

بازخوانی حرکت‌ها و قیام‌های به‌آفرید، سنباد، اسحاق، استاذسیس و مقنن در خراسان بزرگ^۱

مسعود صفری

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف‌آباد
tab_nima1204@yahoo.com

چکیده

در قرن دوم هجری به دنبال فروپاشی حکومت امویان، شرایطی فراهم آمد که غیرمسلمانان خراسان بزرگ توانستند نارضایتی خود از شرایط موجود را در قالب کنش‌های سیاسی-دینی نشان دهند. این ناخشنودی‌ها در قیام‌های به-آفرید، سنباد، اسحاق، استاذسیس و مقنن تبلور یافت. این کنش‌ها هم نشانگر خواسته‌های اقتصادی، اجتماعی و هم مبین روحیات و باورهای ساکنان غیرمسلمان خراسان بود. در این مقاله تلاش شده ضمن بازخوانی حرکت‌ها و قیام‌های مذکور، تاریخ روحیات مردم غیرمسلمان خراسان در قرون نخستین اسلامی بررسی شود.

کلید واژه‌ها: خراسان بزرگ، قیام‌ها، به‌آفرید، سنباد، اسحاق، استاذسیس، مقنن، عباسیان.

در قرن دوم هجری، در طی سی سال پراشتهاب، خراسان بزرگ شاهد حرکت‌ها و قیام‌های به-آفرید، سنباد، اسحاق، استاذسیس و مقنن بود. محققان، این قیام‌ها را از زوایای مختلف بررسی

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۵/۲۳؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۶/۳۰.

کرده‌اند. با اینکه هنوز اثر ارزنده استاد غلامحسین صدیقی در این زمینه تحت عنوان جنبش‌های دینی/ ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، کتابی مرجع محسوب می‌شود، به نظر می‌رسد که قیام‌های مذکور را می‌توان بازخوانی کرد و نکات تازه‌ای از آن‌ها دریافت. تاکنون این قیام‌ها از جنبه‌های سیاسی، دینی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی مورد پژوهش قرار گرفته‌اند، حتی مفهوم رنگ‌ها در این قیام‌ها بررسی شده‌اند؛ با این حال، عنصر باورها و اعتقادات که نقشی محوری در این قیام‌ها داشته‌اند، و پیوند آن با تاریخ روحيات ساکنان خراسان بزرگ در قرون نخستین اسلامی، کمتر مورد توجه بوده است. به نظر می‌رسد از طریق بررسی باورها و اعتقادات رهبران این قیام‌ها و پیروانشان، بتوان به شناختی هر چند اندک از روحيات خراسانیان غیر مسلمان دست یافت. در این مقاله نگارنده می‌کوشد تا ضمن بازخوانی قیام‌ها به این پرسش‌ها پاسخ دهد: چه عواملی باعث بروز این قیام‌ها و حرکت‌ها شد؟ این قیام‌ها و حرکت‌ها چه اهدافی را دنبال می‌کردند؟ ایدئولوژی این قیام‌ها چه بود؟ آیا این قیام‌ها و حرکت‌ها مشترکاتی داشتند؟ آیا می‌توان از طریق باورهای مطرح شده در این حرکت‌ها و قیام‌ها، تصویری از روحيات غیر مسلمانان خراسان ارائه کرد؟

در این مقاله، قبل از بررسی قیام‌ها و حرکت‌ها، ابتدا به چارچوب جغرافیایی خراسان، ادیان رایج در خراسان پیش از اسلام و تاریخ روحيات مردم خراسان پرداخته می‌شود. در دنباله سخن، حرکت‌ها و قیام‌های به آفرید، سنباد، اسحاق، استادسیس و مقنع بررسی می‌شود.

خراسان جغرافیایی

خراسان امروزی با وجود وسعت زیاد فقط بخش کوچکی از خراسان بزرگ ادوار ماضی را تشکیل می‌دهد. مرزبندی حدود و ثغور خراسان بزرگ در طی تاریخ، دستخوش تغییر بوده است. در عصر ساسانی خراسان مرزهای مشخصی نداشت. دلیل این ابهام، نفوذ و تسلط متغیر ساسانیان در خراسان بود.^۱ در سده‌های نخستین اسلامی جغرافی‌نویسان و مورخان در تعیین گستره جغرافیایی خراسان بایکدیگر اختلاف داشتند.^۲ گروهی خراسان را از فرارودان (ماوراءالنهر) تفکیک می‌کردند^۳ و گروهی دیگر خراسان را اعم از فرارودان و حتی سیستان می‌-

۱. برای اطلاع بیشتر درباره حدود خراسان در دوران ساسانی نک: مارکوارت، ۱۰۳ به بعد.

۲. هروی، ۷۷ به بعد.

۳. جیهانی، ۱۶۷، ۱۷۷؛ حدود العالم، ۱۰۵، ۱۰۱؛ اصطخری، ۲۲۶، ۲۰۲.

دانستند.^۱ از این دیدگاه، خراسان به تمام سرزمین‌هایی اطلاق می‌شد که از جنوب شرقی دریای خزر تا کوه‌های هند و بیابان چین را در بر می‌گرفت. گاهی قومس، جرجان، ری و بخش‌هایی از طبرستان نیز بخشی از خراسان محسوب می‌شد.^۲ خراسان مورد نظر در این مقاله، به پیروی از تقسیم بندی گروه دوم، خراسان بزرگی است که سیستان و فرارودان را نیز در بر می‌گیرد. اگر بخواهیم خراسان بزرگ را با مرزهای امروزی تطابق دهیم، این خطه پهن‌اور امروز شامل شرق و شمال شرقی ایران، کشور افغانستان و بخش‌هایی از آسیای میانه می‌شود.

خراسان اعتقادی

پیدایش و بالیدن باورها و روحیاتی که ایدئولوژی حرکت‌ها و قیام‌های به‌آفرید، سنباد، اسحاق، استادسیس و مقنن را تشکیل می‌دادند، باید در متن دینی خراسان بزرگ فهمیده و تبیین شوند. به تعبیر دیگر خراسان به دلیل آن که از دیرباز کانون تلاقی ادیان و باورهای گوناگون بوده، بستر مناسبی برای امتزاج ادیان مختلف و جایگاه مطلوبی برای ظهور و رشد باورهای نوین بوده است. به نظر می‌رسد بدون تشریح بافت و ترکیب دینی خراسان پیش از اسلام، نمی‌توان علت ظهور و رونق باورهای مطرح شده در حرکت‌ها و قیام‌های مذکور را توضیح داد. بررسی اوضاع دینی خراسان پیش از اسلام، نشان می‌دهد که این سرزمین چه ظرفیتی برای پذیرش باورهای دینی و ترکیب آن‌ها با یکدیگر داشته است.

اگر خراسان را بوتۀ امتزاج ادیان گوناگون بنامیم، گزاره نگفته‌ایم. خراسان بزرگ از روزگاران پیش از اسلام، پذیرای ادیان گوناگونی بود. این ادیان با آن که خاستگاه‌های متفاوتی داشتند، این سرزمین را عرصه‌ای برای گسترش تعالیم خود یافتند. همچنین ادیان مختلف در خراسان در اثر مجاورت، همدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دادند. تکرر دینی خراسان بزرگ دلایل متعددی داشت که مهم‌ترین آن موقعیت جغرافیایی خراسان بود. خراسان بزرگ با هند همسایگی داشت. بر اثر این مجاورت ادیان هندی در گوشه و کنار خراسان نفوذ فراوانی یافتند. هم‌چنین خراسان محل عبور بخش‌های مهمی از جاده ابریشم بود. جاده ابریشم جاده ادیان نیز محسوب می‌شد. در مسیر جاده ابریشم، تعالیم ادیان مختلف تبلیغ و ترویج می‌شد. سغدیان که در مسیر جاده ابریشم سکونت‌گاه‌هایی داشتند، نقش مهمی در ترویج ادیان مختلف در جاده ابریشم ایفاء

۱. ابن رسته، ۱۰۰-۱۰۲؛ مقدسی، ۲۱۲-۲۱۳؛ تاریخ سیستان، ۲۶-۲۷.

۲. لسترنج، ۴۰۸؛ دنیل، ۹.

می‌کردند.^۱ دوری از مراکز قدرت‌های بزرگ سیاسی دلیل دیگری بود برای آزادی فعالیت ادیان مختلف در خراسان. به خصوص پس از شکل‌گیری دولت ساسانی در ایران، خراسان سرزمین امنی برای دگراندیشان دینی محسوب می‌شد. در روزگاری که دولت دین‌پناه ساسانی فعالیت ادیان دیگر را تاب نمی‌آورد و روحانیون زرتشتی، دگراندیشان دینی را محدود یا منکوب می‌کردند، خراسان به دلیل دوری از مرکز تعصب، پناهگاهی برای پیروان ادیان دیگر شد. به عقیده فرای روحانیت زرتشتی در خراسان ضعیف‌تر از روحانیت مناطق مرکزی ایران بود و در خراسان توانایی زیادی برای قدرت‌نمایی نداشت.^۲ سنگینی کفه ادیان غیر زرتشتی، سیاست سرکوب دولت ساسانی را در خراسان ناکام می‌گذاشت. این در حالی بود که ساسانیان فقط بر قسمت‌هایی از خراسان بزرگ تسلط داشتند و بخش قابل توجهی از این سرزمین بیرون از نظارت دولت ساسانی بود. مجموعه عوامل یاد شده موجب شد که ادیان متعدد در خراسان فضای مناسبی برای تبلیغ و گسترش بیابند.

در عصر ساسانی، ادیان زرتشتی، بودایی، برهمنی، مسیحی، مانوی، مزدکی و یهودی در خراسان رواج داشتند. از رایج‌ترین ادیان در خراسان، زرتشتی بود. به نظر می‌رسد با وجود رونق آیین زرتشتی در خراسان بزرگ، زرتشتی رایج در خراسان متفاوت با دیگر مناطق ایران بوده است. شواهد نشان می‌دهند که برخی باورهای زرتشتی رایج در خراسان با زرتشتی ارتدوکسی که دولت ساسانی حامی آن بوده، همخوانی نداشته است. سوگواری برای مردگان یکی از نمونه‌های بارز این تفاوت است. در حالی که در دین زرتشتی گریه کردن برای مردگان امری مذموم تلقی می‌شد،^۳ به روایت نرشخی مردمان و مغان بخارا برای سیاوش عزاداری می‌کردند.^۴ نمونه دیگر اختلاف، پرستش شمایل بود. در حالی که در عصر ساسانی تقدیس و پرستش شمایل از نظر روحانیت اصول‌گرای زرتشتی امری منفور و مطرود تلقی می‌شد،^۵ در برخی مناطق خراسان شمایل‌سازی برای مقدسات زرتشتی و پرستش آن‌ها رایج و متداول بود.^۶ این شواهد حکایت از اختلاف باورهای زرتشتی خراسان، با زرتشتی مناطق دیگر ایران در عصر

۱. فولتس، ۱۷-۱۸.

۲. فرای، ۱۴۲-۱۴۳.

۳. نک: /رداویر/فنامه، ۵۹-۶۰.

۴. نرشخی، ۳۲-۳۳.

۵. نک: بویس، زردشتیان، ۱۳۶ به بعد.

۶. همان، ۱۱۸ به بعد.

ساسانی دارد و نشان می‌دهد چگونه باورهای ادیان مختلف می‌توانست به آسانی در خراسان با یکدیگر ترکیب شوند.

از دیگر ادیان رایج در خراسان، بودایی بود. بنا بر افسانه‌های موجود در زبان پالی، دو ماه پس از آن که بودا آیین خود را آشکار کرد، از بلخ دو برادر نزد او رفتند و مریدش شدند. این دو برادر پس از مدتی به بلخ بازگشتند و معابدی ساختند و پیشکش بودا کردند.^۱ این روایت می‌تواند افسانه‌ای بیش نباشد، ولی اسناد تاریخی گواهی می‌دهند که از عهد سلطنت آشوکا پادشاه سلسلهٔ ماوریا، دین بودا در افغانستان گسترش پیدا کرد.^۲ در عهد کوشانیان مخصوصاً با حمایت‌های کانیشکا دین بودایی در خراسان رواج بسیاری یافت. بلخ و مرو از مراکز اصلی آیین بودا در خراسان بود.^۳ معابد بودایی که در فرغانه، سمیرچه، وخش، مرو، چاچ و ترمذ پیدا شده‌اند،^۴ حکایت از گسترش آیین بودا در گوشه و کنار خراسان بزرگ دارد. با وجود ضرباتی که دولت ساسانی و هپتالیان بر آیین بودایی وارد کردند و علی‌رغم خصومت مسلمانان با بودا، این دین تا قرن نهم در بخش‌هایی از خراسان به حیات خود ادامه داد.^۵ به غیر از دین بودایی باورهای آیین هندو مانند پرستش ویشنو و شیوا در برخی مناطق خراسان رایج بود.^۶ مانویت نیز از دیگر ادیان پرنفوذ در خراسان بود. مانی در زمان حیاتش یکی از شاگردان برجستهٔ خود به نام مارامو یا مئاراما را برای تبلیغ به خراسان فرستاد.^۷ از همان زمان خراسان محل تجمع مانویان شد و بعد از سرکوب مانویان توسط ساسانیان، خراسان پناهگاهی برای پیروان مانی شد.^۸ با وجود سخت‌گیری نسبت به مانویان در ادوار مختلف، مانویت در خراسان و چین تا قرن پانزدهم م دوام آورد.^۹ مسیحیت هم از جملهٔ ادیان رایج در خراسان بزرگ بود. اسناد حکایت از آن دارند که در قرن دوم میلادی، مسیحیت در خراسان نفوذ پیدا کرد. در عصر ساسانی

۱. فولتس، ۵۶.

2. Emmerick, 3(2)/951.

۳. فولتس، ۵۶، ۶۲.

۴. بلینتسکی، ۱۷۶-۱۸۰؛ غفوروف، ۲۵۲.

5. Emmerick, 3(2)/957.

۶. بلینتسکی، ۲۵۸؛ غفوروف، ۲۵۳.

۷. ویدن گرن، ۵۱.

۸. برای اطلاع بیشتر از گسترش مانویت در خراسان نک: فولتس، ۱۰۱ به بعد.

9. Widengren, 3(2)/989-990.

مسیحیان در مناطقی چون نیشابور، مرو، هرات و سمرقند اسقف نشین داشتند.^۱ آیین مزدک نیز در خراسان پیروانی داشت.^۲ حتی گفته اند که باورهای مزدکی میان ترکان نفوذ پیدا کرد.^۳ منابع اسلامی متذکر می شوند که در قرون نخستین اسلامی هنوز مزدکیان در خراسان فعال بوده‌اند. شهرستانی از مزدکیان متأخر سخن می گوید، وی می‌افزاید که سه فرقه از مزدکیان به نام های ابومسلمیه، ماهانیه و اسبیدجامکیه در سغد، سمرقند، چاچ و ایلاق سکونت داشتند.^۴ یهود اگرچه به اندازه ادیان زرتشتی، بودایی و مانویت در خراسان رواج نداشت، در خراسان دارای پیروانی بود.^۵ باورهای رایج در خراسان فقط به ادیان ذکرشده محدود نمی‌شود؛ باورهایی مانند پرستش جیحون و پرستیدن خدایان بین النهرینی مانند ایزد بانوی ننی یا نانا نیز در خراسان پیش از اسلام رواج داشت.^۶

تاریخ روحيات

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مقولات مطرح شده در حوزه تاریخ اجتماعی، مبحث تاریخ روحيات است. به تعبیری ساده، روحيات عبارت‌اند از عقاید و باورهای یک جامعه؛ این باورها غیر شخصی است و فرد طی فرایند اجتماعی شدن از جامعه خود اخذ و در خودآگاه و ناخودآگاه ضمیر خود ثبت می‌کند. این روحيات مبانی تفکری فرد و جامعه را تشکیل می‌دهند و افراد و جوامع براساس این روحيات دست به کنش و انتخاب می‌زنند. روحيات نشان‌گر جهان بینی، نظام ارزشی و ساختمان روحی و ادراکی یک جامعه است. با بررسی روحيات یک جامعه می‌توان به ناخودآگاه و تمایلات جمعی، نظام ادراکی، احساسات و عواطف مشترک جمعی و شیوه فکری یک جامعه پی برد. بررسی روحيات جامعه را می‌توان مردم‌شناسی ذهنی نامید. به تعبیر دیگر بررسی تاریخ روحيات، به معنای تجزیه و تحلیل نظام‌های روانی جوامع است. توجه به مطالعه روحيات یک جامعه، این امکان را به مورخ می‌دهد که جهان بینی مردمان یک عصر را درک کند. از طریق بررسی تاریخ روحيات، نه تنها می‌توان به علت انتخاب‌ها، گزینش‌ها و

۱. برای اطلاع بیشتر درباره رواج مسیحیت در خراسان، نک: نفیسی، ۱۵؛ سامی ۲۴۲/۱؛ فولتس؛ غفوروف، ۴۳۲.

۲. نک: کلیما، ۳۰۵-۳۰۶.

۳. گیرشمن، ۴۶۳؛ کلیما، ۳۰۶.

۴. شهرستانی، ۲۳۰/۱.

۵. فرای، ۱۵۴.

۶. بلینتسکی، ۲۵۸؛ بویس، تاریخ کیش زرتشت، ۲۲۶/۳-۲۲۸.

کنش‌های یک جامعه پی برد، بلکه می‌توان به پاسخ‌هایی در زمینه علل ایستایی و یا کندی حرکت جوامع نیز دست یافت. پس بررسی تاریخ روحيات، بررسی تاریخ ایستایی و توقف نیز هست. روحيات جوامع با کندی بسیار تغییر می‌کند. نسل‌ها پیایی می‌آیند و می‌روند، سلسله‌های حکومتی جایشان را به یکدیگر می‌دهند، ولی باورها همچنان استوار باقی می‌مانند. به دلیل پیوندی که روحيات با نظام ارزشی، جهان بینی و ناخودآگاه جمعی جوامع دارد، استوارترین و سخت‌جان‌ترین بخش وجودی هر جامعه را تشکیل می‌دهد. روحيات که با آهستگی بسیاری تغییر می‌کند، پس از تغییر نیز در زیر سطح اعتقادات تازه، لایه‌هایی از باورهای کهن که در ناخودآگاه جمعی جوامع خانه دارند، خودنمایی می‌کنند.

باری، نادیده انگاشتن و عدم توجه به روحيات یک دوران، باعث ایجاد سوء تفاهم‌های جدی در فهم تاریخ می‌شود. به عنوان مثال می‌توان به گسترش اسلام و یا وقوع جنگ‌های صلیبی اشاره کرد. گسترش اسلام و حادث شدن جنگ‌های صلیبی دلایل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خاص خود را دارند، اما آیا می‌توان بدون در نظر گرفتن روحيات و اعتقادات اعراب مسلمان و جنگجویان صلیبی فهم درستی از گسترش اسلام و وقوع جنگ‌های صلیبی پیدا کرد؟ این پرسش باید درباره نقش باورها و روحيات در حرکت‌ها و قیام‌های مورد نظر در این مقاله نیز مطرح شود. آیا می‌توان بدون توجه کافی به باورها و روحيات به‌آفرید، سنباده، اسحاق، استادسیس، مقتع و پیروانشان فهم درستی از این حرکت‌ها و قیام‌ها پیدا کرد؟^۱

به‌آفرید و نوآوری در دین

در واپسین روزهای زمامداری امویان، هنگامی که خراسان عرصه التهاب و آشوب بود، فردی به نام به‌آفرید در نیشابور رسالتی تازه آشکار و دعوی نبوت کرد. برای درک بهتر زمانه ظهور به‌آفرید، بررسی شرایط سیاسی و اجتماعی خراسان آن روزگار ضروری به نظر می‌رسد.

سال‌ها پیش از آن که سیاه‌جامگان عباسی در اواخر رمضان سال ۱۲۹ق، بیرق‌های سیاه را به نشانه طغیان بر ضد حکومت بنی‌امیه در روستای سفیدنج مرو برافرازند، خراسان در التهاب و تنش‌های گوناگون به سر می‌برد. این تنش‌ها در طی زمامداری امویان به شکل‌های مختلفی بروز کرده بود و خلفای شام و حکام آن‌ها در خراسان پاسخ مناسبی برای حل این تنش‌ها نداشتند. عباسیان از بحران‌های موجود در خراسان استفاده کردند و با سازماندهی عناصر

۱. برای اطلاع بیشتر درباره تاریخ روحيات، نک: لوگوف، ۴۰ به بعد.

ناراضی موفق شدند طومار حکومت امویان را در هم پیچند. این واقعیت تاریخی که خراسان پاشنه آشیل امویان شد، دلایل متعددی داشت. بسیاری از ساکنان عرب و عجم خراسان در روزگار اموی از شرایط موجود ناخشنود بودند. بحران‌های خراسان عصر اموی را عمدتاً می‌توان به دو مقوله تقسیم کرد: مشکلات اعراب فاتح و مشکلات ساکنان بومی.

اعراب فاتح در خراسان درگیر مشکلات متعددی بودند. از اصلی‌ترین این مشکلات، رقابت‌های قبیله‌ای اعراب یمانی و مضری بود. اعراب مضر و یمانی در تمام مدت حکومت امویان بر سر کسب امتیازات اقتصادی و سیاسی با یکدیگر در منازعه و کشمکش بودند. اختلافات قبیله‌ای فقط منحصر به رقابت‌های اعراب شمالی و جنوبی نبود، بلکه اختلافات درون قبیله‌ای نیز وجود داشت.^۱ مسأله دیگر اعراب مقیم خراسان، مقابله آن‌ها با تمرکزگرایی خلفای شام بود. در حالی که خلفای اموی تلاش می‌کردند که خراسان کاملاً تابع و مخصوصاً به لحاظ مالی در خدمت شام باشد، بسیاری از اعراب مقیم خراسان با این سیاست مخالف بودند. بهترین تجلی تمرکزگرایی اعراب خراسان، عدم تمکین آن‌ها از سیاست مالی مرکز در زمینه فرستادن درآمدهای خراسان به شام بود.^۲ یکی از سیاست‌هایی که شام برای کنترل تمرکزگرایی خراسانی‌ها اعمال می‌کرد گسیل کردن قبایل تازه به خراسان بود. ورود قبایل تازه نفس مشکلات جدیدی را بر خراسان تحمیل می‌کرد؛ و مهم‌تر آنکه با تعلق گرفتن مواجب به آن‌ها از درآمد اعرابی که قبلاً در خراسان اقامت گزیده بودند، کم می‌شد، امری که به مذاق ساکنان قدیمی خوش نمی‌آمد. معضل دیگر اعراب خراسان تفاوت در نوع زندگی اقتصادی بود. پس از آن که اعراب در خراسان ساکن شدند، به تدریج دو نوع زندگی اقتصادی متفاوت در پیش گرفتند: گروهی منبع درآمدشان فتوحات، کسب غنایم و گرفتن مواجب بود و گروهی دیگر که با بومیان خراسان ترکیب شدند و از طریق کشاورزی، پیشه‌وری و تجارت امرار معاش می‌کردند. با گذشت زمان، منافع این دو گروه دچار تضاد شد و خواسته‌هایی متفاوت پیدا کردند.^۳ از طرف دیگر اعراب تاجرپیشه، کشاورز و پیشه‌ور که موظف به پرداخت مالیات بودند، در نظام مالیات‌گیری خراسان زیردست دهقانان و اشراف ایرانی قرار می‌گرفتند^۴ که برای آنان وهن آور تلقی می‌شد. علاوه بر آن، اعراب پرداخت‌کننده مالیات، از زیاده‌ستانی‌ها و اجحاف اشراف ایرانی و

۱. به عنوان نمونه می‌توان به اختلافات بکیر بن وشاح و بجیر/ بحیر بن ورقاء اشاره کرد (نک: طبری، ۳۸/۵ به بعد).

۲. درباره اختلافات مالی شام و خراسان، نک: شعبان، ۹۸-۱۱۸، ۱۰۰-۱۱۹.

۳. نک: خطیب، ۳۴-۳۵؛ هاوتینگ، ۱۲۶.

۴. بنگرید به نارضایی بنی‌تمیم از امیه بن عبدالله که در امر خراج دهقانان را بر آنان مسلط کرده بود (طبری، ۱۳۲/۵).

دهقانان در امان نبودند.^۱ اعراب ناراضی خراسان به شکل‌های مختلفی در برابر سیاست‌های شام و حکام آن‌ها واکنش نشان می‌دادند، مانند بی‌اعتنایی به درخواست‌های خلفای شام‌نشین و قیام به شمشیر.^۲

مشکلات ساکنان غیرعرب خراسان نیز پیچیدگی‌های خاص خود را داشت. نگاهی تحقیرآمیز به تسخیرشدگان داشتند. مغلوبان علوج^۳ خوانده می‌شدند^۴ و دین آن‌ها تا سرحد آیینی مشرکانه تنزل پیدا کرده بود. برای درک بهتر وضعیت اجتماعی و اقتصادی ساکنان بومی خراسان، تفکیک طبقاتی آن‌ها ضروری می‌نماید. ساکنان غیرمسلمان یا به تعبیر دیگر بومیان خراسان به دو طبقه زیر دست و زبردست تقسیم می‌شدند. اگرچه هر دو طبقه غیر عرب محسوب می‌شدند، پایگاه و شأن اجتماعی آنان یکسان نبود. طبقه زبردست شامل امرا، روسای محلی و دهقانان بودند که اشرافیت محلی را تشکیل می‌دادند. پس از آن که اعراب، ایران را تصرف کردند، دهقانان و رؤسای محلی خراسان مانند دیگر مناطق ایران نقش و پایگاه اجتماعی خود را حفظ کردند و در کنار اعراب فاتح، همچنان منزلت برترین خود را نگاه داشتند. موقعیت اجتماعی این طبقه اشرافی با وجود نژاد غیرعربی، متفاوت از طبقات فرودست بود. یکی از امتیازات آن‌ها نپرداختن مالیات بود. تن زدن اشراف از پرداخت مالیات، از عهد ساسانیان سابقه داشت، زیرا اشراف پرداخت مالیات را موهن می‌دانستند.^۵ پس از اسلام نیز این سنت برای اشراف ایرانی باقی ماند و بدین ترتیب بار مالیاتی آنان بر دوش تجار، پیشه‌وران و کشاورزان عرب و ایرانی می‌افتاد.^۶ طبقه فرودست شامل کشاورزان، پیشه‌وران و تجار بود. موقعیت اجتماعی آنان نیز یکسان نبود و بار اصلی مالیاتی خراسان بر دوش کشاورزان، تجار و پیشه‌وران بود. آنان انواع مالیات را پرداخت می‌کردند: جزیه یا مالیات سرانه، مالیات ارضی و مالیات پیشه و کسب و در مواقعی چون نوروز و مهرگان نیز باید پیشکش‌هایی تقدیم می‌کردند.^۷ با ورود اعراب طبقه فرودست خراسانی، دارای دو سرور شدند: سروران عرب و سروران بومی، به نظر می‌رسد که در اکثر مواقع سروران بومی رفتاری بهتر از سروران عرب با زیردستان خود نداشته-

۱. نک: شعبان، ۱۴۴-۱۴۵.

۲. از نمونه این قیام‌ها می‌توان به قیام‌های بکیر بن وشاح، حارث بن سریج و جدیع کرمانی اشاره کرد.

۳. علج (ج علوج، علوج، اعلاج): درشت و قوی، غیر عرب کافر، کافر و بی‌دین، خر، خر وحشی فربه و توانا(دهخدا، ذیل واژه).

۴. ممتحن، ۱۴۷.

۵. دنت، ۴۶، ۱۷۹.

۶. خطیب، ۵۵.

۷. خطیب، ۵۵؛ شعبان، ۵۲.

اند. در نظارت بر امور مالیاتی دهقانان و اشراف اختیارات بسیاری داشتند و مالیات‌ها را به طریقی که خود می‌خواستند جمع می‌کردند. این اشراف مالیات بیشتری از آنچه با اعراب مصالحه شده بود می‌گرفتند و فقط مقدار تعیین شده را به اعراب می‌پرداختند و بقیه را خود تصاحب می‌کردند.^۱ یکی از راه‌های تغییر وضعیت برای بومیان اسلام آوردن بود؛ اما در عمل، مسلمان شدن هم تغییر زیادی در شرایط اجتماعی و اقتصادی بومیان ایجاد نمی‌کرد. ساکنان بومی در صورت اسلام آوردن هم با سروران عرب و هم با سروران بومی دچار مشکل می‌شدند. اشراف بومی که متولی جمع مالیات بودند با اسلام آوردن غیر مسلمانان مخالفت می‌کردند.^۲ استدلال آن‌ها چنین بود که با اسلام آوردن سکنه بومی، در جمع آوری جزیه اختلال ایجاد می‌شود. این استدلال درست بود، چه مالیات‌ها به صورت منطقه‌ای تعیین می‌شد و نه بر اساس جمعیت و مبلغ آن نیز مقطوع بود.^۳ بدین ترتیب زیاد یا کم شدن جمعیت جزیه دهنده، تغییری در وضعیت مالیاتی ایجاد نمی‌کرد. بدین ترتیب اگر شخصی اسلام می‌آورد از میزان جزیه منطقه کاسته نمی‌شد بلکه مالیات او بر دوش دیگران می‌افتاد و موظفی دیگران را سنگین‌تر می‌کرد.^۴ براین اساس، اشراف با اسلام آوردن اهل ذمه مخالفت می‌کردند و در برابر مسلمان شدنشان عکس‌العمل نشان می‌دادند. یکی از این عکس‌العمل‌ها، سخت‌گیری‌های مالیاتی نسبت به نومسلمانان و افزایش مالیات آنان بود.^۵ برای جلوگیری از اختلال در امر جزیه، جزیه، بعضاً اشراف محلی، اعراب را آگاه می‌کردند که در صورت اسلام آوردن اهل ذمه میزان دریافت مالیات‌ها کاهش پیدا می‌کند.^۶ مشکل دیگر نومسلمانان برخورد تحقیرآمیز اعراب با آن‌ها بود که ریشه در مسائل نژادی داشت. اهل ذمه، با تشهد گفتن اگرچه شرافت مسلمانی می‌یافتند، اما به ورطه موالی سقوط می‌کردند. موالی عبارت بودند از مسلمانان غیر عرب که مومنان درجه دوم محسوب می‌شدند. اعراب مسلمان محدودیت‌های اجتماعی متعددی برای موالی ایجاد می‌کردند و نگاهی تحقیرآمیز به آن‌ها داشتند.^۷ موالی نیز در مقابل پیاپی به صف طغیان‌گرانی می‌پیوستند که ضده شرایط موجود قیام می‌کردند.^۸

۱. خطیب، ۷۸؛ دنت، ۱۷۰.

۲. نک: طبری، ۳۹۷/۵-۳۹۸.

۳. دنت، ۱۶۸.

۴. فرای، ۱۲۱؛ دنت، ۱۷۰.

۵. نک: طبری، ۴۹۲/۵-۴۹۳.

۶. نک: همو، ۳۹۷/۵-۳۹۸.

۷. ممتحن، ۱۴۵ به بعد.

مجموعه این نابسامانی‌ها و تضادهای طبقاتی که به اختصار بیان شد، خراسان را به انبار باروتی تبدیل کرده بود که جرقه نهضت عباسی آن را شعله ور کرد. زمانی که ابومسلم در سال ۱۲۹ق سفیدنج مرو را سیاه پوش کرد، ناراضیان از شرایط موجود اعم از سکنه بومی و اعراب به وی پیوستند و خراسان که تا دیروز برای بنی‌امیه منبع ثروت عظیمی محسوب می‌شد، تبدیل به سرزمین عصیان شد و آتشی در آنجا در گرفت که امویان در لهیب آن سوختند.

در سال ۱۳۱ در شرایطی که نظم سیاسی- اجتماعی قدیم در آستانه فروپاشیدگی بود و هنوز نظم نوینی جانشین آن نشده بود، ابومسلم مجبور به سرکوب شخصی به نام به‌آفرید شد که تعالیمش در بخش‌هایی از خراسان طرفداران بسیاری پیدا کرده بود. بررسی حرکت و بدعت دینی به‌آفرید دشوار است. علت اصلی این امر نابسندگی منابع می‌باشد. البته این نابسندگی شامل قیام‌های سنباد، اسحاق، استاذسیس و مقنع نیز می‌شود. از این رهبران و پیروانشان هیچ نوشته‌ای بر جا نمانده و محقق مجبور است برای شناخت این حرکت‌ها و قیام‌ها فقط به منابع اسلامی تکیه کند. منابع اسلامی اگرچه اطلاعات ارزشمندی ارائه می‌کنند، عمدتاً نگاهشان داستان پردازانه، ایدئولوژیک و یک سوپه است و بیشتر بازگوکننده ایدئولوژی قدرت حاکم‌اند. این منابع توجهی به تبیین وقوع این قیام‌ها و مسائل اجتماعی و اقتصادی مربوط به آن‌ها نکرده‌اند. از بررسی منابع اسلامی چنین استنباط می‌شود که نویسندگان مسلمان علت پیدایش حرکت‌های مذکور را تمایلات زیاده‌خواهانه فریبکارانی می‌دانند که با طرح دعاوی دینی عامه پسند، باعث گمراهی توده‌های ساده لوح شدند. عوفی در *جوامع و حکایات با لحنی تأسف‌بار* کسانی چون به‌آفرید را چنین معرفی می‌کند: «جماعتی از مبطلان بی‌اعتقاد جاه دوست فتنه انگیز... که خود را به انبیا مانند کردند».^۱ بدین ترتیب محقق باید بکوشد با تجزیه و تحلیل اطلاعات خام، آشفته و بعضاً فکاهی موجود در منابع، تصویری از این حرکت‌ها و قیام‌ها ترسیم کند.

حرکت دینی به‌آفرید در برزخ فروپاشی امویان و استقرار عباسیان در حدود سال ۱۲۹ق آغاز شد.^۲ بر مبنای اطلاعات اندکی که از احوال به‌آفرید بر جا مانده، او در یکی از روستاهای اطراف نیشابور حرکت خود را آشکار کرد.^۳ از زندگانی وی پیش از آن که دعوی پیامبری کند،

۱. عوفی، جلد اول از قسم سوم، ۱۹۷.

۲. صدیقی، ۱۵۳.

۳. ابن‌ندیم، ۴۰۷؛ خوارزمی، ۳۸؛ بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۷؛ شهرستانی، ۲۱۸/۱.

اطلاعی در دست نیست، جز آن که هفت سال از عمرش را در چین سپری کرده بود. شاید برای تجارت به چین سفر کرده بوده باشد؛^۱ شاید هم از ابتدا سودای رهبری دینی مردم را در سرداشته و به همین منظور سفری طولانی مدتی را در پیش گرفته بوده که برای وی سفری معنوی محسوب می‌شده است. مانی نیز در پی سیر و سلوک روحانی چند سال از عمر خود را در هند گذرانده بود. بیرونی ابتدای کار به‌آفرید را چنین توصیف می‌کند: پس از آن که به‌آفرید از چین بازگشت، شبی از ناووس^۲ بالا رفت و صبح‌گاهان پایین آمد. مردی که مشغول کشاورزی بود او را دید. به‌آفرید به مرد کشاورز گفت در مدت غیبتم به آسمان رفته بودم و حامل وحی الهی هستم و در همین لحظه خداوند مرا به زمین فرستاده است. به‌آفرید از چین پیراهن سبزی با خود آورده بود که از فرط ظرافت در مشت دست جای می‌شد. او مدعی شد که این پیراهن سبز را خداوند بر تن او پوشانیده است.^۳ به روایت مجد خوافی به‌آفرید می‌گفت که این پیراهن از بهشت فرستاده شده است.^۴ به روایت بیرونی کشاورز دعاوی به‌آفرید را تصدیق کرد و به مردم گفت که شاهد نزول وی از آسمان بوده است. بدین ترتیب خلق کثیری از زرتشتیان از او تبعیت کردند.^۵ به‌آفرید مدعی بود که در سفر به آسمان حتی بهشت و جهنم را دیده است. او ادعای نبوت کرد و گفت که حامل وحی الهی است و کتابی نیز به زبان فارسی که حاوی تعالیم و دستوراتش بود، عرضه کرد و مردم را به آیین خود فراخواند.^۶ به‌آفرید موفق شد با تبلیغ تعالیمش، پیشگویی و ارائه معجزاتی پیروان بسیاری پیدا کند.^۷

طبق روایت منابع، به‌آفرید دین زرتشتی داشت^۸ و حتی گفته می‌شود که از روحانیون زرتشتی بوده است.^۹ چنان که از منابع استنباط می‌شود مخاطبان اصلی به‌آفرید زرتشتیان

۱. صدیقی، ۱۵۳.

۲. ناووس در لغت عرب به معنای تابوت چوبی یا سنگی مسیحیان یا گورستان مسیحیان است، (نک: معجم الوسیط، ذیل واژه نوس)؛ زرین کوب آن را جای بلند (بالایی) ترجمه کرده است (نک: زرین کوب، دوقرن سکوت، ۱۴۲)؛ دانا سرشت، این واژه را بام معنی کرده، نک: ترجمه آثار الباقیه، ۳۱۴)؛ صدیقی ناووس را گنبد ترجمه کرده است (نک: صدیقی، ۱۵۵)؛ اما به نظر می‌رسد در گذشته ناووس به جایگاه بلندی که زرتشتیان مرده‌های خود را در آن جا می‌گذاشتند تا حیوانات گوشت آن‌ها را بخورند، نیز گفته می‌شده (نک: ابن داعی، ۶۸).

۳. بیرونی، همان، ۲۵۷.

۴. مجد خوافی، ۲۸۱.

۵. بیرونی، همانجا، ۲۵۷.

۶. همانجا.

۷. ابن ندیم، ۴۰۷.

۸. همو، ۴۰۷؛ شهرستانی، ۲۱۸/۱؛ عوفی، ۲۲۸؛ صورالاقالیم، ۹۱، ۹.

۹-گردیزی، ۱۸۱.

بوده‌اند. شاید بتوان ظهور و مقبولیت او را در بستر باورهای آخرت‌شناسانه دین زرتشت تبیین کرد. در باورهای زرتشتی، اندیشه نجات و ظهور نجات‌دهنده جایگاه خاصی دارد. بر مبنای اساطیر این دین، عمر جهان به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می‌شود. دوره سه هزار ساله واپسین عصر پیامبری است. ظهور زرتشت در ابتدای هزاره اول این دوره بود. پس از زرتشت در پایان هر هزاره یک موعود و منجی ظهور می‌کند که مجدّد دین زرتشت است. سوشیانت آخرین منجی است که با ظهور او رستاخیز برپا می‌شود.^۱ ظهور منجیان نوید دهنده زیر و رو شدن نظم جهانی، فرارسیدن رستگاری و پایان رنج و ناکامی‌ها و آغاز دورانی است سرشار از راستی و آرامش. به غیر از این سه منجی بزرگ، در بندهش از منجیان دیگری نیز یاد شده که در روزگاران سختی و پریشانی، نجات دهنده مردمان ایران شهرند و برپا دارنده دین زرتشت.^۲ به نظر می‌رسد که ورود اسلام به ایران نه تنها باورهای هزاره‌ای و اعتقاد به ظهور نجات‌دهنده را کمرنگ نکرد، بلکه بر شدت آن نیز افزود. شکست خوردگان تحقیر شده که تحت فشارهای مختلف قرار داشتند، چشم به راه نجات دهنده‌ای بودند که به دوران ادبار و عسرت پایان دهد و جهان را به کام آنان بگرداند.^۳ در این شرایط، برخی منجّمان نیز از طریق احکام نجومی، پایان حکومت عرب و اسلام را پیش بینی می‌کردند.^۴ این باورها و روحیات، زمینه‌های فکری و اعتقادی ظهور مدعیان نجات را فراهم می‌کرد. شاید بتوان ارتباطی بین ظهور کسانی چون به-آفرید و مقنّع و این باورهای هزاره‌ای پیدا کرد. شاید به‌آفرید خود را یکی از منجیان زرتشتی معرفی کرده باشد و یا پیروانش درباره وی چنین گمان می‌کردند.

تعلیمات دینی به‌آفرید چه بود؟ آیا تعالیم او پیامی تازه در برداشت یا تلفیقی از آموزه‌های ادیان مختلف بود؟ به‌آفرید اگرچه زرتشت را به عنوان پیامبر پیش از خود تصدیق کرد، اما برخی آداب و مناسک زرتشتی را مردود شمرد. او به پیروانش دستور داد از شراب خوردن، ازدواج با محارم، زمزمه کردن هنگام غذا خوردن و کشتن دام‌های جوان پرهیز کنند. به‌آفرید به وحدانیت خداوند و روز جزا اعتقاد داشت و برای پیروانش نمازهای هفتگانه‌ای را برای یگانگی خداوند، آفرینش آسمان و زمین، خلق حیوانات، مرگ، قیامت، اهل بهشت و دوزخ مقرر کرد. این نمازها رو به سوی خورشید خوانده می‌شد.^۵ برخی محققان معتقدند تعالیم به‌آفرید ترکیبی

۱. آموزگار، ۷۹ به بعد.

۲. بندهش، ۱۴۱-۱۴۳.

۳. برای اطلاع بیشتر از این قبیل باورهای هزاره‌ای (نک: بیرونی، *آثارالباقیه*، ۲۴۹-۲۵۰ و ۲۶۰).

۴. نک: همان، ۲۴۹-۲۵۰ و ۲۶۰؛ همچنین نک: بارتولد، *گزیده مقالات تحقیقی*، ۲۶۴ به بعد.

۵. بیرونی، همان، ۲۵۷؛ شهرستانی، ۲۱۸/۱-۲۱۹.

ترکیبی بود از آموزه‌های اسلامی و زرتشتی^۱ و قصد به‌آفرید آن بود که با پذیرفتن مفهوم توحید که برگرفته از دین اسلام بود و طرد کردن برخی از رسوم زرتشتیان مانند ازدواج با محارم که از نظر مسلمانان منفور بود، بین اسلام و زرتشتی سازی ایجاد کند. آیا به‌آفرید قصد اصلاح دین زرتشت را داشت؟ برخی منابع به‌آفریدیه را فرقه یا مذهبی در دین زرتشت معرفی کرده‌اند.^۲ بر این اساس شاید بتوان او را اصلاحگر دین زرتشت خواند؛ اما از طرف دیگر شواهدی در دست است که نشان می‌دهد به‌آفرید مبلغ دین تازه‌ای بوده است. این نکته در خور توجه است که منابع از وی به عنوان پیامبری مانند زرتشت و مانی یاد کرده‌اند.^۳ از طرف دیگر به‌آفرید اصلی-ترین رکن دین زرتشت، یعنی ثنویت را رها کرد و مبلغ وحدانیت خداوند شد. بدین ترتیب بعید نیست که به‌آفرید با ترکیب باورهای ایرانی و اسلامی دین تازه‌ای را ترویج می‌کرده است. به نظر می‌رسد ظهور باورهای التقاطی مانند عقاید به‌آفرید و مقتع را باید در بستر دینی خراسان بزرگ درک کرد، خراسانی که به دلیل پیشینه دینیش، ظرف مناسبی برای ترکیب و امتزاج باورهایی با خاستگاه‌هایی متفاوت بود.

تعالیم به‌آفرید فقط معطوف به امور دینی نبود. بر مبنای اطلاعات اندکی که منابع از آموزه‌های او بدست می‌دهند، می‌توان گفت که تعالیم وی خالی از جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی نبوده است. او به پیروانش توصیه می‌کرد که یک هفتم از اموالشان را صرف تعمیر جاده‌ها، پل‌ها و ساختن رباط‌ها کنند.^۴

بدعت به‌آفرید چقدر مقبولیت پیدا کرد؟ پیروان او بیشتر از چه طبقه‌ای بودند؟ به نظر می‌رسد که عقاید به‌آفرید در جامعه زرتشتیان خراسان تاثیرگذار بوده است. او موفق شد در مدت کوتاهی در خراسان طرفداران بسیار پیدا کند.^۵ شاید بتوان جاودان شدن نام به‌آفرید در منابع متعدد را نشان تاثیرگذاری حرکت دینی وی دانست. به نظر می‌رسد همنشینی نام به‌آفرید در کنار نام کسانی چون بودا، زرتشت و مانی در آثار الباقیه را بتوان نشانه اهمیت این حرکت دینی تلقی کرد. می‌توان گفت که اکثر پیروان به‌آفرید را روستائیان تشکیل می‌دادند. منابع از پیوند حرکت به‌آفرید با محیط‌های روستایی سخن می‌گویند. آمورتی استدلال می‌کند که جنبه‌های

۱. اشپولر، ۳۵۷/۱؛ زرین کوب، دو قرن سکوت، ۱۴۲-۱۴۳؛ فرای، ۱۴۴؛ آمورتی هم تعالیم به‌آفرید را تلفیق نوعی از زرتشتی با اسلام می‌داند(نک: Amoretti, 4/489-490).

۲. خوارزمی، ۳۸؛ شهرستانی، ۲۱۸/۱.

۳. نک: بیرونی، آثار الباقیه، ۲۴۳ به بعد؛ عوفی، جلد اول از قسم سوم، ۱۹۵ به بعد.

۴. بیرونی، همان، ۲۵۷.

۵. ابن ندیم، ۴۰۷؛ بیرونی، همانجا؛ گردیزی، ۱۸۱.

اجتماعی تعالیم به‌آفرید، یعنی تعمیر پل‌ها و راه‌ها حکایت از روستایی بودن حرکت به‌آفرید دارد.^۱

چنان که از منابع بر می‌آید، حرکت به‌آفرید صبغه‌ای سیاسی- نظامی نداشت. منابع کهن از بدعت به‌آفرید به عنوان خروج یاد کرده‌اند.^۲ به نظر می‌رسد محققین بعضاً واژه خروج را به معنای قیام گرفته‌اند و بدین ترتیب حرکت به‌آفرید را قیام نامیده‌اند.^۳ این در حالی است که منابع اشاره‌ای به قیام مسلحانه به‌آفرید نکرده‌اند. عباس پرویز هم که سخن از جنگی سخت میان لشکریان ابومسلم و به‌آفرید می‌گوید،^۴ مشخص نمی‌کند که سخن او به کدام منبع متکی است.

سرانجام به‌آفرید نشانگر کشمکش‌های دینی رایج در خراسان آن روزگار است. به روایت منابع، زمانی که ابومسلم در سال ۱۳۱ق به نیشابور آمد، موبدان و هیربدان نزد وی رفتند و او را از بدعت به‌آفرید آگاه کردند. آنان چنین استدلال کردند که به‌آفرید هم دین اسلام و هم دین زرتشت را تباه کرده است.^۵ این شکایت به معنای درخواست سرکوبی به‌آفرید از طرف روحانیت زرتشتی خراسان بود.^۶ ابومسلم، عبدالله بن شعبه را، به روایت بیرونی، مأمور سرکوب وی کرد. عبدالله در کوه‌های بادغیس بر به‌آفرید دست یافت و او را با خود نزد ابومسلم برد و او به‌آفرید را به قتل رساند.^۷ پیروان به‌آفرید گمان می‌کردند که او کشته نشده، بلکه با اسبی به آسمان رفته و روزی مجدداً باز خواهد گشت و از دشمنانش انتقام خواهد گرفت.^۸ ابن ندیم گزارش داده که تا دوران او هنوز پیروان به‌آفرید در خراسان وجود داشته‌اند.^۹

قیام سنباد

منصور دوانیقی که در اواخر شعبان ۱۳۷ ابومسلم را در رومیة مدائن به قتل رساند، به خوبی از منطق قدرت آگاه بود و می‌دانست تا ابومسلم زنده است پایه‌های قدرتش استوار نمی‌گردد. قتل

1. Amoretti , 4/490.

۲. خوارزمی، ۳۸؛ بیرونی، همان، ۲۵۷، شهرستانی، ۲۱۸/۱.

۳. زرین کوب، دو قرن سکوت، ۱۴۳؛ پرویز، ۵۸-۵۹؛ نبئی، ۴۲.

۴. پرویز، ۵۹.

۵. بیرونی، همانجا؛ گردیزی، ۱۸۲.

۶. برای علل قتل به‌آفرید توسط ابومسلم، نک: yusofi , 4/9.

۷. بیرونی، همانجا.

۸. همو، ۲۵۷-۲۵۸.

۹. ابن ندیم، ۴۰۷.

ابومسلم موجب خشم و هیجان شدید در میان هواخواهان خراسانیش شد. اولین واکنش در برابر منصور توسط سنباذ صورت گرفت. سنباذ که بود؟ چه هدفی را دنبال می‌کرد؟ آیا قیام وی فقط سمت و سوی سیاسی داشت یا جنبه‌های دینی و اجتماعی نیز داشت؟ پیروان او چه کسانی بودند؟

در باره سنباذ^۱ ملقب به اسپهبد فیروز، پیش از آن که رهبر قیام ضد عباسی شود، اطلاعاتی اطلاعاتی جسته و گریخته‌ای وجود دارد. جز مسعودی که سنباذ را خرم‌دین معرفی می‌کند^۲، سایر منابع وی را زرتشتی (مجوس) و اهل یکی از روستاهای نیشابور خوانده‌اند.^۳ سنباذ از نزدیکان و دستیاران ابومسلم بود. برخی منابع سنباذ را برکشیده ابومسلم معرفی می‌کنند.^۴ به روایت نظام الملک، سنباذ را ابومسلم به مرتبت سپهسالاری برکشید.^۵ اگر بتوان اطلاعات روضه روضه الصفا و تاریخ الفی را پذیرفت، می‌توان گفت که سابقه آشنایی ابومسلم و سنباذ به زمانی باز می‌گردد که ابومسلم پنهانی در خراسان برای نهضت عباسی فعالیت می‌کرد. ظاهراً در این دوره سنباذ، منشأ خدماتی به ابومسلم بوده و نظر وی را نسبت به خود جلب کرده بوده است.^۶ درباره جایگاه سنباذ در تشکیلات سیاسی - نظامی ابومسلم خبر دقیقی در دست نیست؛ اما به نظر می‌رسد که در بین کارگزاران ابومسلم، جایگاه ویژه‌ای داشته است. ابن اسفندیار او را نایب ابومسلم می‌خواند و می‌نویسد وقتی ابومسلم نزد منصور می‌رفت، خزاین و اموالش را به سنباذ سپرد.^۷

منابع روایت می‌کنند که بلافاصله پس از انتشار خبر مرگ ابومسلم، سنباذ به خونخواهی وی برخاست و توانست ظرف مدت کوتاهی سپاه بزرگی از مخالفان بنی‌عباس گرد خود جمع کند. نکته قابل تامل در قیام سنباذ، اوج گرفتن سریع قیام و جمع شدن ناراضیان بسیار گرد سنباذ است. اکثر منابع فقط سطور اندکی به قیام سنباذ اختصاص داده‌اند و اهمیت زیادی برای آن قائل نشده‌اند؛ با وجود این به نظر می‌رسد که قیام سنباذ گسترده‌تر از آن بوده که منابع گزارش می‌دهند. گستردگی و سرعت اوج‌گیری قیام را می‌توان از لابلای اطلاعات مختصر

۱. نام سنباذ به صورت‌های سنباذ، (یعقوبی، تاریخ، ۳۶۸/۲) بسنفاذ(مسعودی، ۳۰۶/۳) سنفاذیا سنفاذ(یعقوبی، البلدان، ۶۷؛ مقدسی، البدء والتاریخ، ۸۲/۶) ضبط شده است.
۲. مسعودی، ۳۰۶/۳.
۳. طبری، ۱۴۰/۶؛ بلعمی، ۱۰۹۳/۲؛ مقدسی، البدء والتاریخ، ۸۲/۶؛ ابن اثیر، ۴۸۱/۵؛ ابن کثیر، ۷۵/۱۰.
۴. طبری، ۱۴۰/۶؛ بلعمی، ۱۰۹۳/۲؛ ابن اثیر، ۴۸۱/۵.
۵. سیاستنامه، ۲۶۰.
۶. میرخواند، ۲۵۵۸/۵؛ تتوی و قزوینی، ۱۲۸۱/۲.
۷. ابن اسفندیار، ۱۶۸.

منابع دریافت. یعقوبی سخن از اضطراب خراسان پس از خیزش سنباذ دارد.^۱ طبری نیز ابراز می‌کند که در سال ۱۳۷ به دلیل درگیری سپاه خلیفه با نیروهای سنباذ، حملات تابستانه (صائفه) به قلمرو روم انجام نشد.^۲ میرخواند نیز از گستردگی قیام سنباذ چنین یاد می‌کند: «آتش دولت آن مجوسی ... زبانه به فلک اثیر کشیده بود».^۳

پیروان سنباذ چه کسانی بودند؟ منابع سخن از تعداد کثیر کسانی می‌کنند که به قیام سنباذ پیوستند. طبق روایات منابع، پیروان سنباذ کسانی بودند که از قتل ابومسلم خشمگین بودند، اما به سختی می‌توان از بافت اجتماعی و دینی پیروان سنباذ سخن گفت. مسعودی پیروان سنباذ را عمدتاً خرمیان خراسان، جبال و طبرستان معرفی می‌کند که اکثرشان در روستاها و مزارع ساکن بودند.^۴ بر این اساس می‌توان قیام سنباذ را عمدتاً قیامی روستایی خواند با تمایلات نومزدکی؛ اما منابع دیگر اطلاعات متفاوتی ارائه می‌کنند. اولین منبعی که پیروان سنباذ را تفکیک می‌کند، *سیاستنامه* خواجه نظام الملک است. او یاران سنباذ را ترکیبی از گبران (زرتشتی‌ها)، رافضیان (شیعیان) و مزدکی‌ها می‌داند.^۵ میرخواند هواداران سنباذ را اعم از از گبران، مسلمانان و شیعیان معرفی می‌کند.^۶ برخی از مورخان نیز مسلمانان را جزو پیروان سنباذ برشمرده‌اند.^۷ از طرف دیگر، برخی منابع به تمایلات آشکار ضد اسلامی قیام سنباذ اشاره اشاره می‌کنند. بلاذری در ذکر اخبار سنباذ در کتاب *نساب/الاشرف* اشارات متعددی به تمایلات ضد عرب و ضد اسلامی سنباذ و اطرافیان او دارد.^۸ حال پرسش این است که چگونه مسلمانان با تمایلات و اقدامات ضد عرب و ضد اسلام سنباذ و یارانش هم سو می‌شده‌اند... چرا اینان به قیام سنباذ پیوستند؟ آیا واقعا قصد خونخواهی ابومسلم را داشتند.

اگر بخواهیم به زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی قیام سنباذ بپردازیم باید از کلی گویی‌های خالی از دقت پرهیزیم و شرایط اجتماعی و اقتصادی خراسان را در اوایل قدرت یابی عباسیان مورد بررسی قرار دهیم. متأسفانه اطلاعات ما از شرایط اقتصادی خراسان و چگونگی رفتار

۸. یعقوبی، تاریخ، ۳۶۸/۲.

۱. طبری، ۱۴۱/۶.

۲. میرخواند، ۲۵۶۰/۵.

۳. مسعودی، ۳۰۵/۳-۳۰۶.

۴. نظام الملک، ۲۶۰-۲۶۱.

۵. میرخواند، ۲۵۵۸/۵-۲۵۵۹.

۶. پرویز، ۶۰؛ فرای، ۱۴۴؛ Amoretti, 4/490.1.

۷. نک: نظام الملک، ۲۳۹ به بعد.

زامداران عباسی در عرصه اقتصادی در اوایل به قدرت رسیدن عباسیان ناچیز است. با وجود این در سال‌های نخستین خلافت عباسی دو معضل جدی وجود داشت: گرانی و آشفته‌گی در امر اخذ مالیات‌ها را می‌توان حدس زد که علت به وجود آمدن هر دو معضل، و نیز آشفته‌گی اوضاع سیاسی-اجتماعی بوده باشد. قیام سیاه جامگان عباسی و مقابله زامداران اموی با آن‌ها نظم جاری را مختل کرده بود. این آشوب‌ها جریان تجارت و تولید را از رونق انداخته و باعث گرانی قیمت‌ها شده بود. در منابع تاریخی اشاراتی درباره گرانی در خراسان در سال ۱۴۱ق وجود دارد.^۱ معضل دیگر آشفته‌گی در زمینه اخذ مالیات‌ها بود. اضطرابات ناشی از سقوط بنی‌امیه، فروپاشی نظم مالیاتی قدیم را به دنبال داشت. مشکلاتی که در نتیجه فقدان نظام مالیاتی منسجم ایجاد شده بود، این‌ها بود: نبود ضابطه مشخص برای تعیین میزان مالیات هر منطقه، تغییر مکرر مالیات‌ها، فقدان دستورالعمل در زمینه چگونگی اخذ مالیات‌ها و سخت‌گیری و بیداد برخی از عاملان مالیاتی.^۲ غفوروف معتقد است که در آغاز حکومت عباسی وضعیت توده-توده‌ها بدتر از دوران اموی شد. وی علت این امر را افزایش حجم مالیات‌ها و زیاده‌ستانی اشراف زمین دار محلی می‌داند. او بیان می‌کند که به دلیل اختلاف تقویمی سال شمسی با قمری بعضاً در سال دوبار خراج گرفته می‌شد.^۳ باری می‌توان چنین استنباط کرد که دلیل گستردگی قیام سنباد نارضایی توده‌های محروم و سرخوردگی آنان از عدم وفاداری عباسیان به وعده‌هایشان بود.

ابومسلم شخصیتی کاریزماتیک نزد پیروانش داشت و در میان مردم خراسان تا حد پرستش مورد احترام بود. در تاریخ طبری عباراتی وجود دارد که گویای منزلت ابومسلم نزد پیروان و حتی دشمنان اوست. نصرین سیار، ابومسلم را ساحر می‌پنداشت.^۴ ابوالعباس سفاح نیز معتقد بود یاران ابومسلم وی را بر دین و دنیای خود ترجیح می‌دهند.^۵ بعید نیست که توده‌های خراسانی وی را منجی خود می‌دانسته‌اند. در چنین شرایطی سنباد رهبری جماعت عاصی را بر عهده گرفت و در مدت کوتاهی مردم بسیاری اطراف او جمع شدند.

۱. یعقوبی، تاریخ، ۳۵۰/۲-۳۵۱؛ طبری، ۸۱/۶ به بعد.

۲. نک: الریس، ۳۹۵.

۳. همان، ۳۹۵-۳۹۷.

۴. غفوروف، ۵۰۶.

۵. نک: طبری، ۴۷/۶.

در باره روند قیام سنباد از آغاز تا تسلط بر ری چند روایت وجود دارد. بنا بر روایتی، به هنگام قتل ابومسلم، سنباد در نیشابور بود. پس از انتشار خبر قتل ابومسلم او خود را خونخواه وی معرفی و با هوادارانش به سمت ری که خزاین ابومسلم در آن جا بود، حرکت کرد سنباد بر ری مسلط شد و تصاحب خزاین ابومسلم قدرت او را افزایش داد.^۱ میرخواند گزارش دیگری می‌کند؛ به روایت او پس از کشته شدن ابومسلم، سنباد اهل ری و طبرستان را دعوت کرد و آنان به قصد تصرف قزوین حرکت کردند. حاکم قزوین بر آنها شبیخون زد و بعد از دستگیر کردنشان، نزد ابوعبیده حنفی، والی ری فرستاد. ابوعبیده به دلیل آشنایی قبلی با سنباد او را رها کرد و از او خواست که با یارانش در خوار ری ساکن شوند. پس از مدتی سنباد از خوار به ری لشکر کشید و ابوعبیده را در ری به قتل رساند و بر خزاین و سلاح‌های ابومسلم دست یافت.^۲ بلاذری واقعه را به شکل متفاوتی بیان می‌کند. به روایت او به هنگام مرگ ابو مسلم، سنباد در حلوان بود. وی با اموالی که همراه داشت به سوی خراسان حرکت کرد، ولی حاکم ری که ابوعبیده نام داشت، مانع از ورود سنباد به ری شد و او را دستگیر کرد؛ چه او دستور داشت از ورود یاران ابومسلم به ری جلوگیری کند. سنباد شبانه در لباس کناسی از نزد حاکم ری گریخت. حاکم به دنبال وی روان شد و جنگی میان آنها در گرفت که منجر به شکست حاکم و فرار وی به ری شد. سنباد در یکی از کاخ‌های ری ابوعبیده را محاصره کرد و بعد از آن که به وی امان داد و ابوعبیده تسلیم شد، او را کشت. در این شرایط که مسلمانان احساس خطر می‌کردند، والیان دستی و قومس هر کدام جداگانه سپاهی را به سرکوبی سنباد فرستادند. سنباد هر دو سپاه را شکست داد.^۳ سنباد موفق شد بر نیشابور، قومس و ری تسلط یابد.^۴ به غیر از مناطق مذکور، برخی منابع از تسلط سنباد بر فرارودان و اصفهان سخن می‌گویند.^۵ منصور، جهور بن مرار عجلی را با ده هزار سپاه به مقابل سنباد فرستاد. تعداد سپاهیان سنباد را بین شصت تا صد هزار نفر ذکر کرده‌اند.^۶ دو سپاه بین همدان و ری درگیر شدند و سپاهیان سنباد

۱. نک: همان، ۱۱۹/۶

۲. بلعمی، ۱۰۹۳/۲؛ مسعودی، ۳۰۶/۳.

۳. میرخواند، ۲۵۵۸/۵-۲۵۵۹.

۴. بلاذری، ۳۳۱/۴-۳۳۲.

۵. طبری، ۱۴۰/۶.

۶. مقدسی، البدء و التاریخ، ۸۲/۶؛ ابن کثیر دمشقی، ۷۵/۱۰.

۷. مقدسی، البدء و التاریخ، ۸۳/۶؛ سپاهیان سنباد را ۹۰ هزار نفر، بلعمی، ۱۰۹۳/۲؛ ۶۰ هزار نفر و نظام الملک، ۲۶۱. صد هزار نفر ذکر کرده است.

بر اثر خطا در تدابیر جنگی و ناآزمودگی شکست خوردند.^۱ در این جنگ تعداد زیادی از سپاهیان سنباذ کشته شدند که رقم آن‌ها را بین سی تا هفتاد هزار نفر ذکر کرده‌اند.^۲ درباره فرجام کار سنباذ نیز چند روایت وجود دارد. برخی منابع گزارش می‌دهند که سنباذ در جنگ کشته شد.^۳ طبری روایت می‌کند که پس از شکست، سنباذ گریخت و بین طبرستان و قومس به دست لوان طبری کشته شد.^۴ دسته‌ای دیگر از منابع می‌گویند سنباذ بعد از شکست از جهور به دلیل ارتباطی که از قبل بین وی و حاکم طبرستان وجود داشت، نزد وی رفت. ظاهراً سنباذ خزانه خود را نزد حاکم طبرستان به امانت سپرده بود. حاکم طبرستان که گویا به خزانه سنباذ طمع کرده بود، سنباذ را به قتل رساند.^۵ ابن اسفندیار روایت می‌کند که حاکم طبرستان پسر عموی خود به نام طوس را به پیشباز سنباذ فرستاد و چون سنباذ نسبت به وی بی‌حرمتی کرد، طوس وی را به قتل رساند. سپس حاکم طبرستان سر سنباذ را نزد منصور فرستاد.^۶

سنباذ چه هدفی را دنبال می‌کرد؟ منابع متعدد ذکر می‌کنند که سنباذ به دنبال خونخواهی ابومسلم بوده است؛^۷ با این حال، به نظر نمی‌رسد که این انتقام‌گیری تنها هدف سنباذ و یارانش بوده باشد. زرین کوب به درستی اشاره می‌کند که قیام سنباذ جنبه سیاسی و دینی داشت.^۸ جهت سیاسی قیام سنباذ ضد عرب و ضد عباسی و سمت و سوی دینی آن ضد اسلام بود. در این زمینه شواهدی وجود دارد. میرخواند بیان می‌کند که وقتی ابومسلم حاکم خراسان شد، اختلافی میان اعراب نیشابور و سنباذ پیش آمد. چون ابومسلم حق را به سنباذ داد، دو هزار سپاهی در اختیار سنباذ قرار داد و اینان اعراب را به قتل رساندند.^۹ اگر این روایت درست باشد می‌توان گفت که سنباذ حتی قبل از طغیان بر ضد بنی‌عباس، تمایلات ضد عربی داشته است. منابع دیگر نیز که به زمان سنباذ نزدیک‌ترند عرب ستیزی سنباذ را تأیید می‌کنند. بلاذری می‌گوید در هر اختلاف میان زرتشتیان و مسلمانان، سنباذ طرف زرتشتیان را می‌گرفت

۶. آذرنوش، ۵۸.

۱. طبری، ۱۴۱/۶؛ مسعودی، همانجا؛ میرخواند، ۲۵۶۰/۵.

۲. یعقوبی، تاریخ، ۳۶۸/۲؛ مسعودی، ۳۰۶/۳؛ نظام‌الملک، ۲۶۱.

۳. طبری، ۱۴۱/۶.

۴. ابن خلدون، میرخواند، ۲۵۶۰/۵؛ تتوی و قزوینی، ۱۲۸۳/۲؛ مرعشی (ص ۱۲) نیز روایت می‌کند که سنباذ با خزاین نزد اسپهبد رفت و به دست اسپهبد کشته شد.

۵. ابن اسفندیار، ۱۷۴.

۶. یعقوبی، تاریخ، ۳۶۸/۲؛ طبری، ۱۴۰/۶، مقدسی، البدء والتاریخ، ۸۲/۶؛ بلعمی، ۱۰۹۳/۲.

۷. زرین کوب، دو قرن سکوت، ۱۶۴.

۸. میرخواند، ۲۵۵۸/۵.

و عرب را با چوب می‌کشت.^۱ بعید نیست که سنباذ قصد براندازی عباسیان را داشته است. این نکته که نبرد نهایی سنباذ بین همدان و ری بوده، این را به ذهن متبادر می‌کند که سنباذ حالتی تهاجمی داشته و به طرف قرارگاه خلیفه در حال حرکت بوده است. شاید امری که سنباذ را در جنگ با عباسیان راسخ‌تر می‌کرده، این باور هزاره‌ای بوده است که حکومت عرب در شرف نابودی است. سنباذ براساس باورهای نجومی می‌گفت که در برخی کتب یافته که حکومت عرب به پایان دوران خود رسیده است. این باور که پس از صد سال، حکومت بنی‌امیه برمی‌افتد، بین مخالفان بنی‌امیه رایج بود.^۲ باوری مشابه در میان ایرانیان نیز وجود داشت که دولت عرب به پایان کار خود رسیده است. خواجه نظام الملک و میرخواند به این موضوع اشاره کرده‌اند که سنباذ به پیروانش می‌گفت: در کتب ساسانیان یافته‌ام که دولت عرب از دست شده است و در این شرایط یکی از ساسانیان ظهور می‌کند.^۳ شاید سنباذ خود را همان منجی موعود می‌دانست.

قیام سنباذ صبغه‌ای ضد اسلامی نیز داشت. منابع به تمایلات ضد اسلامی سنباذ اشاره کرده‌اند. بلاذری می‌گوید به هنگامی که سپاه سنباذ مقابل سپاه جهور قرار گرفت، جهور برای تحریک سپاهش به آن‌ها گفت: به جنگ کسانی می‌روید که قصد نابودی دین شما را دارند.^۴ منابع به این موضوع اشاره دارند که سنباذ قصد ویرانی کعبه را داشت و می‌خواست آفتاب را جانشین کعبه کند.^۵ شاید بتوان گفت که سنباذ علاوه بر رهبری سیاسی، رهبر دینی قیام نیز بوده است. او ادعای نبوت نداشت، ولی به نوشته منابع خود را فرستاده و رسول ابومسلم می‌خواند و به یارانش نوید می‌داد که ابومسلم نمرده است، بلکه وقتی منصور قصد کشتن وی را کرد، ابومسلم کبوتری سفید گشت و پرواز کرد و اینک در حصار مسین با مهدی و مزدک نشسته است هر سه با هم ظهور خواهند کرد.^۶

اسحاق ترک

۹. بلاذری، ۳۳۱/۴.

۱. بارتولد، *گزیده مقالات تحقیقی*، ۲۶۴ به بعد.

۲. نظام الملک، ۲۶۱؛ میرخواند، ۲۵۵۹/۵.

۳. بلاذری، ۳۳۲/۴.

۴. نظام الملک، ۲۶۱؛ میرخواند، ۲۵۵۹/۵.

۵. ابن ندیم، ۴۰۸.

درباره اسحاق اطلاعات بسیار ناچیزی در دست است. ظاهراً تنها منبع برای شناخت اسحاق، *الفهرست* ابن ندیم است که روایات وی نیز خالی از ابهام و تناقض نیست. درباره پیشینه و خاستگاه اسحاق، ابن ندیم می‌گوید: گروهی اسحاق را علوی و از نسل یحیی بن زید می‌دانند. ابن ندیم بر مبنای منبعی دیگر، اسحاق را مردی امی از مردم فرارودان معرفی می‌کند که با جنیان مرتبط بوده است.^۱ برخی از محققان کوشیده‌اند با بررسی نام اسحاق به شناختی درباره او نائل شوند. به گفته صدیقی نام اسلامی اسحاق این حدس را تضعیف می‌کند که او معتقد به یکی از فرقه‌های خالص ایرانی بوده باشد.^۲ زرین کوب این نظر را نپذیرفته و چنین استدلال می‌کند که نام اسحاق در عهد بنی‌امیه و بنی‌عباس حتی در میان کسانی که تباری کاملاً ایرانی داشتند، رایج بوده است.^۳

درباره ارتباط میان ابومسلم و اسحاق در دوران حیات ابومسلم اطلاعی در دست نیست. زرین کوب از روایت ابن ندیم، چنین استنباط کرده که اسحاق از طرف ابومسلم به میان ترکان رفته بود.^۴ برخلاف نظر زرین کوب، گزارش ابن ندیم درباره اسحاق، این امر را تأیید نمی‌کند که ابومسلم شخصاً اسحاق را برای دعوت به میان ترکان فرستاده باشد.^۵ تمام دانسته‌های ما درباره اسحاق مربوط به دورانی است که او پس از مرگ ابومسلم دعوت خود را در فرارودان آشکار کرد. به درستی معلوم نیست که اسحاق از فراخواندن مردم به ابومسلم چه هدفی را دنبال می‌کرد. ابن ندیم اسحاق را از مسلمیه خوانده و به روایت او خاستگاه مسلمیه خراسان بود. اهل این فرقه اعتقاد داشتند که ابومسلم زنده است. آنان همچنین قائل به امامت ابومسلم بودند.^۶ اسحاق چنین تبلیغ می‌کرد که زرتشت زنده است و ابومسلم پیامبری است فرستاده شده از سوی زرتشت و سرانجام ابومسلم برای برپاداشتن دین زرتشت خروج می‌کند.^۷ او خبر می‌داد که ابومسلم نمرده، بلکه در کوه‌های ری بسر می‌برد و در زمانی معین خروج می‌کند.^۸

۱. صدیقی، ۱۸۸.

2. Zarrinkub, VIII/598.

۳. زرین کوب، *دوقرن سکوت*، ۱۷۹؛ *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ۴۰۵.

۴. نک: ابن ندیم، ۴۰۸.

۵. همانجا.

۶. همانجا.

۷. همانجا.

۸. صدیقی، ۱۹۰.

همچنان که صدیقی اشاره می‌کند، به آفرید و سنباد به زنده بودن زرتشت و رسالت ابومسلم از طرف زرتشت معتقد نبودند و این اعتقادات در تبلیغات اسحاق تازگی داشت. درباره میزان پذیرش باورهایی که اسحاق مبلغ آن بود و همچنین درباره پیروانش، خبر موثقی در دست نیست. زرین کوب بدون ذکر منبع مشخص و دقیقی، پیروان اسحاق را رزامیه^۱، ابومسلمیه و زرتشتیان فرارودان معرفی کرده است.^۲

همچنین نمی‌توان زمان دقیق فعالیت‌های اسحاق را مشخص کرد. صدیقی و آمورتی براساس تفسیری که از منابع درباره زمامداری ابوداود خالد بن ابراهیم در خراسان کرده‌اند، زمان ظهور اسحاق را بین سال‌های ۱۳۷ تا ۱۴۰ ق می‌دانند.^۳ از سرنوشت اسحاق نیز خبری در دست نیست. پاره‌ای از محققان بر مبنای گزارش طبری و گردیزی از حکومت ابوداود خالد بن ابراهیم در خراسان و مرگ مبهم وی، بدین نتیجه رسیده‌اند که اسحاق بر ضد عباسیان شورش کرده و این شورش توسط لشکریان ابوداود سرکوب شده است.^۴ به نظر نمی‌رسد که بتوان روایات طبری و گردیزی درباره زمامداری ابوداود را به حرکت اسحاق پیوند داد. در تاریخ طبری و تاریخ گردیزی ذکری از حرکت اسحاق وجود ندارد. طبری از حمله برخی از سپاهیان ابوداود به ری سخن می‌گوید، بدون آن که این امر را به حرکت اسحاق پیوند بدهد،^۵ و چنان که گفته شد طبری سخنی درباره اسحاق ترک نمی‌گوید. گردیزی نیز می‌نویسد ابوداود توسط سپید جامگانی کشته شد که از پیروان شخصی به نام سعید جوله بودند و اشاره‌ای به اسحاق ترک ندارد.^۶

۱. رزامیه از یاران رزام بن سابق و ساکن در مرو که معتقد بودند امامت از ابوهاشم به ابومسلم رسیده است. برخی از آن‌ها معتقد بودند که ابومسلم کشته شده و گروهی دیگر از آن‌ها ابومسلم را زنده می‌دانستند. اینان به تناسخ نیز باور داشتند(نک: نوبختی، زیرنویس ۷۵؛ مشکور، ۸۵).

۲. زرین کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ۴۰۵.

۳. صدیقی، ۱۸۸-۱۸۹؛ Amoretti, 4/496.

۴. بارتولد، *ترکستان‌نامه*، ۴۳۶/۱؛ صدیقی، ۱۸۸-۱۸۹؛ Amoretti, 4/496. زرین کوب نیز حرکت اسحاق را شورش خوانده است. (نک: *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ۴۰۵). نبی اسحاق را یکی از نهضت‌گران ایرانی علیه حکومت عرب در ایران خوانده و مطالبی درباره اسحاق در کتاب خویش آورده که این اطلاعات را در هیچ منبعی نمی‌توان یافت. (نک: نبی، ۵۹-۶۰).

۵. نک: طبری، ۱۴۶/۶.

۶. نک: گردیزی، ۲۷۳.

استادسیس

قیام استادسیس^۱ با وجود گستردگی و اهمیتش ناشناخته مانده است. دلیل به درستی اشاره می‌کند که در میان «همه جنبش‌های شناخته شده به نام کفر» شورش استادسیس ناشناخته‌تر است.^۲ بررسی علت وقوع این قیام، هدف آن و ترکیب اجتماعی گروندگان به قیام به دلیل کمبود اطلاعات دشوار است. درباره پیشینه استادسیس قبل از قیام اطلاعی در دست نیست. گفته می‌شود که استادسیس امیر، ملک یا حاکم هرات بوده است.^۳ شاید استادسیس زمانی از حامیان و کارگزاران عباسیان بوده است. استادسیس زمانی وارد روشنایی تاریخ می‌شود که بر ضد عباسیان قیام می‌کند. زمان قیام استادسیس را منابع بین سال‌های ۱۴۰ تا ۱۵۰ ق ذکر کرده‌اند.^۴ قیام استادسیس از سیستان آغاز شد و بزودی خراسان را در بر گرفت. در میان منابع فقط یعقوبی دلیل طغیان استادسیس را بیان می‌کند. به گفته او استادسیس با جانشینی مهدی مخالفت کرد و خلق کثیری گرد وی جمع شدند.^۵ ابوالعباس سفاح وصیت کرده بود که پس از مرگش منصور و پس از او عیسی بن موسی خلیفه شود. منصور این عهد را نادیده گرفت و عیسی را مجبور کرد که حق خلافت خود را به مهدی واگذارد. یعقوبی ذکر می‌کند که تمامی خراسان به غیر از بادغیس جانشینی مهدی را پذیرفتند.^۶ مخالفان بادغیسی گرد استادسیس جمع شدند و این مخالفت تبدیل به قیامی بزرگ علیه عباسیان شد. جز بادغیسیان، جمعیت زیادی از دیگر مناطق سیستان و خراسان نیز به قیام پیوستند.^۷ منابع در ذکر شمار سپاهیان او رقم اغراق‌آمیز سیصد هزار نفر را ذکر کرده‌اند.^۸

قیام استادسیس باعث شد که حاکمیت عباسیان در بخش‌هایی از خراسان متزلزل شود. *مجمل‌التواریخ* اوضاع را پس از قیام استادسیس در یک جمله چنین توصیف می‌کند: «خراسان

۱. نام استادسیس به شکل‌های: اشناشیش (ابن خیاط عصری، ۳۴۳)، استاسیس (مجمل‌التواریخ و القصص، ۳۳۲)، اسبادیس (ابن تغری بردی، ۱۲/۱) ضبط شده است.

۲. دنیل، ۱۴۳.

۳. نک: صدیقی، ۱۹۵؛ دنیل، ۱۴۴.

۴. *تاریخ الفی* که منبعی متاخر محسوب می‌شود سال قیام را ۱۴۰ ق ذکر کرده است. (نک: تتوی و قزوینی،

۱۳۰۹/۲)؛ یعقوبی سال قیام را ۱۴۷ ق ثبت کرده است. نک: یعقوبی، *تاریخ*، ۳۸۰/۲؛ ابن خیاط عصری *تاریخ* ۱۴۹

ق را ذکر کرده است. (نک: ص ۳۴۳) و طبری سال قیام را ۱۵۰ ق می‌داند. (نک: ۲۸۵/۶).

۵. یعقوبی، *تاریخ*، ۳۸۰/۲.

۶. همانجا.

۷. طبری، ۲۸۵/۶؛ مقدسی، *البدء والتاریخ*، ۸۶/۵.

۸. طبری، همانجا؛ مقدسی، همانجا، ابن اثیر، ۵۹۱/۵؛ ابن کثیر، ۱۰۹/۱۰؛ ابن خلدون، ۲۴۹/۳، سیوطی، ۳۱۸.

بشورید»^۱. سیوطی نیز از عظیم بودن قیام استاذسیس و سخت شدن کار منصور برای مقابله با او سخن می‌گوید.^۲ وقتی کار استاذسیس بالا گرفت، اجثم (اجشم) مرورودی به مقابله استاذسیس آمد. بین دو سپاه نبرد سختی در مرورود در گرفت. در این جنگ اجثم (اجشم) و بسیاری از سپاهیان کشته و برخی از فرماندهانش فراری شدند.^۳ این شکست باعث شد منصور زنده‌ترین فرماندهان خود را که در فرونشاندن طغیان‌های حاد تبحر داشتند، به مقابل استاذسیس بفرستد. او سپاهی بزرگ به فرماندهی خازم بن خزیمه نزد مهدی فرستاد که در آن وقت در خراسان بود. *مجم‌التواریخ* نام این فرمانده را حمیدبن قحطبه ذکر می‌کند، ولی منابع دیگر نام وی را خازم بن خزیمه ثبت کرده‌اند. خازم خراسان را می‌شناخت، با مرورودیان روابط حسنه‌ای داشت و از فرماندهان باتجربه محسوب می‌شد که تبحرش در امور نظامی، پیروزی سپاهیان را تضمین می‌کرد. خازم از عهد خلافت سفاح تا دوران منصور چندین قیام مهم را فرونشانده و وفاداری خود را به عباسیان اثبات کرده بود.^۴ طبری روایت می‌کند که خازم خازم دستور حفر خندق را داد و در کنار آن خندق آرایش جنگی گرفت. سپاهیان استاذسیس تلاش کردند خندق را پر کنند، ولی موفق نشدند. علی رغم نفوذ سپاه استاذسیس به درون خندق، آنان نتوانستند کاری از پیش ببرند و سرانجام خازم با خدعه جنگی توانست سپاه استاذسیس را شکست دهد.^۵ شمار تلفات سپاه استاذسیس را بین هفتاد تا نود هزار ثبت کرده‌اند^۶ و اسرا را نیز چهارده هزار نفر گفته‌اند که گردن زده شدند.^۷ پس از شکست، استاذسیس به کوهی پناهنده شد و خازم او را محاصره کرد. پس از مدتی مقاومت استاذسیس تسلیم شد. سرکوبی قیام استاذسیس را اکثر منابع بین سال‌های ۱۵۰ و ۱۵۱ق ذکر کرده‌اند.^۹

۹. *مجم‌التواریخ*، ۳۳۲.

۱. سیوطی، ۳۱۸.

۲. طبری، همانجا؛ ابن‌اثیر، همانجا.

۳. *مجم‌التواریخ*، ۳۳۲.

۴. خازم سرکوب کننده قیام‌ها و طغیان‌های بسام بن سلام، ملبد بن حرمله شیانی، عبدالرحمن بن عبدالجبار و اسپهبد طبرستان بود(نک: طبری، ۱۱۳/۶ به بعد؛ ۱۴۲/۶-۱۴۳؛ ۱۴۹/۶-۱۵۱؛ ۱۵۳/۶-۱۵۴).

۵. طبری، ۲۸۶/۶-۲۸۷؛ ابن‌اثیر، ۵۹۱/۵-۵۹۲؛ ابن‌خلدون، ۲۴۹/۳.

۶. طبری، ابن‌اثیر، ابن‌کثیر و ابن‌خلدون شمار تلفات سپاه استاذسیس را ۷۰ هزار نفر ذکر کرده‌اند، اما مقدسی تلفات را ۹۰ هزار نفر آورده است. نک: طبری، ۲۸۷/۶؛ ابن‌اثیر، ۵۹۲/۵؛ ابن‌کثیر، ۱۰۹/۱۰؛ ابن‌خلدون، ۲۴۹/۳ و مقدسی، *البدء و التاریخ*، ۸۷/۵.

۷. طبری، همانجا؛ ابن‌اثیر، همانجا.

۸. نک: طبری، ۲۸۵، ۲۸۸/۶؛ خلیفه، ۳۴۴؛ ابن‌اثیر، ۵۹۳/۵؛ ابن‌کثیر، ۱۰۹/۱؛ ابن‌تغری بردی، ۱۲/۱.

سرانجام استاذسیس مبهم است. به روایت یعقوبی، خازم وی را اسیر کرد، نزد خلیفه فرستاد و منصور نیز او را کشت.^۱

ابن خیاط عصفری نیز بدون ذکر جزئیات از کشته شدن استاذسیس سخن می‌گوید.^۲ مؤلف مؤلف *غرر/السیر* روایت می‌کند که استاذسیس بخشیده شد.^۳ پاره‌ای از منابع فقط از اسارت او خبر می‌دهند و درباره کشته شدنش سخنی نمی‌گویند.^۴

چرا استاذسیس قیام کرد؟ پیروان او چه هدفی را دنبال می‌کردند؟ آیا استاذسیس خونخواه ابومسلم بود؟ آیا قیام او جنبه دینی نیز داشته است؟ پیروان او چه کسانی بودند؟ بر خلاف نظر پاره‌ای از محققان که قیام استاذسیس را با خونخواهی ابومسلم پیوند می‌دهند،^۵ استاذسیس مدعی چنین امری نبود. هیچ منبعی اشاره نمی‌کند که استاذسیس به دنبال خونخواهی ابومسلم بوده است. زرین کوب به درستی می‌نویسد که قیام استاذسیس با خونخواهی ابومسلم ارتباطی نداشت.^۶ این مطلب نیز که جانشینی مهدی دلیل قیام استاذسیس بود، قانع کننده نیست. به نظر می‌رسد علت وقوع قیام استاذسیس را باید در شرایط اقتصادی - اجتماعی سیستان جستجو کرد. قیام استاذسیس در سیستان و سرایت آن به دیگر مناطق خراسان، مبتنی درخواست‌های قیام کنندگانی است که چاره کار را در خشونت می‌دیدند. این خشونت‌ها بیان کننده عمق و میزان نارضایتی‌ها بود و سلطه و زور حاکمیت را به چالش می‌کشید. صدیقی علل قیام استاذسیس را چنین بر می‌شمارد: گزاف بودن خراج، نارضایتی عامه مردم از خلافت عباسی، بدرفتاری برخی والیان، عدم تحقق وعده‌های عباسیان و اختلاف محلی میان خوارج، اهل سنت و عیاران.^۷ دنیل علت بروز قیام استاذسیس را تقابل زندگی شهری خراسان و جامعه روستایی بادغیس می‌داند. به نظر دنیل، بادغیس جامعه‌ای روستایی بود با بیش از سیصد روستا

۹. یعقوبی، تاریخ، ۳۸۰/۲.

۱. ابن خیاط عصفری، ۳۴۴.

۲. به نقل از دنیل، ۱۴۶.

۳. طبری، ۲۸۷/۶-۲۸۸؛ ابن اثیر، ۵۹۳/۵؛ ابن خلدون، ۲۴۹/۳. سیوطی، ۳۱۸.

۴. گردیزی، ۲۷۷؛ ابن اثیر، ۵۹۳/۵؛ ابن خلدون، ۲۴۹/۳.

۵. نک: فرای، ۱۴۵؛ اشپولر نیز اگرچه به صورت موردی ارتباط قیام استاذسیس و خونخواهی ابومسلم را بررسی نکرده، ولی کانون همه این قیام‌ها را اعتقاد به ابومسلم و کیش زرتشت می‌داند(نک: اشپولر، ۸۷/۱).

۶. صدیقی، زیرنویس ۱۹۶.

۷. دنیل، ۱۴۷-۱۴۸.

که شهر قابل توجهی نداشت، اما دربردارنده کان‌های غنی نقره بود. منافع این جامعه روستایی از طرف حاکمیت عباسی که نمایندگان، شهرنشینان خراسان بودند، تهدید می‌شد.^۱ ترکیب پیروان استاذسیس مشخص نیست. منابع اطلاعات ناچیزی از این ترکیب به دست می‌دهند. بلعمی استاذسیس را از خوارج خوانده است.^۲ دنیل بیان می‌کند که بخشی از یاران استاذسیس را خوارج تشکیل می‌دادند.^۳ با توجه به این که منابع استاذسیس را مدعی پیامبری و کافر دانسته‌اند، درباره همراهی خوارج که مسلمانان متعصبی بودند با استاذسیس باید با احتیاط سخن گفت. از گزارش گردیزی چنین استنباط می‌شود که هسته اولیه پیروان استاذسیس را به‌آفریدیان بادغیس تشکیل می‌دادند.^۴ احتمالاً از دیگر پیروان به‌آفرید زرتشتیان سیستان بوده‌اند.^۵ به لحاظ ترکیب، قیام استاذسیس بیشتر قیامی روستایی به نظر می‌رسد. با توجه به بافت روستایی بادغیس و همچنین بر اساس روایت مقدسی که یاران استاذسیس با بیل و تیشه به دنبال وی روان بودند،^۶ می‌توان گفت که بیشتر یاران استاذسیس از روستاییان بوده‌اند.

قیام استاذسیس صبغه دینی نیز داشته است. گردیزی روایت می‌کند که استاذسیس «به پیغمبری دعوت کرد و راه به‌آفرید گرفت».^۷ منابع دیگر نیز بیان می‌کنند که استاذسیس دعوی دعوی نبوت داشت و دعوت به کفر می‌کرد. همچنین روایت شده که یارانش کفر و فسق آشکار کردند.^۸ پاره‌ای از محققان بر اساس این اشارات مختصر، درباره جنبه دینی قیام استاذسیس نظریاتی را مطرح کرده‌اند. به دلیل ناکافی بودن اطلاعات موجود به این نظریات باید با احتیاط

۱. بلعمی، ۱۱۴۳/۲.

۲. دنیل، ۱۴۷.

۳. گردیزی، ۲۷۶-۲۷۷.

۴. در این زمینه بنگرید به تفسیر واژه لغوی، صدیقی، ۲۰۰-۲۰۲.

۵. مقدسی، البدء والتاریخ، ۸۷/۵.

۶. گردیزی، ۲۷۶.

۷. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۳۸۰/۲؛ جهشیاری، ۲۷۸؛ ابن اثیر، ۵۹۳/۵؛ ابن خلدون، ۲۴۹/۳.

۸. بارتولد، ترکستان نامه، ۱/۴۹۷۴۳۶/۴؛ Amoretti : این مطلب برگرفته شده از مقاله «درباره جنبش‌های روستایی در ایران» مندرج در جلد هفتم آثار بارتولد به زبان روسی می‌باشد که این مقاله را آقای رومان سنباتیان دانشجوی دکترای تاریخ دانشگاه اصفهان برای نگارنده ترجمه کرده‌اند که از زحمات ایشان قدردانی می‌نمایم ..

و تردید نگرست. بارتولد و آمورتی ابراز کرده‌اند که استادسیس راه به‌آفرید را پیش گرفت.^۱ این نظریه به معنای آن است که استادسیس قصد انجام اصلاحاتی را در دین زرتشت داشت. زرین کوب معتقد است که استادسیس با وجود دعوی مسلمانی در باطن مجوسی بود^۲ و ظاهراً مانند به‌آفرید کوشید در دین زرتشت تجدید نظر کند و اصلاحاتی پدید آورد.^۳ نبئی ابراز می‌دارد که استادسیس مدعی بود اصلاحاتی در آیین جدید زرتشتی به دست او عملی شده است.^۴ مشخص است. مشخص نیست نبئی بر اساس چه منابعی چنین برداشت‌هایی از جنبه دینی قیام استادسیس داشته است. با وجود آن که قیام استادسیس خالی از صبغه دینی نبود، با توجه به میزان اطلاعات ناچیز و مبهم موجود در منابع، به دشواری می‌توان درباره اعتقادات دینی استادسیس، پیامبری او و جنبه دینی قیامش سخن گفت.

مُقَنَع

قیام مقنَع از پرآوازه‌ترین قیام‌هایی است که در قرن دوم هجری در خراسان به‌وقوع پیوست. با آن که یاد و خاطره مقنَع در کتب متعددی جاودانه شده است، به زحمت می‌توان چهره تاریخی او را در میان انبوه افسانه‌هایی که بر زندگی وی سایه افکنده، ترسیم کرد. در این زمینه، مشکل دیگر مورخ آن است که باید به منابعی تکیه کند که عمدتاً نگاهی خصمانه به مقنَع و قیام وی داشته‌اند. نویسندگان این کتب مسلمانانی معتقد بوده‌اند که تصویری دجال‌گونه از مقنَع ارائه کرده‌اند. حال که از احوال او روایتی همدلانه وجود ندارد، مورخ باید بسیار بکوشد تا بتواند

۱. زرین کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ۴۵۶.

۲. زرین کوب، *دوقرن سکوت*، ۱۵۹؛ *تاریخ ایران بعد از اسلام*، همانجا.

۳. نبئی، ۴۵.

۴. جاحظ، ابن اثیر، *منهاج سراج جوزجانی*، ابن طقطقی و ابن خلکان مقنَع را اهل مرو خوانده‌اند (جاحظ، ۱۰۳/۳؛ ابن اثیر، ۳۸/۶؛ *منهاج سراج جوزجانی*، ۱۱۰؛ ابن طقطقی، ۲۴۴؛ ابن خلکان، ۲۶۳/۳)؛ منابع دیگر مقنَع را از روستاهای مرو دانسته‌اند، ولی در ذکر نام این روستا با هم اختلاف دارند (نرشخی، ۹۰؛ بیرونی، *آثار الباقیه*، ۲۵۸؛ مقدسی، *البدء و التاریخ*، ۹۷/۶؛ حسینی علوی، ۷۶؛ بغدادی، ۱۸۶؛ عوفی، جلد اول از *قسم سوم*، ۲۲۹)؛ حمدالله مستوفی مقنَع را از روستاهای بادغیس خوانده است (*تاریخ گزیده*، ۲۹۹؛ *نزهة القلوب*، ۱۸۸-۱۸۹).

زندگی و قیام وی را از پس غبار افسانه‌ها و اتهامات بازخوانی کند. خاستگاه مقنن مرو یا یکی از روستاهای مرو بوده‌است.^۱ نام او در منابع به اختلاف حکیم، هاشم، هاشم بن حکیم، هاشم بن حکم، عطاء و حکیم بن هاشم ذکر شده است.^۲ مقنن لقبی بود که به دلیل نقابی که برچهره می‌زد به او داده شد. دربارهٔ ابتدای حال مقنن روایات متناقضی وجود دارد. منابع منزلت اجتماعی او را از رختشویی ساده تا کارگزار دولتی و حتی پادشاه سمرقند ذکر کرده‌اند. گفته شده که مقنن در ابتدا رختشویی می‌کرده است.^۳ تاریخ بخارا که بیشترین اطلاعات را دربارهٔ مقنن به دست می‌دهد، رختشوی بودن مقنن را تأیید، ولی بیان می‌کند که این شغل اول مقنن بوده، ولی بعدها به ابومسلم پیوسته و در تشکیلات ابومسلم به مقام سرهنگی رسیده بوده‌است. همچنین نرشخی گزارش می‌دهد که مقنن وزیر عبدالجبار ازدی نیز شد.^۴ بلعمی مقامی بالاتر به مقنن داده است. او روایت می‌کند که همزمان با مرگ ابومسلم مقنن پادشاه سغد بوده و سمرقند را نیز در دست داشته است.^۵ برخی منابع دیگر او را دبیر دستگاه ابومسلم دانسته‌اند.^۶ منابع گزارش می‌دهند مقنن در رکاب سپاهیان ابومسلم بود که در جنگی یک چشم خود را از دست داد.^۷ احتمالاً موفقیت‌های وی در رهبری سیاسی و نظامی قیام، حاصل تجربیات نظامی او بوده‌است.

۱. یعقوبی، ابن اثیر، بناکتی، مستوفی و ابن خلدون نام وی را حکیم ذکر کرده‌اند (یعقوبی، البلدان، ۶۸؛ ابن اثیر، ۳۸/۶؛ بناکتی، ۱۴۳؛ مستوفی، تاریخ گزیده، ۲۹۹؛ ابن خلدون، ۲۵۹/۳)؛ ابن طقطقی و ابن خلدون نام او را هاشم ضبط کرده‌اند (ابن طقطقی، ۲۴۴؛ ابن خلدون، ۲۵۹/۳)؛ نرشخی، بیرونی و عوفی او را هاشم بن حکیم خوانده‌اند (نرشخی، ۹۰؛ بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۸؛ عوفی، جلد اول از قسم سوم، ۲۲۹). خوارزمی و مجمل التواریخ و الفصص نام مقنن را هاشم بن حکم آورده‌اند (خوارزمی، ۲۸؛ مجمل التواریخ و الفصص، ۳۳۵)؛ ابن خلکان، تنوی و قزوینی او را عطاء خوانده‌اند (ابن خلکان، ۲۶۳/۳؛ تنوی و قزوینی، ۱۳۳۹/۲ و مستوفی نامش را حکیم بن هاشم ذکر کرده است (تاریخ گزیده، ۲۹۹).
۲. جاحظ، ۱۰۳/۳؛ بغدادی، ۱۸۶؛ ابن خلکان، ۲۶۳/۳.
۳. نرشخی، ۹۰.
۴. بلعمی، ۱۵۹۴/۳.
۵. حسینی علوی، ۷۶؛ تاریخ گزیده، ۲۹۹.
۶. حسینی علوی، ۷۶؛ تاریخ گزیده، همانجا.
۷. بغدادی، ۱۸۶؛ ابن داعی، ۱۷۹.

درباره معتقدات دینی مقنع قبل از ادعای نبوت و الوهیت اطلاعات چندانی در دست نیست. برخی منابع روایت می‌کنند که از رزامیه بوده است.^۱ بر اساس نام‌های اسلامی چون هاشم یا عطاء که برای او ذکر شده، محتمل است که در دوره‌ای از عمر خود اهل اسلام بوده‌است، زیرا تأثیر اعتقادات اسلامی در باورهای دینی مقنع آشکار است.

در میان رهبران قیام‌های خراسان در قرن دوم هجری، مقنع چهره‌ای منحصر به فرد دارد: از طرفی او از تشخص انسانی فراتر رفت و خود را خدا خواند و بدین ترتیب رهبر معنوی و دینی پیروان خود را عهده‌دار شد و از طرفی دیگر به عنوان سازمانده، رهبر اعتقادی و فرمانده سیاسی- نظامی، قیامی را علیه حاکمیت عباسیان رهبری کرد. این دو بعد شخصیتی مقنع از یکدیگر قابل تفکیک نیست، اما این تفکیک به ما کمک می‌کند تا به شناخت بهتری از وی، دعاوی او و روحیات پیروانش دست یابیم.

مقنع در دعاوی آسمانیش پای از همتایان خود فراتر گذاشت و برخلاف به‌آفرید که خود را پیامبر خواند و برخلاف سباز که خود را فرستادهٔ ابومسلم می‌دانست، خود را خداوندگار معرفی کرد. دعاوی مقنع را باید در بستر زمانه‌اش درک کرد. عصری که او زندگی می‌کرد، روزگار بازار دعاوی این چنینی بود.^۲ زندگی معنوی مقنع جنبه‌ای تکاملی داشت. او از انسانی عادی تبدیل به پیامبر و در مرحلهٔ بعدی تبدیل به خداوند شد. نرشخی و منابع دیگر متذکر شده‌اند که مقنع پیش از ادعای الوهیت، داعیهٔ پیامبری داشت.^۳ نرشخی در این زمینه اطلاعات بیشتری به دست دست می‌دهد. به روایت او در عهد خلافت منصور، مقنع در مرو دعوی نبوت کرد. به دستور منصور او را از مرو به بغداد بردند و چند سالی زندانی کردند.^۴ سختی زندان نه تنها علاجی برای دماغ او نبود، بلکه دعاوی او را افزون کرد. احتمالاً در زندان بدین نتیجه رسید که مکانت و منزلت او فراتر از مرتبهٔ پیامبری است که دیگران هم مدعی آن شده بودند. به روایت نرشخی وقتی که از زندان خلاص یافت به مرو بازگشت و در همان جایی که مدتی قبل ادعای نبوت کرده بود، ادعای خدایی کرد.^۵ به روایت حسینی علوی رستاق‌های مرو محل زندگی ابلهان بود^۶ و چنین دعاوی مورد پذیرش قرار می‌گرفت. بنابر گزارش نرشخی زمانی که مقنع از زندان

۱. برای دیگر مدعیان پیامبری و خدایی نک: حسینی علوی، ۶۷ به بعد.

۲. نرشخی، ۹۰؛ ابن عبری، ۲۱۷؛ بناکتی، ۱۴۳؛ دیاربکری، ۳۳۰/۲.

۳. نرشخی، همانجا.

۴. همانجا.

۵. حسینی علوی، ۸۷.

۶. نرشخی، ۹۰-۹۱.

به مرو بازگشت مردمان را گرد آورد و از آنان پرسید: من چه کسی هستم. آنان گفتند تو هاشم بن حکیمی. او گفت من خدای شما و همهٔ جهانیان هستم. مردمان با حیرت از او پرسیدند که دیگران دعوی پیامبری کردند و تو دعوی خدایی می‌کنی؟ در پاسخ به آن‌ها گفت: «ایشان نفسانی بودند و من روحانیم».^۱

بنابر گزارش منابع، مقنن برای پیروان خود چنین توضیح می‌داد که خداوند در ابتدا بی‌جسد بود و به دلیل آن تجسم پیدا کرد تا بندگانش بتوانند او را ببینند.^۲ او می‌گفت خداوند در ادوار مختلف تناسخ‌وار، زمان در زمان در وجود انبیاء و حکما حلول کرده است. خداوند آدم را آفرید و در وی حلول کرد. بدین ترتیب آدم اولین تجسد خداوند بود. به همین دلیل خداوند به موجودات دیگر دستور داد که بر آدم سجده کنند.^۳ پس از آدم، خداوند به ترتیب در جسم نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد و ابومسلم حلول کرد و من آخرین جسمی‌ام که محل تجلی ذات الهی شد.^۴ پاره‌ای از منابع ذکر کرده‌اند که مقنن می‌گفته پس از پیامبر اسلام، علی، فرزندان و محمد حنفیه نیز مهبط و محل تجلی خداوند بوده‌اند.^۵ مقنن معتقد به تناسخ بود.^۶ علاوه بر ظهور ذات الهی در پیامبران مختلف که خود صبغه‌ای از تناسخ دارد مقنن به یاران خود وعده داده بود که روحش در پیکر مردی که دارای موهای سفید و سیاه است، حلول خواهد کرد.^۷ طبق گزارش منابع، در زمینهٔ انجام فرایض و شعایر دینی، مقنن پیروان خود را از قید انجام مناسکی مانند نماز، روزه، حج و زکات آزاد کرد. همچنین گفته می‌شود که پیروان وی خوردن گوشت مردار و گوشت خوک را جایز می‌شمردند.^۸

۱. بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۸؛ بغدادی، همانجا.

۲. ابن خلکان، ۲۶۳/۳؛ میرخواند، ۲۵۷۳/۵؛ تتوی و قزوینی، ۱۳۳۹/۲؛ دیاربکری، ۳۳۰/۲.

۳. نرشخی، ۹۰؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ۹۷/۶؛ حسینی علوی، ۷۶-۷۷؛ بغدادی، ۱۸۶؛ ابن اثیر، ۳۹/۶؛ ابن خلکان، ۲۶۳/۳؛ میرخواند، ۲۵۷۳/۵.

۴. مقدسی، البدء و التاریخ، ۹۷/۶؛ بغدادی، ۱۸۷.

۵. جاحظ، ۱۰۲/۳؛ طبری، ۳۶۷/۶؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ۹۷/۶؛ ابن اثیر، ۳۹/۶؛ ابن طقطقی، ۲۴۴؛ ابن عبری، ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۲۵۹/۳.

۶. مقدسی، البدء و التاریخ، ۹۸/۶؛ ابن عبری، ۲۱۸.

۷. بغدادی، ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن داعی، ۱۷۹.

۸. مقدسی، البدء و التاریخ، ۹۷/۶؛ ابن عبری، ۲۱۷.

دعوی خدایی، بدون انجام معجزات امکان پذیر نبود. مقنن نیز معجزات گوناگونی آشکار کرد. او مدعی زنده کردن مردگان بود. همچنین خود را عالم به غیب معرفی می‌کرد.^۱ معروف‌ترین معجزه مقنن برآوردن ماه نخشب بود.^۲ او از بن چاهی چیزی شبیه به ماه در می‌آورد که گفته شده از فاصله دو ماه راه دیده می‌شد.^۳ منابع مختلف توانایی مقنن در انجام چنین کارهایی را به دلیل دانش و علم او می‌دانند. نرشخی توضیح می‌دهد که مقنن در دوره‌ای از عمر خود به آموختن علوم مختلف مشغول بود و «از هر جنسی علم بحاصل کرد».^۴ منابع دیگر نیز گزارش می‌دهند که مقنن در شعبده مهارت بسیار داشت.^۵

مقنن دعوت خود را در مرو آشکار کرد و چنان که از منابع بر می‌آید پیروان خود را به مناطق مختلف می‌فرستاد.^۶ نرشخی یکی از مبلغان او را مردی عرب به نام عبدالله بن عمرو معرفی می‌کند که در نواحی نخشب و کش برای مقنن تبلیغ می‌کرد.^۷ اگرچه مقنن تبلیغ خود را در مرو آشکار کرد، ولی مردمان آن سوی جیحون بیشتر از عقاید وی استقبال کردند. او موفق شد در نواحی سمرقند، بخارا، سغد، نخشب و کش طرفداران بسیاری پیدا کند.^۸

اگر روایات منابع درباره باورها و آیینی که مقنن تبلیغ می‌کرده، صحت داشته باشد، با یک آیین التقاطی روبرو هستیم که عناصر اعتقادی آن را از آبخورهای مختلفی اخذ کرده‌است. اثر تعالیم اسلامی بر باورهای مقنن آشکار است. او بر رسالت پیامبر اسلام مهر تأیید می‌گذاشت و او را یکی از تجلیات خداوند می‌دانست. باور دیگر مقنن، خداگونگی و تجلی خداوند در انسان بود، باوری که قبل از مقنن نیز در دنیای اسلام وجود داشت.^۹ تناسخ نیز باوری است که از اعتقادات هندیان گرفته‌است. بیرونی در *ماللهند* اشاره می‌کند که همان گونه که توحید شعار مسلمانان و تثلیث شعار مسیحیان است، تناسخ شعار هندیان است.^{۱۰}

۱. مستوفی، *تاریخ گزیده*، ۲۹۹؛ مستوفی، *نزهة القلوب*، ۱۸۸؛ میرخواند، ۲۵۷۳/۵؛ تتوی قزوینی، ۱۳۳۹/۲.

۲. دیاربکری، ۳۳۰/۲؛ تتوی و قزوینی، ۱۳۳۹/۲.

۳. نرشخی، ۹۰.

۴. مقدسی، *البدء والتاریخ*، ۹۶/۶؛ ابن عبری، ۲۱۷؛ بناکتی، ۱۴۳؛ میرخواند، ۲۵۷۳/۵.

۵. نرشخی، ۹۲؛ حسینی علوی، ۷۶؛ ابن عبری، ۲۱۷.

۶. نرشخی، ۹۲.

۷. همانجا؛ بیرونی، *آثار الباقیة*، ۲۵۸؛ حسینی علوی، ۷۶.

۸. به عنوان مثال راوندیان نیز معتقد بودند که منصور عباسی خدای آنان است (طبری، ۱۴۷/۶).

۹. بیرونی، *ماللهند*، ۳۴.

۱۰. بلعمی، ۱۵۹۴/۳؛ حسینی علوی، ۷۸.

برخی از منابع، قیام وی را در زمان منصور ذکر کرده‌اند؛^۱ اما اکثر منابع قیام او را از رخدادهای زمان مهدی- جانشین منصور- می‌دانند. اگرچه نمی‌توان دقیقاً سال قیام مقنن را مشخص کرد، ولی می‌توان گفت که قیام وی در سال‌های پایانی خلافت منصور یا اوایل خلافت مهدی اتفاق افتاد. مقنن دعوت خود را در مرو آشکار کرد، ولی در عرض مدتی کوتاه هواخواهان بسیاری در نواحی سمرقند، بخارا، سغد، نخشب و کش پیدا کرد. نرشخی می‌گوید: در ماوراءالنهر خلق عظیمی به دین وی در آمدند.^۲ به همین دلیل وقتی حمید بن قحطبه - حاکم وقت خراسان - دستور دستگیری او را صادر کرد، مقنن با وجود تلاش عاملان حکومت برای جلوگیری از فرار وی، از جیحون گذشت، به کش گریخت و به هوادارانش پیوست.^۳ چرا مقنن قیام کرد و چرا وی موفق شد ظرف مدت کوتاهی خیل عظیمی را به سوی خود جلب کند؟ آیا دعاوی وی فقط جنبه آسمانی داشت یا دربردارنده شعارهای اجتماعی نیز بود؟ هواداران مقنن چه کسانی بودند؟

آن گونه که از منابع بر می‌آید، قیام مقنن در فرارودان به سرعت گسترده شد و گروه‌های مختلف به دلایل گوناگون به وی پیوستند. بر این اساس می‌توان گفت مقنن سوار بر موجی از نارضایی‌ها شد که در فرارودان، برضد شرایط وقت وجود داشت. می‌توان گفت به غیر از دعاوی آسمانی، مقنن شعارهای اجتماعی هم سر می‌داد و نوید دهنده روزگار بهتری به پیروانش بود. در برخی منابع، اشارات مختصری به جنبه‌های اجتماعی قیام مقنن شده است. بیرونی و مجد خوافی روایت می‌کنند که مقنن تعالیم مزدک را ترویج می‌کرد.^۴ همچنین عوفی می‌نویسد که مقنن اموال و فروج را مباح کرده بود.^۵ این اعمال در قاموس اجتماعی ایران و دنیای اسلام به معنای گرایش به تعالیم اجتماعی مزدک و ترویج عقاید وی می‌باشد. البته شاید منظور از این اباحی‌گری، مباح شمردن اموال و زنان مسلمان بوده است. نرشخی روایت می‌کند که مقنن ترکان را فراخواند و اموال و خون مسلمانان را بر آنان مباح کرد.^۶ می‌توان چنین تصور کرد که

۱. نرشخی، ۹۲.

۲. همو، ۹۲-۹۳.

۳. بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۸؛ مجد خوافی، ۲۸۱.

۴. بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۸؛ عوفی، جلد اول از قسم سوم، ۲۲۹.

۵. نرشخی، ۹۳.

۶. زرین کوب، دو قرن سکوت، ۱۷۹؛ تاریخ ایران بعد از اسلام، ۴۰۹.

نسبت دادن اندیشه‌های مزدکی به مقتع به معنای آن است که او قصد داشت پاره‌ای اصلاحات اجتماعی انجام دهد. همچنین با توجه به خیل عظیم هواخواهانش، می‌توان گفت که وی در زمینه اجتماعی قصد ایجاد تغییراتی داشته است.

برخی محققان اهدافی را برای قیام مقتع برشمرده‌اند که منابع وجود این اهداف را تأیید نمی‌کنند. زرین کوب مقتع را خونخواه ابومسلم معرفی می‌کند.^۱ برخی منابع روایت می‌کنند که مقتع خود را خونخواه یحیی بن زید می‌دانست، ولی هیچ منبعی اشاره به خونخواهی ابومسلم توسط مقتع نکرده است. در صورتی می‌توانیم مقتع را خونخواه ابومسلم بدانیم که شأنی را که مقتع برای ابومسلم قائل بوده و او را به عنوان یکی از تجلیات خداوند می‌دانسته، به منزله خونخواه بودن مقتع تلقی کنیم. همچنین تمایلات ملی‌گرایانه و ایران خواهانه‌ای به مقتع نسبت داده شده که قابل پذیرش نیست. زرین کوب هدف قیام‌های سنباد، استادسیس و مقتع را «رهایی از یوغ دردناکی که همه گونه زبونی و پریشانی را بر ایرانیان تحمیل می‌کرد» می‌داند.^۲ عباس پرویز مقتع را میهن‌پرست و قهرمان وطن‌پرستی خوانده که هدفش، اعتلای نام ایران، احیای استقلال آن و قطع نفوذ حکومت عرب بود.^۳ ذبیح الله صفا نیز مقتع را قهرمان ملی می‌خواند.^۴ به نظر می‌رسد که این داورها بیش از آن که متکی بر منابع باشد، برخاسته از تمایلات ملی‌گرایانه صاحبانشان است، زیرا منابع هیچ اشاره‌ای به چنین خواسته‌هایی از طرف مقتع و پیروانش نکرده‌اند. نمی‌توان اثبات کرد که مقتع مفهومی به نام ایران، تمامیت و اعتلای آن در ذهن داشته‌است. باید بدین نکته توجه داشت که مفهوم وطن به معنای تمامیت یک کشور و داشتن تمایلات ملی‌گرایانه، زاییدهٔ دنیای مدرن است. به نظر می‌رسد که مقتع و پیروانش بیشتر به دنبال خواسته‌های محلی و منطقه‌ای خود بودند تا احیای عظمت ایران عصر ساسانی. شاید تفسیر دنیل از قیام مقتع پذیرفتنی‌تر باشد؛ او قیام مقتع را ناشی از برخورد اجتماعی بین جامعهٔ روستایی آسیای میانه و نظم اسلامی نوپیدای می‌داند که در آسیای میانه ایجاد شده بود.^۵

۱. ابن اثیر، ۳۹/۶؛ ابن خلدون، ۲۶۰/۳.

۲. زرین کوب، دوقرن سکوت، ۱۴۹-۱۵۰.

۳. پرویز، ۶۹.

۴. صفا، ۲۴۱.

۵. دنیل، ۱۵۸.

در میان هواخواهان مقنن که به سپید جامگان معروفند و ابن‌کثیر آن‌ها را فرومایگان خوانده است،^۱ می‌توان طیف‌های مختلف را از یکدیگر تفکیک کرد. اینان نظمی را که عباسیان حامی آن بودند، مقبول نمی‌دانستند و به همین دلیل علیه این نظم طغیان کردند. این ناراضیان خواست‌های متفاوتی داشتند. ابن‌خلدون به درستی به همین نکته اشاره کرده است. او می‌گوید در بخارا و سغد جماعتی از سپید جامگان با وجود اختلافی که با یکدیگر داشتند گرد مقنن جمع شدند.^۲ بدنه اصلی پیروان مقنن را روستاییان تشکیل می‌دادند. نرشخی گزارش می‌دهد که مقنن در روستاهای کش، سغد و بخارا طرفداران بسیاری داشت. به روایت نرشخی: «اندر سغد اغلب دبه‌ها به دین مقنن درآمدند و از دبه‌های بخارا بسیار کافر شدند».^۳ اینان روستاییان دره زرافشان و کشکه دریا بودند که منافعشان را سیاست‌های مالی حکومت به خطر انداخته بود.^۴ در واقع مبارزه اصلی میان روستاهای سغد، بخارا، سمرقند، کش و نخشب با شهرها بود که محل استقرار نمایندگان و وابستگان حکومت بود. بارتولد علت اصلی قیام‌هایی مانند مقنن را مبارزه اقتصادی بین شهر و روستا در زیر پرچم دین می‌داند.^۵ گروه دیگر هواخواهان مقنن دهقانان بودند.^۶ برخی از این دهقانان دختران خود را به مقنن داده بودند.^۷ در مقابل دهقانانی هم بودند که برای مقابله با مقنن حکومت را یاری می‌دادند.^۸ گروه دیگر از پیروان مقنن را بازرگان و صنعتگران شهری تشکیل می‌دادند که منافع و استقلال خود را در خطر می‌دیدند.^۹ ترکان نیز از یاوران مقنن بودند.^{۱۰} غارت اموال مسلمانان و مخالفان مقنن انگیزه‌ای قوی برای پیوستن ترکان به قیام مقنن بود. ظاهراً مقنن در میان حکام غیر عرب فرارودان نیز هواخواهانی داشته است. به روایت نرشخی، بنیات بن طغشاده، شاه بخارا از هواخواهان مقنن بود.^{۱۱} شاید

۱. ابن‌کثیر، ۱۴۹/۱۰.

۲. ابن‌خلدون، ۲۶۰/۳.

۳. نرشخی، ۹۲.

4. Amoretti, 4/502.

5. Barthold, VII/ 449.

۶. برای دهقانان پیرو مقنن، نک: نرشخی، ۹۹-۱۰۰؛ بلعمی، ۱۵۹۵/۳.

۷. نرشخی، ۹۹-۱۰۰.

۸. همو، ۹۸.

9. Amoretti, 4/502.

۱۰. نرشخی، ۹۳؛ بلعمی، ۱۵۹۵/۳-۱۵۹۶؛ حسینی علوی، ۷۷؛ *مجمل التواریخ و القصص*، ۳۳۵؛ ابن‌اثیر، ۳۹/۶.

۱۱. نرشخی، ۱۴.

مقنّع در میان اعراب نیز طرفدارانی داشت. از پرشورترین مبلغان آیین او، عربی به نام عبدالله بن عمرو^۱ یا عبدالله بن عامر قرشی^۲ بود. همه این‌ها ظاهراً رهبری مقنّع که شخصیتی کاریزماتیک داشت، پذیرفته بودند.

بین ادعای خدایی مقنّع و ظاهر او هیچ تناسبی وجود نداشت. مقنّع قامتی کوتاه داشت؛ از یک چشم نابینا بود با سری کل، و بسیار زشت رو و الکن.^۳ برخی منابع متذکر شده‌اند که مقنّع مقنّع به دلیل زشتی چهره پیوسته روپوش یا قناعی از پارچه یا طلا بر صورت داشت که مانع از دیدن چهره وی می‌شد، از همین رو، به مقنّع شهرت یافت. ممکن است بین ادعای الوهیت مقنّع و نقابی که بر چهره می‌زد ارتباطی وجود داشته باشد. جاحظ قناع را پوشش بزرگان معرفی می‌کند^۴ و دنیل ابراز می‌دارد که پوشش مقنّع برای جلوگیری از درخشش انوار الهی بوده بوده است.^۵ با وجود معایبی که منابع بر قامت ناساز و ناموزون مقنّع گرفته‌اند و با وجود میل مفراط وی به زنان،^۶ ادعای خدایی مقنّع مورد پذیرش پیروانش قرار گرفت. وی می‌گفت: جز من خدایی نیست؛ هر که به من بگردد، بهشت او راست و هر که نگیرد، مستوجب دوزخ است.^۷ پیروانش در هر جا که بودند به سوی او سجده می‌کردند؛ در جنگ‌ها نام وی را می‌خواندند؛ از او یاری می‌خواستند و طلب پیروزی می‌کردند.^۸

به علت بی‌دقتی منابع، نمی‌توان روند قیام مقنّع را به صورتی منسجم از ابتدا تا انتها پی‌گیری کرد. از منابع چنین دریافت می‌شود که در اثر این قیام، بخش‌هایی از فرارودان، عملاً از حاکمیت امرای عباسی خارج شد. قیام مقنّع آشکارا جنبه‌ای ضد اسلامی و ضد خلافت به خود گرفت. سپید جامگان و ترکان، اموال مسلمانان و مخالفان مقنّع را بنا بر حکم خداوندگار، غارت می‌کردند؛ به کاروان‌ها دستبرد می‌زدند؛ کشت‌های رسیده را به زور تصاحب می‌کردند.^۹ به دلیل گسترش قیام و تعداد کثیر سپیدجامگان و هواداران او، کارگزاران حکومتی توان

۱. همو، ۹۲.

۲. تنوی و قزوینی، ۱۳۴۷/۲.

۳. نرشخی، ۹۲؛ بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۸؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ۹۷/۶؛ ابن اثیر، ۳۸/۶؛ ابن خلکان، ۲۶۴/۳.

۴. جاحظ، ۱۰۲/۳.

۵. دنیل، ۱۴۹.

۶. نک: بلعمی، ۱۵۹۷/۳؛ نرشخی، ۹۹؛ حسینی علوی، ۷۸.

۷. نرشخی، ۹۱.

۸. گردیزی، ۲۷۸؛ حسینی علوی، ۷۷؛ ابن اثیر، ۳۹/۶؛ ابن طقطقی، ۲۴۴.

۹. بلعمی، ۱۵۹۵/۳؛ نرشخی، ۹۳؛ بیرونی، همانجا.

سرکوب قیام را نداشتند. نرشخی گستردگی قیام را چنین توصیف می‌کند: «سفید جامگان بسیار شدند و مسلمانان اندر کار ایشان عاجز شدند و نفیر به بغداد رسید و خلیفه مهدی بود اندر آن روزگار، تنگدل شد. و بسیار لشکرها فرستاد به حرب وی ... و می‌ترسید و بیم آن بود که اسلام خراب شود و دین مقنّع همه جهان بگیرد».^۱ به درستی مشخص نیست که قیام مقنّع مقنّع چند سال به طول انجامید. منابع طول مدت قیام را از یک تا ۱۴ سال ذکر کرده‌اند.^۲ با توجه به جنگ و گریزهای فراوانی که میان فریقین وجود داشت و فرماندهان متعدد که مأمور جنگ با مقنّع شده بودند، می‌توان گفت که در مقایسه با دیگر قیام‌های ذکر شده، این قیام زمان بیشتری به طول انجامید و خلافت عباسی به سختی توانست آن را سرکوب کند. می‌توان برای طولانی شدن قیام مقنّع این دلایل را برشمرد: کاریزماتیک بودن شخصیت مقنّع که قدرت زیادی به پیروانش می‌داد؛ کثرت تعداد پیروان او که منابع از سپاه ده تا پنجاه هزار نفری وی سخن می‌گویند؛^۳ وجود سپاهیان جنگ آزموده ترک در کنار سپیدجامگان از نظر نظامی باعث قوت آنان می‌شد و وجود قلعه‌های غیر قابل دسترس که محل استقرار مقنّع و طرفداران وی بود، کار را بر سپاهیان خلیفه مشکل می‌کرد. مقنّع خود در قلعه‌ای دست نیافتنی در اطراف کش ساکن بود.^۴ این حصن از دو قلعه متداخل تشکیل می‌شد و امکان دسترسی به آن بسیار دشوار بود.^۵

پس از آن که شماری از فرماندهان خلیفه برای سرکوبی مقنّع تلاش کردند و موفقیتی به‌دست نیاوردند، معاذ بن مسلم زمینه‌های سرکوب قیام را فراهم کرد. به روایت بلعمی که بیشترین توضیح را درباره جنگ‌های آنان دارد، معاذ توانست شکست‌های سختی بر ترکان و سپیدجامگان وارد کند و با درهم شکستن آنها، مقنّع را از حمایت نظامی آنها محروم و او را در قلعه سنام منزوی کند. معاذ به همراه فرمانده دیگر سپاهش، یعنی سعید حرشی قلعه را

۱. نرشخی، ۹۳.

۲. دیار بکری مدت قیام را یک سال ذکر کرده است (دیاربکری، ۳۳۰/۲)؛ طبری و ابن اثیر طول قیام را دو سال گفته‌اند (طبری، ۳۶۷/۶ و ۳۷۴؛ ابن اثیر، ۳۷/۶-۳۸-۵۱ و ۵۲)؛ حسینی علوی مدت قیام را دوازده سال می‌داند (نک: حسینی علوی، ۷۸)؛ بیرونی، بغدادی و عوفی مدت قیام را چهارده سال نوشته‌اند (بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۸؛ بغدادی، ۱۸۶؛ عوفی، جلد اول از قسم سوم، ۲۲۹).

۳. بلعمی، ۱۵۹۴/۳-۱۵۹۵؛ نرشخی، ۹۹.

۴. نام این قلعه را منابع به شکل‌های سام (نرشخی، ۹۳)، سیام (بغدادی، ۱۸۷)، سنام (یاقوت حموی، ۲۶۰/۳)، بسنام (ابن اثیر، ۳۹/۶) و بسام (ابن خلدون، ۲۶۰/۳) ضبط کرده‌اند.

۵. نرشخی، ۱۰۱ و بلعمی، ۱۵۹۶/۳.

محاصره کرد، ولی به سبب رسیدن زمستان دست از محاصره قلعه کشید. مهدی کار مقنن را به حرشی واگذار کرد. حرشی قلعه را برای مدتی طولانی محاصره کرد. حصاربان خود را برای شهربندانی طولانی آماده کرده بودند. با وجود این ساکنان اولین قلعه خود را تسلیم حرشی کردند.^۱ گردیزی علت تسلیم قلعیان را اتمام آذوقه می‌داند. به روایت او «کار بر سپیدجامگان تنگ شد... تا کار بجایی رسید که گوشت یکدیگر می‌خوردند».^۲ پس از تسلیم شدن قلعه اول، مقنن که پایداری را بی‌فایده می‌دید، تصمیم به خودکشی گرفت. او با زنان زیادی در قلعه‌اش تنها زندگی می‌کرد. به روایت مشهورتر، مقنن ابتدا زهر در شراب کرد و به تمام زنانش داد. بعد از مردن آن‌ها، خود را در تنور تفتیده‌ای انداخت^۳ و به روایتی در خم تیزاب رفت.^۴ مقنن این نوع مرگ را انتخاب کرد تا از جسم او اثری نماند؛ زیرا به یارانش گفته بود وقتی بندگانم بر من عاصی شوند به آسمان خواهیم رفت و از آن جا فرشتگان می‌آورم تا ایشان را قهر کنم.^۵ پیروانش پیروانش نیز گمان می‌کردند وی به آسمان رفته تا از آن جا برایشان نصرت آورد. مقنن به یارانش وعده داده بود که روح او در پیکر مردی که دارای موهای سفید و سیاه است، حلول می‌کند. این مرد سوار بر اسبی سیاه و سفید نزد پیروان مقنن باز می‌گردد و آنان را فرمانروای زمین خواهد کرد.^۶

مشترکات قیام‌ها

به نظر می‌رسد که بتوان برای حرکت‌ها و قیام‌های مذکور، ویژگی‌های مشترکی برشمرد. به نظر نگارنده این ویژگی‌ها این‌هاست:

۱. علت بروز این قیام‌ها را باید در معضلات اقتصادی، اجتماعی و کشمکش‌های دینی خراسان قرن دوم هجری جستجو کرد.

۱. بلعمی، ۱۵۹۵/۳-۱۵۹۷.

۲. گردیزی، ۲۸۲.

۳. نرشخی، ۱۰۲؛ بیرونی، آثار الباقیه، ۲۵۸؛ حسینی علوی، ۸۷؛ بغدادی، ۱۸۶؛ مجمل التواریخ و القصص، ۳۳۵؛

ابن اثیر، ۵۲/۶.

۴. میرخواند، ۲۵۷۴/۵.

۵. نرشخی، ۱۰۲؛ حسینی علوی، ۸۷؛ عوفی، جلد اول از قسم سوم، ۲۲۹-۲۳۰.

۶. مقدسی، البدء و التاریخ، ۹۸/۶؛ ابن عبری، ۲۱۸.

۲. بیشتر گروندگان به این قیام‌ها روستاییان بودند.
۳. پایگاه اجتماعی رهبران این قیام‌ها بالاتر از توده‌های پیرو آنان بود.
۴. این قیام‌ها بدین علت شکست خوردند که فاقد طرح و برنامه مشخص بودند و نیز قدرت نظامی خلافت بیش از توان نظامی قیام کنندگان بود.
۵. وقوع این قیام‌ها که صیغه دینی آن‌ها بسیار پررنگ بود، نشان می‌دهد حتی پس از گذشت یک قرن از ورود اعراب مسلمان به خراسان، اسلام به دلایل گوناگون هنوز نتوانسته بود در میان بومیان خراسان به خصوص روستاییان نفوذ زیادی پیدا کند.^۱
۶. با کالبد شکافی باورها و اعتقاداتی که ایدئولوژی این قیام‌ها را شکل می‌داد، می‌توان به تاریخ روحيات ساکنان غیر مسلمان خراسان در قرون نخستین اسلامی راه یافت.

نتیجه

در برزخ فروپاشی امویان و در آغاز خلافت عباسیان، خراسان بزرگ شاهد حرکت‌ها و قیام‌های به‌آفرید، سنباد، اسحاق، استادسیس و مقتع بود. این نخبگان سیاسی و دینی توانستند به دلیل نابسامانی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و دینی، مخاطبان بسیاری در میان توده‌های غیرمسلمان خراسان بیابند. این حرکت‌ها سرکوب شدند و به تاریخ پیوستند. امروز که از پس گذشت قرن‌ها به این حرکت‌ها و قیام‌ها می‌نگریم، می‌توانیم از منظرهای مختلف آن‌ها را ارزیابی و تفسیر کنیم. به عقیده نگارنده علاوه بر تفاسیر گوناگونی که تا کنون از این قیام‌ها و حرکت‌ها انجام شده است، می‌توان از منظر تاریخ روحيات نیز آن‌ها را بررسی کرد. بروز حرکت‌ها و قیام‌های مذکور، این امکان را به ما می‌دهد تا با بررسی باورهای رهبران و توده‌های پیروشان، شناختی هر چند اندک از روحيات ساکنان غیر مسلمان خراسان پیدا کنیم. شاید بتوانیم حتی با کنار هم قرار دادن این روحيات و باورها ساخت اعتقادی آنان را ترسیم کنیم و به جهان بینی، ساختمان روانی و تمایلات جمعی آن‌ها پی‌ببریم. با تمرکز بر عقاید دینی که ایدئولوژی این حرکت‌ها و قیام‌ها را تشکیل می‌دادند، می‌توان مقولات اعتقاد به نبوت و رسالت، معراج، غیبت، رجعت منجی، معجزه، باورهای هزاره‌ای، تناسخ، حلول خداوند در انسان، استقرار خداوند بر زمین و جاودانگی برخی از انسان‌ها را در شکل دهی روحيات و باورهای برپاکنندگان این قیام‌ها و پیروانشان دخیل دانست.

۱. چوکسی، ۱۰۵.

شاید بتوان چنین پنداشت که این باورها، زائیده ذهن مالیخولیایی و شوریده رهبرانی بود که قصد تحریک هیجان‌ات دینی توده‌ها را داشتند و توده‌ها در خلق چنین روحیاتی دخیل نبودند، اما این پندار پذیرفتنی نیست؛ زیرا این نخبگان بر آمده از جامعه خود بودند و در روحيات و باورهایشان با جامعه خود اشتراک داشتند. اگر خراسان بستر مناسبی برای طرح و پذیرش چنین باورهایی نبود، این رهبران، چنین اعتقاداتی را مطرح نمی‌کردند. برای نشان دادن روحيات توده‌های خراسانی و ظرفیت نامحدود آن‌ها در پذیرفتن باورهای جادویی و رازورانه، نقل قولی از نرشخی ذکر می‌شود: «پنجاه هزار تن از لشکر مقتع از اهل ماوراء النهر از ترک و غیره به در حصار مقتع جمع شدند، و سجده و زاری کردند، و از وی دیدار خواستند، هیچ جواب نیافتند، الحاج کردند، و گفتند باز نگردیم تا دیدار خداوند خویش را نبینیم. غلامی بود او را حاجب نام، مقتع او را گفت: بگوی بندگان مرا ... که موسی از من دیدار خواست نمودم که طاقت نداشت، و هر که بیند مرا طاقت ندارد، و درحال بمیرد. ایشان تضرع و خواهش زیادت کردند، و گفتند ما دیدار خواهیم، اگر بمیریم روا باشد، وی ایشان را وعده داد که فلان روز بیاید تا شما را دیدار نمایم. پس بفرمود تا آن زنان که با او در حصار بودند ... تا هر زنی آیینهای بگیرند، و به بام حصار بر آیند، و برابر یکدیگر می‌دارند، بدان وقت که نور آفتاب به زمین افتاده بود، و جمله آیینها به دست گیرند و برابر دارند... خلق جمع شده بودند، چون آفتاب بر آن آیینها بتافت، از شعاع آن آیینها آن حوالی پرنور شد. آنگاه آن غلام را گفت بگوی مر بندگان مرا، که خدای روی خویش به شما می‌نماید، بنگرید، چون بدیدند همه جهان را پر نور دیدند، بترسیدند، و همه به یکباره سجده کردند، و گفتند خداوند این قدرت و عظمت که دیدیم بس باشد، اگر زیادت از این ببینیم زهره‌های ما بدرد، و همچنان در سجده می‌بودند تا مقتع فرمود آن غلام را که بگوی بندگان مرا تا سرها از سجده بردارند، که خدای شما از شما خشنود است، و گناهان شما را آمرزید. آن قوم سر از سجده برداشتند، با ترس و بیم؛ آنگاه گفت همه ولایتها بر شما مباح کردم، و هر که به من نگرود خون و مال و فرزندان او بر شما حلال است...»^۱

ممکن است خواننده نکته سنج معترض شود که این مطالب درباره باورهای ساکنان غیر مسلمان خراسان توضیح واضح است؛ چرا که در دنیای گذشته همه اقوام در باغ جادویی زندگی می‌کردند و این روحيات مختص خراسانی‌ها نبوده است. نگارنده قصد ندارد خراسان را

تافته‌ای جداافتاده معرفی کند، بلکه غرض، تمرکز و توجه بر روحیات و باورهای ساکنان غیر مسلمان خراسان در قرون اولیه اسلامی است. از طرف دیگر شاید بررسی باورها و روحیات مذکور بتواند ما را در فهم بهتر چگونگی اسلامی شدن خراسان، یاری کند.

سخن را با طرح چند پرسش به پایان می‌رسانیم. با توجه به سخت جانی روحیات و باورهای هر جامعه، آیا توده‌های غیر مسلمان خراسان پس از اسلام آوردن روحیات خود را فراموش کردند؟ یا این که باورهای قدیمی به شکلی تازه به حیات خود ادامه دادند؟ آیا دعاوی متصوفه خراسان شباهتی به دعاوی رهبران حرکت‌های مذکور نداشت؟

کتابشناسی

- آذر نوش، آذرتاش، *چالش میان فارسی و عربی سده‌های نخست*، تهران، نی، ۱۳۸۵ ش.
- آموزگار، ژاله، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
- ابن اثیر، عزالدین علی، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، پدیده خاور، ۱۳۶۶ ش.
- ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابوالمحاسن، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي.
- ابن خلدون، عبدالرحمن محمد، *العبرودیوان المبتدأ والخبر...*، به کوشش خلیل شحادة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۸.
- ابن خیاط عصفری، خلیفة، *تاریخ خلیفة بن خیاط*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۳.
- ابن داعی حسنی رازی، مرتضی، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، به کوشش عباس اقبال، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
- ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر، *الاعلاق النفیسة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.

- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- ابن عبری، غریفوریوس ابی الفرج، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی الیسوعی، بیروت، دارالرائد اللبنانی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳.
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء الحافظ، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷.
- ابن الندیم، اسحاق بن محمد، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، افست مروی، بی تا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الآغانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۷.
- رداویراف نامه*، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق، زاله آموزگار، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۷۲ش.
- اشپولر، برتولد، *ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
- اصطخری، ابو اسحاق، *مسالك و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷ش.
- بارتولد، وو، *گزیده مقالات تحقیقی*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ش.
- _____ *ترکستان نامه*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ش.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش، تهران، اشراقی، ۱۳۵۸ش.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
- بلعمی، ابو علی محمد بن محمد، *تاریخنامه طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، نشر نو، ۱۳۶۸ش.
- بلنیتسکی، الکساندر، *خراسان وماوراءالنهر (آسیای میانه)*، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران، گفتار، ۱۳۶۴ش.
- بناکتی، داود بن محمد، *تاریخ بناکتی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ش.
- بندھش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۸۰ش.
- بویس، مری، گرنر، فرانتز، *تاریخ کیش زرتشت پس از اسکندر گجسته*، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، توس، ۱۳۷۵ش.

- بویس، مری، *زردشتیان باورها و آداب دینی آنها*، ترجمهٔ عسکر بهرامی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱ ش.
- بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیه عن القرون الخالیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- _____ *ماللهند*، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۲ ش.
- پرویز، عباس، *قیام ایرانیان در راه تجدید مجد وعظمت ایران*، تهران، علمی، ۱۳۵۱ ش.
- تاریخ سیستان*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، پدیدهٔ خاور، ش ۱۳۶۶.
- تتوی، قاضی احمد و قزوینی، آصف خان، *تاریخ الفی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م.
- جوزجانی، منہاج سراج، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ ش.
- جهشیاری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس، *کتاب الوزراء و الکتاب*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، قاهره، مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، به نشر و آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
- چوکسی، جمشید کرشاسپ، *ستیز و سازش*، ترجمهٔ نادر میر سعیدی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷ ش.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.
- حموی، شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، دار بیروت و دارصادر، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م.
- حسینی علوی، ابوالمعالی محمد، *بیان الادیان*، به کوشش عباس اقبال و محمد تقی دانش پڑوه، تهران، روزنه، ۱۳۷۶ ش.
- خطیب، عبدالله مهدی، *حکومت بنی امیه در خراسان*، ترجمهٔ باقر موسوی، تهران، توکا، ۲۵۳۷ ش.
- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف، *مفاتیح العلوم*، لیدن، ۱۸۹۵ م.

- خوافی، مجد، روضه خلد، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، زوار، ۱۳۴۵ش.
- دنت، دانیل، مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸ش.
- دنیل، التون، ل، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش.
- دیار بکری، حسین بن محمد بن حسن، تاریخ الخمیس فی احوال الانفس النفس، بیروت، شعبان، بی تا.
- الرئیس، ضیاء الدین، خراج و نظام‌های مالی دولت‌های اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران، جاویدان، ۲۵۳۵ش.
- _____ تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
- سامی، علی، تمدن ساسانی، شیراز، دانشگاه شیراز، ۱۳۴۲ش.
- سیوطی، عبدالرحمن، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- شعبان، محمد عبدالحی، فراهم آمدن زمینه‌های سیاسی و اجتماعی نهضت عباسیان در خراسان، ترجمه پروین ترکمنی آذر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، کتاب الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۴ش.
- صفا، ذبیح الله، «شرایط اجتماعی و سیاسی ایران بعد از سقوط...» ایران شناسی، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۶۹ش.
- صدیقی، غلامحسین، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران، پازنگ، ۱۳۷۵ش.
- صور الاقالیم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، قاهرة، مطبعة الاستقامة، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹.
- عوفی، سدید الدین محمد، جوامع الحکایات و لوامع الروایات، به کوشش بانو مصفا، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲ش.
- غفوروف، تاجیکان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش.

- فرای، ریچارد، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
- فولتس، ریچارد، دین‌های جاده ابریشم، ترجمه ع. پاشایی، تهران، فروزان، ۱۳۸۵ ش.
- کلیما، اوتاکر، تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، توس، ۱۳۵۹ ش.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک ابن محمود، زین الاخبار، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ ش.
- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
- لسترنج، گی، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- لوگوف، ژاک، «تاریخ روحيات»، ترجمه مزده موج وپروش صفایی، بینش و روش در تاریخ نگاری معاصر، زیر نظر منصوره اتحادیه و حامد فولادوند، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۵ ش.
- مارکوارت، یوزف، ایرانشهر، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ ش.
- محمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۸ ش.
- مرعشی، ظهیر الدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش محمد حسین تسبیحی، تهران، شرق، ۱۳۴۵ ش.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعه السعاده، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م.
- مستوفی، حمدالله بن ابوبکر، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۹ ش.
- _____ نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، طهوری، ۱۳۳۶ ش.
- مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، تهران، اشراقی، ۱۳۶۲ ش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، پاریس، ۱۸۹۹.
- مقدسی، شمس الدین محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م.
- ممتحن، حسینعلی، نهضت شعوبیه، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰ ش.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه، تاریخ روضة الصفا فی سیرة الانبیاء و الملوك و الخلفاء، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ش.

- نبئی، ابوالفضل، نهضت‌های سیاسی مذهبی در تاریخ ایران از صدر اسلام تا عصر صفوی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۶ ش.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، به کوشش مدرس رضوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ ش.
- نظام الملک طوسی، سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰ ش.
- نقیسی، سعید، مسیحیت در ایران تا صدر اسلام، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
- نویختی، فرق الشیعة، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، هاوتینگ، جرال، امویان نخستین دودمان حکومتگر در اسلام، ترجمه عیسی عبدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
- هروی، جواد، تاریخ سامانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م.
- _____ کتاب البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م.

Amoretti, B.S, Sects and Heresies, in *The Cambridge History Of Iran*, edited by R.N, Frye, Vol 4, cambridge university press, 1993.

Barthold, V.V, К ИСТОРИИ КРЕСТЬЯНСКИХ ДВИЖЕНИИ В ПЕРСИИ, *Sochineniya*, Vol VII, Moskva, nauka, 1971.

Emmerick, R.E, Buddhism Among Iranian Peoples, in *The Cambridge History Of Iran*, edited by Ehsan Yarshater, Vol3(2), cambridge university press, 1993.

Widengren, G, Manichaeism and its Iranian Background in *The Cambridge History Of Iran*, edited by Ehsan Yarshater, Vol3(2), Cambridge University Press, 1993.

Yusofi, Golam- Hosayn, Behafarid, in *Encyclopedia Iranica*, Vol IV, Routledge & Kegan Paul, London and New York, 1990.

Zarrinkub, Abd-Al-Husain, The Arab Conquest Of Iran and its Aftermath in *The Cambridge History Of Iran*, edited by R.N, Frye, Vol 4, Cambridge University Press, 1993.

Zarrinkub, Abd -Al-Hosayn, Eshaq Tork, in *Encyclopedia Iranica*, Vol VIII, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 1998.

Archive of SID