زن و فرزند را بفروشند.»

نوشته صاحب آفرینش و تاریخ با نوشتة طبری اختلاف چندانی ندارد، جز آنکه وی تعداد کشته‌شدگان خرمیان را سی هزار نفر می‌نویسد. دینوری هم با اندک اختلافی از این واقعه یاد می‌کند: «چون سال یکصد و نود و دو فرارسید، خرمیان در سرزمین جبال برای نخستین بار خروج

کردند. محمدامین (پسر هارون) عبدالله بن مالک خزاعی را به سوی آنان فرستاد که گروه انبوهی از آنان را بکشند و بقیه در شهرها پراکنده شدند.» جبال بمنطقة وسیع کوهستانی بین کویر و فارس و آذربایجان و البرز و عراق عرب و خوزستان اطلاق می‌شده است و بنابراین اگر قول دینوری درست باشد، قلمرو سورش وسیعتر بوده است. نوشته خواجه نظام‌الملک هم در این مورد مؤید نوشته دینوری است: «در آن وقت که هارون‌الرشید به خراسان بود، دیگر باره خرمدینان خروج کردند از ناحیت سپاهان (اصفهان) از (روستاهای) برندین و کابله و فابک و از دیگر روستاهای قومی بسیار از ری و همدان و دشت یه (؟) بیامند و به آنها بیوستند. عدد ایشان بیش از صد هزار شد... خلقی بی بعد از ایشان بکشند و زن و فرزند ایشان را به بغداد بردند و بمزید بفر و ختنند.»

احتمالاً جاویدان ابن شهرک یا سهل که بابک جای او را می‌گیرد، رهبر یا یکی از رهبران قیام سال ۱۹۲ خرمدینان بوده است و آنچه مسلم می‌نماید، بابک جوان در این قیام شرکت داشته است. احتمال داده‌اند که جاویدان تا سال ۲۰۱ زنده بوده و کانون مبارزة خرمدینی را در آذربایجان زنده نگه می‌داشته است. وی را خداوند قلعه بذ نوشته‌اند. قلعه‌ای که بعداز مرگ جاویدان جایگاه بابک و قلب تپنده پیکار ضد فتوالی - رهایی بخش خرمدینی می‌گردد. کسری بذ را شهری معرفی کرده است که در ساحل جنوبی رود ارس واقع بوده و حدود قرار گیری آنجا را چنین تعیین می‌کند: «از روی تحقیقی که ما کرده‌ایم در خاک قراجه داغ کنونی در شمال و بالاسر اهر یا اندکی مایل به شرق نهاده بوده است.» کامبخش فرد هم در مقاله‌ای که در شماره ۵۰ مجله هنر و مردم انتشار داده، بر آنست که قلعه جمهور که بر فراز کوهی در نزدیکی کلیر (۵۰ کیلومتری شمال شهرستان اهر) قرار دارد، همان دز معروف بذ است. آثاری از این دز هنوز هم باقی است و بنام قلعه بابک زیارتگاه گرامی‌دارندگان خاطره دلاور آذربایجان است.

از قراین موجود چنین مستفاد می‌گردد که جاویدان خرد فتوالی بوده که از خم کردن سر در پیش استیلاگران سر باز می‌زده و با اتكاء به توده‌های روستایی و مشکل کردن آنها زیر بیرق خرمدینی، داعیه استقلال داشته

است. کوههای البرز و قره‌داغ و طالش و قفقاز و... پناهگاه بسیاری از گردنکشانی بود که سنت مبارزه با بیگانگان ستمپیشه را دوام می‌بخشیدند و هر فرصتی را برای رهایی کامل از قبدهای گوناگون ستم و بهره‌کشی نظام حاکم مقتنم می‌شمردند درحالی که بسیاری از فنودالهای کلان برای کسب و حفظ امتیازات اسلام را پذیرفته و در خدمت و ترکیب دستگاه خلافت درآمده بودند، عناصری نیز پیدا می‌شدند که در پرتو تعلقات سنتی و علاقمندی به سرزمین اجدادی و زخم خوردگی و زیان دیدگی از استیلاگران و تضاد منافع با آنان راه عصیان می‌یافعند و خواه ناخواه خویشتن را به همپایی توده‌های محروم که زیربار تکلیفات و وظایف گوناگون خرد می‌شدن، نیازمند می‌یافتد. بار خراج که روزبه روز هم سنگین‌تر می‌شد، بیش از همه بر دوش کشاورزان و خرده مالکان سنگینی می‌کرد و حتی ادامه فشار و استثمار، بسیاری از خرده‌مالکان را از مالکیت خود محروم می‌نمود همین امر خرده‌مالکان زیادی را که فرصت و امکان و یا علاقه پیوستن به دستگاه چپاولگر خلافت را نیافته بودند، به اتحاد و حتی همدردی با زحمتکشان روستایی و شهری وا می‌داشت. میل گریز از مرکز و استقلال خواهی و فزون طلبی فنودالها نیز از سوی آنان را پیوسته گوش به زنگ پیدایش فرصتها و پدیدآمدن زمینه‌های مساعد برای بهره‌برداری نگه می‌داشت. از این و در لحظات گرفتاریهای حساس داخلی و خارجی دستگاه خلافت و کاستی گرفتن فشار سلطه، میل گریز از مرکز فرصت ظهور می‌یافت و کوس استقلال‌جویی کمایش از گوش و کنار قلمرو خلافت بلند می‌شد. فنودالهای استقلال طلب برای تحقق آرزوهای باطنی خود، راهی جز اتکاء به نیروی پایان ناپذیر مردم نداشتند و بنابراین در مراحل نخست سربیجی خود، چندان به توده‌ها نزدیک می‌شدند که گاه خود را پرچمدار خواستهای آنها جلوه می‌دادند. ولی خصلت طبقاتی به آنها اجازه آن را نمی‌داد که تا پایان راه تحقق خواستهای توده‌ها با آنها همراهی کنند. چرا که خواستهای آنها با خواستهای توده مردم تضاد داشت و بی‌برده شدن این تضاد در مرحله‌ای از مبارزه و رو در رو قرار گرفتن آنان با توده، اجتناب ناپذیر بود. قدرت‌یابی خاندان طاهر در خراسان و فرون Shanی جنبش‌های توده‌ای بعdest آنان با چنین برداشتی قابل درک

است. فرصت طلبی افشین امیرزاده نیز که مردادانه دست دوستی بهسوی بابک دراز می‌کرد درحالی که دستبند اسارت را در دست دیگر پنهان کرده بود، از چنین دیدگاهی آشکار می‌نماید.

ماحصل اینکه فنودالها در عین داشتن تضاد منافع با دستگاه خلافت از سویی و با توده مردم از سوی دیگر، برای کسب و حفظ منافع طبقاتی خود، ضرورتاً گاه با حکومتهای مسلط و زمانی با توده مردم لاس دوستی می‌زند و به حکم همان منافع اگر ضرورت ایجاب می‌کرد، تغییر جبهه می‌دادند. تاریخ نمونه‌های زیادی از این جبهه عوض کردنها را به دست می‌دهد. فنودالهای کوچک و خرده مالکان در مقایسه با فنودالهای بزرگ و بنابه موقعیت خویش، پایداری بیشتری از خود نشان می‌دادند و بهجهت فشاری که از بالا وارد می‌شد، بهناگزیر بهسوی زحمتکشان کشیده و رانده می‌شدند. شرکت قشر وسیعی از خرده مالکان در نهضتهای خرمدینی و قرارگرفتن جاویدان بن شهرک در رأس نهضت خرمی سالهای ۱۹۲ تا ۲۰۱ آذربایجان از این نظر قابل توجیه است. رقابت جاویدان با ابو عمران نامی که احتمالاً همتراز خودش بوده نیز در استواری پیوندش با توده زحمتکش بی‌تأثیر نمی‌توانسته است باشد:

گفته‌اند در کوههای بذ و در کوهستان نزدیک آنجا دو مرد بودند از کافران راهزن و مالدار که بر سر پیشوایی گروهی از خرمیان که در کوههای بذ هستند، با یکدیگر زد و خورد داشتند. یکی از آن دو را نام جاویدان پسر شهرک بود و دیگری تنها به کیهه ابو عمران معروف بود. این دو تن با یکدیگر می‌جنگیدند و چون زمستان فرا می‌رسید و... راهها بسته می‌شد، دست از جنگ بر می‌داشتند. سرانجام در جنگی ابو عمران به دست جاویدان کشته می‌شود و جاویدان نیز از زخمی که در جنگ با ابو عمران برداشته بود، جان سالم بدر نمی‌برد و درمی‌گذرد. معروف است که وی پیش از مرگ بابک را به جانشینی خود بر می‌گزیند و بابک که سالها خدمت جاویدان را کرده بود، با این ادعا که روان جاویدان در جسم وی حلول کرده، در رأس پیروان او قرار می‌گیرد و مبارزات پردوام خرمدینیان را وارد مرحله نوینی می‌کند.

درباره زادگاه و والدین و چندی و چونی گذران بابک در دوره پیش از نامور شدنش روایتهای آلوده به اغراض گونه گونه در دست است. احتمالاً دردهی به نام بلال آباد میمدد، در حوالی اردبیل بمناسی آمدده^{۱۰}. بعضیها نام اصلی اش را حسن نوشته‌اند. پدرش روغن‌فروش دوره‌گردی بوده که به قولی پیش از بمناسی آمدن بابک به قتل رسیده بود. مادرش گویا زنی یک‌چشم بوده که به آینده فرزندش امید بسته بوده و می‌گفته است که «این فرزند من اهمیت بسیار خواهد یافت». وقتی بابک بزرگ می‌شود «مردم دهکده‌اش او را به کار شبانی می‌گمارند». بعدها مدتی ساربانی می‌کند و بسیاری از نواحی آذربایجان را زیر پا می‌گذارد و در طی مسافرت‌های خود با وجوده مختلف زندگی مشقت‌بار مردم آشنا می‌شود. در سنین جوانی با اندیشه‌ها و اعتقادات خرمدینان که در آن روزها در آذربایجان رواجی بسزا داشته، آشنا می‌شود و یکی از طرفداران پرشور آنان می‌گردد و بعد از پیوستن به اردوی جاویدان، چندان پیشرفت می‌کند که جای او را می‌گیرد. زن جاویدان در مجلسی که برای انتخاب جانشین جاویدان ترتیب یافته بوده، در معرفی بابک خطاب به خرمدینان چنین می‌گوید: «آنچه جاویدان از پیشرفت و پیروزی شما را نوید داده، به دست این شخص به شما خواهد رسید... او را حکم‌روایی روی زمین مسلم خواهد شد. ستمگران و جباران را خواهد کشت. خواران شما به ارجمندان، افتادگان شما به سروران و بلندپایگان مبدل خواهند شد.» مطهر بن طاهر مقدسی بعداز نقل سخنان زن

۱۰. ابن حوقل در صورة الارض که در نیمه دوم قرن پنجم تألیف کرده، مینند را میان اردبیل و اهر و در حدود مشکین شهر امروزی نشان داده است. مژلف معجم البلدان بابک را برخاسته از قریه‌ای به نام خرم در حوالی اردبیل می‌داند و صاحب بیان‌الادیان زادگاه او را عالوآباد نوشته است.

جاویدان اضافه می‌کند که «این بدان سبب بود که خرمدینان هر بامداد و هر شام امید جنبش داشتند.» و این تذکر شایسته توجه است. یعنی که شرایط عینی خروج فراهم بوده است و حوادث بعدی نشان می‌دهد که بابک با دریافت شرایط، نهضت خرمدینی را وارد مرحله نوینی می‌کند. نویسنده‌گان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی به درستی برآن هستند که آنچه بابک را در این اقدام (سازمان و رونق دادن بر خرمدینان و اندیشه مزدک) یاری کرد «ستمی بود که توانگران نسبت به فقرا اعمال می‌کردند.» یعقوبی هم پس از دیدار ایشان (خرمدینان) چنین می‌گوید: «روزگارشان روزبهروز سخت‌تر می‌شود و بر سرداران خود خروج می‌کنند و دستجاتی جهت غارت و چپاول تشکیل می‌دهند.» مطهر مقدسی درباره نقش بابک در سازمان یابی مجدد خرمدینان مطالب روشنگری دارد که قابل تعمق است:

«بابک یاران خود را از نواحی و دهکده‌ها فراخواند و ایشان در تنگی و خواری بودند و شمشیرها و خنجرهایی بدیشان داد و فرمان داد تا به دهکده‌ها و منازل خویش بازگردند و بهانتظار ثلت آخر شب بمانند و چون فرا رسید، بر مردم بشورند و هیچ مرد و زن و کودک و طلف را از دور و نزدیک نگذارند و همه را پاره کنند و بکشند و ایشان چنین کردند و همه آن دهکده به دست خرمیان کشته شدند و نمی‌دانستند چه کسی ایشان را مأمور کرده و چرا این کار را کرده‌اند. و مردم را هراسی سخت و بی‌یی بسیار در دل افتاد و چندی نگذشت که بابک ایشان را به نواحی دورتر فرستاد تا بر هر که دست یافتد او را بکشند، از هر صنفی که باشد، خواه کوچک و خواه بزرگ؛ مسلمان یا اهل فمه؛ چندان که مردم در کار کشتن چیزه شدند و راهزنان و جنگجویان و مردمان پلید و شورش‌پژوهان و پیروان مذاهب گمراه پیرامون اورا گرفتند و سیاه او فزوئی یافت؛ چندان که سوارکاران لشکر او بیست هزار سوار بودند؛ علاوه بر پیادگان. و بر شهرها و دهکده‌هایی دست یافتد...»

پیش از تحلیل نوشته مطهر، لازم به تذکر است که وی از بدخواهان جنبش خرمدینی بوده و «... داستان بابک خرمی» را با چنین جمله‌ای شروع کرده است: «گویند وی زن‌زاده بود و...» اما نوشته‌اش حاوی حقایقی است که با زدودن زنگار و رسوب غرض، آشکار می‌گردد. بابک که در صدد

پنجه افکنند در پنجه خلیفه و وابستگان او بوده، چه گونه می‌توانسته است فرمان دهد «هیچ مرد و زن و کودک را از دور و نزدیک نگذارید و همه را پاره پاره کنید و بکشید.» و پیروانش هم چنان بکنند؟ و با اینهمه در اندک مدتی به قول مسعودی «جای بزرگی در دلهای مردم داشته باشد و کار وی چنان بالا بگیرد که چیزی نماند خلافت را از میان برد و مردم را منقلب سازد.»

طبری وقتی از اسیر شدن بابک بدست افشین سخن می‌گوید، شرح می‌دهد که او را به دستور افشین از بین زنان و کودکانی عبور دهنده که پیش از آن در اسارت وی بوده‌اند و اضافه می‌کند که «چون آن زنان و کودکان او را بدیدند، به چهره‌های خوبیش زندند و بانگ برآوردنده و گریستند. افشین به آنها گفت: شما دیروز می‌گفتید، اسیرمان کردند، اما امروز بر او می‌گریبد. لعنت خدای بر شما باد. گفتند: با ما نیکی می‌کرد.» چنین کسی در روزگاری که هر اسیری یا از دم شمشیر می‌گذشت و یا به برگی فروخته می‌شد، با اسیران نیکی می‌کرده، چه گونه می‌توانسته است فرمان قتل عام روستاییان را صادر کند؟ درحالی که نیروی اصلی قیام او را همان روستاییان تشکیل می‌دادند. نیرویی که ۲۲ سال تمام در برابر تمام نیروهای دستگاه خلافت ایستادگی کرد و اردوهای چند ده هزار و صد هزاری دشمن را یکی بعدها دیگری در هم شکست و پوزه چند سردار بزرگ را به خاک مالید و به قولی ۲۵۰ هزار و به روایتی ۵۰۰ هزار و به گفته‌ای هزار بار هزار (میلیون) سرباز خلیفه را از میان برد. ابن‌العربی گویا با استفاده از چنین منبعی است که می‌نویسد: «... پیروان او (بابک) هیچ زن و مرد جوان و کودکی از مسلمانان نمی‌یافتنند مگر آنکه پاره پاره کنند و بکشند...» درحالی که عبدالقاهر بغدادی که از افترا زدن به بابک و بابکیان ابایی نداشت، تذکر می‌دهد که «بابک مسلمانانی را که در میان اتباع او بودند، از اقامه علنی شعایر دینی منع نمی‌کرد و حتی بابکیان ایشان را در ساختن مساجدشان کمک می‌کردند.» پس اتهام مسلمان‌کشی بابک نیز جای تعمق دارد. سعید نقیسی می‌نویسد که «خرم‌دینان... برای رواج دین و روش خود از هیچ گونه کشتار و خونریزی دریغ نکرده، بر بدخواهان و دشمنان خود رحم نداشته، و مخصوصاً تعصب بسیار تندی بر

تازیان و عقایدشان داشته‌اند.» درحالی که شهرستانی، تاریخ ادیان نویس معروف قرن ششم با وجود دشمنی با آنان کتمان نمی‌کند که «بابکیان می‌گفتند همه پیامبران با وجود اختلاف ادیان و شرایع خود، دارای یک روح واحدند و... تا آن گاه که (دیگران) به کینشان برخاسته و قصد نابود کردن مذهبشان نکرده باشند، هرگز زبان بهدگویی کسی نمی‌گشایند و به کسی آزار نمی‌رسانند. بابکیان از خونریزی نیز جداً پرهیز می‌کنند مگر آن هنگام که جنگ و کشمکشی در میان باشد.» نوشته شهرستانی را نوشتهدای کسانی چون ابن‌النديم و مقدسی نیز تأیید می‌کند: «خرمیان نیز چون مزدکیان شعار دوستی و باری دارند.» و یا «از ریختن خون جز در هنگامی که علم طفیان برافرازند، خودداری می‌کنند. به پاکیزگی بسیار معتقدند و میل دارند با نرمی و نیکوکاری با مردم دیگر درآمیزند.» دکتر حسینی در پاسخ آنهایی که روی تعصّب ضد نازی بابکیان تأکید دارند، چنین می‌گوید: «هنگامی که چنان جنگ بی‌امانی درگرفت، دیگر نمی‌توان دشمن را بهدو گروه خوب و بد تقسیم کرد. در میدان جنگ دشمن دشمن است. مهم نیست که در دل او چه می‌گذرد. این ضابطه خوبی نیست، اما هر عیسی در آن باشد، صرفاً ناشی از ماهیت جنگ است نه منش جنگکار.»

حنا الفاخوری و خلیل‌الجر تذکر می‌دهند که «جنپیش بابل پیروز شد و به سرعت رو به انتشار نهاد و اقوام مختلفی از ایرانی و کرد و رومی و ارمنی و حتی عرب، چون محمد بن یوسف‌الثغری و ابو‌دلف عجلی بدو پیوستند.» طبری هم اشاره کرده است که علی بن هشام، سردار مأمون که قصد پیوستن به بابکیان را داشته، دستگیر و در بغداد اعدام می‌گردد. یعنی که پیوستن عرب‌تباران نیز بهاردوی انقلابی بابل غرایتی نداشته و بنابراین نمی‌توان گفت که بابکیان بر هر آنچه عربی بوده، کینه می‌ورزیده‌اند.

به طور کلی مورخان قدیمی نهضت بابل را یک جنبش بد دینی انگاشته‌اند و اکثر مورخان معاصر ایرانی آن را یک نهضت ضد عربی شمرده‌اند. گروه اول از دیدگاه مذهبی به جنبش نگریسته‌اند و گروه دوم از نظرگاه نژادی درحالی که جنبش خرمدینی یک جنبش خلقی رهایی بخش بود. هدفش در عین بیرون راندن استیلاگران عرب، خلع ید از فنودالهای

ایرانی نیز که در استثمار و ستمگری با استیلاگران همدستی می‌کردند، بود. یعنی که نمی‌توان گفت که خرمدینان بابکی دشمنی خاصی با همه مسلمانان و اعراب داشته‌اند. بلکه دشمنی آنان با اعرابی بوده که در سایه غلبه در سرزمینهای آذربایجان و جبال و خراسان و... به زمینداران بزرگی تبدیل شده بودند و زمینداران ایرانی که از روی مصلحت دین خلیفه را پذیرفته بودند. مبارزه با سلطه‌گری و بهره‌کشان خارجی و داخلی وظیفه و هدف هر جنبش ضد فنودالی بوده و جنبش بابک به تأیید و تأکید هیأت تحریریه دایرة المعارف آذربایجان چاپ باکو، پیروزمندترین جنبش ضد فنودالی قرون وسطی در خاورمیانه و نزدیک به شمار می‌آید.

خرمدینان که ایده‌های مزدک را اساس تعلیمات خود قرار داده بودند، به‌خاطر رهایی از قید اسارت فنودالی و شانه خالی کردن از زیر بار مالیات و بیکاری و تکلیفات روزافزون و کمرشکن دیگر دولتی و بهمنظور استقرار «مساویات عمومی» در جامعه مبارزه می‌کردند. متأسفانه نویسنده‌گان قرون وسطی تعمداً و یا نادانسته درباره تدابیر اقتصادی و اجتماعی خرمدینان سکوت کرده‌اند ولی دوام مبارزه در طی ۳۱ سال (۱۹۶-۲۲۳) در مقابل تمام قوا و تجهیزات نظامی دستگاه خلافت و یاوران و متحدان فنودال قلمرو خلافت چون عبدالله بن طاهر امیر خراسان و بخارا خزاده (صاحب بخارا) و ابن بعیث خداوند قلعه‌های یکدر و شاهی و... که با تمام امکانات خویش و بنایه سنت فنودالی بهاردوی خلافت پیوسته بودند، نشان می‌دهد که بابکیان در منطقه آزاد شده در جهت آرزوهای قرون پرورد رحمتکشان اقداماتی اساسی کرده بودند که آنان با چنان اشتیاقی بهاردوی انقلابی ایشان می‌پیوستند؛ چنانکه بغدادی گوید: «مردم عامی دسته دسته آیین او را گردن می‌نهادند، تا آنجا که شماره پیروانش که جزء سپاه او در آذربایجان و دیلم بودند، به‌سیصد هزار تن رسید.»

حنا الفاخوری و خلیل الجر می‌نویسند که «نخستین انگیزه بابک در قیام خود، اصلاحات اجتماعی بودکه آنها را در دو اصل اساسی آورده است: ۱. پایان بخشیدن به فنودالیسم از طریق گرفتن زمین از صاحبان آن و واگذار کردن به طور رایگان به کشاورزان. ۲. آزاد کردن زن از بردگی و برابر قرار دادن او با مرد در حقوق و وظایف.» چنین به‌نظر می‌رسد که

بابک در راه تحقیق اصول اساسی انگیزه خود گامهای بلندی برداشته بوده که چنین مورد لعن و نفرین مورخان جیره‌خوار و فتووال مشرب قرار گرفته و شکست نهضت او و روز گرفتاری اش را «جشن مسلمانان» و اگر درست‌تر بگوییم نه مسلمانان تنگدست، بلکه فتووالها دانسته‌اند. مورخان شوروی بر این هستند که با وجود سکوت منابع موجود درباره حدود توفیق خرمدینان در اجرای برنامه‌های اقتصادی - اجتماعی «فقط یک نکته حتی است و آن اینکه اراضی فراوانی به‌طور موقت به‌تصرف جماعتهای روستایی درآمد. این نهضت با وجود عدم موفقیت، بی‌اثر نماند و ارکان حکومت خلفا را سخت متزلزل کرد و آنان را به‌گذشت‌هایی وادار نمود.»

با احتمال قریب به‌یقین، آماج نخستین مراحل شورش خرمدینان به‌هبری بابک، املاک و اموال نجیب‌زادگان عرب و ایرانی بود. قیام کنندگان با حملات ناگهانی و نامنتظره فتووالها را یا از املاک‌شان بیرون راندند و یا کشتند. زمینهای این فتووالها مقتول و فراری به‌صرف جماعتهای روستایی هم‌جاوار که در آنها وسایل کار و دامها شخصی بود و مالکیت اراضی جنبه اشتراکی داشت، درآمد. وقتی از فتووالها سرزمین آزاد شده، خلم ید شد، بعضی از فتووالها سرزمینهای مجاور بمنظور حفظ موقعیت خود و بهره‌برداری از گرفتاری خلافت برای پاره کردن رشته‌های وابستگی، روی دوستی به‌سالار خرمدینان نشان دادند. درحالی که از اقدامات و تدابیر اقتصادی - اجتماعی بابک که جاذبه شگرفی برای توده‌های نواحی مختلف داشت، در وحشتی دایمی بسر می‌بردند. از این رو وقتی انبوه سربازان خلیفه به‌سرکردگی افشین، قلعه بذ، ستاد مرکزی جنبش را در میان گرفتند و بعد از سالها ناکامی، دست به کار هموار کردن راه پیروزی خود شدند، آنان نیز فرصت را برای تجدید رابطه با دستگاه خلافت و سرکوبی نهضتهای روستایی قلمرو خود، مفترض شمردند. برای مثال از محمدبن بعیث و سهل بن سباط و عیسی بن اصطفانوس (استپانوس) و خیانتی که آنان با بابک کردند، می‌توان یاد کرد.

محمدبن بعیث به‌نوشته طبری، قلعه‌ای استوار به‌نام شاهی^۲ داشت که

۲. ذکری و لیدی طغان در مادة آذربایجان انسیکلوپدی اسلام، چاپ استانبول و کسری در شهر یاران گنمان شاهی را همان جزیره شاهی دریاچه ارمیه می‌دانند.

پهنايش دوفرسنگ بود. همچنين او را قلعه‌اي ديجر در ولایت آذربایجان بود بهنام يکدر. ابن بعيث با بابك بهصلح بود و بهنوشته احمدبن ابي يعقوب «پس از آنكه نيروي بابك بالا گرفت از وی (بابك) پيروي کرد.» جالب توجه است که نوشته‌اند اين نجبيب زاده عرب بهزبان پارسي يا آذري شعر مى‌سروده است. و باز بنا به گفته طبرى «وقتی بابك دسته‌های خویش را مى‌فرستاد، بهنzed وی (ابن بعيث) جا مى‌گرفتند که ضيافت مى‌کرد و نکوبي مى‌کرد، چندان که با وی انس گرفتند و برای آنها عادت شد.» ابن بعيث در آستانه منصوب شدن افشين به‌سرداری سپاه و تقويت اردوی خلافت، طی نامه‌اي فرمانبرداري خود را بر معتصم اظهار داشته، بهوي مى‌نويسد «به‌فرمان وی در فكر چاره کار بابك و ياران اوست.» بابك طبق معمول يکي از سرداران خود بهنام عصمه (عصمت کردي) را با دسته‌اي پيش ابن بعيث مى‌فرستد. ابن بعيث از ايشان پذيرايي مى‌کند و عده‌اي از آنها را شراب مى‌دهد و در فرصت مقتضي دستگيرشان مى‌کند و جز تني چند از آنان را که از دام اين نجبيب زاده جان سالم بدر برده بودند، گردن زده، عصمه را با سرهای ياران و سرهنگانش پيش معتصم مى‌فرستد و بهنوشته يعقوبي «معتصم او را جاييزه مى‌دهد و عطيه مى‌بخشد.» بعدها هم افراد ابن بعيث برای نيروهای خليفه جاسوسی مى‌کردند و خود وی راهنمایي سپاهيان افشين را به‌عهده داشت.

محمدبن بعيث يادشده بهنوشته بلاذری (در فتوح البلدان) و ابن فقيه (در البلدان) نوء حلبيس از قبيله عنبي بود که در زمان منصور به آذربایجان آمد و بر مرند دست یافت. حلبيس و پسرش بعيث که در زمان هارون به‌همدستي چند فتووال تازی مقیم آذربایجان، سر از اطاعت خليفه پیچیده بود. او دور مرند حصار کشید و محمد پسرش قصرهایی در آنجا ساخت. همین محمد بهنوشته بلاذری و ابن واضح يعقوبي سی و چند سال بعد از شکست بابك در زمان متوكل عباسی سرکشی آغاز کرده، دستگير و به‌سامرا، كشتگاه بابك فرستاده شد. از سامرها باز به‌مرند گريخت و «راهزنان آن ناحيه را نزد خویش فراهم آورده، نافرمانی و ناسازی را آشکار نمود.» و بعداز شکست دادن چند لشکر خليفه سرانجام به‌دست بغاي صغیر دستگير و باز به‌سامرا فرستاده شد و هم در آنجا در زندان

درگذشت.

سهل بن سباط یکی از بطریقان ارمنی بود که ابتدا به قولی «مساعد بود مر باپک را و به مذهب او بود.» از اسناد به دست آمده چنین برمی‌آید که «چون ارمنیان از روزی که تازیان بر کشورشان دست یافته بودند آزار بسیار دیده بودند و بیرون آمدن باپک را فرجی دانسته و چون وی با دشمن مشترکشان در افتاده بود، نخست با او یاری کرده‌اند و در جنگها بیانی که در ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۰۴ با لشکریان خلفاً کرده است، پشتیبان و یار او بوده‌اند.» سهل چون ورق را برگشته و باپک را از اسب قدرت فرو افتاده دید، موقع را برای آشتنی با خلیفه مناسب یافت. وقتی باپک در آستانه سقوط بذ باتی چند از یارانش به قصد کمک گرفتن از امپراتور بیزانس، آذربایجان را ترک کرد و در سر راه خود به قلمرو سهل بن سباط رسید، سهل او را با لطایف الحیل به قلعه و کاخ خود کشاند و به گفته طبری «به خاطر وی از اسب خویش پیاده شد و نزدیک شد و دستش را ببوسید و آنگاه گفت: سرور من به کجا؟ گفت: آهنگ دیار روم دارم... بد و گفت: نه جایی را می‌یابی و نه کسی را که بهتر از من حق تو را بشناسد و شایسته تو باشد که به نزد وی باشی... میان من و سلطان (خلیفه) کاری نیست و هیچ کس از یاران سلطان به نزد من وارد نمی‌شوند. از کار من و شهر من واقعی...» گویند خلیفه برای کسی که باپک را زنده دستگیر کند، دو هزار هزار (میلیون) و برای کسی که سروی را بفرستد، هزار هزار درهم جایزه خواهد داد. سهل خبر فرود آمدن باپک در قلعه خود را به افشین گزارش می‌کند و چنانکه معروف است او را در مقابل گرفتن جایزه و امتیازاتی به فرستادگان افشین تحويل می‌دهد. گویند وقتی باپک متوجه خیانت سهل می‌شود. او را دشنام داده، می‌گوید: «مرا به جهودان ارزان فروختی...» و سهل فتووال که پیشتر آنچنان چاکری نشان می‌داده، حرف دلش را بر زبان می‌آورد: «... ای نابکار زاده تو چوپان گوسفند و گاوی. ترا به تدبیر ملک و سیاستمداری و تربیت سپاه چه کار.» سهل گذشته از آنکه جایزه خلیفه را دریافت می‌دارد و به گناهان خویش در دفتر خلافت قلم غفو می‌کشاند، اختیار آن را نیز به دست می‌آورد که حکمرانان سرزمین خویش را خود برگزیند و از پرداخت خراج معاف گردد و به گفته یک مورخ ارمنی

«فرمانروایی ارمنستان و گرجستان و اران» را یکجا خاص خود می‌کند. عیسی بن اصطفانوس (استپانوس) نیز که یک دیهگان یا بطريق دیگر ارمنی بود و با بابک روابطی داشته، برادر بابک (عبدالله) را که بهوی پناهنه شده بود، دست بسته تسلیم سپاهیان افسین کرد و چون همطبقه همتبارش از بخشش‌های دستگاه خلافت که از شادی پیروزی بر بابک و پایان یافتن وحشت چند ساله، سر از پا نمی‌شناخت، برخوردار گردید. همین بطريقان (امرای فتووال) ارمنی فرصت طلب چندی بعد شورش خونینی در ارمنستان بر ضد خلافت بغداد برپا نمودند.

آذربایجان تا زمان بابک

آذربایجان یکی از مناطق معتبر دوران پیش از اسلام بود که یکی از چهار سپهبد اوآخر دوره ساسانی در آنجا استقرار داشته است. مردم آذربایجان به راحتی تسلیم تازیان نشدند و بارها علیه استیلاگران قیام کردند و سر از اطاعت آنان پیچیدند و اعراب آذربایجان را نه یک بار، بل چند بار گشودند. ابتدا حذیفه در زمان عمر بعد از جنگی سخت مرزبان آذربایجان را وادار به صلح کرد مرزبان قبول کرد که هشتصد هزار درهم پردازد و در مقابل به حذیفه قبولاند که «کسی را نکشد یا به اسیری نگیرد و آتشکده‌ای ویران نسازد و بر کردان بلاسجان و سبلان و ساترودان تعرض نکند و خاصه اهل شیز (جایگاه آتشکده معروف آذرگشسب) را از رقص و پای کوبی در روزهای عید (زردشتی) و انجام دیگر مراسم باز ندارد.» زریاب خوبی بمضمون این پیمان از نظر تاریخ آذربایجان اهمیت زیادی قائل شده، تذکر می‌دهد که «ذکر اکراد بلاسجان (بلاشکان) و ساترودان (میان رودان) و سبلان در این پیمان ظاهرأً بهاین جهت است که افراد این چادرنشینان قسمت عمده سپاه مرزبان آذربایجان را در جنگ با اعراب تشکیل می‌داده‌اند و اینان مخصوصاً این ماده را در پیمان به نفع خود گنجانیده‌اند... این اکراد ظاهرأً چادرنشینانی بوده‌اند که به منصب خرمیان گرویده و در قرنهای بعد بر هیری بابک با سپاه خلیفه گنجیده‌اند» در این مورد نظر مارکوارت آلمانی هم مؤید نظر یادشده است: «در قسمت سبلان

اغلب کردها ساکن بودند و چون اینها ایلات و بی‌چیز بودند و از عربها و غیره تضییق دیده بودند، پس همیشه رفع عصیان داشتند و این مستله سبب شد که خیالات کمونیستی مزدک در اینجاها ترقی کرد. همچنین عصیان باشک در این نقاط زمینه حاضری پیدا نمود. باید دانست که این نقوس نه زرتشتی خالص بودند و نه مسلمان...»

قابل توجه است که در هنگام حملات عرب، اردبیل مرکز آذربایجان و مرزبان نشین بوده است و دو قرن بعد از آن که مرکزیت خود را همچنان حفظ کرده بوده، مرکز نقل نهضت خرمدینان باشکی می‌گردد.

بعد از حذیفه، عتبه به جای وی بر آذربایجان گمارده شد. عتبه «چون بهاردیل وارد شد، چنان دید که مردم آن بر عهد خویش باقی مانده‌اند لکن در نواحی آن بعضی شوریده‌اند. پس با آنان نبرد کرد و پیروز شد و غنیمت بسیار آورد.» آیا خرمدینان که در «نواحی اردبیل» ساکن بوده‌اند، در این شورشها نقشی داشته‌اند؟ بعید نیست. بلادری سپس از لشکرکشی مغیره به آذربایجان و فتح آن سامان سخن می‌گوید و بعد از آن می‌نویسد «سپس مردم آنجا (آذربایجان) شوریدند و آنگاه اشعت دوبار با آنان نبرد کرد و بهمان شرایط مغیره با اهل آنجا صلح کرد.» در زمان عثمان ولید بن عقبه به ولایت آذربایجان گمارده شد و «مردم آذربایجان بشوریدند.»... سپاهیان ولید بر اهل مقان (مقان) و... هجوم بردن و غنیمت و اسیر فراوان بمدست آوردنند... ولید بهمان شرط‌های صلح حذیفه ایشان را امان داد... اشعت «از تازیان اهل عطاء و دیوان^۲ گروهی بیاورد و در آن جای ساکن ساخت و آنان را فرمان داد که مردم را به اسلام خوانند. پس از او سعیدبن عاص والی گردید و بهجنگ آذربایجان رفت و بر اهل موقعان و گilan غالب آمد... گروهی از مردمان ارمنستان و آذربایجان مهیای نبرد با وی شده بودند. سعید، جریر را به مقابله ایشان فرستاد. جریر شکست بر آن سپاه افکند و مهتر ایشان را اسیر کرده، بر فراز قلعه باجروان بدار آویخت...»

منظور از بازگویی حوادث مذکور اینست که مردم آذربایجان نیز مثل مردم بعضی نواحی دیگر، از همان فردای استیلای تازیان، برای گسیختن

۲. کسانی که از بیت‌المال حق سالانه می‌گرفتند.

رشتهای اسارت و شکستن یوغ استثمار تلاش و مبارزه را شروع کردند. قلی‌یف در کتاب درسی تاریخ آذربایجان درباره دوام سنت مبارزه در آذربایجان عهد خلافت می‌نویسد: «محمد بن مروان سرکرده قشون عرب که در اوایل قرن هشتم (دوام هجری) به آذربایجان گسل گردید، از خشن‌ترین اعمال رویکردن نشد. او برای پیشگیری از عصیان قابل پیشبینی، ۸۰۰ فنودال محلی را در نخجوان در بنایی گردآورد و بنا را به آتش کشید و آنان را زنده سوزانید. عربها تنها بعد از گذشتن ۹۰ سال از شروع مهاجمات خود بود که توانستند بر آذربایجان تسلط یابند.» مبارزات پیکر مردم بعد از تسلط عرب نیز همچنان ادامه داشت. آتش قیامها با وزیدن باد هر فرصت مناسبی، شعله‌ور می‌گردید تا بساط استیلاگران را پاک بسوزاند. مردم با شورش‌های هرازگاهی خونین و شرکت در نهضتها گوناگون ضد دستگاه خلافت، سرانجام با گردآمدن و تشکل در اردوی انقلابی بابلک، لرزه در ارکان دستگاه خلافت و وحشت در دل بهره‌کشان ستمگر عرب و غیر عرب انداختند و همین وحشت مشترک همه بهره‌کشان را اعم از عرب و ترک و ایرانی و ارمنی و... را به اتحاد با یکدیگر و سرکوبی آن جنبش رهایی بخش مردمی واداشت.

در جریان استقرار حاکمیت تازیان در ایران و از آن جمله آذربایجان، روند کوچ عناصر عرب به سرزمینهای فتح شده با شدتی کم و بیش در نواحی مختلف ادامه پیدا می‌کند. آذربایجان از مناطقی بود که تعداد زیادی از مهاجران عرب را به سوی خود می‌کشد. کسری در این مورد در کتاب ارزنده شهریان گمنام می‌نویسد:

«تازیکان چون ایران بگشادند، نه تنها دین خود را نشر دادند، بلکه خودشان نیز در هر گوش و نقطه با فراوانی و انبوهی نشیمن ساختند... در آذربایگان با آنکه نقطه دور دستی است از روی کاوش و تحقیق که ما نموده‌ایم نازیکان بسیارتر و فراوان‌تر از دیگر جاها بوده‌اند. علت هم دو چیز بود. یکی آنکه مردم این سرزمین به آسانی زبون دشمن نگشته و پس از خونریزیهای بسیار بود که یوغ بندگی تازیکان به گردن گرفتند... و در هر هنگام که فرصت می‌دیدند به شورش و کینه‌جویی برمی‌خاستند و از اینجاست که مسلمانان آذربایجان را از سرزمینهای با زور گرفته شده (که

در فقه حکم خاصی دارد) می‌شمردند. و آنگاه در کوهستانهای پیرامون آذربایجان مردمان جنگی و دلیر همچون گیلان و تالشان (طالشان) و موغان نشیمن داشتند که گردن به فرمانروایی تازیکان نگذارده بودند که پیوسته دسته‌های انبویی از مجاهدان و غازیان در آذربایگان پاسبان می‌گذارند. طبری می‌نویسد همواره شش هزار تن جنگجو از کوفه بدان جا فرستاده شده، هر چهار سال یک بار عوض می‌شدند. علت دیگر خرمی و سرسیزی آذربایگان بودکه یکی از بهترین و دلکشترین قطعه‌های ایران و سرزمینی است که یک سوی آن سردسیر و بیلاق و سوی دیگر گرمسیر و قشلاق است. چمنهای بس خرم و چراگاههای فراوان، هم کوههای بلند و هم دشتهای بسیار پهناور داردکه از هر حیث برای زندگی ایل و عشیره بهترین نقطه و جای می‌باشد. از اینجاست که چون گشاده شد، اندک زمانی نگذشت که عشیره‌ها و قبیله‌های تازیک از هر سوی روی بدان جا آوردند.»

احمدبن یعقوب می‌نویسد: «وقتی آذربایجان فتح شد، عربان در آنجا فرود آمدند.» و به قول کسری «او همچون عبارتی را جز درباره آذربایجان ندارد.» بلاذری می‌نویسد: «علی بن ابی طالب، اشعت را ولايت آذربایجان داد... او (اشعت) گروهی از تازیان اهل عطاء و دیوان را در اردبیل مسکن داد...» و همو می‌نویسد: «چون تازیان در آذربایجان فرود آمدند، عشیره‌های عرب از کوفه و بصره و شام بدان جا روی آوردند. هر قوم بر هر چه که توانست مسلط گردید و گروهی نیز زمین پارسیان را از آنان خریدند و پارسیان دیمهای خویش را بهر محافظت بهپناه ایشان سپردند و خود کشاورزان ایشان گردیدند.» بلاذری از سرزمینی بهنام ورثان که در اطراف پلی بر روی ارس گسترش بوده، صحبت می‌کند که بهطور یک کاسه به تصرف مروان بن محمد در می‌آید و چون خلافت به عباسیان می‌رسد، این ضیاع به زیبده دختر منصور خلیفه تعلق می‌گیرد. مراغه نیز که اسم قبلی اش افراهرود بوده، به تملک همان مروان در می‌آید و بعدها به یکی از دختران هارون الرشید تعلق می‌گیرد و تبدیل به لشکرگاه اعراب می‌گردد. این لشکرگاه مانند برزند که برای سرکوبی جنبش بابکیان توسط افشین لشکرگاه اعراب گشت؛ بمنظور فرو کوبیدن شورش‌های مردم

ارمنستان و آذربایجان ایجاد شده بود. وقتی بابک بر بخشی از آذربایجان مسلط شد، لشکرگاه مراغه به پناهگاه فنودالهای رانده شده و وابستگانشان، و بهیکی از کانونهای توطنه‌جینیهای ضد نهضت خرمدینی تبدیل شد.

مهاجرت اعراب به آذربایجان و غصب اراضی دهقانان و کشاورزان و تبدیل آنها به سرف در دوره عباسی نیز ادامه داشت. به نوشته یعقوبی و بلاذری، هنگام ولایت یزید بن حاتم در آذربایجان - در زمان منصور عباسی - تعداد زیادی از اعراب یمنی از بصره به آذربایجان انتقال داده شد. روادا زدی از تبریز تا بذ (که بعدها بایگاه جاویدان و بابک شد) را تصاحب کرد و کسان خود را در منطقه یاد شده (قره داغ) ساکن گردانید. مربن علی طاعی بر نریز (شهرکی از توابع اردبیل و احتمالاً نیر امروزی) مسلط شد و حمدانی در میانه فرود آمد و صدقه بن علی با جنگ بر ارمیه چیره شد و افرادی از قبیله بنی کنده در سراب نشیمن کردند.

بدین ترتیب در دوره‌های مختلف نجیبی عرب با قبایل و عشیره‌های خود بر قسمتهای مختلف آذربایجان مسلط شدند و در کنار بقاوی‌ای دیهگانان و فنودالهای ایرانی اجزای فنودالیسم دستگاه خلافت را تشکیل دادند. هر کدام از این امرای طالب خودمختاری، برای پاسداری خویش از شورش‌های روستاییان و حملات رقبا و یا مدافعت در برابر سپاهیان خلفا، بهنگام سرکشی، باروها و قلعه‌هایی در قلمرو خود می‌ساختند و درون بعضی از این باروها معمولاً با گذشت زمان تبدیل به شهرها و شهرکهایی شد. چنانکه در مرند و مراغه و بروزند و نریز و تبریز چنین سرنوشتی یافته‌ند. وجود این باروها به قول زریاب خوبی «موجب شد که امرای عرب در دوره‌های بعد، بهنگام ضعف خلافت مرکزی از اطاعت آن سرپیچند و از فرستادن مالیات و خراج خودداری کنند». نام بعضی از امرای عرب که در دوره هارون و بعداز آن در سایه میل گریز از مرکز و خودمختاری، در لحظات ضعف قدرت مرکزی راه عصیان و سرپیچی ییموده‌اند، در کتابهای مختلف آمده است، از این قرار: بعیث و پسرش (خداآوندان مرند)، فرزندان رواد ازدی چون وجناه و محمد و یحیی (خداآوندان تبریز) صدقه و نوه‌اش زریق (اولی خداوند ارومی و دومی خداوند کوهستان بین موصل و آذربایجان) علی بن مرطانی (خداآوند نریز) محمد بن حمید حمدانی

(خداوند میانه) شکله (خداوند مغان) و عثمان بن افکل و مهلل تمیمی و یزید بن بلال یعنی و...

نام بعضی از امرای یادشده عرب که هر کدام صدھا و هزارها افراد قبایل و عشاير را زیر فرمان خود داشتند و در حقیقت کلتهای عرب‌نشین را در نواحی مختلف آذربایجان پدید آورده بودند، در اخبار حوادث زندگی و قیام باپک وارد شده است. از محمدبن بعیث پیش از این یاد کرده‌ایم. ابن‌التدیم در الفهرست نوشته است که باپک در جوانی «مدت دو سال در تبریز نزد محمدبن رواد ازدی کار می‌کرده و چون به‌مقدمه سالگی رسید، به‌نزد مادرش (در ده بلال‌آباد میمد) بازگشت. محال ممید و از آن جمله دهکده بلال‌آباد، زادگاه باپک، جزو قلمرو خاندان ازدی بود و باپک پیش از کار برای محمدبن رواد ازدی به‌گفته‌ای «در خدمت شیل بن منقی ازدی در روستایی بالای کوهی بود و چهار پایان او را نگاه می‌داشت و از غلامان او طنبور زدن آموخت.» این خاندان یک قرن بعداز قیام باپک اعتبار زیادی یافته، با پیروزی بر رقیبان، موفق به‌تشکیل سلسله خودمختار روادیان آذربایجان می‌گردند. زریق که پیش از این نامش گذشت، نوہ صدقه بن علی، خداوند ارومی بود. او در نخستین سالهای درگیری نهضت خرمدینی باپک، به‌کوهستان بین موصل و آذربایجان دست یافته، از نیروی قابل توجهی برخوردار بوده است. مأمون وی را در سال ۲۰۹ به والیگری آذربایجان و ارمنستان منصوب و مأمور جنگ با باپک می‌کند. زریق احمدنامی را به‌جای خود به‌سوی قلعه بنمی‌فرستد و احمد به‌اسارت باپکیان در می‌آید. زریق بعدها به‌جهت گردن‌کشی مورد کینه دستگاه خلافت قرار گرفته دستگیر و زندانی می‌گردد.

بعد از مرگ هارون، در نتیجه درگیری جنگهای جانشینی بین امین و مأمون و شدت‌بابی نارضاییهای توده مردم و... میل تعزیه‌طلبی فنودالها بیش از پیش فرصت ظهور پیدا می‌کند. در عین حال که موج نهضتهای اجتماعی خرمدینی و شیعی و... در مناطق مختلف اوج می‌گیرد، سرپیچی امیران فنودال عرب و غیر عرب عمومیت پیدا می‌کند. خاندان طاهر با استفاده از چنین شرایط مساعدی بود که به‌اعلام خودمختاری نایبل می‌شوند و دولت نیمه مستقل طاهریان را در خراسان تشکیل می‌دهند.

همین محیط مساعد به جاویدان و بعد از وی به بابک زمینه فعالیت گسترده‌ای می‌دهد و برای نخستین بار جنبش خرمدینی در منطقه وسیعی از شمال و مرکز و غرب ایران تشکل می‌یابد و روی هم رفته تحت رهبری واحدی در می‌آید و حتی در راه پی‌افکنی مناسبات آرزو پرورد توده‌ها قدمهای بلندی برداشته می‌شود.

از مشت تا شمشیر

گفتیم که پیش از رهبری یافتن بابک، نهضت خرمدینی در اصفهان از قوه به فعل آمد و گروههایی از خرمدینان ری و همدان و مناطق دیگر به آن پیوستند و نهضت با حمله سپاهیان هارون سرکوب و رشته‌های پیوند گسته گشت، اما ریشه‌کن نشد؛ چرا که عوامل و شرایط بموجود آورنده نهضت بدقت خود باقی بود. بابک در چنین شرایطی است که جای جاویدان را که از دوام بخشان جنبش خرمدینی^۴ در آذربایجان بود، گرفت. زکی ولیدی طفان درباره نقش بابک در جنبش خرمدینی می‌نویسد که: «جاویدانیان در آذربایجان پراکنده بودند و بابک در صدد متعدد کردن آنها برآمد.» بابک جاویدانیان را نه تنها متعدد کرد، آنها را تجدید سازمان نیز داد. در پرتو این تجدید سازمان و رهبری بابک بود که قابلیت جنگی و تدافعی آنان چندان بالا رفت که بیست سال تمام در برابر بزرگترین و مجهزترین آرتش زمان خود، ایستادگی کردند. گفته شده است که مأمون و معتصم ۳۹ بار به قلمرو بابک لشکر فرستادند و بابکیان در این میان چندین بار اردوهای فرستاده را درهم شکستند و چند سردار و چند هزار سرباز خلیفه را کشتند. به دست آمدن این گونه پیروزیهای غرورانگیز پیش از آن برای خرمدینان ناممکن و بیسابقه بوده است. اغلب تاریخ نگاران اسلامی به تعلوی که با ظهور بابک در جریان نهضتهای خرمدینی پیدا شده، توجه

^۴. مارکوارت بر آنست که جاویدان مدعی مهدویت بود و بهنگ از راهی به نام دیونسیوس می‌گوید که جاویدان گاهی می‌گفت که من عیسی هستم و گاهی روح القدس و به صورتش مانند المقنع نقابی می‌آویخت. تمام ارمنستان و بین النهرين از سطوت او در هراس بود... این مهدی همان جاودان بن شهرک استاد بابک است و از این جهت است که عربها خرمیها را جاودانیه نیز نام داده‌اند...»

داشته‌اند و هر کدام به‌گونه‌ای به‌این نکته انگشت نهاده‌اند. ماحصل نوشته‌های آنان در این خصوص چنین است که خرمیان نیز مانند مزدکیان شعار دوستی و باری می‌داده‌اند و از جنگ و کشتار پرهیز می‌کردند و دست به‌خون کسی نمی‌آوردند و خلاصه جنگ و غارت و کشتار را باپک بود که میان آنان رایج کرد و بدیشان شمشیرها و خنجرهایی داد. و این یک ضرورت بود. درک این ضرورت در پتو خونین‌ترین تجربه‌ها بدست آمده بود. می‌دانیم که طبقات حاکم به‌عیج وجهی از وجود حاضر به‌گذشت و دست برداشتن از منافع و مزایای خویش نبودند و تا جایی که دست تجاوزشان دراز می‌شد، می‌ربودند و تا آنجایی که پای ستمشان می‌رسید، پیش می‌تاختند. هر اعتراض اصولی را به‌نام تمرد در گلو خفه می‌کردند و هر خواهش منصفانه‌ای را به‌اتهام رفض و بد دینی و کفر مردود و محکوم می‌شعردند. خواسته‌ای عادلانه مزدکیان بیزار از خون‌رسی بمحوج خون سپرده شد. دهها قیام حق طلبانه در سده‌های نخستین اسلامی با خشن‌ترین وجه معکن سرکوب گردید و بسیاری از اسیران به‌بردگی فروخته شدند.

درباره علل شکست این قیامها می‌توان گفت که این قیامها روی هم رفته شروع و گسترشی خود به‌خودی داشته‌اند و از تدارک‌بینی‌های قبلی و پیش‌بینی‌های لازم چنانکه باید و شاید برخوردار نبوده‌اند. و نیز در نتیجه عدم آگاهی روش طبقاتی دست اندرکاران آن قیامها که اغلب روستاییان بودند، ماهیت واقعی عناصری از دشمنان طبقاتی‌شان برایشان ناشناخته می‌ماند و ای بسا که در حساس‌ترین لحظات قیام دستخوش فریب و خیانت قرار می‌گرفتند و از پشت خنجر می‌خوردند. گذشته از این، قیامهای دهقانی سده‌های نخستین اسلامی روی هم رفته از تشکلی که لازمه ایستادگی در برابر دستگاهی که تا دندان مسلح بود و به قولی «در زمان خود بعذاز چین بزرگترین دولت جهان حساب می‌شد» نداشت. روستاییان به‌جهت پراکنده‌گی جغرافیایی روستاهای و ضعف مناسبات اقتصادی در بین آنها، به‌ایجاد رشته‌های با دوام همبستگی کمتر موفق می‌شدند و قیامهای ضد فنودالی مناطق مختلف دارای هماهنگی اصولی نمی‌توانست باشد و در نتیجه ضربه‌پذیرتر بودند و جدا جدا سرکوب می‌گردیند. در بین قیامهای روستایی پیش از باپک تنها قیام مقنع را سراغ

داریم که به قول بیرونی ۱۴ سال دوام آورد. طبری مدت پایداری قیام مقنع را خیلی کمتر از بیرونی نوشته است. قیام سندباد ۷۰ روز بعد از درگیری با قتل عام ۶۰ هزار شورشی سرکوب گردید و نهضت استادسیس تنها دو سال ادامه یافت و هفتاد هزار کشته بجا گذاشت^۵ و ... مایه بخش اصلی این شورشها شدت نارضایی توده‌ها و سرشاری وجود مبارزان از کینه سوزان علیه استیلاگران خارجی و بهره‌کشان داخلی بود. به قول پرسور کاسمینسکی «شورش‌های دهقانی پدیده همیشگی دوران خلافت بود.» هر قیامی زمینه ساز قیامهای دیگری می‌شد که با پیدایش فرصتها چون آتششان فوران می‌کردند. قیام بابک اگرچه از کلیه کمبودها و نارساییهایی که برای قیامهای روسایی به‌طور کلی و نهضتهای سده‌های نخستین اسلامی ایران خصوصاً بر شمرده شد، عاری نبود و با این‌همه از انسجام و تشکل و در نتیجه دوام بیشتری برخودار بود؛ و این واقعیت گذشته از خصوصیات جغرافیایی آذربایجان و درجه رشد نیروهای تولیدی در آن سامان، به دستاوردها و تجارب قیامهای پیشین خرمدینی و جنبش‌های رهایی طلبانه خلقهای منطقه بستگی داشت.

دوام سنت مبارزه‌جویی با استیلاگران و بهره‌کشان در آذربایجان، خود زمینه مساعدی برای قیام متشکل و نیرومند بابک پدید آورد. جالب توجه است که بعضی از مؤلفان قدیمی و از آن جمله صاحب تبصرة العوام، محل تولد مزدک را آذربایجان (تبریز) نوشته‌اند و این روایت صرف نظر از درستی و نادرستی اش، حاکی از پیوند و همگونی مبارزات مزدک و بابک است. چنانکه صاحب طریقتنی چون معصوم علی شاه در طرایق العایق بابک را «مروج مذهب مزدک» می‌شمارد و پژوهشگری چون دیاکونوف، شورش بابک را «بدون تردید حاوی عناصری از آیین مزدک» می‌داند، با این‌همه، جنبش بابک با جنبش مزدک یک تفاوت اصولی داشت. در فاصله درگیری این دو جنبش عوامل نوینی در ترکیب و مناسبات اقتصادی - اجتماعی جامعه پدید آمده بود که مهمترین آنها فتح ایران بدست اعراب و پراکنده شدن استیلاگران بیگانه در مناطق مختلف و تشید ستم قومی و

۵. از قیامهای پرداخته دوره عباسی، قیام زنگیان قابل ذکر است که سی و دو سال بعد از اعدام بابک در بین النهرين درگرفت و ۱۴ سال دوام آورد.

بهره‌کشی فنودالی بود و پیدایش همین عوامل به نهضتها جنبه رهایی بخش می‌بخشد و رنگ خشنوت و مسلحانه مبارزات را با گذشت زمان تندر می‌کرد. قیام مزدکیان در عهد قباد با همه دامنه وسیعی که پیدا کرد، یک قیام مسلحانه بشمار نمی‌رفت و خود مزدک به نظر اکثر تاریخ‌نگاران و از آن جمله کریستن سن «شخصی بوده عاشق اصلاحات نظری (ایده‌آلیست) و طالب بهبود احوال زندگانی مردم و بهمیچ وجه افکار او مشوب به غرضی نبوده است.» و در مراحل اولیه جنبش «جنبه اجتماعی آن از حیث اهمیت در درجه دوم بوده» و گوینکه بعد از انتشار اندیشه‌های مردم‌گرایانه و مساوات‌طلبانه آن در بین توده مردم «توده را از انبوهی جماعت خود تهور زیادت گشت و به اعمال زور و تعدی دست زد.» جنبش فراتر از این نرفت که «شورشیان داخل خانه نجبا و بزرگان شوند و دست به غارت اموال و تصرف زنان بزنند و در گوش و کنار املاک و اراضی را به تملک بگیرند.» دیگر آن جنبش گسترده به حد ایجاد تشکل و پدید آوردن دسته‌های فدایی پاسدار دستاوردها و تحقق آرمانهاش نمی‌رسد و با دست بهیکی شدن طبقات فرادست تاب مقاومت نمی‌آورد و با یک کودتا سرکوب می‌گردد. مزدکیان که با مشتهای گره‌کرده و سینه‌های باز در مقابل نیروهای جنگ آزموده ساسانیان بمیدان آمده بودند، برای چندین بار انکارناپذیری این حقیقت را به انبات رساندند که طبقات برخوردار را با اندرز و شعار نمی‌توان بهترک بهره‌کشی و احیاناً تسلیم وداداشت. و با بکه به آن همه تجربه خونین بود که بهیکی دریافت که پاسخ شمشیر را جز با شمشیر نمی‌توان داد و برای تحقق و پاسداری خواسته‌ای توده‌ها و برچیدن بساط ظلم و زور چاره‌ای جز توسل به قهر و زور وجود ندارد و برای فائق آمدن بر صفو منظم و مجهز دشمن چاره‌ای جز تشکل و تجهیز نمی‌توان یافت که گفته‌اند «ستم بر ستم پیشه عدالت و داد است.»

مصطفی رحیمی در بررسی علل دست بردن خرمدینان بی‌آزار بر اسلحه و اختیار کین بر آشتی از طرف آن قوم صلح‌جو، بهنکته جالبی اشاره کرده است:

«اگر خرمدینان پاسخ شمشیر خلیفه را با شمشیر داده‌اند، این امر را باید در زمینه اجتماعی خود بمدرستی مطرح فرد و از آن نتیجه گرفت...»

آیا برای مقابله با ستم عباسیان راهی جز آن که بابک رفت وجود داشت؟ آیا می‌توان تصور کرد که خلیفه با اندرز بابک از راه خود باز می‌گشت؟ از قضا در دوران بابک بازار نوعی مباحثه فلسفی در بغداد گرم بود. آیا یک آن بذهن خلیفه گذشت که بابک را به عنوان متفسکری که ادامه‌دهنده و از نظری تجدیدنظر کننده آیین مزدک است، برای مباحثه به بغداد دعوت کند؟ اگر چنین دعوی صورت گرفته بود، اگر بغداد آیین بابک را دست کم در ردیف مسلک قدریه و جبریه و معتزله و اشعریه می‌پذیرفت و بابک با وجود این دم از شمشیر می‌زد؟ آن‌گاه این ایراد به بابک وارد بود که چرا راه بحث و جدل را گذاشته و از طریق خونریزی رفته است...» در اینجا جای طرح این سؤال باقی مانده است که آیا مأمون و شادخواران دستگاه خلافت می‌توانستند بابک را بمعجالس بحثهای پرتریفات آنچنانی دعوت کنند؟ و اصولاً برای امثال بابک که بیانگر خواستهای بنیادی توده‌های زحمتکش و در بند بودند، در چنان مجالسی که گرمگاه بحثهایی مجرد و بیگانه از جریان خروشان زندگی خلقها بود، جایی وجود داشت؟ و به راستی می‌توانست وجود داشته باشد؟ علی اکبر فیاض درباره خود مأمون علاقمند به مسائل کلامی بهنگهای اشاره کرده است که ما را از دادن جواب به سؤال مطرح شده بی‌نیاز می‌کند: «مأمون به عقیده معتزله در باب خلق قرآن معتقد شده بود و می‌خواست این عقیده را شایع کند، ولی فقهاء و محدثین، مخصوصاً احمد بن حنبل و پیر وانش آن را بدعت می‌دانستند؛ مأمون بر آنها سخت گرفت و حبس و تازیانه را به کار انداخت...» و دیدیم که آن تنوع را حتی بعد از مباحثه اعدام کردند.

بابک نخستین خرمدینی نیست که برای رسیدن به‌هدف، راه کین و خشونت را برگزید ولی تا زمان قیام وی خرمدینان چنان سازمان مجهز و منظمی که در پرتو آن دارای چنان استعداد و استقامتی شوند، به‌خود ندیده بودند. نلاشهای جاویدان بن شهرک را در زمینه سازمان بخشیدن دسته‌های پیشاہنگ که ضربه‌هایی نامنتظره بر استیلاگران و فتووالهای داخلی وابسته به آنها می‌زدند، می‌توان مقدمه‌ای بر اقدامات دامنه‌دار روی هم رفته سنجیده بابک شمرد. عملیات چریکی یاران جاویدان در مساعد کردن فضا برای ازدیاد هواخواهان و پیوستن عناصری از آنها به کانون انقلابی بذ اثر

بسزایی در عملی شدن نقشه‌های آتی بابک داشت. وظیفه اصلی بابک بعد از قرار گفتن در رأس جنبش خرمدینی آذربایجان، متعدد کردن ناراضیان و هواخواهان پراکنده و جهت بخشیدن بهنیروهای آنها و بالاخره فراچنگ آوردن منطقه آزاد شده بهمنظور بسیع نیروهای بیشتر برای فرود آمدن ضربت نهایی بر پیکر دستگاه فنودالی خلافت بود.

بابک برای تحقق آرزوها و اجرای نقشه‌هایش از موقعیت مکانی مناسبی برخوردار بود؛ چنان موقعیت مساعدی که حسن صباح برای بدست آوردن چون آنجا، چند سال در جنوب و مرکز و شمال ایران به گردش مطالعاتی پرداخت و می‌دانیم که سرانجام بر قلعه الموت روبار دست یافت. قلعه بذ هم مانند قلعه الموت بر کوهی صعب الوصول جا گرفته بود و در اطرافش زمینهایی پربرکت وجود داشت و بر روی آن زمینها مردمی بهسته آمده از ستم و بهره‌کشی و در نتیجه هاداران خرمیان کار و زندگی می‌کردند و همین شرایط موقعیت دفاعی فوق العاده‌ای بهاین قلعه که ستاد عملیاتی قیام‌کنندگان خرمدینی بود، می‌بخشد. کوهستانی بودن منطقه قیام نیز کار دستیابی بر دلاوران کوهستان را دشوار می‌کرد. چنانکه ابوعلی بلعمی در ترجمة تاریخ طبری آنجا که علل پیروزیهای بابک را برمی‌شمرد، درباره مأویگاه وی چنین می‌نویسد:

«دیگر سبب آن بود که چند کرت (بار) سپاه سلطان (خلیفه) هزیمت کرده بود و مأویگاه او در کوههای ارمنیه و آذربایجان بود. جایهای سخت دشوار که سپاه آنجا در نتوانست رفتن، که صدپیاده در گذاری بیستادنی، اگر صد هزار سوار بودی بازداشتندی و کوهها و دربندها سخت بود، اندر یک دیگر شده. در میان آن کوهها حصاری کرده بود که آن را بذ خواندندی و او این آنجای در نشسته بودی. چون لشکری بیامدی گردآگرد آن کوهها فرود آمدندی و بدیشان راه نیافتندی و او آنجا همی بود تا روزگار بسیار برآمد. چون سپاه امن یافتندی، یک شب شیوخون کردندی و خلقی را هلاک کردی و سپاه اسلام را هزیمت کردی. تا دیگر باره سلطان به صد جهد لشکر دگرباره گرد کردی و بفرستادی و بدین جملت بیست سال بماند و آن مردمان که در آن کوهها بودند، از دهقانان همه متابع او بودند، گروهی از تبع و گروهی از بیم...»

گردیزی هم که کتاب خود را در سال ۴۴۰ و در زمان غزنویان تألیف کرده، درباره پناهگاه عقاب بذ چنین می‌نویسد: «بابک خرمدین اندر ولایت بسیار تباہی کرد و بسیار مردم را از راه برد. و نشست او اندر کوههای تنگ و تاریک بود و جای سردسیر. و چون لشکر آنجا شدی با آن خرمدینان مقاومت نتوانستندی کرد از تباہی جای و از سردی هوا و هر چیزی....»

بابک امکان آن را داشت تا با برخورداری از شرایط طبیعی و اجتماعی و سیاسی، چنان سپاهی از روستاییان و زحمتکشان شهری ترتیب دهد که گذشته از جنگهای چریکی، در میدان نبرد به جنگهای منظم نیز بپردازد. زیرا وی هدف بزرگی را دنبال می‌کرد و نه تنها خواهان رهایش زحمتکشان آذربایجان بود، بلکه آرزوی نجات مناطق دیگر تحت سیطره خلافت را نیز در دل می‌پروراند. گسترش قلمرو او به جانب ایران مرکزی و اتحادش با خرمدینان اصفهان و همدان و دیلم و حتی طبرستان دلایل اثبات این مدعای توانند باشند.

بابک در طی چند سال اول قیام، سپاهی از پیاده و سواره تشکیل می‌دهد که به قول مظہر مقدسی تنها «سوار کاران لشکر او پیست هزار سوار بودند علاوه بر پیادگان.» ارقامی را که مورخان از تعداد لشکریان و پیروان او و شماره کشته شدگان خرمیان و قشونهای خلیفه قید می‌کنند، اگرهم مبالغه‌آمیز باشند، باز نشان دهنده کثرت سپاهیان و فزونی پیروان بابک توانند بود. به عنوان مثال تعداد کشته‌گان خرمیان در جنگ همدان بین ۴۰ تا ۶۰ هزار تن و شماره کشته‌گان سپاه خلیفه در جنگ هشتاد سر ۳۰ هزار و عدد کشته شدگان خرمی در سال ۲۱۹ بدست اسحق بن ابراهیم سردار خلیفه صدهزار نفر نوشته شده است. عبدالحی حبیبی، محقق معاصر افغانی، در حاشیه یکی از صفحات زین‌الا خبار می‌نویسد که «بابک خرمی... تا یک میلیون پیرو داشت. مشرب او دنباله‌ای از دین مزدک بود.» صاحب الفرق بین الفرق شماره پیروان بابک را از مردم آذربایجان و دیلمانی که به او پیوسته بودند، سیصد هزار تن نوشته است.

شرحهایی که از جنگهای بابک با لشکرهای بزرگ و مجهز خلیفه که بی دربی از راه می‌رسیدند، در تاریخها بجا مانده، حاکی از این واقعیت

هستند که دسته‌های سپاهیان بابک از تحرک و انضباطی محکم و فرماندهی آگاه و کارآمد برخوردار بوده‌اند. آنان با درهم آمیختن شیوه‌های جنگ چریکی چون کمین کردن و شبیخون زدن و جنگ منظم، به پیروزیهای چشمگیری نایل می‌آمدند و در هنگام قرارگرفتن تحت فشار به کوههای آشنا و پناهگاههای مستحکم خود عقب می‌نشستند و با استفاده از شبکه جاسوسی و هواداران خود در بین سپاه دشمن، بهترین فرصت را برای وارد آوردن ضربت انتخاب می‌کردند و دشمن را در تنگنا قرار می‌دادند. یکی از سرداران خلیفه در یکی از جنگها درباره افراد سپاه بابک گفته بود که «اینان مردان روز نیستند، بلکه مردان شب‌اند. از شب بر یاران ما بیعنای باید بود.»

از بین سپاهیان بابک سرداران ورزیده و دلاوری بیرون آمدند که نام بعضی از آنها به کتابهای تاریخی راه باز کرده است. مانند: طرخان، عصمه (عصمت)، آذین، معاویه، رستم و عبد الله. بعضی از تاریخ‌گزاران جیره‌خوار و یا ناآگاه خواسته‌اند بابک و سرداران و یارانش را مشتبه راه‌زنان و آدمکشان حرفه‌ای و بی‌منطق جلوه‌گر سازند، ولی نهضتی که «مدت بیست سال از پشتیبانی جانبازانه مردم برخوردار بوده» چه‌گونه می‌توانست بر راهزنی و آدمکشی مبتنی باشد؟

قلمرو اصلی بابک از اردبیل و مرند تا شماخی و شروان و از سوی دیگر تا اردبیل و جلفا و نجفون گسترده بوده؛ ولی با پیروزیهای درخشانی که پی درپی نصیب بابکیان می‌گشت، موجهای جنبش دهقانی در مناطق همجوار و دوردست چون جبال و ارمنستان و خراسان و... در حرکت آمد. یعنی که پیروزیها، گسترش و رواج دعوت خرمدینی را سرعت فرازینده‌ای بخشدید و آتشی که با دم بابکیان شعله‌ور شده بود، بهزادی به‌انبار باروت نارضایی دیگر خلقها سرایت کرد. خصوصاً که مبلغان و پیامرسانان خرمدینی، دست به تبلیغات دامنه‌داری زده، با استفاده از شرایط مساعدی که پیش آمده بود، کانونهای نهضت را در نواحی مختلف شکل می‌بخشیدند و بین کانونها و بذ ارتباط برقرار می‌کردند. در پرتو شرایط یادشده، شهرهایی مانند همدان و اصفهان و ماسبدان (واقع در پشتکوه) و بخشهایی از طبرستان و استرآباد و دیلم به قیام پیوستند.

از نوشهای خواجه نظامالملک چنین برمی‌آید که بین خرمدینان نواحی مختلف ارتباط و همکاری و هماهنگی وجود داشته است. بهنوشة او در سال ۲۱۲، یازده سال بعد از قرار گرفتن بابک در رأس جنبش «خرمدینان خروج کردند از ناحیت سپاهان (اصفهان) و بریده و کاپله و کره (کرج) و باطنیان با ایشان پیوستند و فسادها کردند و به آذربایجان شدند و به بابک پیوستند. و مأمون محمدبن حمید طایی را به جنگ بابک فرستاد تا با خرمدینان جنگ کند... میان او و بابک شش ماه جنگ‌های عظیم رفت و به آخر (محمد) در آن جنگ کشته شد... و کار بابک بالا گرفت و خرمدینان سپاهان را به سپاهان بازفرستاد.» خواجه سپس از حوادث شش سال بعد از آن چنین سخن می‌گوید:

«چون سال دویست و هجده درآمد، دیگر باره خرمدینان پارس و سپاهان و جمله کوهستان (جبال) و آذربایجان خروج کردند... و همه بهمک شب و عده نهاده بودند. و بهمه شهرها و ولایتها به تدبیر بابک راست آن شب خروج کردند و عاملان شهرها را بکشند و از مسلمانان بسیار بکشند... در سپاهان خرمدینان جمع شدند و بهدار و برندین و سرايشان مردی بود علی بن مزدک نام. از در شهر بیست هزار مرد عرض کرد و با برادر به کره (کرج) شد... (بعد از فتح آنجا) به آذربایگان شد تا به بابک پیوندد. و از همه جانبی خرمدینان روی به بابک نهادند. ده هزار و بیست هزار و پنج هزار می‌شدند. و میان کوهستان و آذربایجان به شهری که آن را شارستانه خوانند گرد آمدند و بابک به ایشان پیوست.»

خواجه بعداز آن درباره کشتار عظیمی که اسحق سردار معتصم از خرمدینان می‌کند و نامزد شدن افشین به کارزار بابک چنین می‌نویسد:

«... اسحق ناگاه بر سر ایشان شد و جنگ در پیوست و آخر ایشان را بشکست، شکستنی سخت. بابک بگریخت و لشکر اسحق شمشیر در نهادند و می‌کشند. بیرون از زینهاری (تسلیم شدگان) آنچه در این یك جنگ کشته آمد از خرمدینان بشمردند، صدهزار مرد آمد... بعد ازاين... افشین لشکرها برداشت و روی به بابک نهاد و هر کجا خرمدینی و باطنی بی بود به مدد بابک بشدند...»

منظور از نقل پاره‌ای از نوشهای غرض‌آلود خواجه نظامالملک، نشان

دادن پیوستگی کانونهای مختلف جنبش خرمدینو و گسترش نفوذ بابک به خارج از آذربایجان است، نه شرح جنگها که پرداختن به آنها از حوصله این بحث خارج می‌باشد. در میان جنگهای خرمیان و سپاهیان خلیفه، جنگ همدان که منجر به شکست خونین خرمیان شد، از اهمیت خاصی برخوردار است. با افتادن همدان در سال ۲۱۵ (۸۳۰) بدست خرمیان، دستگاه خلافت در وحشت فرو رفت. زیرا راه بغداد به قلمرو شرقی خلافت از این شهر می‌گذشت و افتادن آنجا بدست خرمیان گذشته از آنکه از گسترش دامنه سرزمین آزاد شده خبر می‌داد، مقدمه جدایی قلمرو شرقی از پیکر خلافت به حساب می‌آمد. از این رو خلیفه تمام هم خود را مصروف درهم شکستن سد مقاومت همدان کرد و تنها بعد از سه سال بود که پیروزی بدست آورد. خرمیان بعد از مقاومتی شجاعانه در جنگی خونین شکست خوردن و گروهی کثیر از آنان عقب نشسته، وارد قلمرو امپراتوری بیزانس شدند. نام سردار پناهندگان به روم را ابن عبری ناصر و طبری بارسیس نوشته‌اند. همین خرمدینان بهاردوی تتوفیل امپراتور بیزانس پیوستند و در حمله‌ای که وی به خواهش بابک به زبظره، یکی از شهرهای مرزی قلمرو خلافت کرد، همراه قشون وی بودند. طبری درباره جنگ زبظره و سرخپوشان همراه سپاه او چنین می‌نویسد:

«گروهی از سرخپوشان نیز با وی (تتوفیل) بودند. اینان (سرخپوشان) در ولایت جبال قیام کرده بودند و چون اسحق بن ابراهیم مصعب با آنها نبرد کرده بود، به روم پیوسته بودند. سالارشان بارسیس بود. شاه روم مقرریشان و زنشان داده بود و جنگاورشان کرده بود که در کارهای مهم خویش از آنها کمک می‌گرفت...»

گفتنی است که امپراتوران بیزانس در جنگ دائمی با خلفا بودند. چراکه خلفا سپاهیان خود را با عنوان جهاد و غزا به قلمرو بیزانس می‌فرستادند و پیداست که منظور اصلیشان تصرف سرزمین آسیای صغیر و گسترش نفوذ خود تا دریای سیاه و مرمره و حتی اروپا بود. از این رو تتوفیل با بابک که قدرت قابل ملاحظه‌ای یافته بود، مناسباتی پیدا کرد و حتی به روایتها بی‌علیه خلیفه با بابک پیمان اتحاد بست. وقتی معتضم تمام قوای خود را به آذربایجان گسیل داشت، بابک طی نامه‌ای به تتوفیل اطلاع

داد که «پادشاه عرب هرچه لشکر داشت به جنگ من فرستاده و... دیگر کس با او نمانده است. اگر رأى آمدن داری با سپاه خویش اکنون هرچه خواهی کردن بتوانی. و اگر خواهی جنبیدن، اکنون بجنب که چون تو بر زمین ایشان بیرون شوی کس پیش تو نیاید.» و تنوغیل هم فرصت را برای حمله به زبظره غنیمت شمرد. اما اقدام تنوغیل تأثیری در سرنوشت قیام بابک نگذاشت و معتقد که قوای خود را در آذربایجان متمرکز کرده بود، در مقابل تنوغیل کوتاه آمد تا بتواند کار بابکیان را که خطری جدی برای دستگاه خلافت شده بودند، یکسره کند.

گفتنی است که در آن روزگار امپراتوری روم شرقی هم گرفتار قیامهای دهقانی از نوع قیامهای خرمدینی در قلمرو خلافت بود. قیام فوما (توماس) اسلام نیرومندترین این گونه قیامها بود که همزمان قیام بابک، سراسر آسیای صغیر و بخشی از بالکانها را فرا گرفت و از سال ۸۲۱ (پنجمین سال درگیری قیام بابک) تا سال ۸۲۳ دوام آورد. این قیام انعکاس طبیعی جریان شدت یابنده تصرف زمینهای دهقانان آزاد در قلمرو بیزانس توسط فنودالهای بزرگ اعم از دولتمردان و ارباب کلیساي بیزانس و تبدیل آنها به سرف و روزافزونی سنگینی بار مالیات و بیگار در حق آنان بود، در ترکیب شورشیانی که زیر پرچم فوما گرد آمده بودند، دهقانان و تندگستان شهری و سربازان پایین دست اکثریت داشتند. شورشیان املاک ثروتمندان را مصادره و اموالشان را غارت کرده، مالیات و عوارض کمرشکن را باطل شمرده بودند. آنان لشکرهای سرکوب‌گر امپراتور را درهم شکستند و با یک نیروی ۸۰ هزار نفری، قسطنطیبه، پایتخت بیزانس را یک سال تمام در حلقه محاصره خود نگه داشتند و سرانجام در نتیجه خیانت تنی چند از سران شورشی خود فروخته و رسیدن نیروی کمکی بلغارها شکست خوردند. فوما رهبر شورش که امپراتور نامیده شده بود، دستگیر و اعدام گردید.

جالب توجه است که همان طورکه تنوغیل امپراتور از بابک حمایت می‌کرد، اعراب نیز که چشم طمع در بقایای قلمرو بیزانس دوخته بودند، با نظر موافقی به شورشیان می‌نگریستند، اما گرفتاری نیروهای خلیفه در آذربایجان به آنها امکان آن را نداد که بمنظور بهره‌برداری خود به فوما

کمک جدی بگیرند.

چنانکه پیش از این گذشت، بابک در آستانه سقوط قلعه بد از ارس گذشت و در صدد رفتن به روم و دریافت کمک و تجدید قوا بود که توسط سهل بن سنیاط و بدست افسین گرفتار آمد و نهضت روستایی خرمدینی که با نام او معروف شده، بعد از ۲۲ سال ایستادگی، سرانجام در دریای خون غرق شد.

پایان کار

عوفی نوشته است که «معتصم را اندیشه نبود جز آنکه فساد او (بابک) را دفع کند.» و وقتی خبر دستگیری او به پایتخت خلافت رسید، «مردم (وابستگان به دستگاه خلافت) صدا به تکبیر برداشتند و شاد شدند و خرسندی کردند و فتح نامه‌ها به ولایات نوشته شد که جنگ بابک سپاه را نابود کرده بود.» وقتی به خلیفه خبر دادند که بابک را سوار بر شتر به پیشگاهش می‌آورند «از خوشحالی سر و پای برخنه از قصر خود خارج شد و به پیشواز بابک شتابفت» تا مردی را که بیست و دو سال تمام لرزه در ارکان قدرت خلافت انداخته بود، از تزدیک بییند. اسحق بن خلف در قصیده‌ای که در مدح معتصم سروده، اهمیت فتحی را که نصیبیش شده بود، گوشزد کرد:

از جنگی که آتش آن در بد فروزان بود دور نشدی
تو در اینجا بودی ولی گویی در آنجا حضور داشتی
امتی به شمشیر برنده تو، افسین، نیرو گرفتند
و دین نیز به وجود او مؤید گشت.
چون بابک را نزد تو آورد وی را به تاج سرافراز کردی.
او سزاوارترین کس است به تاج تو.

و شاعری دیگر به نام حسین بن ضحاک باهله افسین را به شمشیری

ماننده کرد که تقدیر خدای آن را به دست معتصم کشیده بود و در بد کس را وانگذاشت. ابراهیم بن مهدی نامی در روز قتل بابک، در حضور معتصم به جای خطبه، شعری خواند بدین مضمون:

ای امیرالمؤمنین سپاس فراوان خدای را
پیروزی چنین باید و خدای همیشه پیروزت کناد
و بر دشمنان خدای یاریت دهاد.

و خدای تو را از این پیروزی آشکار تهنیت می‌گوید.
و آن، چنان پیروزی‌بی است که مردم چون آن ندیده‌اند.
و افشین بندۀ خدای به پاداش نیکی و خوشبختی یافت.
بابک با او در روز شومی رو برو شد.

این بندۀ نست که همیشه نیرو و صبرش را سنجیده‌ای.
شمیرش رویی را که تابان بود از برای تو خونین کرد.
زخمی زد که در جهان ماند و رویش را تابان کرد...

کثرت شعرهایی که در مدح معتصم و افشین سروده شده، نشان از آن وحشت بزرگی دارد که وابستگان و جیره خواران دستگاه خلافت از خیزش بابک گرفتارش شده بودند. و این افشین، این شمشیر برکشیده به دست معتصم که بود؟ یک امیرزاده فرصت طلب که برای رسیدن به جاه و ثروت از هیچ نیرنگ و خیانتی رویگردان نبود. نخستین قدم خانانه‌اش در راه کامروایی، دادن کلید فتح زادگاهش به دست مأمون خلیفه بود. بعداز آن در مصر و روم برای برآوردن خواسته‌ای خلیفه جنگید و سرانجام مأمور سرکوب قیام بابک شد و هیچ فرصتی را برای خوشخدمتی و هموار کردن راه پیشرفت خود از دست نداد، خلیفه به او گفته بود که «میندار که من و سپاه من از بابک بازگردیم و تا بابک زنده باشد. دست از وی بداریم و ترا جز آن کار نیست.» و او که کیسه‌های دینار و درهم را پی درپی از پیکهای خاص خلیفه دریافت می‌کرد، این بزرگترین خدمت را که هیچ کدام از سرداران بزرگ خلیفه از عهده انجامش بر نیامده بودند، برای وی انجام داد و سرانجام بابک را با دام نیرنگ اسیر کرد و او را کتبسته تحويل خلیفه

داد تا قدسی دیگر به آرزوی خود که رسیدن به حکومت خراسان و ماوراء النهر بود، نزدیکتر شود و رقیبانی چون عبدالله بن طاهر را از سر راه ترقی خود کنار بزند. اما رقیبان نیز بیکار نشسته بودند و دیدیم که وی را در آستانه کعبه آمالش ناکام گذاردند. خلیفه که هنگام بازگشت پیروزمندانه افشین از آذربایجان به عراق «هر روز به منزلی او را خلعتی» می‌فرستاد، سه سال بعد از آن چون فزون‌خواهی‌های او را خط‌ناک یافت، چندان در زندانش نگه داشت تا از گرسنگی بمرد.

گفته‌اند مازیار جهانجوی، نجیب زاده طبرستانی که برای بهره‌جویی از شرایط زمانه کسوت سرخ‌جامگان در بر کرده بود و زیر علم سرخ شعار انتقال ملک و جهانداری به خاندان کسری‌یان می‌داد و خون مسلمانان را مباح می‌شمرد و مسجدها را ویران می‌کرد و خراج دو ساله را در دو ماه بهزیر و فشار از مردم می‌گرفت و زندان‌هایش را از پیشه‌وران و مردم خردپا و روستاییان می‌انباشت و... در بازجویی، از پیمان سری سه‌گانه خود و بابک و افشین پرده برداشت و اظهارات او موجب سقوط و گرفتاری افشین شد. این ادعا را بی‌چون و چرا نمی‌توان پذیرفت. زیرا که اتحاد این سه تن که هر کدام راه خود را می‌رفتند، عملی بمنظر نمی‌رسد. دست کم برای بابک، در کنار آن دو جایی وجود نمی‌توانست داشته باشد. مگر افشین در سرکوبی قیام بابک و دستگیری او چه کوتاهی از خود نشان داد و مگر کاری را که سرداران عرب دشمن او از انجامش عاجز مانده بودند، او به انجام نرسانید؟ گذشته از آن مازیار در تمام مدت ۲۲ سال قیام بابک اقدامی که حاکی از هواداری او از بابک و قیام او باشد نکرد و تا یک سال بعد از دستگیری و اعدام بابک نیز برنخاست و تنها هنگامی که اختلافش با طاهریان که خراج‌گزار آنها بود، شدت یافت، در سال ۲۲۴ عاصی شد. و چون مغلوب و اسیر سردار عبدالله بن طاهر گشت، مقدار زیادی زر و جواهر در پای او ریخت تا بلکه جان خود را نجات دهد و وقتی هم به سامرا فرستاده شد، برای نرم کردن دل خلیفه پیشنهاد زر و مال کرد. اما به نجات زندگی‌اش که آن‌همه به آن ارزش قائل بود، موفق نشد و زیر شلاق جان داد و جسدش را نزدیک دار بابک که از سه سال پیش در محلی که معروف به کنیسه بابک شده بود، پا بر جا بود، بهدار آویختند تا بعد جسد

افشین را نیز در همانجا بر دار آویزند. آیا می‌توان حدس زد که دادآویز شدن کنار در کنار بابک و مازیار و افشنین مایه پرداختن افسانه اتحاد آن سه شده باشد؟

در این میان نقش یک سردار جهانجوی ایرانی دیگر ناگفته ماند. عبدالله بن طاهر، سومین امیر از سلسله طاهربیان که به نوشته منهاج سراج در طبقات ناصری دست پروردۀ مأمون و در کنف حمایت خلافت بود، «در رفع مفسدان و قمع خوارج» جهده وافر داشت. منظور از مفسدان و خوارج شرکت‌کنندگان در نهضتهای گوناگون ضد دستگاه خلافت و رهایی طلبانه بودند و عبدالله که روی ایرانیتاش خیلی تأکید شده است، در سرکوبی آنها دستیار خلیفة عرب بود. همین امیر ایرانی نژاد، در ازای افزودن حکومت ری و همدان و اصفهان و آذربایجان بر حکومت خراسانش، از طرف مأمون مأمور سرکوب نهضت خرمدینی بابک می‌گردد. اما شورش نیشابور او را ناگزیر از بازگشت به خراسان می‌کند تا مازیار سر بر می‌دارد و عبدالله در سرکوب قیام مازیار نقشی چونان نقش ننگین افشنین در مرور دنهضت بابک ایفا می‌کند و مازیار ایرانی را دست بسته تسلیم معتصم می‌کند.

روایتهایی که از بابک در آستانه اعدامش نقل شده، همه حاکی از قهرمانی و آشتی‌ناپذیری این شبان انقلابی با دشمن و وفاداریش به راهی است که برگزیده بود. او در دم مرگ نه مانند ابو مسلم از خلیفة عذر خواست و نه چون مازیار برای نجات زندگی خویش بی‌تابی از خود نشان داد و نه مثل افشنین در آستانه مرگ زبونی از حد گذراند. کاری کرد که کس در روزگار او نکرده بود و در پای مرگ تابی آورد که از جهانجویان زرپرست ساخته نبود. عوفی از قول مردی ابن سیاح نام که وظیفه تضعیف روحیه بابک را در برابر معتصم داشته، لحظه دیدار بابک و معتصم را چنین توصیف می‌کند:

«من و چند کس دیگر موکل او بودیم و او را بهراه کرده بودیم. گفتند که چون ترا پیش خلیفه برند و از تو پرسد که بابک تویی، بگو آری یا امیر المؤمنین، بندۀ توام و گناهکارم و امیدوارم که امیر المؤمنین مرا عفو کند و از من در گذرد. چون بابک را مقید پیش او بردند، گفت: بابک تویی؟

گفت: آری و خاموش ماند. وی را به چشم اشارت کردیم، به دست بفسردم که آنچه ترا تلقین کرده‌ایم، بازگوی. البته هیچ نگفت. روی ترش کرد و رنگ او نگشت.» و خلیفه سری را که بیست و اند سال تمام با شمشیر خم نتوانسته بود کردن، به تهدید و تحبیب نوکران فرمایه خود نیز نتوانست. او بابک را با شکنجه کشت و بابک سرخ روی دم واپسین را در کشید. زرق و برقهای به خود آویخته را در برابر درخشش ظهورگاههای عظمت خلقها رنگ و جلایی باقی نمی‌ماند و قیافه‌های دست کاری شده در برخورد با چهره‌های پر صلابت مقاومان وا می‌رود. افشین، آن فرازجوی پای در پستی، آن درجات و نشانهای خلیفه بخشیده را به خون و خونابه خلقها آلوده، در زمان محاصره بد، زینهارنامه‌ای پیش بابک می‌فرستد تا در عزم چون سبلان استوارش خلل ایجاد کند و با امیدوار کردن او به گذشت و الطاف خلیفه او را از خلق خود که آن همه دوستشان داشت و دوستش می‌داشتند، جدا کند، پاسخ بابک به فرستاده افشین این است: «به افشین بگو که این ترا به کار آید، نه مرا.» افشین نامه‌ای به پسر اسیرافتاده بابک خطاب به او می‌نویساند که اگر سلاح بر زمین گذارد و از در اطاعت درآید، خلیفه او را خواهد بخشید و بابک چنین جواب می‌دهد: «یک روز که زنده باشی و سalar باشی از آن بهتر که چهل سال زنده باشی و بنده باشی و زبون». آفتاب خاطره بـ بک به رغم آن همه گل پاشیهای تاریخ گزاران جیره خوار یا ناـگاه، در ذهن خلق از درخشش بازنماند و یاد قهرمانیهای دلاورانی چون همه قهرمانان خلق درهم آمیخت و در ترکیب قهرمانیهای دلاورانی چون پناه گرفتگان در چنلی بل (یا چملی بل) وارد شد و اسب سفید بابک را توده‌های زحمتکش دامنه‌های سبلان در آت گولی (استخر اسب) زنده نگه داشتند تا گهگاه از پنهانگاه خود که قعر آبهاست بیرون آید و شیوه‌های بلند سر دهد، بلکه روزی بر دلاور مردم گرایی چون بابک سواری دهد...

قیام بیست و دو ساله بابک اگرچه بعداز فراجنگ آوردن پیروزیهایی در زمینه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و نظامی شکست خورد؛ در حالی که به نوشتۀ حنا الفاخوری و خلیل العجر «نژدیک بود سپاه خلیفه را برای همیشه تارومار کند و در کوههای قره داغ ایران یک جمهوری اشتراکی تشکیل دهد.» این قیام با وجود آنکه سرانجام با قساوتی هرجه تمامتر

سرکوب گردید، در عین حال یکی از کاری‌ترین ضربه‌ها را بر پیکر دستگاه خلافت وارد آورد. تضعیف قدرت مرکزی خلافت، برای عصیانهای آزادی خواهانه خلقهای قلمرو خلافت زمینه مساعدی پدید آورد و از این زمینه فنودالهای بزرگ محلی که از جنبش‌های خلقی در وحشتی دائمی بسر می‌بردند، بهره‌برداری کردند و از مبارزات رهایی بخش خلقهای ساکن در مناطق مختلف قلمرو خلافت که نه پیوند اقتصادی استواری با یکدیگر داشتند و نه فرهنگ و سنت و زبان مشترکی، برای رسیدن به تعییلات تعزیه طلبانه سیاسی خود، استفاده کردند، و به تدریج به تأسیس امارتهای موروثی محلی و دولتهای فنودالی مستقل نانل شدند. بدین ترتیب قلمرو خلافت با سرعتی فزاينده راه تلاشی و اضمحلال پیمود و خلفاً به بازيچمهای دست قدرتمندانی که گاه بر بغداد نیز تسلط پیدا می‌کردند، تبدیل گشتند تا آخرین خلیفه زیر لگدهای مغولان نامسلمان هلاک شود.

بعد از بابک

مصطفی رحیمی می‌نویسد که بعد از سرکوب قیام بابک «جویندگان عدالت و برابری مجبور شدند تصویر مزدک و بابک را از ذهن خود بزداشند و چهره علی و حسین را در برابر خود بنهند.» یعنی که نهضت تشیع که قبل از بابک نیز با خروجهاي خونآلود علویان در دوره خلفای اموی و عباسی دوام یافته بود، قوت می‌گیرد و ناراضیان بیشتری را زیر پرچمهاي مختلف شیعی که به دست پیروان فرق گوناگون شیعه در مناطق مختلف قلمرو خلافت عباسی و بویژه ایران برآفراسته می‌شد، گرد می‌آورد. کسان دیگری از متقدمین و متأخرین نیز از تأثیر فرق مزدکی بعد از اسلام که به طور کلی نام عمومی خرمدینی را بخود گرفته‌اند. بر فرق شیعه سخن گفته‌اند.

اسماعیلیان^{۱۰} و ...

خواجه نظام‌الملک ادعا می‌کند که اسماعیلیان را محمره و مبیضه نیز خوانند و قرمطیان و مزدکیان یکی است. الدیلمی نامی که در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم در یمن می‌زیسته، در رده هجوآمیزی که بر اسماعیلیان نوشته، ضمن بر شمردن اسامی فرق اسماعیلی، از دو فرقه خرمدینان، یعنی پیروان بابک و پیروان مقنع نیز نام می‌برد و این حزم اندلسی (در گذشته در سال ۴۵۶) که در فاصله‌ای دورتر از قلمرو اسماعیلیان می‌زیسته، قرمطیان و اسماعیلیان را مزدکی پنداشته است.

برتسلس بعد از بیان نظریات قدما در پیرامون پیوستگی خرمدینی و

۱۰. سیر تکاملی اسماعیلیه در کتاب مستقلی مورد بررسی قرار گرفته است که منتشر خواهد شد.

اسماعیلی، به این نتیجه می‌رسد که «اصحاب مناظرة قرون وسطی تا حدی حق داشته‌اند که در میان فرق مختلف فرق تنها داشته‌اند، بگویند که قرمطیان و خرمدینان یکی هستند و یا قرمطیان همان پیروان مزدکیان‌اند» مرتضی راوندی نیز بر آنست که «قرمطیان با آرای مزدکی آشنایی داشتند و می‌کوشیدند تا رژیم اشتراکی دهقانی را تجدید نمایند و به دوران استثمار فنودالها پایان بخشدند. نویسنده‌گان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی نیز «میان مذاهب قرامطه و سبک اجتماعی مزدک و بابک ارتباطی استوار» یافته‌اند و اصلی‌ترین وجه مشترک آنها را «اشتراك اموال» دانسته‌اند و بعد از اشاره به گزارش ناصرخسرو از لحسا، از نویسنده دیگری نقل کرده‌اند که «همه چیز در میان آنان (قرمطیان) مشترک باشد، مگر شمشیر». آنها ضمن تأیید وجود قرابت روحی و سیاسی و اعتقادی درین اسماعیلیان و شیعه بر این عقیده‌اند که «اگر نتوانیم اسماعیلیه را به جنبش اشتراکی بابکی مربوط کنیم، در شناخت حقیقت آن دچار اشکال خواهیم شد». پژوهندگان یادشده بعد از آن به برخی از اصول اجتماعی که اسماعیلیه از اصحاب بابک و مزدک گرفته بودند، به قرار زیر اشاره می‌کنند:

۱. مساوات میان مرد و زن.
 ۲. ابطال مالکیت زمین و تقسیم آن به طور رایگان و عادلانه میان نیازمندان به آن.
 ۳. مبارزه با عصیت نژادی و نشر افکار برادری میان همه مردم با وجود اختلاف در نژاد و ملیت و طرز فکر.
- آنچه انکار ناپذیر می‌نماید، امر اثرگذاری متقابل فرق و مذاهب گوناگون است در یکدیگر. تأثیرات جهان‌شناسی و آداب ادیان و مذاهب پیش از اسلام ایران در فرق اسلامی کم و بیش مورد مطالعه بعضی از پژوهندگان قرار گرفته است. نویسنده‌گان بعد از اسلام بنا به جبهه‌گیریهای خود در برابر بعضی از فرقه‌ها، روی بعضی از آثار هجوم معتقدات مجوسى و مزدکی و مانوی در آن فرق انگشت گذاشته‌اند. مثلاً غزالی بر آنست که قرامطه «در عقیده بهدو مبدأ از شنوت و مجوس الهام گرفته‌اند و به جای نور و ظلمت دو لفظ سابق و تالی را به کار می‌برند. بعضیها مانند عبدالقاهر بغدادی حتی چندان تند رفته‌اند که نوشتند: «باطنیان منسوب به دین اسلام نیستند،

بلکه آیین مجوس دارند.» و غرض اسماعیلیان از میان بردن اسلام و ترویج آیین مجوسی است. ابن حزم مستله را از دیدگاه نژادی می‌نگرد و می‌گوید، چون ایرانیان از اعراب شکست خوردند و شورشهای کسانی چون سنباد و استادسیس و مقعن و بابک و دیگران آنان را از قبیل اعراب آزاد نکرد، ناگزیر دست به خدمه زدند و ظاهراً به دین اسلام گرویدند و با اظهار محبت به خاندان رسول، شیعیان را به سوی خود جلب کردند و آن‌گاه شیعیان را از مسلمانی بدر کردند و کیش اسماعیلی و قرمطی را که ارتداد خود را از آیین اسلام آشکار ساخته‌اند، پدید آوردند. قرینه همین نظر را خواجه رشیدالدین فضل‌الله در مورد مزدکیان دارد و می‌گوید که چون «مسلمانی ظاهر شد، مزدکیان تظاهر خود به مسلمانی و شیعی کردند و هم بر سر مذهب خویش می‌بودند... غرض آنکه هرگاه که این ملعونان دیده‌اند که اهل ملتی و مذهبی را غلبه و شوکت است، تظاهر به آن مذهب کرده‌اند و مذهب خویش پوشیده داشته‌اند الی یومنا هذا.» قابل توجه است که نظر خواجه رشیدالدین وزیر ایلخانیان با نظر خواجه نظام‌الملک وزیر سلجوقیان در مورد یادشده همسان است:

«اصل مذهب مزدک و خرمدینان و باطنیان هر سه یکی است و پیوسته آن خواهند تا اسلام را چون برگیرند و خویشن را به راست‌گویی و زاهدی و پرهیز‌گاری و محبت آل رسول به مسلمانان نمایند تا مردم را صید کنند، چون قوت گرفتند و مردم به دست آوردند در آن کوشند که امت محمد را و دین محمد را علیه‌السلام برآندازند و به زیان آرنند و کافران را بر امت محمد علیه‌السلام بیش از آن رحمت است که ایشان را.»

مذهب اسماعیلی در قرن دوم هجری پدید آمد و در پهنازی زمان تحت تأثیر محیط مادی و معنوی بالید و شکل‌های مختلفی به خود گرفت و در این میان عناصری از تجارت و دستاوردها و آموزشها و نیروهای خرمدینی را ضرورتاً جذب کرد. اشپولر اساسی‌ترین سهم تاریخی فرقه‌های العادی مزدکی و خرمدینی را تأثیری می‌داند که در روند بعضی از فرق شیعه و بویژه اسماعیلیه به جای گذاشته‌اند. او می‌گوید عده زیادی از معتقدان خرمدین به جمیعتهای سری اسماعیلیه و سایر دسته‌های شیعیان پیوستند و افکار و عقاید اساسی خویش را با خود در این مذاهب وارد ساختند.

دوام خرمدینی

پابهپای رشد و شکل یابی نهضت اسماعیلی، جنبش خرمدینی خود نیز بدرغم ضربه‌های کاری که بر پیکرش فرود می‌آمد، زیر پرده تقویه و یا پشت باروهای دژهای تسخیرناپذیر، در آرزوی فرصت یابی، به حیات خود ادامه می‌داد. سعید نفیسی براین عقیده است که بعضی از خروجهای بقاوی خرمدینان در قرون بعد از قیام بابک، به جهت یکی بودن قلمرو خرمیان و باطنیان اسماعیلی و بهجهات دیگر، از طرف مورخان ناآگاه و یا مفرض باطنی و اسماعیلی قلمداد شده است:

«قطعاً بابکیان یا خرمدینان منحصر به پیروان بابک در آذربایجان نمده‌اند، بلکه در نواحی دیگر ایران مخصوصاً در مرکز و در اطراف اصفهان و سرزمین جبال... خرمدینان بوده‌اند و یکی از مراکز مهمشان همدان بوده است و بیشتر در روستاهای و کوهستان می‌زیسته‌اند و هرگاه فرصت می‌یافته‌اند خروج می‌کرده‌اند. و مخالفان خود را چه بی‌خبر و چه در میدان جنگ می‌کشته‌اند و چون ازین حیث و بیشتر از آن جهت که قلمروشان همان قلمرو باطنیان و اسماعیلیان در قرن پنجم و ششم بوده است، ایشان را از باطنیان و اسماعیلیان دانسته‌اند.»

عماد کاتب که تاریخ دولت آل سلجوق را در سال ۵۷۹ ترجمه و تألیف کرده است، درباره دهستان درگزین (در جزین همدان) چنین می‌نویسد:

«بیشتر اهل آنجا گمراه و ابا‌حی مذهب هستند. اکثریت آنها خرمدین و پیرو مزدک‌اند...» توجه داشته باشیم که عماد کاتب، شصت سال بعداز مرگ حسن صباح است که به وجود خرمدینان در حوالی همدان اشاره می‌کند و پیش از او مظہر مقدسی که در قرن چهارم می‌زیسته، وجود «جماعت کثیری از خرمدینان» را در بخش ماسبدان که در حدود نهادن و نزدیک همدان قرار داشته، تأیید کرده است.

خواجه رسید الدین که تاریخ خود را در اوایل قرن هفتم تألیف کرده، بهمعرفی قومی از مزدکیان پرداخته است که در زمان حسن صباح به ظاهر

دین اسماعیلی پذیرفته و سپس دعوت خود آشکار کرده بودند. البته سوابق ذهنی خواجه و موقعیت و تربیت طبقاتی او در معرفی این قوم بی تأثیر نمی توانسته است باشد. ولی درباره آن قوم که خود را پارسیان می خوانده اند چنین می نویسد:

«... قومی مزدکیان که از چندگاه باز اسماعیلی شده بودند، اما بر طریقه مذهب خود دعوت پوشیده می کردند و خرافات و هذیانات از آن جنس که ایشان گویند، می گفتند... این پارسیان چون دیدند که اسماعیلیان را ظهوری و قوتشی هست، بر عادت آبای خویش گفتند که: این مذهب حق است، ما قبول کردیم. سیدنا (حسن صباح) دهخدا کیخسرو را فرمود که مذهب اسماعیلیان بر این جماعت عرض کند. به حکم آنکه او پیشتر آن مذهب داشته بود، پارسیان را در او حسن‌الظنی بود.» بنابراین خود دهخدا کیخسرو نیز پیش از پیوستن به حسن صباح مذهب خرمدینی داشته است. از قرار معلوم دهخدا پارسیان را به مذهب اسماعیلی در می آورد، اما بعد از مرگ وی که پنج سال پیش از درگذشت حسن صباح اتفاق می افتاد، بنا به تصریح خواجه رشید، پسران وی به نامهای ابوالعلاء و یوسف که قائم مقام او شده بودند، به رغم نصایح حسن صباح راه خود سپردند و چند سال بعد از درگذشت حسن صباح بدیل نامی در آذربایجان پارسیان را دعوت کرد و گفت: «حق خود با پارسیان است و اسماعیلیه مردمی ظاهری اند و باطن اینست که ابوالعلاء و یوسف (پسران دهخدا کیخسرو) به جای محمد و علی اند و محمد و علی و سلمان (فارسی) هر سه الهاند. وقتی در یک شخص ظهر کنند و گاهی بدو گاهی به سه. و ناموس شریعت برای ظاهریانست و حلال و حرام خود وجود ندارد. پس ترك اقامت نماز و روزه باید کردن...» خواجه رشید بعد از آن به قرار زیر بمردیف کردن اتهامات سابقه دار علیه مزدکیان و خرمیان می پردازد: و گفته که ابوالعلاء را همه حرامی حلال است و زنان خود آب خانه ای اند که هر تشنیه ای باز خورد و مهر و عقد چه باشد. دختران بر پدر و برادر حلال اند. بر جمله، تمامت محرمات را حلال داشتند و گفتند: «دوزخ و بهشت اینجاست، دیگر نیست...» خواجه رشید آنگاه اضافه می کند که «چون این دعوت آشکارا شد، چند کس را بگرفتند تا بهمچوب و شکجه اقرار کردند. ابوالعلاء و یوسف را

بگرفتند (... سال ۵۳۷)... تا اقرار کردند و تو بت و ندامت و انابت نمودند، مفید نبود. هر دو را بکشند و بسوزانیدند و تا یک سال اتباع و اشیاع ایشان را می‌کشند...» متأسفانه تصریح نشده است که این پارسیان ساکن کجاها بوده‌اند و بدست و فرمان چه کسانی قتل عام شده‌اند. آیا اینان همان مراغیانی بودند که حمدالله مستوفی در نزهت القلوب (تألیف شده در سال ۷۴۰) ضمن ذکر حدود و اوضاع روبار به وجودشان اشاره می‌کند؟ و درباره‌هاشان می‌نویسد که «... و جمعی را که مراغیان خوانند بمزدکی نسبت کنند.»

شوارتز معتقد است که «مراغیان روبار اخلاف مهاجرانی از پیروان بابل خرمدین، پیشوای نهضت مشهور روسنایی بوده‌اند که از مراغه آذربایجان به روبار الموت نقل مکان کرده بودند.» جالب توجه است که بقایای مراغیان هنوز هم در روبار الموت زندگی می‌کنند. پیر ویلسی که بمنظور نوشتن کتاب معروفش قلاع حشائیں در سال ۱۹۶۰ از روبار دیدن کرده، درباره آنان می‌نویسد که «اینان معتقدات دینی عجیبی دارند و جماعت کوچکی را تشکیل می‌دهند... ما کوشیدیم تا درباره معتقدات دینی ایشان چیزی کشف کنیم ولی ایشان از ابراز اسرار خویش سرباز زدند.» کریم کشاورز اطلاعات جالب‌دیگری را درباره این قوم گردآورده است، به قرار زیر: آن طایفه اکنون نیز در برخی از دهکده‌های کرانه‌های چپ و راست شاهرود و بویزه در قریه گوره، در هفت هشت کیلومتری الموت زندگی می‌کنند و عقیده خویش را از بیگانگان پنهان می‌دارند. خاطره حسن صباح و بزرگ امید را بزرگ می‌دارند و دلیستگی فراوان به آنان دارند. بنا به برآورد آقای و. ایوانف (در کتاب الموت و لمس) در حدود ۱۰۰۰ خانوار می‌باشند. اینان را در محل کله بزی می‌خوانند... مراغیان از خوردن گوشت حیواناتی که کوچکترین علامت بیماری در آنان وجود داشته باشد، پرهیز می‌کنند... تعدد زوجات در میان ایشان حرام است... آنان به محض بروز نشانه‌های بارداری زن از مباشرت با وی تا بعد از وضع حمل خودداری می‌کنند و طلاق دادن زن هم در میان ایشان متداول نیست...»

عبدالحسین ابن حاج ابوالقاسم بیابانی نامی که حدود نیم قرن پیش در

رودبار تحصیلدار مالیاتی بوده، در مقاله‌ای تحت عنوان احوالات مراغه‌ای‌های ساکن رودبار قزوین اطلاعاتی در مورد این قوم بدست می‌دهد که مکمل اطلاعات قیدشده در منابع دیگر است. او جمعیت مراغه‌ای‌های ساکن هشت قریه رودبار را روی هم سه هزار و پانصد تن برآورده کرده و آنها را در ۱۴-۱۵ قریه آن ناحیه ساکن و روستای وشه را مرکزشان دانسته و تذکر داده است که «در رسوم و عادات از مردم دیگر آن سرزمین بازشناخته می‌شوند و... مردمانی هستند تندrst و خوشبنیه و خوبچهر و راستگو و درستکار و در زندگی کوشان و کارگر و پاکیزه. خودشان می‌گویند که در هزار سال پیش از این از ستم و بیداد و تعصب دینی مردم مراغه آذربایجان بهسته آمده، بهنچار از آنجا مهاجرت کرده‌اند...» ابراهیم پورداود با توجه به اطلاعات گردآمده در مقاله بیابانی و منابع دیگر در صدد بازیافتن آثار اعتقادات و مراسم زرتشتی در بین مراغیان برآمده و روی نشانه‌هایی چون رسم سدره‌پوشی و نجس شمردن زن حایض و... نگشت نهاده و سرانجام به‌این نتیجه رسیده است که «درباره این گروه دینی رودبار... نمی‌توان حکمی کرد. بویژه اگر به‌هراس و بی‌یی که آنان از تعصب هم می‌هنان خود دارند و مستله تقیه یا کتمان را هم از تشیع آموخته باشند...»

پیش از این گفتیم که مراغیان را که دارای لهجه مخصوصی هم هستند در رودبار کله بزی می‌نامند. پورداود علت این نامگذاری را در هنر فال‌بینی و پیشگویی آنها می‌داند و می‌گوید که آنان «این پیشگوییها را با کله بزی انجام دهند. چیزی همانند پیشگویی یا فال مردا و مرغوانی یونانیان و اقوام دیگر که با قربانی جاندارانی چون گاو و گوسفند و مرغ انجام می‌گرفت». لازم بپادآوری است که عارف قزوینی شاعر معروف از مراغیان بوده و در اتوپیوگرافی خود به‌بعضی از رسوم و عادات این قوم اشاره کرده است. سعید نفیسی به‌کانون دیگری از خرمیان اشاره می‌کند که تا این اواخر چنان سختی نشان داده و پاییده بود:

«چنان می‌نماید که اثری از خرمیان و خرمدینیان یا طریقه‌ای نزدیک به‌طریقه ایشان تا زمانهای نزدیک بمما در پاره‌ای از نواحی جنوب فارس باقی بوده باشد و از آگاهان این نواحی شنیده‌ام که در مغرب لارستان در

میان آبادی ارد در دهستان ارد... و آبادی فداغ در شمال کوه بالنگستان... و آبادی خونج در جنوب کوه لیتو... دهی هست به نام مز... و در حدود ۲۹۸ تن سکنه دارد و در زمانهای قدیم معروف بود که مردم این ده مزدکی بوده‌اند، و حاج سید عبدالحسین ذفولی معروف به لاری که در اوایل قرن حاضر بدان نواحی رفت و در لار جایگاه گرفت و در آنجا نیرویی و توانایی بهم زد، به فتنه جویی و تهدید و سخت‌گیری ایشان را واداشت دست از دین خود بشویند و به طریقه تشیع بگروند و از آن روز دگرگون شده‌اند. همین آگاهان می‌گویند که هنوز در همین نواحی جنوب فارس و کرانه‌های خلیج تا حدود کرمان مردمی هستند که آنها را به نام عمومی زار می‌شناسند... و در نواحی مختلف پراکنده‌اند و در میان ایشان عاداتی هست که مانند عادات و رسومیست که در کتابها درباره خرمدینان ضبط کرده‌اند.»

اوج جنبش خرمدینی چنانکه می‌دانیم در زمان قیام مسلحانه بابک و یارانش بود. بعد از آن موجهای این جریان با گذشت زمان فروکش می‌کند. اخباری جسته گریخته در بعضی از کتابهای گذشتگان راه یافته است که حکایت از وجود بعضی کانونهای خرمدینی و خروجهای گهگاهی و کم‌دامنه آنها می‌دهد. مرور اخبار یادشده بیانگر مستحیل شدن تدریجی عناصر تشکیل‌دهنده آن جریان عمومی - که تا آستانه قرن چهارم جریانات ضد دستگاه خلافت را به طور کلی تحت الشعاع خود قرار داده بود - در جنبشهای شیعی و بویژه قرمطی - اسماعیلی است.

فصیحی خوافی ادامه جنبش خرمدینی را که گفتیم قیام بابک نقطه اوج آن بود، تا حدود سال ۳۰۰ می‌داند. نظام‌الملک هم در این مورد با صاحب مجمل فصیحی همنظر است. او بعد از گزارش کینه‌آلود ماجراهی اعدام بابک، از ادامه جنبش خرمدینی چنین یاد می‌کند:

«و در ایام واثق (۲۲۷-۲۳۲) دیگر بار خروج کردند خرمدینان در ناحیت سپاهان، و فسادها کردند و تا سنة ۳۰۰ هجری خروج می‌کردند و کره (کرج) را بغارتیدند دیگر باره و خلقی بکشند و باز مقهور گشتدند. و باریزدشه خروج کرد و در کوههای سپاهان مأوى گرفت و خرمدینان و باطنیان با او گرد آمدند و کاروانها می‌زدند و دیمهای می‌غارتیدند و پیرو جوان

و کودک رامی‌کشتند. سی و اند سال فتنه او برداشت و لشکرها با او همچ نمی‌توانستند کردن، عاجز آمدند که کوههای محکم به دست آورده بود. تا به آخر گرفتار شد و سرش در صفاها در آویختند و بدین فتح بهمه بلاد اسلام بشارت نامه فرستادند. اگر همه یاد کنیم دراز گردد و از هزار جزوی گفته نباید...»

جملات اخیر خواجه نظام‌الملک بیانگر کرت قیامهای خلقی خرمدینی در دوران بعد از بابک و در روزگار سامانیان و آل بویه و سلسله‌های بعدی است. ابن مسکویه در تجارب الامم آورده است که علی بن بویه در سال ۳۲۱ چند قلعه را که در اطراف کرج در تصرف خرمدینان بوده، گشود. همو در حوادث سال ۳۶۰ می‌نویسد که عضد‌الدوله دیلمی یکی از سرداران خود را به جنگ خرمیان و جاشکیان که راهزنی می‌کردند و در دریا فتنه برپا می‌ساختند، فرستاد و او جمعی از ایشان را کشت و سرکرده‌شان را که ابوعلی بن کلاب بود، گردن زد و گروهی از ایشان را برده کرد و به شیراز فرستاد.

مسعودی در حدود سال ۳۳۲ می‌نویسد که «غالب خرمیان در خراسان و ری و اصفهان و آذربایجان و کرج ابودلف (شرق نهاوند) و... پیشتر در روستاهای مزارع اقامت دارند و بر این اعتقادند که اعتباری خواهند یافت و منتظر ظهوری هستند که به روزگار آینده رخ می‌دهد. اینان در خراسان و دیگر جاها به باطنیه معروفند.» باطنیه به طور کلی عنوانی است که به اسماعیلیان داده شده است و یکی دانسته شدن خرمدینان و باطنیان از قرن چهارم به بعد دلیلی بر توأم شدن خواسته‌های پیروان دو جریان عمومی باد شده است که در اغلب موارد به ادغام اولی در دو می‌منجر می‌گردد. حتی گفته شده است که بعضی از قلاع نو اسماعیلیان (پیروان حسن صباح) پیشتر در تصرف خرمدینان بوده است.

می‌دانیم که آذربایجان یکی از کانونهای خرمدینی در قرون بعد از اسلام و خاستگاه بابک بوده است. یعقوبی که کتاب البلدان را در حدود سال دویست و هفتاد و چند نگاشته است، اهالی آذربایجان را مردمی بهم آمیخته از عجمهای کهن آذریه و جاودانیه می‌داند. این دلیلی است بر کثرت طرفداران جاویدان یکی از نخستین رهبران جنبش خرمدینی در

آذربایجان. اصطخری هم که کتاب خود را در اواسط قرن چهارم تألیف کرده، نوشته است که «و کوههای خرمدینان کوههای استوار است و گویندکی مردمان آنجا دین خرمدینان دارند که همانا نوعی باشد از گبرگی و در مسجدها قرآن خوانند لکن به ظاهر والا طریق اباحت دارند.»

عوفی در جوامع الحکایات از درگیری یک جنبش خرمدینی در زمان مسترشد سخن به میان آورده، نوشته است که در زمان آن خلیفه «جماعتی خرمدینان در بلاد آذربایجان نشسته بودند و فساد می‌کردند و نواپر شروقتنه می‌افروختند. مسترشد از جهت جهاد و قطع فساد ایشان به نفس خود حرکت فرمود و با لشکر جرار به طرف آذربایجان رفت و طایفه‌ای از ملاحده ناگاه بر وی پیدا شدند و او را بگرفتند و کارد زدند و هلاک کردند...» می‌دانیم که مسترشد خلیفه در سال ۵۲۹ در مراجعته به دست فدائیان اسماعیلی کشته شد. آیا این حادثه می‌تواند دلیلی بر اتحاد و یا ائتلاف بقایای خرمدینان با رفیقان اسماعیلی باشد؟ این حدس با عطف توجه به قبول مذهب اسماعیلی ولو به ظاهر در زمان حسن صباح از طرف گروهی از خرمدینان به پا در میانی دهخدا کیخسرو قوت بیشتری می‌گیرد. به احتمال قوی بعد از سال ۵۲۹ است که گروهی از پارسیان به رهبری بدیل در آذربایجان دعوت خرمدینی آشکار می‌گشند و چنانکه مذکور افتاد در سال ۵۳۷ قتل عام می‌گردند.

پیر یعقوب باغبانی

از وجود مراغیان مزدکی پنداشته شده در زمان مغولان در صفحات پیشین سخن رفت. اینک جا دارد به یک خروج پر اهمیت در زمان غازان خان مغول عطف توجه کنیم که خواجه رسیدالدین و به پیروی از او تنی چند از مورخان قدیمی و معاصر آن را مزدکی شمرده‌اند. با درهم آمیختن نوشته خواجه در تاریخ مبارک غازانی و خواندمیر در حبیب السیر که محققًا منبع اصلی دومنی همان اولی بوده، درباره این خروج چنین می‌توان نوشت: در سال ۷۰۳، آخرین سال سلطنت و زندگی غازان، درحالی که آن ایلخان در قشلاق کنار رودخانه هولان موران (قزل اوزن) فرود آمده بود و

«می خواست که خلوتی بر سبیل چهله برآورد... و هر روز بهاندک مایه غذا قناعت می نمود...» حالتی عجیب واقع گشت و آن چنان بود که جمعی که صورت مشایخ داشتند و در رأسستان پیر یعقوب با غبانی قرار داشت و معتقدان و مریدانی در تبریز پیدا کرده بودند، شاهزاده الافرنگ، پسر ارشد گیخاتو را با بشارت دادن افسر و اورنگ با خود همراه کردند. «مشایخ صورتاتان» به دنبال جلب الافرنگ، یکی از مریدان خود به نام محمود را بهاردو فرستادند تا جمعی مقربان را با خود یکی کنند. آن مرد از سرنادانی آن راز را آشکارا کرد و گفت: «شخصی که چهل گز بالا دارد و پنج گز پهنا، از کوههای مرند و وايقاً پیش شیخ یعقوب می آید و او را تربیت می فرماید.» و اسراری را بر وی مکثوف می دارد. اکنون نیز پادشاهی را به شاهزاده الافرنگ داده. یعنی که درویشان پادشاهی را به الافرنگ ارزانی داشته‌اند. این سخن به گوش خواجه سعدالدین صاحب دیوان رسید. به دستور خواجه، محمود را در بند کردند و گزارش ما وقوع را به مخان چله‌نشین دادند. غازان یکی از مقربان درگاه خود را برای «استحضار مفسدان فتنه‌انگیز» به تبریز فرستاد و وی بعد از ده روز با جمعی که دستگیر کرده بود، به حضور «پادشاه اسلام» بار یافت. در بین گرفتاران این افراد جلب توجه می کردند. پیر یعقوب با غبانی، ناصرالدین ایلچی قaan، شیخ حبیب که خلیفه رشید بلغاری یکی از شیخان متنفذ آن روزگار بود، و کمال الدین نامی که از ملازمان صدرالدین زنجانی بوده است. خواجه رشید می گوید که وقتی غازان خان گرفتاران را بدید، گفت: «در خاطر من می آید که این فتنان (فتنه‌انگیزان) متعلقان صدرالدین زنجانی باشند.» چون تفحص کردند، همچنان بود. فرمود که «مرده هنوز فتنه می انگیزد.»

گفتنی است که صدرالدین احمد خالدی زنجانی معروف به صدر جهان یکی از وزیران صاحب نفوذ دوره ایلخانان و همان کسی است که در زمان گیخاتو چاو (پول کاغذی) را برای رهایی از بعران مالی و تأمین هزینه گران دربار انتشار داد و قیام کسبه و بازرگانان را در شهر تبریز سبب شد. خواجه رشید از رقیبان درجه اول صدر جهان بود و سرانجام پشت او را در دربار غازان بر زمین آورد و باعث قتل او در سال ۶۹۷ گردید. چنین به نظر می‌رسد که خواجه رشید که یکی از صاحب نفوذترین

شخصیتهای دربار غازان بوده، در نسبت دادن خروج یاد شده به طرفداران صدر جهان بی تأثیر نبوده باشد.^۲ او گذشته از آنکه کمال الدین را از ملازمان صدر جهان می‌شناساند، شیخ حبیب را خلیفة رشید بلغاری معرفی می‌کند و بعد از آن روی این نکته انگشت می‌گذارد که «شیخ رشید، شیخ (به کسر آخر) صدرالدین رنجانی بود». یعنی که شیخ حبیب هم به نحوی از انحصار تحت تأثیر صدر جهان بوده است.

در هر حال خود پادشاه اسلام چله‌نشین که از نهایت دلرحمی تشکیلاتی برای دانه دادن به پرنده‌گان در ماههای زمستان پدید آورده بودا «به نفس خویش بنشت و به حضور امرا و مقربان آن سخن را بپرسید (بازجویی کرد) و آن طایفه جهال هم از آن نوع بیهوده‌ها می‌گفتند و چون نیکو به غور رسید، معین شد که معتقد ایشان همان شیوه مزدک است و مطلوب آنکه آن طریقه را در میان خلق پیدا گردانند. چون گناه بر ایشان ثابت گشت یعقوب گفت، پیران ما را نگاه دارند. پادشاه اسلام فرمود که پیران من خدا و مصطفی و مرتضی‌اند، بنگریم تا قوت ایشان غالبت‌تر است یا از آن تو»... «لا جرم فرمان واجب الاذعان از موقف غصب صدور یافته، پیر یعقوب را از کوهی که معبدش بود پایین انداختند و کار مریدانش را به‌تیغ تیز آخر ساختند». شاهزاده الافرنگ مورد عفو قرار می‌گیرد و در بازجویی خود می‌گوید که «مرا دو سه نوبت در تبریز به‌بهانه آنکه به‌شکار می‌رومیم پیش شیخ یعقوب بردنده و او و مریدان او در حالت سماع و غیره از این شیوه کرامات می‌گفتند و مرا غرور پادشاهی می‌دادند، اما من از خوف نمی‌یارستم نمود و پنهان می‌داشم...» بنابراین در آخرین سالهای سلطنت غازان خان، هسته یک جنبش ضد فنودالی در شهر تبریز پدید می‌آید. لازم به‌تذکر است که تبریز عهد ایلخانان یکی از معتبرترین مراکز تجاری جهان آن روز و پل ارتباطی شرق و غرب بوده است. تبریز از عهد اباقا پایتخت ایلخانان بود و در زمان غازان ساختمانهای زیادی در این شهر ساخته شده

^۲. کارل بان، استاد دانشگاه لیدن و مصحح تاریخ مبارک غازانی، در مقاله بلندی که در سال ۱۹۳۸ تحت عنوان اپول کاغذی در ایران نوشته، براین عقیده است که صدر جهان با این معقل مزدکی مشکل از منفذترین شخصیتهای زمان ارتباط داشته و حتی یکی از اعضای آن بوده است، اما برای اثبات نظر خود دلیلی ارائه نمی‌دهد. رجوع شود به مجله *Bulleten*، آنکارا، ش. ۲۲-۲۴.

بود. اودوریک اروپایی که هجده سال بعد از مرگ غازان و قتل عام هواداران پیر یعقوب از تبریز دیدن کرده، چنین گزارش می‌دهد که «... در آن شهر بیشتر از هر شهر معظم جهان کالاهای گوناگون به‌چشم می‌خورد و در روی زمین هیچ نوع خواراک و هیچ گونه کالایی پیدا نمی‌شود که از آن در تبریز اینبارهایی وجود نداشته باشد. تبریز جایی بی‌مانند است و وفور نعمت در آن به‌حدی است که هرچه را انسان به‌چشم می‌بیند به‌دشواری می‌تواند باور کند، زیرا تقریباً از کلیه نقاط جهان سوداگران با این شهر داد و ستد دارند.» این بطرفة جهان‌گشته هم که نه سال بعد از اودوریک گذارش به‌تبریز افتاده از بازار این شهر وصفی توجه‌انگیز داده، درباره اش چنین می‌نویسد: «بهترین بازارهایی بود که من در همه شهرهای دنیا دیده بودم.» مارکوپولو که در این دوره تبریز را دید در سفرنامه خود به نکات جالبی اشاره کرده است. او تبریز را پر جمعیت‌ترین و آبادترین شهر عراق عجم دانسته، درباره رشد پیشه‌ها و رواج تجارت در آنجا چنین می‌نویسد: «شغل عمده ساکنان این شهر بازرگانی و کارخانه‌داری است. در این کارخانه‌ها پارچه‌های ابریشمی و زریهای قیمتی می‌باشد. موقعیت تجاری این شهر به‌قدری خوب است که بازرگانان از همه طرف، از هندوستان، بغداد، موصل و هرمز برای خرید و فروش به‌آنجا می‌آیند... جمعیت شهر از نسیوری و یعقوبی و ارمنی و گرجی و پارسی و مسلمان تشکیل شده ولی مسلمانان اکثریت دارند.» این گزارش خبر از توسعه صنعت و تجارت و فزونی پیشه‌وران و تنگستان شهری و نتیجتاً رشد مناسبات سرمایه‌داری و نهایتاً زمینه مساعد برای جنبش ضد فنودالی می‌دهد که اصلاحات غازانی با آن بی‌ارتباط نمی‌تواند باشد. مارکوپولو در گزارش خود تأکید می‌کند که «سوداگرانی که دست اندر کار داد و ستد با خارجه هستند، ثروت هنگفتی بهم می‌زنند، اما ساکنان تبریز بر روی هم مردمی هستند مستمند.» یعنی که رشد تجارت کاروانی و توسعه صنایع دستی در نهایت امر موجب ثروتمندتر شدن قشری از شهرنشینان شده، در عین حال که تأثیری در سبک شدن بار فقر و فاقه رایج و شایع را نداشته، سبب بیشتر شدن فاصله طبقاتی و تشدید بهره‌کشی می‌بوده است. اصلاحات غازانی هم که گزارش و تشریح آنها بخش اعظم تاریخ مبارک غازانی خواجه

رشید وزیر را تشکیل می‌دهد، تغییری بنیادی در وضع عمومی زندگی اقتصادی و اجتماعی دوره مغول پدید نیاورد و اگر بعضی‌ها رأی بهدادگستری غازان داده‌اند، شاید بر اساس ضربالمثل ارجاعی «ظلم بهسویت عدل است» باشد. خواجه رشید در فصلی از کتاب خود، زیر عنوان «در محافظت و رعایت رعایا فرمودن و دفع ظلم ایشان» بعداز اشاره بهوضع رعایا در دوره پیش از غازان «که کلوخ و خاشاک را در نظر حکام و غیر هم اعتبار بود و رعایا را نه، و خاشاک شوارع آن کوفتگی نمی‌یافت که رعیت...» علت صدور احکام بهاصطلاح رعیت پرورانه را از جانب غازان، از قول خود وی چنین بیان می‌دارد. «... من جانب رعیت تازیک (تاجیک - ایرانی و فارسی زبان) نمی‌دارم، اگر مصلحت است تا همه را غارت کنم. بر این کار از من قادرتر کسی نیست. بهاتفاق بغارتم» اما اگر بعداز این خوردگی و آذوقه و راتبه از من توقع داشته باشید، آنگاه شما را مورد عتاب و خطاب قرار خواهم‌داد... یعنی که رعیت آزاری بهزیان رعیت‌داران است...

در هرحال سختی زندگی زحمتکشان شهری و روستایی زمینه‌ساز نهضت در نطفه خفه شده پیر یعقوب و یارانش بود. یکی از علل اصلی نارضایی پیشه‌وران و اصناف شهری در آن دوره، تسلط فنودالهای خودکامه و مناسبات فنودالی بر شهر و زندگی اقتصادی - اجتماعی ساکنان آن بود. دسته‌های یاغیانی که از افراد ستمدیده شهر و روستا تشکیل شده بودند و پایگاهها و حامیانی در روستاهای شهرها داشتند، صورتهایی نامتشکل از قیامهای دهقانی ادامه‌داری بودند که بهجنبشهای قابل توجهی چون قیامهای سربداری تبدیل شدند و اگر قیام «مشایخ صورتان» عهد‌غازان در نخستین مراحل تشکل خود متلاشی نمی‌شد، می‌توانست از این نیروی بالقوه عظیم برخوردار شود.

این «مشایخ صورتان فضول سریرت» دارای چه عقیده‌ای بودند؟ آیا اینان همان سان که خواجه رشید نوشت و کسانی چون میرخواند و خواندمیر و... بوسانی (Bausani) استاد فارسی انسیستیتوی شرقشناسی دانشگاه ناپل و نویسنده مقاله «منذهب در دوره مغولان» تاریخ ایران کمبریج (ج ۵) و کارل یان و... باور کرده‌اند، مزدکی بوده‌اند؟ و یا

همچنانکه عباس اقبال اظهار داشته «به بعضی از عقاید مزدکی عقیده» داشته‌اند؟ در این مورد نظر پتروشفسکی واقع‌بینانه‌تر می‌نماید: «گمان نمی‌رود که صحبت بر سر اصول دینی مزدکیان (یعنی ثبویت و غیره) باشد. زیرا به‌ظن غالب اصول مزبور تا قرن هشتم محفوظ باقی نمانده بود. به‌احتمال اقوی منظور مزبور در این دو مورد (پیر یعقوب و مراغیان) از مزدکی، اصول اجتماعی و مالی بوده است. یعنی تملک زمین از طرف جماعت و املاک نابرابریهای اجتماعی و مالی بوده است. می‌دانیم که این افکار همواره در نهضتهاي اجتماعي ايران و کشورهاي مجاور آن اعلام می‌شده است.» به عبارت دیگر هنوز جوهر آرمان اجتماعي مزدک باقی مانده بود و اين بار با لفافه دیگري مطرح می‌گردید. لفافه تصوف.

تصوف

وجود لفظ پیر در اوّل نام یعقوب باگستانی و «مشايخ صورتان» نامیده شدن او و یارانش از جانب خواجه رشید، بیانگر این حقیقت می‌تواند باشد که پیر یعقوب درویش و صوفی بوده و ظواهر طریقت درویشان را چون پرده استاری به کار می‌برده است. دکتر منوچهر مرتضوی هم، بی‌آنکه توجهی به بار اجتماعی و انقلابی دعوت پیر یعقوب کرده باشد، او را «پیر دروغی که متهم به ترویج مرام مزدکی شد» نامیده، درباره او و یارانش چنین می‌نویسد: «رواج فوق العادة تصوف و محبویت و احترام پیران و مشايخ طریقت و نفوذ بی‌اندازه‌ای که در افکار و اذهان مردم داشته‌اند، باعث شد که عده‌ای دغلباز نیرنگ‌پیشه از سر جنون و عته (سبک مفرزی) یا برای استفاده از این موقعیت ممتاز و نفوذ پیحد و اندازه پیران تصوف در زی مشايخ در آیند و خرقه طریقت را وسیله تحصیل اغراض دینی و سیاسی قرار دهند...» آقای مرتضوی که اعتقاد دارند «غازان خان (مفول) پادشاهی حکیم و عارف و متقدی بوده است و از چنین پادشاهی توجه و تعامل بهراه و رسم طریقت و محترم و معزز داشتن مشايخ و پیران و عرفا و اصحاب حکمت و معرفت استبعادي ندارد...» و «دو ایلخان بزرگ بعد از غازان نیز حامی تصوف و متصرفه بوده و در ساختن خانقاها و رعایت

اهل طریقت از سلف بزرگ خود غازان خان پیروی می‌کرده‌اند...» چهار دلیل برای «علل توسعه و پیشرفت تصوف» در دوره ایلخانان بر شمرده‌اند که قابل توجه می‌نماید:

۱. بر اثر به وجود آمدن محیطی که ایجاب توکل به خدا و تفویض امر الى الله و لا قیدی و بی‌اعتنایی به پیش آمدها و حوادث روزگار می‌کرد.
۲. تمايل قلیی و توجه عامه و خاصه به تصوف و مشابخ تصوف و علاقمندی عموم به تهذیب اخلاق و تزکیة نفس
۳. توجه و تمايل ایلخانان بزرگ، بخصوص غازان خان به تصوف...
۴. حمایت مؤثر و صادقانه وزیر فاضل خواجه رشیدالدین فضل الله و فرزند بزرگوارش خواجه غیاث الدین از این طایفه»

آقای مرتضوی که نام کتاب خود را تحقیق درباره دوره ایلخانان ایران گذاشته‌اند، به اوضاع اقتصادی - اجتماعی و به عبارت دیگر علل و عوامل عینی و سوابق ذهنی عصری را که زمینه‌ساز رواج و انتشار و همه‌گیری تصوف شده بود، چنانکه باید و در نظر نمی‌گیرند و سبب توجه ایلخانان و اشراف‌سالارانی چون خواجه رشید را به خانقاها و حمایت آنان را از طریقتمداران روشن نمی‌گردانند. ذیع‌الله صفا هم حکم صادر می‌کند که «... باید تصوراتی را که گاه‌گاه درباره اجتماعی یا ملی بودن نهضت صوفیه یا حتی دینی محض بودن آن کرده و گاه هم وصلة سیاست به آن چسبانیده و آن را یک نوع قیام در برابر چیرگیهای اجنبیان بر ایران دوره اسلامی پنداشته‌اند، باطل بدانیم. زیرا حقیقت مطلب این نیست!» پس چیست؟

برای بی‌بردن به مفهوم تصوف، چهار چوب عرفان را باید شناخت. زیرا تصوف یکی از جلوه‌ها و شعب عرفان است. به عبارت دیگر تصوف یک نحله و طریقه سیر و سلوك عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است. اما به تدریج تصوف و عرفان متراffد گردیده‌اند و صوفی یا پشمینه‌پوش و عارف و اهل کشف و اهل حق و... هم معنی می‌نمایند.

در فرهنگ فلسفی روزنال چنین تعریفی از عرفان به دست داده شده است: «عرفان یک جهان بینی مذهبی - ایده‌آلیستی است که ریشه در آیینهای سری جوامع مذهبی باستانی شرق و غرب دارد. ویژگی اصلی

آینهای یادشده، اعتقاد به پیوند بین انسان و خدا و یا یک موجود خارق العاده است و باور بـ«ماوراء الطبيعة». عارف و صوفی پیوند با خدا را از طریق تزکیه نفس و ریاضت و نیایش و وردخوانی و سیر و سلوک و جذبه و... امکان‌پذیر می‌دانند.^۳ عقل اگرچه از آلات معرفت است اما از معرفت حقایق پنهانی و رسیدن به کنه ذات عاجز است. استدلالیان چوین پای هستند و عشق راه کشف و شهود را هموار می‌کند. برای دستیابی بر معرفت مطلق مجدد مطلق باید شد و... بنابراین راه سیر راه عرفان و تصوف عقل معرفت‌جوی را خوار می‌دارد و عشق و جذبه دیوانه‌وار را بر آن سلط می‌گرداند و بهر آن عملی که در تحقق این تسلط مؤثر واقع شود، دست می‌یازد.

تصوف در قرن دوم هجری است که در بین مسلمانان به مثابة طریقه‌ای برای معرفت و شیوه زندگی و مكتب خاصی از جهان‌بینی پدیدار می‌گردد، اما ریشه در زمانهای دور دست‌تری دارد. برای تصوف در قلمرو اسلامی منشأهای چندی پنداشته‌اند. ماسینیون عقیده دارد که «بذر حقیقی تصوف در قرآن است و این بذرها چنان کافی و وافی هستند که نیازی به نشستن بر سر سفره اجنبی نیست.» این درست است که تصوف در قلمرو اسلامی و در نتیجه سیر تکاملی اسلام در شرایط جامعه فتووالی پدید آمده، اما تأثیر مستقیم و غیر مستقیم دستاوردهای غیر اسلامی چون رهبانیت مسیحی و باور داشتهای مانوی و بودایی و فلسفه نوافلاطونی و ... را در تحول و بسط نظری آن نمی‌توان انکار کرد. با این همه آنچه اهمیت دارد شرایطی است که زمینه‌ساز آفرینش و شکل‌یابی و تکامل تصوف می‌باشد.

تصوف در ابتدا بیشتر یک عکس العمل فردی بود علیه فساد و نابسامانی در جامعه. بدعاشرت دیگر تلاشی بود برای تزکیه باطنی و پرداختن به داخل برای گریز از ناملایمات خارج. مردمی که بعد از برافتادن حکومت ساسانی آن همه به اسلام امید بسته بودند که به محرومیتها و ستم و استثمار پایان خواهد بخشید. چون آرزوهای خود را بر بادرفت و جنبش‌های حق‌طلبانه خود را در دریاهای خون خفه شده یافتد، راه مقاومت منفی را

^۳. گو اینکه جند بغدادی نهادنی الاصل. صوفی معروف قرن سوم بعد از جهل سال ریاضت به قول خودش بی برده است که «کار به ریاضت نیست!»

در پیش گرفتند و به دنیای عرفان پناه بردنند. اما این مقاومت منفی از آنجایی که تشکل نداشت و بیشتر از سرچشمه‌های روشنفکری نشأت می‌گرفت، نیروی قابل توجهی به حساب نمی‌آمد. با این همه راه و رسم زندگی صوفیانی که سر به عقبی و دینی فرود نمی‌آوردند و راه چنان نمی‌سپردند که زر و زورداران و دینیاران می‌خواستند، خوشایند این برخورداران از نظام موجود قرار نمی‌گرفت و خواهناخواه موجه‌ای طرد و تکفیر به جنبش درآورده می‌شد و در مواردی که آزاداندیشی صوفیانی چون حلاج نظم موجود را تهدید می‌کرد، حتی به اعدام نیز منجر می‌گردید.

تصوف که ابتدا افرادی را تحت تأثیر فضای بالنسبة باز خود قرار می‌داد، به تدریج پناهگاه مجموعه‌هایی از افراد می‌گردد و کانونهایی برای گردهم‌آیی صوفیان پدیدار می‌گردد. خانقاہ که به قولی نخستین بار در اواسط قرن پنجم بعد از قدرت‌یابی سلجوقیان توسط ابوسعید ابوالخیر بنیان گذاشته شد، به سرعت در سراسر جهان اسلام که بین امرای ترک و تاتار و تاجیک تقسیم گردیده بود، پراکنده گشت. روزافزونی تعداد خانقاها و روی‌آورندگان به کانونهای تصوف بعد از تسلط سلاجقه سنی‌مذهب قابل توجیه است. روح تساهل و تسامح پیران در مقابل تنگ‌مشربی دینیاران گریزگاهی برای انسان تشنۀ آزادی به حساب می‌آمد. تصوف اگرچه با اسلام مخالفت نمی‌کرد و حتی گاه در نتیجه شدت فشار قشرون عقب‌نشینی می‌کرد و مردم را به اطاعت از احکام دین و دولت فرا می‌خواند، بنا به دریافت گل‌تسیهر اغلب خواهان محو همه مرزهایی بود که ادیان و عقاید را و در نتیجه انسانهara از هم جدا می‌کرد. صوفیان اغلب بر این اعتقاد بودند که هر یک از ادیان و مذاهب در ذات خود با ارزش هستند و افروزنده‌گان آتش «جنگ هفتاد و دو ملت» را مسخره می‌کردند. آنان می‌خواستند با نیک و بد چنان سر کنند که بعد از مردمشان مسلمان با آب زمزم بشویدشان و هندو بسوازندشان. در اثر سهل‌گیری و میدان دادن به پرواز اندیشه و خیال است که افق دیده‌ها گسترش می‌یابد و بسیاری از اندیشمندان و دانشمندان آزاده سر از گریبان تصوف بیرون می‌آورند... تصوف با پناه بردن به تأویل و استعاره و بهره‌جویی از اصطلاحات و تمثیلات تاحدودی می‌تواند از دستبرد سانسور دستگاههای دینی و دولتی در

امان بماند و اندیشه‌های آزادی طلبانه و انسان‌دوستانه و گاه حتی العادی خود را به‌طور پوشیده و رمزآمیز بیان دارد و ضرورتاً ادبیات غنی و ماندگاری را بیافریند و از این رهگذر تأثیر دیرپا و قابل اعتنایی را در فرهنگ و خلقيات ما ايرانيان باقی بگذارد.

انگلستان تصريح کرده است که در تاریخ اروپای غربی، عرفان بمثابة لفافه عقیدتی نهضتهاي ضد فتوطالى به‌كار مى‌رفته است. اين پديده با تاریخ مشرق زمين و از آن جمله ايران نيز بيكانه نیست و روی هم رفته اکثر سلکهای تصوف منعکس‌کننده نارضايی مردم و مخصوصاً زحمتکشان شهری از شرایط سخت و نابسامان حیات بوده‌اند. با این تفاوت که برخوردهشان با مسائل مبتلا به‌گوناگون و بین دو قطب مثبت و منفی اعتراض در نوسان بوده است. یعنی که اعتراض در بعضی از طرایق به‌شكل دست‌شستن از امور دنیوی و فعالیت اجتماعی و فقراختیاری و در خود فرو رفتن و از دنيا بریدن و ... ظاهر مى‌گردید که باید گفت اين گونه اعتراضها مورد تأييد و دلخواه طبقات حاکم نيز قرار مى‌گرفت؛ زيرا گذشته از آن که پايه‌های قدرت آنها را تهدید نمی‌کرد، دستشان را نيز در استوارکردن حاكمیت بهره‌کشانه‌شان بازتر مى‌گذاشت. از اين روست که بعضی از افراد طبقات حاکم و حتی سلاطین و خلفا را مى‌بینيم که مدعی تصوف مى‌شوند و کمکهایی به خانقاها می‌کنند و زمینهای وقفی و فرامین معافیت از مالیات در اختیارشان می‌گذارند تا آنان را به‌سوی خود کشند و از وجودشان در جهت منافع خود بهره‌برداری کنند. در اين مورد خواجه نظام‌الملک و خواجه رشید را می‌توان مثال زد. خواجه نظام‌الملک که يكی از اقطاع‌داران بزرگ زمان خود و وزیر و همه‌کاره سلاطین سلجوقی و به‌ادعای خودش از کنار دریای روم تا سرحد چين را برای آنان مسخر ساخت، خود را مرید صوفیان نشان مى‌داد و در ابعاد خانقاها و تأمین مخارج آنها اهتمام داشت.

خواجه رشید در طول ۲۱ سال وزارت «شرط بيکرانی بیندوخت» و به‌موجب وصیت‌نامه‌اش تنها ۱۲۵۰۰ فدان (۸۷۸۵۰ هکتار) زمین مزروعی در سراسر مملکت به‌دست آورده بود و ۵۲ هزار رأس اسب و شتر و گاو و ۲۵۰ هزار رأس گوسفند و بنا به برآورد حسینقلی ستوده، به‌حساب امروزی

۳۴۵ میلیون تومان پول نقد داشت. چنین آزمند دنیاگیری چگونه می‌توانست عرفانپرست و دوستدار بی‌غل و غش عارفان و دراویش باشد؟ در مکتوب شماره ۴۵ از مکاتبات رشیدی که برای شیخ صفی‌الدین اردبیلی ارسال گردیده، خواجه پس از اظهار ارادت فراوان بهشیخ چنین نوشته است: «در این وقت بهجهت خانقاہ مخدومی که مطرح انوار هدایت و مظہر اسرار ولایت است اندک وجهی بر ولایت مذکور حواله» رفته تا در لیله‌المیلاد رسول‌الله (ص) سماطی سازند و اعیان جمهور و صدور اردبیل حاضر گردانند و سماعی صوفیانه بفرمایند و عند الفراغ این درویش دلیریش را بهدعای خیر یاد کنند...» جمله اخیر از نامه خواجه قابل توجه است. از این جمله چنین مستفاد می‌گردد که مجموع مقادیر و مبلغ قیدشده در حواله نوعی حق تبلیغ است؛ از آن نوع که سلاطین و بزرگان برای شاعران مدیحه‌سرا می‌بخشیدند. هدف جلب «اعیان جمهور و صدور» است و مریدان حرف‌شنو. خواجه رشید آن پیر سیاست که نیک می‌دانست که برای حفظ موقع و مقام و املاک و اموال رضایت کدام صاحب نفوذانی را جلب کند، در نامه‌ای به پرسش احمد که حاکم اردبیل بوده، چنین توصیه می‌کند: «... نوعی سازی که جناب قطب فلك حقیقت و... (شیخ صفی) از تو راضی و شاکر باشند و بر آستانه ولایت پناه او پیوسته چون پرده سر عجز و سوگواری نهاده باشی...» گفتنی است که نفوذ شیخ صفی در روزگار خود چندان قابل توجه بوده که سلطان اولجايتو (خداابنده) بعد از بنای مسجد سلطانیه او را نیز در شمار چهارصد تن از بزرگان و علماء سوری در سلطانیه دعوت کرد، اما «چون شیخ از نشستن بر سر سفره پادشاهان اکراه داشت، پیری را بهانه ساخته، فرزند خود خواجه صدرالدین را بهجای خویش روانه سلطانیه کرد.» جالب توجه است که اولاد همین شیخ که در ظاهر از نشستن بر سر سفره پادشاهان اکراه داشت ولی با هدایای آنان بر جلال و شکوه خانقاہ خود می‌افزود، با استفاده از نفوذ ارشی او

۹. ارقام حواله مذکور بهقرار زیر است: ۱۵۰ خروار گندم، ۳۰۰ خروار بزنج، ۱۲۰ رأس گوسفنده، ۳۰ رأس گاو، ۴۰۰ من روغن، ۸۰۰ من کشک، ۶۰۰ قطمه مرغ ۱۹۰ قطمه مرغابی، ۴۰۰ من قند، ۱۰۰ من نیات، ۳۰ قاروره گلاب، ۱۰۰۰ من دوشاب، ۲۰۰ من لیوب، ۵۰ منتقال عنبر، ۵۰ منتقال مشک، ۱۰۰ منتقال عود و ۱۰ هزار دینار نقد.

به سلطنت رسیدند. مریدان صفویه به تدبیر شیخ حیدر (پدر شاه اسماعیل) تسییح بر زمین نهاده، شمشیر برداشتند و در کسوت قزلباشها (سرخ کلاهان) در راه مرشد کامل (شیخ حیدر و شاه اسماعیل و اولادش) جانبازی کردند، اما وقتی پایه‌های سلطنت مادی سلاطین صفوی استحکام یافت، بهجهت سیاست مذهبی خاصی که در پیش گرفته بودند، خویشتن را از حمایت مریدان قزلباش که مانند یعنی چریهای بکتاشی عثمانی از درویشی به سپاهیگری گراییده بودند، بیناز دیدند و در سرکوب آنان و پیروان طریقتهای درویشی دیگر چون نقطه‌یابان تردیدی به خود راه ندادند. به قول دکتر زرین‌کوب دولت صفوی که خود از خانقاہ زاده شد، آن را سرکوب کرد و تقریباً از میان برد.

برای اثبات روابط حسن و به عبارت دیگر زدویند بعضی شیخان خانقاها و قدرتمندان مثالهای زیادی می‌توان آورد. از آن جمله، امیر چوبان یکی از امرای قدرتمند مغول، علامه‌الدوله سمنانی را که یکی از شیوخ نامدار زمان خود و در جوانی از کارگزاران دستگاه مفولان بوده، واسطه مصالحه بین خود و ابوسعید بهادر می‌کند و یا شیخ زاهد گilanی، شیخ صفی‌الدین را برای شفاعت از یک فتووال به نام ملک احمد (اسپهید گilan) پیش غازان‌خان می‌فرستد و ...

نتیجه چنین زد و بندهایی چه می‌توانست باشد؟ جواب این سؤال را گردنفسکی در تاریخ سلاجقه چنین می‌دهد: «دواویش و قلندرها و صوفیها پس از آنکه با طبقات حاکمه و سلاطین از در دوستی درآمدند، مورد مهر و عنایت آنان قرار گرفتند و از موقوفات و بذل و بخششهای آنان برخوردار شدند» خانقاه‌هایی که شیخانشان دست در دست خون‌آلود قول دورها می‌گذاشتند، تبدیل به آلت‌های تحقیق مردم می‌شدند. طرایق پروریده چنین خانقاه‌های سازشکاری، به فساد و فریب می‌گرایید و تعلیماتشان رنگی موافق میل دارایان می‌گرفت. فی‌المثل تعالیم صوفیه درباره تحریر ثروت که نوعی اعتراض به آزمندی و فزون‌طلبی و زر و سیم اندوزی و زندگی کاهلانه بود، تبدیل به تبلیغ قناعت به قسمت و رضا بهداده دادن و تسلیم‌طلبی می‌شود و با دادن شعار هر کسی پنج روز نوبت اوست، ثروتمندان را امانت‌داران موقتی معرفی می‌کند و دولت فقر را با ثروت

بیکران فرد برابر می‌نهد و حتی فتوای می‌دهد که صوفی می‌تواند توانگر باشد مشروط به اینکه روحًا به ثروت دلستگی پیدا نکند و از حال درویشان غافل نماند و... چنین است که شیخان چنین خانقاھهایی خود ثروتهای سرشاری فراچنگ می‌آورند و در مقام درویشی صاحب دستگاههای عریض و طویلی می‌گردند و خود به فتوادهای بزرگی تبدیل می‌شوند.

پتروفسکی هم‌صدا با کریمسکی ویژگی بارز تاریخ تصوف را این می‌داند که تمام طرایق عمدۀ صوفیگری درست در بحبوحه خونریزیهایی پدید آمد که خاص جنگهای داخلی دوران انقراض امپراتوری سلجوقیان و عهد پریشانی و درماندگی مردم در زیر سلطنة مغولان بود. در عین حال این طرایق تصوف روزبروز به انحطاط و فساد گراییدند و به صورت معجزه‌نماییهای عامیانه درآمدند... شعبه‌های درویشی و تصوف و خانقاھها مرکز پرستش شیوخ و اوهام و خرافات گوناگون گشت... این جناح سازشکار از سوی وارستگانی چون اوحدی و حافظ و عبید و... به باد انتقاد گرفته شده، پرده تزویرشان دریده گردیده. عبید صوفی را مفتخار و شیخ را ابلیس و کلمات اورا در باب معرفت، مهملات و... نامیده است. حافظ در شعر خود بارها به شیخ و صوفی طعنه می‌زند و خانقاھ و صومعه را جایگاه اهل ریا می‌بیند. ابوالحسن جوشنجی تصوف را اسمی می‌داند خالی از حقیقت درحالی که پیش از آن حقیقتی بوده است بی‌اسم. سعدی از قول یکی از مشایخ شام صوفیان را خلقی به‌ظاهر جمع و به‌دل پراکنده می‌نامد در صورتی که پیشتر طایفه‌ای بوده‌اند به صورت پراکنده و به‌معنی جمع. اوحدی مراغه‌ای تصوف روزگار خود را دامی دانسته است که مشایخ شیاد برای فریب ساده‌دلان حقیقت‌جو گستردۀ‌اند. او چنین پیرانی را نهنگانی دهان بازکرده می‌بیند که در نیل خرقه نهان گشته‌اند. پیرشیاد درحالی که چند ناتراشیده اطرافش را گرفته‌اند، دانه پاشیده و کمین کرده است تا ببیند چه کسی با دست پر از در وارد می‌شود.

باهمه آنچه که گذشت نباید چنین تصور کرد که تصوف تنها پناهگاه بیکارگان گریزان از زندگی فعال اجتماعی و تن پروران چشم در دست دیگران دوخته بود. پیران طریقتی چون عبدالوهاب شعرانی نیز بوده‌اند که وجه معاش خود را با کدیمین و عرق جبین بدست می‌آورند و از تناول

لقمه حرام جداً پرهیز می‌کردند؛ حافظ صوفی شهر را که لقمه شبهه می‌خورد، حیوان خوش علف می‌نامد. وقتی عبدالله حجام (حجامت‌کننده و خونگیر) از دراویش ملامته در باب کسب خویش و ترک آن با حمدون قصار مرشد خود مشورت می‌کند، از وی چنین پاسخ می‌شنود. «دست از کسب مدار و اگر ترا عبدالله حجام بخوانند دوست‌تر دارم تا آنکه عبدالله عارف بخوانندت یا عبدالله زاهد.» و اساساً نام بسیاری از صوفیان چون ابوبکر وراق، خیر نساج، ابوسعید خراز، ابوحفص حداد، فریدالدین عطار، مولانا یعقوب چرخی، خواجه محمد کلاه‌دوز، خواجه محمد حلاج بلخی و... حاکی از پیشه‌وری آنهاست. در جرگه درویشان وارستگان بسیاری نیز بودند که با وجود آلوده به گرد فقر و نادرای بودن، حاضر به تر کردن دامن خود به آب چشمۀ خورشید نمی‌شدند و در پرتو ایمان به سلطنت فقر پای بر تارک هفت اختر می‌نهادند و افسر شاهنشاهی به چیزی نمی‌گرفتند و در عین کوتاهی دست بر آن بودند تا فلك را سقف بشکافند و طرحی نو در اندازند و چرخ را نیز اگر جز به مرادشان می‌گشت برهم می‌زدند و از چرخ فلك نیز زبونی نمی‌کشیدند.

چنین است که سنتی بر سenn مقاومت و شکلی بر اشکال مبارزة توده‌ها افزوده می‌شود. کانونهای مقاومت معنوی که ناشی از سخت‌تابی محیط بود، شکل می‌گیرد و تحoul اوضاع و دشوارترشدن شرایط زندگی، پناه‌گیرندگان در سنگر عرفان و تصوف را به تغییر موضع و امنی دارد و دفاع‌گران انفعالی سنتی بدمهاجمان فعال و پیکارجویان استوار بدل می‌گردند. در قرن هشتم هجری که دوران تسلط مغول و یورش‌های تیمور است، شاهد چنین نقطه عطفی در روند تکاملی تصوف در ایران هستیم. در این دوران است که عرفان با وضوح بیشتری ترجمان بغضهای نهفته و آرمانهای سرخورده توده ستمدیده می‌گردد و درویشها با اوچ گیری نارضایی و نفرت خلق از ستمگران خودی و بیگانه، از رخوت‌گاههای زواپا و تکیه‌ها و خانقاوهای طفیلی بپرور بمیدانهای نبردهای خونین کشانده می‌شوند، به قول احسان طبری اینان «صرف‌نظر از برخی مختصات انگل‌وار زندگی، به طور کلی سپاه فقر و نیاز در قبال دولتمردان بودند و چنانکه می‌بینیم در بسیاری از نقاط ایران این سپاه به حرکت درآمد و به قول حافظ

جهان را پرپلا کرد. این جنبشها بویژه پس از ایلغار مغول و تاخت و تاز تیموریان و هنگامی که فقر و مسکن عادی جامعه قرون وسطایی ما را هجومهای قساوتکارانه اجنبی به حد اعلی می‌رساند، رخ داده» در چنین شرایطی است که درویشان انقلابی که با توده مردم روابط نزدیکی داشتند، در مقام سازماندهی و رهبری جنبش‌های خلقی‌یی چون «باغبانی» و ... حروفیه قرار می‌گیرند. جنبش حروفیه آمیزه‌یی از اندیشه‌های مزدکی و فرقه‌های مبارز تشیع و تعالیم صوفیانه بود و حتی به قولی «بیش از هر جنبش دیگری پس از حمله مغول از عناصر تعالیم مزدک اشیاع» بوده است. قابل توجه است که مزدکیان نیز چون حروفیان براین اعتقاد بوده‌اند که «آفریدگار جهان بوسیله حروف بر جهان فرمانروایی می‌کند و از این رو هر کس را ز این حروف را دریابد به بزرگترین نیروها دست می‌یابد و اسرار ازل را می‌فهمد.» درباره جنبش حروفیه کتابها و مقالاتی در زبان فارسی منتشر شده است و بررسی این جنبش در جلد دیگری از کتاب حاضر صفحاتی را به خود اختصاص خواهد داد.

تشیع

برتولد اشپولر، پیر یعقوب باغبانی را یکی از شیعیانی می‌داند که «به لباس مجتهدان شیعه در محافل و مجامع ظاهر می‌شد.» آنچه که اشپولر را به چنین استنباطی رسانده، به احتمال قوی رواج و توسعه روزافزون مذهب شیعه، بویژه در بین روستاییان عاصی عهد ایلخانان بوده است. علم سبز تشیع از دیرباز برای نهضتهای خلقی جاذبه خاصی داشته است. خیل شهیدان فرق گوناگون شیعه که از دوران خلفای راشدین به بعد در قیامهای پی درپی ضدامی و عباسی و... شرکت داشته‌اند، بی‌شمار است. شیعیان که بعد از فروکش کردن قدرت آل بویه و برافتادن آن معروض پیگردها و شکتچه‌های خشن غزنویان و سلجوقیان سنی‌مذهب شده بودند، بعد از ایلغار مغول و برچیده شدن بساط خلافت عباسی، نفسی به راحتی کشیدند و تشیع از زیر پرده تقیه چند صد ساله درآمد و بهجهت سازگاری بعضی از اصول و اعتقادات آن با روحیه ستیزه‌جوی زحمتکشان و با بهره‌جویی از

عدم تعصب و تساهل فاتحان رنگ غالب عقیدتی نهضتهای اقتصادی - اجتماعی بعد از نیمة دوم قرن هفتم گشت. گرامی داشته شدن خاطره شهدای کربلا که علیه ستمگران رزمیده بودند، در تشیع و جنبه مبارزه‌جوی این مذهب در برابر مذهب رسمی طبقات حاکم و ... از علل کشانده شدن روستاییان ستمدیده به‌سوی آن بود.

نفوذ تشیع در بین توده‌های روستایی و تاحدودی شهری تا به‌جایی رسید که بعضی از افراد طبقات حاکم را بر آن داشت تا برای حفظ موقع خود آن را بپذیرند. در سایه همین نفوذ روزافزون بود که غازان خان اگرچه شیعی‌مذهب نبود، با اظهار دوستی به‌خاندان پیامبر و زیارت عتبات و... توجه خویش را به‌واقعت مذکور نشان داد. الجایتو (جانشین غازان) نیز بعد از چند بار دین و مذهب عوض کردن^۵، سرانجام مذهب شیعه امامیه را پذیرفت؛ اما توفیق زیادی در رسمی کردن آنها به‌دست نیاورد. زیرا که هنوز بسیاری از دینیاران صاحب نفوذ و بزرگان فتووال، سنی بودند. ابن بطوطه که در این زمان می‌زیسته، می‌نویسد که مأموران الجایتو سلطان برای اعلام رسمیت مذهب شیعه پیش از همه به‌شهرهای بغداد و اصفهان و شیراز رسیدند. در بغداد دوازده هزار تن از حنبلی‌مذهبان سلحشور در مسجد جامع به‌خطیب گفتند که «اگر در خطبه جز به‌طريق سابق چیزی بگوید یا کم و زیادی بکند، هم او و هم فرستاده سلطان را مورد حمله قرار خواهند داد و عاقب چنین اقدامی را هم هرجه باشد، قبول دارند.» فرمان سلطان این بود که اسمی خلفا و سایر صحابه از خطبه حذف شود و فقط اسم علی و پیروان او مذکور افتد. خطیب از بلوای عام ترسید و خطبه را بر همان نهج مألوف ادا کرد. در اصفهان و شیراز هم نظری این جریان اتفاق افتاد و فرستادگان سلطان به‌او اطلاع دادند که مردم حاضر به‌قبول این فرمان نیستند. الجایتو (خربنده یا خدابنده) نیز به «مردم بغداد و اصفهان و شیراز که سر از این فرمان بیچیده بودند، بسیار سخت گرفت.» وی علامه حلی بزرگترین مجتهد آن زمان را از حله به‌سلطانیه خواست و در مدرسه‌ای که خود ساخته بود، یکی از مدرسین گردانید و زر و سیم و

^۵. الجایتو ابتدا مسیحی بود. سپس بودایی از آب درآمد. آنگاه به‌اسلام گروید. نخست حنفی و بعد شافعی و سرانجام شیعه اثنتی عشری شد.

کالای فراوان به او داد.» سکه‌هایی با نام دوازده امام زد و «تا زنده بود از کوشش به رواج کیش شیعی باز نایستاد.»

در دهه‌های بعد نیز جریان رواج تشیع همچنان ادامه می‌یابد و پس از برافتدن مفولان حکومتهاي محلی شیعی مذهبی چون سربداریان در خراسان، مرعشیان در مازندران، کیایان در گیلان، مشعشیان در خوزستان و لرستان، قره‌قویونلوها در آذربایجان و عراق و فارس و... در گوشه و کنار ایران پدید می‌آید و زمینه را برای رسمیت بخشیدن بهاین مذهب در سراسر قلمرو صفوی آماده می‌کند. کسری در کتاب خود شیخ صفی و تبارش ثابت می‌کند که خود شیخ صفی که در زمان ایلخانان می‌زسته، سنی شافعی بوده است و چون اولادش به فکر کسب قدرت سیاسی و سلطنت می‌افتد، با در نظر گرفتن رواج تشیع، شیعه و سید از آب در می‌آیند و نوء شیخ صفی سنی، شیعه سنی کش می‌گردد. به قول کسری «شیعیگری در ایران پیش از زمان شاه اسماعیل خود پیش رفته و سنیگری ناتوان گردیده بود و شاه اسماعیل کاری که کرد سنیان را کشته، شیعیگری را کیش همگانی کشور گردانید.» وقتی بزرگان شهر در تبریز به شاه اسماعیل که در راه ترویج تشیع بر سنیان سخت می‌گرفته، تذکر می‌دهند که ممکن است این سختگیری مردم سنی مذهب تبریز را برآشوبد، جواب می‌شنوند: «خدای عالم و نهاد ائمه معصومین همراه من‌اند و من از هیچ کس اندیشه ندارم... اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می‌کشم و یک کس زنده نمی‌گذارم.» و بنا به گواهی یک سوداگر و نیزی، برای اثبات ادعای خود و تحقق خواسته‌اش خون دست کم بیست هزار نفر را در تبریز می‌ریزد تا مردم سر تسلیم فرود می‌آورند.

مسحیت هم به شهادت تاریخ در ابتدا و در قرون نخستین میلادی در بین توده‌های ستمدیده خلق‌های امپراتوری روم پدیدار شد و بالید و انتشار یافت. در آن دوره شعار برخاسته از قعر وجود ستمدیدگان مسیحی چنین بود: «برای یک شتر گذشتن از سوراخ سوزن آسانتر است تا برای یک ثروتمند ورود به آسمانها...» اما بعد از آنکه طبقات حاکمه آن دین را به عنوان ابزاری برای اعمال ستم طبقاتی پذیرفتند، در موعظه‌های آن شعارهای تازه‌ای چون «بردگان باید تابع اربابان باشند، زیرا قدرت ناشی

از خداست» به گوش می‌خورد که پردازندگانشان نه بردگان و ستمبران بلکه بردۀ داران بودند. بعداز آنست که مسیحیت به تدریج تبدیل به ذخلل ناپذیر «دولت طبقه استثمارگر بردۀ دار شد و می‌بایست تکیه گاه فکری و ایدئولوژیکی فنودالها و سرانجام سرمایه‌داران گردد.» چنین است که از آغاز قرن چهارم میلادی، امپراتور روم، قسطنطین، به مذهب مسیح منزلت خاصی قائل می‌شود و گوینکه «خود شخصاً مسیحی نبوده، مسیحیت را کاملاً تحت حمایت و حتی رهبری خود می‌گیرد.» و بدین ترتیب مسیحیت از محتوای انقلابی خود خالی می‌گردد و از تبلیغ اعتراض به تلقین تسلیم و اطاعت می‌گراید. با توجه به چنین قانونمندیهای تاریخ است که احسان طبری تذکر می‌دهد که «تشیع درایامی که حربه اپوزیسیون بود و تشیع در دورانی که به حربه هیئت حاکمه بدل گردید دارای نقش همانندی نیست.» و علی شریعتی بین تشیع علوی و تشیع صفوی فرق قاتل می‌شود و از تبدیل تشیع مردمی به تشیع دولتی سخن می‌گوید.

مأخذ

۱. بیان الادیان، ابوالمعالی محمد بن الحسین الطوی، هاشم رضی، تهران ۱۳۴۲
۲. تاریخ بخارا، نرشخی... مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۱
۳. تاریخ بناتی، داود بناتی، جعفر شمار، تهران ۱۳۴۸
۴. تاریخ حبیب السیر، میرخواند، تهران ۱۳۵۲
۵. تاریخ روضة الصفا، خوانصیر، تهران ۱۳۳۹
۶. تاریخ رویان، اولیاء الله آملی، منوچهر ستوده، تهران ۱۳۴۸
۷. تاریخ سیستان، ملک الشعرای بهار، تهران ۱۳۱۴
۸. تاریخ طبرستان، ابن اسفندیار، عباس اقبال، تهران ۱۳۲۰
۹. تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، میرسید ظهیر الدین... مرعشی، تسبیحی، تهران ۱۳۵۵
۱۰. تاریخ قم، حسن قمی، سیدجلال تهرانی، ۱۳۱۳
۱۱. تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی، عبدالحسین نوابی، تهران ۱۳۳۹
۱۲. تاریخ مبارک غازانی، فضل الله همدانی، کارل یان، هرتفورد ۱۹۴۰
۱۳. تجارت السلف، هندوشه نججوانی، عباس اقبال، تهران ۱۳۱۳
۱۴. ترجمة تاریخ طبری، بلعمی، محمدجواد مشکور، تهران ۱۳۵۳
۱۵. تعلیقات و حواشی تجارت السلف، حسن قاضی، تبریز ۱۳۵۱
۱۶. جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و...) فضل الله همدانی، دانش بزوه و مدرسی، تهران ۱۳۵۶
۱۷. جوامع العکایات، عوفی (جزوه‌های چاپ شده)
۱۸. زین الاخبار، گردیزی، عبدالحق حبیبی، تهران ۱۳۴۷
۱۹. سیر الملوك (سیاستنامه)، خواجه نظام‌الملک، هیوبرت دارک، تهران ۱۳۵۵
۲۰. شاهنامه، فردوسی، زول مول، تهران ۱۳۴۵
۲۱. طبقات ناصری، منهاج سراج، عبدالحق حبیبی، کابل ۱۳۴۲
۲۲. فارسنامه، ابن‌البلخی، علی نقی نوروزی، شیراز ۱۳۴۳
۲۳. کلیله و دمنه، نصرالله منشی، مجتبی مینوی، تهران ۱۳۵۱
۲۴. گردیده تذکرة الاولیاء، عطار، محمداستعلامی، تهران ۱۳۵۲
۲۵. نزهت القلوب، حمدالله مستوفی، دیبر سیاقی، تهران ۱۳۳۶

۲۶. آفرینش و تاریخ، مطہر بن طاهر مقدسی، شفیعی کدکنی، ج ۶ و ۵ و ۳، تهران ۵۲ و ۵۱ و ۱۳۴۹
۲۷. آین شهیداری، ابن اخوه، جعفر شمار، تهران ۱۳۴۷

۲۸. اخبار ایران از الکامل، ابن اثیر، باستانی باریزی، تهران ۱۳۴۹
۲۹. اخبار الطوال، دینوری، صادق نشأت، تهران ۱۳۴۶
۳۰. البلدان، احمدبن ابی یعقوب، محمدابراهیم آیتی، تهران ۱۳۵۶
۳۱. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، محمدجواد مشکور، تبریز ۱۳۴۴
۳۲. الفهرست، ابن النديم، رضا تجدد، تهران ۱۳۴۶
۳۳. تاریخ الحکماء قسطنطیلی، به کوشش بهین دارابی، تهران ۱۳۴۷
۳۴. تاریخ طبری، طبری، ابوالقاسم پاینده، (ج ۱۶ تا ۱۱)، تهران
۳۵. تاریخ یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، محمدابراهیم آیتی، تهران ۱۳۵۶
۳۶. ترجمه مختصر البلدان، ابن فقیه همدانی، ح - مسعود تهران، ۱۳۴۹
۳۷. تقویم البلدان، ابوالقداد، آیتی، تهران ۱۳۴۹
۳۸. زبدة النصره و نخبة العصره (تاریخ سلسلة سلجوقي)، بندراري، محمدحسین جلیلی، تهران ۱۳۵۶
۳۹. سفرنامه ابن بطوطه، محمدعلی موحد، ج اول، تهران ۱۳۴۸
۴۰. سنی ملوک الارض والاتبیاء (تاریخ پیامبران و شاهان)، حمزه بن حسن اصفهانی، جعفرشمار، تهران ۱۳۴۶
۴۱. صورة الارض، ابن حوقل، جعفر شمار، تهران ۱۳۴۵
۴۲. فتوح البلدان، بلاذری، آذرتاش آذربویش، تهران ۱۳۴۶
۴۳. کتاب الخراج و صنعة الكتابه.... ابن الفرج.... حسین خدیوچم، تهران ۱۳۵۳
۴۴. مروج الذهب، مسعودی، ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۵۶
۴۵. مسالک و ممالک، اصطخری، ایرج افشار، تهران ۱۳۴۷
۴۶. مقدمه ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، محمدپرورین گنابادی، تهران ۱۳۵۲
۴۷. ملل و نحل، شهرستانی، صدر ترکه، جلالی نائینی، تهران ۱۳۵۰
۴۸. نامه تنسر، مینوی، محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۵۴
- *
۴۹. اسلام در ایران، پتروسفسکی، کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۳
۵۰. انقلابهای اسلامی، خربوطی، غلامحسین دانشی و عبدالصاحب یادگاری، تهران ۱۳۵۰
۵۱. ایران از آغاز تا اسلام، گیرشمن، محمدمعین، تهران ۱۳۴۴
۵۲. ایران در آستانه پورش تازیان، کولسینکف، یحیایی، تهران ۱۳۵۵
۵۳. ایران در زمان ساسانیان، کریستن سن، رشدید یاسمنی، ۱۳۵۱
۵۴. پیدایش و سیر تصور، نیکلسون، محمدباقر معین، تهران ۱۳۵۷
۵۵. تاریخ ادبی ایران، ادوارد براؤن، علی پاشا صالح، ج ۱، تهران ۱۳۳۵
۵۶. تاریخ ادبیات ایران، یان ریبکا، عیسی شهابی، تهران ۱۳۵۴
۵۷. تاریخ ایران از دوران باستان.... بروندگان شوروی، کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۶
۵۸. تاریخ ایران باستان، دیاکونوف، روحی ارباب، تهران ۱۳۴۶
۵۹. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، اشپولر، جواد فلاطوری، تهران ۱۳۴۹
۶۰. تاریخ سده‌های میانه، آگیبالووا و دنسکوی، رئیس‌نیا، تهران ۱۳۵۷
۶۱. تاریخ سیاسی اسلام، حسن ابراهیم حسن، ابوالقاسم پاینده (ج ۱-۳) تهران ۱۳۵۶-۷
۶۲. تاریخ عرب، فلیپ حتی، ابوالقاسم پاینده، تبریز ۱۳۴۴
۶۳. تاریخ عمومی قرون وسطی، عبدالحسین شیبانی، ج ۲، تهران ۱۳۱۴

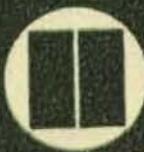
۶۴. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حناالفاخوری و خلیلالجر، عبدالمحمد آبیسی، تهران ۱۳۵۵
۶۵. تاریخ قرون وسطی، کاسمینسکی، انصاری و مؤمنی، تهران ۱۳۴۶
۶۶. تاریخ گیلان، رایینو، خمامی زاده، تهران ۱۳۵۰
۶۷. تاریخ مختصر جهان، مانفردو.... محمدتقی فرامرزی ۱۳۵۳
۶۸. تاریخ مغول در ایران، اشپولر، محمود میرآفتاب، تهران ۱۳۵۱
۶۹. تاریخ ملل و دول اسلامی، کارل بروکلمان، هادی جزايری، تهران ۱۳۴۶
۷۰. تحقیقاتی درباره ساسانیان، اینوستراتنسف، کاظم کاظمزاده، تهران ۱۳۵۱
۷۱. ترکستان نامه، بارتولد، کریم کشاورز (۲ جلد)، تهران ۱۳۵۲
۷۲. تصوف و ادبیات تصوف، یونگی... برتلس، سیروس ایزدی، تهران ۱۳۵۶
۷۳. تمدن ایرانی ساسانی، لوکونین، عنایت الله رضا، تهران ۱۳۵۰
۷۴. تمدن ایرانی، چند تن از خاورشناسان، عیسی بہنام، تهران ۱۳۴۶
۷۵. حکومت بنی امیه در خراسان، عبدالله مهدی الخطیب، باقر موسوی، تهران ۱۳۵۷
۷۶. درباره مفهوم انجیل‌ها، کری ولف، محمد قاضی، تهران ۱۳۴۸
۷۷. سلسه‌های اسلامی، کلیفورد انوند بوسورث، فریدون بدراهی، تهران ۱۳۴۹
۷۸. سفرنامه مارکوپولو، حبیب الله صحیحی، تهران ۱۳۵۰
۷۹. سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، منوچهر امیری، تهران ۱۳۴۹
۸۰. سلطنت قیاد و ظهور مزدک، کریستن سن، فلسفی و بیرشك، تهران ۱۳۰۹
۸۱. سه مقاله درباره هر دگی، پتروفسکی و بلایاف، سیروس ایزدی، تهران ۱۳۵۶
۸۲. فجر اسلام (پرتو اسلام) احمد امین، عباس خلیلی، تهران ۱۳۴۹
۸۳. فرهنگ و تمدن مسلمانان، بارتولد، علی اکبر دیانت، تبریز ۱۳۵۷
۸۴. کشاورزی مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، پتروفسکی، کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۴
۸۵. مالک و زارع در ایران، لمبتوون، منوچهر امیری، تهران ۱۳۴۹
۸۶. مختصری از جنبش‌های دهقانی، هوشمند، تهران ۱۳۵۷
۸۷. میراث ایران، سیزده تن از خاورشناسان، بیرشك و...، تهران ۱۳۴۵
۸۸. ناصرخسرو و اسماعیلیان، آ.ی. برتلس، آرین پور، تهران ۱۳۴۶
- *
۸۹. آثار باستانی آذربایجان، سیدجمال ترابی طباطبائی، تهران ۱۳۵۵
۹۰. آثار باستانی آذربایجان، عبدالله کارنگ، تهران ۱۳۵۱
۹۱. آنایهیتا، پوردادود، به کوشش گرجی، تهران ۱۳۴۳
۹۲. آیین کشورداری در عهد رشید الدین فضل الله، هاشم رجبزاده، تهران ۱۳۵۵
۹۳. آیینه سکدری، میرزا آقاخان کرمانی، تهران ۱۳۲۲ ق.
۹۴. ابو عبدالله رودکی و آثار.... عبدالله میرزایف، تاجیکستان ۱۹۵۸
۹۵. ابومسلم خراسانی، غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۵
۹۶. ابومسلم خراسانی، محمد عبدالله حسن، شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۵۲
۹۷. اردبیل در گذرگاه تاریخ، یاپا صفری، تهران ۱۳۵۴
۹۸. ارزش میراث صوفیه، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران ۱۳۵۶
۹۹. از پرویز تا چنگیز، سیدحسن تقی‌زاده، تهران

۱۰۰. از گاتها تا مشروطیت، محمدرضا فشاھی، تهران ۱۳۵۴
۱۰۱. اسلام و مالکیت...، سید محمود طالقانی، تهران ۱۳۵۴
۱۰۲. بابک خرمدین، م. پرمن، تهران ۱۳۵۴
۱۰۳. بابک خرمدین دلاور آذربایجان، سعید نفیسی، تهران ۱۳۴۸
۱۰۴. بعضی درباره زندگی مانی و پیام او، ناصح ناطق، تهران ۱۳۵۷
۱۰۵. برخی بررسیها درباره جهانبینیها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، احسان طبری، تهران ۱۳۵۷
۱۰۶. تأثیر جانشینی در بنای اسلام، علی اصغر معززی، تهران ۱۳۳۷
۱۰۷. تاریخ اجتماعی ایران، مرتضی راوندی، ج ۱۹۲، تهران ۱۳۴۱
۱۰۸. تاریخ اجتماعی از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان، سعید نفیسی، تهران ۱۳۴۲
۱۰۹. تاریخ اسلام، علی اکبر فیاض، مشهد ۱۳۳۹
۱۱۰. تاریخ ایران بعد از اسلام، عبدالعزیز زرین‌کوب، تهران ۱۳۴۳
۱۱۱. تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، جواد مشکور، تهران ۱۳۵۲
۱۱۲. تاریخ تحولات اجتماعی، مرتضی راوندی، تهران ۱۳۵۸
۱۱۳. تاریخ زندگی اقتصادی روستاییان و... تا پایان ساسانیان، غلام رضا انصاف‌پور، تهران ۱۳۵۲
۱۱۴. تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، ابوالقاسم طاهری، تهران ۱۳۴۹
۱۱۵. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، جواد مشکور، تهران ۱۳۵۵
۱۱۶. تاریخ مغول، عباس اقبال، تهران ۱۳۴۷
۱۱۷. تاریخ نهضتهاي فكري ايرانيان، عبدالرفیع حقیقت، تهران ۱۳۵۵
۱۱۸. تحقیق درباره دوره ایلخانیان، منوچهر مرتضوی، تبریز ۱۳۴۱
۱۱۹. تشیع علوی تشیع صفوی، علی شریعتی، تهران ۱۳۵۲
۱۲۰. جستجو در تصوف، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران ۱۳۵۸
۱۲۱. جنبش مزدک و مزدکیان، برویز شهریاری، تهران ۱۳۲۷
۱۲۲. حسن صباح، کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۴
۱۲۳. حلاج، علی میر فطروس، تهران ۱۳۵۷
۱۲۴. درباره کلیله و دمنه، محمد جعفر محجوب، تهران ۱۳۴۹
۱۲۵. دیداری با اهل قلم، غلامحسین یوسفی، مشهد ۱۳۵۰
۱۲۶. دو قرن سکوت، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران ۱۳۴۴
۱۲۷. دیدگاه‌ها، مصطفی رحیمی، تهران ۱۳۵۲
۱۲۸. زندگانی شاه عباس اول، ناصرالله فلسفی، ج ۳، تهران ۱۳۴۵
۱۲۹. ساخت دولت در ایران، غلام رضا انصاف‌پور، تهران ۱۳۵۶
۱۳۰. سرچشمۀ تصوف در ایران، سعید نفیسی، تهران ۱۳۴۳
۱۳۱. سرخ جامگان و نمدهوشان، ابوزد ورداسی، تهران ۱۳۵۷
۱۳۲. سیری در تاریخ ایران باستان، فریدون شایان، تهران ۱۳۲۴ ق
۱۳۳. شناخت عرفان و عارفان ایرانی، علی اصغر حلیبی، تهران ۱۳۵۴
۱۳۴. شهریاران گمنام، کسری، تهران ۱۳۵۳
۱۳۵. طرایق الحقایق، محمد معصوم شیرازی، محمد جعفر محجوب (سه جلد)، تهران ۱۳۴۵

۱۳۶. عقاید مزدک، سیدعلی مهدی نقوی، تهران ۱۳۵۲
۱۳۷. علل کندی و ناپیوستگی تکامل جامعه فنودالی ایران، ابازر و ردادسی ۱۳۵۴
۱۳۸. مانی و دین او، سیدحسن تقیزاده، افشار شیرازی، تهران ۱۳۳۵
۱۳۹. مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین...، تهران ۱۳۵۰
۱۴۰. مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، شاهrix مسکوب، تهران ۱۳۴۲
۱۴۱. مقدمه‌ای بر تصوف، ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۵۵
۱۴۲. مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی، محمدرضا فشاھی، تهران ۱۳۵۴
۱۴۳. نظری به تاریخ آذربایجان، محمدجواد مشکور، تهران ۱۳۴۹
۱۴۴. نه شرقی نه غربی، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران ۱۳۵۳
۱۴۵. نهضت شعوبیه، حسین علی منتعن، تهران ۱۳۵۴
۱۴۶. هفتاد و سه ملت، به اهتمام جواد مشکور، تهران ۱۳۵۶
- *
۱۴۷. تاریخ آذربایجان، قلی بیف، باکو ۱۹۷۲
۱۴۸. تاریخ ابوالفرج (بارجرس با ابن‌العربی)، عمر رضا دو غرول، آنکارا ۱۹۴۵
۱۴۹. تاریخ اسلام در صد سؤال، نست چانغاناتای، استانبول ۱۹۷۲
۱۵۰. تاریخ الدول الاسلامیه، دکتر احمد سعید سلیمان، قاهره ۱۹۷۲
۱۵۱. تاریخ ایران کمبریج، زیرنظر بویل، ج. ۵. کمبریج ۱۹۶۸
۱۵۲. ساخت اجتماعی عثمانی، مظفر سنجر، استانبول ۱۹۷۲
- *
۱۵۳. ایرانشهر (سال ۴ شماره ۷)، مقاله «بک کنفرانس علمی درباره آذربایجان»، مارکوارت، رضازاده شفق.
۱۵۴. بورا (سال ۱ ، شماره ۱ - نوامبر ۱۹۷۸) مقاله «دبدار با مورخ آلمان شرقی، پروفسور ورنر - درباره تاریخ ترکیه، استانبول
۱۵۵. گاوه (سال ۵ شماره ۲-۳) مقاله «بالشویسم در ایران قدیم»، محمدعلی جمال‌زاده.
۱۵۶. معارف اسلامی (شماره ۹-۱۰ شهریور و آذر ۱۳۴۸) مقاله‌ای از بلایف به ترجمه عنایت‌الله رضا.
۱۵۷. نامه مردم (دی ماه ۱۳۲۶) مقاله مزدک و نهضت مزدکی، احمد قاسمی.
۱۵۸. هنر و مردم، (آذر ۱۳۴۵، شماره ۵۰) مقاله «قلعه جمهور (دزبد) جایگاه باک خرمدین، کامبیغش فرد.
- *
۱۵۹. آنسیکلوپدی آذربایجان شوروی، ج. ۱، باکو ۱۹۷۶
۱۶۰. آنسیکلوپدی اسلامی، جلد‌های مختلف، استانبول
۱۶۱. الم Jennings، بیروت ۱۹۷۳
۱۶۲. دانشنامه ایران و اسلام، تهران (شماره‌های مختلف)
۱۶۳. دایرة المعارف فارسی، غلامحسین مصاحب، جلد‌های ۱ و ۲.
۱۶۴. راهنمای تبدیل تاریخ هجری به میلادی، فائق رشید اونات، آنکارا ۱۹۷۴
۱۶۵. ریحانة الادب، محمدعلی مدرس، تهران ۱۳۴۹
۱۶۶. فرهنگ خاورشناسان، ابوالقاسم سحاب، سهرا ۱۳۵۶
۱۶۷. فرهنگ فلسفی، روزنال، مسکو ۱۹۶۷

۱۸۲ / از مزدک تا بعد

۱۶۹. فرهنگ لغات و اصطلاحات تاریخی، محمدذکری کابالی، استانبول ۱۹۷۱
۱۷۰. لفتنامه دهدزا، سازمان لفتنامه



السازان
بها : ١٥٠ ريال