

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال هفتم، شماره‌ی بیست و هشتم، تابستان ۱۳۹۵، صص ۷۴-۴۹

بررسی تطبیقی جامعه‌شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر با تاکید بر جنبش بابک خرم‌دین

حسین پوراحمدی*، کیوان کریمی‌الوار**

چکیده

پژوهش حاضر در صدد بررسی ابعاد مذهبی جنبش بابک خرم‌دین بر اساس جامعه‌شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر می‌باشد و ضمن برشمردن خاستگاه‌ها، مولفه‌ها و تفاوت‌های عقاید مارکس و وبر در این زمینه، در پی پاسخ به این پرسش است که تا چه میزان می‌توان نقش مذهب را در این جنبش، بر اساس نگاه‌های مذکور سنجید؟ این مقاله بر کاربست نوعی از جامعه‌شناسی ترکیبی دین تاکید دارد.

نتایج این پژوهش که با روش مقایسه‌ای و تحلیل تاریخی صورت گرفته، نشان می‌دهد که برخلاف تصور رایج، جامعه‌شناسی دین مارکس که برآمده از بینش ماتریالیسم تاریخی وی می‌باشد، می‌تواند در تحلیل بهتر ماهیت رابطه خلافت عباسی و دین - به عنوان یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری جنبش بابک خرم‌دین - که جایگاه دین را به مفهوم ایدئولوژی مارکس نزدیک می‌سازد، کارآمد باشد. جامعه‌شناسی دین وبر نیز که تا حدی برآمده از سنت ایدئالیسم آلمانی و روش‌شناسی تفهیمی وی می‌باشد، با توجه به تاکید بر تعامل دین و اقتصاد، به عنوان دو عامل مهم در شکل‌گیری جنبش بابک خرم‌دین، در درک بهتر ابعاد مذهبی جنبش مذکور کارساز می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی دین، مارکس، وبر، جنبش خرم‌دینان، بابک.

* استادیار (بازنشسته) گروه تاریخ، دانشگاه شیراز (pourahmadh@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

(keyvan1388@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۹

مقدمه

مطالعات بین‌رشته‌ای اهمیت فراوانی در درک بهتر تحولات تاریخی دارند، در همین راستا، جامعه‌شناسی دین، به عنوان یکی از شاخه‌های مهم جامعه‌شناسی، در تبیین علمی جنبش‌های دینی حائز اهمیت می‌باشد. در تحقیقات مختلف در عرصه مذکور، بازگشت به آراء جامعه‌شناسان کلاسیک از جمله کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸) و ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۸) امری گریزناپذیر است. از یک سو، نوع نگرش متفاوت آنها نسبت به نقش دین در تحولات اجتماعی، بر دیگر محققان تاثیر زیادی داشته است و از سوی دیگر، ماهیت نسبت افکار آنها با هم نیز سبب بحث‌های فراوانی شده است.

پس از فتح ایران به دست اعراب و به دنبال تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ناشی از این فتح، جنبش‌هایی علیه خلافت اموی و عباسی با ماهیت‌های مختلف رخ داد که به شهادت مورخان، بزرگ‌ترین آنها در دوره‌ی اول عباسی (۲۳۲-۱۳۲ق) به رهبری بابک خرم‌دین، در شمال غربی و غرب ایران رخ داد. در شکل‌گیری و تداوم این جنبش، مذهب به ویژه با رنگ و بوی عقاید مزدکی، نقش‌آفرین بوده است، عقایدی که با توجه به ابعاد اجتماعی شان گاه «کمونیسم ایرانی»^۱ خوانده می‌شوند. بر این اساس، به نظر می‌رسد بررسی جنبش مذکور بر بستر جامعه‌شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر، که در آن به ترتیب، اقتصاد و باورها و عقاید، به نوعی بر شکل‌گیری یک جنبش مؤثر می‌باشند، معقول باشد.

در باره موضوع این پژوهش، تحقیقی که جنبه تاریخی - جامعه‌شناختی داشته باشد، صورت نگرفته و مولفه‌های انتخاب شده از جامعه‌شناسی دین مارکس و وبر، حاصل تحقیق نگارنده است. جامعه‌شناسی دین و آراء آباء کلاسیک آن، از منظر محققان جامعه‌شناسی بسیار مورد توجه می‌باشد و این امر به ویژه در مورد وبر صادق است؛ برای نمونه می‌توان به مقاله حسین بشیریه با عنوان «مبانی جامعه‌شناسی مذهبی ماکس وبر» چاپ شده در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (شماره ۲۳ و ۲۴) و یا مقاله

۱. رمان گیرشمن (۱۳۷۲)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۶۲.

جامعه‌شناسی دین از دیدگاه ماکس وبر از براین موریس اشاره کرد که در فصلنامه معرفت (شماره ۳۴) چاپ شده است. شایان ذکر است که در تحقیقات حوزه جامعه‌شناسی، به جامعه‌شناسی دین مارکس کمتر توجه شده است. در باب جنبش خرم‌دینان نیز، در حوزه تاریخی، آثاری از جمله اثر سعید نفیسی تحت عنوان *بابک خرم‌دین، جنبش بابک اثر الهیار خلعتبری و عباس زارعی مهرورز* و کتاب *غلامحسین صدیقی به نام جنبش‌های دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری نگاشته شده است*. با وجود این، مقاله حاضر، به روش مقایسه‌ای - تحلیلی، ضمن برشمردن مهمترین مولفه‌های جامعه‌شناسی دین مارکس و وبر و تاکید بر کاربست نوعی جامعه‌شناسی ترکیبی دین، به صورت مقایسه‌ای به تحلیل جامعه‌شناختی - تاریخی نقش مذهب در شکل‌گیری و تداوم جنبش بابک خرم‌دین پرداخته است. لازم است اشاره شود که واژه‌ی (Religion) در مغرب‌زمین، به معنای مذهب (مکتب‌های درون یک دین) و نیز به معنای خود دین به کار می‌رود. به نظر می‌رسد تنوع ادیان در جوامع بشری سبب تعریف‌های بی‌شماری از دین شده است.^۱ در این مقاله، لفظ دین، اشاره به دین زرتشت و اسلام دارد و در باب عقاید مزدکی، خرم‌دینی و قرائت خاص خلافت عباسی از دین اسلام، لفظ مذهب به کار برده شده است.

جامعه‌شناسی دین

مقارن با ظهور جامعه‌شناسی به عنوان رشته‌ای مستقل و نو در عرصه علوم اجتماعی، در قرن نوزدهم جامعه‌شناسانی مانند دورکیم و وبر، نگاه ویژه‌ی به نقش دین در تحولات اجتماعی داشتند؛ برای مثال دورکیم واکاوی ریشه و منشاء دین را توسط جامعه‌شناس برای شناخت انسان و جوامع انسانی سودمند می‌دانست.^۲ تبیین و بررسی دین از منظر جامعه‌شناسی، منجر به شکل‌گیری رشته جامعه‌شناسی دین شد که از لحاظ لفظی، گاه با واژه جامعه‌شناسی دینی به اشتباه در یک معنا به کار می‌رود در صورتی که لفظ جامعه‌شناسی دینی، تبیین جامعه‌شناختی پدیده‌های اجتماعی از منظر دین است.

۱. حسین توفیقی (۱۳۸۵)، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران: سمت، ص ۱۴.

۲. علیرضا شجاعی زند (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی دین*، تهران: نی، ص ۳-۲.

از آثار مهم در زمینه جامعه‌شناسی دین، می‌توان به کتب *صور/تدایی حیات دینی* اثر دورکیم، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* و *جامعه‌شناسی دین* از آثار مشهور و بر اشاره کرد. رویکردهای جامعه‌شناختی نسبت به دین، همچنان تحت تاثیر اندیشه‌های سه نظریه پرداز کلاسیک جامعه‌شناسی، یعنی مارکس، دورکیم و وبر است.^۱ در آسیب‌شناسی آثار مربوط به جامعه‌شناسی دین، باید اشاره کرد که با توجه به تاثیرپذیری جامعه‌شناسان از روش‌شناسی پوزیتیویسم، مکتب کارکردگرایی و همچنین نگاه تقلیل‌گرایانه به دین، در اغلب مواقع جنبه‌های مختلف دین مورد غفلت قرار گرفته است، با این وجود در آثار هرکدام از جامعه‌شناسان، به جنبه‌ای از نقش دین در تحولات اجتماعی اشاره شده است. در این میان، ماکس وبر با تاکید بر روش تفهیمی و تاکید بر جداسازی روش‌شناسی علوم طبیعی و علوم انسانی، کمتر متأثر از رویکردهای مذکور بوده است. وبر هدف جامعه‌شناسی را فهم تفسیری رفتار اجتماعی می‌دانست،^۲ و این نگرش بدون شک بر جامعه‌شناسی دین وی تاثیر گذاشته است.

در پایان این بحث، لازم است اشاره شود که با توجه به دشواری سخن گفتن از منشا و جوهر دین، اغلب جامعه‌شناسان به سمت بررسی و تبیین نقش دین (کارکرد دین)، در جامعه تمایل یافته‌اند. برای مثال وبر می‌گوید: «شناخت ماهیت دین، دل‌مشغولی ما نیست بلکه وظیفه ما مطالعه شرایط و تأثیرات نوع ویژه‌ای از رفتار اجتماعی است.»^۳ سخن وبر در واقع به کنش افراد متأثر از دین اشاره دارد. همین امر در باره برخی از جامعه‌شناسان دین معاصر نیز صدق می‌کند، به طوری که رونالد جانستون اعتقاد دارد: «ما نمی‌توانیم در باب درست و غلط بودن مذهب سخن بگوییم.»^۴ این امر اگرچه به بعد اجتماعی دین اشاره دارد، اما با توجه به تفاوت مبانی هستی‌شناسی (نوع نگاه به منشا دین) جامعه‌شناسان غربی با نگاه‌های دینی ما با آن جنبه از نظریات مارکس و وبر چندان کاری

۱. آنتونی گیدنز (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: امیرکبیر، ص ۵۰۲.

۲. ماکس وبر (۱۳۶۷)، *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، ترجمه احمد صدرتی، تهران: مرکز، ص ۱۶.

3. Max, Weber, (1969), *Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press, p1.

4. Ronald, johnstone, (2008), *Religion of society*, NEW JERSEY: PEARSON, p5.

بررسی تطبیقی جامعه‌شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر ... ۵۳

نداریم، با این وجود به بعد نگاه کارکردی آنها به دین (دین موجود در جامعه یا دین واقعی) توجه خواهیم نمود، هرچند که نباید از تاثیر نوع نگاه به منشا دین بر نوع نگاه کارکردی نیز غافل بود.

جامعه‌شناسی دین از منظر کارل مارکس

به رغم اینکه مارکس چندان به مبحث دین نپرداخته است، اما به اعتقاد برخی جامعه‌شناسان، با توجه به اهمیت نظریه‌ی وی در باب تعامل زیر ساخت و روساخت در جامعه، سهم وی در جامعه‌شناسی دین، چندان مورد توجه قرار نگرفته است.^۱

مارکس ضمن نقد ایدئالیسم که جهان را تحت فرمانروایی ایده‌ها و مفاهیم می‌داند،^۲ معتقد است: «این تصور که دین نیروی محرک تاریخ است بیماری آلمانی‌هاست.»^۳ نگرش دینی مارکس تا حد زیادی برگرفته از تفکر لودویگ فوئرباخ، از شاگردان برجسته هگل، می‌باشد. فوئرباخ دین را محصول از خود بیگانگی انسان می‌دانست. طبق همین پیوند است که مارکس خود را شاگرد نقاد فوئرباخ می‌دانست.^۴ در واقع مارکس با پذیرش دیدگاه ماتریالیستی فوئرباخ، آن را با روش دیالکتیکی هگل درآمیخت و نتیجه این آمیزش، ماتریالیسم تاریخی بود.^۵

از نظر مارکس، عقاید فرمانروا در هر زمان همیشه فقط عقاید طبقه فرمانروا بوده است و همگام با تغییر ارزش‌های مادی در جامعه، ارزش‌های معنوی نیز تغییر می‌یابند.^۶ شاید

۱. مسعود جلالی مقدم (۱۳۷۹)، درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ درباره‌ی دین، تهران: مرکز، ص ۶۳.

۲. کارل مارکس و فردریش انگلس (۱۳۵۳)، *ایدئولوژی آلمانی*، بی‌جا: هیئت تحریریه نشریه کارگر، ص ۱۲.

۳. هوبرت کنو بلاخ (۱۳۹۰)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران: نی، ص ۷۲.

۴. آلبر کامو (۱۳۸۲)، *انسان طاغی*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، آبادان: پرشش، ص ۱۲۲.

۵. تیم دیلینی (۱۳۸۸)، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نی، ص ۱۱۲.

۶. کارل مارکس و فریدریش انگلس (۱۳۵۹)، *مانیفست حزب کمونیست*، ترجمه هرمان محمدپور، تهران: شرکت سهامی خاص، ص ۷۸.

اصلی‌ترین تعبیر مارکس در باب تاریخ در جمله زیر خلاصه شده باشد: «تاریخ همه جوامع تا این زمان تاریخ مبارزه طبقاتی بوده است.»^۱ وی از این رو انقلاب‌ها را، لوکوموتیو تاریخ جهان می‌داند.^۲ مارکس با این تحلیل، در واقع دین را که در نگرش وی، بخشی از روبنا محسوب می‌شود،^۳ به عنوان عاملی مستقل به حساب نمی‌آورد، به طوریکه در وابسته ساختن خواست مذهبی به تعارض‌های طبقاتی راه اغراق می‌پیماید.^۴ در نگاه مارکس «انسان دین را می‌سازد، دین انسان را نمی‌سازد. درحقیقت دین خودآگاهی و آگاهی از خود انسانی است که یا هنوز خود را نیافته و یا خود را باز گم کرده است... دین تحقق خیالی جوهر انسان است، دین رایحه معنوی جهان است. رنج مذهبی هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض بر ضد آن است. دین آن مخلوق ستم‌دیده، احساس جهانی بی‌احساس و جان اوضاعی بی‌جان است، دین افیون مردم است.»^۵

در این تفسیر مشهور مارکس از دین، تناقضی وجود دارد که همزمان، دین را بیانگر اعتراض و در ضمن وسیله‌ی مشروعیت بخشی می‌پندارد. به گفته‌ی ملکم همیلتون، مارکس بیان اعتراض‌آمیز دین را غیرمؤثر و راه حلی در یک سطح تخیلی می‌دانست که خطری برای وضع موجود به شمار نمی‌آید.^۶ مارکس حتی دین را شکل قدسی از خودبیگانگی انسان می‌داند.^۷

از نظر مکتب فونکسیونالیسم (کارکردگرایی)، مارکس کارکرد دین را دادن آرامش به انسان می‌داند. وی با این برداشت، در واقع نقشی را که دین در شکل‌گیری بسیاری از

۱. همان، ص ۵۰.

۲. میشل لووی (۱۳۷۶)، *درباره تغییر جهان*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ص ۲۷۴.

۳. استفن. پ. دون (۱۳۶۸)، *سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، ص ۱۵.

۴. موریس دوورژه (۱۳۶۹)، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۲۸.

۵. کارل مارکس (۱۳۸۱)، *درباره مساله یهود*، گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران، ص ۵۳-۵۴.

۶. ملکم همیلتون (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث، ص ۱۴۸.

۷. پیتر سینگر (۱۳۹۳)، *مارکس*، ترجمه محمد اسکندری، تهران: طرح نو، ص ۵۱.

جنبش‌ها و انقلابات در طول تاریخ داشته است، نادیده می‌گیرد، با این وجود به نظر می‌رسد در مواقعی که دین در کنار سیاست مورد سوء استفاده قرار گرفته است، معنا و مفهوم دین، به تعبیر ایدئولوژی مارکس نزدیکتر شده است. کار اصلی ایدئولوژی نیز از نظر مارکس، مشروعیت بخشیدن به قدرت است.^۱

جامعه‌شناسی دین از منظر ماکس وبر

یکی از جامعه‌شناسانی که به نوعی با مطالعات وی و جامعه‌شناسان دیگری چون دورکیم در باب دین، رشته‌ای به نام جامعه‌شناسی دین بنیان یافته، ماکس وبر می‌باشد. به طوری که جرج ریتزر، گرایش عمده مطالعات وبر را در زمینه جامعه‌شناسی دین و به بیان دیگر، نقش دین در تغییرات اجتماعی ذکر می‌کند.^۲ وبر را با توجه به پیشینه و بافت فکری آلمانی که به ایدئالیسم گرایش داشت، آموزش یافته سنت ایدئالیسم آلمانی می‌دانند.^۳ به نحوی که وی با وجود سیطره دیدگاه طبیعت‌گرا در برخی از جنبه‌های مطالعات تاریخی (مثل رابطه نظریه و تاریخ) از مقاومت نیرومند ایدئالیسم آلمانی در برابر رخنه جزمیت طبیعت‌گرایی سخن می‌گوید.^۴ وبر کتابی به نام *جامعه‌شناسی دین* نوشت و با کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*، نظریه‌ای نسبتاً مخالف با تبیین ماتریالیستی مارکس از ظهور سرمایه داری ارائه داد و به قول گیدنز، وبر یکسویه‌نگری ماتریالیسم تاریخی را رد کرد.^۵ وی به صورت تطبیقی توانست نقش ارزش‌ها در تعیین کنش اجتماعی افراد را در یک چارچوب نظری قرار دهد.^۶

۱. عبدالرضا علیزاده و دیگران (۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۲۴۴.
۲. جرج ریتزر (۱۳۷۴)، *بنیانهای جامعه‌شناختی: خاستگاه‌های ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی*، ترجمه تقی آزاد ارمکی، تهران: سیمرغ، ص ۷۵.
۳. گراهام سی کینلاک (۱۳۹۳)، *نظریه جامعه‌شناختی*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و سید رحیم تیموری، تهران: جامعه‌شناسان، ص ۱۴۹.
۴. ماکس وبر (۱۳۸۲)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مرکز، ص ۱۳۶، ۱۱.
۵. آنتونی گیدنز (۱۳۸۱)، *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی، ص ۴۶.
۶. ماکس وبر (۱۳۷۴)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت، ص ۱۱.

وبر نیاز به معنا بخشی جهان به منزله سرمنشاء دین را ذاتی انسان می‌دانست و برای دین زمینه‌ای فرا اجتماعی قائل بود.^۱ وی در کنار جامعه‌شناسان دیگری چون کلیفورد گیرتس و پیتر برگر، بر ضرورت معنای زندگی تاکید می‌کرد و دین را از سرچشمه‌های عمده‌ای می‌انگاشت که آدم‌ها در اعصار گوناگون کوشیده‌اند از طریق آن، وجودشان را معنادار کنند.^۲ جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی سیاسی وبر، موضع صریح او در مورد تأثیر متقابل اندیشه‌ها و منافع در قلمرو جامعه‌شناسی معرفت اوست. از نگاه وی دو قلمرو اندیشه‌ها و منافع مستقل‌اند، از این‌رو، با تلاش ماتریالیست‌ها (مادگرایان) در یافتن منشا اندیشه‌ها که به زیربنای اقتصادی برمی‌گشت مخالف بود.^۳ به گفته گیدنز، وبر اگر چه با عناصر معینی از تحلیل مرسوم مارکسیسمی در مورد ایدئولوژی مذهبی موافق بود؛ اما یکسویه‌نگری ماتریالیسم تاریخی را که هیچ تأثیر مثبتی برای محتوای شکل‌های خاص نظام اعتقادی خاص مذهبی قائل نیست رد می‌کرد. وبر ادعای تاریخی را در این زمینه به شدت رد کرد و بیان کرد «این مفهوم که نظام‌های عقیدتی در هر صورت سرانجام به عوامل اقتصادی تقلیل می‌یابند کاملاً بی‌اعتبار است».^۴

«جامعه‌شناسی وبری» با توجه به اهمیت قائل شدن برای اندیشه‌ها، یادآور نظر اینکلس در باب سه مایه‌ی اصلی آثار وبر می‌شود که علاوه بر تأثیر عقاید مذهبی در فعالیت‌های اقتصادی، به تجزیه و تحلیل روابط میان قشرهای اجتماعی و عقاید مذهبی و تشریح خصوصیات مهم تمدن باختری می‌پردازد.^۵

یکی از مباحث وبر که با جامعه‌شناسی دین وی مرتبط می‌شود، تقسیم‌بندی انواع اقتدار است که شامل سه نوع سنتی، کاریزماتیک و عقلانی - قانونی می‌باشد. اقتدار فره مند متکی

۱. جامعه‌شناسی دین، ص ۸۹.

۲. همان، ص ۲۶۳.

۳. جامعه‌شناسی معرفت، ص ۲۸.

۴. سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ص ۴۷-۴۶.

۵. الکس اینکلس (۲۵۳۶) جامعه‌شناسی چیست؟، ترجمه مشفق همدانی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۵.

بر جاذبه رهبران جنبش‌ها بود.^۱ گی روشه نخبگان معنوی و ایدئولوژیکی را جزء نوآورترین و مترقی‌ترین نخبگان ذکر می‌کند.^۲ این امر، سبب توجه بسیاری از محققان به جایگاه رهبران مذهبی در جنبش‌های اجتماعی بر اساس نظریه‌ی وبر در باب شخصیت‌های کاریزماتیک شده است.

شرح مختصری از روند جنبش خرم‌دینان

خرم‌دینان که سرخ‌جامگان نیز ذکر شده‌اند،^۳ نام جنبشی است که پس از درگذشت جاویدان ابن شهرک به رهبری بابک علیه خلافت عباسی در آذربایجان، شکل گرفت. به گفته مسعودی «خروج بابک به سال ۲۰۰ هجری در خلافت مامون در کوهستان بدین (بذین یا دو بد) آذربایجان میان جاودانیه یاران جاویدان پسر شهرک خرمی بود».^۴

محققان برای این جنبش، زمینه‌ها و دلایل متعددی همچون: تقسیم قلمرو خلافت بین امین و مامون از سوی هارون الرشید - که زمینه آشفته‌گی سیاسی خلافت را فراهم ساخت - ناآرامی اوضاع شرق و از جمله تسلط حمزه خارجی بر سیستان و کرمان و فارس،^۵ تسلط بیگانگان بر اراضی بومیان،^۶ تبدیل اعراب بصری و کوفی به اشرافی زمیندار در آذربایجان،^۷ تساهل مذهبی ناشی از سقوط دولت ساسانی که به ظهور مجدد فرقه‌های زیرزمینی چون مزدکیان کمک کرد^۸ و به طور کلی، نارضایتی از اعراب حاضر در محل و

۱. نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، ص ۲۱۶.

۲. گی روشه (۱۳۸۲)، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران: نی، ص ۱۲۴.

۳. عبدالقاهر بغدادی (۱۳۶۷)، *الفرق بین الفرق*، ترجمه و ملحقات محمدجواد مشکور، تهران: اشراقی، ص ۴۰۸.

۴. مسعودی (۱۳۶۵)، *التنبیه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی، ص ۳۳۶.

۵. غلامحسین صدیقی (۱۳۷۵)، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم*، تهران: پازنگ، ص ۲۸۴.

۶. عبدالحسین زرین کوب (۱۳۶۷)، *تاریخ مردم ایران*، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ص ۶۸.

۷. آیراماروین لاپیدوس (۱۳۸۱)، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه محمود رمضان‌زاده، تهران: اطلاعات، ص ۹۱.

8. G. Gnoli, (1995), «Mazdakism», *The Encyclopedia of Religion*, V9, New York, london: Macmillan, P303.

نیز خلافت و عمال آنها^۱ ذکر کرده‌اند.

مامون، فرماندهان متعددی را با واگذاری ولایت ارمنیه و آذربایجان به آنها، برای نبرد با بابک ارسال کرد^۲ که برخی مانند عیسی بن محمد و محمد بن حمید طوسی جان خود را در این راه از دست دادند. موفقیت‌های بابک و زمینه نارضایتی موجود از خلافت عباسی و عمال آنها، سبب گسترش جنبش خرم دینان شد، به‌طوریکه به روایت طبری «در سال ۲۱۸ هجری گروهی بسیار از مردم جبال، از همدان و اصفهان و ماسبذان و مهرگان‌کدک به مذهب خرمیان گرویدند. این گروه سپاهیان آراستند و در ولایت همدان اردو زدند.»^۳ که معتصم با ارسال سپاهی آنها را شکست می‌دهد. مسعودی به فعالیت‌های بابک در ماورای ارس (در اران و بیلقان) اشاره می‌کند،^۴ نفیسی عامل این فعالیت‌ها را درخواست حکمرانان آنجا برای مقابله با سواده تازی سردار عرب ذکر می‌کند.^۵

سرانجام معتصم با ارسال سپهسالاران و سردارانی چون محمد بن بعیث، افشین، خیزر بن کاووس معروف به افشین از بزرگ زادگان فرغانه، بغای کبیر و جعفر بن دینار (جعفر خیاط)، موفق به شکست بابک می‌شود. افتخار این پیروزی از آن افشین شد که توانست با بذل مال و به‌کارگیری جاسوسان و تعمیر قلعه‌های ویران مابین زنجان و اردبیل در نبرد ارشق در ۲۲۰ق. بابک را شکست دهد.^۶ در نهایت در اواخر ۲۲۲ق. بابک در ارمنستان توسط یکی از حاکمان محلی آنجا به نام سهل بن سنباط نصرانی به نیروهای افشین تسلیم شد و در ۲۲۳ق. در سامرا توسط معتصم خلیفه عباسی کشته شد.

۱. نادر نادری (۱۳۸۴)، *برآمدن عباسیان*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: سخن، ص ۱۳۸.

۲. ابن اثیر (۱۳۸۱)، *تاریخ کامل*، ج ۹، ترجمه حمیدرضا آذیر، تهران: اساطیر، ص ۳۹۴۷، ۳۹۰۹.

۳. طبری (۱۳۵۴)، *تاریخ طبری*، ج ۱۳، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۵۷۹۹-۵۸۰۰.

۴. مسعودی (۱۳۷۴)، *مروج الذهب*، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۶۸.

۵. سعید نفیسی (۱۳۴۳)، *بابک خرم‌دین*، تهران: فروغی، ص ۱۷۴.

۶. *تاریخ طبری*، ج ۱۳، ص ۵۸۰۷-۵۸۰۴.

تحلیل نقش مذهب در جنبش بابک خرم دین بر اساس مبانی جامعه‌شناسی دین مارکس

عناصر اساسی جامعه‌شناسی دین مارکس را می‌توانیم در سه مبحث نگاه روبنایی به دین، تسلیم‌پذیری توده‌های متأثر از دین و کارکرد ایدئولوژیکی دین برای حاکمان خلاصه کنیم. در این قسمت جنبش خرم‌دینان را از این سه منظر مورد بحث قرار می‌دهیم.

الف) نگاه روبنایی به دین: به نظر برخی محققان، از آنجا که نگرش مارکس به دین، بر اساس صورت خاصی از دین، یعنی مسیحیت و برهه تاریخی قرن هجدهم و همچنین خاستگاه اروپایی آن شکل گرفته است لذا در توصیف و تبیین نقش مذهب در دوره‌های تاریخی متفاوت و جوامع مختلف ناتوان است.^۱ با این وجود با توجه به ارتباط نزدیک جامعه‌شناسی آغازین (کلاسیک) با فلسفه تاریخ،^۲ که متضمن نگاهی همراه با تعمیم به پدیده‌های اجتماعی از جمله دین است، کاربست نظریات جامعه‌شناسان دین در عرصه‌ی تاریخ، چندان هم ناسودمند نیست. آغازگاه ماتریالیسم دیالکتیکی چنین است: آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنان را تعیین می‌کند بلکه به عکس، هستی اجتماعی انسان‌ها تعیین‌کننده آگاهی‌شان است.^۳ در نگاه مارکس، دین جزء روبناهای ایدئالیستی محسوب می‌شود.^۴ با چنین نگاه روبنایی به دین، باید تجلی مذهب در جنبش خرم‌دینان را تنها یک لفافه مذهبی دانست، در صورتی که در نگاه حداقلی به نقش مذهب در این جنبش، حضور آن به عنوان لفافه، خود نشان از کارکرد اجتماعی مذهب دارد. با بررسی جنبش خرم‌دینان از منظر دینی و ارتباط این جنبش با کیش مزدکی، در واقع عرصه اندیشه و مذهب، و تأثیر آن در کنش حامیان این جنبش، نه تنها روبنا نیست، بلکه نقش فراتر از روبنا نیز دارد. با وجود این، نباید از نقش علل اقتصادی در کنار دلایل مذهبی چنین جنبشی غافل شد،

۱. شجاعی زند، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۵۷.

۲. تی. بی. باتومو (۱۳۵۷)، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن منصور و حسن حسینی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ص ۳۲۳.

۳. جرج لوکاج (۱۳۷۸)، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نسل قلم، ص ۱۱۶.

۴. ایدئولوژی آلمانی، ص ۴۶.

به طوری که برای نمونه، بلاذری از تصاحب زمین توسط اعراب در زمان ساکن شدن تازیان در آذربایجان سخن می‌گوید^۱ و مسعودی از یک قحطی بزرگ مقارن خروج بابک خرم‌دین در بلاد مشرق خبر می‌دهد.^۲

بر همین اساس، نوعی تعامل بین عوامل ماتریالیستی و ایدئالیستی در این جنبش وجود دارد و این نگاه چندعلیتی به پدیده‌های اجتماعی نیاز دارد که در جامعه‌شناسی وبری بیشتر مد نظر قرار گیرد. کیش مزدک به عنوان یک کیش عامه‌پسند، قابلیت جذب حامیان بی‌شماری داشت، این کیش خواهان نوعی مساوات اجتماعی بود که ایده‌ای دست‌نیافتنی می‌نمود و شاید مانند دیگر «ایده‌های بلندپروازانه، خاصیت سوق دادن مردم به سوی روش‌های افراطی و جستجوی مدینه فاضله را دارا بود».^۳

در کتاب *بیان‌الادیان*، بابک خود را «الهادی المنتقم روح الانبیا» می‌نامد.^۴ این امر می‌تواند نشان از نفوذ عقاید مذهبی در شخص بابک باشد. به گفته ابن‌ندیم، همسر جاویدان (رهبر خرم‌دینان پیش از بابک) از قول جاویدان به خرم‌دینان می‌گفت که بابک جباران را خواهد کشت و کیش مزدکی را احیا خواهد کرد.^۵ این امر نیز دلیلی بر رد نقش مذهب در قالبی روینایی است. علاوه بر این، با وعده سرکوبی جباران، مذهب در این جا تنها جنبه ذهنی ندارد، بلکه در عرصه عینی نیز به عنوان عاملی مستقل عمل می‌کند.

ب) تسلیم‌پذیری توده‌های متأثر از دین: با این که آرمان مارکسیسم جامعه‌ای بی‌طبقه بود، و از این منظر وی نگاهی نیمه‌اخلاقی به تاریخ داشت، به طوری که به بیان آلبر کامو، مارکس با رمانتیسم کور، جامعه بی‌طبقه را پیشگویی کرد و انگیزه‌های اخلاقی، بنیان رویای وی را تشکیل می‌داد،^۶ برخلاف نظر جامعه‌شناسانی چون آگوست کنت و ماکس

۱. بلاذری (۱۳۴۶)، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۶۸-۱۶۷.

۲. *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۴۴۲.

۳. *تغییرات اجتماعی*، ص ۱۲۴.

۴. ابوالعالی حسینی علوی (۱۳۷۶)، *بیان‌الادیان*، به کوشش سید محمد دبیرسیاقی، تهران: روزنه، ص ۸۰.

۵. ابن‌ندیم (۱۳۶۴)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، ص ۶۱۳.

۶. *انسان طاغی*، ص ۱۹۱، ۱۸۹.

وبر، مارکس نگاهی منفی به کارکرد دین در جامعه داشت، در حدی که آن را افیون توده‌ها خواند. وی با این تعبیر، کارکرد دین را سلطه‌پذیری می‌دانست و به‌ویژه توده‌های مذهبی را هدف آن سلطه‌پذیری ذکر کرد. این در حالی است که حتی در مباحث روانشناسی اجتماعی نیز چنین گفته می‌شود که «عقاید سیاسی و اجتماعی، هنگامی که شکل دینی داشته باشند برای توده‌ها قابل قبول تر هستند و منجر به نوعی «دینحسی» (احساسی که از داشتن دین به انسان دست می‌دهد) در آنها می‌شود که حتی می‌تواند به شکل نوعی جهاد تبلور یابد»^۱، در جنبش خرم‌دینان نیز، نیروی اصلی را توده‌های مردم تشکیل می‌دادند. مقدسی ضمن اشاره به تنگی و خواری زندگی حامیان بابک در مراحل اولیه، در توصیفی همراه با تعصب، راهزنان، جنگجویان و مردمان پلید و شورش‌گران و پیروان مذاهب گمراه را حامیان بابک ذکر کرده است.^۲ از نگاه ما، راهزن بودن آنها ریشه در همان تنگی و خواری دارد که خود مقدسی اشاره کرده و در جنگجو و شورشی بودن آنها نیز عقاید مذهبی موثر بوده است.

شخص بابک به روایت علوی حسینی، لقب الهادی منتقم روح انبیا داشت، که به خوبی همنشینی عقاید مذهبی و روح انتقام‌جویی و جنگجویی خرم‌دینان با حاملان ناراستین دین اسلام را نشان می‌دهد. یعنی برخلاف همنشینی دین و افیون در عقاید مارکس، اینجا شاهد تعبیری در تناقض با آن هستیم. این تعبیر در آثار زرین کوب «زندگه‌ای مسلح» ذکر می‌شود که بعد نظامی و مذهبی جنبش خرم‌دینان را در خود دارا می‌باشد.^۳

بر این اساس، سرشت انقلابی مارکسیسم،^۴ از بعد انقلابی مذهب، نه تنها غافل می‌ماند بلکه در نگرشی کاملاً منفی، آن را مانع انقلاب و جنبش نیز ذکر می‌کند. این در حالی است که نه تنها در قرون اولیه اسلامی، بلکه در گستره‌ی تاریخ ایران، ارتباط مذهب و جنبش را

۱. گوستاو لوبون (۱۳۷۱)، *روانشناسی توده‌ها*، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران: روشنگران، ص ۹۷، ۹۳.

۲. مطهر بن طاهر مقدسی (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ج ۶-۴، تهران: آگه، ص ۱۱۶.

۳. عبدالحسین زرین کوب (۱۳۴۳)، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران: اداره کل نگارش وزارت آموزش و پرورش، ص ۵۴۴.

۴. *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، ص ۹۰.

باید امری ناگسستنی دانست. همانگونه که مارکس فلسفه را جنگ افزار معنوی و طبقه پرولتاریا را جنگ افزار مادی طرح انقلابی خود می دانست،^۱ در دنیای جنبش های سیاسی - مذهبی ایران در قرون اولیه نیز می توان مذهب را جنگ افزار معنوی و توده های مساوات طلب را جنگ افزار مادی این جنبش ها دانست.

ج) رابطه دین و حکومت (نگاه ایدئولوژیک دولت به دین): در نگاه مارکس، دین به عنوان ایدئولوژی (آگاهی کاذب)، سرپوشی جهت توجیه منافع طبقات حاکم می باشد. بی شک در تعامل دین و سیاست در وضعیتی که جبهه دینی ضعیف عمل کند یا خود (توسط حاملان آن) هویت اجتماعی و حقانیت خود را نادیده بگیرد، دین مورد سوء استفاده حاکمان قرار می گیرد، چنانکه از نگاه جامعه شناسی، یکی از دلایل جنگ های سودجویانه، استفاده نامشروع از دین ذکر می شود،^۲ به طوری که وسیله ای برای اهداف دولت می شود. با توجه به بی ثباتی قدرت عریان، به نظر می رسد نیاز حاکمان به قدرت مشروع، آنها را به سمت دین سوق داده باشد. طبق عهد اردشیر، اردشیر ساسانی دین را بنیاد زندگی اجتماعی و تکیه گاه شهریاری می دانست و معتقد بود که شهریاری از دین پاید و دین از شهریاری نیرو گیرد.^۳

سقوط چند وجهی امویان که بخشی از آن، پیامد سیاست های مذهبی - اجتماعی دولت مذکور بود، منجر به انقلابی مذهبی - اجتماعی شد، انقلابی که به قدرت گیری عباسیان به نام مذهب انجامید، امری که در شعار الرضا من آل محمد نمایان گر شد. با وجود این ناهمسانی نظر و عمل (آموزه های قرآن و عملکرد خلفا) در خلافت عباسی، عامل بسیاری از جنبش های ایرانی از جمله جنبش خرم دینان شد. گیدنز می نویسد: «مارکس حق دارد ادعا کند که دین اغلب دارای تبعات ایدئولوژیکی است که به توجیه منافع گروه های حاکم به

۱. مارکس، ص ۵۳.

۲. آگ برن و نیم کوف (۱۳۵۷)، زمینه جامعه شناسی، اقتباس الف. ح. آریان پور، تهران: کتاب های جیبی، ص ۳۸۸.

۳. عهد اردشیر (۱۳۴۸)، پژوهنده عربی احسان عباس، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی، ص ۳، ۱۱۳.

زیان دیگران کمک می‌کند: موارد بی‌شمار آن در تاریخ وجود دارد.^۱ بر همین اساس، بخش‌هایی از جامعه‌شناسی دین مارکس در باب نوع رابطه‌ی دولت (طبقات حاکمه) با دین درست می‌نماید و از این رو دین، با نمود و کارکردی منفی در جنبش‌ها تجلی می‌یابد - به بیان دیگر متوسل شدن به عقاید کهنه در برابر اسلام رسمی خلفاء البته باید اشاره کرد که این امر در واقع شامل دین تحقق یافته می‌شود نه دین محق، به بیانی دیگر دین واقعی نه دین حقیقی. یعنی می‌توان، بخشی از نمود مذهب در جنبشی مانند جنبش بابک خرم‌دین را به حساب واکنشی به سوءکارکرد مذهب در نزد خلافت عباسی گذاشت.

از نظر مارکس، «تضادها (به عنوان زمینه‌ای برای جنبش‌ها) به هر شکلی درآمده‌اند، استثمار بخشی از جامعه به دست بخش دیگر آن، واقعیتی است که برای همه سده‌های پیشین عمومیت دارد.»^۲ دوره مورد بحث ما نیز، چنین استثماری نه تنها وجود دارد، بلکه از مذهب (یا قرائت خاص خلفای عباسی از دین اسلام) در جهت تثبیت آن بهره برده می‌شد. به هر حال در دوره‌ی عباسیان که فلسفه وجودی شکل‌گیری آنان، قیامی مذهبی علیه غاصبان خلافت بود، چون حاملان ناراستین دین اسلام محسوب می‌شدند، بسیاری از جنبش‌های مخالف سیطره آنان نیز، دارای رنگ مذهبی بود. به طوری که زرین کوب نیز نهضت انقلابی - اشتراکی بابک را مولود محیط اجتماعی تازه و مقتضای شرایط و احوال ناشی از تسلط بیگانه بر اراضی بومیان می‌داند.^۳ بعد اشتراکی مدنظر زرین کوب، از یک سو، می‌تواند به فقدان عدالت در فضای سلطه اعراب بر عجم (ایرانیان) اشاره کند و از سوی دیگر، یادآور توسل خرم‌دینان به مرام مزدکی باشد.

بنابراین چنین ارتباطی بین ایدئولوژی‌های (در اینجا به معنای مرام و مسلک) مخالف با مذهب رسمی (مذهب خلفای عباسی) تا حدودی در حوزه‌ی تبیین جامعه‌شناختی دین مارکس جای می‌گیرد که نوعی ارتباط بین کارکرد مشروعیت بخشی دین و سیاست حاکمان برقرار می‌سازد. عباسیان همانگونه که به نام دین قدرت گرفتند، پس از

۱. جامعه‌شناسی، ص ۵۰۷.

۲. مانیفست حزب کمونیست، ص ۷۹.

۳. تاریخ مردم ایران، ج ۲، ص ۶۸.

قدرت‌گیری هم، از دین به عنوان ابزاری در راه کسب و حفظ منافع خود استفاده کردند. آنان بین برآوردن آمال حامیان نهضت و تثبیت منافع و قدرت خود، پس از مدتی، دومی را برگزیدند. می‌توان حذف افرادی چون ابومسلم خراسانی و برمکیان را اقدامی در این راستا دانست. معمولاً واکنش در برابر حکومت عباسی که داعیه دینی داشت، رنگ دینی نیز پیدا کرده و طبیعی بود که خلافت عباسی به عنوان نماینده دین رسمی، چنین اپوزیسیون‌های مذهبی را بر نمی‌تابد. بر همین اساس از نگاه خواجه نظام‌الملک سرکوب جنبش بابک، قوتی برای اسلام محسوب می‌شد.^۱

تحلیل نقش مذهب در جنبش بابک خرم‌دین بر اساس مبانی جامعه‌شناسی دین وبر

عناصر اساسی جامعه‌شناسی دین وبر را می‌توانیم در سه مبحث: دیالکتیک نظر و کنش، رابطه طبقات و مذهب و همچنین قدرت کارزماتیک رهبران مذهبی خلاصه کنیم. در این قسمت، جنبش خرم‌دینان را از منظر مباحث مذکور، مورد بحث قرار می‌دهیم.

الف) دیالکتیک اندیشه و عمل (نظر و کنش): یکی از ویژگی‌های مذهب از منظر جامعه‌شناسی وبر، استقلال نسبی این حوزه از دیگر حوزه‌ها است. به طوری که اشاره شد وبر برای دین، زمینه‌ای فرا اجتماعی قائل بود.^۲ البته این نگاهی هستی‌شناسانه به دین است، یعنی نگاه به ذات دین و این امر نشان می‌دهد که از لحاظ نگرش تقلیل‌گرایانه، نظرات وبر با نگرش مارکس تفاوت دارد، به طوری که وبر، تقلیل نظام‌های عقیدتی را به عوامل اقتصادی کاملاً بی‌اعتبار می‌داند.^۳ وبر به ارتباط بین دین و دگرگونی اجتماعی توجهی خاص داشت (و برخلاف نظر مارکس) دین را لزوماً نیروی محافظه‌کار نمی‌دانست.^۴

۱. نظام‌الملک طوسی (۱۳۴۷)، *سیرالملوک*، به‌کوشش هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۱۸.

۲. شجاعی زند، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۸۹.

۳. سیاست، *جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ص ۴۷.

۴. *جامعه‌شناسی*، ص ۵۰۶-۵۰۵.

در جنبش خرم‌دینان، نوعی رابطه دیالکتیکی بین واقعیت و اندیشه به طور عام (و مذهب به طور خاص) وجود دارد و به محض برهم خوردن و غیرقابل تحمل بودن هماهنگی اسلام و اعمال حاکمان اسلامی، مذهب در نقش سلاحی ایدئولوژیکی و در واقع به عنوان ارزشی اجتماعی (برای حامیان یک فرقه)، ادراکات و عواطف و اعمال فرد معتقد را در جهت معینی به جریان می‌اندازد. در واقع خواست و شرایط آنها در کنار مذهبی که وعده تحقق و تغییر این خواست و شرایط را می‌داد، از آنها «توده همگونی»^۱ برای انجام یک کنش مشترک می‌ساخت.

ارتباط خرم‌دینان با مزدکیان و به نوعی تأثیر مذهب در شکل‌گیری آنان، از گزارش‌های مورخان مشهود است. در کتاب *بیان‌الادیان*، آنها «خارجیان مغان» خوانده می‌شوند،^۲ و این به سبب زایش این تفکر مذهبی از دل دین رسمی زرتشتی بود و چون بدعت محسوب می‌شد، در نگاه مؤلف *بیان‌الادیان*، با لفظ دوره‌ی اسلامی آن، یعنی خارجیان ذکر شده است. اما به هر حال گویای ارتباط مذهب با جنبش خرم‌دینان است، همان‌گونه که برخی محققان، لفظ خرم‌دین را به معنای دین خوب و نیک ذکر می‌کنند،^۳ و از همین لحاظ، با لفظ «به‌دین» که زرتشتیان به خود اطلاق می‌کردند ارتباط دارد.^۴ بغدادی نیز پیروان بابک (بابکیه) را پیروان مزدک می‌داند.^۵

در جامعه‌شناسی دین وبر، هر کنشی، دارای جنبه‌های سوپژکتیو (ذهنی) است، در این نگاه (برخلاف جامعه‌شناسی مارکس) کنش افراد با ایده‌ها، هنجارها و مفاهیم ارزشی مرتبط می‌باشد.^۶ این ارزش‌ها در حوزه تأثیر در کنش افراد، «اگر چه نامرئی هستند اما سبب ایجاد همبستگی بین معتقدان به آنها می‌شوند»^۷

۱. روانشناسی توده‌ها، ص ۱۸۰، ۱۸۲.

۲. بیان‌الادیان، ص ۸۰-۷۹.

۳. نوبختی (۱۳۶۱)، فرق شیعه، ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۶۰.

۴. patricia crone, (2012), *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, p253.

۵. الفرق بین الفرق، ص ۱۹۲.

۶. Talcott, parsons, (1968), *The structure of social action*, Volume2, New York: the FKEE PRESS, p602.

۷. حسین بشریه (۱۳۷۲)، آموزش دانش سیاسی، تهران: نگاه معاصر، ص ۱۰۹.

ب) طبقات و مذهب: یکی از ویژگی های جامعه شناسی دین وبر، یافتن ارتباطی بین نوع نگرش خاص طبقات مختلف جامعه به مذهب می باشد. به نظر می رسد نگرش فرودستان جامعه ایرانی، بیشتر معطوف به ابعاد ملموس تر دین اسلام از جمله عدالت اجتماعی بوده است. ناهمخوانی بین آرمان های توده های مردم که مبتنی بر دین اسلام بود و واقعیت موجود جامعه، با توجه به تاثیر بینش ها بر رفتار سیاسی، به کشمکش مذهب با سیاست منجر می شود که یک جلوه آن می تواند خشونت و جنگ باشد.^۱ جنبش خرم دینان که از منظر برخی از مؤلفان مانند بغدادی، شهرستانی و ابن جوزی، رنگی مزدکی داشت، همانند نیای توده پسند خود یعنی کیش مزدک، به سبب گرایش به مساوات طلبی برای روستاییان و فرودستان کیشی جذاب محسوب می شد.

ورود اسلام به ایران سبب نوعی تغییر ساختاری در جامعه ایرانی شد، به طوری که بخش های خاموش جامعه، به صحنه سیاست وارد شدند. در واقع با از بین رفتن فشار نسبی طبقات حاکم دوره ساسانی، این رهایی نیروی جدید انجام گرفت، و یکی از پیامدهای اجتماعی ورود اسلام به ایران را نیز باید در همین رهاسازی سرمایه انسانی و برهم خوردن نظم طبقاتی جامعه ساسانی دانست؛ جامعه ی بسته ای که مانع تحرک اجتماعی می شد.^۲ این رهاسازی، به ویژه برای گروه های فرودستی مثل مزدکیان، جنبه اجتماعی مذهبی داشت. به تصریح برخی محققان، خرم دینان که بازماندگان مزدکیان نیز محسوب می شدند، با سقوط دولت ساسانی، به صورت نسبی از آزار موبدان زرتشتی رها شدند.^۳ دینوری ضمن اشاره به اختلاف مردم در مورد نسب بابک، وی را از فرزندان مطهر پسر فاطمه دختر ابومسلم ذکر می کند،^۴ اما طبق روایت مفصل واقد بن عمرو تمیمی (قرن چهارم هجری) که از طریق مقدسی و ابن ندیم به ما رسیده است، بابک فرزند روغن فروشی

۱. ریمون آرون (۱۳۷۶)، جامعه شناسی معاصر آلمان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: تبیان، ص ۱۴۳.

۲. حسین مفتخری و حسین زمانی (۱۳۸۶)، تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان، تهران: سمت، ص ۵۶.

3. *Mazdakism*, V:9, P 303.

۴. ابوحنیفه دینوری (۱۳۷۱)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، ص ۴۴۴.

دوره گرد اهل تیسفون (مدائن) بود که در آذربایجان سکونت داشت، مادرش برای دایگی و شیر دادن بچه‌ها به خانه‌های مردم می‌رفت و مزد می‌گرفت و بابک خود به تیمارداری چارپایان و گاوچرانی مشغول بود و مدتی نیز برای اعرابی از طایفه ازد،^۱ خدمت می‌کرد. در منبعی دیگر، بابک میوه فروشی در اردبیل (ناحیه‌ی میمند) معرفی شده است.^۲ طبق این روایات و حتی بر فرض رسیدن تبار بابک به همان ابومسلم نیز، وی دارای خاستگاهی توده‌ای بوده است.

می‌توان گفت در جنبش خرم دینان، دو جریان مذهب و فرودستان به هم می‌رسند و آغازگر قیامی می‌شوند که به گفته‌ی مسعودی «نزدیک بود خلافت را از پیش رو بردارد و مسلمانی را تغییر دهد.»^۳ خرم دینانی که پیش از دگردیسی اعتقادی-سیاسی عباسیان - قدرت‌گیری اولیه به نام دینی با رنگ شیعی و شعار الرضا من آل محمد و خلف وعده پس از آن - خود در شمار حامیان نهضت عباسی محسوب می‌شدند. این امر در این سخن مقدسی نیز مشهود است که می‌نویسد: خرم دینان ابومسلم را (به عنوان عامل سقوط امویان) سخت بزرگ می‌شمارند و ابوجعفر منصور خلیفه عباسی را لعن می‌کنند.^۴

باید توجه داشت که جنبش خرم دینان که قیام روستاییان علیه ستمگران بیگانه و بهره‌کشی فئودالی،^۵ یا جنبش مبارزه با زمین‌داران بزرگ،^۶ نیز خوانده می‌شود، مالکان ایرانی و فئودال‌های تازه به دوران رسیده را به یک اندازه دشمن می‌دانست.^۷ این امر از حضور توده‌های مساوات طلب در جنبش مذکور نیز حکایت دارد.

۱. الفهرست، ص ۶۱۲؛ آفرینش و تاریخ، ج ۴-۶، ص ۱۱۵.

۲. بیان‌الادیان، ص ۷۹-۸۰.

۳. مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۷۱.

۴. آفرینش و تاریخ، ج ۴-۶، ص ۵۷۵.

۵. رحیم رئیس‌نیا، (۱۳۵۸)، از مزدک تا بعد، تهران: پیام، ص ۱۰۵.

۶. ریچارد فرای (۱۳۸۵)، تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، ج ۴، ترجمه حسن

انوشه، تهران: امیرکبیر، ص ۴۳۷.

۷. پریمرز نفیسی (۱۳۵۱)، یادنامه سعید نفیسی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۷۳.

ج) قدرت رهبران کاریزماتیک: وبر سه دلیل ذاتی برای توجیه سلطنت و به نوعی سه قسم بنیان مشروعیت را، اقتدار سنتی، اقتدار کاریزماتیک - کلمه کاریزما در زبان یونانی به معنای کرامت است - و اقتدار قانونی ذکر می‌کند و قدرت جنگجوی برگزیده یا قهرمانان نظامی و فرمانروایان یا رهبران توده‌پسند را از نوع کاریزماتیک می‌داند.^۱ وی ظهور چنین رهبرانی را به ویژه مردانی از طبقات زیرین (و به ندرت زیرین) آن هم در جامعه‌ی آشفته، بحران‌زده و درمانده می‌داند.^۲ وبر فرهمندی سردار جنگی را به‌ویژه در زمانی می‌داند که به سبب مصائبی از جمله خشکسالی و آشفتگی جامعه، شرایط جنگ ایجاد شده باشد.^۳ در مورد شرایط منجر به ظهور جنبش خرم‌دینان نیز چنین شرایطی حاکم بود، به طوری که مورخی چون مسعودی می‌نویسد: مقارن خروج بابک خرمی قحطی بزرگی در بلاد شرق رخ داد و در خراسان و جاهای دیگر وبا شایع شد.^۴ دینوری نیز می‌نویسد: کار بابک نشو و نما یافت به هنگامی که اوضاع پریشان بود و رشته‌ی نظم از هم گسیخته بود.^۵

بستر مکانی و زمانی وسیع جنبش خرم‌دینان، حاکی از ریشه‌دار بودن آن است، به طوری که مسعودی، اصفهان، کرج ابی‌دلف (در شرق نهاوند)، کودشت صیمره، مهرجانقدق، سیروان، ماسبدان (دو ولایت ماسبدان و مهرجان قدق در غرب سرزمین لر کوچک که مهمترین شهرهای آنها سیروان و صیمره بوده است)، همدان، ماه‌کوفه (نام دینور بعد از فتح توسط مسلمانان)، ماه بصره (شهر نهاوند و ولایت آن که پس از فتح توسط مسلمانان به ماه‌البصره موسوم شد) و آذربایجان و ارمنیه (ارمنستان) و کاشان و ری و خراسان و دیگر قلمرو عجمان را نواحی حضور خرم‌دینان ذکر می‌کند.^۶ بخشی از این گسترده‌گی، ناشی از

۱. هانری مندراس و ژرژ گورویچ (۱۳۶۹)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر یرهام، تهران: امیرکبیر، ص ۲۲۰.

۲. داور شیخاوندی (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر (جادوزدایی از جهان)*، گناباد: مرنديز، ص ۹۹.

۳. دین، قدرت، جامعه، ص ۲۸۵.

۴. *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۴۴۲.

۵. *اخبار الطوال*، ص ۴۴۴.

۶. *التنبیه والاشراف*، ص ۳۳۷.

نبوغ نظامی بابک بود به طوری که در اردوگاه سرداری چون افشین به خاطر ترس از شبیخون بابک در نیمه شب طبل می زدند و مشعل روشن می کردند،^۱ یعقوبی نیز به شکست‌ناپذیری بابک در چشم برخی از سرداران مامون، همانند عیسی بن محمد اشاره می کند، وی پس از شکست و گریز از برابر بابک به یاران خود می گفت: «ما را در جنگ اینان بختی نیست»،^۲ در کنار این نبوغ نظامی با توجه به اینکه ابومسلم خراسانی برای توده‌های مردم به یک شخصیت کاریزما تبدیل شده بود، به نظر می رسد بابک آگاهانه خود را به وی منتسب کرده باشد، در این رابطه دینوری می نویسد: بابک را فرزند مطهر بن فاطمه ابن ابومسلم دانسته‌اند.^۳ در کتاب *سیرالملوک* حتی به اعتقاد خرم‌دینان مبنی بر زنده بودن ابومسلم اشاره شده است.^۴

گی روزه نهضت‌های اجتماعی و سیاسی را که ریشه در مذهب دارند، با اصطلاح «کاریزما» ماکس وبر مرتبط می سازد و همانگونه که قبلاً اشاره شد، نخبگان معنوی و ایدئولوژیکی را با نفوذ و مستعد ایجاد دگرگونی‌های ساختی می داند.^۵ طبق مطالب ذکر شده، می توان بابک را از نظر نظامی و مذهبی شخصیتی کاریزماتیک یافت.

نتیجه

در جامعه‌شناسی دین مارکس، نگاه روینایی به مذهب، تسلیم‌پذیری توده‌های متأثر از مذهب و کارکرد ایدئولوژیکی مذهب برای حاکمان مورد توجه می باشد؛ در حالی که کارکرد اجتماعی مذهب در جامعه‌شناسی دین وبر، با اهمیت دادن به مسئله دیالکتیک نظر و کنش، رابطه خاص طبقات مختلف با مذهب و قدرت کاریزماتیک رهبران مذهبی، خصلت منفعلانه جامعه‌شناسی دین مارکس را رها می کند و به یک نیروی فعال اجتماعی تبدیل

۱. تاریخ طبری، ج ۱۳، ص ۵۸۳۰.

۲. یعقوبی (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۸۴.

۳. اخبار الطوال، ص ۴۴۴.

۴. سیرالملوک، ص ۳۱۲.

۵. تعبیرات اجتماعی، ص ۱۲۴.

می شود.

نقش مسائل اقتصادی در شکل گیری جنبش خرم دینان آشکار است، اما نه در آن حد که یکسویه نگری ماتریالیستی مارکس را در تبیین جنبش دینی مذکور پذیرفت. در جنبش های دوره ی اول عباسی به ویژه جنبش خرم دینان، حضور توده های مردم مشهود است و مذهب یکی از عوامل اصلی تحرک اجتماعی آنها محسوب می شود. با این وجود کارکرد ایدئولوژیکی مذهب برای خلافت عباسی، یکی از علل اساسی بروز جنبش خرم دینان با رنگ مذهبی بود.

در مولفه ی دیالکتیک نظر و کنش، در واقع ناهمخوانی اوضاع موجود با موازین اسلام، سبب تعارضاتی می شد که جنبش خرم دینان یکی از نمودهای آن بود. وبر با توجه به رابطه خاص طبقات مختلف با مذهب، به نگرش خاص توده های مردم اشاره می کند که در این برهه زمانی به دنبال ناجیانی چون ابومسلم خراسانی و بابک خرم دین بودند. مرتبط بودن نسبی بابک خرم دین با عقاید مزدکی و متصل کردن خود با اشخاصی چون ابومسلم خراسانی، برای وی حامیان زیادی را جذب می کرد. با وجود این، باید اشاره کرد که بابک و حامیان وی با کاربست ایدئولوژی کهنه ی مزدکی، اگرچه در شمال غرب و غرب ایران، توانستند جنبشی به راه اندازند؛ اما خلافت عباسی هم که دفاع از دین رسمی برایش مشروعیت آور بود، پیش از سرکوبی سیاسی - نظامی مخالفان، به سرکوبی ایدئولوژیکی آنها می پرداخت و این امر لطمه ای شدید بر پیکر جنبش بابک خرم دین بود.

فهرست منابع و مآخذ

- آرون، ریمون (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی معاصر آلمان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: تبیان.
- آگ برن و نیم کوف (۱۳۵۷)، *زمینه جامعه‌شناسی*، اقتباس الف. ح. آریان پور، تهران: کتاب‌های جیبی.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۱)، *تاریخ کامل*، ترجمه حمیدرضا آژیر، تهران: اساطیر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۴)، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، بی‌جا: بانک بازرگانی ایران.
- اینکلس، الکس (۲۵۳۶)، *جامعه‌شناسی چیست*، ترجمه مشفق همدانی، تهران: امیرکبیر.
- باتومور، تی. بی (۱۳۵۷)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن منصور و حسن حسینی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- بشریه، حسین (۱۳۷۲)، *آموزش دانش سیاسی*، تهران: نگاه معاصر.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۶۷)، *الفرق بین الفرق*، ترجمه و ملحقات محمدجواد مشکور، تهران: اشراقی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۴۶)، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ترنر، جانان‌تان، اچ (۱۳۷۸)، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- توفیقی، حسین (۱۳۸۵)، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران: سمت.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۷۹)، *درآمدی به جامعه‌شناسی دین*، تهران: نشر مرکز.
- حسینی علوی، ابوالعالی (۱۳۷۶)، *بیان الادیان*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: روزنه.
- دون، استفن. پ (۱۳۶۸)، *سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی*، ترجمه عباس مخیر، تهران: مرکز.
- دیلینی، تیم (۱۳۸۸)، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه به‌رنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: ری.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۴۶)، *اخبار الطوال*، ترجمه صادق نشات، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- دوورژه، موریس (۱۳۶۹)، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: امیرکبیر.
- ریشه، گی (۱۳۸۲)، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور و ثوقی، تهران: نی.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۵۸)، *از مزدک تا بعد*، تهران: پیام.
- ریتزر، جرج (۱۳۷۴)، *بنیانهای جامعه‌شناختی: خاستگاه‌های ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی*، ترجمه تقی آزاد ارمکی، تهران: سیمرغ.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۳)، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران: وزارت آموزش و پرورش.
- _____ (۱۳۶۷)، *تاریخ مردم ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سینگر، پیتر (۱۳۹۳)، *مارکس*، ترجمه محمد اسکندری، تهران: طرح نو.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی دین*، تهران: نی.

۷۲ مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۲۹

- شیخاوندی، داور (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر (جادودایی از جهان)*، گناباد: مرنديز.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵)، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم*، تهران: پاژنگ.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۴)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عهد اردشیر (۱۳۴۸)، *پژوهنده عربی احسان عباس*، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران: انجمن آثار ملی.
- فرای، ریچارد (۱۳۸۵)، *تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- کامو، آلبر (۱۳۸۲)، *انسان طاغی*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، آبادان: پرسش.
- کنو بلاخ، هوبرت (۱۳۹۰)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران: نی.
- کینلاک، گراهام سی (۱۳۹۳)، *نظریه جامعه‌شناختی*، ترجمه غلامرضا جمشیدپنا و رحیم تیموری، تهران: جامعه‌شناسان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۱)، *سیاست جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
- گیرشمن، رمان (۱۳۷۲)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: علمی و فرهنگی.
- لاپیدوس، آیراماروین (۱۳۸۱)، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه محمود رمضان‌زاده، تهران: اطلاعات.
- لوبون، گوستاو (۱۳۷۱)، *روانشناسی توده‌ها*، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران: روشنگران.
- لوکاج، جرج (۱۳۷۸)، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نسل قلم.
- لووی، میشل (۱۳۷۶)، *درباره تغییر جهان (مقالاتی درباره فلسفه سیاسی از کارل مارکس تا والتر بنیامین)*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- مارکس، کارل (۱۳۸۱)، *درباره مساله یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل*، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران.
- مارکس، کارل و فریدریش انگلس (۱۳۵۹)، *مانیفست حزب کمونیست*، ترجمه هرمان محمدپور، تهران: شرکت سهامی خاص.
- _____ (۱۳۵۳)، *ایدئولوژی آلمانی*، بی‌جا: هیئت تحریریه نشریه کارگر.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۴۷)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۶۵)، *التنبیه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی.
- مفتخری، حسین و حسین زمانی (۱۳۸۶)، *تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان*، تهران: سمت.

بررسی تطبیقی جامعه‌شناسی دین کارل مارکس و ماکس وبر ... ۷۳

- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، تهران: آگه.
- مندراس، هانری و ژرژ گورویچ (۱۳۶۹)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر یرهام، تهران: امیرکبیر.
- نادری، نادر (۱۳۸۴)، *برآمدن عباسیان: ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: سخن.
- نفیسی، پریمرز (۱۳۵۱)، *یادنامه سعید نفیسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۳)، *بابک خرم دین*، تهران: فروغی.
- نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن (۱۳۴۷)، *سیرالملوک*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نوبختی، حسن بن روح (۱۳۶۱)، *فرق شیعه*، ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۶۷)، *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، ترجمه احمد صدارتی، تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۲)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۷۴)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه انگلیسی تالکوت پارسونز، ترجمه فارسی عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- crone, patricia, (2012), *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Gnoli, G, (1995), «mazdakism», *Encyclopedia of Religion*, V9, New York and London: Macmillan, pp: 302- 303.
- Johnstone, Ronald. L, (2008), *Religion of society*, NEW JERSEY: PEARSON.
- Parsons, Talcott, (1968), *The staructure of social action*, V2, New york : the FKEE PRESS.
- Weber, Max, (1969), *Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press.