

## بحث در شناخت جریانهای جنبش عباسیان تحلیل و نقد کتاب بحوث فی التاریخ العباسی

نوشته علیرضا ذکاوتی قراگزلو

در نظر غالب ایرانیان اهل مطالعه و تحقیق، ماهیت جنبش عباسی بدیهی می نماید و با وجود کسانی چون ابومسلم و آل برمک و آل سهل و غیر آنان، این تفسیر را که جنبش عباسی جنبشی عربی باشد نمی پذیرند و حتی با حضور مبلغان مزدکی مسلکی چون خدش جنبش عباسی را یک جنبش خالص اسلامی هم نمی توانند تصور کنند. اما اندیشه های عربگرایانه معاصر تفسیر دیگری از جنبش عباسی عرضه می دارد که شاید مفصل ترین تقریر و تعبیر آن در کتاب بحوث فی التاریخ العباسی تألیف دکتر فاروق عمر فوزی استاد تاریخ در دانشکده ادبیات بغداد (پروت ۱۹۷۷) بیان شده است که در این گفتار خلاصه ای از آراء مؤلف را با نقدهایی، در آنجا که آشکارا عمداً یا سهواً به خطا رفته است، بیان می داریم. بدیهی است که این گفتار فقط از جهت آشنایی با این دیدگاه متفاوت است نه ردّ یا تأیید مطلق آن. از صاحب نظران انتظار می رود که این بحث را دنبال کنند. صفحات ارجاعی به کتاب مذکور است.

بعضی از مستشرقان نخستین حین اجرای خدمات نظامی یا نمایندگی میسو نه های مذهبی به طور

تصادفی با تاریخ شرق و اسلام آشنا شدند. نسلهای بعد غالباً از روی قصد و عمد و میل به تحقیق در تاریخ ما پرداختند، اما ناآشنایی کامل با زبان و منابع و نیز داشتن پیش فرضهای خاص مانع فهم کامل حقیقت شده است.

مثلاً فان فلوتن در اواخر قرن نوزدهم با تأثر از روحیه ناسیونالیستی مسلط بر اروپای آن روز خصوصاً آلمان، از دعوت عباسی تفسیری نژادی به دست داد و گفت: آن شورش موالی ایرانی بر ضد حکومت عرب بوده است. به دنبال او ولهاوزن و دیگر نویسندگان همان نظر را دنبال کردند و از چشم انداز نفرت بین سامیان و آریاییان به مسأله نگریستند. اما پیدایش مخطوطات جدید به عرضه تفسیر نوینی امکان داد، مبنی بر اینکه جنبش عباسی عبارت بوده است از شورش عربهای ساکن خراسان و در واقع مجاهدان مرز ترکستان و نیز موالی محلی در برابر حکومت اموی. در حقیقت این جنبش نژادی ایرانی نبوده است، بلکه دارای جهات مختلف اعتدالی و افراطی است که وجه غالب آن اسلامی است. عربها و ایرانیان که برداشت متفاوتی نسبت به امویان از اسلام داشتند بدان حرکت برخاستند و نیروهای قاطع و کوبنده عبارت از جنگجویان عرب ساکن خراسان بوده است (ص ۱۱-۱۳).

از جمله این مخطوطات جدید، کتاب اخبار العباس و ولده است که مؤلفش از موالی عباسیان بوده و ظاهراً بعضی روایاتش متکی بر اسناد سری است. کتاب مذکور شیوه‌هایی را که برای جذب رؤسای عشایر و عربهای مستقر در مرو به کار می‌رفت روشن می‌کند، و نیز وصیت ابراهیم امام به ابومسلم را مبنی بر اینکه ینیان و ربیعان را تقرب دهند و به مضریان نیز مجال دخول در دعوت دهند. این کتاب نشان می‌دهد که چگونه حمزه اصفهانی و دینوری در نقش ابومسلم عراق کرده‌اند و همچنین استنکار رهبر عباسی را از نظریات تندروانه خدأش رئیس داعیان خراسان بیان می‌دارد (ص ۱۴).

نسخه خطی بنده من کتاب التاریخ که در مسکو انتشار یافت ظاهراً خلاصه‌ای از کتاب پیشین است با حذف یا اختصار سلسله روایات و افزودن تعدادی روایت دیگر (ص ۱۵).

مخطوط انساب الأشراف بلاذری (متوفی ۲۷۹) اخبار ارزشمند بعضی وقایع مهم عصر عباسی نخستین را آشکار می‌سازد. راویان بلاذری معتبرند و کتاب او نواقص طبری و یعقوبی و مسعودی را تکمیل می‌کند (ص ۱۶).

مخطوط فتوح ابن‌اعثم کوفی (متوفی ۳۱۴)، که ترجمه بخشی از آن نیز به فارسی (به تاریخ ۵۹۶ هـ ق)

موجود است. در بخش اول فتوح اعثم که تا آخر شورش مختار را در بر می‌گیرد، روایت اصیل تر است و در قسمت دوم که تا خلافت معتصم را در بر دارد تمایلات علویانه آشکار است و بسا بعضی مطالب آن بعداً افزوده شده باشد. به نظر می‌آید که بلعمی در ترجمه تاریخ طبری و نیز ابن اثیر در الکامل از ابن اعثم استفاده کرده باشند. ما از روایات بخش اول معلومات مهمی راجع به استقرار اعراب در خراسان به دست می‌آوریم (ص ۱۶-۱۷).

ابن اعثم تأکید دارد که دعوت به نام اهل بیت به طور کلی بوده و از قول ابو مسلم خطاب به منصور می‌آورد که: «من حق آل رسول الله را که از شما برتر بودند به نفع شما زیر پا گذاشتم». ابن اعثم روایاتی را که به ضرر حقانیت علویان است نقل نمی‌کند (ص ۱۸).

کتاب الفتن نوشته نعیم بن حماد مروزی خزاعی (متوفی ۲۲۸) که ابن طاووس (متوفی ۶۶۴) در کتاب الملاحم از او استفاده کرده است. نعیم از اساتید مسلم و بخاری است، وی دنیای اسلام را گردیده و در اوایل عباسیان در مصر ساکن شده است. با تمایل معتزلی، مأمون مخالف بوده و خود در زندان معتصم مرده است. کتاب نعیم شامل روایات ظهور مهدی سفیانی است و در واقع بعد از حوادثی که رخ داده، این روایات برای توجیه اذهان مردم ساخته شده است. از نکات جالب توجه این کتاب هشدار خطر ترکان است (ص ۱۹-۲۱).

مخطوط المقفی الکبیر و مخطوط منتخب التذکره مقریزی (متوفی ۸۴۵) کتاب المقفی براساس تألیف بلاذری است و اضافاتی دارد. منتخب التذکره که خلاصه کتاب التذکره مقریزی است با وجود متأخر بودن مؤلف خالی از فوایدی نیست (ص ۲۱-۲۲).

تاریخ الموصل نوشته ابوزکریا محمد بن یزید ازدی (متوفی ۳۳۴ هـ ق) تاریخی است محلی، و اهمیت ویژه‌ای نسبت به تواریخ عمومی دارد. مؤلف، مورخ و محدث مشهوری است و از طبقات محدثین موصل سخن می‌گوید. جزء دوم کتاب که موجود است از حوادث سالهای ۱۰۲ تا ۲۲۴ را شامل می‌شود. این کتاب معلومات سودمندی در مورد جزیره (یعنی شمال عراق) و دیگر بلاد اگر حوادثشان ربطی به موصل داشته باشد به دست می‌دهد. مؤلف تمایل به علویان است، اما از راستی منحرف نمی‌شود. از نکات مهم این کتاب عربی بودن نهضت عباسی است، و اینکه این بار بر دوش عرب بوده است، چنانکه از قول منصور می‌آورد: «تقیبان دوازده تن اند و همه یانی» و از زحماتی که یانیان برای نهضت کشیدند تشکر می‌کند. این کتاب معلومات دست اولی نیز از شورش موصل به

سال ۱۳۳ هـ ق دارد، و همچنین نشان می‌دهد که دعوت‌گران از بنی‌هاشم هر گروه شیعه خاص خود را داشته‌اند (ص ۲۲-۳۵). ضمناً آن وصیت مشهور ابراهیم امام به ابو مسلم که «هر کس را که به عربی حرف می‌زند بکش!» در این کتاب به این صورت آمده است: «هر کس را که در امر او شک و شبهه‌ای داری بکش و هر پسر بچه‌ای را که پنج و جب قد دارد و او را متهم به مخالفت می‌داری بکش!» (ص ۲۶) به نظر مؤلف روایت اول یا ساخته ایرانیان است و یا مبلغان بنی امیه که خواسته‌اند کشتن ابراهیم امام را موجه جلوه دهند. مؤلف عبارتی از این کتاب را از قول مروان حمار آورده که می‌گوید: «این دشمنان ما معدودی از مردم متفرقه اهل شهرزورند و از اهل خراسان (به نظر مؤلف: یعنی عرب ساکن خراسان) زیاد میان آنها نیست» (ص ۲۶). به نظر من همین نشان می‌دهد که اهل شهرزور - و همچنین مردم موصل و جزیره چنانکه خواهد آمد - بر ضد امویان می‌جنگیدند. بدیهی است که مردم شهرزور و جزیره موصل عرب نبوده‌اند و کرد ایرانی بوده‌اند. البته این مطلب که مؤلف بعداً افزوده درست است که: جنبش وسیعتر و عمیقتر از آن بود که جنبه نژادی و حتی قبیله‌ای داشته باشد (ص ۲۷).

و نیز در کتاب تاریخ موصل مورد بحث اطلاعاتی از جنبشهای خوارج بر ضد منصور عباسی، و نیز جنبش بردگان بصره به سال ۱۴۱ هـ ق هست که در کتب دیگر نیست یا به این تفصیل نیست. در این کتاب از حیل‌های منصور در تحریک قبایل بر ضد یکدیگر، و جلب شیوخ قبایل به کوشش او آگاه می‌شویم (ص ۲۸).

مورخان بزرگ مسلمان در انگیزه جنبش یا تشخیص صاحبان جنبش آگاهانه یا ناآگاهانه گزینش به کار برده‌اند. مثلاً طبری بر جنبه عباسی جنبش تأکید دارد، حال آنکه ابن اعمش کوفی می‌گوید جنبش هاشمی بود، عباسیان میوه‌اش را چیدند (ص ۳۲-۳۱). مؤلف اخبار العباس و ولده و مؤلف تاریخ موصل عناصر فعال در جنبش را اعراب یمنی، و ربیعی، و بعضی مضریان ساکن خراسان به قلم آورده‌اند، در حالی که دینوری در اخبار الطوال و حمزه اصفهانی بر نقش ابو مسلم «صاحب الدولة» تأکید خاص کرده است، و مسعودی گرایش به علویان دارد و گوید: سبب عدول ابو سلمه خلّال از عباسیان این بود که ترسید بعد از ابراهیم امام میان آل عباس کسی که بتواند مسئولیت را تقبل و تحمّل کند وجود نداشته باشد (ص ۳۲).

فلو تن نظریه پیش ساخته‌ای [در تقدّم موالی] دارد. و لهاوزن به اهمیّت قبایل عربی مقیم خراسان

توجه داشته، حتی پیمانه‌های این قبایل در جاهلیت را بررسی کرده و به دوره اسلام تعمیم داده است. مورّخانی چون جرجی زیدان، احمد امین، فیلیپ حتّی، حسن ابراهیم حسن، و عبدالعزیز الدّوری و دکتر صدیق و استاد یوسفی براساس نظریات فلوتن و ولهاوزن کار کرده‌اند (ص ۳۵-۳۴).

بعضی مستشرقان ترکان ساکن ماوراءالنهر را که قبلاً در جنبش حارث بن سربیح شرکت داشتند دارای نقش ویژه‌ای در جنبش عباسی می‌دانند و حتّی، براساس «ابومسلم نامه» ترکی، ابومسلم را یک قهرمان ترک قلمداد کرده‌اند. اما باید دانست که تاریخ با فولکلور فرق دارد (ص ۳۵).

هامیلتون گیپ و برنارد لوئیس دو مستشرق انگلیسی بر نقش قبایل یبانی تأکید دارند. گیپ مخصوصاً یادآوری می‌کند: ایرانیان فرصت شورش را برای کشتن همه عربها غنیمت نشمرند! [می‌خواهد بگوید که جنبش ضدعربی نبوده است یا ضدعربی افراطی بوده است]. دانیل دینیت گوید: عامل مستقیم سقوط مردان شورش شام بودن شورش خراسان. محمد عبدالحیّ شعبان گوید: هدف جنبش وارد کردن همه مسلمانان عرب و غیرعرب با حقوق مساوی در جامعه امپراتوری اسلامی بوده است [در مقابل امویان که عرب را برتری می‌دادند]. به نظر دینیت عنصر اصلی جنبش عربان ساکن خراسان بودند که به سبب دوری از مرکز اموی امتیازات هیأت حاکمه را از دست داده، و از قدرت محلی دهگانان ایرانی و مأموران مالیاتی ناراحت بودند. دکتر عبدالحیّ شعبان مخصوصاً بر کم بودن عدّه موالی در جنبش به سبب آنکه هنوز بسیاری از ایرانیان مسلمان نشده بودند تأکید دارد. دکتر صالح احمد علی سکونت عربها در اطراف مرو را به پیش از تاریخ «شهر بزرگ» شناخته شدن مرو بر می‌گرداند. اینان دلایل بسیاری برای نارضایی از حکومت مرکزی داشتند (ص ۳۷-۳۶). نکته‌ای که بر گفته عبدالحیّ شعبان می‌توان گرفت این است که قیام‌کنندگان لزوماً مسلمان نبودند چنانکه «خداشیه» مزدکی محسوب می‌شوند.

در نارضایی اعراب ساکن خراسان شکی نیست، خصوصاً که آنها از برخورد میان قبایل مختلف عرب که باعث ضعفشان می‌شد برآشفته بودند و خواستار حالت مستقری قابل دوام. اما اینکه شورش شام باعث شد امکان تبلیغات سری ضداموی بیشتر شود، قابل درک و قابل قبول است (ص ۴۰).

اینکه عربها حداقل سه نسل پیش از قیام عباسیان ساکن خراسان بودند مسلم است و به زمان عثمان (سال ۲۹ هـ) و زمان معاویه (سال ۴۵ هـ) بر می‌گردد. عربهای مهاجر با ایرانیان در آمیختند و

زندگی شهرنشینی در پیش گرفتند. چنانکه هشام ۱۰۵/۱۳۵ هـ دستور داد اعرابی که از جنگ خودداری می‌کنند از عطاء محروم شوند و به‌جای آنها جنگجویان تازه مهاجر آن عطایا را دریافت دارند (ص ۴۲-۴۱). پیداست میان فاتحان نسل قبل و این تازه مهاجران نیز برخوردهایی بوده است. امام محمد بن علی عباس دعوت را به خراسان منتقل کرد. او به مضریان کم‌اعتقاد بود، ولی به ربیعیان و میانیان اعتقاد داشت (ص ۴۲). می‌بینیم که بعدها یکی از سران یمنی مهدی عباسی را «معود قحطانی» می‌نامد، و منصور این تملُّق را بسیار می‌پسندد (ص ۲۸).

بنی‌امیه از زمان عبدالملک متوجه ناآرامی در خراسان شده بودند. در اوایل دعوت سازمان‌بندی محکمی براساس دوازده تقیب تحت ریاست سلیمان بن کثیر خزاعی تشکیل شد (ص ۴۳). یک جمله در کتاب اخبار العباس بر ترکیب عربی نیروهای خراسان تأکید دارد: «خراسان جمجمة العرب و فرسانها» (ص ۴۳). اگر بعضی قیام‌کنندگان نسبت ایرانی دارند، به سبب آن است که آنها عرب‌های ساکن ایران بودند که به شهرهای ایران نسبت داده می‌شوند مثل جدیع بن علی ازدی (کرمانی)، فضل بن سلیمان تیمی (طوسی)، خازم بن خزیم تیمی (مروزی). بعضی حتی القاب فارسی یافتند. مثلاً عمرو بن حفص مهلبی ازدی و هیثم بن معاویه عتکی را «هزار مرد» لقب دادند، و بعضی مورخان به غلط اینان را از عرب پنداشتند (ص ۴۳). البته متقابلاً می‌توان گفت بسیاری از ایرانیان را هم به سبب نسبت ولایی نه حقیقی، عرب انگاشته‌اند.

به سال ۱۲۵ هـ ابراهیم امام به رهبری جنبش عباسی رسید. در آن زمان، اوضاع خراسان بسیار خراب بود، اعراب ساکن خراسان تحت پرچم نصر بن سیمار، و جدیع بن علی کرمانی با هم می‌جنگیدند. سلیمان خراسانی (خزاعی) از امام درخواست کرد نماینده خود را برای اعلان شورش گسیل دارد. ابراهیم امام رهبر شورش را به خود سلیمان پیشنهاد کرد، و او نپذیرفت. ظاهراً مایل بود که شخصیتی هاشمی و عباسی در رأس حرکت باشد. ابراهیم امام ابومسلم را فرستاد که با سلیمان مسئولیت مشترک داشت و امامت جماعت هم با سلیمان بود (ص ۴۵). در متن سفارش‌نامه‌ای که ابراهیم امام به ابومسلم داد بحث هست. اینکه ابراهیم امام دستور داده باشد: «عربی زبانها را بکش!» راست نمی‌نماید، آن هم با توجه به اینکه از خود ابومسلم نقل شده است: «امام به من فرمان داده است که نزد یمنیان فرود آیم و با ربیعیان ائتلاف کنم و از شایستگان مضر نیز بی‌نصیب نمانم. از تابعان بنی‌امیه بر حذر باشم و عجم را برگرد خود جمع کنم» و نیز گفته است: «امام به ما دستور داد که یمنیان را

اختصاص دهم» (ص ۴۶).

در مجلس نقیبان قرار گذاشته می‌شود که در عید فطر ۱۲۹ هـ ق همه طرفداران عباسیان گرد هم آیند. پیش از آن در سالهای ۱۲۸ و ۱۲۹ حوادثی رخ داده بود. جالب توجه اینکه پس از کشته شدن جدیع به دستور نصر بن سیار، پسران جدیع با ابومسلم هم بیان شدند و اکثریت وسیعی به طاعت ابومسلم درآمدند. به تصریح اخبار العباس فتنه نصر بن سیار و جدیع مردم را منزجر ساخته بود؛ مردم می‌خواستند به نحوی متفق شوند. از نصوص تاریخی بر می‌آید که نصر بن سیار از جمله به آبدیهای میانی نشین خراسان بیم داشته است، زیرا احتمال می‌داده که همگی به عباسیان پیوندند (ص ۴۸). در اینجا تذکر این نکته ضرور است که مؤلف خود شعری از طرفداران بنی امیه بر ضد نهضت آورده است که خیلی روشن‌کننده است:

لیسوا الی عرب منا فنرفهم ولا صمیم الموالی ان هم نسبوا

یعنی «اینها اگر خود را به عرب نسبت دهند ما نمی‌شناسیمشان و همچنین از موالی تاب نیز نیستند». معلوم می‌شود که قیام‌کنندگان از اعراب سرشناس و همچنین از موالی سرشناس نبوده‌اند، بلکه به گفته مبلغان اموی، «کفار و اوباش و سفلگان عرب و موالی و مجوس» بوده‌اند. مبلغان عباسی در جواب می‌گفتند: «ما طبق کتاب خدا و سنت پیغمبر برای ظاهر کردن عدل و نپذیرفتن ظلم و طرفداری ضعیفان و انصاف گرفتن از زیردستان» بیعت می‌گیریم و «به یاری خدا از احدی پروا نداریم، چه مولی و چه عرب». با این حال امویان، در مواجهه، لشکر عباسی را به عنوان «یا معشر المسلمین» مورد خطاب قرار دادند و به «جماعت» فرا خواندند و به افزونی «عظایا» وعده دادند (۴۸-۴۹). در مرو تیمیان عرب برای فتح شهر به لشکر عباسی کمک کردند و در نیشابور ایرانیان و مصریان به نفع امویان ایستادگی کردند و بسیاری کشته شدند. در جرجان نیز ایرانیان همدوش امویان با لشکر عباسی می‌جنگیدند، و حتی یک بار قطب‌به سردار عباسی را بیرون راندند که البته دوباره شهر را گرفت (ص ۴۹-۵۰).

به نظر می‌آید که قیام قیامی مردمی بوده و عرب و ایرانی در هر دو طرف قضیه بوده‌اند. چنانکه موصل مروان راراه نداد، اما از لشکر خراسان استقبال کرد (ص ۵۰). در اینجا مؤلف موصل را شهر عربی فرض کرده است، حال آنکه در آنجا ایرانیان کُرد اکثریت و غلبه داشته‌اند. در اطراف موصل

قبایل عربی فراوان بودند.

در واسط، منصور عباسی، به کمک یمنیان داخل شهر. شهر را گشود و در محاصره دمشق، عبدالله بن علی عباسی (عموی منصور) به یمنیان شام خطاب فرستاد که یمنیان خراسان و نیز ربیعیان با ما هستند و شعار «یا محمد! یا منصور!» سر داد که در اینجا منظور از «محمد» محمد بن علی عباسی امام عباسیان است و منظور از «منصور» «منصور الیمین» یا همان موعود قحطانی و مهدی یمانی است (ص ۵۰).

در اینجا نکته‌ای قابل تأمل است که طبق نقل مؤلف، محمد بن علی عباسی (متوفی ۱۲۵ هـ) با تبلیغات مزدکی ایرانی مآب خدّاش مخالف بوده (ص ۱۵) و در عوض بر دعوت یمانیان تأکید اکید داشته است. این راه‌ها باید توجه داشت که هم از آغاز، بین شیعیان علی (ع) نیز یمانی بسیار بوده است. البته وجود یمانیان در لشکر معاویه را نیز نباید از نظر دور داشت (نمونه: ذوالکلاع پهلوان معروف یمانی). اما خود یمانیان از دیرباز تحت تأثیر فرهنگ ایران بودند. و متقابلاً نخستین گروه ایرانی که به اسلام پیوستند بعضی از افراد خاندان حکومتی ایرانی در یمین بودند و قصه فیروز دیلمی مشهور است (نگاه کنید به: دکتر رامیار، در آستانه ساززاد پیغمبر).

به نظر می‌آید که عباسیان و سران قبایل عربی، قدرت نظامی را قبضه کرده، حرکت را از رسیدن به نتیجه کامل آن باز داشته و کوشیده‌اند تا به تدریج عنصر ایرانی را حذف کنند. البته امواج این مبارزه درونی نهضت تا قرون پنجم و ششم ادامه دارد، لیکن ما نباید پیشاپیش برویم بلکه باید با سیر حوادث همراه باشیم تا ببینیم عملاً چه رخ داد؟

ریشه حرکت عباسیه به محمد بن الحنفیه بر می‌گردد. خود محمد بن الحنفیه را مختار مهدی نامید و پس از مختار و محمد بن حنفیه این نحلّه ساختگی به این صورت ادامه یافت که برخی گفتند محمد بن حنفیه زنده است و در جبل رضوی مخفی است و ظهور خواهد کرد و بعضی گفتند محمد بن حنفیه در گذشته است و جانشینی او، با واسطه یا بی‌واسطه، به ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفیه رسید. این شخصیت یک سازمان مخفی تبلیغی بنیاد نهاد و میراث معنوی وی به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس انتقال یافت (ص ۵۴). در واقع آل عباس (عموی پیغمبر) که نخست هیچ داعیه‌ای نداشتند از این راه و از اینجا صاحب داعیه جانشینی پیغمبر شدند. درباره صحت وصیت عبدالله بن محمد بن الحنفیه به محمد بن علی بن عباسی شک و بحث هست. بعضی مستشرقان مثل فلوتن و برنارد لوئیس و



موسکتی آن را پذیرفته‌اند، اما وهاوزن آن را قصه و افسانه می‌داند همچنین دی‌خویه و کاترمر آن را منکرند، همچنانکه دکتر عبدالعزیز الدوری نیز نخست آن را قبول نداشت (۷-۵۶) و سپس با ملاحظه نسخه خطی اخبار العباس و ولده آن را پذیرفت (ص ۵۷). دکتر ابراهیم حسن این وصیت را به معنی انتقال رهبری مبارزه با دشمن مشترک از خاندان علوی به عباسی می‌داند و کلود کوهن می‌گوید: مسأله وصیت اهمیتی را که اکنون دارد نداشته است. آنچه واقع شده این است که پیروان عبدالله بن محمد بن الحنفیه که بلاعقب درگذشت - بر گرد محمد بن علی بن عبدالله بن عباسی جمع شدند و «کتب و رجال» اولی در اختیار دومی قرار گرفت، یعنی اسناد و مدارک و رابط‌های سازمانی و عوامل تسلیم عباسیان شد (ص ۵۹).

در غالب منابع سخن از مسموم شدن عبدالله بن محمد بن حنفیه به دسیسه سلیمان بن عبدالملک اموی (خلافت ۹۹-۹۶ هـ) هست اما در مخطوط اخبار العباس و ولده می‌نویسد که عبدالله به مرگ طبیعی درگذشت. این وصیت‌نامه شامل مقداری پس‌گویی و پیش‌گویی است (ص ۶۱-۶۰) که طبعاً ساخته شده، اما در اصلش کمتر جای شک هست، زیرا منابع شیعه دوازده امامی که هم با اتباع محمد بن الحنفیه و هم با بنی‌عباس اختلاف عقیده داشتند آن را ذکر کرده‌اند (ص ۶۲) و همچنین در کتب ملل و نحل از آن یاد شده است (ص ۶۲).

جالب توجه است که جنبه غلوآمیز پیروان محمد بن الحنفیه به حرکت عباسی منتقل نشده، و آنچه در فرق راوندیه و رزامیه و هاشمیه بعد از پیروزی حرکت می‌بینیم تحت تأثیر عنصر ایرانی جنبش عباسی است.

نکته مهم این است که عباسیان، بلافاصله پس از پیروزی، به این فکر افتادند که استناد به وصیت عبدالله بن محمد بن الحنفیه را کم‌رنگ کنند و همچنانکه «الرضا من آل محمد» (شخص مورد توافق از خاندان محمد) در عباسیان انحصار یافت، مصداق «اهل بیت» و «آل رسول» نیز آنها شدند و در خطبه داود بن علی، کلمه «میراث پیغمبر» نخستین بار ذکر شد (ص ۶۵). البته داود در همان خطبه از علی بن ابیطالب (ع) و عبدالله بن محمد (بن الحنفیه) به عنوان دو امام بر حق یاد می‌کند که سوّمی عبدالله سقّاح عباسی خواهد بود (ص ۶۶) و می‌افزاید: این امر از دست ما خارج نخواهد شد تا تحویل عیسی بن مریم دهم (ص ۶۶).

به هر حال این کلیات دو پهلو و موضعگیری متشابه قابل دوام نبود. این است که در نامه متبادل

بین منصور خلیفه دوم عباسی و محمد بن عبدالله بن الحسن (ملقب به نفس زکیه) صریحاً آمده است که پیغمبر وارثی جز عموی خود عباس نداشت، و از بنی هاشم تنها اولاد عباس موفق به گرفتن حکومت شدند، و هیچ فضیلتی در جاهلیت و در اسلام نیست، مگر آنکه عباس و اولادش بدان دست یافته‌اند (ص ۶۶). نه سخن از وصیت عبدالله بن محمد بن حنفیه است و نه حتی سخن از بیعتی که خود منصور در جوانی با محمد بن عبدالله بن الحسن کرده بود. منصور پسر خودش را هم مهدی نامید تا داعیه متهمدیان از اولاد علی (ع) را تمام کرده باشد (ص ۶۷) ضمن آنکه مواظب همه داعیه‌داران علوی بود. مبلغان عباسی نیز احادیثی در تأیید بنی عباس بر می‌ساختند و می‌پراکنده (ص ۶۷). در کتب عقاید دوازده امامی، ادعای وراثت از عباس را به مهدی خلیفه سوم عباسی نسبت داده‌اند، و نیز گفته‌اند عقیده راوندیه (غلات پیروان بنی عباس) همین بود (ص ۶۸). راوندیه حتی خلافت علی بن ابیطالب (ع) را هم با بیعت عبدالله بن عباس - که به گمان آنها صاحب حق بود - درست می‌دانستند. عقیده به احقیت عباس بعد از پیغمبر را به هاشمیه هم نسبت داده‌اند (ص ۶۹)، در حالی که به قول ابن حزم، عباس شخصاً ادعایی در این مورد نکرد و نداشت (ص ۶۹) و دلیلش هم واضح است، چون عباس از سابقین در اسلام نبوده و کمی قبل از فتح مکه مسلمان شد. البته سقایت حاج (که در قرآن مورد تعریض قرار گرفته است، سوره توبه آیه ۱۹) در اختیار عباس بود و بعد از اسلام نیز باقی ماند و عباسیان بدان استناد می‌کردند (ص ۶۹). حقیقت این است که عبدالله بن عباس هم داعیه‌ای نداشت، اما چشمداشت سیاسی عباسیان از علی بن عبدالله بن عباس شروع می‌شود. پس از وفات او (۱۱۸ هـ) پسرش محمد که شاگرد عبدالله بن محمد بن الحنفیه بود جانشین عبدالله گردید. جالب توجه است که این هر دو هاشمی، اما غیر فاطمی، اند، حال آنکه سادات حسنی و حسینی نیز هر کدام داعیه و دعوت خود را داشتند (ص ۷۱). بنی عباس بعد از پیروزی برای جلب نظر فقیهان و محدثان اهل سنت بایستی رابطه خود را با پیروان محمد بن الحنفیه که غالی تلقی می‌شدند قطع کنند و خود را وارث مستقیم پیغمبر بنامند، و طبیعی است که علویان (چه اولاد امام حسن (ع) و چه اولاد امام حسین (ع)) عباسیان را غاصب می‌دانستند (ص ۹۳). ولی خود علویان با هم اختلاف داشتند و متحد نبودند.

از بزرگان علوی که پیروان و طرفدارانی داشتند زید بن علی (شهادت ۱۲۲ هـ) و یحیی بن زید (شهادت ۱۲۵ هـ) را می‌توان نام برد. امام جعفر صادق (ع) پیشنهاد ابوسلمه خلال داعی نهضت را رد کرد و بنابر مشهور نامه‌اش را نیز سوزاند، با این حال مورد سوءظن منصور بود. موضعگیری

بیطرفانه امام صادق (ع) بزرگ خاندان حسینی به فرزندان عبدالله بن الحسن مجال داد که قیام کنند. محمد بن عبدالله بن الحسن خود را مهدی نامید و بسیاری از مخالفان تندرو عباسیان بدو گرویدند. در همان ایام یک قیام شیعی علوی در خراسان به قیادت شریک بن شیخ المهری رخ داد (ص ۹۵). اما سقّاح، با آنکه بر عباسی بودن حکومت از اول تأکید کرد، با علویان در نیفتاد (یا فرصت نیافت). اما منصور از ۱۳۶ تا ۱۴۴ هـ در جستجوی محمد بن عبدالله بن الحسن بود و سختگیری به علویان را از بنی امیه نیز درگذرانید تا آنکه محمد بن عبدالله بن الحسن در ۱۴۵ هـ مجبور به قیام مسلحانه آشکار شد. منصور به او نامه نوشت و پیشنهاد امان داد، محمد بن عبدالله در پاسخ او نوشت که به عهد و امان نامردانه او (با ذکر نام ابومسلم و عبدالله بن علی عموی منصور و ابن هبیره) اطمینان ندارد (ص ۹۹) و کار به جنگ و شهادت محمد بن عبدالله و برادرش منجر شد که تفصیل آن را در مقاتل الطالبيين باید خواند (و این در حالی بود که نهضت عباسی در آغاز کار خود را خونخواه یحیی بن زید معرفی می کرد. این گونه سختگیریها در زمان هارون الرشید به اوج خود رسید، چنانکه به شهادت رساندن موسی بن جعفر (ع) در زندان بغداد به دستور خلیفه چنان انعکاس بدی داشت که حتی میان اعضای خاندان عباسی تأثیر نامطلوب برجای گذاشت. سیاست دوگانه هارون با علویان تقریباً به پیش و پس از سقوط برامکه مربوط می شود. تا برامکه قدرت داشتند رابطه خلافت با علویان ملایم بود و پس از واقعه برانداختن برمکیان، هارون به اقدامات شدید بر ضد یحیی بن عبدالله علوی و امام موسی بن جعفر (ع) دست زد (ص ۱۳۰).

اما نهضت علویان ادامه داشت تا آنکه در عصر مأمون نهضت ابوالسرایا رخ داد (۱۹۹ هـ). ابوالسرایا همچون مختار درست است که به نام یک علوی دعوت می کرد، اما خود صاحب ابتکار و اختیار بود. در آخرین روزهای جنگ امین و مأمون، او از طرفداران مأمون گشت، اما سپس به عنوان طلب حق ابن طباطبا علوی در کوفه قیام کرد. این قیام به سرعت بالا گرفت و با فوت ناگهانی ابن طباطبا و بیعت با کودکی خردسال، ابوالسرایا همه کاره شد. به گمان من بقایای طرفداران امین - یعنی کسانی که معتقد به عربیت خالص خلافت عباسی بودند - نیز ابوالسرایا را یاری می داده اند، اما با مسلم شدن این نکته که ابوالسرایا دلش با علویان است و با فشار سرداران مأمون، نهضت ابوالسرایا درهم شکست و خود او نیز به طرز عبرت انگیزی به قتل رسید. زیدالنار برادر امام رضا از هر زمان ابوالسرایا بود (ص ۱۱۹). در همان ایام علویان در حجاز شوریدند و با محمد دیباج به سال ۲۰۰ هـ

بیعت کردند. این حرکت نیز در هم شکست (ص ۱۲۲). به همین ترتیب قیام علویان در بین رخ داد که در رأس آن ابراهیم بن موسی بن جعفر (برادر دیگر امام رضا علیه السلام) بود. مأمون در چنین شرایطی است که امام رضا (ع) را به ولایتعهدی برگزید و در واقع بار دیگر نهضت عباسی را به وضعیت پیش از پیروزی یعنی همکاری با علویان بازگردانید. در اینجا هم همکاری عنصر ایرانی محسوس است. موزخان و مستشرقان بر نقش خاندان ایرانی سهل در نزدیکی گرایشهای عباسی و علوی تأکید کرده‌اند، مخصوصاً فضل بن سهل در این باب بسیار اصرار داشته است (ص ۱۲۵).

به گمان من توجه به این نکته ضرور است که حتی لقب «الرضا» همان عنوانی است که پیش از پیروزی به کار می‌رفت: «الرضا من آل محمد» (یعنی شخص مورد توافق از آل محمد). مأمون اظهار داشت که میان بنی عباس و بنی علی نظر کرده و کسی برتر و پارساتر و داناتر از علی بن موسی [ع] نیافته است (ص ۱۳۵). در واقع انقلاب عباسی می‌خواست یکی از وصیتهای عمل نکرده‌اش را عملی سازد. بدیهی است که این اقدام مورد مخالفت عربگرایان و قشریان عباسی در بغداد واقع شد. در حالی که مأمون در خراسان و به استظهار ایرانیان به این کار دست زد؛ این راهم باید توجه داشت که مأمون از سوی مادر ایرانی بود و خود نیز تمایلات عقلگرایانه داشت. به این مطلب باز خواهیم گشت.

بعضی گفته‌اند که مقصود مأمون این بود که علویان را از خفا به ظهور آورد و هاله قداستی که بر اثر محروم بودن از جاه و مقام بر گرد سر آنان به وجود آمده بود بردزد. این نکته را هم صاحب تاریخ الحکماء ذکر کرده است (طبع برلین، ص ۲۲۱-۱) و هم صدوق در عیون اخبار الرضا (ج ۲، ص ۲۳۹) به وجه دیگر آورده است: «ان المأمون جعل له [الرضا (ع)] ولاية العهد من بعده لیری الناس أنه راغب فی الدنيا فیسقط محلّه فی نفوسهم» (ص ۱۳۹). در روایتی دیگر آورده‌اند که مأمون می‌خواست با واگذاری ولایت عهد به امام رضا (ع) تصدیق رسمیت خلافت عباسی را از آن حضرت بگیرد و شیفتگان حضرت بدانند که عباسیان صاحب حق بوده‌اند. و نیز آورده‌اند که مأمون سران متکلمان و صاحبان مذاهب مختلف را گرد آورد تا با حضرت بحث کنند که توان حضرت آشکار شود (ص ۱۳۹). در هر حال مأمون، بزرگ علویانی را به صحنه آشکار آورد تا نظر مردم نسبت به آنان معلوم شود. فضل بن سهل می‌کوشید تا شورش سنت‌گرایان بغداد بر بیعت امام رضا (ع) را از مأمون پنهان بدارد، و خود امام رضا (ع) بود که مأمون را متوجه خطر ساخت (ص ۱۴۰). روایات شیعه بر بی‌میلی

حضرت بر این بیعت تأکید دارند و حضرت در واقع بر اثر فشار آن بیعت را پذیرفت. جالب توجه تر اینکه سنّ مأمون در آن زمان کمتر از سنّ حضرت بود، به علاوه تکلیف ولایتعهدی بعد از امام رضا (ع) معین نشد. مأمون برای محکم کاری یکی از دخترانش را به عقد امام رضا (ع) و دختر دیگرش را به عقد پسر امام رضا (ع) در آورد، به علاوه رنگ سیاه را که شعار عباسیان بود به شعار سبز (که علوی و ایرانی بود) تغییر داد تا تغییر سیاست برای همگان محسوس باشد (ص ۲۵۲ به بعد). قیام بغداد نخست به عنوان مخالفت با فضل بن سهل شروع شد و به سرعت به مخالفت با شخص مأمون تبدیل گردید و به سال ۲۰۲ با ابراهیم بن مهدی عباسی بیعت کردند تا خشم خود را از تمایل علوی مأمون و تغییر شعار سیاه به سبز نشان داده باشند (ص ۱۴۳). در جنگ سبز و سیاه یکی از میدانهای جنگ، کوفه بود. عباس برادر امام رضا (ع) بر کوفه حکومت داشت، اما مردم کوفه می خواستند با خود او یا علوی دیگری بیعت کنند و نخواستند به حمایت مأمون بچنگند و نیروهای بغداد کوفه را گرفتند (ص ۱۴۳) و این نشان می دهد که شیعه خصوصاً افراتیون و انقلابیون نیز به نوبه خود با بیعت موافق نبودند. عکس العمل مأمون به صورت قتل فضل بن سهل ظاهر شد که البته آن را به گردن نگرفت. سپس حرکت آهسته مأمون از خراسان به سوی بغداد آغاز شد. در قدم اول از حرکت مرو به سوی طوس، در طوس حضرت امام رضا (ع) را مسموم کرد و آن حضرت را نزد پدر خود هارون دفن کرد، و دعبیل خزاعی به همین مناسبت سرود:

قبران فی طوس خیر الناس کلّهم و قبر شهرم هذا من العبر

مأمون همچنانکه روبرو بغداد می رفت در هر شهر مهمی توقف می کرد و مالیاتها را تخفیف می داد. وقتی به حلوان رسید، ابراهیم بن مهدی در بغداد مخفی شد، چون بغدادیان بعد از کشته شدن فضل بن سهل و شهادت امام رضا (ع) به طاعت مأمون بازگشته بودند. مأمون برای آنکه به کلی از سیاستهای خود بازگشت نکرده باشد در ورود به بغداد به سال ۲۰۴ نیز شعار سبز را تا مدتی محفوظ نگه داشت، و نیز به سال ۲۱۲ منشوری بیرون داد که در آن بر افضلیت و حقانیت علی (ع) تأکید شده بود همچنانکه می خواست فرمائی مشعر بر ذمّ معاویه بیرون دهد (ص ۱۴۷). در اینکه مأمون تمایلی به علویان داشته است شکی نیست، الا اینکه منافع شخصی او در حفظ رنگ عباسی برای خلافت بر اعتقاد او می چربید. می توان گرایش علوی مأمون را تا حدّی به عقلگرایی و معتزلی مسلکی وی نیز ربط داد.

این که معتزلی مذهبی را مسلک عباسیان نخستین به قلم آورده‌اند اشتباه است. بلکه برعکس، عقیده واقعی عباسیان نخستین هر چه بود، علی الظاهر بر مذهب سنت و جماعت بودند تا اکثریت را حفظ کنند و بتوانند در برابر علویان و زنادقه (یعنی صاحبان مذاهب ایرانی) مقاومت کنند (ص ۷۵). ما پیشتر به اقدامات ضد علوی منصور و هارون اشاره کردیم، اکنون می‌گوییم در دوره منصور و خصوصاً مهدی سرکوب جنبشهای اندیشه‌گران ایرانی تحت عنوان مبارزه با زندقه گسترش یافت و حتی در دوره مهدی سازمانی برای مقابله با زندیقان پدید آمد که مسئول آن را «صاحب الزنادقه» می‌نامیدند. حال باید دید نسبت و رابطه معتزله با عباسیان نخستین چگونه بود؟

بنای جنبش معتزلی از ابتدا بر انتخاب اصلح بود؛ معتزلیان هیچ یک از خاندانهای عربی را دارای قداست و ویژگی برای این مقام نمی‌شناختند. برخلاف خوارج، قیام مسلحانه برای اقامه عدل را فقط به شرط اطمینان بر توفیق جایز می‌دانستند و این قیام می‌بایست حتماً همراه امامی عادل باشد. پس با علویه موافق نبودند، چون به اصل نص و عصمت اعتقاد نداشتند و بازیدیه نیز کاملاً هم‌رأی نبودند چرا که زیدیه لازم می‌دانستند که قیام‌کننده «فاطمی» باشد. نیبرگ بر این زمینه پنداشته است که نامزدهای بالقوه معتزله برای حکومت بنی عباس خواهند بود که قداستی برای خود قائل نبودند و قیام برای عدل را شعار خود قرار داده بودند؛ همان شعاری که داعیان معتزلی در اقصی نقاط اسلامی مطرح می‌کردند. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند حضور منصور قبل از خلافتش در جلسات درس عمرو بن عبید معتزلی، و ادامه دوستی آنها در دوره خلافت منصور است (ص ۷۷).

سرکوب زنادقه به دست مهدی در اهدافش با معتزله همراه بود، چرا که معتزله هم به شکل دیگر می‌خواستند از اسلام دفاع کنند (ص ۷۸). اما پرفسور گیب نظر نیبرگ را قبول ندارد و می‌گوید اولاً دعوت معتزله مقدم بر دعوت عباسی و مستقل از آن بوده، و معتزله از عباسیان برای پیشبرد اهداف خود سود جستند نه به عکس. برنارد لوئیس با یادآوری جهات غلوآمیز در منتسبان به جنبش عباسی - مثلاً راوندیان - در مقابل نظر نیبرگ موضع می‌گیرد. پرفسور وات ضمن تأکید بر دو تا بودن جنبش عباسی و معتزلی، می‌پذیرد که معتزله از جنبش عباسی استقبال کردند. شارل پلارتباط معتزله را با علویان [ط: زیدیه] محتمل تر می‌داند. کلود کوهن جنبش عباسی را نه متقابل به معتزله و نه متقابل به راوندیه، بلکه دارای گرایش عمیق به اصل اسلام می‌داند که مستقل از قومیت عربی است (ص ۷۸-۷۹).

در اینجا لازم است یادآوری کنم که به نظر من در جنبش عباسی یا به عبارت صحیح تر در جنبشی که منجر به روی کار آمدن عباسیان شد گرایشهای گوناگون و حتی متخالف وجود داشته است و نمی توان یک گرایش را عمده و اصلی فرض کرد.

به هر حال اصطلاح اعتزال نخست بر کناره گیرندگان از جنگ داخلی زمان علی علیه السلام اطلاق شده، و سپس برای فرقه کلامی تأسیس شده به دست واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ هـ) به کار رفته است. واصل قول «منزله بین المنزلین» را مطرح کرد و فاسق را میان کافر و مؤمن جای داد، برخلاف خوارج که فاسق را کافر می انگاشتند. در واقع واصل موضع بیطرفی و کناره گیری در درگیری مسلمانان اتخاذ کرد، همان روشی که علما و فقها در دوری گزینی از «شبهات» در پیش گرفتند (ص ۸۰). بعداً معتزله شمشیر کشیدن به روی ظلم را به همراهی امام عادل جایز دانستند، لذا از قیام یزید بن ولید (۱۲۶-۸۶ هـ) و حکومت پنج ماهه او حمایت کردند و حتی او را بر عمر بن عبدالعزیز که بهترین خلیفه اموی است ترجیح دادند. پس بیطرفی معتزله سلبی نبوده و جنبه ای فعال و مثبت داشته است (ص ۸۰).

این را هم بگوییم که واصل، پیش از آنکه به حلقه شاگردان حسن بصری در آید، مدتی شاگرد عبداللّه بن محمد بن الحنفیه بوده و در حوزه امام محمد باقر (ع) نیز رفت و آمد می کرده است و از این جاست که با یزید بن علی و عبداللّه بن الحسن و فرزندان او (محمد و ابراهیم که هر دو در زمان منصور قیام کردند) مربوط بوده است. معتزله در اجتماع «ابواء» همراه هاشمیان با محمد بن عبداللّه بن الحسن (ملقب به نفس زکیه) بیعت کردند. البته بعضی در صحّت وقوع این بیعت تردید کرده اند ولی عملاً شرکت معتزله در قیام نفس زکیه و برادرش ابراهیم مسلم است. در بسیاری منابع ارتباط یزیدیه و معتزله محرز انگاشته شده، و البته معتزله بغدادی را دارای تمایلات علوی دانسته اند (ص ۸۲-۸۱). اما معتزله بصره به ریاست عمرو بن عبید در این مورد موضعگیری نکردند و دوستی دیرپای منصور با عمرو بن عبید به همین غیرسیاسی بودن مواضع عمرو بن عبید بر می گردد. البته عمرو بن عبید از مشارکت در دولت عباسی هم خودداری کرد و گاهی او را به شدت اندرز می داد، و از دزدی عمال حکومت انتقاد می کرد. منصور از او درخواست که بعضی یارانش را برای امور دولتی معرفی کند. عمرو گفت: «این شیاطین را از درگاه خود بران، که تا اینها هستند دینداران به در خانه تو نخواهند آمد» و نیز گفت: «هزار مظلومه در دربار تو هست، بعضی را زدکن تا بدانیم راست می گویی» (ص ۸۴).

وقتی قیام محمد بن عبدالله بن الحسن صورت گرفت، منصور که به عمرو سوء ظن داشت نظرش را در آن باره پرسید. عمرو گفت: «اگر اُمّت مرا بگمارند تا کسی را برای آنها برگزینم، نمی‌یابم» و بار دیگر که منصور مطلع شد، نامه‌ای از علویان به عمرو رسیده، از عمرو بازخواست کرد. عمرو پاسخ داد: «آری، نامه‌ای به من رسیده است، اما رأی من بر قیام بر ضدّ حکومت نیست» و چون منصور از او خواست که سوگند بخورد پاسخ داد: «اگر از راه تقیّه دروغ می‌گویم پس سوگند من هم به تقیّه خواهد بود». وقتی عمرو درگذشت، منصور تأسف بسیار از خود نشان داد و گفت: «هیئات که چنوبی دیده شود» (ص ۸۴).

منصور در مقابل گرافه گویمهای راوندیّه نیز ساکت بود و می‌گفت: «بگذار در دوستی ما به جهنّم بروند!». اما وقتی احساس کرد خطری برای دولت او هستند، با قوّه قهریّه آنان را کوبید (ص ۸۵) و این نشان می‌دهد که عباسیان نخستین مادام که در خطر نبودند نرمش در عقاید نشان می‌دادند. درباره مهدی عباسی با آنکه بعضاً او را متهّم به داشتن عقیده قدری کرده‌اند، اما چنین نیست، چرا که در زمان او جمعی را در مدینه به تهمت اعتقاد به قدر [که پیش درآمد اعتزال است] دستگیر کردند (ص ۸۵). قدریّه در زمان هادی عباسی (۱۷۰-۱۶۹ هـ) نیز مورد تعقیب بودند، خصوصاً که عقیده به خلق قرآن را اظهار کردند. این همان عقیده‌ای است که در زمان مأمون شعار و علم معتزله گردید. به هر حال عتابی کاتب، که معتزلی بود، در زمان هارون الرشید از ترس به بین‌گریخت و بشر بن معتمر معتزلی زندانی شد (ص ۸۶). درباره ثمامه بن اشرس نیز آورده‌اند که به سبب حمایت از احمد بن عیسی زیدی به روزگار هارون زندانی بود و بعداً با قوت گرفتن معتزله در زمان مأمون ثمامه را در مقام مشاور عالی مأمون می‌بینیم.<sup>۱</sup>

یک نکته مهم که نظریّه ارتباط مفروض میان جنبش معتزلی و عباسی را که نپیرگ مطرح کرده است، ضعیفتر می‌سازد این است که مرکز معتزله، به‌طور سنتی بصره بوده است، حال آنکه مراکز اولیه عباسیان کوفه و حمیمه (شام) و خراسان است. وانگهی بصره در مقابل حرکت عباسیان استقبالی از خود نشان نداد، بلکه برعکس لشکریان عباسیان بصره را به زور گرفتند. حتی بصره مرکز قیام ابراهیم بن عبد الله بن الحسن است و این نه به لحاظ تمایلات علوی بصره - که در بصره

۱. نگاه کنید به: علیرضا ذکاوتی قراقرلو، «آزمون عقاید در عصر عباسی»، مجله معارف، دوره دهم، شماره ۱ (فروردین - تیر ۱۳۷۲)، ص ۵۴.



چنین گرایشهایی نبود. بلکه به لحاظ ضدعبّاسی بودن بصره است (ص ۸۸). بدین گونه فرضیه نیرگ قابل قبول نیست، بلکه برعکس می توان گفت معتزله در اوایل کار بیشتر متمایل به قیام کنندگان علوی بودند، و چنانکه نالینو و سوردیل نوشته اند داعیان واصل بن عطاء در افریقیه با علویان بنی ادریس ارتباط داشتند (ص ۹۰). اما ارتباط منصور با عمرو بن عبید بیشتر از این راه بود که عمرو با بختان شیعیه همچون هشام بن حکم درگیر می شد و حتی با ابوالهذیل علّاف معتزلی مخالفت می نمود (ص ۹۰). باید توجه داشت که علّاف امامت مفضول را با وجود و حضور فاضل روا نمی دانست (دایرة المعارف بزرگ اسلامی ۳۹۶/۶).

اما موضعگیری مثبت مأمون در برابر معتزله بلکه گرایش وی به ایشان امری واضح و آشکار است، همچنانکه تمایلات علوی وی را هم انکار نمی توان کرد. برنارد لوپس این دو گرایش را یکی دانسته و به عنوان کوششی از جانب مأمون برای رفع تعارض میان دولت عبّاسی و مخالفان شبعی و ایجاد نوعی وفاق ارزیابی کرده است (ص ۱۲۸). به نظر سوردیل در عصر هارون الرشید مهمترین مسأله ای که در بغداد مطرح بود درگیری شدید حقانیت علوی با حکومت عبّاسی است چون عبّاسیان بر حکومت چنگ انداختند و هیچ سهمی به علویان ندادند. هارون هم از آغاز بنای سختگیری با علویان را داشت (همان روشی که منصور به کار برده بود) اما تا برمکیان بودند مانع می شدند، چنانکه فضل بن یحیی برمکی کوشید تا از اعدام یحیی بن عبدالله حسنی جلوگیری کند (ص ۱۲۹). فضل برمکی با محمد بن ابراهیم طباطبا خوش رفتاری کرد و یحیی برمکی با احمد بن عیسی حسنی ارتباط داشت (ص ۱۳۰). سرکوب علویان و برمکیان از جمله آخرین کارهای هارون بود، ضمن آنکه با قیام حمزه آذرک در ایران نیز مواجه شد.

با مرگ هارون جوّی طوفانی از اندیشه ها و بحثهای مختلف و امپراتوری پراشویی به جای ماند. علاوه بر اینها با اینکه مهدی عبّاسی زنداقه را کوبیده بود، اما اندیشه های آنان همچنان در محافل مطرح می شد و اصل دین و اسلام را به پرسش می گرفت. مبلغان مسیحی و یهودی و زرتشتی نیز جای خود را داشتند. بدین گونه، به گمان من، میدان دادن مأمون به معتزله تنها راه چاره ای بوده است که می توانست دفاعی فکری برای نظام فراهم آورد و اظهار تمایل به علویان نیز اکثر مخالفان را خلع سلاح می کرد. پیش از آنکه مأمون به معتزله میدان دهد، امین به شیوه پدرش معتزله را تعقیب می کرد (ص ۱۳۲).

در حقیقت امین و عرب‌گرایان عباسی می‌خواستند همان سیاست سرکوب علویان و ایرانیان و معتزلیان و دیگر اندیشمندان را دنبال کنند، اما نهضت فکری که به کوشش ایرانیان با فرهنگ، به‌ویژه با تأسیس «بیت الحکمة» آغاز شده بود و ارتباط نهضت‌های فکری و سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در امپراتوری وسیع و کثیر الملهٔ عباسی، چیزی نبود که با ارادهٔ یک گره واپسگرا و سنتی، ولو به قوهٔ قهریه، تحقق‌پذیر باشد. مأمون که خود مردی دانشدوست و دارای تمایلات علوی و از سوی مادر ایرانی بود و در مرو می‌زیست با کمک و طراحی خاندان ایرانی دانشمندی (آل سهل) اصلاحات وسیعی در نظام به‌مورد اجرا گذاشت که بخشی از آن را قبلاً مورد بحث قرار دادیم.

جاحظ، نویسندهٔ تیزبین و متفکر معتزلی آن عصر که جریان‌ات اجتماعی و فرهنگی و جنبش‌های فکری عصر را به‌خوبی می‌شناخت، دشمنان این جنبش اصطلاحی را میان عامهٔ پیروان اهل حدیث و غوغاییان که بر گرد عالمان قشری و سردمداران عوام‌فریب گرد می‌آمدند نشان می‌دهد.<sup>۲</sup> به‌گمان من قضیهٔ «محنه» یا «آزمون عقاید در عصر عباسی»<sup>۳</sup> در مقابله با این قشریون و حشویون به راه افتاد و بعضی معتزله نیز با آن همراهی می‌کردند. این جریان از اواخر روزگار مأمون شروع شد و در زمان معتصم و واثق نیز ادامه یافت تا به روزگار متوکل، بار دیگر واپسگرایی قوت گرفت و علویان و ایرانیان و صاحبان اندیشه و اهل دانش سرکوب شدند. نفوذ و حضور روزافزون عنصر ترک که از زمان معتصم بخش اعظم نیوی نظامی خلافت را تشکیل می‌دادند، حرکت ضد روشنفکری را تقویت و تسریع کرد و از جمله جنبش شیعی نیز تضعیف گردید.

اینکه معتزله نیز در گرایش علوی مأمون نقش داشته‌اند مؤیدانی دارد. از جمله امضاء و گواهی بشر بن معتمر و ثمامه بن اشرس بر سند ولایتعهدی امام رضا (ع) رامی‌توان ذکر کرد. این دو معتزلی به تمایلات علوی شناخته شده بودند. همچنانکه بیشتر نیز اشاره کردیم، معتزله بغداد به زبیده بسیار نزدیک بودند و در زمان هارون الرشید به عناوین مختلف زندانی شدند (ص ۱۳۲-۱۳۱). اما اینکه مأمون چرا از علویان امامی زیدی یا حسنی به جانشینی خود برنگزید نشان می‌دهد که تأثیر معتزله صد در صد نبوده است. سوردیل نفوذ فضل بن سهل بر مأمون را انگیزه انتخاب امام رضا (ع) انگاشته است (ص ۱۳۳)، اما این نیز مسلم نیست. آنچه مسلم است مأمون با میل خود امام رضا (ع)

۲. نگاه کنید به: علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، زندگی و آثار جاحظ، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

۳. نگاه کنید به: «آزمون عقاید در عصر عباسی»، پیشگفته.

را برگزید، و باز هم با میل خود یا علی‌رغم میل خود و بر اثر فشار نیروهای سنت‌گرا و عرب‌گرای عباسی، پیمان خود را گسست و امام را به شهادت رسانید تا حکومت خود را حفظ کند، اما در قضیهٔ محنة انتقام خود را از سردمداران غوغایی و عوام‌فریبان قشری گرفت.

نظریهٔ خلق قرآن پیش از آن وجود داشته است، و حتی هارون الرشید بشر مریسی را به سبب آن تبعید کرده بود (ص ۱۳۲). مأمون به سال ۲۱۲ هـ دستور داد تا قضات و علما و رجال را با این نظریه بیازمایند که آیا قرآن قدیم است یا مخلوق؟ - و هر کس به مخلوق بودن قرآن معترف نمی‌شد مورد فشار و آزار قرار می‌گرفت. درست است که همهٔ معتزلیان در این قضیه نقش نداشتند و یا راضی به آن حد سختگیری نبودند اما عقیدهٔ خلق قرآن عقیده‌ای معتزلی بود و در تاریخ به پای معتزله نوشته شد که وقتی قدرت به دست آوردند، به شیوه‌ای که از آنان انتظار نمی‌رفت عمل کردند.

ما داستان معتزله و محنة را دنبال نمی‌کنیم و اکنون به بحثی دیگر می‌رسیم که عباسیان برای توجیه و تثبیت خود، دیگر به چه دستاویزهای فکری و عقیدتی متشکست شدند؟ از جملهٔ این موارد رسیدگی به معنی سیاسی و مذهبی القاب خلفای عباسی است. پیش از عباسیان به فرمانروای مسلمین لقب «امیر» یا «امیرالمؤمنین» یا «امام» اطلاق می‌شد که در حقیقت بیش از معنی لغوی ساده باری نداشت. اما القاب خلفای عباسی همگی در یک طیف معنوی غلیظ، که خصوصاً در آن ایام دارای دلالتیابی ویژه بوده است، غوطه‌ور است. اینک بحثی مختصر دربارهٔ مهمترین اینها:

□ سفاح: خونریز (ص ۲۰۲) در واقع نخستین خلیفهٔ عباسی انتقام‌کشندگان اهل بیت را از امویان می‌گرفت، و گرچه بعضی خواسته‌اند به این کلمه معنی «کریم و بخشنده» بدهند، اما حقیقت همان است که گفته شد و در آغاز از همان معنای خونریز ابا نداشته بلکه افتخار به آن می‌کرده‌اند، چنانکه در نامهٔ منصور به نفس زکیه هم آمده است: ما انتقام‌کشندگان شما را گرفتیم «طالبا بناثرکم فادرکنا منه ما عجزتم عنه ولم تدرکوا لانفسکم» (ص ۱۰۲).

□ منصور: یاری شده از جانب خدا (ص ۳۰۶) این لقب بین یمنیان به مهدی موعود اطلاق می‌شده (ص ۲۰۷) و شعار عباسیان «یا منصور» بوده است، چنانکه بعدها هم به همین شعار متوسل می‌شدند. در قیام بغداد بر ضد مأمون - که امام رضا (ع) را ولیعهد کرده بود - بر ضد مأمون شعار «یا منصور» می‌دادند (ص ۱۴۳). کلمهٔ منصور میان یمنیان از قدیم به همین معنای منجی و فریادرس مصطلح بوده، چنانکه بیروان قحطانی مختار شعار «یا منصور ایت» می‌دادند و

عبد الرحمن بن اشعث را «المنصور عبدالرحمن» لقب نهادند. زید را هم امید داشتند همان «منصور» باشد که خاتمه کار امویان به دست او صورت گیرد. در مورد محمد بن علی بن عبدالله بن عباس نخستین امام عباسی نیز این شعار را می دادند: «یا محمد یا منصور!» (ص ۲۰۸). برای آنکه ثابت شود که لقب «منصور» یک لقب مذهبی و دقیقاً به معنی «موعود» است به این شعر ابودلامه دقت کنید که «المنصور» را با «القائم» می آورد: «وقدموا القائم المنصور رأسکم...» (ص ۲۰۹ نقل از الاغانی ۱۲۳/۹). حدیثی نیز بر ساختند و به پیغمبر (ص) بستند که «منا القائم منا المنصور و منا السفاح و منا المهدي» (همان، نقل از ضحی الاسلام ۱۲۵/۲).

□ مهدی: این کلمه نخستین بار در شعر حسان بن ثابت در رثای پیغمبر به کار رفته: «جزعاً علی المهدي أصبح ناویاً...» و سپس درباره علی علیه السلام «الهادی المهدي» گفته اند (ص ۲۱۰). جالب توجه است که معاویه و سلیمان بن عبدالملک نیز این لقب را غصب کردند، و درباره عمر بن عبدالعزیز نیز گفته شده است: «هو المهدي والحکم الرشید» (ص ۲۱۰).

مهدی در معنای موعود، نخستین بار درباره محمد بن الحنفیه، که مختار و کیسانیه او را موعود می پنداشتند، به کار رفت (ص ۲۱۱). کلمه «مسیح» در عبری به همین معنی است، یعنی کسی که هدایت و تأیید ربّانی را همراه دارد. یهودیان می گفتند: ایلیا مسیح است و در آخر الزمان خواهد آمد (ص ۲۱۱). این عقیده و کلمه تأثیر افسون آمیزی در تحریک مردم داشت و بیشتر قیام کنندگان از آن سود جستند. نخست این لقب میان عباسیان به منصور داده شد و آن در شعری است در هجو ابومسلم: «أفی دولة المهدي حاولت غدره؟» (ص ۲۱۲).

اما منصور ترجیح داد که این لقب را برای پسرش منظور کند. نام خود منصور عبدالله بود (یا به هر حال هر مسلمانی «عبدالله» است). روایتی وجود داشت و شاید پیروان نفس زکیه (محمد بن عبدالله بن الحسن) ساخته بودند که نام مهدی نام پیغمبر است و نام پدرش نام پدر پیغمبر. منصور از این حدیث استفاده کرد و پسرش را مهدی لقب داد و از محدثان تصدیق گرفت (ص ۲۱۳). اتفاقاً سالی که مهدی خلیفه شد سبز سالی بود، مردم تفال به این امر کردند و از آن پس مهدی چیزهایی را که منصور به زور از مردم گرفته بود پس می داد تا محبوبیت یابد، و بعضی زندانیان را آزاد ساخت (ص ۲۱۴) و شاعران لقب او را در اشعار خود می آوردند: بشار سرود: «الله اصلح بالمهدی

فاسدنا» (ص ۲۱۵) اما سید حمیری شاعر شیعی او را هجو کرد: «نظنا انه المهدي ... ولا والله ما المهدي ...» (ص ۲۱۷).

□ هادی: لقب چهارمین خلیفه عباسی است و شاعر آن را با «القائم» هم ردیف آورده است (ص ۲۱۸) و از او انتظار داشتند که جهان را پر از عدل و داد کند (ص ۲۱۹).

□ رشید: لقب پنجمین خلیفه عباسی است. این کلمه مانند «هادی» معنی دینی دارد، دلیلش هم این است که حتی شاعر مخالف خلیفه به این معنی اشاره کرده: «و ستموا رشیداً لیس فیهم لرشده» (ص ۲۲۱).

□ امین: مأمون، معتصم ... نیز دارای همین معانی دینی اند، اما معنی مهدی و هادی و قائم و منصور را که مراد از آن منجی موعود است ندارند. چون خلفا دیگر نیازی به این توجیه نداشتند و با دلایل دیگر و نیروهای معنوی و مادی دیگر می‌بایست تأیید شوند.

عباسیان لقب «امام» را همواره به کار می‌بردند و آن حتی پیش از به قدرت رسیدن بود (ص ۲۲۲) درباره ابراهیم امام. کلمه «ملک» به معنی «شاه» در اوایل کار بار منفی داشت و حتی روایاتی بر ضد این کلمه - که حکومت غیردینی معنی می‌داد - می‌آوردند، اما از اواخر مأمون بار منفی آن کم شد و مأمون آن را در وصیت‌نامه‌اش به کار برده است (ص ۲۳۸). دعبل گوید: «ملوک بنی العباس فی الکتب سبعة ...» (ص ۲۳۹).

عباسیان در گوشه و کنار دعوی پیشگویی و ملاحم نیز می‌کردند و علم غیب خود را به «الصحيفة الصفراء» (نامه زرد رنگ) که عبدالله بن محمد بن الحنفیه به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس داد، منسوب می‌داشتند (ص ۲۲۹). در این ادعا تعریض و قرینه‌سازی برای «جفر جامعه» به چشم می‌خورد که شیعیان به ائمه علوی نسبت می‌دادند.

این‌گونه پیشگوییها در آن روزگار فضا را پر کرده بود، چنانکه بنی امیه نیز بعد از سقوط، روایاتی بر ساختند که موعود سفیانی ظهور خواهد کرد و به سال ۱۳۳، یعنی یک سال پس از برپایی دولت عباسی، ابو محمد سفیانی به همراه ابوالورد کلابی در شام قیام کرد. شعار اینان رنگ سرخ بود. بار دیگر مسلمة بن یعقوب مروانی به همراه علی بن عبدالله سفیانی (مکتبی به ابوالعمیطر) در سال ۱۹۵ قیام کردند که اینان نیز سرخ جامه و سرخ علم بودند (ص ۲۵۷). در روایات شیعه یکی از مقدمات و علامات ظهور مهدی [عج] ظهور سفیانی است. اما اینکه چرا شامیان به سفیانی گرویدند انتقال

بای تخت از شام به عراق و سلب امتیازات، و نیز امید نداشتن به استقرار عدالت به دست عبّاسیان بوده است، و چنین به نظر می آید که امید به قیام یک سفیانی دادگر خیلی پیش از قیام عبّاسیان در شام وجود داشته که در سال ۱۲۳ هـ قیام رخ داده است.

قیام دیگری هم به سال ۱۳۳-نه با انگیزه دینی، بلکه صرفاً به عنوان قیام بر ضدّ زورگویی حکومت در موصل رخ داد (ص ۱۵۲). این منطقه در دهه های اول قرن دوم تاختن گاه خوارج بود (از آن جمله نبردهای ضحاک خیبری و شیبان یشکری در سال ۱۲۸). در سال ۱۳۲ مروان همار در حال گریز به موصل آمد تا گنجهایش را ببرد، اهل موصل ندادند و گفتند: خلیفه نمی گریزد؛ موصلیان عبدالله بن علی عبّاسی را خوشامد گفتند و خزائن مروان را تحویل عبّاسیان دادند. البته هنوز در موصل کسانی بر ولاء امویان باقی بودند و به قول یکی از رجال آن عصر «مردم میان امیدوار و ترسنده قرار داشتند». ظاهراً بدرفتاری نماینده کم خرد عبّاسیان، یحیی بن محمد عبّاسی در موصل مردم را شورانید و لشکر عبّاسی کشتار بی حسابی از مردم به عمل آوردند. مخالفت موصلیان را بعضی به بقایای امویان و بعضی به بقایای خوارج نسبت داده اند. به هر حال جنگ عمدتاً بین یمانیان (ساکن موصل) و خراسانیان (عرب و ایرانی) بوده است، اما سبب اصلی را حتی برای معتضد خلیفه در سال ۲۸۶ هـ (یعنی بیش از یک قرن و نیم بعد از آن) نتوانستند توضیح دهند (ص ۱۵۷).

در سال ۱۲۷، قیامی قبیله ای و سپس چند حرکت از سوی خوارج صورت گرفت که سرکوب شد (ص ۱۶۱). گویند ابراهیم بن عبدالله بن الحسن نیز به موصل آمد، اما آنجا یارانی نیافت (ص ۱۶۴). می شود تصوّر کرد که موصل از تحرّکات فکری و سیاسی پیشرو برکنار بوده است.

در اینجا تلخیص مهمترین مطالب کتاب بحوث فی التاریخ العباسی و نقد آن پایان می یابد. آنچه مؤلف فراموش کرده است جنبشهای ایرانیان در سالهای دوره مورد بررسی (یعنی سده اول عصر عبّاسی) است. اهل مطالعه نیز همه علمی نیز از قیامهای خونخواهان ابومسلم و پیروان مذاهب التقاطی ایرانی آگاهند. اینها نیروهایی بودند که با شکستن استبداد امویان آزاد شدند و به قول مؤلف با مهاجرت مجدد اعراب ساکن خراسان به سوی عراق، ایرانیان مجال تنفس و فعالیت یافتند و اندیشه ها صورت عمل به خود گرفت. ایرانیان در همه صحنه ها حضور داشتند. برخی در حوزه علویان به گردآوری حدیث و تشکیل گروههای تبلیغی مشغول بودند که بعدها «شیعه امامیه» نامیده شدند. و بعضی با قیام کنندگان زیدی و حسنی و غلات همکاری می کردند. حتی خوارج نیز در ایران یارانی

یافتند. قویترین نیروی محرکه جنبش عباسی ایرانی بود و گرچه مؤلف نخواست است این را بپذیرد، اما هم از لحاظ سیاسی و اداری و هم از لحاظ فرهنگی حضور ایرانیان چشمگیر است. اینها همه درون اسلام بود. اما در بیرون از اسلام و آنچه دنباله ادیان و مذاهب کهن ایرانی یا التقاط نوینی از آنها با اسلام نامیده می شود ایرانیان در عصر عباسی به بزرگترین کوششها دست یازیده اند، به طوری که نظام عباسی را می توان ترجمه عربی نظام ساسانی فرض کرد. از لحاظ انقلابی خرمینان پس از چند حرکت آزمایشی به بزرگترین حیزش تاریخی خود تحت فرمان بابک دست زدند که بخش وسیعی از امپراتوری عباسی را در بر گرفت. در همان ایام شعوبیه در جبهه فرهنگی به اثرگذاری جدی مشغول بودند و سلطه عربی را از درون دچار استحاله می ساختند. در عصر مأمون رونق «بیت الحکمه» که بنیانگذاری و پیگیری و باروری آن کار شعوبیان بود به اوج رسید. فی الواقع در آغاز قرن سوم دنیای اسلام آماده زایش نوینی بود و در پیشرفته ترین بخشهای خود روی در ایجاد دولتهای ملی و محلی داشت. از نیمه دوم قرن سوم است که وارد مرحله جنبشهای اجتماعی جدید (قیامهای قرمطیان و زنگیان در عراق و تشکیل دولت فاطمی در مصر و صفاریان و سامانیان در ایران) می شویم. اینها مسائلی است که از فهم مؤلف عربگرا و قومیت پرست بحوث فی التاریخ العباسی بیرون است و به هیچ وجه با منطق جنگهای قبیله و تضادهای مضرّی-ربیعی و عدنانی-قحطانی قابل درک و حلّ نیست. گفتار را در اینجا به پایان می بریم و از محققان و اهل نظر درخواست می کنیم که از پربارتر کردن این بحث و اصلاح و تکمیل آن دریغ نفرمایند.

پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی