

زندیق ستیزی در عصر خلافت مهدی عباسی

(با تأکید بر مانویان به مثابه زندیقان خاص)

علی ناظمیان فرد^۱

چکیده

سیاستی که مهدی عباسی نسبت به مخالفان و دگراندیشان در پیش گرفت و در تاریخ فرهنگ اسلامی به «زندیق ستیزی» نامبردار شد؛ موضوعی است که از دیرباز، ذهن تاریخ پژوهان مسلمان و غیر مسلمان را به خود مشغول داشته، و موجب پدید آمدن ادبیات قابل توجهی پیرامون آن شده است. راستی، کدام عامل، خلیفه را به واکنش خشم‌آلود نسبت زنادقه واداشت؟ مفروض غالب پژوهش‌های به عمل آمده در باب انگیزه‌های خلیفه، از توسل به سیاست یاد شده، این است که او برای پاسداری از حریم توحید و کیان اسلام، به اتخاذ این روش مبادرت ورزید؛ اما یافته‌های پژوهش حاضر، در تبیین انگیزه‌های خلیفه، بر این فرضیه استوار است که افزون بر دغدغه دفاع از حریم توحید، آنچه خاطر خلیفه را مشوش کرد و او را به واکنش خشم‌آلود نسبت به زندیقان - به ویژه مانویان - واداشت، این بود که اینان در کنار ترویج آموزه‌های فلسفی مانوی - در خصوص دوگانگی در بن مایه‌های هستی - به انتقال مفاهیم ضد اشرافی و ضد طبقاتی مانویت نیز روی آوردند تا از این رهگذر، حاکمیت عباسی را به چالش کشند. خلیفه نیز برای دفع تهدیدهای احتمالی و جلوگیری از نشر این اندیشه‌ها در جامعه، سیاست زندیق ستیزی را در پیش گرفت و جانشینان خود را به ادامه این مشی، توصیه کرد.

کلید واژگان

خلافت عباسی، زندیق، مانویت، نخبگان اجتماعی

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، گروه تاریخ، مشهد، ایران. nazemian@um.ac.ir

مقدمه

ابوعبدالله محمدالمهدی، سومین خلیفه عباسی، در سال ۱۵۸ هجری، جانشین پدرش منصور شد و بی‌آنکه در ابتدا با مخالفت جدی از ناحیه رقیبان و دگرانیشان روبرو شود، بر مسند ریاست عالیه جهان اسلام تکیه زد. او در نخستین روزهای خلافت خویش، با اعلام عفو عمومی کوشید تا نسبت به مخالفان - حتی علویان که رقیبان ایدئولوژیک خلافت بودند - سیاست نرمش و نوازش در پیش گیرد (ابن خلدون، ۱۹۷۱: ۲۰۶/۳). چه، او از یاد نبرده بود که اسلافش، نزدیک به سه دهه پیش، با شعار مبهم و دو پهلوی «الرضا من آل محمد» شماری از شیعیان و علویان را به همراهی با نهضت خود علیه امویان فرا خواندند؛ بی‌آنکه در فردای بعد از پیروزی، برای آنها در منظومه سیاسی و حکومتی عباسیان سهمی قائل شوند.

بجز شورش المقنع، شرایط عمومی و اوضاع سیاسی روزگار خلافت مهدی عباسی - در قیاس با اسلاف و اخلاف او - از آرامش و رونق بیشتری برخوردار بود. از این رو، بیشتر آحاد جامعه - بجز عده‌ای که متهم به زندقه شدند - از آرامش حاصله در این روزگار بهره‌مند گردیدند.

زندقه، در واقع، اتهام به کسانی بود که در این دوره، آشکارا در بیان و مواضع خود و یا در رساله‌هایی که می‌نگاشتند به ترویج آموزه‌های فلسفی مانوی در باب دوگانگی در بن‌مایه‌های آفرینش می‌پرداختند (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۵۸۲-۶۰۲). این اتهام، بعدها شمول معنایی بیشتری یافت و به ابزاری جهت سرکوب و یا حذف مخالفان حکومت بدل شد (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۳؛ منتظری، ۱۳۸۹: ۱۲۹). مهدی عباسی ترجیح داد تا به جای استفاده از واژگان و تعبیر «الحاد»، «کفر» و «ارتداد» که در مباحث کلامی و فقهی از کاربرد فراوانی برخوردارند، از تعبیر زندیق - که از ریشه فارسی برخوردار بود - بهره‌گیرد (Widengren, ۱۹۶۱: ۱۲۸). این اصطلاح فارسی که با مصطلحات یاد شده عربی، همخوانی دقیقی نداشت، برای او ابزار نیکویی فراهم کرد تا به کمک آن، مخالفان خود را از میان بردارد و زمزمه‌های دگرانیشان را خاموش سازد.

رویارویی خلیفه و زندیقان

گرچه مبارزه با زندیقان از روزگار ابوجعفر منصور آغاز شد اما این مهدی عباسی

بود که در سال ۱۶۷ هجری، سیاست تعقیب زنداقه را رسماً در دستور کار قرار داد و آن را تا پایان زمامداری خود پی گرفت (طبری، بی تا: ۱۶۵/۸؛ ابن اثیر، ۱۴۱۴: ۲۴/۶-۲۶). فرزند او - هادی - نیز با خشونت تمام، به سرکوب زندیقان پرداخت (سیوطی، ۱۴۰۸: ۳۳۶؛ ابن الجوزی، ۱۳۶۸: ۸۳-۸۵) و حتی در عهد هارون، با این که مخالفان، مشمول عفو عمومی خلیفه واقع شدند، همچنان بر زنداقه سخت گرفته شد (طبری، همان: ۲۳۴/۸).

مهدی، منصب ویژه‌ای را در نظام اداری خلافت، برای تعقیب این سیاست پی افکند که در رأس آن «صاحب‌الزنادقه» قرار داشت و عمده وظیفه او بررسی و تفتیش عقاید افراد مظنون بود (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۹/۳). برخی از این افراد که به ظاهر از مانویت به اسلام گرویده بودند، همچنان به پاره‌ای از اندیشه‌ها و باورهای مانوی اظهار وفاداری می کردند و سعی در ترویج آنها در جامعه اسلامی داشتند (Hodgson, ۱۹۷۴: ۱/۲۸۹). اینان، پیش از گروش به اسلام، همچون افراد ذمی محسوب نمی شدند (همان جا) و از این حیث، نمی توانستند وارد پیمان ذمه شوند. در این میان، تعهدی که از آنها ستانده می شد صرفاً ناظر به استخدام در نظام اداری عباسیان بود (Watt, ۱۹۷۳: ۱۷۲). با این حال، توانستند گروه فشار نیرومندی را در دربار عباسیان پدید آورند (Kennedy, ۱۹۸۶: ۵/۱۲۳۸-۱۲۳۹).

اتهام اصلی افرادی که تحت تعقیب قرار می گرفتند، زنداقه بود؛ از این حیث بر آنها اطلاق زندیق می شد. گرچه واژه زندیق، معرب زندیک فارسی بود که بر پیروان مانی اطلاق می شد (مقدسی، ۱۸۹۹: ۵۳/۶؛ ابن ندیم، همان: ۵۸۲-۶۰۲؛ زرین کوب، ۱۳۵۶: ۱۱۰) اما در این دوره از شمول معنایی وسیع تری برخوردار گردید که نه تنها صاحبان عقاید الحادی را - که مایه تهدید دین و دولت بودند - در بر می گرفت، که بر آن دسته از افرادی که نسبت به شریعت اسلامی، گستاخی و بی حرمتی می کردند نیز اطلاق می شد. (عطوان، ۱۹۸۴: ۱۲-۱۳؛ ۹۷: ۱۹۸۱؛ Kennedy, ۱۹۷۴: ۱۱؛ Watt, ۱۹۷۴). در واقع، این عنوان در دو معنای خاص و عام بکار می رفت: زنداقه خاص بر پیروان مانی و افرادی که به مانویت گرایش داشتند اطلاق می شد و زنداقه عام بر آزاد اندیشان و بی قیدان و اهل اباحه (زرین کوب، همان: ۱۱۰ و ۱۲۵).

به رغم این که اثبات زنداقه، مجازات اعدام در پی داشت؛ برخی از شاعران و نویسندگان این دوره، با سبک سری، یکدیگر را به زنداقه متهم می کردند. بشاربن برد،

حماد عجرد را متهم می‌کرد؛ در حالی که حماد نیز انگشت اتهام را به سوی ابن حریبه نشانه می‌گرفت. بدین‌سان، حماد بن زبرقان، حماد راویه را متهم به زندقه می‌کرد و ابوشمقمق، جمیل بن محفوظ را (امین، ۱۹۵۶: ۱۶۲/۱؛ جفال، ۱۹۸۶: ۱۱۷-۱۱۸). در چنین اوضاعی که اخلاق سیاسی در معرض آسیب‌های جدی قرار گرفته بود و انگ‌زنی از هرسو جریان داشت، ضرورت ایجاد منصب صاحب‌الزنادقه پدید آمد. معمولاً، این مسئولیت به محتسبان واگذار می‌شد که وظیفه امر و نهی افراد را در سپهر عمومی جامعه بر عهده داشتند. عبدالجبار حلبی، عمر الکوادی و حمدویه محمدبن عیسی المیسنی از جمله محتسبانی بودند که مسئولیت منصب صاحب‌الزنادقه را عهده‌دار شدند (طبری، همان: ۸/۱۶۵؛ ابن کثیر، ۱۹۷۷: ۱۴۹/۱۰؛ اصفهانی، همان: ۱۲۹/۳)

اگر گزارشی در باب شخص مظنون به زندقه، به صاحب‌الزنادقه می‌رسید، شخصاً به بررسی و تحقیق می‌پرداخت و چنانچه به نتایج روشنی در تأیید اتهام دست می‌یافت، فرد مظنون را دستگیر و به نزد خلیفه می‌فرستاد تا از او بازجویی کند. در صورت اثبات، اگر متهم در محضر خلیفه توبه نمی‌کرد و یا به درخواست او در انجام این کار واقعی نمی‌نهاد، محکوم به اعدام می‌شد (Omar, ۱۹۷۴: ۱۴۲؛ رضا زاده لنگرودی، ۱۳۸۵: ۱۲۰). از روش‌هایی که معمولاً در این محاکم برای آزمودن متهمان به کار می‌رفت، این بود که از آنها خواسته می‌شد تا بر روی تصویر مانی، آب دهان اندازند (ابن منظور، ۱۴۲۴: ۱۳۶) یا پرنده کوچکی را به دست خود ذبح کنند (Vajda, ۱۹۳۸: ۱۸۳). کسانی که می‌خواستند خود را از اتهام زندقه برهانند، حاضر بودند حتی بر روی تصویر او استفراغ کنند (زرین کوب، همان: ۱۱۳) اما مانویان راستین که تقیه را جایز نمی‌دانستند، غالباً با این روش به دام می‌افتادند (همان‌جا).

افزون بر بشاربن برد، ابوعیسی وراق و علی‌بن صالح، شمار دیگری نیز در این دوره به اتهام زندقه، محکوم به اعدام شدند (مصطفی، ۱۹۷۴: ۲۲۷/۲-۲۲۸) که از آن میان، می‌توان به محمد بن ابی‌عبیدالله اشاره کرد. ابوعبیدالله وزیری درستکار و با کفایت بود که در تدبیر امور، با درایت لازم عمل می‌کرد؛ به گونه‌ای که هیچ‌چیز نمی‌توانست به عنوان ضعف و کاستی، منش و روش او را به زیر سؤال ببرد (ابن طقطقی، ۱۹۲۷: ۱۲۳). عیج‌جویان و خرده‌گیرانی نظیر ربیع بن یونس که در او به چشم حسادت و رقابت می‌نگریستند، فرزند وی را به زندقه متهم کردند تا مایه آبروریزی وزیر را فراهم

سازند. هر چند، فرزند او در دادگاه به تقبیح زندقه پرداخت و از آن تبری جست؛ با این حال، باز هم مجازات اعدام برای او در نظر گرفته شد (مسعودی، ۱۹۴۸: ۳۲۲/۳؛ جهشیاری، ۱۳۵۷: ۱۵۴). پس از صدور حکم اعدام، این شایعه قوت گرفت که شخص وزیر به حیث تعلقات عاطفی پدر - فرزندی، دیگر نمی تواند همچون سابق، نسبت به خلیفه وفادار بماند و محل وثوق او باشد. مسبوق به همین اندیشه بود که فرمان عزل ابوعبیدالله صادر شد (یعقوبی، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۲؛ ابن طقطقی، همان: ۱۳۵؛ ابن خلدون، همان: ۲۱۰/۳) تا خاطر خلیفه از بیم خیانت و یا انتقام او آسوده بماند.

در پرتو سیاست تعقیب زنداقه، نه تنها ایرانیان که عناصر سرشناس عرب نیز به محاکم و مراکز تفتیش عقاید کشانده شدند. یعقوب بن فضل که از اخلاف عبدالمطلب و از طایفه بنی هاشم به شمار می آمد از جمله معاریف عرب بود که به دادگاه تفتیش عقاید فرا خوانده شد. با اینکه مهدی سوگند یاد کرده بود که دست به خون هیچ هاشمی نبرد، یعقوب را به زندان انداخت تا عاقبت، محنت زندان، آخرین رمق ها و نفس هایش را از او گرفت (طبری، همان: ۸/ ۱۹۰). دخترش نیز به اتهام زندقه به همان سرنوشتی مبتلا شد که دامنگیر پدرش گردید (همان: ۱۹۱). داوود بن علی نیز از دیگر عناصر برجسته عرب بود که به اتهام زندقه در زندان مهدی عباسی جان سپرد (جفال، ۱۹۸۶: ۱۰۰). آدم، نوه عمر بن عبدالعزیز، نیز در شمار متهمان به زندقه بود که به دادگاه فرا خوانده شد (مصطفی، همان: ۲۲۸/۲). فرزندان عبدالله بن مقفع نیز به همین اتهام به زندان مدائن در افتادند (Vajda, op. cit: ۱۸۳).

از شمار دقیق افرادی که به اتهام زندقه به دادگاه فرا خوانده شدند و یا محکوم به مرگ گردیدند، اطلاعی در دست نیست. اخباری که در این خصوص، در منابع تاریخی انعکاس یافته است نیز خالی از ابهام و آشفتگی نیست؛ به گونه ای که - جز در موارد اندک - حتی نمی توان روشن کرد چه تعداد از افرادی که به اتهام زندقه به دادگاه فرا خوانده شدند توسط شخص خلیفه مورد بازجویی و استنطاق قرار گرفتند و چه تعداد از سوی مفتشان و قاضیان. با این حال اسامی افرادی نظیر: یزید بن فیض، داوود بن روح، اسماعیل بن سلیمان، محمد بن ابی ایوب مکی و محمد بن طیفور که پس از توبه و استغفار، از عقوبت دستگاه تفتیش عقاید مهدی عباسی جان به در بردند، در منابع تاریخی بازتاب یافته است (طبری، همان: ۸/ ۱۶۳؛ جهشیاری، همان: ۱۵۴).

خلیفه، نه تنها سیاست برخورد با زنداقه را با جدیت تمام، در بغداد و بصره و حلب پی‌گیری کرد، که تعقیب آن را به عنوان مهمترین نکته در وصیتنامه به جانشین خود توصیه نمود (طبری، همان: ۲۲۰/۸؛ حسن، ۱۹۵۳: ۱۰۳/۲؛ صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۲۱). هادی و هارون نیز هر کدام در عصر خویش با پی‌گیری همین روش، عرصه را بر مخالفان و دگرانیشان تنگ کردند (سیوطی، همان: ۳۳۶؛ طبری، همان: ۲۳۴/۸)

سنجش آراء

در تحلیل‌های رایج، هر چند سیاست برخورد با زنداقه، صرفاً یک پدیده مذهبی تلقی شده است اما بی‌تردید، هنوز هم از قابلیت بازخوانی نوینی برخوردار است تا از این رهگذر، بتوان به درک عمیق‌تری از این رویداد تاریخی دست یافت. اغلب پژوهشگران معاصر که به تاریخ عباسیان پرداخته‌اند، به سادگی از کنار این موضوع عبور کرده‌اند و یا آن را در یک چارچوب محدود مذهبی تبیین نموده‌اند. محمد عبدالحی شعبان ادعا می‌کند که مهدی عباسی بر آن بود تا نوعی نظام تک صدایی پدید آورد. لذا از مأموران سیاسی - عقیدتی خود خواست تا به تحکیم و تقویت ایدئولوژی رسمی خلافت پردازند. آنگاه که تلاش‌های آنها راه به کامیابی نبرد، زبان به ملامت مأموران و کارگزاران خود گشود و بدون توجه به این ناکامی - و شاید در واکنش به آن - به پاکسازی افراد موسوم به زنداقه پرداخت (Shaban, ۱۹۷۶: ۲/۲۲). این افراد، عمدتاً کسانی بودند که به شیوه‌های مختلف با سیاست مذهبی خلیفه عباسی مخالفت می‌ورزیدند (همان‌جا).

مارشال هاجسن نیز ضمن توجه به سیاست مذهبی مهدی عباسی خاطر نشان می‌سازد که تقوا و دینداری او ورای توصیف بود. از این حیث با روحیه پرتوان خویش درصدد تحقق اندیشه امت واحده اسلامی برآمد و در همین راستا بود که سیاست سختگیری نسبت به مانویان را آغاز کرد (Hodgson, op. cit: ۱/۲۸۹). در واقع، شعبان، سیاست مهدی عباسی نسبت به زنداقه را نوعی تلاش نافرجام برای یکسان‌سازی ایدئولوژیک جامعه می‌داند؛ در حالی که هاجسن بر این باور است که نگرانی خلیفه از ترویج آموزه‌های مانوی و ایجاد شکاف در وحدت جامعه اسلامی، زمینه اتخاذ این سیاست سخت‌گیرانه را فراهم کرد.

لاپیدوس در تمایز میان سیاست مذهبی امویان و عباسیان اظهار می‌دارد که امویان، خود را مدافع امپراتوری اسلامی می‌شمردند اما عباسیان، خود را مسئول حراست از اسلام راست‌کیشانه در برابر آزاداندیشان، بدعت‌گذاران و سنت‌شکنان می‌دانستند (Lapidus, ۱۹۸۸: ۸۷). از این‌رو، مهدی عباسی که خود را مدافع اسلام در برابر بدعت و ارتداد می‌شمرد و حق دفاع و تفسیر از آموزه‌های رسمی و مقبول را از آن خود می‌دانست، سیاست تعقیب زناده و سخت‌گیری بر آنها را در دستور کار خود قرار دارد (ibid: ۸۸).

واقعیت آن است که یکسان پنداشتن سیاست مذهبی عباسیان و امویان محل تردید و تأمل است. درست است که هر دوی آنها به ساخت مساجد جدید، تعمیر مساجد قدیم، حمله به مرزهای بیزانس و مبارزه با بدعت‌گذاری اهتمام می‌ورزیدند اما تردیدی نیست که سیاست تفتیش عقاید مهدی - که عرب و عجم، شیعه و غیرشیعه را دربر گرفت - نمی‌توان در یک چارچوب مذهبی صرف تبیین کرد. از این‌رو، درک عمیق‌تر این رویداد، مستلزم لحاظ کردن عوامل دیگری است که در بکارگیری این سیاست مداخلت داشتند.

تاریخ‌پژوهان عرب، گرچه در قیاس با پژوهشگران غربی نسبت به زناده توجه بیشتری نشان داده‌اند اما آنها نیز از انگیزه‌های زناده‌ستیزی در روزگار مهدی عباسی به ابهام و تردید سخن گفته‌اند. از باب نمونه، خلیل ابراهیم جفال می‌گوید که زناده در مناصب اداری دستگاه خلافت نفوذ کرده بودند و به شیوه‌های گوناگون می‌کوشیدند تا به اسلام ضربه زنند. از این حیث، مهدی عباسی چون آنها را تهدیدی برای اسلام و جامعه اسلامی می‌شمرد، مبارزه شدید خود را با آنها آغاز کرد (جفال، همان: ۱۰۸). زندیقان نیز چون از ساماندهی حرکت خود در عراق ناکام ماندند، در ایران متمرکز شدند تا با پیوستن به خیزش‌هایی که علیه عباسیان درمی‌گرفت، فرهنگ اسلامی را از میان بردارند و آداب و سنن دینی و فرهنگی پیش از اسلام را زنده کنند (همان: ۱۳۷-۱۴۰).

سمیره لیثی، زناده را بیش از تمامی جریان‌هایی که به مخالفت با عرب‌گرایی و اسلام پرداختند مورد تقبیح و نکوهش قرار می‌دهد و حتی عباسیان را به حیث اینکه زناده را در زیر بال و پر خود پرورش دادند شماتت می‌کند و ابومسلم را در میان

داعیان عباسی، به مثابه رهبر زناده معرفتی می‌نماید (اللیثی، ۱۹۶۸: ۵۲-۵۴ و ۵۸-۵۶ و ۶۶).

عبدالعزیز الدوری، گرچه موضعی شبیه به جفال و سمیره لیشی اتخاذ نمی‌کند اما در همان چارچوب کلی، زناده را هجمه داخلی علیه اسلام و عرب می‌شمارد. از دیدگاه او، مسئله با نهضت شعوبیه آغاز شد که ابتدا به تحقیر عنصر عرب و سپس فرهنگ عربی و دین اسلام پرداخت. از آنجا که پیوند وثیقی میان عرب، عربی و اسلام وجود دارد؛ حمله به یکی سرآغاز حمله به موارد دیگر بود. از این رو، شعوبیه موتور محرک زناده شدند (الدوری، ۱۹۸۰: ۵۸ و ۶۳-۶۹ و ۹۳).

شاگرد مصطفی، با دیدگاهی متفاوت، معتقد است که شعوبیه، عرصه فراخی را فراهم کردند که زناده در آن، امکان رویش یافتند (مصطفی، همان: ۱۸۶/۲). جفال و لیشی، در موضع دیگر، همگام با عبدالعزیزالدوری، مدعی شده‌اند که ایرانیان در نهضت شعوبیه کوشیدند تا با حمله به عرب و منسوخ کردن آداب و سنن آنها، به احیای فرهنگ ساسانی روی آورند. محرک آنها در این راه، چیزهای جز سیاست‌های تبعیض آمیز امویان در برتری عنصر عرب بر عجم نبود. بعدها عباسیان شرایطی را فراهم کردند که به رشد احساسات ملی‌گرایانه در میان ایرانیان دامن زد (جفال، همان: ۵۴-۵۷). حتی حضور آنها در میان صفوف انقلابیون عباسی به پاشیده شدن بذر شعوبی‌گری و زناده منجر شد (اللیثی، همان: ۶۴-۶۸).

بدیهی است تفسیرهایی که در این ایستار، بر مفاهیم ملی و مذهبی انگشت تاکید می‌نهند، تنها از سطح ظاهری سیاست دستگاه خلافت عباسی - در برخورد با این ماجرا - پرده برمی‌دارند. اما واقعیت آن است که شناخت لایه‌های زیرین این سیاست، در گرو فهم رفتارهای دوگانه‌ای است که دستگاه خلافت عباسی نسبت به شعوبیان و زناده در پیش گرفته بود و برخورد با دسته اخیر را نه تنها از منظر مذهبی که از موضع سیاسی و اجتماعی نیز توجیه می‌کرد.

نظم نوین اجتماعی

واقعیت آن است که مبارزه با زناده، گرچه از روزگار عباسیان آغاز شد اما زمینه‌های آن را باید در گرایش‌های اجتماعی جستجو کرد که در اواخر حکومت امویان پدیدار



گردید. امویان، سیاست تمایز میان عنصر عرب و موالی را در دستور کار خود داشتند. این سیاست، تنها ناظر به تمایز اجتماعی صرف نبود بلکه به جنبه‌های اقتصادی - بویژه مالیات - نیز نظر داشت. از سوی دیگر، سیاست‌های نژادی و فرقه‌گرایی امویان، راه را برای احیای گرایش‌های قیسی و یمانی، و باز تولید رقابت‌های کهن میان آنها هموار کرد. اینان، در واقع، به مثابه دو نیروی سیاسی - اجتماعی رقیب در اواخر دوره‌آموی بودند که یکی منادی سیادت عرب و سلطه بی‌رقیب او بر غیر عرب بود و دیگری، سودای انسجام میان عنصر عرب و عجم از راه تعامل و مزاجت داشت (ذکوان، ۱۴۱۲: ۱۷۵). از باب نمونه، تا زمان عمر بن عبدالعزیز، شماری از ایرانیان مسلمان در عراق می‌زیستند که از چند نسل پیش به اسلام گرویده بودند، نام‌های عربی برخود داشتند، به زبان عربی سخن می‌گفتند و روابط وسیعی را در عرصه‌های مختلف با عنصر عرب در پیش گرفته بودند؛ اما همچنان به چشم عنصر درجه دوم در آنها نگریسته می‌شد. عمر بن عبدالعزیز کوشید تا با درپیش گرفتن سیاست مالیاتی یکسان، گام‌هایی را در جهت رفع تبعیض و بی‌عدالتی نسبت به موالی و مسلمانان غیر عرب بردارد (ابویوسف، ۱۳۹۹: ۸۶ و ۱۳۱). این تصمیم که ناظر به یکسان‌انگاری مسلمانان در پیشگاه خلافت اسلامی و رفع تبعیض‌های ناروا از مسلمانان غیرعرب بود، می‌توانست به تحکیم روابط اجتماعی و توسعه مناسبات انسانی و ایمانی - فارغ از دغدغه‌های نژادی - بینجامد و پیامدهای ژرفی را با خود به همراه آورد. اما در پی مرگ ناگهانی او، قیسی‌ها بار دیگر قدرت را فراچنگ آوردند و با احیای سیاست پیشین برتری عرب بر عجم، ناراضی‌های شدیدی را در جامعه دامن زدند و ناخواسته فرصت مناسبی را برای عباسیان جهت بهره‌برداری از وضع موجود و ایجاد ائتلافی از عناصر ناراضی در جامعه تحت امر امویان، در پرتو شعار مبهم الرضا من آل محمد، فراهم کردند.

به یک اعتبار، پیروزی عباسیان مدیون سیاست شمول‌گرایانه آنها در برابر سیاست تنگ‌نظرانه، فرقه‌گرایانه و نژادپرستانه امویان در عرصه‌های عقیدتی و اجتماعی بود. به عکس امویان که از اسلام، تفسیری مضیق - در چارچوب ارزش‌های قومی و نژادی - عرضه می‌کردند، عباسیان در آغاز، مروج تفسیری از اسلام بودند که نظم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نوینی را در سایه مشارکت اقوام و ملل مختلفی که در زیر چتر واحد خلافت اسلامی روزگار می‌گذرانیدند، نوید می‌داد.

این تغییر پارادایم، هیچگاه به تدوین و یا تحکیم نوعی رهیافت راست‌گیشانه از اسلام - در چارچوب معیارهای قومی و نژادی - نینجامید؛ بلکه نقطه پایانی بر چنین نگرشی بود که در عصر اموی به مثابه یک گفتمان مسلط عمل می‌کرد. روشن‌ترین نمونه در تأیید این مدعا، رونق و رواج گفتگوها و مجادلات علمی در میان مکاتب مختلف فقهی و کلامی و نیز رواج تفسیرهای روایی، صوفیانه و خرد ورزانه از اسلام در جامعه عصر عباسی بود. شاهکار عباسیان در اتخاذ سیاست بی‌طرفی نژادی، نه تنها به تحکیم بنیان‌های خلافت، که به استمرار حیات بلند آن نیز منجر شد.

سیاستی که عباسیان در آغاز حکومت خویش در رفع تبعیض‌های اجتماعی اتخاذ کردند، حاکی از ماهیت شمول‌گرایانه نظم نوین اجتماعی بود که بر ویرانه‌های سیاست نژاد پرستانه امویان و ساختارهای تبعیض‌آمیز فرهنگی و اجتماعی این خاندان بنا شده بود. عباسیان با اتخاذ این سیاست، آمال و آرزوهای موالی را در حذف تمایزات اجتماعی، حقوقی و قضایی میان عرب و غیرعرب برآورده کردند و در همان حال، شماری از ایرانیان را در مناصب اداری و حکومتی خویش جای دادند (Watt, ۱۹۷۴: ۱۷۰). مسبوق به همین معنا، کسانی در مقام بازشناسی سیاست چرخش ایدئولوژیک عباسیان، ادعا کرده‌اند که خلافت عباسی به اصول و سیره عمر بن عبدالعزیز بازگشت و طیف وسیعی از خواص و نخبگان غیرعرب را در سطوح عالی نظامی و دیوانی به خدمت گرفت (Lapidus, opcit: ۷۰). اما واقعیت آن است که این ادعا تنها ناظر به ظاهر قضیه است؛ و بکارگیری این طیف وسیع، مؤید سیاست سنجیده و آگاهانه‌ای بود که خلیفه عباسی درپیش گرفته بود. چه، این سیاست، در راستای آرمان‌هایی بود که پیش از این از سوی یمانی‌ها و همفکران آنها در یکسان‌انگاری عرب و عجم مطرح شده بود و اینک دولت عباسی با رفع تبعیض‌های اجتماعی و حقوقی میان عرب و غیرعرب، و بکارگیری ایرانیان در دستگاه دیوانی، در حقیقت بر آن بود تا به این خواست اجتماعی، که از سالها پیش به این سو فزونی یافته بود، پاسخ دهد و خود را با آن هماهنگ سازد.

پیدایش رژیم جدید و تکوین دستگاه اداری و نظم نوین اجتماعی، امری ساده و بی‌تکلف نبود. آنچه که عباسیان به انجام آن مبادرت ورزیدند، پایه‌گذاری دولتی بود که با واقعیت‌های موجود امپراتوری وسیع آنها سازگار باشد؛ تا از این رهگذر بتوانند

حاکمیت خویش را در برابر تهدیدهای واگرایانه و تجزیه طلبانه عناصر گریز از مرکز حفظ کنند.

سیاست رفع تبعیض، که در پرتو نظم نوین اجتماعی عباسیان آشکار شد، پیامدهای نیکویی را در عرصه اقتصادی به همراه آورد. شمار زیادی از ایرانیانی که در شهرهای نوپدید عراق می‌زیستند به عرصه رقابت اقتصادی با همتایان عرب خود وارد شدند و زمینه را برای پویایی و شکوفایی تجارت و به تبع، افزایش درآمدهای مالیاتی دولت عباسی فراهم کردند. رفع تبعیض، امنیت اجتماعی و شکوفایی اقتصادی، در دهقان‌ها و اشراف زمیندار ایرانی که نگران املاک و اراضی خود بودند ایجاد انگیزه کرد تا با اشتیاق بیشتر به تغییر کیش خویش روی آورند. گرچه افرادی از این طبقه، از سال‌ها پیش، گروه خود را به اسلام آغاز کرده بودند اما با ظهور عباسیان، بیشتر افراد زمیندار و عناصر وابسته به زمین، از آن حیث که نسبت به موقعیت اشرافی خود اطمینان خاطر یافتند، پذیرای اسلام شدند (بولت، ۱۳۶۴: ۵۴). در چنین شرایطی، منشأ نژادی تعیین‌کننده تمایزات اجتماعی نبود. چه، هم عنصر ایرانی و هم عنصر عرب، در دو عرصه زمینداری و تجارت وارد عمل شدند و زمینه‌های شکوفایی اقتصاد جامعه عباسی را فراهم کردند. لذا با تأسیس سلسله عباسی، طبقات اجتماعی ساسانی، بار دیگر در فضای اسلامی عباسیان باز تولید شدند. اما گویی در این میان، طبقه زمیندار به حیث اتکا به ثروت بیشتر و نیز اتحاد با مالکان زمیندار عرب، با قدرت و توان بیشتری در این عرصه ظاهر شد. این امتزاج، رسماً با تأسیس منصب وزارت که عمده‌تأ توسط اشراف ایرانی اداره می‌شد، ضمانت اجرایی یافت. این منصب، با ابراز وفاداری به خلیفه و اطاعت از او، به زودی به دومین منصب قدرتمند دستگاه خلافت بدل شد. نمونه بارز آن، خاندان برمکی بود که سکاندار وزارت عباسیان شد و به عالی‌ترین و بی‌سابقه‌ترین سطح قدرت، ثروت، منزلت و نفوذ در دستگاه خلافت عباسی نائل آمد. لذا با روی کارآمدن عباسیان، معیارها به سود اشراف زمیندار تغییر یافت و در نتیجه، حاکمیت عباسی با عنایت به واقعیت‌های موجود و شرایط متغیر اجتماعی، ناگزیر شد تا به تعدیل فرهنگ سیاسی خلافت روی آورد.

فرهنگ نوین سیاسی

عباسیان برای اثبات امتزاج اجتماعی عرب و عجم و نیز تسهیل در چرخش امور

اداری، به استخدام شمار زیادی از ایرانیان در دستگاه دیوانی خود پرداختند. عناصر دیوانی ایرانی، به حیث تجربه و مهارت در امور اداری، همچنان که به اربابان جدید خود خدمت می‌کردند، به گاه نیاز، معاهدات و قراردادهای حکومتی و دیوانی را از فارسی به عربی برمی‌گرداندند و با این کار، مشوق ترجمه آثاری از فرهنگ‌های دیگر شدند که به حوزه‌های مختلف معرفت تعلق داشت. این امر، علاوه بر اینکه جهان عباسیان را با دنیای فکری ملل دیگر آشنا می‌کرد، موجب شکوفایی ادبیات عرب و ترویج وسیع آن در دوره‌اول عباسیان نیز گردید. از میان ترجمه‌های مختلف، دو گونه از آنها با این بحث، ارتباط نزدیک‌تری دارند: یکی ترجمه آثار مربوط به فنون و آداب ملکداری بود که در واقع همان خداینامه‌های ساسانی بودند (Lapidus, op. cit: ۹۱). کاتبان و دبیران شاغل در دستگاه خلافت، تردیدی نداشتند که آداب و سنن عرب پیش از اسلام نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای نظام اداری عباسیان باشد لذا بهترین شیوه را در بکارگیری آداب ساسانیان دانستند (محمدی، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

از میان مترجمانی که به ترجمه آثار ادبی و دیوانی روی آوردند، کسانی به شعوبیه نامبردار شدند و در کانون توجه موافقان و مخالفان قرار گرفتند. برخی، تلاش‌های آنها را در راستای نژاد گرایی فرهنگی در عرصه رقابت با نخبگان عرب - که نمایندگان فرهنگ متفاوتی بودند - ارزیابی کرده‌اند (Banani, ۱۹۷۷: ۲۱). برخی نیز، ضد عرب بودن آنها را مساوی با اسلام ستیزی آنها شمرده‌اند (الدوری، همان: ۵۸). با این حال، آنها بزرگترین خدمت ممکن را به اندیشه سیاسی عباسیان ارائه کردند. چه، اندیشه سیاسی ایرانی بر اقتدار مطلق و نامحدود پادشاه، انتخاب الهی سلطان و جایگاه فراقانونی او تاکید می‌کرد (Lapidus, op. cit: ۹۲) و انتقال این مفاهیم به جامعه عربی - از سوی مترجمان ایرانی و شعوبی - مؤثرترین نقش را در شکل‌گیری فرهنگ نوین سیاسی عباسیان ایفا نمود. به همین سبب، علیرغم نگاه منفی آنها به عنصر عرب، صرفاً به حیث فراهم کردن زمینه‌های ایدئولوژیک در تکوین فرهنگ سیاسی نوین، از حمایت حاکمان عباسی برخوردار شدند؛ در حالی که افراد موسوم به زنداقه، به شدت تحت تعقیب حکومت بودند و این نشان از برخورد دوگانه عباسیان با شعوبیان و زنداقه داشت (صنیع، ۱۹۹۸: ۱۲۴).



گونه دیگری از ترجمه، که بعدها حساسیت دستگاه خلافت را برانگیخت، مربوط به آثار دینی و کلامی بود. در فضای جدیدی که ترجمه، امکان انتقال دانش و معرفت را فراهم می‌کرد؛ افرادی نظیر: مطیع بن ایاس، حماد عجرد، یحیی بن زیاد و ابن ابی العوجاء به ترجمه رساله‌های مانویان پرداختند (جفال، همان: ۹۹). اینان، فرصت را برای ورود به مباحث عام کلامی، که پیش از این در میان مسلمانان رواج یافته بود، مغتنم شمردند. افرادی نظیر: ابوشاکر، نعمان بن ابی العوجا و صالح بن عبدالقدوس که متهم به زندقه شدند از متکلمان و محدثان روزگار خود بودند. اینان از آن رو متهم به زندقه شدند که در پاسخ به مخالفان خود، آثاری را در دفاع از اصول دوگانه مانویت منتشر کردند (Vajda, op. cit: ۱۸۱).

در فضایی که فرهنگ سیاسی نوین در حال شکل‌گیری بود، گفتگو بر سر کاربرد حدیث به عنوان یکی از منابع فقه اسلامی، در سطح بی‌سابقه‌ای افزایش یافت. برخی از زنداقه در گرم‌شدن این بحث مشارکت داشتند. ابن ابی العوجا که از محدثان روزگار خود به شمار می‌آمد، متهم به جعل حدیث شد و این امر، بر دشواری کار او در محکمه عباسیان افزود (ذهبی، بی تا: ۶۴۶/۲؛ جفال، همان: ۱۷۲). احادیثی که از سوی محدثان زندیق ترویج شده بود، گرچه از حیث وثاقت، مخدوش شمرده شد اما از حیث سیاسی، توانست گفتمان جدیدی را در برابر فرهنگ حاکم پدید آورد و آن را به چالش کشد.

افزون بر ثنویتی که زندیقان خاص (مانویان) در آثار خود ترویج می‌کردند و این امر در نقطه مقابل اندیشه توحیدی قرار داشت، نکته‌ای که برای عباسیان قابل هضم و تحمل نبود، آموزه‌های ضد اشرافی و ضد طبقاتی مانویت بود که با فرهنگ سیاسی عباسیان در تعارض قرار داشت (Gustin, ۱۹۷۰: ۸۷). به همین سبب، می‌توان حمله به زنداقه را به برخورد دو فرهنگ سیاسی تعبیر کرد که آموزه‌های آنها در تقابل اساسی با یکدیگر بود. لذا خلافت عباسی که بر ایدئولوژی توحیدی تکیه داشت، بر هواداران مانویت برچسب زندیق زد؛ همان‌گونه که قرن‌ها پیش، زرتشتیان ساسانی نیز به این شیوه متوسل شده بودند (مطهری، همان: ۶۰). از این رو، برای تحکیم موقعیت دستگاه خلافت و حفظ اقتدار ریاست عالیه آن، برخورد حذفی با زندیقان در دستور کار خلیفه قرار گرفت. هرچند این سیاست، به حیث ظاهر، در دفاع از اسلام به انجام رسید اما

یگانه هدف خلیفه در درجه نخست، حفظ حکومت در برابر عواملی بود که اساس آن را مورد تهدید قرار می‌داد. بر این اساس، نمی‌توان واکنش شدید او را نسبت به افراد موسوم به زنادقه، تنها در راستای تحکیم اندیشه ارتدوکسی اسلام تفسیر کرد و برخورد با آنها را مسبوق به انگیزه‌های صرف مذهبی و یا ملی‌گرایانه تلقی نمود. چه، اگر بتوان مانوی‌گریِ نخبگان جامعه عباسی را نوعی گفتمان سیاسی دانست که با مطلقه‌گرایی و اشرافیت طلبی عباسیان در تعارض بود، آنگاه این دیدگاه می‌تواند در کنار تفاسیری که از منظر ملی و مذهبی به سیاست زندیق ستیزی عباسیان پرداخته‌اند نوعی توازن و هماهنگی ایجاد کند

نتیجه‌گیری

بر خلاف امویان که بدون توجه به فرهنگ اقوام مختلف تحت حاکمیت خود، سیاست یک‌سالاری فرهنگ عربی را در پیش گرفتند و همین امر موجب افزایش فشار مطالبات فرهنگ‌های مختلف برای خارج شدن آنها از لاک عربی‌گرایی محض شد و به مثابه یکی از عوامل فروپاشی دولت آنان عمل کرد، عباسیان در آغاز، با اتخاذ سیاست شمول‌گرایانه فرهنگی، کوشیدند تا با جذب عناصر غیر عرب در ساختار قدرت، به مطالبات اقوام مختلف امپراتوری خود پاسخ دهند.

سیاست یکسان‌انگاری عباسیان نسبت به عرب و عجم، موجب پدید آمدن فضای نوینی شد که عنصر ایرانی در عرصه تجارت و زمینداری، وارد رقابت جدی با عنصر عرب شد و بر شکوفایی اقتصاد عباسیان افزود. اشراف زمیندار ایرانی، با درک شرایط جدید و اطمینان خاطر از موقعیت اشرافی خود، با اشتیاق بیش از پیش، به اسلام گرویدند و سپس با نفوذ در ارکان قدرت عباسیان - تا سطح وزارت - به باز تولید اقتدار پیشین خود پرداختند. دستگاه خلافت عباسی نیز با درک این نکته که معیارها به سود اشراف زمیندار تغییر یافته‌است، کوشید تا فرهنگ سیاسی خلافت را برای انطباق با واقعیت‌های موجود تعدیل کند.

اشراف ایرانی که سکandar وزارت عباسیان شدند، برای تسهیل در گردش روال‌مند امور دیوانی، به ترجمه آثار مربوط به آداب کشورداری ساسانیان پرداختند. توجه به این امر، زمینه را برای ترجمه متون مختلف ادبی، دینی و فلسفی - و از جمله متون مانوی -

فراهم کرد که در نوع خود، گفتمان جدیدی را در برابر ادبیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی حاکم گشود. برخی از کسانی که بعدها از سوی دستگاه خلافت عباسی به زندقه متهم شدند، در گرم کردن تنور این مباحثات، نقش اساسی داشتند. اینان که به ظاهر از مانویت به اسلام گرویده بودند، هنوز هم دل در گرو پاره‌ای از اندیشه‌های مانوی داشتند و به ترویج آنها در جامعه عباسی مبادرت می‌ورزیدند. این آموزه‌ها از دو جهت با معیارهای مقبول دستگاه خلافت در تعارض بود: از یک سو، دوگانگی در بن مایه‌های آفرینش، که از اصول محوری مانویت بود، در تقابل جدی با اصل توحید اسلامی قرار داشت که به مثابه پشتمانه ایدئولوژیک حاکمیت عباسی عمل می‌کرد؛ و از سوی دیگر، ترویج اندیشه‌های ضد اشرافی و ضد طبقاتی مانوی، عملاً دستگاه خلافت را از حیث سیاسی با چالشی عظیم روبرو می‌ساخت. از این جهت، رویارویی با زنداقه را می‌توان به برخورد دو فرهنگ سیاسی تعبیر کرد که آموزه‌های آنها در تقابل اساسی با یکدیگر بود. خلیفه نیز با اتخاذ سیاست زندیق ستیزی، کوشید تا اقتدار بلامنازع خود را در برابر تهدیدهای احتمالی حفظ کند و رقیبان و دگر اندیشان را به حاشیه براند.

کتاب نامه

۱. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۴۱۴)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۲. ابن الجوزی، جمال الدین ابوالفرج (۱۳۶۸)، *تلبیس ابلیس*، بیروت، دارالرائه العربی.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۹۷۱)، *العبر*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۴. ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۹۲۷)، *الفخری*، قاهره، مکتبه التجاریة الكبرى.
۵. ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل (۱۹۷۷)، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبه المعارف.
۶. ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل (۱۴۲۴)، *نوادر اخبار ابی نواس*، تحقیق یوسف البقاعی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۷. ابن ندیم، اسحاق بن محمد (۱۳۴۶)، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران.
۸. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹)، *کتاب الخراج*، بیروت، دارالمعرفة.
۹. اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۲)، *الغانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۰. الدوری، عبدالعزیز (۱۹۸۰)، *الجدور التاریخیه للشعوبیه*، بیروت، دارالطلیعه.
۱۱. امین، احمد (۱۹۵۶)، *ضحی الاسلام*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
۱۲. بولت، ریچارد (۱۳۶۴)، *گروش به اسلام در قرون میانه*، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، نشر تاریخ ایران.
۱۳. جفال، خلیل ابراهیم (۱۹۸۶)، *الشعوبیه و الادب*، بیروت، دارالنضال للطباعه و النشر.
۱۴. جهشیاری، محمد بن عبدوس (۱۳۵۷)، *کتاب الوزراء و الکتاب*، تصحیح مصطفی السقا و غیره، قاهره، مطبعة البابی.
۱۵. حسن، حسن ابراهیم (۱۹۵۳)، *تاریخ الاسلامی آلسیاسی*



- والدینى و الثقافى والاجتماعى، قاهره، مكتبة النهضة المصرية.
۱۶. ذکوان، احمد (۱۴۱۲)، الامويون و السياسة، قاهره، دار المعارف.
۱۷. ذهبى، محمد بن احمد (بى تا)، میزان الاعتدال، تحقيق على محمد البجاوى، بيروت، دار الفكر.
۱۸. رضا زاده لنگرودى، رضا (۱۳۸۵)، "زندقه در سده های نخستین اسلامى"، در جنبش های اجتماعى ایران، تهران، نشر نو.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶)، نه شرقى نه غربى - انسانى، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۰. سیوطى، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۸)، تاریخ الخلفاء، تحقيق محى الدین عبدالحمید، بيروت، دارالجيل.
۲۱. صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵)، جنبش های دینى ایرانى در در قرن های دوم و سوم هجرى، تهران، انتشارات پاژنگ.
۲۲. صنیع، ابراهیم (۱۹۹۸)، السياسة و الثقافة فى العصر العباسى، مسقط، دارالنور.
۲۳. طبرى، محمد بن جریر (بى تا)، تاریخ الامم والملوک، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهیم، بيروت، روائع التراث العربى.
۲۴. عطوان، حسین (۱۹۸۴)، الزندقه و الشعوبيه فى العصر العباسى الاول، بيروت، دارالجيل.
۲۵. لیثى، سمیره مختار (۱۹۶۸)، الزندقه و الشعوبيه و انتصار الاسلام والعروبة عليهما، قاهره، نشر البطحاء.
۲۶. محمدى، محمد (۱۳۷۴)، فرهنگ ایرانى پیش از اسلام، تهران، انتشارات توس.
۲۷. مسعودى، على بن حسین (۱۹۴۸)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق محمد محى الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة السعادة.
۲۸. مصطفى، شاکر (۱۹۷۴)، دولة بنى عباس، کویت، وكالة المطبوعات.
۲۹. مطهرى، حمید رضا (۱۳۸۷)، زندقه در سده های نخستین

اسلامی، قم، پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.

۳۰. مقدسی، طاهر بن مطهر (۱۹۸۸)، *البدء و التاریخ*، بیروت، دار صادر.

۳۱. منتظری، سید سعید رضا (۱۳۸۹)، *زندیق و زنادیق*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۳۲. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۴۱۳)، *تاریخ الیعقوبی*، تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت، مؤسسة الاعلمی، للمطبوعات.

۳۳. Banani, Amin (1977), "Conversion and Conformity in a Self-Conscious Elite", *Individualism and Conformity in Classical Islam*, ed. Amin Banani, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

۳۴. Gustin, E. (1970), *Manichaeism*, Chicago, Aldine Publishing Company,

۳۵. Hodgson, M. G. (1974), *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University Press.

۳۶. Kennedy, Hugh (1986), "al-Amin", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden, E. J. Brill.

۳۷. Idem (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, London, Croom Helm.

۳۸. Lapidus, Ira M. (1988), *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

۳۹. Omar, Farouk (1974), "Some Observations on the Reign of the Abbasid Caliph al-Mahdi", *Arabica*, T. 21, Fasc. 2, pp. 139-150.

۴۰. Shaban, M. A. (1976), *Islamic History: A New Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.

۴۱. Vajda, G. (1938), "Les Zindiqs en Pays d'Islam au debut la Period Abbasid", *Revista degli Studi Orientalia*, 17, pp. 173-229.

۴۲. Watt, W. M. (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

۴۳. Idem (1974), *The Majesty That Was Islam*, London, Sedjwick & Jackson.

۴۴. Widengren, Geo (1965), *Mani and Manichaeism*, London, Trinity Press.