

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۳۳-۱۱

تبیین نقش محرومیت نسبی در پیوستن طبقات اجتماعی به جنبش عباسیان^۱

محمد آزع^۲، فریدون الهیاری^۳
علی اکبر کجباغ^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۲

چکیده

جنبش عباسیان یکی از نقاط عطف تاریخ اسلام در قرن دوم قمری می‌باشد. جنبش‌های اجتماعی بحثی اساسی در نظریه‌های انقلاب‌اند که به سبب همین اهمیت، نظریه‌های مختلف کوشیده‌اند آنها را توضیح دهند. یکی از مهم‌ترین این نظریه‌ها، نظریه «محرومیت نسبی» می‌باشد. ورود اسلام به ایران و شعارهای برابری خواهانه سطح انتظارات ارزشی مردم را بالا برد. این در حالی بود که پس از مدتی، به‌خصوص در دوره بنی‌امیه سطح توانایی ارزشی مردم تغییر چندانی نکرد. بنابراین می‌توان محرومیت نسبی، یعنی فاصله گرفتن انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی را زمینه‌ای مهم در ایجاد سرخوردگی و نارضایتی مردم و یکی از دلایل اصلی پیوستن طبقات مختلف، به‌خصوص طبقات میانی و فرودست به جنبش عباسیان دانست. نگارندگان مقاله حاضر کوشیده‌اند با تمرکز بر جنبش عباسیان و با بهره‌گیری از روش تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی و همچنین بررسی محتوای آثار تاریخی، در پرتو نظریه محرومیت نسبی به بررسی زمینه‌ها و علل پیوستن طبقات مختلف به این جنبش بپردازند.

واژه‌های کلیدی: محرومیت نسبی، امویان، طبقات، جنبش، عباسیان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.25782.1996

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.1.9

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

azaghmohammad@yahoo.com

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). f.allahyari@ltr.ui.ac.ir

۴. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران kajbaf@ltr.ui.ac.ir

- داوری و پذیرش مقاله مرحوم دکتر الهیاری، قبل از فوت وی صورت گرفته است.

- این مقاله برگرفته از پایان‌نامه با عنوان «بررسی و تحلیل خاستگاه اجتماعی-طبقاتی جنبش‌های سیاسی ایران از قرن دوم تا پایان قرن سوم هجری قمری» دانشگاه اصفهان در شهریور ۱۳۹۹ است.

مقدمه

موضوع تفاوت‌های اجتماعی و طبقاتی که به تدریج به نمودی از شکاف‌های اجتماعی در تاریخ ایران انجامید، پیشینه‌ای ژرف در تاریخ و حیات اجتماعی ایرانیان دارد. طبقه‌بندی یا تعیین خاستگاه اجتماعی، یکی از متداول‌ترین شیوه‌های مطالعات جامعه‌شناختی است. هر طبقه معرفّ افرادی است که براساس یک بستر اجتماعی، اعتقادی، فرهنگی، مذهبی و غیره شکل می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۴۰). افراد هر طبقه به دلیل داشتن مشترکات فکری و هدف مشترک، می‌توانند یک نیروی بالقوه عظیم ایجاد کنند که در مقاطع حساس به عنوان عنصر غالب دخالت کنند و شرایط را به شکل دلخواه تغییر دهند. از این نظر در قرن دوم قمری ایرانیان و به‌خصوص خراسانیان به طبقات مختلفی تقسیم شده بودند. پس از شکست ساسانیان و ورود اعراب به ایران، برخی از این طبقات برای نجات از تحمیلات اقتصادی و اجتماعی حکومت قبلی، به دین اسلام گرویدند. با گذشت زمان، به‌خصوص پس از استقرار حکومت بنی‌امیه و مظالم گوناگون گارگزارانی نظیر حجاج بن یوسف، طبقات اجتماعی برای براندازی بنی‌امیه سعی در حمایت از بنی‌عباس در مقابل بنی‌امیه داشتند. بنابراین می‌توان گفت با بالا رفتن انتظارات ارزشی طبقات اجتماعی هنگام ورود اسلام و محدود نگه داشتن توانایی‌های ارزشی توسط بنی‌امیه طی تاریخ سازمان‌یافته سیاسی آنها، زمینه‌ای الهام‌بخش برای قهر خشونت‌آمیز طبقات مختلف اجتماعی فراهم شد. از مهم‌ترین موارد پیوستن طبقات ایرانی به جنبش‌های دوره بنی‌امیه، می‌توان به جنبش مختار اشاره کرد. می‌توان گفت یکی از عوامل تأثیرگذار در جنبش عباسیان، سیاست‌های نامطلوب دوران خلافت بنی‌امیه بوده است. محور اصلی این مقاله بر یافته‌هایی استوار است که از پاسخ به پرسش‌های زیر به دست آمده است:

۱. چه ترکیب‌هایی از معرفّ‌های محرومیت نسبی موجب تکوین خشونت سیاسی در جنبش بنی‌عباس به رهبری ابومسلم خراسانی شده‌اند؟

۲. کدام الگوهای محرومیت نسبی در مورد نارضایتی طبقات اجتماعی از بنی‌امیه و پیوستن آنها به بنی‌عباس بیشتر قابل صدق هستند؟

درباره پیشینه پژوهش باید گفت درباره بررسی نارضایتی طبقات اجتماعی در دوره بنی‌امیه با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی، مقاله یا کتاب مستقلی تاکنون به رشته تحریر در نیامده است و مقالات پیشین بیشتر با رویکرد تاریخی علل نارضایتی طبقاتی در دوره امویان را بررسی کرده‌اند. محمداکظم خواجه‌ویان در مقاله‌ای با عنوان «سخنی چند درباره علل سقوط بنی‌امیه»^۱

۱. محمداکظم خواجه‌ویان (زمستان ۱۳۶۵)، «سخنی چند درباره علل سقوط امویان»، جستارهای نوین ادبی، شماره ۷۵، صص ۵۰۳-۵۳۰.

به تأثیر نقش بی‌عدالتی بنی‌امیه در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به‌خصوص نسبت به موالی در سراسر قلمرو بنی‌امیه پرداخته است. رضا شعبانی در مقاله «هجوم اعراب مسلمان و ساختارهای جامعه ایرانی»^۱ با گریزی به نقش طبقات در این دوره، بیشتر به نقش دهقانان پرداخته است. اصغر فروغی ابری نیز در مقاله «تعامل طبقات اجتماعی ایران عصر ساسانی با اعراب مسلمان در فتح ایران»^۲ چگونگی پیوستن طبقات اجتماعی و در مواردی نارضایتی برخی از این طبقات هنگام ورود اسلام به ایران را مورد بررسی قرار داده است. از نمونه بارز آثار جامعه‌شناسی در این زمینه، می‌توان به *سامان سیاسی در جوامع دستخوش تغییر* «ساموئل هانتینگتون»^۳، *تحول انقلابی* «چالمرز جانسون» و همچنین *کشمکش داخلی در دهه ۱۹۶۰* نوشته «تد رابرت گر» و «ریموند دوال» (۱۹۷۳/۱۳۸۰) اشاره کرد. در زمینه دیدگاه محرومیت نسبی نیز سید جواد امام‌جمعه‌زاده و علی ابراهیمی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل جامعه‌شناسانه وقوع انقلاب اسلامی با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر»^۴ به بررسی تأثیر این دیدگاه در شکل‌گیری انقلاب اسلامی پرداخته‌اند. البته می‌توان گفت با وجود اطلاعات تاریخی و گاهی جسته و گریخته در زمینه نارضایتی طبقات در دوره اموی، تحقیق مستقلی که علل و عوامل نارضایتی طبقات اجتماعی از بنی‌امیه و پیوستن آنها به بنی‌عباس را بر پایه چارچوب نظری محرومیت نسبی مورد بررسی قرار داده باشد، وجود ندارد. نگارندگان مقاله حاضر به منظور رفع خلأ و نقص مزبور به چنین کاری دست زده‌اند.

نظریه محرومیت نسبی

این نظریه ذیل نظریه‌های روان‌شناسانه انقلاب قرار دارد که در دهه ۱۹۶۰ و در پی اغتشاشات شهری در ایالات متحده آمریکا مطرح شد. در واقع، می‌توان گفت یکی از اولین و مهم‌ترین رویکردهای عام نظری برای تبیین خشونت سیاسی، تئوری‌های محرومیت نسبی است. از

۱. رضا شعبانی (پاییز ۱۳۸۷)، «هجوم اعراب مسلمان و ساختارهای جامعه ایرانی»، *مجله دانش‌نامه*، دوره ۱، شماره ۳، صص ۱۱۷-۱۳۱.

۲. اصغر فروغی ابری (تابستان ۱۳۸۳)، «تعامل طبقات اجتماعی ایران عصر ساسانی با اعراب مسلمان در فتح ایران»، *تاریخ اسلام در آیین پژوهش*، شماره ۲، صص ۱۱۱-۱۶۲.

۳. ساموئل هانتینگتون (۱۳۷۰)، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش تغییر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علم.

۴. سید جواد امام‌جمعه‌زاده و علی ابراهیمی (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، «تحلیل جامعه‌شناسانه وقوع انقلاب اسلامی؛ با تأکید بر نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر و اندیشه‌های امام خمینی (ره)»، *دانش سیاسی*، سال دوازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۳)، صص ۲۷-۶۰.

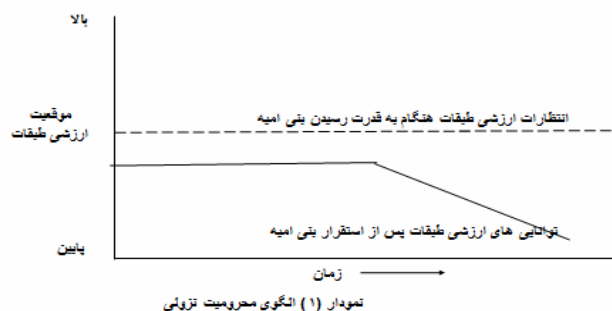
نمونه‌های بارز آثار جامعه‌شناسی در این زمینه، می‌توان به کتاب *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند* اثر «تد رابرت گر» اشاره کرد. «محرومیت نسبی»^۱ از دیدگاه تد رابرت گر به عنوان برداشت قیام‌کنندگان از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی آنها تعریف می‌شود. «انتظارات» شرایط مادی و خواسته‌های معنوی‌اند که مردم خود را مستحق آن می‌دانند و «توانایی‌ها» شرایط مادی و معنوی‌اند که مردم عملاً قادر به کسب و حفظ آن می‌باشند و عمدتاً باید در محیط اجتماعی و فیزیکی سراغ آنها را گرفت (گر، ۱۳۹۴: ۴۷).

در این نظریه یکی از عوامل مهم ایجاد جنبش، فرضیهٔ اساسی سرخوردگی-پرخاشگری است؛ بدین معنا که هرچه سرخوردگی بیشتر باشد، کمیت پرخاشگری علیه منبع سرخوردگی نیز بیشتر خواهد بود (همو، همان، ۲۵-۲۶). برای تبیین اینکه چرا جنبش‌ها در حجم و میزان خشونت سیاسی متفاوت از یکدیگرند، توجه و تأکید تئوری محرومیت نسبی روی شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی‌ای است که می‌تواند فرض شود به وجود آورندهٔ اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی طبقات اجتماعی می‌باشند.

در این سنت نظری، تغییر اجتماعی به‌خصوص تغییر سریع و شتابان، اختلال‌آفرین و بی‌ثبات‌کننده تلقی می‌شود و از طریق مکانیسم‌های روان‌شناسی اجتماعی معینی که «محرومیت نسبی» یا «ناکامی و سرخوردگی» نامیده می‌شود، موجب جنبش‌های اعتراضی و حوادث بی‌ثبات‌کننده می‌گردد. در حقیقت، رفتارهای سیاسی خشونت‌آمیز مردم نتیجهٔ نارضایتی و نارضایتی نیز محصول ناکامی یا محرومیت نسبی آنان است. پس در تئوری محرومیت نسبی، هرگونه تغییر اجتماعی که موجب ظهور و نضح انتظارات برای زندگی بهتر نزد مردم شود، بدون اینکه وسایل لازم برای تأمین این انتظارات فراهم گردد، می‌تواند به کنش جمعی اعتراضی و خشونت سیاسی منجر شود (گر، ۱۳۹۴: ۴۷-۵۰).

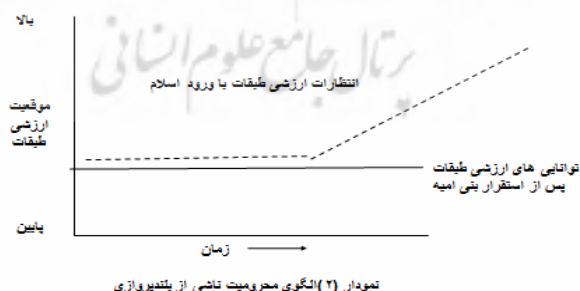
در نظریهٔ محرومیت نسبی سه الگوی مهم مطرح است:

۱. محرومیت نزولی که در آن انتظارات ارزشی یک گروه نسبتاً ثابت باقی می‌ماند، اما این تصور وجود دارد که توانایی‌های ارزشی رو به کاهش‌اند (همو، همان، ۶۸). این مورد نمایانگر آن است که انتظارات ارزشی طی زمان تغییر اندکی کرده، اما تصور فرد این است که متوسط توانایی ارزشی در دسترس به شدت کاهش یافته است.



نمودار(۱) بیانگر این است که با وجود ثبات یا تغییر اندک انتظارات مردم هنگام به قدرت رسیدن بنی امیه، ابتدا قسمتی از انتظارات -هرچند اندک- برآورده شد، اما عملاً سطح توانایی ارزشی آنها در برخی موارد نزول کرد و با فاصله گرفتن انتظارات و توانایی ها، زمینه جنبش طبقات فراهم شد.

۲. محرومیت ناشی از بلندپروازی یا محرومیت آرزویی که در آن توانایی ها نسبتاً ایستا باقی می ماند و انتظارات افزایش می یابند و تشدید می شوند. خشم افرادی که دچار محرومیت ناشی از بلندپروازی شده اند، به این دلیل است که احساس می کنند ابزارهایی برای دستیابی به توقعات جدید یا تشدید یافته می باشند. افزایش انتظارات ممکن است حاکی از تقاضای میزان بیشتری از ارزش هایی باشد که پیش از این تاحدودی موجود بوده است. برای مثال، تقاضا برای کالاهای مادی بیشتر، یا میزان بیشتری از عدالت و نظم سیاسی (گر، ۱۳۹۴: ۷۲).



نمودار (۲) بیانگر این است که انتظارات ارزشی طبقات بالا رفت، اما توانایی آنها ثابت ماند و بدین وسیله انتظارات و توانایی‌ها از هم فاصله گرفتند و زمینه جنبش فراهم گردید.
 ۳. محرومیت صعودی که در آن بیشترین احتمال وقوع جنبش‌ها هنگامی است که پس از یک دوره طولانی از توسعه عینی اقتصادی و اجتماعی، دوره‌ای کوتاه از بازگشت شدید حاصل آید. این مدل را می‌توان مورد خاصی از محرومیت نسبی ناشی از بلندپروازی تلقی کرد که در آن بهبود طولانی مدت و کم‌ویش پیوسته وضعیت ارزشی مردم، انتظاراتی را درباره استمرار این بهبود پدید می‌آورد. اگر توانایی ارزشی پس از دوره‌ای از بهبود ثابت بماند یا کاهش یابد، محرومیت نسبی صعودی یا پیش‌رونده حاصل می‌آید (گر، ۱۳۹۴: ۷۴).



در اینجا فرض اول این است که عواملی چون ظلم و ستم خلفا و کارگزاران بنی‌امیه، عدم مساوات و برابری دینی، تحقیر مسلمانان غیرعرب و عوامل اقتصادی زمینه را برای محرومیت نسبی طبقات اجتماعی فراهم کرد. فرض دوم این است که دو مورد از الگوهای محرومیت نسبی، یعنی محرومیت نزولی و محرومیت ناشی از بلندپروازی در ایجاد نارضایتی طبقات اجتماعی از بنی‌امیه و پیوستن آنها به بنی‌عباس نقش بارزی ایفا کردند.

ظلم و ستم خلفا و کارگزاران بنی‌امیه

یکی از دلایل ایجاد سرخوردگی طبقات اجتماعی و گرایش آنها به بنی‌عباس، ظلم و ستم خلفا و کارگزاران بنی‌امیه بود؛ زیرا مردمی که جور طبقاتی ساسانیان را چشیده بودند، با ورود اسلام و شعار برابری و برادری انتظارشان بالا رفت و به تغییر وضع طبقاتی و بهبود اوضاع خود امیدوار شدند. یکی از نمونه‌های بارز این کارگزاران بی‌رحم حجاج‌بن یوسف بود. پس از پایان کار مختار، عبدالملک برای تحکیم موقعیت خود، او را برای دفع غائله عبدالله‌بن زبیر روانه

مکه کرد که فجایع او در مکه در کتب تاریخی به وفور آمده است (طبری، ۱۳۷۵: ۳۴۸۶/۸-۳۴۸۸؛ مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۱۰۸-۱۱۰). در دوران قدرت حجاج، ذمی‌ها برای رهایی از بار سنگین مالیات اسلام می‌آوردند و مزارع خود را رها می‌کردند و به شهرها می‌آمدند. با این حال، حجاج همچنان جزیه^۱ و خراج را از آنها مطالبه می‌کرد (ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۲۷۷/۲). به عبارتی، نخستین کسی که از نومسلمانان جزیه دریافت کرد، حجاج بن یوسف بود (زیدان، ۱۳۸۴: ۲۳۱/۴-۲۳۶). ظلم حجاج بر مردم سبب قیام ابن اشعث علیه او شد. این قیام هر چند قیام اشراف کوفه در مقابل حجاج بود، اما مردم سیستان و فارس به سبب ظلم حجاج با او همکاری کردند که شهادی بر نارضایتی مردم و محرومیت نزولی آنها در این زمان بوده است (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۶۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۶۰/۷-۳۶۲؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲۳۹/۲). در دوره حکومت ولید بن عبدالملک، حجاج یزید بن مهلب را از ولایت خراسان برکنار و قتیبه بن مسلم باهلی را والی خراسان کرد (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۲۶). در کتاب *آفرینش و تاریخ آمده است*: «آنگاه که یزید در خراسان بود همه درهای نیکی بر خراسان گشوده بود و از پس او کسی جای وی را گرفت که دستی گشاده ندارد و گویی سرکه با رویش آمیخته. گرسنگی، در میان تاریکی فرود می‌آید. خداوند گمراهان را بهره‌مندی می‌بخشاید، چیست گمراهی؟ گویند او مردی سختگیر و پرآواز و در کار ولایت بدرفتار بود». (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۲۲/۲). این جمله نشانه سرخوردگی مردم از جانشین یزید در خراسان است که به محرومیت نسبی برای مردم منجر شده است؛ یعنی توانایی مردم در دوره جانشینی یزید افول کرد؛ درحالی‌که انتظارات آنها با توجه به وضعیتشان در دوره والیان بنی‌امیه نسبتاً ثابت ماند و این مورد نوعی از محرومیت نزولی می‌باشد.

علاوه بر حجاج، می‌توان از کارگزاران بی‌رحم دیگری چون زیاد، خالد قسری و اشرس نام برد. زیاد به یاران حجر بن عدی بسیار ستم کرد؛ چنان‌که مردی به نام «صیفی» از یاران حجر را به علت عدم توهین به علی بن ابی‌طالب (ع) تهدید به گردن زدن کرد و به زندان انداخت (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۱/۱۱). خالد قسری که فقط غله او سیزده میلیون دینار بود (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۱۴/۱۲۱)، نمونه دیگری از ظلم بر طبقات اجتماعی و غضب اموال آنهاست. در سال ۱۰۹ق. اشرس بن عبدالله از طرف هشام بن عبدالملک والی خراسان شد (طبری، ۱۳۷۵: ۴۰۹۰/۹). اشرس در سال ۱۱۰ق. ذمیان سمرقند و ماوراءالنهر را به اسلام دعوت کرد به شرط آنکه جزیه

۱. جزیه مالیات سرانه‌ای بود که هر سال از اهل ذمه که در حمایت حکومت اسلامی بودند، گرفته می‌شد (زیدان، ۱۳۸۴: ۱۷۳/۴).

را از آنها بردارد. پس از اسلام آوردن آنها، دوباره بر نومسلمان جزیه نهاد و آن را مطالبه کرد؛ به همین دلیل آنها با وی جنگیدند (طبری، ۱۳۷۵: ۴۰۹۳/۹). در جایی که کارگزاران دارای چنین وضعی باشند، وضع خود خلیفه معلوم است که چگونه است. این زورگویی‌ها به حدی بود که در دوره‌های بعدی زبانزد دیگر حاکمان بود. عبدالملک بن مروان در سال ۷۵ق. پس از مراسم حج خطبه‌ای خواند و گفت به خدا قسم! بعد از این هر کس به من پرهیزگاری را گوشزد و یادآوری کند، گردنش را خواهم زد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳۰۹/۱۲). روزی یکی از مسلمین به ولید بن عبدالملک گفت «اتق الله»؛ درحالی‌که این سخن معمول بود و به زمامداران می‌گفتند. با وجود این، ولید دستور داد آن مرد را همان جا زیر لگد کشتند تا عبرت دیگران شود (مجهول المؤلف، ۱۳۹۱: ۱۷۸) همچنین کشته شدن، به دار کشیدن و سوختن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (ع) در زمان هشام نمونه‌ای دیگر از این ظلم و ستم است (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۸۶؛ طبری، ۱۳۷۵: ۴۲۷۵/۱۰-۴۲۷۶). معاویه و عبدالملک بن مروان و عاملان آنها در عراق که از بصره و کوفه بر همه ایران فرمانروایی داشتند، برای افزایش هر چه بیشتر جزیه تلاش می‌کردند؛ درحالی‌که خلیفه دوم مقرر کرده بود از اهل ذهاب (مناطق دیناری) چهار دینار و از اهل ورق (مناطق نقره‌ای) چهل درهم بگیرند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۱۷۹؛ قاسم بن سلام، ۱۴۰۸: ۱۹۱)، اما در عمل این شیوه همه جا رعایت نمی‌شد؛ چنان‌که در مصر از هر نفر دو دینار (ابن عبدالحکم، ۱۴۱۵: ۱۶۷) و در برخی مناطق شام چهار دینار و برخی مناطق عراق ۴۸ درهم گرفته می‌شد (قاسم بن سلام، ۱۴۰۸: ۴۹-۵۰). طبق گزارش برخی منابع، از ثروتمندان ۴۸ درهم، از میان‌حالان ۲۴ درهم و از تهیدستان ۱۲ درهم جزیه گرفته می‌شد (قاسم بن سلام، ۱۴۰۸: ۵۰؛ بلاذری، ۱۳۳۷: ۱۸۰). در حقیقت، بهبود وضعیت انسان‌های محروم، امید آنها را نسبت به اینکه محرومیت‌های گذشته‌شان کمتر شود، تشدید می‌کند و اگر سرخورده شوند، نتایج وخیمی به بار خواهد آمد (گر، ۱۳۹۴: ۱۵۲). این مورد را می‌توان با بهبود انتظارات مردم هنگام ورود اسلام و سرخوردگی آنها بعد از روی کار آمدن بنی‌امیه دید. نمونه‌های بسیاری از این ظلم و ستم بر مردم، در کتب تاریخی آمده است که در اینجا به این چند مورد اکتفا شده است.

زمانی که حکومت به عمر بن عبدالعزیز رسید، شروع به رسیدگی به مظالم و برگرداندن اموال غصبی کرد (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۷۳-۳۷۴)؛ درحالی‌که اقدامات او با وجود امیدواری مردم، مورد قبول خلفای بعد از وی واقع نشد. یعنی مردم دوباره انتظاراتشان بالا رفت، اما پس از مرگ عمر بن عبدالعزیز بر خراج گذشته افزودند و کارگزاران سعی در پر کردن جیب خود

کردند و مقاصد عمر به علت کوتاه بودن عمر او و بی میلی جانشینانش عملی نشد. خلاصه آنکه اعلام یک برنامه اصلاحی برای فایق آمدن بر نارضایتی عمومی، ممکن است زمینه آنی خشونت را کاهش دهد، اما زمانی که با شکست مواجه شود، زمینه خشونت را در بلندمدت افزایش می دهد و نوک تیز خود را متوجه اصلاحگران آینده می کند (گر، ۱۳۹۴: ۱۰۸). این یعنی با وجود افزایش انتظارات مردم در دوره عمرین عبدالعزیز، توانایی طبقات بهبود چندان‌ی پیدا نکرد و نوعی از محرومیت ناشی از بلندپروازی رخ داد. می توان گفت مردم با مشاهده رفتار مناسب عمرین عبدالعزیز، بیشتر به ظلم و جور خلفای قبل و بعد از او پی بردند و احساس سرخوردگی و ناکامی کردند و سعی داشتند به حقوق خود دست یابند. در کتاب *آفرینش و تاریخ آمده است* عمرین عبدالعزیز یزیدبن مهلب را از خراسان برکنار کرد و اموالی را که از گرگان به دست آورده بود، از او باز خواست و گفت من خاندان مهلب را دوست نمی دارم؛ زیرا آنان بیدادگران اند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲/۹۲۸). در حقیقت، دوره بهبود انتظاراتی را برای بهبود مستمر پدید می آورد و اگر آن انتظارات با سرخوردگی مواجه شوند، پیامد آن اعتراض خشونت آمیز خواهد بود (گر، ۱۳۹۴: ۱۴۸). بنابراین در برخی اوضاع و احوال، افزایش اندکی در موقعیت ارزشی، یا حتی فقط وعده اصلاح، برای سرعت بخشیدن به خشونت کافی است (همو، همان، ۱۵۱). این مورد را می توان نمونه ای دیگر از امیدواری مردم و سپس احساس یأس آنها در دوره بنی امیه دانست که به سرخوردگی مردم و در نتیجه، احساس محرومیت ناشی از بلندپروازی منجر شده است. می توان گفت با ورود اسلام به ایران و شعار برابری و برادری، بسیاری از مردم طبقات فرودست که تحت ظلم و ستم ساسانیان به سر می بردند، سطح انتظاراتشان بالا رفت و امیدوار شدند، اما بعد از مدتی و به خصوص با روی کار آمدن امویان، آرزوهای آنها بر باد رفت و نه تنها وضعیتشان بهبود نیافت، بلکه حتی ظلم و ستم کارگزارانی مثل حجاج بن یوسف بر طبقات فرودست، نسبت به دوره ساسانی بیشتر شد. از دوره مختار، ایرانیان در بسیاری از قیام های دوره اموی نقش داشتند که این قیام ها نشان دهنده نارضایتی مردم از امویان و نرسیدن به انتظاراتشان در این دوره است. یک نمونه از این قیام ها، قیام عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار (۱۲۶-۱۲۹ق) در زمان خلافت مروان دوم جانشین یزید سوم است که بر بسیاری از مناطق ایران استیلا یافت. لشکر عبدالله در سال ۱۲۹ق. از لشکر شام به فرماندهی عامر بن ضباره، معن بن زائده شیبانی و یزیدبن هبیره شکست خورد و به دست حاکم هرات که تحت نفوذ ابومسلم بود، به قتل رسید (طبری، ۱۳۷۵: ۴۵۴۰/۱۰؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱۹۶/۲).

عدم مساوات و برابری دینی

برخی از تبیین‌ها درباره ریشه جنبش‌ها، سرمنشأ آن را در از میان رفتن انسجام عقیدتی می‌دانند؛ یعنی از میان رفتن ایمان انسان به اعتقادات و هنجارهای حاکم بر تعامل اجتماعی. انسجام اجتماعی هم هدف است و هم وسیله؛ و در نتیجه هم زوال در موقعیت ارزشی و هم زوال فرصت‌های ارزشی^۱ محسوب می‌شود. اگر اعضای یک گروه به مجموعه‌ای از باورها و هنجارها اعتقاد داشته باشند و آن را صحیح بدانند، از موقعیت ارزشی عقیدتی بالایی برخوردار خواهند بود. هر اندازه که تعارض میان نظام‌های عقیدتی رقیب را بیشتر تجربه کنند، هنجارهایی را ناسازگار با وضعیت خود بیابند، یا ایمان خود را به اسطوره‌های کلی اجتماعی از دست دهند، موقعیت ارزشی پایین‌تری خواهند داشت (گر، ۱۳۹۴: ۱۷۴). یکی از مواردی که موجب سرخوردگی و ناکامی ایرانیان و در نتیجه ایجاد محرومیت نسبی شده بود، مسئله تبعیض دینی بود. در دوره خلفای راشدین اجحاف دینی چندانی نبود و می‌توان گفت بنای اجحاف دینی و مقابله با سایر ادیان و عدم تسامح دینی، تقریباً از دوره معاویه آغاز شده بود که این مفهوم از متن تاریخ سیستان فهمیده می‌شود. عبیدالله اُبی‌بکره در سال ۵۱ق. از طرف زیادبن اُبیه مأمور کشتن هیربدان سیستان شد که در این باره در تاریخ سیستان آمده است: «او را فرمان داد که چون آنجا شوی شاپور^۲ همه هیربدان را بکش و آتش‌های گبرکان برافکن» (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۹۲-۹۳) که این امر سبب عاصی شدن مردم سیستان شد. می‌توان گفت هر چه زمان می‌گذشت، خلوص نیت و رفتار دینی فاتحان عرب متغیر می‌شد. این امر باعث کاهش توانایی مردم با وجود افزایش انتظاراتشان و نوعی محرومیت ناشی از بلندپروازی بود.

انسجام عقیدتی بر فرصت‌های ارزشی انسان‌ها نیز تأثیر می‌گذارد. اگر هنجارهایی که انسان‌ها در گذشته پذیرفته‌اند، با اهداف آنها مناسبت کمتری پیدا کند، ممکن است توانایی آنها رو به زوال گذارد و ناراضی شوند (گر، ۱۳۹۴: ۱۷۴). دومین استدلال علی آن است که از میان رفتن انسجام عقیدتی با ظهور نظام‌های عقیدتی رقیب همراه است. بدین ترتیب، تعارض میان طرفداران چندین نظام عقیدتی به خشونت منجر می‌شود (همو، همان، ۱۷۶). در اینجا نظام‌های

۱. «فرصت‌های ارزشی»: یعنی شیوه عملی که مردم برای کسب یا حفظ ارزش‌های مطلوب خود در اختیار دارند. به‌طور ساده به صورت ابزارند (گر، ۱۳۹۴: ۳۷).

۲. شاید «شاپور مه هیربدان» باشد؛ زیرا شاپور ظاهراً اسم خاص است نه لقب؛ و معلوم هم نیست رؤسای هیربدان ملقب به (شاپور) بوده‌اند. به نظر می‌رسد شاید شاپور بزرگ هیربدان و مغان سیستان بوده است (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۹۳).

عقیدتی مخالفان شامل نظام‌های عقیدتی خوارج، زردشتیان و غیره است. تأثیر تماس با طرفداران باورهای متضاد ممکن است خشونت ملایمی ایجاد کند، اما اگر طرفداران یک باور از قبل مورد تنفر گروه دیگری باشند، ممکن است آماج خشونت حاصل از محرومیت‌های بعدی شدید باشد (همان، همان‌جا). در مورد ادیان و آیین‌های مخالف امویان در قرن دوم قمری، در کتب تاریخی روایات زیادی آمده است؛ چنان‌که در سیستان که یکی از بلاد شورش‌خیز علیه امویان بود، در قرن دوم قمری آتشکده‌هایی وجود داشت. در تاریخ سیستان از آتش کرکویه ذکری به میان آمده و معلوم می‌کند که تا عصر مؤلف کتاب، یعنی اواسط قرن پنجم، طایفه مغان و علما و متکلمان زردشتی در سیستان بسیار بوده‌اند (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: مقدمه/۳۲). مسعودی به قدرت زردشتیان و آتشکده طوس، بردسوره در بخارا و کراکر در سیستان اشاره کرده است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱/۶۰۳-۶۰۴). اصطخری و جیهانی نیز بیشترین گروه‌ها در فارس را نخست زردشتیان و بعد مسیحیان و یهودیان دانسته‌اند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۲۸؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۱۲). این آیین‌های دینی مخالف می‌توانستند هنگام لزوم زمینه مخالفت با حکومت وقت و از بین رفتن انسجام عقیدتی را فراهم کنند.

مورخان همچنین از بردن قسمتی از آتشکده‌کاریان به نسا و بیضای فارس یاد کرده‌اند تا اگر یکی خاموش شد، دیگری به جای بماند (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱/۶۰۳-۶۰۴؛ ابن‌الفقیه، ۱۳۴۹: ۷۶). مسعودی در ادامه از آتشکده‌ای در شهر گور به نام طربال فارس نام برده است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱/۶۰۵-۶۰۶). مقدسی نیز از آتشکده کاریان نام برده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۶۳۷). این موضوع نشان از شدت تعصب طبقه زردشتی دارد که سعی در حفظ سنن خود داشتند و می‌توانستند در موقع لزوم در تقویت حس قومی و ملی و اتحاد بر ضد بنی‌امیه و پیوستن به جنبش‌های ضد آنها مؤثر باشند. محتمل است که این آتشکده‌ها تا قرن چهارم قمری همچنان وجود داشته‌اند. نرشخی نیز از چند بار اسلام آوردن و دوباره از دین اسلام برگشتن مردم بخارا سخن گفته است (نرشخی، ۱۳۶۳: ۶۶). این موضوع می‌تواند دلیلی بر این باشد که ادیان قبلی در بسیاری از مناطق استحکام بسیاری داشتند؛ تا جایی که مسلمانان گاهی مجبور به فتح چندین باره یک محل می‌شدند. همچنین محتمل است که بسیاری از مردم در پی ظلم بنی‌امیه و نرسیدن به خواسته‌هایشان احساس سرخوردگی و محرومیت کردند و در پی بهبود توانایی‌های ارزشی خود بودند و به ادیان قبلی خود برمی‌گشتند.

در این دوره جمعی از مردم خوزستان و فارس و کرمان برای اینکه خوارج پیرو اصل مساوات و برابری مسلمانان بودند، به این گروه ملحق شدند؛ زیرا خوارج با عقاید برابری‌خواهانه خود، زمینه افزایش انتظارات مردم را فراهم می‌کردند. مورخان از نبرد ازارقه در

شهر آسک از توابع فارس در سال ۸۰ ق. یاد کرده‌اند (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۱۴-۳۱۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۸۰/۵-۱۸۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۵۳/۱-۵۴). در سال ۶۵ ق. خوارج از خوزستان به بصره آمدند و مهلب بن ابي صفره در جنگ با آنها، خوارج را در اصفهان و کرمان پراکنده ساخت. مورخان همچنین به عبور خوارج از ارجان در خوزستان کنونی در سال ۶۸ ق. در دوره آل زبیر اشاره کرده‌اند (طبری، ۱۳۷۵: ۸ / ۳۴۲۵-۳۴۲۷؛ ابن الجوزی، ۱۴۱۲: ۶۹/۶-۷۰). این نبردها و نبردهای دیگر خوارج را به این نواحی کشاند و مدت‌ها خوارج از نظر عقاید دینی بر این منطقه تأثیرات خود را گذاشتند؛ زیرا خوارج که مخالف حکومت وقت بودند، به عقاید برخی از طبقات ناراضی از حکومت وقت که در پی رهایی از محرومیت‌های خود بودند، نزدیک‌تر بودند. همچنین مؤلف ناشناخته تاریخ سیستان از آمدن خوارج به سیستان به دستور قطری بن الفجاء در سال ۶۸ ق. خبر داده است که در این سال مردم سیستان با خوارج همکاری کردند و بر سیستان مسلط شدند (مجهول المؤلف، ۱۳۶۶: ۱۵۶). در دوره بنی‌امیه، در نتیجه سیاست غلط زمامداران عرب، ایرانیان با وجود منافع اقتصادی و اجتماعی خود، کمتر به دین اسلام می‌گرویدند و با پرداخت جزیه همچنان دین زرتشتی داشتند و به قول اصطخری و جیهانی، در قرن چهارم قمری در منطقه فارس یک دهکده هم بدون آتشکده دیده نمی‌شد (اصطخری، ۱۳۷۳: ۹۰؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۱۲).

تحقیر مسلمانان غیرعرب

براساس نظریه محرومیت نسبی، فرصت‌های ارزشی یک گروه (در اینجا ایرانیان) هنگامی به شکلی بارز پایین است که اعضای آن براساس معیارهای انتسابی، از به کار بردن فنون ارزش‌افزایی که در اختیار دیگران است، منع شده باشند (گر، ۱۳۹۴: ۱۶۸). ایرانیان در دوره بنی‌امیه براساس نژادگرایی در بیشتر موارد از فرصت‌های مهم ارزشی منع شدند و به برابری با اعراب دست نیافتند. در نتیجه، اعراب به نسبت خیلی بیشتری از ایرانیان امکان تحرک اجتماعی و رسیدن به شغل‌های مهم و برخورداری از رفاه بیشتر اقتصادی را داشتند. بنابراین یکی از مواردی که باعث سرخوردگی ایرانیان و ایجاد محرومیت نسبی در آنها شده بود، تحقیر مسلمانان غیرعرب توسط اعراب بود. اعراب فاتح مغلوبان را «علوج» می‌نامیدند و دین آنها را بسیار نازل می‌دانستند (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۹۷/۸). اعراب برای ایجاد تمایز میان خود و اقوام دیگر، خود را عرب و دیگران را عجم می‌نامیدند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳۷/۱؛ ابن حیب بغدادی، [بی‌تا]: ۲۱؛ ابن سیده، ۲۰۰۰م: ۲۱۱/۱؛ جواد علی، ۱۴۲۲: ۳۰۸/۷). ایرانیان تازه‌مسلمان در میان اعراب با عنوان «موالی»، «حمر» یا «عجم»، شهروند درجه دوم محسوب می‌شدند (فراهیدی،

۱۴۰۹: ۲۲۸/۳؛ بلاذری، ۱۳۳۷: ۳۴۳؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۲۲۷/۱). اعراب آشکارا اعلام می‌کردند که ما شرافت عربی داریم و اهل سبقت در اسلام می‌باشیم و جایگاه برتری نسبت به شما داریم (ابن حبیب بغدادی، [بی‌تا]: ۲۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰: ۸۶/۴؛ سرخسی، ۱۴۰۶: ۲۴/۵). به نظر می‌رسد تمایل به مشارکت و رهبری در هر جامعه‌ای باعث انگیزش برخی انسان‌ها می‌شود. اگر اشتراک در ارزش‌های مربوط به قدرت در سطحی وسیع نباشد، محرومیت نسبی در زمینه مشارکت احتمالاً شدید خواهد بود (گر، ۱۳۹۴: ۱۸۲). در حقیقت، در دوره بنی‌امیه این مشارکت در قدرت در سطح چندان وسیعی نبود و ایرانیان در آغاز ضمن شریک نشدن در قدرت، تحقیر شده بودند و سرخورده و ناراضی بودند. مشکلات موالی مربوط به دوره قبل از بنی‌امیه است، اما از دوره بنی‌امیه مشکلات و محدودیت موالی بسیار شدید شد و موجب شورش‌هایی گردید.

محرومیت نسبی ضرورتاً در ذات تبعیض نژادی، قومی یا طبقاتی نیست. تبعیض تنها در صورتی منبع محرومیت نسبی است که گروه‌هایی تحت تأثیر آن، خواهان چیزی بیش از آن باشند که دارند (گر، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۹). در کتب تاریخی چندین مورد از رفتار فاتحان را می‌توان یافت که با معیارهای انتسابی، زمینه تحقیر دیگران، تبعیض قومی و نارضایتی آنها را ایجاد کردند. یکی از وجوه این تحقیر، عدم اجازه ازدواج موالی با زنان عرب در بیشتر موارد بود (لمیلیم، ۱۴۱۴: ۳۳؛ جوده، ۱۳۸۲: ۱۹۳). مورد دیگر جلوگیری از اختلاط اجتماعی موالی با اعراب و عدم اقامت با آنها در یک مکان بود (أبی‌داود، ۱۴۱۰: ۴۰۰/۲). اعراب در ابتدای دوران بنی‌امیه از دادن مشاغل و مأموریت‌های کشوری و دینی به موالی قاطعانه خودداری می‌کردند؛ حتی به فرزند عربی که مادرش غیرعرب بود، هیچ شغلی نمی‌دادند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۳۲۰/۲۴). در مجلس اعراب، موالی باید بر پای می‌ایستادند و هنگامی که یکی از موالی مردی از اعراب را پیاده می‌دید، باید پیاده می‌شد و عرب را سوار بر اسب می‌کرد. همچنین در جنگ‌ها موالی جزو پیادگان بودند و از غنایم بهره نمی‌بردند (زیدان، ۱۳۸۴: ۱۸/۴ به بعد و ۹۱-۹۶).

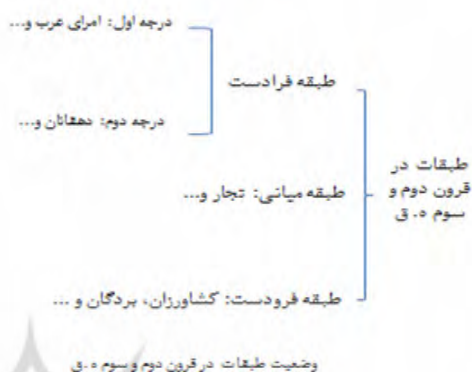
اعراب هنگام فتوحات در مواجهه با ایرانیان می‌گفتند یا اسلام بیاورید و با ما برابر شوید، یا بمانید و جزیه بدهید و یا با ما بجنگید (طبری، ۱۳۷۵: ۵۶۵/۲)، اما برعکس گفته‌های فاتحان نخستین، بنی‌امیه سطح توانایی مردم را بهبود چندانی ندادند و سبب ایجاد محرومیت ناشی از بلندپروازی شدند. این مهم را ابن‌خلدون تصدیق کرده و گفته است با وجود اسلام آوردن، از برابری با اعراب خبری نبود و اکثر انتظارات بر باد رفت (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۴۱۵/۱-۴۱۶). از این شواهد می‌توان به خوبی دریافت که چگونه در دوران حکومت بنی‌امیه حقیقت اسلام

مغلوب و دگرگون شد و دینی که با تفوق ملی و نژادی مخالف بود، در دوره بنی‌امیه در راه عصبیت و خودخواهی قوم عرب سیر می‌کرد. این موارد سبب سرخوردگی و ناکامی ایرانیان و احساس محرومیت نسبی در آنها شده بود.

یکی دیگر از نشانه‌های تمایز طبقاتی و تحقیر ایرانیان را می‌توان در قسمتی از نامه نصر بن سیار به جُدیع بن علی کرمانی هنگام قیام عباسیان به رهبری ابومسلم ذکر کرد. نصر در نامه‌ای نوشته است: «این دشمنان عرب نیستند که آنان را بشناسیم و اگر نسب خویش را بگویند از ایرانیان والا گهر هم نیستند. اگر کسی از آیین ایشان از من بپرسد همانا دین و آیین ایشان کشتن عرب است» (دینوری، ۱۳۸۳: ۴۰۳). بنی‌عباس در سیاست از بنی‌امیه عاقلانه‌تر رفتار می‌کردند؛ زیرا متوجه نقطه ضعف سیاست اموی شده بودند. آنها در تبلیغات مذهبی خود جانب ایرانیان را گرفتند و چنان‌که ابن اثیر نقل کرده است، در نامه‌ای که «ابراهیم بن محمد امام» به ابومسلم نوشته بود و به دست مروان افتاد، وی به ابومسلم چنین گفت: «اگر بتوانی هر که را به زبان تازی سخن گوید به قتل برسان». (بلعمی، ۱۳۷۳: ۴/۱۰۱۰، ۱۰۳۵). این موارد زمینه‌ای شد تا طبقات مختلف در پی رسیدن به انتظارات خود و بهبود توانایی‌هایشان، به بنی‌عباس تمایل نشان دهند.

عوامل اقتصادی

ملاحظه اصلی مردم معطوف به ارزش‌های اقتصادی است. یکی از مباحث مهم در بحث ارزش‌های اقتصادی، تفاوت فرصت‌های ارزشی طبقات مختلف اجتماعی است. در قرون دوم قمری ساکنان غیرمسلمان خراسان به دو طبقه فرادست و فرودست تقسیم می‌شدند. (دنت، ۱۳۵۸ش: ۴۶، ۱۷۹). به نظر نگارنده، می‌توان طبقات اجتماعی را در قرن دوم و سوم قمری به سه طبقه فرادست، میانی و فرودست تقسیم کرد؛ که طبقه فرادست شامل امرا و رؤسای عرب در درجه اول و طبقاتی مثل دهقانان ایرانی در درجه دوم بود. طبقه میانی شامل گروه‌هایی مثل تجار بود؛ و طبقه فرودست گروه‌هایی مثل بردگان، کشاورزان و غیره را شامل می‌شد.



ر این میان، فرادستان از فرصت‌های ارزشی بسیار بیشتری برخوردار بودند و توانایی ارزشی آنها بیشتر از روستاییان و فرودستان بود. بنابراین می‌توانستند دوباره در بدنه حکومت جذب شوند. طبقه فرادست شامل دهقانان و امرا و رؤسای محلی بود. اعراب پس از تصرف ایران، از دهقانان در کار جمع‌آوری خراج استفاده می‌کردند (طبری، ۱۳۷۵: ۳۱۴۹/۷). این گروه از امتیازاتی مثل معافیت مالیاتی برخوردار بودند (دنت، ۱۳۵۸: ۴۶، ۱۷۹)؛ درحالی‌که بار اصلی مالیات بر دوش طبقه فرودست جامعه بود و در مواقعی چون نوروژ و مهرگان نیز باید پیشکش‌هایی تقدیم می‌کردند (طبری، ۱۳۷۵: ۴۹۲/۵-۴۹۳؛ شعبان، ۱۳۸۶: ۵۲). بنابراین خشم طبقات اجتماعی براساس فرصت‌هایی که در دسترس آنها قرار دارد، افزایش خواهد یافت؛ خشم طبقات روستایی و فرودست احتمالاً سریع‌تر افزایش می‌یابد؛ زیرا فرصت‌های ارزشی کمتری دارند (گر، ۱۳۹۴: ۱۰۷). عبیدالله بن زیاد که از دهقانان در گرفتن مالیات استفاده می‌کرد، گفته است: «دهقانان در کار خراج‌گیری بصیرتر بودند و به امانت نزدیک‌تر و مطالبه از آنها آسان‌تر بود» (طبری، ۱۳۷۵: ۳۱۴۹/۷). بدین ترتیب، با اسلام آوردن برخی از افراد، جزیه آنها بر دوش دیگران می‌افتاد. بنابراین اعراب سعی در واکنش‌هایی مثل افزایش مالیات نومسلمانان داشتند. می‌توان گفت با وجود برابری‌هایی که اعراب وعده داده بودند و سطح انتظارات مردم را بالا بردند، عیناً در سطح توانایی‌های آنها تغییری حاصل نشد.

بنا بر نظریه محرومیت نسبی، هنگامی که ارزش‌های اقتصادی انعطاف‌پذیر و زندگی انسان‌ها نزدیک به مرز معیشت باشد، تقریباً هرگونه افول اقتصادی حاشیه‌ای می‌تواند ظهور خشونت را شتاب ببخشد (گر، ۱۳۹۴: ۱۷۱). یکی از راه‌های افول وضع مردم در این دوره،

گرفتن مالیات‌های زیاد بود که با وجود ثبات انتظارات ارزش، زمینه کاهش توانایی‌های ارزشی و محرومیت نزولی را فراهم کرد. به گفته قاضی ابویوسف، جمع‌آوری خراج در ولایات غالباً با تهدید و فشار بسیار توأم بود (قاضی ابی‌یوسف، ۱۳۵۲: ۴۲-۶۴). یکی از راه‌های تغییر موقعیت، مسلمان شدن بود، ولی اشراف بومی متولی مالیات با اسلام آوردن آنها مخالف بودند (طبری، ۱۳۷۵: ۳۹۷/۵-۳۹۸). همچنین براساس این نظریه، زمین در بیشتر جوامع روستایی ارزشی انعطاف‌پذیر به شمار می‌آید و مورد تهدید قرار گرفتن زمین، نحوه استفاده و تصرف آن، اغلب منبع اعتراضات خشونت‌آمیز است (گر، ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۱۰). در این زمینه می‌توان گفت کشاورزان گاهی برای فرار از ظلم خلافت بنی‌امیه، زمین خود را به نام یکی از بزرگان می‌کردند و به این رسم «الجاء» می‌گفتند، ولی زمین آنها به تدریج در تملک بزرگان قرار می‌گرفت (ابن‌الفقیه، ۱۳۴۹: ۲۸۲). در دوره ولیدبن عبدالملک اهالی سواد برای رهایی از ظلم والیان به مسلمة بن عبدالملک برادر خلیفه‌الجاه می‌کردند. پس از آن اراضی سواد جزو اموال مسلمة گردید (همو، همان، ۲۴۸، ۲۸۲). در فارس نیز ظلم و ستم کارگزاران آنها را وادار کرد اراضی خود را به نام بزرگان دربار خلافت ثبت کنند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۵۸). بنابراین روستاییان خواهان زمین و ساکنان بیکار، می‌خواستند با استفاده از نام دیگران زمین خود را حفظ کنند، اما هنگامی که دریافتند این امر سبب از دست رفتن زمین آنهاست، دچار سرخوردگی شدند.

برای تفهیم بهتر موضوع، نمونه‌ای از اجحاف‌های دوره بنی‌امیه از تاریخ بخارا ذکر می‌شود. نرشخی گفته است: «به روزگار اسدبن عبدالله القسری مردی بیرون آمد، اهل بخارا را به ایمان خواند. اهل بخارا بیشتر اهل ذمه بودند و جزیه می‌دادند. گروهی این امر را اجابت کردند و مسلمان شدند. در این زمان ملک بخارا طغشاده بود که چهارصد تن از این افراد را به بهانه اینکه به دروغ اسلام آورده‌اند و در دل کافرند، گردن زد». (نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۲-۸۳). از این متن تاریخ بخارا چنین برمی‌آید که امرا منافع خود را در گرو اسلام نیاوردن مردم و جمع‌آوری جزیه و خراج می‌دیدند و سعی داشتند به هر صورت که ممکن بود از اسلام آوردن مردم جلوگیری کنند؛ یعنی عملاً با بالا رفتن انتظارات و آرزوهای مردم، توانایی آنها متناسب با آن رشد پیدا نکرد و سبب احساس محرومیت نسبی گردید.

در حقیقت، اسلام وقتی به ایران آمد، چون مبنای آن بر مساوات و برادری بود و با برقراری خمس و زکات و غیره نوعی تعدیل ثروت را به نفع طبقات ضعیف به وجود آورد، به مقدار زیادی امیال نهفته آنان را ارضا کرد (صفری، ۱۳۷۰: ۳۳/۱). می‌توان گفت بدین شکل سطح انتظارات مردم نسبت به دوره قبل از اسلام بالا رفت، ولی کم‌کم در این کیش نیز

دسته‌های سابق مالک و روحانی و غیره پدیدار شدند و با تفسیر احکام و احادیث مذهبی، فاصله بزرگی بین طبقات به وجود آوردند (همو، همان، ۳۳)؛ یعنی عملاً با بالا رفتن انتظارات و آرزوهای مردم، توانایی آنها متناسب با آن رشد پیدا نکرد و سبب احساس محرومیت ناشی از بلندپروازی گردید.

دینوری در جریان اختلاف نصر و کرمانی گفته است زمانی که نصرین سیار نتوانست در مورد کرمانی چاره‌ای بیندیشد و از قیام ابومسلم هم بیمناک بود، برای مروان این ابیات را نوشت: «خراسان چنان شده است که شاهین‌های آن تخم گذاشته و همه جا بدون بیم جوجه کرده‌اند. اگر به پرواز درآیند و برای آن چاره‌جویی نشود، آتش جنگ را خواهند افروخت و چه آتشی». در اینجا جوجه کردن شاهین‌ها در خراسان، نشان از جمع شدن طبقات ناراضی در خراسان دارد که با وجود حکومت شامیان نتوانسته‌اند به آمال و آرزوهای خود دست یابند و در پی تغییر حکومت از شام به عراق یا خراسان بودند (دینوری، ۱۳۸۳: ۴۰۱). زمانی که درخواست کمک وی بی‌جواب ماند، بار دیگر برای مروان این اشعار را نوشت: «جامه اگر بسیار کهنه و فرسوده شود خیاط هنرمند هم از اصلاح آن عاجز و ناتوان می‌شود». با وجود این هشدار، خبر سودمندی از مروان دریافت نکرد (همو، همان، همان‌جا). این شعر بسیار مهم است و نشان از فرسودگی ساختار و اوضاع بد دوران مروان دارد و زمینه را برای ابومسلم و یاران او هموار کرد.

نتیجه‌گیری

یکی از دلایل جامعه‌شناختی پیوستن طبقات مختلف به جنبش عباسیان را می‌توان محرومیت نسبی به عنوان برداشت قیام‌کنندگان از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی آنها دانست. دو مورد از الگوهای محرومیت نسبی برای جنبش عباسیان بیشتر قابل صدق است. محرومیت نزولی که در آن انتظارات ارزشی طبقات نسبتاً ثابت باقی می‌ماند، این تصور وجود دارد که توانایی‌های ارزشی رو به کاهش‌اند. همچنین محرومیت ناشی از بلندپروازی یا محرومیت آرزویی که در آن توانایی‌ها نسبتاً ایستا باقی می‌مانند و انتظارات افزایش می‌یابند و تشدید می‌شوند. فاتحان مسلمان ابتدا با وعده‌های خود به طبقات مختلف سبب افزایش خواسته‌های طبقات اجتماعی شدند، اما پس از رسیدن به خلافت، در وعده‌های خود چندان صادق نبودند و توانایی اکثریت طبقات عامه را بهبود بخشیدند. می‌توان گفت مجموعه‌ای از عوامل از جمله ظلم و ستم بنی‌امیه و کارگزاران آن، عدم مساوات و برابری دینی، تحقیر مسلمانان غیرعرب و وضعیت بد اقتصادی طبقات پایین جامعه، سبب شد مردم با

وجود افزایش انتظارات نخستین خود، احساس سرخوردگی و ناکامی کنند و ناکامی به محرومیت نسبی آنها منجر شود. رسم الجاء نیز در دوران بنی‌امیه سبب شد زمین‌های مردم به تدریج در تملک بزرگان قرار گیرد. می‌توان گفت در نظم نوین‌یاد اسلامی در دوره بنی‌امیه، انتظارات جامعه روستایی برآورده نشد و در بیشتر موارد حتی سطح توانایی آنها رکود پیدا کرد که این عامل به نارضایتی و قیام جامعه روستایی منجر گردید. مردم نیز به علت نارضایتی از بنی‌امیه و در پی رسیدن به خواسته‌های پایمال شده خود، به دعوت بنی‌عباس لبیک گفتند. بنابراین در قرن دوم قمری طبقات اجتماعی که در پناه حکومت بنی‌امیه به آمال و آرزوهای خود دست نیافتند، در اطراف عباسیان جمع شدند تا بدین وسیله بتوانند به بخشی از خواسته‌های خود جامه عمل بپوشانند و محرومیت‌های خود را بهبود ببخشند.

منابع و مأخذ

- ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱)، *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، ج ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۴، تهران: انتشارات علمی.
- ابن الجوزی، أبو الفرج عبدالرحمن (۱۴۱۲)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۶، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حبیب بغدادی [بی‌تا]، *المنق فی تاریخ قریش*، تصحیح خورشید احمد فاروق، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، *العبر؛ تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن خلکان، أبو العباس شمس‌الدین (۱۹۰۰م)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق إحسان عباس، ج ۲، بیروت: دار الصادر.
- ابن‌سیده، ابوالحسن علی بن اسماعیل المرسی (۲۰۰۰م)، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوی، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن‌عبدالحمک، عبدالرحمن بن عبدالله (۱۴۱۵)، *فتوح مصر و المغرب*، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۱۴۱۵)، *تاریخ مدینة دمشق الکبیر*، تحقیق علی شیری، ج ۲۴، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌الفقیه، ابو بکر احمد بن محمد بن اسحاق (۱۳۴۹)، *ترجمه مختصر البلدان* (بخش مربوط به ایران)، ترجمه ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- أبی‌داود، سلیمان بن اشعث سجستانی (۱۴۱۰)، *سنن أبی‌داود*، تحقیق سعید محمد اللحام، ج ۲، بیروت:

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۲۹

دار الفکر.

اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۷۳)، *مسالك و ممالک*، ترجمه محمدبن أسعدبن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار. بلاذری، أحمدبن یحیی (۱۴۱۷)، *جمل من انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ۵، بیروت: دار الفکر.

_____ (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.

بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۳)، *تاریخنامه طبری*، تحقیق و تصحیح محمد روشن، ج ۴، تهران: انتشارات سروش / البرز.

جوادی، علی (۱۴۲۲)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل از الاسلام*، ج ۷، بیروت: دار الساقی. جیهانی، ابوالقاسم بن احمد (۱۳۶۸)، *اشکال عالم*، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، با مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری، مشهد: آستان قدس رضوی.

جوادی، جمال (۱۳۸۲)، *اوضاع اجتماعی-اقتصادی موالی در صدر اسلام*، ترجمه مصطفی جباری و مسلم زمانی، تهران: نشر نی.

حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله (۱۴۲۰)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق محمد حمزی دمردانس، ج ۴، بیروت: المكتبة العصرية.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله (۱۹۹۵)، *معجم البلدان*، ج ۱، بیروت: دار صادر. دنت، دانیل (۱۳۵۸)، *مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.

دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۳)، *الانخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۱۷)، *الفائق فی غریب الحدیث*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.

زیدان، جرجی (۱۳۸۴)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، ج ۴، تهران: امیرکبیر. سرخسی، محمدبن احمد (۱۴۰۶)، *المبسوط*، ج ۵، بیروت: دار المعرفة.

شعبان، محمد عبدالحی (۱۳۸۶)، *فراهم آمدن زمینه‌های سیاسی و اجتماعی نهضت عباسیان در خراسان*، ترجمه پروین ترکمنی آذر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صفری، بابا (۱۳۷۰)، *اردبیل در گذرگاه تاریخ*، ج ۱، اردبیل: دانشگاه آزاد اسلامی. طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ الامم و الملوک*، ترجمه ابو القاسم پاینده، ج ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، تهران: انتشارات اساطیر.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ج ۱، ۳، قم: دار الهجرة.

قاسم‌بن سلام، ابوعبید (۱۴۰۸)، *کتاب الاموال*، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دار الفکر.

۳۰ / تبیین نقش محرومیت نسبی در پیوستن طبقات اجتماعی به جنبش عباسیان / آذغ و ...

قاضی ابی یوسف (۱۳۵۲)، *الخراج*، مصر: طبع قاهره.

گر، تد رابرت (۱۳۹۴)، *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند*، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

لمیلم، عبدالعزیز (۱۴۱۴)، *وضع الموالی فی دولة الامویة*، بیروت: مؤسسة الرسالة.

مجهول المؤلف (۱۳۹۱)، *اخبار الدولة العباسية و فيه اخبار العباس و ولده*، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبي، بیروت: دار الطلیعة.

مجهول المؤلف (۱۳۶۶)، *تاریخ سیستان*، تحقیق و تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: پدیده خاور.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۳۷۴)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابو القاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مقدسی، أبو عبدالله محمد بن أحمد (۱۳۶۱)، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *البدء و التاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۲، تهران: انتشارات آگه.

نرشخی، ابی بکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، تحقیق مدرس رضوی، تهران: انتشارات توس.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

List of sources with English handwriting

- Abī Dāvōūd, Solaīmān b. Aš‘at Sajestānī (1410) Sonan Abī Dāvōūd, edited by Saeed Mohammad al-Laham, Beirut, Dār al-Fīkr.
- Amin, Ahmad (1425) Zoḥī al-Islam, Beirut, Dār al-Kitāb ul-Elmīya.
- Author of unknown (1366) Tārīk-e Sīstān, corrector of Malek ul-Sho‘ara Bahar, Tehran, Padideh Khavar.
- Balāḍorī, Aḥmad b. Yaḥyā (1337) Fotūḥ ul-Boaldān, translated by Mohammad Tawakkul, Tehran, Silver publication.
- Balāḍorī, Aḥmad b. Yaḥyā (1417) ḡamal Mīn Ansāb ul-Ašrāf, Sohail Zakkar and Riyad Zarkali's research, Beirut, Dār al-Fīkr.
- Bal‘amī, Abū ‘Alī (1373) Tārīk-Nāme Ṭabarī, edited by Mohammad Roshan, Tehran, Soroush/Alborz publishing house.
- Dennett, Daniel Clement (1358) Conversion and the poll tax in early Islam, translated by Mohammad Ali Movahed, Tehran, k̄ārazmī Publications.
- Dīnevarī, Abū Ḥanīfah (1383) Al-Aḡbār ul-Tīwāl, translated by Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran, Ney publication.
- Ebn ‘Abd ul-Ḥakam, ‘Abd ul-Raḥmān b. ‘Abdullāh (1415) Fotūḥ Miṣr wa al-Maḡrīb, Cairo, Maktaba Al-ṭīqāfah Al-Dīnīya.
- Ebn al-Faḡīh, Abū Bakr Aḥmad b. Mohammad b. Ishāq (1349), Tarjama Moḡtaṣar ul-Boldān (the part related to Iran), translated by H. Massoud, Tehran, Iran Culture Foundation.
- Ebn ‘Asākīr (1415) Ta’rīk Madīnat u-Damešq al-Kabīr, edited by Ali Shiri, Beirut, Dār ul-Fīkr.
- Ebn Aṭīr, (1371) Tārīk-e kāmēl Bozorg-e Eslām va Iran, translated by Abbas Khalili and Abu al-Qasim Halat, Tehran, Scientific Press Institute.
- Ebn Ḥabīb ul-Baḡdādī (B.T.A.) al-Monammaq fī Ta’rīk Qurayš, edited by Khursheed Ahmad Farooq
- Ebn ḡawzi, Abū al-Fraj ‘Abd ul-Raḥmān (1412) al-Monṭaḡīm fī Ta’rīk ul-Omam wa al-Molūk, edited by Mohammad Abd al-Qadir Atta and Mostafa Abd al-Qader Atta, Beirut, Dār ul-Kotob ul-‘Elmīya.
- Ebn ḡaldoūn, ‘Abd ul-Raḥmān (1363) Al-‘Ibar, translated by Abd ul-Mohammed Ayati, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Ebn ḡaldoūn, ‘Abd ul-Raḥmān (1375) Moqadam-e Ebn ḡaldoūn, translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Ebn ḡallakān, Abū ul-‘Abbās šams ul-Dīn (1900 AD) Wafayāt ul-A’yān wa Anbā’ Abnā’ Zamān, edited by Ihsan Abbas, Beirut, Dār Sādīr.
- Ebn Sa‘ad, Mohammad b. Sa‘ad (1410) Al-Ṭabaḡāt ul-Kobrā, edited by Mohammad ‘Abd ul-Qadir Atta, Beirut, Dār ul-Kotob ul-‘Elmīya.
- Ebn Seyedeh, Abu al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl ul-Mursī (2000) Al-Moḡkam wa Al-Moḡīt ul-A‘zam, edited by Abd al-Hamid Hindawi, Beirut, Dār al-Kitāb ul-‘Elmīya.
- Estakrī, Abū Ishāq Ebrahīm (1373) Masālīk wa Mamālīk, translated by Mohammad b. Asad b. Abdollāh Tostarī, with the efforts of Iraj Afshar, literary and historical publications of Dr. Mahmoud Afshar's endowments.
- Farāḡhīdī, ḡalīl b. Aḥmad (1409) Al-‘Aīn, researched by Mahdi Makhzoumi and Ebrahim Samraei, Qom, Dār ul-Hījrah.
- Giddens, Anthony (1387) Sociology, translated by Manouchehr Sabouri, Tehran, Ney Publishing.
- Gurr, Ted Robert (2014) Why men rebel, translated by Ali Morshidizadeh, Tehran, Strategic

Studies Research Institute.

- Ḥākem Neīšābūrī, Mohammad b. Abdullāh (1420), *al-Mostadrak Ala al-ṣaḥīheīn*, scholar Mohammad Hamri Demardans, Beirut, Lebanon, *al-Maktaba al-Aṣṣīya*.
- Ḥamawī, šahāb ul-Dīn Abū Abdullāh Yāqūt b. Abdullāh, (1995) *Mo'jam ul-Boldān*, Beirut, Dār ṣādīr.
- Javad, Ali (1422) *al-Mofaṣal fī Ta'rīk al-'Arab Qabl az Islam*, Beirut, Dār al-Sāqī.
- jeīhānī, Abūlqāsim b. Aḥmad (1368) *Aškāl 'Elm*, translated by Ali b. Abdul Salam Katib, introduction and notes by Firouz Mansouri, Mashhad, Āstān Qūds Razavī.
- Jōūda, jamal (1382) *Socio-economic situation of Mavālī at the beginning of Islam*, translated by Mostafa Jabari and Moslim Zamani, Tehran, Ney publication.
- Lamīlam, 'Abd ul-'Azīz (1414) *The State of Al-Mawālī in the Umayyad State*, Beirut, Al-Rīsalah Foundation.
- Maqdasī, Abū 'Abdullāh Mohammad b. Aḥmad (1361) *Aḥsan ul-Taqāsīm*, translated by Alinaqi Monzavi, Tehran, authors and translators of Iran.
- Maqdasī, Moṭahar b. Ṭāher (1374) *Al-Bada'a wa Ta'rīk*, translated by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran, Āga Publications.
- Mas'ōūdī, Abū ul-Ḥassan 'Alī b. Al-Ḥosseīn (1374) *Morūj ul-ḡahab wa al-Ma'ādīn ul-jūhar*, translated by Abu al-Qasim Payandeh, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Naršaḳī, Abū Bakr Moḥammad b. Ja'far (1363) *Tārīk-e Boḳārā*, corrector of Modares Razavi, Tehran, Ṭūs Publications.
- Qāsīm b. Salām, Abū 'Obaīd (1408) *Kītab ul-Amwāl*, researched by Mohammad Khalil Haras, Beirut, Dār ul-Fīkr.
- Qāzī Abū Yosūf (1352) *Al-ḳarāj*, Egypt, Cairo style.
- Qommī, Hassan b. Moḥammad b. Ḥassan (1385) *History of Qom*, translated by Hasan b. Ali b. Abdul-Malik Qommi, researcher Mohammad Reza Ansari Qommi, Qom, Āyatollāh Mar'ašī Naḡafī library.
- ša'abān, Moḥammad 'Abdul-ḥa (2006) *Providing the political and social contexts of the Abbasid movement in Khorasan*, translated by Parvin Turkmani Azar, Tehran, Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Safari, Baba (1370) *Ardabil*, at Tarikh crossing, Ardabil, Islamic Azad University.
- Saraḳsī, Moḥammad b. Aḥmad, (1406) *Al-Mabssūt*, Beirut, Dār ul-Ma'rīfah.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1375) *Tārīk al-Omam wa al-Molūk*, translated by Abu al-Qasim Payandeh, Tehran, Asāṭir Publishing House.
- Yaqūbī, Aḥmad b. Abī Yaqūbī (1371) *Tārīk-e Yaqūbī*, translated by Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Zamaḳšarī, Mahmoud b. 'Umar (1417) *Al-Fā'iq fī Gharīb al-Ḥadīṭ*, research by Ibrahim Shams al-Dīn, Beirut Dār ul-Kotob ul-'Elmīya.
- Zaydan, Jirji (1384) *History of Islamic Civilization*, translated by Ali Javaher Kalam, Tehran, Amīr Kabīr.



Explaining the role of relative deprivation in joining the social classes to the Abbasid movement¹

Mohammad Azagh²
Fereydoun Allahyari³
Ali Akbar Kajbaf⁴

Received: 2020/06/20
Accepted: 2020/07/02

Abstract

The Abbasid movement was one of the turning points in the history of Islam in the second century AH. Social movements are a fundamental argument in theories of revolution. Because of this importance, various theories have attempted to explain them. One of the most important of these theories is the theory of relative deprivation. With the advent of Islam in Iran and the slogan of equality, people's values increased, But, after a while, especially during the Umayyad period, the level of people's values did not change significantly. Therefore, relative deprivation, i.e., the gap between valuable expectations and valuable capabilities, can be considered as an important factor in creating people's frustration and dissatisfaction and as one of the main reasons for various classes, especially the middle and lower classes, to join the Abbasid movement. The authors of this article have tried to focus on the Abbasid movement and using the method of historical and sociological analysis and reviewing the content of historical , In light of the theory of relative deprivation, Examine the correlations and reasons for the joining of different classes to this movement.

Keywords: Relative Deprivation, Umayyad, Floors, Movement, Bani Abbas.

1. Digital ID (DOI): 10.22051/HII.2020.25782.1996

2. PhD student of Iran's history after Islam, Isfahan University, Isfahan, Iran.
azaghmohammad@yahoo.com

3. Professor of History Department, Isfahan University, Isfahan, Iran (corresponding author).
f.allahyari@ltr.ui.ac.ir

4. Professor of History Department, Isfahan University, Isfahan, Iran. kajbaf@ltr.ui.ac.ir
- The refereeing and acceptance of the late Dr. Allahyari's article took place before his death.
- This article is taken from the thesis entitled " Investigating and analyzing the socio-class origins of Iranian political movements from the second century to the end of the third century AH" of Isfahan University in September 2020.
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493