

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا
سال بیست و چهارم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۱۳، پاییز ۱۳۹۳

تحلیل جامعه‌شناختی نهادی شدن جنبش زیدبن علی

محمد رضا بارانی^۱

هدی شعبان پور^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۵/۷

تاریخ تصویب: ۹۳/۳/۲۶

چکیده

جنبش‌های شیعی در دوره‌ی امویان و عباسیان در تحول فضای سیاسی، مذهبی و فکری جهان اسلام نقش بارزی داشتند. این جنبش‌ها با نقش محوری گروه‌های اجتماعی پدید آمده بودند و ثبات و بی‌ثباتی مردم نیز در پیروزی و شکست آن‌ها تأثیر زیادی داشته است؛ بنابراین بررسی این جنبش‌ها و قیام‌ها از دیدگاه جامعه‌شناختی به تحلیل چرایی و چیستی همراهی و عدم همراهی مردم با آن‌ها کمک شایانی می‌کند.

جنبش زید (۷۹-۱۲۲ق/ ۶۹۸-۷۴۰م) ضد امویان را می‌توانیم جنبشی اجتماعی-انقلابی به شمار آوریم که خواستار سرنگونی

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهرا. m.barani@alzahra.ac.ir

۲. کارشناس ارشد تاریخ دانشگاه الزهرا. hodashaabanpour@yahoo.com

هرچه سریع‌تر نظام حاکم اموی بود. اگرچه این قیام براساس ایدئولوژی و اهداف ویژه طراحی شد، پس از چندی به‌طور ناگهانی شکست خورد. جامعه‌شناسان برای تحلیل جنبش‌های اجتماعی و انقلابی، الگوها و مراحل را در نظر گرفته‌اند. ئی. گنیز، جامعه‌شناس مشهور، بر این باور است که بیشتر جنبش‌های اجتماعی چهار مرحله داشته‌اند؛ از این رو در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از دیدگاه جامعه‌شناسی او در مورد جنبش‌های اجتماعی و نیز با استناد به منابع شیعی و سنی، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش هستیم که علت شکست جنبش زید و نهادی نشدن آن چه بوده است.

دست‌آورد پژوهش حاضر این است که جنبش انقلابی زیدبن علی به دلیل اقدامات سریع حاکمیت برای از بین بردن بحران‌های سیاسی حکومت در «مرحله‌ی برانگیختگی» و به دنبال آن، طرح دیدگاه‌های شتاب‌زده در مورد مسئله‌ی امامت از سوی زید بدون در نظر گرفتن فضای عمومی جامعه، در جذب حامیان (مرحله‌ی قالب‌ریزی) پیروز نبود و به همین دلیل با شکست روبه‌رو شد و به مرحله‌ی نهادی شدن نرسید.

واژگان کلیدی: زیدبن علی (ع)، قیام، جنبش انقلابی، امویان، جامعه‌شناسی، مراحل جنبش.

مقدمه

در روزگار حکومت حدوداً صدساله‌ی امویان، شیعیان که خود را میراث‌بر اقتدار کاریزمایی پیامبر اکرم (ص) می‌دانستند، پس از رویداد عاشورا در دو گروه عمده در برابر امویان فعالیت کردند؛ گروه اول بر استراتژی دفاع تأکید کردند، مبارزه را بیشتر در

ساختاری فرهنگی و عقیدتی پیش بردند و به لحاظ سیاسی کوشیدند پایه‌های مشروعیت اقتدار سیاسی امویان را بی‌آنکه مستقیماً با دشمن درگیر شوند فروریزند؛ اما گروه دوم آشکارا به مبارزه پرداختند و با قیام‌های پی‌درپی مبارزه‌ای خونین و مسلحانه را در برابر اقتدار سنت‌مدار اموی پی‌گیری کردند.

نماینده‌ی گروه اول شیعیانی بودند که به «قطعی» شهرت یافتند و رهبری آنان را امامانی از فرزندان حسین (ع) برعهده داشتند. گروه دوم در شکل قیام‌های مختلف کیسانیه و زیدیه سازمان یافتند که اولی به محمدبن حنفیه، فرزند غیرفاطمی علی (ع) باور داشتند و از این رو جایگاهی مانند جریان‌های دیگر شیعه نداشتند.

گروه دوم به‌عنوان شاخص‌ترین گرایش در قرن دوم و سوم هجری فعالیت داشت و به مبارزه با اقتدار سیاسی حاکمان اموی پرداخت. زیدبن علی نخستین کس از خاندان علی (ع) و فاطمه زهرا (س) بود که پس از واقعه‌ی کربلاء علیه خلافت اموی قیام کرد. با اینکه قیام زید شکست خورد، دیدگاه عقیدتی و تدبیرهای او هنگام مبارزه، کم‌کم به‌عنوان باورهای فرقه‌ای جدید از شیعه، به نام زیدیه، پابرجا ماند و زمینه‌ی فکری و سیاسی جامعه را برای حمایت از قیام عباسیان فراهم کرد و به پیروزی آنان منجر شد؛ به همین دلیل زیدیه را می‌توانیم به‌عنوان شاخص‌ترین مذهب در آن گروه از شیعه معرفی کنیم که به مبارزه‌ی مثبت با اقتدار سیاسی حاکم معتقد بود.

جنبش زید توانست برای قیام‌های پس از خود یک اندیشه‌ی مبارزه‌جویانه به ارمغان آورد و زمینه‌ی تشکیل یک فرقه در میان شیعه را فراهم کند که بعدها از لحاظ فکری در جامعه نهادی شد و کم‌کم به دست برخی عالمان تنوریزه گردید. این اندیشه ابعاد مهمی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، مذهبی (فقهی یا کلامی) و فرهنگی پیدا کرد و برخی دولت‌های شیعی، مانند دولت زیدیه‌ی یمن و ادریسیان، پیرو چنین فکری بودند. باید توجه داشته باشیم که معمولاً جنبش‌ها در زمان‌های آغازین نهادی نمی‌شوند؛ بلکه پس از مدتی افرادی با اهداف خاص از آن پیروی می‌کنند و به تدریج نهادی می‌شوند.

جنبش‌هایی که در زمان حضور نخستین رهبر نهادی می‌شوند، معمولاً به پیروزی می‌رسند یا زمینه‌ی پیروزی آنان فراهم می‌شود و جنبش‌هایی که در کار نهادی شدن دچار

چالش می‌شوند، شکست می‌خورند؛ بنابراین، با بررسی و آسیب‌شناسی نهادی شدن جنبش‌ها می‌توان دلایل شکست آن‌ها را روشن کرد. جنبش زید زمینه‌ی پیدایش فرقه‌ی مهم مذهبی و هم‌چنین گرایش سیاسی اثربخشی را در میان شیعیان فراهم آورد؛ به گونه‌ای که بسیاری از شورش‌ها و جنبش‌های مخالف عباسی از آن بهره‌مند بودند و یا خود را به آن پیوند می‌دادند و برخی از دولت‌های شیعی نیز پیوند خود را با آن حفظ می‌کردند. پس این پرسش مطرح می‌شود که چرا این قیام نتوانست با وجود این توان در دوره‌ی خود پیروز شود و چرا بسیار زود شکست خورد و دوام نیاورد. پاسخ‌های گوناگونی برای این پرسش وجود دارد؛ مانند بی‌تدبیری در نبرد و مبارزه با امویان، بی‌وفایی مردم کوفه که او را رها کردند و تنها گذاشتند، قدرت و مدیریت حکومت و امیران اموی (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳/ ۲۰۶-۲۰۷؛ اصفهانی، [بی‌تا]: ۱۲۴)، عدم پشتیبانی امام سجاد (ع) از زید (ابن قتیبه، ۱۹۹۰: ۲/ ۱۴۲)، اختلاف داخلی میان شیعیان (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱/ ۲۴۸)، ارتباط با واصل و معتزله، گفته‌ی او در زمینه‌ی درستی خلافت ابوبکر و عمر بن خطاب (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۷۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۵)، ناهماهنگی بین رهبران قیام و آغاز زود هنگام آن.

فرضیه‌ی پژوهش این است که این جنبش نتوانست اندیشه‌ی قیام و جنبش را هنگام قیام نهادی کند و هنوز شرایط داخلی جنبش فراهم نشده بود که قیام انجام شد و به همین دلیل مردم به سادگی از گرد رهبر آن پراکنده شدند و جنبش دوام نیاورد. گرچه زید نتوانست از ناآرامی موجود در مردم بهره‌بردار و آنان را برای قیام برانگیزاند و حتی اندیشه‌ی خود را اظهار کند، این اندیشه‌ها و رفتارها نهادی نشده بودند. به ویژه اگر به جایگاه علمی منسوب به زید توجه کنیم، این مسئله مهم‌تر می‌شود؛ زیرا شاگردانی مهم داشته و آثار مهمی به او نسبت داده شده است. برای نمونه ابوخالد عمرو بن خالد واسطی هاشمی (وفات پس از ۱۵۰ق) از زید حدیث و فقه را فرا گرفته و سپس آن‌ها را در دو مجموعه مرتب کرده است و با زید دوستی و هم‌نشینی زیادی داشته است (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۷/۲۱؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۱۵/۲۰۴). براساس جایگاه علمی زید، احتمال دارد که نهادی کردن جنبش توسط او براساس تدبیر و بردباری خاصی انجام شده باشد. با توجه به این مسائل، پاسخ پرسش پژوهش در این نوشتار نیازمند بررسی و دقت قابل توجهی است.

درمورد جنبش زید پژوهش‌های گوناگونی انجام شده است. رضوی اردکانی در کتاب شخصیت و قیام زیدبن علی، سید عبدالرزاق موسوی مقرر در کتاب *زید الشهید* و حسین کریمان در کتاب *سیره و قیام زیدبن علی*، به صورت تک‌نگاری این جنبش را بررسی کرده‌اند و محمدتقی مدرسی، نویسنده کتاب *امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی و سمیره مختاراللیثی*، نویسنده *جهاد شیعه در دوره اول عباسی*، در *لابه‌لای این آثار* به بررسی قیام زید نیز توجه داشته‌اند؛ اما همه‌ی این آثار با رویکردی متفاوت، به زمینه‌ها و عوامل قیام، چگونگی و چرایی شکست آن پرداخته‌اند و مسئله‌ی نهادی شدن این جنبش را مورد توجه قرار نداده‌اند. فرآیند نهادی شدن جنبش زید نیازمند پژوهش است. در این پژوهش تلاش کرده‌ایم با تطبیق مراحل جنبش‌های انقلابی از منظر جامعه‌شناسی، مراحل جنبش زیدبن علی و نهادی شدن آن را بررسی و تحلیل کنیم.

۱. مفهوم‌شناسی جامعه‌شناختی جنبش اجتماعی

از آنجا که انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی در تاریخ بسیار مهم بوده‌اند، نظریه‌های گوناگونی برای تبیین آن‌ها از سوی اندیشمندان بزرگی چون مارکس، چالمرز جانسون، جیمز دیویس، چارلز تیلی، نیل اسملسر، آلن تورن و بروس کوئن مطرح شده است. استفاده از این نظریه‌ها برای تبیین علمی جنبش‌های گذشته و واکاوی عوامل شکل‌گیری و شکست این جنبش‌ها اهمیت بسیار دارد و می‌تواند آسیب‌شناسی علمی از این جنبش‌ها ارائه کند. در این پژوهش کوشیده‌ایم با استفاده از یکی از این نظریه‌ها، مراحل نهادی شدن جنبش انقلابی زیدبن علی را بررسی و تحلیل کنیم.

جنبش اجتماعی را می‌توانیم کوشش گروهی برای پیشبرد منافع مشترک، از طریق عمل جمعی خارج از حوزه‌ی نهادهای رسمی تعریف کنیم (گیدنز، ۱۳۷۴: ۶۷۹). پژوهشگران نظرهای مختلفی درمورد عوامل شکل‌گیری جنبش‌ها دارند. مارکس وجود تضادهایی (تنش‌های حل‌ناشدنی) را که در تغییرات اقتصادی جوامع ریشه دارند، عامل بروز جنبش‌های انقلابی می‌داند (گیدنز، ۱۳۷۴: ۶۶۷؛ کوهن، ۱۳۸۰: ۹۶). جیمز دیویس بهبود شرایط زندگی مردم و بالارفتن انتظارات و توقعات آن‌ها را عامل اساسی وقوع

انقلاب می‌داند که این نظریه را رابرت گر با افزودن عوامل غیراقتصادی به دیدگاه دیویس تکمیل می‌کند (گر، ۱۳۷۷: ۹۲؛ گیدنز، ۱۳۷۴: ۶۷۰). چالمرز جانسون عدم تعادل در جوامع را شرط لازم وقوع انقلاب معرفی می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۴: ۶۶۹). کوئن بر این باور است که جنبش اجتماعی هنگامی به وجود می‌آید که گروه سازمان‌یافته‌ای در صدد برآید عناصری از جامعه را تغییر دهد یا حفظ کند (کوئن، ۱۳۷۹: ۴۰۵).

همه‌ی جنبش‌های اجتماعی ویژگی‌های خاص و مشترکی دارند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: مشخص بودن اهداف، داشتن برنامه‌هایی برای دستیابی به اهداف و ایدئولوژی (مسلك). جنبش اجتماعی معمولاً دارای مجموعه‌ای از اهداف است که کاملاً مشخص هستند. در این میان، زمانی یک جنبش اجتماعی پیروز خواهد شد که برای مردم مشخص کند هدفش ایجاد چه نوع تغییراتی در جامعه است. ایدئولوژی جنبش اجتماعی عامل گردآوری جنبش است؛ زیرا ایدئولوژی علاوه بر اینکه وضع اجتماعی موجود را به باد انتقاد می‌گیرد، اهداف جنبش و روش‌های نیل به آن‌ها را نیز روشن می‌کند (کوئن، ۱۳۷۹: ۴۰۵-۴۰۶). پژوهشگران معتقدند که همه‌ی جنبش‌های اجتماعی الگوی پیشرفت یکسانی را دنبال نمی‌کنند؛ اما همه در یک دوران بحرانی آغاز می‌شوند، به میزان‌های مختلف رشد می‌کنند و سپس یا از بین می‌روند و یا نهادی می‌شوند و کار خود را دنبال می‌کنند.

الگوهای زیادی برای گونه‌بندی جنبش‌ها طراحی شده است که شاید دقیق‌ترین و جامع‌ترین آن‌ها، دسته‌بندی دیوید آبرل باشد که چهار نوع جنبش زیر را مشخص می‌کند:

۱. جنبش‌های رستگاری‌بخش که در صدد نجات افراد از آن شیوه‌های زندگی

است که فاسدکننده پنداشته می‌شوند؛

۲. جنبش‌های اصلاح‌طلب که هدف‌هایی محدودتر دارند و می‌خواهند تنها

برخی از جنبه‌های نظم اجتماعی موجود را تغییر دهند؛

۳. جنبش‌های تغییردهنده که هدفشان ایجاد تغییر جزئی در افراد است و در پی

ایجاد تغییر کاملی در عادات افراد نیستند؛ بلکه می‌خواهند ویژگی‌های معینی

را تغییر دهند؛

۴. جنبش‌های دگرگون‌ساز که هدفشان دگرگونی فراگیر در جامعه یا جوامعی است که خود بخشی از آن هستند. اعضای این جنبش‌ها در پی دگرگونی‌های سریع و عظیم، جامع و فراگیر و غالباً خشن هستند؛ نمونه‌ی این جنبش‌ها، جنبش‌های انقلابی یا بعضی از جنبش‌های مذهبی رادیکال است (گیدنز، ۱۳۷۴: ۶۸۰-۶۸۱).

به این ترتیب، جنبش زیدبن علی یک جنبش انقلابی است؛ زیرا مانند جنبش‌های دگرگون‌ساز دیگر، خواستار تغییر سریع و بنیادی در جامعه و سرنگون کردن نظام حاکم و جایگزین کردن یک نظام دیگر است (همان: ۴۰۷). گرچه جنبش‌های اجتماعی با یکدیگر متفاوت هستند، بیشتر جامعه‌شناسان در نظریاتشان به صورت مستقیم یا غیرمستقیم مراحل را که یک جنبش اجتماعی برای رسیدن به هدفش طی می‌کند، همان مراحل می‌دانند که وی.ئی. گتیز^۱ جامعه‌شناس مطرح کرده است. نیل اسملسر شش مرحله را برای جنبش اجتماعی در نظر گرفته است که عبارت‌اند از: ۱. زمینه‌ی ساختاری؛ ۲. فشار ساختاری؛ ۳. گسترش باورهای تعمیم‌یافته؛ ۴. عوامل شتاب‌دهنده؛ ۵. گروه هماهنگ و ۶. کنترل اجتماعی.

اسکاچ پل با سنخ‌شناسی نظریه‌های مطرح درباره‌ی انقلاب‌ها، به این نتیجه رسید که یک جنبش انقلابی سه مرحله دارد؛ در مرحله‌ی اول تغییرات در نظام‌های اجتماعی سبب نارضایتی اجتماعی و بسیج عمومی می‌شود، در مرحله‌ی دوم جنبش توده‌ای به کمک ایدئولوژی سازمان وابسته، به صورت آگاهانه نسبت به سرنگونی رژیم حاکم اقدام می‌کند و در مرحله‌ی سوم پس از درگیری و سرانجام پیروزی، برنامه‌های خود را به مرحله‌ی اجرا می‌گذارد (اسکاچ پل، ۱۳۷۶: ۲۱). آلن تورن نیز تنها یک عامل را در زمینه‌ی جنبش اجتماعی مؤثر می‌داند که از آن با عنوان میدان‌های عمل یاد می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۴: ۴۰۷). همان‌طور که گفتیم، وی.ئی. گتیز به صورت کامل‌تر مراحل جنبش اجتماعی^۲ را بررسی کرده است (گتیز، ۱۳۷۹: ۴۰۵-۴۰۶). به گفته‌ی گتیز «بیشتر جنبش‌های اجتماعی

1. W.E. Gettys

2. classic model of the stages of a social movement

چهار مرحله‌ی زیر را طی می‌کنند: ۱. مرحله ناآرامی؛^۱ ۲. مرحله‌ی برانگیختگی؛^۲ ۳. مرحله‌ی قالب‌بریزی^۳ و ۴. مرحله‌ی نهادی شدن^۴ (Hiller, 1975 : 298; Smelser, 1965: 273; Gettys, 1951: 343). گفتنی است که آثار گتیز به فارسی برگردان نشده است و آثار او به انگلیسی را نیز نیافتیم و تنها در برخی کتابخانه‌های مجازی برون‌مرزی، کتابی به نام *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی* وجود داشت که به صورت مشترک با فردی به نام کارل داوسون نوشته است. فقط کتاب موجود در این کتابخانه قابل مطالعه بود و کتاب دیگر او وجود نداشت و در بین آثار فارسی، در برخی آثار مانند آثار کوئن، اندیشه‌ی او در این زمینه به صورت بسیار اجمالی مطرح شده است و هیچ استنادی هم وجود ندارد. با اینکه نظریه‌ی او از جهات گوناگونی مفیدتر به نظر می‌رسد، در داخل کشور چندان به آن توجهی نشده است و تلاش نویسنده برای یافتن اثری در این زمینه نتیجه نداشت.

۲. بررسی مراحل جنبش زید

با توجه به اینکه جنبش زید در گونه‌شناسی جنبش‌ها، به عنوان جنبش انقلابی قلمداد شده و مراحل جنبش‌های انقلابی برپایه‌ی نظریه‌ی گتیز مورد توجه است، در این قسمت می‌کوشیم این مراحل چهارگانه را براساس گزارش‌های تاریخی مربوط به قیام زید توضیح دهیم، با مراحل جنبش انقلابی تطبیق دهیم و در پایان، عوامل شکست جنبش انقلابی زید را مشخص کنیم.

۱-۲. مرحله‌ی ناآرامی

گتیز نخستین گام را مرحله‌ی آغازین ناآرامی اجتماعی دانسته است. باور جیمز دیویس این است که محرومیت نسبی که پس از یک دوره رفاه اجتماعی در جامعه ایجاد می‌شود، با افزایش انتظارات همراه است و این حالت به فشار ساختاری در جامعه منجر می‌شود

-
1. preliminary stage of social unrest
 2. popular stage of collective excitement
 3. stage of formal organization
 4. institutionalization

(مشیرزاده، ۱۳۸۲: ۱۹). فشار ساختاری به تنش‌ها یا به اصطلاح مارکس، تضادها اطلاق می‌شود که باعث ایجاد منافع متعارض در درون جامعه می‌شود؛ بدین‌سان نابرابری‌های مداوم میان گروه‌های قومی موجب تنش می‌شود. در این مرحله، بر اثر کژکاری نظام حاکم، نارضایتی عمومی پدید می‌آید که ممکن است تداوم یابد و سال‌ها طول بکشد (گیدنز، ۱۳۷۴: ۴۱۱). این مرحله در دوره‌ی جنبش زیدین علی به وجود آمد.

با تأسیس حکومت اسلامی در مدینه توسط پیامبر (ص)، ارزش‌های اسلامی در جامعه رشد کرد و حکومت براساس رسالت اصلی دین اسلام و آموزه‌های ارائه‌شده توسط رسول خدا (ص) شکل گرفت و باورمندان به دین اسلام، به‌ویژه در مناطق تازه فتح‌شده نیز انتظار رعایت آن را از سوی حاکمان و جانشینان پیامبر (ص) داشتند. رشد و پرورش ارزش‌های اسلامی که مهم‌ترین شاخصه‌ی آن عدالت بود، تاحدودی در دوره‌ی خلفای راشدین و به‌صورت کامل در دوره‌ی کوتاه خلافت علی (ع) و حسن بن علی (ع) ادامه یافت و پس از روی کار آمدن خاندان اموی، وضعیت کاملاً متفاوت شد؛ گرچه امامان شیعه و برخی مسلمانان فعالیت فرهنگی خود را در زمینه‌ی ارزش‌های اسلامی و عدالت و دین‌داری در جامعه ادامه می‌دادند و با امر به معروف و نهی از منکر و برخی موضع‌گیری‌ها حاکمیت را به چالش می‌کشیدند.

در دوره‌ی امویان، رفاه برای عرب‌ها و برخی گروه‌های اجتماعی فراهم شد و با سیاست‌های متعصبانه و عرب‌گرایانه‌ی امویان، روزبه‌روز تقابل بین برخی گروه‌های مردمی بیشتر می‌شد. دوری خلفای اموی از آموزه‌های اسلامی و تبدیل خلافت به سلطنت نیز واکنش‌هایی در مردم پدید آورد. به این ترتیب، گرچه در دوره‌ی امویان رفاه اجتماعی برای برخی کم شد، انتظارات مردم از حاکمیت اسلامی فزونی یافت؛ به‌گونه‌ای که اولین دغدغه‌ی حاکمیت کسب مشروعیت سیاسی و سرکوب جامعه‌ی بیدار و آگاه اسلامی بود که با هر اقدام ناعادلانه و مخالف با اسلام، اعتراض خود را آشکار می‌کرد. یکی از نمودهای این سرکوب، ایجاد اندیشه‌ی ارجاء و جدایی عمل از ایمان و تحریف اندیشه‌های والای اسلامی به‌وسیله‌ی جعل حدیث بود که جامعه را به خواب فرومی‌برد. با این حال، قیام حسین بن علی (ع) نخستین اعتراض آشکار به اصل حاکمیت و جانشینی یزید و

همچنین رفتارهای ناشایست و سرکوب‌گرایانه‌ی امویان بود که باعث بیداری دوباره‌ی جامعه شد. قیام‌ها و اعتراض‌های متعددی را هم که تا زمان زیدبن علی دربرابر دستگاه حاکم شکل گرفتند، می‌توانیم از قیام‌های بیدار‌گرایانه بدانیم.

جنبش زید نیز درست زمانی پدید آمد که مردم از ستم بنی‌امیه و فساد دستگاه حاکم به‌تنگ آمده بودند و تنش‌های کلی در جامعه شکل گرفته بود. با نگاهی به کارهای انجام‌شده‌ی امویان، کشتار و خونریزی، بی‌عدالتی و تعصب نژادی آنان آشکار می‌شود (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸: ۱/ ۲۳۰). این بی‌عدالتی‌ها سرانجام گروه‌های مختلف جامعه را به نارضایتی کشاندند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۳/ ۲۳۸) و همه‌ی مردم با باورها و آرمان‌های مختلف در احقاق حق خود تلاش کردند. جامعه‌ی عصر اموی جامعه‌ای پر آشوب، هم به‌لحاظ سیاسی-اجتماعی و هم به‌لحاظ عقیدتی بود؛ از یک سو جریان دین‌باور معتقد به تثوکرآسی دینی که خود را وارث کاریزماتیزم نبوی می‌دانست و از سوی دیگر، جریان سنت‌گرایی که به تناسب شرایط، قالب عوض می‌کرد. نخستین شکل تطوریافته‌ی شیخوخت قبیله‌ای (پاتریارکالیزم)، پاتریمونیا لیزم اموی است که بعدها به سلطانیسم تبدیل شد (ولوی، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۹).

امویان از سلسله‌هایی بودند که با حفظ سنت‌های عربی و حتی جاهلی و پای‌فشاردن بر این سنت‌ها، بر قلمروی وسیعی حکومت می‌راندند. آنان هیچ‌گاه دست از اصالت‌های عربی-قبیله‌ای خود نکشیدند و همواره به آن پایبند و وفادار ماندند؛ اما از همان آغاز به قدرت رسیدن بنی‌امیه، مدافعان تثوکرآسی و وارثان کاریزماتیزم درمقابل آنان ایستادند و به اشکال مختلف (در قالب قیام مسلحانه، مبارزه‌ی مخفیانه یا حتی مقابله‌ی عقیدتی و ایدئولوژیک) بر آنان تاختند. با این حال، باز حاکم اموی بود که به‌ظاهر پیروز میدان قیام‌های مسلحانه شد. علت اصلی این موضوع، ریشه‌دار بودن سنن و عمر کوتاه حاکمیت‌های کاریزمایی است (ولوی، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۹). جامعه‌ای که اکثریت قریب به اتفاق آن در دو سال آخر رسالت پیامبر (ص) به دین جدید گرویده بودند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۴۲؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۲/ ۲۹۳)، نمی‌توانست به‌سادگی دست از سنت‌های چندصدساله و بلکه هزاران‌ساله‌ی خود بشوید. از سوی دیگر، با تأسیس مکتب ارجاء و

پیوند آن با اصل تفکیک عمل از ایمان و ایجاد مرجئه‌ی خالص^۱، حاکم این دو اندیشه را در راستای اهداف خود یافت، همت خود را بر تبلیغ این گونه اندیشه‌ها گذاشت و با ترویج آن، جامعه را به خواب فروبرد تا از واکنش‌های احتمالی آنان در برابر خلافت اموی جلوگیری کرده باشد.

اندیشه‌ی ارجاء هرگونه قضاوتی را نسبت به اعمال خلیفه و حکام منصوبش به روز رستاخیز واگذار می‌کرد و تفکیک عمل از ایمان^۲ موجب می‌شد هرچه از خلیفه و کارگزارانش سرزند، لطمه‌ای به موقعیت ایمانی و مسلمانی آنان وارد نکند. هم‌زمان، همراهان فکری خلافت یا دین به دولت فروختگانی از صحابه و تابعین، با نقل و جعل احادیثی (ولوی، ۱۳۸۰: ۱۴۰) تلاش می‌کردند این حکومت را در افکار تک‌تک افراد جامعه مشروع جلوه دهند و از سوی دیگر، با طرح مسئله‌ی جبر، به جامعه القا می‌کردند که حکومت آنان به خواست خداوند بوده و نباید با تقدیر خداوند جنگید. این مبانی مشروعیت امویان که در سنت‌های جاهلی ریشه داشت، باعث شد مردم تا مدت‌ها در مقابل ظلم و ستم خلفای اموی سر فرود آورند و به تقدیر ساختگی آن‌ها تن دهند. با شهادت امام حسین (ع) تمامی گروه‌های ناراضی جامعه از خواب بیدار شدند و کم‌کم به جست‌وجوی راهی برای نجات خود از این ستم و بی‌عدالتی برخاستند. در این مرحله، موج ناآرامی در بین گروه‌های مختلف مردم برخاسته بود و زید را برای رهبری و نمایندگی جنبش و گروه‌های ناراضی با خود همراه کردند. هرچند زید نیز به دلایلی با این حرکت موافق بود، شرایط آن را فراهم نمی‌دید؛ اما سرانجام با آنان همراه شد.

از آنجا که بیشترین تعداد بیعت‌کننده با زیدبن علی از بین گروه‌های مختلف جامعه برخاستند، ابتدا نگاهی اجمالی به گروه‌های ناراضی جامعه ضروری است. از بین بیعت‌کنندگان با زیدبن علی، شیعیان (مقدسی، [بی‌تا]: ۹۳۰/۲) در درجه‌ی اول قرار داشتند.

۱. مرجئه از ریشه‌ی ارجاء و به معنی به تأخیر افکندن حکم مؤمنی تا روز قیامت است که مرتکب کبیره شده است؛ بنابراین نمی‌توان گفت که کسی به اعتبار اعمالی که در دنیا انجام می‌دهد، نجات یافته یا هلاک شده است. اینان می‌گویند با وجود ایمان، معصیت زبانی نمی‌رساند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۵).

۲. مرجئه معتقدند که اگر فردی کار گناهی مرتکب شود، به موقعیت ایمانی و مسلمانی او لطمه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا عمل از ایمان جدا است.

۱-۱-۲. ناخشنودی شیعیان

شیعیان جریان اصلی مخالف امویان بودند که بیشترین هراس خاندان اموی از آنان بود؛ زیرا مبنای محکمی برای مشروعیتشان داشتند که امویان نمی‌توانستند آن را به‌دست آورند و آن وراثت و وصایت بود. آن‌ها به‌ویژه بر جانشینی علی (ع) توسط پیامبر (ص) تأکید می‌کردند، جانشینی حسن (ع) و حسین (ع) را پس از علی (ع) به‌طور جدی باور داشتند و حکومت معاویه و امویان را ستمگرانه قلمداد می‌کردند؛ در نتیجه به گونه‌های مختلف اعتراض خود را به حکومت اموی نشان می‌دادند. از سوی دیگر بنی‌امیه هم در تعقیب، آزار، شکنجه و قتل شیعیان کوتاهی نمی‌کردند؛ به‌طوری که حجاج بسیاری از اصحاب و یاران علی (ع)، مانند کمیل بن زیاد (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۶/۲۱۷؛ زرکلی، ۱۹۸۹: ۳/۹۳، ۲۱۰)، سعید بن جبیر (دینوری، ۱۹۹۰: ۲/۶۲؛ ابن سعد، ۱۹۹۰: ۶/۲۶۷) و بسیاری دیگر را از دم تیغ گذراند (دمشقی، ۱۹۸۶: ۴۲). برخی دیگر از شیعیان هم با وارد شدن در قیام‌های مختلف، چون قیام توابین، مختار و قیام زیدین علی، اعتراض خود را نشان دادند.

برخی تغییر رفتار و سیاست‌های عمر بن عبدالعزیز نشان‌دهنده‌ی ستمگری فراوان امویان نسبت به شیعه است. او پس از روی کار آمدن، به والیان خود در همه‌ی شهرها دستور داد لعن علی (ع) از منبرها را بردارند، خمس بنی‌هاشم را داد و فدک را به فرزندان فاطمه (س) بازگرداند (یعقوبی، [بی‌تا]: ۲/۳۰۶).

بنابراین شیعیان همیشه برای دستیابی به باور و حق خود می‌کوشیدند و برای به قدرت رساندن یکی از سادات علوی تلاش می‌کردند. در این زمینه، مردم کوفه از شیعیان و پیروان دیگر خاندان رسالت تلاش بیشتری می‌کردند؛ گرچه پایداری آنان بسیار اندک بود و زود میدان را خالی می‌کردند؛ همان‌گونه که در دوره‌ی امام علی (ع)، امام حسن (ع)، امام حسین (ع) و حتی در جنبش توابین و مختار نیز این مسئله آشکارا رخ داد. با توجه به این رویکرد مردمی، مرحله‌ی ناآرامی در میان شیعیان وجود داشت و تلاش می‌کردند افرادی از خاندان رسالت را به رهبری انتخاب کنند تا مخالفت خود را نشان دهند. یکی از علویانی که رهبری شیعیان را عهده‌دار شد، زید بن علی بود که مردم کوفه او را به قیام راضی کردند و دسته‌دسته با او بیعت کردند و احساس کردند کسی را یافتند که هم نواده‌ی

رسول اکرم (ص) است و هم می تواند حق خلافت را به شیعیان بازگرداند و حکومت ستمگرانه و جائز بنی امیه را ریشه کن کند. با این اقدام، زمینه برای پدید آمدن جنبش فکری و سیاسی زید از متن مبارزه در برابر اقتدار حاکم اموی فراهم آمد.

۲-۱-۲. ناخشنودی گروه‌های غیر عرب و موالی^۱

دومین گروه از ناراضیان، غیر عرب‌ها و موالیان بودند. موالی گروهی از نومسلمانانی بودند که با رضایت یا اکراه به اسلام گرویده بودند. این نومسلمانان در اجتماع عرب جایگاه پایینی داشتند و از حقوق اجتماعی محروم شده بودند؛ مثلاً یکی از والیان عمرین عبدالعزیز، به نام جراح بن عبدالله حکمی، در خراسان به مردم ستم می کرد، از تازه مسلمانان جزیه می گرفت، موالی را بدون حقوق و پاداش به جنگ می فرستاد و تعصب عربی را آشکارا کرده بود و در نتیجه ابن عبدالعزیز او را برکنار کرد (یعقوبی، [بی تا]: ۲/ ۳۰۲). در قیام مختار نیز اشراف کوفه از مختار ایراد گرفتند که تو آنان را بر حیوانات سوار کردی و از سهم و فیه که به ما اختصاص دارد، به آنان دادی و آنان را در برابر ما قرار دادی (طبری، ۱۹۶۷: ۴۳/۶) و در شورش خوارج علیه عبدالملک، در نهایت خوارج پس از محاصره تسلیم شدند و آنان نیز موالی را کشتند و عرب‌ها را زنده نگه داشتند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۷/ ۴۶۰) که تبعیض و بی عدالتی آشکاری بود. این وضعیت در جامعه به گونه‌ای رواج یافته بود که مصعب نیز پس از کشتن مختار، به کشتن موالی (حدود شش هزار نفر) اقدام کرد و عرب‌ها را آزاد نمود و حتی به اینکه از او ایراد گرفتند که دین آنان یکی بود و این چه دینی است که داری، توجهی نکرد (طبری، ۱۹۶۷: ۶/ ۱۱۵-۱۱۶؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۳۴-۳۵/۷). فقیهی مانند ابن شهاب زهری نیز همین نگرش را داشت و غیر عرب‌ها را در

۱. موالی جمع موالی است و در نزد عرب حد وسط میان بنده و آزاد است و اغلب بر بنده‌ی آزاد شده اطلاق می گردد و شبیه مفهومی است که در دولت روم بر بندگان آزاد اطلاق می کردند. و هر بنده یا اسیری که صاحبش او را آزاد می کرد موالی می شد و آن وقت به قبیله و خاندان خداوندش منسوب می گردید و گاهی موالی را به شهری که در آن آزاد می شود نسبت دهند و گویند مولای مدینه یا مولای مکه؛ لیکن خویشاوندی موالی غیر صریح است و موالی بر دوست و نزدیک و پسرعم و همسایه و هم سوگند و کسی که به قصد ماندن در میان قبیله‌ای وارد شود، «مهمان» و تابع و وابسته‌ی سببی نیز به مجاز اطلاق می گردد. و ابوالقاسم گویند موالی را بر عجمان از آن رو اطلاق کنند که بیشتر بلاد ایشان به قهر و زور فتح می شود و مردم آن بلاد حقیقه با حکما آزاد می گردند (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۸/ ۱).

درجه‌ی دوم قرار می‌داد. وقتی از او پرسیدند که برخی فکر می‌کنند تو از موالی حدیث نقل نمی‌کنی، گفت نقل می‌کنم؛ اما تا زمانی که از فرزندان مهاجران و انصار هستند به آنان اعتماد می‌کنم و به دیگران نیازی ندارم (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۲/۲۹۶). با سیاست حاکمان اموی، چنان وضعیت تعصب عربی رواج یافته بود که بر عالمان و فقیهان نیز اثربخش شده بود و زمینه‌ی شورش و همراهی با شورش میان موالی و ایرانیان فراهم شده بود.

این رویکرد حاکمان و بزرگان در دوره‌ی اموی سبب شد موالی و ایرانیان در بیشتر موارد دعوت‌های نو، چون دعوت شیعه در عراق و خوارج در ایران را به جان می‌خریدند و آن‌ها را همراهی می‌کردند. اعراب موالی را کالای خدا می‌دانستند (کوفی، ۱۳۵۳: ۲/۸۲۹)، بی‌دلیل موالی را به قتل می‌رساندند (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۳/۳۶۱؛ طبری، ۱۹۶۷: ۴/۱۷۶؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳/۳۱۸) و آن‌ها را بسیار تحقیر می‌کردند. آنان هنگام میهمانی، موالی را گرچه فاضل و باتقوا بود، سر سفره نمی‌نشاندند و او را سر راه می‌نشاندند تا مردم بدانند که او عرب نیست. اعراب در یک صف با موالی حرکت نمی‌کردند و موالی نمی‌توانست با دیگران بر جنازه‌ی عرب نماز بگذارد. اعراب موالی را با نام و لقب می‌خواندند و هیچ‌گاه با کنیه او را صدا نمی‌کردند؛ زیرا در میان عرب رسم بود که برای احترام نام کوچک کسی را نمی‌بردند و او را به نام پسر یا دخترش می‌خواندند؛ مانند ابوالقاسم و ام‌کلثوم. عرب اموی معتقد بود که برای سروری آفریده شده است و سایر کارهای بی‌ارزش، مانند سوادآموزی، مخصوص موالی و اهل ذمه هستند (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۳/۳۶۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴/۳۲۰).

ازدواج موالی و ایرانیان با عرب‌ها بسیار ناپسند بود؛ به گونه‌ای که وقتی عبدالحمید از عمر بن عبدالعزیز پرسید که برخی موالی با عرب‌ها و عرب‌ها با موالی ازدواج می‌کنند، او پاسخ داد انگیزه‌ی عرب‌ها پیدا کردن طبع جدیدی از نسل ایرانیان است و انگیزه‌ی موالی زیادی خوشگذرانی است و من حلالی را حرام و حرامی را حلال نمی‌کنم (بلاذری، ۱۹۹۶: ۸/۱۸۸). این مسئله نشان‌دهنده‌ی ذهنیت جامعه و حتی خلیفه‌ی عدالت‌خواه در این زمینه است که برخاسته از تعصب شدید عرب‌ها و سخت‌گیری برای موالی و ایرانیان بوده است.

در دوره‌ی امویان، موالی را احمر (قرمز پوست) می‌خواندند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۲/۳۴۳) و در فرهنگ عرب، لقب هر عجمی احمر بود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۲۲۸؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۱/۲۷۷). امویان با غیرعرب تا حد امکان آمیزش نمی‌کردند و خلافت را بر پسر کنیز غیرعرب حرام می‌دانستند، گرچه آن فرد پدرش قریشی باشد؛ به همین دلیل زمانی که زیدبن علی (ع) برای گرفتن خلافت از بنی‌امیه قیام کرد، هشام‌بن عبدالملک بدو نوشت: «شنیده‌ام هوای خلافت به سر داری، تو که مادرت کنیز است چگونه می‌توانی چنین مقامی را دارا شوی؟» (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳/۲۰۶). این تبعیض‌های نژادی در حق موالی توسط کارگزاران اموی با خشونت زیاد دنبال می‌شد (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۹۰: ۲/۳۹). حکومت برای حفظ قدرت لازم می‌دید کارگزارانی چون حجاج، خالدبن عبدالله قسری و یوسف‌بن عمر ثقفی را تقویت کند (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۷/۱۲۲) و برای رسیدن به این مقصود لازم بود که از ریختن خون خلق و گرفتن مال آن‌ها خودداری نکنند؛ به همین دلیل در جمع خراج و جزیه، تندخویی و سخت‌گیری پیش گرفتند. این ستمگری در دوره‌ی هشام توسط خالدبن عبدالله قسری و یوسف‌بن عمر ثقفی به شدت ادامه یافت (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۵/۱۲۴؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۸: ۳۳۷)؛ به گونه‌ای که یوسف در یک روز سه کنیز خود را که حتی یکی از آن‌ها مادر فرزندش بود، به بهانه‌های ناچیز کشت (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۵/۲۲۴). این گونه ستم‌ها برای موالی سبب شد که آنان نیز در برابر حکومت اموی آمادگی داشته باشند و با زیدبن علی پیمان ببندند. پس از کشته شدن زید نیز شیعیان خراسان به جنب و جوش افتادند و پیروان فراوانی در خراسان برای او پیدا شد که به بازگو کردن کارهای ناپسند بنی‌امیه و ستم آنان به خاندان رسالت پرداختند و تعبیر خواب و پیشگویی در این زمینه بسیار زیاد شد (یعقوبی، [بی‌تا]: ۲/۳۲۶) و پسرش یحیی نیز در میان مردم جایگاه بالایی به دست آورد.

۳-۱-۲. ناخشنودی اهل ذمه

ذمه در زبان عرب به معنای امان و پیمان است و در اصطلاح، پیروان کیش یهود، نصارا و مجوس و صابئه را به این دلیل اهل ذمه می‌خواندند که حمایت و حفظ جان و مال آنان، به

شرط پرداخت جزیه^۱، برعهده‌ی مسلمانان قرار می‌گرفت و چون این افراد بیشتر یهودی و مسیحی بودند، قرآن آنان را «اهل کتاب» خوانده است. فلسفه‌ی گرفتن جزیه این بود که چون مسلمانان با پرداخت انواع وجوه شرعی (خمس و زکات) به بیت‌المال کمک می‌کردند، از حقوق اجتماعی هم برخوردار بودند؛ اما اهل ذمه که از این حقوق استفاده می‌کردند و وجوه شرعیه‌ای نمی‌پرداختند، لازم بود که برای کمک به هزینه‌ی عمومی و اجتماعی، مبلغی به بیت‌المال کمک کنند. با مسلمان شدن اهل ذمه، از مقدار جزیه کاسته شد. این تساهل از اول خاص ادیانی بود که نامشان در قرآن آمده بود (ممتحن، ۱۳۸۱: ۲۷۸). چون رفته‌رفته میزان مالیات‌ها بالا می‌رفت و قدرت پرداخت در مردم نقصان می‌یافت، ذمی‌ها برای آنکه آسوده شوند، اسلام می‌آوردند و مزارع خویش را رها می‌کردند و به شهرها روی می‌آوردند.

با این حال، والیان اموی برای اینکه عواید بیت‌المال اسلام نقصان نپذیرد همچنان به زور جزیه می‌ستانند و مانع از کوچ مردم به شهرها می‌شدند؛ به گونه‌ای که روحانیان بصره از این رفتار به ستوه آمدند و بر خواری اسلام گریستند (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۳/۱۰۹). این خراج‌ستانی از دمیان در دوران هشام نیز ادامه یافت. در خراسان و ماوراءالنهر عمال هشام یکی پس از دیگری، دست به ستم زدند. به گفته‌ی ابن خلدون، اسدبن عبدالله، عامل خراسان، در این شهر چنان ستمی را اعمال کرد که زندگی مردم را تباه کرد. او حتی به زبردستان خود نیز رحم نمی‌کرد؛ تا جایی که هشام او را برکنار کرد و اشرس بن عبدالله سلمی را به حکومت خراسان گماشت. اشرس در سال ۱۱۰ ه.ق ابوالصیداء صالح بن طریف، از موالی بنی ضبه و ربیع بن عمران تمیمی را به سمرقند و دیگر شهرهای ماوراءالنهر فرستاد تا مردم را به اسلام فراخوانند؛ به این شرط که چون اسلام آورند، جزیه را از آنان بردارند؛ اما زمانی که آن‌ها اسلام آوردند و خراج کم شد، به بهانه‌ی اینکه مردم سغد و حوالی آن به میل خود اسلام نیاورده‌اند، دستور داد از آن‌ها جزیه گرفته شود (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۳/۱۰۹-۱۱۰؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۵/۱۴۷). این گونه مسائل باعث ایجاد ناآرامی در میان اهل ذمه شدند و حتی فراتر از این، به دلیل برنامه‌ها و سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی

۱. جزیه مالیات سرانه و خراج مالیات ارضی بود که ذمی‌ها تا زمانی که مسلمان نشده بودند برپایه‌ی قوانین خاصی باید می‌پرداختند.

امویان، گروه‌های مردمی دیگر نیز با این سه گروه همراهی کردند؛ زیرا وضعیت نابسامانی برای همگان فراهم شده بود که برخی نمونه‌های آن را در ادامه بیان می‌کنیم.

در سال ۱۱۱ ه.ق، هشام، اشرس بن عبدالله را از خراسان عزل کرد و جنید بن عبدالرحمان بن عمرو بن الحارث بن خارجه بن سنان بن ابی حارثه المری را بدون در نظر گرفتن شایستگی‌اش، تنها به دلیل رشوه‌ای که به همسر هشام داد، به حکومت خراسان منسوب کرد (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۳/۱۱۰-۱۱۱).

وقتی هشام بن عبدالملک نیز در سال ۱۰۵ ه.ق بر سریر قدرت نشست، روند خلفای قبل را ادامه داد و در ستم و ناروایی نسبت به مردم کوتاهی نکرد. او مردی خشن، بدخو، حریص و بخیل بود. گفته شده است آنچه از مال در خزانه جمع کرد، هیچ‌یک از خلفای قبل از او جمع نکرده بودند. زمانی سخت‌تر از زمان او بر رعیت نگذشت؛ به گونه‌ای که در زمان او خواربار و غله بسیار گران شد و مردم در وضعیت اقتصادی بدی به سر می‌بردند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۵/۲۲۳).

قیام زید بن علی درست در زمانی پدید آمد که انتظارات مردم از نظام حاکم به دلیل افزایش آموزش و سواد که با افزایش فتوحات و ارتباط با دنیای جدید و ترجمه‌ی کتاب‌های علمی ایجاد شده بود، افزایش یافته بود. در این میان، نقش ائمه‌ی شیعه در تعلیم آموزه‌های اسلامی بی‌بدیل بود؛ به گونه‌ای که تعلیم‌یافتگان فراوانی در مکتب فکری آنان و به‌ویژه صادقین (ع) پرورش یافتند و زمینه برای خواست‌های مردمی فراهم شد.

برنامه‌های اصلاحی (گر، ۱۳۷۷: ۹۲) نیز برای اصلاح امور، توسط بزرگان اسلامی مطرح می‌شد که انتظارات را بالا می‌برد؛ زیرا قیام‌هایی که در گذشته برای برپایی عدالت توسط رهبران شیعه به‌منظور بسیج مردمی که مشارکت نداشتند انجام گرفته بودند، در افزایش سطح انتظارات نقش اساسی داشتند. ارزش‌های اسلامی توسط ائمه‌ی شیعه به بالندگی رسیده بودند و آگاهی مردم از تحریف اسلام و بی‌عدالتی موجود در جامعه افزایش یافته بود؛ به این ترتیب، افزایش انتظارات مردم از حاکمیت برای تغییر وضع موجود هر روز بیشتر می‌شد.

حاکمیت به جای تغییر در روند سیاسی با درپیش گرفتن سیاست فشار و شکنجه می‌کوشید گروه‌های معترض را سرکوب کند. این کار باعث شد این گروه‌ها با پیوستن به هر قیامی علیه نظام حاکم برخیزند؛ چنانکه هزار تن از موالیان، به نام «الحمراء» (ابوحنیفه دینوری، ۱۳۶۸: ۲۸۸-۲۹۳) به همراه چهارده هزار تن از شیعیان که در کوفه می‌زیستند (مقدسی، [بی تا]: ۶/ ۴۹)، به نهضت زید پیوستند. تعداد کل افرادی که با زید بیعت کردند، به گفته‌ی طبری چهل هزار نفر بود (طبری، ۱۹۶۷: ۷/ ۱۶۸) که این رقم نشان‌دهنده‌ی فضای اعتراض آلودی بود که در بیشتر شهرهای ایران و شهرهای مرزی علیه حکومت بنی‌امیه شکل گرفته بود (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۵/ ۲۳۴). حکومت بنی‌امیه حکومتی نبود که برابر موازین شرع، مسلمانان را مساوی و برادر و برابر بداند و بر اثر عصبیت جاهلی و داشتن خوی عربی، تنها به عرب خدمت می‌کرد، نه به مسلمانان. خواری‌ها و اهانت‌هایی که به قرآن، دین اسلام و اهل بیت پیغمبر (ص) روا داشتند، به اندازه‌ای شدت یافت که حسن بصری (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۲/ ۱۴۲)، فقیه بزرگ که در تقوا و پرهیزکاری مانند نداشت و صوفیان او را یکی از سرحلقه‌های تصوف به‌شمار می‌آوردند و معتزلی‌ها او را از خود می‌دانستند، زبان به اعتراض گشود و بنی‌امیه را گمراه، بدخواه و بی‌دین خواند.

۲-۲. مرحله‌ی برانگیختگی

دومین گام به تعبیر گتیز، مرحله‌ی مردمی هیجان گروهی نام دارد. در این مرحله، پس از اینکه توجه همگان به عوامل پدیدآورنده‌ی ناآرامی جلب شد، مردم گرد هم می‌آیند. سپس محرکان و رهبرانی از میان جمع قد علم می‌کنند و مردم را برمی‌انگیزند. این رهبران به جمع می‌گویند که شمار بسیاری از مردم دیگر با مسائل آنان دست‌به‌گریبانند و تنها به‌طور گروهی می‌توانند این مسائل را حل کنند. در این مرحله، رهبر شروع به جذب افراد می‌کند. زیدبن علی در این مرحله به‌عنوان یک رهبر شایسته و به‌گفته‌ی وبر، کاریزما، موفق شد؛ به گونه‌ای که او با طرح ارزش‌ها و آموزه‌های نو، توانست چشم‌اندازهای متفاوتی را در مقابل افراد جامعه بگشاید که دستیابی به آنها تنها از راه کنش انقلابی ممکن بود (منوچهری، ۱۳۸۰: ۹۳). نیل اسملسر جذب این افراد را به‌عنوان عوامل شتاب‌دهنده‌ی

جنبش تعبیر می کند (گیدنز، ۱۳۷۴: ۶۷۳)؛ اما به عقیده‌ی اسکاچ پل، اگر حاکمیت با تدابیر لازم درصدد رفع بحران سیاسی برآید که بر اثر بی کفایتی والیان به وجود آمده است، انقلاب به مرحله‌ی بعد نمی‌رسد و در همین مرحله، به تدریج حمایت گروه‌های مختلف را از دست می‌دهد (اسکاچ پل، ۱۳۷۶: ۶۵-۶۶) که این مسئله در این مرحله از جنبش زید به وقوع پیوست و سبب عدم تکمیل این مرحله از جنبش شد.

وجود شاخصه‌های کاریزمایی در شخصیت زید بن علی (۷۹-۱۲۲ ه.ق / ۶۹۸-۷۴۰ م)، باعث شد افراد زیادی گرد او جمع شوند و او به عنوان نخستین کس از خاندان علی (ع)، پس از واقعه‌ی کربلا، در سال ۱۲۲ ه.ق علیه بنی‌امیه قیام کرد و درصدد به دست آوردن خلافت برآمد. وی از حیث ورع، شجاعت، دین و کرم از بزرگان اهل بیت به شمار می‌آمد (شیخ مفید، [بی تا]: ۱۶۸ / ۲؛ دیلمی، ۱۳۷۷: ۹۸ / ۲). دعوت او می‌توانست امتداد دعوت جدش پیامبر (ص) و نهضت پرتوی از قیام نیایش امام حسین (ع) باشد. او با این قیام، در ۴۲ سالگی (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۵ / ۲۵۱؛ ابن حجر، ۱۹۹۵: ۱۸۲ / ۲) و در دوره‌ی هشام، به شهادت رسید. زید پس از پدر و برادرش امام باقر (ع) در زمینه‌های مختلف دانش، از بزرگ‌ترین مراجع دینی شد و در روش‌ها و گرایش‌های مختلف فقهی و اعتقادی مهارت داشت (طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۶۲؛ زرکلی، ۱۹۸۹: ۵۹ / ۳). از امام رضا (ع) روایت شده است که زید بن علی از دانشمندان آل محمد (ص) بوده است. او پیوسته ملازم برادرش امام باقر (ع) بود. زید بن علی با واصل بن عطا، رئیس فرقه‌ی معتزله، ارتباط داشت و پیرامون برخی از اندیشه‌ها و گفته‌های خلاف آن‌ها با او به بحث می‌پرداخت (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱ / ۲۴۸؛ زرکلی، ۱۹۸۹: ۵۹ / ۳).

واصل بن عطا با گفتن اینکه او از افق فکری وسیعی برخوردار است و به اکثر آرا و افکار جدید احاطه دارد، وی را تجلیل می‌کرد (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱ / ۲۴۸؛ زرکلی، ۱۹۸۹: ۵۹ / ۳). زید بن علی به شهرها مسافرت می‌کرد و با دانشمندان آن‌ها دیدار می‌کرد. او در بصره با واصل بن عطا ملاقات کرد. دوستی و نزدیکی او با واصل بن عطا، بنیانگذار مکتب اعتزال، موجب این قضاوت شده است که اصول اعتقادی زیدیه و معتزله در همه‌ی مسائل مشابه است. هدفی که ابتدا زید برای برانگیختن همه‌ی گروه‌ها داشت، طرحی بسیار کلی

بود. این طرح در قالب جهاد با ستمکاران و دفاع از ستم‌دیدگان مطرح شد (مقدسی، [بی‌تا]: ۴۹/۶)؛ به همین دلیل در ابتدا توانست گروه‌های زیادی را به سمت خویش جلب کند و همه را به همراهی دعوت کند. همه‌ی اقشار و گروه‌های آسیب‌دیده به همراهی با او پرداختند؛ اما با وجود این موفقیت و جذب افراد فراوان، این مرحله به دلیل تدبیرهای سیاسی هشام‌بن عبدالملک در حل بحران، به صورت کامل به مرحله‌ی قالب‌ریزی نرسید. در ادامه، برخی از تدبیرهای هشام‌بن عبدالملک را بیان می‌کنیم.

هرچند هشام‌بن عبدالملک ابتدا با بحران‌های سیاسی بسیاری روبه‌رو بود، به سرعت توانست بر آن‌ها غلبه کند. او پس از چندی، سیاست برکناری و نصب والیان در مناطقی چون عراق و خراسان را در پیش گرفت که هدف کلی آن، ایجاد توازن قوا میان قبایل رقیب یمانی و قیسی بود. هشام در سال ۱۰۹، با تغییر دادن والیان کوشید پریشانی‌های آن ناحیه را سامان بخشد (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱۴۲/۲). او اسدبن عبدالله قسری (برادر خالد) را از حکومت خراسان برکنار کرد و جنیدبن عبدالرحمان را که مردی یمنی و خردمند بود، به حکومت سند و خراسان گماشت (ابوحنیفه دینوری، ۱۳۶۸: ۳۳۵). هشام در سال ۱۲۰، خالدبن عبدالله قسری، والی عراق را به دلایل متعدد، از جمله ستمگری، گردآوری ثروت و بی‌اعتنایی مکرر به خلیفه، از فرمانروایی برکنار کرد و به جانشین او، یوسف‌بن عمر ثقفی، عامل یمن، دستور داد خالد و کارگزارانش را دستگیر و شکنجه کند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۹/۹۷-۹۸؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲۲۳/۵).

هشام مرحله‌ی نوینی از جنگ و فتوحات را در ناحیه‌ی روم آغاز کرد که در دور نگه‌داشتن نظامیان از عرصه‌های سیاسی بی‌تأثیر نبود. او با جدیت جنگ با امپراتوری روم را پی گرفت و لشکریان او تا متصرفات فرانسه پیش رفتند (طبری، ۱۹۶۷: ۱۰۹/۷).

اقدام بعدی هشام برای از بین بردن بحران، سرکوب اعتراض‌های مردمی، پیش از گسترده شدن آن‌ها بود. یکی از این سرکوب‌ها، سرکوب قیام حارث‌بن سریج بود که تنها برای احقاق حقوق اهل ذمه علیه امویان شکل گرفت و با آمدن اسدبن عبدالله قسری به خراسان شکست خورد (طبری، ۱۹۶۷: ۳۳۷/۷). همچنین در اواخر خلافت هشام، مردم که از فشار مالیات‌های سنگین به ستوه آمده بودند، با ترکان که با آنان همسایه بودند متحد

شدند. هشام در سال ۱۲۰ ه.ق، نصرین سیار را برای سرکوب این شورش به آن منطقه فرستاد که در بیشتر آن‌ها پیروز شد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۶۷).

تطمیع گروه‌های ناراضی نیز یکی از اقدامات دیگر هشام بود. در ایام ولایت‌داری اسدبن عبدالله، چون خاقان کشته شد، ترکان پراکنده شدند و به غارت یکدیگر پرداختند و این کار باعث شد مردم سغد نیز طمع آورند که به آنجا برگردند. گروهی از مردم به سوی چاچ رفتند و چون اسد در گذشت، نصرین سیار (از طایفه‌ی کنانه و از امیران بنی‌امیه) به حکومت خراسان و ماوراءالنهر منصوب شد. او از آنان دعوت کرد که به ولایت خویش بازگردند و با آنچه می‌خواستند، موافقت کرد. هشام از شنیدن خواست‌های آنان که علیه مسلمانان بود، خشمگین شد؛ اما چون از غلبه‌ی آنان بر مسلمانان آگاه بود، با نظر نصرین سیار موافقت کرد (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۵/ ۲۰۵). او در فرونشاندن جنبش زید نیز جدیت نشان داد و توانست جلوی گسترش آن را بگیرد و زید باوجود داشتن پیروانی از گروه‌های مختلف مردمی، نتوانست جنبش خود را به پیروزی‌های اولیه نزدیک کند. این مرحله از جنبش زید، باوجود تلاش او، به دلیل تدابیر حکومت با شکست روبه‌رو شد.

۲-۳. مرحله‌ی قالب‌ریزی

گنیز این مرحله را مرحله‌ی سازمان‌دهی رسمی نامیده است. در این مرحله، یک ساختار سازمان‌یافته‌ی رسمی با سلسله‌مراتبی از مسئولان ظهور می‌کند. یکی از مهم‌ترین کارکردهای این مرحله این است که ایدئولوژی جنبش برای اعضای آن که اکنون نظم و نسق یافته‌اند، روشن شود و طرح اقدام به جنبش و اهداف آن باید به‌طور مشروح بیان شود. رهبر باید به بیان آراء و اندیشه‌های خود پردازد تا حامیان بیشتری جذب کند. اساملسر از این مرحله به‌عنوان گسترش باورهای تعمیم‌یافته یاد می‌کند (گیلدنز، ۱۳۷۴: ۶۷۹). ایدئولوژی که رهبر تعیین می‌کند باید با تفسیر و توجیه وضع موجود، به توجیه یا تقبیح این وضع و ارائه‌ی تصویری آرمانی از وضعیت مطلوب برای جانشینی وضع موجود و ارائه‌ی راهکارهای لازم برای رسیدن به وضع آرمانی پردازد (منوچهری، ۱۳۸۰: ۸۲).

زیدبن علی برای تبیین ایدئولوژی خود، چند ماه در کوفه ماند و به سازماندهی نیروهایش پرداخت. او هنگام بیعت، اهداف خود را نیز برای بیعت‌کنندگان توضیح می‌داد و بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و جهاد با ستمگران و مساوات با محرومان، دفاع از مستضعفان، یاری کردن حق و اهل آن با آن‌ها بیعت می‌کرد. زید با هر یک از آنان عهد و میثاق بست و خدا را بر آنان گواه گرفت تا به بیعت خود وفا کنند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۵/۲۳۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۳/۲۳۷) و سپس گروهی را به نام داعی از کوفه به سرزمین‌های دوردست فرستاد تا علیه حکومت امویان از مردم بیعت بگیرند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۳/۲۳۷). او در این هنگام، به بیان دیدگاه‌های خود در مورد مسئله‌ی امامت پرداخت که به دلیل وجود برخی باورهای ناهماهنگ با باورهای مخالفان امویان و تلاش‌های عجولانه‌ی او برای جلب حمایت بیشتر مردم بدون در نظر گرفتن فضای جامعه، با شکست روبه‌رو شد و در نتیجه موفق نشد جنبش انقلابی خود را نهادینه کند و گروه‌هایی از مردم را از دست داد. در اینجا به تحلیل دیدگاه‌های زید برای شکل‌دهی به جنبش می‌پردازیم:

۱-۳-۲. دیدگاه‌های قالب‌ریزانه‌ی زید

از آنجا که مسئله‌ی امامت به عنوان یک موضوع اجتماعی در جذب طرفداران زید بسیار مؤثر بود و گرایش‌های فکری این افراد برای ملحق شدن به قیام زیدبن علی بسیار اهمیت داشت، باید به بیان این دیدگاه پردازیم تا مشخص شود زید برای جلب گروه‌های مختلف فکری چه تدبیری اندیشید و از چه ایدئولوژی استفاده کرد. در نگرش زید، امامت به فرزندان فاطمه (س) و علی بن ابی‌طالب (ع) می‌رسد؛ ولی باید شیوخ و بزرگان ایشان را برگزینند. امام برگزیده‌ی ایشان باید عالم، زاهد، بخشنده و شجاع باشد، برای امامت خویش خروج کند و مردم را بدان بخواند.

۱-۳-۱-۱. پذیرش امامت مفضول

زید به درست بودن امامت شیخین (ابوبکر و عمر) و اعتراف به برتری علی نسبت به آن دو باور داشت؛ به تعبیری دیگر، او امامت مفضول را با وجود امام افضل در جامعه، جایز

دانست (شهرستانی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۰۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۳/ ۲۱۱؛ ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱/ ۲۴۸). بنا بر گزارشی، بیعت کنندگان با زید زمانی که فهمیدند یوسف بن عمر از وضعیت زید آگاه شده است، نزد او آمدند و از او درباره‌ی ابوبکر و عمر پرسیدند و زید گفت آنان بر مردم و ما ولایت داشتند و به کتاب و سنت عمل کردند. این گفته برای آنان خوشایند نبود و زید را رها کردند و گفتند ابوجعفر محمد بن علی امام ما است و پس از او پسرش جعفر امام است که از زید شایسته‌تر است؛ گرچه با هم برادرند. زید آنان را به دلیل این رفتار، رافضه نامید (بلاذری، ۱۹۹۶: ۳/ ۲۴۰).

در نوع موضع‌گیری زید نسبت به اقتدار حاکم و ایدئولوژی خاص این اقتدار، تفاوت‌های بارزی دیده می‌شود. نظر زید در پذیرش امامت مفضول، کوششی است برای جلب حمایت و همراهی عالمان و اندیشمندانی که با حساسیت به خلافت خلفای راشدین می‌نگریستند و مردمی که چشم به این دسته از عالمان دوخته بودند. این اصل تاحدودی توانست دیدگاه‌های مخالف دو جریان فکری حاکم بر جامعه (تشیع و تسنن) را به یکدیگر نزدیک کند. هرچند زید با طرح اندیشه‌ی امامت مفضول توانست تاحدودی خود و پیروانش را از فشار تبلیغاتی مخالفان آسوده کند، این کار هرگز موجب جلب حمایت جریان فکری حاکم نشد و او حمایت بسیاری از شیعیان را نیز از دست داد (ولوی، ۱۳۸۰: ۲۳۸). طبری در این باره می‌گوید: «چون امامیه درباره‌ی شیخین با زید به مناظره پرداختند و دیدند او به امامت ایشان قائل است و از آنان بیزاری نمی‌جوید وی را ترک گفتند و او را از امامان نشمردند و به همین سبب لقب «رافضی» گرفتند» (طبری، ۱۹۶۷: ۷/ ۱۸۲).

از آنجا که این دیدگاه زید درباره‌ی امامت در آخرین لحظه‌های آشکار شدن جنبش مطرح شد، عجولانه‌ترین کوشش زید برای ازدست ندادن حامیان خود قلمداد می‌شود که بدون در نظر گرفتن فضای حاکم بر جامعه طراحی شد. گفتنی است که براساس گزارشی، برخی پیروان زید پس از دوری از او گفتند امام ما محمد بن علی (امام باقر) است که نتیجه می‌گیریم که اندیشه‌ی امامت زید و اقدامات قالب‌ریزانه‌ی او در دوره‌ی زندگی امام باقر (ع) انجام شده است و امام (ع) در سال ۱۱۴ یا ۱۱۷ ه.ق به شهادت رسیده‌اند؛ در حالی که

جنبش زید در سال ۱۲۱ یا ۱۲۲ ه.ق رخ داده است (ابینا، ۱۳۹۱: ۲۳۰). فرآیند قالب‌ریزی جنبش زید بازه‌ی زمانی چندساله‌ای داشته است.

۲-۱-۳-۲. قیام مسلحانه

در دیدگاه دیگر زید که مشروط کردن درستی امامت به قیام با شمشیر است (شهرستانی، ۱۳۷۳: ۲/۲۰۴؛ ابن‌الفقیه، ۱۹۹۶: ۲۵۲؛ کلینی، ۱۳۸۲: ۳۰۵؛ شیخ مفید، [بی‌تا]: ۲/۲۰۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۵۷۲)، برخلاف اندیشه‌ی امامت مفضول بر افضل، مایه‌هایی از انقلابی‌گری و رادیکالیزم دیده می‌شود. این دیدگاه او نشان‌دهنده‌ی عدم پابندی‌اش به سیاست مبارزه‌ی منفی با اقتدار سیاسی حاکم و اعتقاد راسخ به عدم مشروعیت حکومت اموی است؛ به عبارت روشن‌تر، او با ارائه‌ی این دو اصل اعتقادی ظاهراً مخالف، راه برخورد با عالمان و توده‌های مردم از گروه مخالف را از راه برخورد با سلطه‌ی سیاسی حاکم جدا کرد. طرح همین اندیشه‌ی انقلابی به جنبش زید ماهیتی قیام‌گرانه بخشید. اگرچه مردم مبارزه‌ی مثبت با حکومت را بیشتر از مبارزه‌ی منفی قبول داشتند و برخورد مستقیم با حکومت را تنها راه براندازی آن می‌دانستند و به همین دلیل زیدبن علی را به برانگیختن تشویق کردند و دسته‌دسته به او پیوستند، زمانی که زید با برادر خود محمد باقر (ع) درباره‌ی شرط خروج امام نیز به مناظره پرداخت و امام باقر (ع) او را مجاب کرد، طرفداران امام باقر (ع) و کسانی که با ایشان هم‌عقیده بودند، از قیام زید دوری کردند. وقتی امام باقر (ع) به زید گفت «اگر قیام به شمشیر شرط امامت است، پدرمان، زین‌العابدین امام نیست؛ چون او خروج نکرده و درصدد آن هم بر نیامده است»، زید سکوت کرد و از پاسخ بازماند؛ اما بر عقیده‌ی خود باقی ماند (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸: ۱/۲۴۸). زید در این زمینه نیز با چندان موفقیتی روبه‌رو نشد و برخی مخالفان اموی را از دست داد.

۳-۱-۲-۳. تأکید بر فاطمی‌نسب بودن امام

دیدگاه دیگر زید تأکید بر فاطمی^۱ بودن امام است که وفاداری او به کاریزماتیزم مذهبی را نشان می‌دهد. زید عقیده داشت که هر فاطمی عالم، زاهد، شجاع، سخی و قادر بر جنگ در راه خدا که برای مطالبه‌ی حق قیام به سیف کند، می‌تواند امام باشد (شهرستانی، ۱۳۷۳: ۲/۲۰۲؛ ابن فقیه، ۱۹۹۶: ۲۵۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۱/۱۸۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۶/۵۷۲). اگرچه برخی پژوهشگران در انتساب این عقیده به زیدبن علی تردید کردند، اگر این عقیده در مورد زید پذیرفته شود، تأکید بر فاطمی‌نسب بودن امام، وفاداری زید به کاریزماتیزم مذهبی را نشان می‌دهد. تناقض موجود در این اندیشه، یکی دیگر از علل عدم جذب حامیان به جنبش زیدبن علی بود؛ زیرا با بیان این اندیشه، خلافت ابوبکر و عمر و حتی امیرالمومنین به این دلیل که از نسل فاطمه (س) نبودند، زیر سؤال می‌رفت. به نظر می‌رسد که زیدبن علی با طرح این اندیشه، در صدد بود قیام خود را از آشوبی که بعد از قتل عثمان در مورد خلافت پیدا شد، مبری کند. این مسئله نیز یکی دیگر از دلایل عدم حمایت و جذب بیعت کنندگان بود.

هدفی که زید ابتدا آن را طراحی کرد، شامل همه‌ی افراد، از هر فرقه و قشری می‌شد که به نوعی مورد ستم قرار گرفته بودند؛ اما شیعیان ستمی که در غضب مقام خلافت از علی (ع) شده بود را بالاتر از هر ظلم دیگر می‌دانستند و حاضر نمی‌شدند با هر ایدئولوژی همراهی کنند. آن‌ها که ابتدا تصور می‌کردند زید، به‌عنوان فردی از خاندان رسالت، برای احقاق حق آن‌ها تلاش خواهد کرد، پس از مدتی با تفحص در باورها و دیدگاه‌های او درباره‌ی امامت، به این نتیجه رسیدند که او ستم ابتدایی را که به امام علی (ع) درباره‌ی مقام خلافت شده است، نادیده می‌گیرد و حتی امامان دیگر شیعه، چون پدرشان علی‌بن حسین (ع) را به دلیل عدم قیام به سیف امام نمی‌داند. دیدگاه‌های او نتوانست سنی‌مذهبان را نیز راضی کند؛ چون او به برتری ابوبکر و عمر بر علی (ع) اعتقادی نداشت و فاطمی‌نسب بودن را یکی از ملاک‌های امام می‌دانست. دیدگاه‌های میانه‌ی او نتوانست گروه‌های

۱. امام باید از فرزندان علی بن ابی‌طالب و فاطمه (س) باشد.

مختلف را راضی کند و به همین دلیل، زمینه‌ی شکست در جذب مردم و سازماندهی فراهم شد.

به دلیل تناقضات و ناهمگونی دیدگاه‌های زیدبن علی در زمینه‌ی امامت با فضای جامعه، اندیشه و آرای او نهادی نشد و در جذب حمایت عمومی شکست خورد؛ به گونه‌ای که هنگامی که یوسف بن عمر به دنبال زیدبن علی می‌گشت، شیعیان از او بیزار می‌جستند و پیمانش را شکستند و نزد یوسف بن عمر از او بدگویی کردند. او گروهی را در پی وی فرستاد و زید بیرون آمد؛ در حالی که تنها چهارده مرد با او بودند (مقدسی، [بی تا]: ۴۹/۶؛ اصفهانی، [بی تا]: ۱۲۸) و او گفت که [این بیعت را] حسینی کردید. با کناره‌گیری بزرگان شیعه، موالی آنان نیز به تبع شیوخ خود از او کناره‌گیری کردند. از طرف دیگر به دلیل قیام زود هنگام زید، بسیاری از هواداران او در سرزمین‌های دیگر و مرزها نتوانستند به او بپیوندند و در نتیجه، قیام او در این مرحله شکست خورد.

۴-۱-۳-۲. مرحله‌ی نهادی شدن

گنیز گام پایانی را نهادینه کردن جنبش در میان مردم می‌داند تا پیروزی ماندگار شود. مرحله‌ی نهادی شدن زمانی به وقوع می‌پیوندد که جنبش در جذب طرفداران و جلب حمایت عمومی موفق شود که در این صورت جنبش نهادینه می‌شود. در این مرحله، نوعی دیوانسالاری در جنبش ایجاد می‌شود و رهبری منضبط و حرفه‌ای جایگزین شخصیت‌های فرهمند پیشین می‌شود. این مرحله از جنبش اجتماعی در جنبش انقلابی زید، به دلیل شکست وی در جذب حمایت گروه‌های مردمی (مرحله‌ی قالب‌ریزی) به وقوع نپیوست. پشتیبانان زیدبن علی که بیشتر از مردم کوفه بودند، پس از پیامبر اکرم (ص) در زمان علی (ع) و حسن بن علی (ع) یک دوره عدالت اجتماعی را تجربه کرده بودند و این انتظار در آنان به وجود آمده بود که می‌توان نیازها را به طور همیشگی برآورده کرد؛ بدین ترتیب یک اعتماد تداوم‌یافته برای موقعیت بهتر زندگی شکل گرفت. ائمه‌ی شیعه در دوره‌های بعد، با برنامه‌های فرهنگی و اصلاحی بر افزایش این انتظار از حاکمیت افزودند که مهم‌ترین کار اصلاحی در نهضت امام حسین (ع) دیده می‌شود.

با افول رفاه اجتماعی و تحریف ارزش‌های اسلامی در جامعه و بالا رفتن سطح انتظارات، مردم دنبال رهبری بودند که ارزش‌های اسلامی را در میان مردم زنده کند و از خاندان پیامبر (ص) باشد تا با همان دیدگاه‌های قاطعانه در برقراری عدالت و احقاق حق قیام کند؛ اما ایدئولوژی‌های طراحی شده توسط زید، جوابگوی نیاز معترضان به وضع موجود نبودند. دیدگاه‌های متناقض زیدبن علی در مسئله‌ی امامت، سبب نارضایتی و سرانجام پراکنده شدن پشتیبانان او شد و مرحله‌ی نهادینه شدن جنبش او به وقوع نپیوست.

۳. نتیجه‌گیری

قیام زیدبن علی در زمانی رخ داد که انتظارات مردم از نظام حاکم به دلیل افزایش آموزش و سواد که با افزایش فتوحات و ارتباط با دنیای جدید و ترجمه‌ی کتاب‌های علمی ایجاد شده بود، افزایش یافته بود. از سوی دیگر قیام‌های شیعی برای برپایی عدالت در افزایش سطح آگاهی و انتظارات مردمی نقش اساسی داشت. امویان به جای تغییر در روند سیاسی و تلاش برای حل بحران، با سیاست فشار و شکنجه، به سرکوبی گروه‌های معترض همت گماشتند؛ بنابراین مرحله‌ی ناآرامی در قلمرو حکومت امویان محقق شده بود.

وجود شاخصه‌های کاریزمایی در شخصیت زید باعث شد بسیاری گرد او جمع شوند. او به عنوان نخستین فرد از خاندان علی (ع)، پس از واقعه‌ی کربلا علیه بنی‌امیه قیام کرد. زید در صدد به دست آوردن خلافت بود و از لحاظ تقوا، شجاعت و دینداری از بزرگان علوی به شمار می‌آمد. با رفتار نامناسب حاکمان، گروه‌های مخالف با پیوستن به هر قیامی، علیه نظام حاکم برمی‌خاستند؛ چنانکه هزار تن از موالیان، به نام «الحمراء» به همراه شیعیان کوفه و عالمان مسلمان به جنبش زید پیوستند. تعداد بیعت‌کنندگان با زید نشان‌دهنده‌ی فضای چالشی برای حکومت بود که در بسیاری از شهرها و به ویژه شهرهای مرزی علیه حکومت بنی‌امیه شکل گرفته بود؛ اما تدابیر حاکمیت در حل بحران سیاسی بسیاری از مخالفان را از پیرامون زید پراکنده کرد و در نتیجه مرحله‌ی برانگیختگی نیز به طور کامل رخ نداد.

زید برای تبیین ایدئولوژی خود در کوفه، به سازماندهی نیروهایش پرداخت. او هنگام بیعت، اهداف خود را توضیح می‌داد و بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و جهاد با ستمگران و مساوات با محرومان، دفاع از مستضعفان، یاری کردن حق و اهل آن، از آنان بیعت می‌گرفت. زید خدا را بر آنان گواه گرفت تا بر بیعت خود وفادار بمانند. گرچه باورهای او درباره‌ی امامت و خلفای نخستین و قیام مسلحانه و فاطمی بودن رهبر سبب شد مرحله‌ی سازمان‌دهی و قالب‌ریزی را نیز پشت سر بگذارد، در این مرحله چالشی جدی برای جنبش او پیش آمد و به دلیل چنین باورهایی برخی از شیعیان از گرد او پراکنده شدند که زمینه‌ساز پراکنده شدن گروه‌های دیگر و سست شدن پیروان او شد. زید در مرحله‌ی سوم قیام خود نتوانست مردم و گروه‌ها را با خود همراه کند؛ بنابراین زمینه‌ی شکست او فراهم شد.

مرحله‌ی نهادی شدن زمانی به وقوع می‌پیوندد که جنبش در جذب پیروان و همفکران و مردم پیروز شود. در این مرحله، نوعی دیوانسالاری در جنبش ایجاد می‌شود و رهبری منضبط و حرفه‌ای جایگزین شخصیت‌های فرهمند پیشین می‌شود. جنبش زید با شکست در مرحله‌ی پیشین، وارد این مرحله نشد و نتوانست به مرحله‌ی نهادینه کردن قیام پا نهد.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. (۱۹۸۹). *اسد الغابه*. بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۹۶۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر- دار بیروت.
- ابن الفقیه، ابو عبدالله احمد بن محمد بن اسحاق همدانی. (۱۹۹۶). *البلدان*. تحقیق یوسف الهادی. بیروت: عالم الکتب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۹۸۸). *دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*. تحقیق خلیل شحاده. ج ۲. بیروت: دارالفکر.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی. (۱۹۹۰). *الطبقات الکبری*. تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم دینوری. (۱۹۹۰). **الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء**. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالأضواء.
- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل دمشقی. (۱۹۸۶). **البدایة و النهایة**. بیروت: دارالفکر.
- ابن عبدربه، اندلسی. (۱۴۰۷). **العقد الفرید**. تحقیق محمد قمیحه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عساکر. (۱۴۱۵). **تاریخ مدینه دمشق الکبیر**. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالفکر.
- اسکاچ پل، تدا. (۱۳۷۶). **دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی**. ترجمه‌ی سید مجید روئین تن. تهران: سروش.
- اصفهانی، ابوالفرج علی. (بی تا). **مقاتل الطالبیین**. تحقیق سید احمد صقر. بیروت: دارالمعرفة.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۹۶). **انساب الاشراف**. تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی. مصر: دارالمعارف.
- دیلمی، شیخ حسین. (۱۳۷۷). **ارشاد القلوب الی الصواب**. ترجمه‌ی سید عبدالحسین رضایی. تهران: اسلامیة.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۶۸). **اخبار الطوال**. تحقیق عبدالمنعم عامر. قم: منشورات رضی.
- زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۹). **الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب و المستعربین و المستشرقین**. بیروت: دارالعلم.
- زمخشری. (۱۴۱۷). **الفائق فی غریب الحدیث**. تحقیق ابراهیم شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۷۳). **توضیح الملل**. تهران: اقبال.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۷). **کمال الدین و تمام النعمه**. ترجمه‌ی محمدباقر کمره‌ای. تهران: اسلامیة.
- _____ (۱۴۱۳). **من لایحضره الفقیه**. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه.

- شیخ مفید، محمدبن محمد. (بی‌تا). **ارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد**. ترجمه‌ی سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: اسلامیه.
- طبرسی، احمدبن علی. (۱۳۹۰). **اعلام الوری باعلام الهدی**. تهران: اسلامیه.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. (۱۹۶۷). **تاریخ الأمم و الملوک**. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. چ ۲. بیروت: دارالتراث.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). **العین**. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: دارالهجره.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۸۲). **روضة کافی**. ترجمه‌ی محمدباقر کمره‌ای. تهران: اسلامیه.
- کوفی، ابراهیم بن محمد ثقفی. (۱۳۵۳). **الغارات**. تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی. تهران: انجمن آثار ملی.
- کوهن، آلوین استانفورد. (۱۳۸۰). **تنویری‌های انقلاب**. ترجمه‌ی علیرضا طیب. تهران: قومس.
- کوئن، بروس. (۱۳۷۹). **مبانی جامعه‌شناسی**. ترجمه‌ی غلامعباس توسلی و رضا فاضل. تهران: سمت.
- گر، تد رابرت. (۱۳۷۷). **چرا انسان‌ها شورش می‌کنند**. ترجمه‌ی علی مرشدی‌زاده. تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۴). **جامعه‌شناسی**. ترجمه‌ی منوچهر صبوری کاشانی. تهران: نی.
- مسعودی، علی بن الحسین. (۱۴۰۹). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. تحقیق اسعد داغر. چ ۲. قم: دارالهجره.
- مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۲). **جنبش‌های اجتماعی**. تهران: پژوهشکده‌ی امام خمینی (ره).
- مقدسی، مطهرین طاهر. (۱۳۷۴). **آفرینش و تاریخ**. ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- ممتحن، حسینعلی. (۱۳۸۱). **تاریخ سیاسی اسلام در عصر امویان**. ویرایش غلامرضا برهمند. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۰). **نظریه‌های انقلاب**. تهران: سمت.

- **اخبار الدوله العباسيه وفيه اخبار العباس و ولده**. (۱۳۹۱). تحقيق عبدالعزیز الدورى و عبدالجبار المطلبى. بیروت: دارالعلمیه.
- ولوى، علیمحمد. (۱۳۸۰). **دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی**. تهران: دانشگاه الزهراء.
- Dawson, Carl & W. E. Gettys. (1951). *Introduction to Sociology*. New York: Ronald Pres.
- Smelser, Neil J. (1965). *Theory of Collective Behavior*. New York: University of California Libraries.
- Hiller, Harry H. (1975). *A Reconceptualization of The Dynamics of Social Movement Development*. Vol. 18. New York: University of Calgary.

