



Shahid Bahonar
University of Kerman

Journal of Iranian Studies

ISSN: 1735 - 0700



Journal of Iranian Studies

Genealogy of Neo-Mazdakism and Quasi-Mazdakite Currents in Post-Islamic Iran A Critical Review of Sources and Identification of Key Issues

Fatemehalsadat Shahhosseini¹ | Mohammad Shokri-Foumeshi²

1. Ph.D. in Ancient Iranian Religions, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations. Email: shahhoseini2016@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations (Corresponding Author). Email: mshokrif@urd.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 2025 September 1
Received in revised form 2025
September 26
Accepted 2026 May 29
Published online 2026 June 22

Keywords:

*Mazdak, Neo-Mazdakites,
Quasi-Mazdakite
movements,
Ghulāt,
Abū Muslimiyya,
Mubayyiḍa,
Khorram-dīnān.*

ABSTRACT

Purpose: Numerous religio-political movements in post-Islamic Iran have been attributed to Mazdakite thought, often categorized under the general label of “Neo-Mazdakism”. This broad classification overlooks the distinctions between diverse currents with different origins and objectives. The primary purpose of this research is to present an analytical framework for differentiating these movements, identifying the true inheritors of Mazdakite ideas (“authentic Neo-Mazdakites”) from currents that were merely influenced by or exploited the name of Mazdak (“pseudo-Mazdakites”).

Method and Research: Adopting a historical-genealogical approach, this article conducts a critical analysis of classical texts and sources concerning key movements such as the Khodashieh, Janahiyya, Behafaridiyya, Abu Muslimiyya, Sinbad, Ustad Sis, Sepidjamagan (the “White-Clad”), and the Khurramites. The research method is based on a comparative re-reading of the doctrines, political goals, and social contexts of each sect to accurately trace their intellectual origins.

Findings and Conclusions: The findings demonstrate that “Neo-Mazdakism” is not a monolithic concept. The Khurramites can be considered the true continuators and recreators of fundamental Mazdakite doctrines (such as reincarnation, incarnation, and antinomianism). In contrast, movements like the Behafaridiyya and Janahiyya, which have been mistakenly placed in this category, are rooted in Zoroastrian reformism and Shia *ghulat* (extremist) traditions, respectively. Furthermore, the Abu Muslimiyya movement is identified as a “pseudo-Mazdakite” phenomenon that did not ideologically follow Mazdak but strategically exploited his “revolutionary memory” for its own political ends. The study's main innovation lies in moving beyond traditional classifications and offering a model for a more precise differentiation of these historical currents.

Cite this article: Shahhosseini, F.; Shokri Foumeshi, M. (2026). Genealogy of Neo-Mazdakism and Quasi-Mazdakite Currents in Post-Islamic Iran. *Journal of Iranian Studies*, 25 (49), 399-422. <http://doi.org/10.22103/jis.2026.25843.2765>



© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: <http://doi.org/10.22103/jis.2026.25843.2765>

EXTENDED ABSTRACT

Introduction

The socio-religious landscape of Iran following the Islamic conquest (7th century CE) witnessed the emergence of numerous heterodox movements that blended elements of pre-Islamic Iranian traditions with new political and messianic aspirations. Among these, several groups have been collectively labeled as “Neo-Mazdakite” (nū-Mazdakī) by both medieval heresiographers and modern historians. This broad categorization, rooted in the enduring memory of Mazdak’s 5th-6th century socio-religious revolt against Sassanid hierarchies, often obscures critical distinctions in doctrinal lineage, social base, and political objectives. The present study argues that the term “Neo-Mazdakism” has functioned as an umbrella concept that conflates genuine intellectual heirs of Mazdak’s teachings with movements that merely appropriated his revolutionary symbolism for unrelated ends.

The core objective of this research is to develop a rigorous analytical framework for genealogical differentiation: distinguishing authentic Neo-Mazdakites—those who substantially preserved and reconstructed core Mazdaki doctrines such as the transmigration of souls (tanāsukh), divine indwelling (ḥulūl), communal sharing of property and women (ibāḥa), and radical egalitarianism—from “Pseudo-Mazdakites” (shibh-Mazdakī) that invoked Mazdak’s name or legacy primarily for political mobilization or rhetorical legitimacy. By critically revisiting classical sources, this article seeks to clarify the intellectual genealogy of post-Islamic Iranian dissent and contribute to a more nuanced understanding of religious syncretism and resistance in early Islamic Iran.

Methodology

This study adopts a historical-genealogical approach informed by critical source analysis and comparative doctrinal reconstruction. Primary reliance is placed on classical Arabic and Persian heresiographical, historical, and theological texts, including (but not limited to) works by al-Nawbakhtī, al-Ash‘arī, al-Baghdādī, al-Shahrastānī, Ibn al-Nadīm, al-Maqdisī, and later Persian chroniclers such as those associated with the Ghaznavid and Seljuk periods. Additional attention is given to Armenian, Syriac, and Byzantine accounts where relevant for cross-verification.

The methodological procedure involves three interconnected steps: (1) systematic extraction of reported doctrines, leadership structures, social constituencies, and political actions for each movement; (2) comparative mapping of these elements against the reconstructed tenets of historical Mazdakism (drawing on pre-Islamic Pahlavi sources, Procopius, and Agathias, as well as modern critical scholarship); and (3) genealogical tracing through chains of transmission, shared terminology, ritual practices, and patterns of continuity or rupture. Particular emphasis is placed on distinguishing ideological inheritance from strategic appropriation of “revolutionary memory.” Contextual factors—such as regional power vacuums, Abbasid revolutionary dynamics, and interactions with Shi‘i, Sufi, and Zoroastrian reformist currents—are integrated to avoid reductionist readings. The analysis maintains a critical stance toward potential biases in heresiographical literature, which often employs polemical categories shaped by Abbasid or Twelver Shi‘i orthodoxies.

Discussion

The findings demonstrate that “Neo-Mazdakism” is not a monolithic tradition but a spectrum of responses with varying degrees of fidelity to Mazdak’s original synthesis. The Khurramdinans (Khurramdīnān), emerging prominently in the 8th–9th centuries in regions such as Azerbaijan, the Caspian, and western Iran, emerge as the most authentic continuators. They preserved and adapted central Mazdaki concepts: the cyclical renewal of divine manifestation, soul transmigration, the rejection of strict private property in favor of

communal ethics, and antinomian tendencies regarding ritual law. Their sustained armed resistance against Abbasid authority, messianic leadership patterns (notably under Bābak), and syncretic integration of Iranian, Gnostic, and possibly Manichaean elements align closely with the reconstructed profile of late Sassanid Mazdakism. Movements such as the Sepid-Jāmagān (White-Robed Ones) associated with Sunbād and Ustād Sīs further illustrate this lineage through their millenarian egalitarianism and explicit invocation of Mazdakite symbolism.

In contrast, several movements traditionally grouped under the Neo-Mazdakite rubric reveal distinct genealogies upon closer scrutiny. The Bihāfarīdiyya, led by Bihāfarīd in 8th-century Khurasan, represents a Zoroastrian reformist current rather than a Mazdakite revival. Its emphasis on moral purification, rejection of certain Sassanid-era corruptions, and alignment with a purified Zoroastrian orthodoxy (while incorporating some Islamic influences) positions it closer to internal Iranian priestly renewal than to Mazdak's radical social egalitarianism and antinomianism. Similarly, the Janāhiyya (or related Ghulāt currents) exhibit strong affinities with extremist Shi'i (ghuluww) traditions, particularly doctrines of divine incarnation in the Imams or charismatic leaders, which, while superficially resembling Mazdakite ḥulūl, derive primarily from Islamic sectarian developments and earlier Mesopotamian Gnostic milieus.

The Abu Muslimiyya movements, which proliferated after the Abbasid Revolution, exemplify the "Pseudo-Mazdakite" category. While they occasionally employed Mazdakite imagery and egalitarian rhetoric, their primary driver was political: the mobilization of Iranian mawālī and heterodox elements through the potent "revolutionary memory" of Mazdak as a symbol of justice against tyranny. Doctrinal continuity with classical Mazdakism is weak; instead, these groups functioned as vehicles for messianic expectations centered on the return or manifestation of Abū Muslim or other charismatic figures, often intersecting with early Sufi and Shi'i tendencies. The Khodashiyya and related currents similarly demonstrate hybridity, blending local Iranian folk practices with strategic political dissent rather than systematic doctrinal inheritance.

This differentiation reveals the limitations of traditional taxonomies in Islamic heresiography, which frequently subsumed diverse dissent under convenient labels such as "Mazdakī" or "Zindīq" for polemical purposes. The proposed model—distinguishing between doctrinal genealogy, strategic appropriation, and convergent evolution—offers greater analytical precision. It also illuminates broader patterns: genuine Neo-Mazdakism tended to flourish in peripheral, mountainous regions with strong pre-Islamic communal traditions, whereas Pseudo-Mazdakite phenomena were more characteristic of frontier zones during periods of dynastic transition and caliphal centralization.

Conclusion

This critical re-examination establishes that the legacy of Mazdak in post-Islamic Iran was multifaceted. While the Khurramdinans and affiliated groups represent substantive heirs who reconstructed and adapted core Mazdaki principles within new historical conditions, many other movements labeled Neo-Mazdakite were either independent reformist currents or opportunistic political syntheses. By moving beyond monolithic classifications, the study provides a refined genealogical framework that enhances our understanding of religious continuity, resistance, and innovation in medieval Iran. Future research may fruitfully apply this model to later manifestations, including potential echoes in Ismaili, Sufi, or even early modern Iranian millenarianism. Ultimately, the careful disambiguation of Neo-Mazdakite and Pseudo-Mazdakite currents underscores the dynamic interplay between memory, ideology, and power in the formation of Iranian Islamic identities.

تبارشناسی نومزدکیسم و جریان‌های شبه‌مزدکی در ایران پس از اسلام

بازبینی انتقادی منابع و بازشناسی محورها

فاطمه‌السادات شاه‌حسینی^۱ | محمد شکری فومشی^۲

۱. دکتری ادیان ایران باستان از گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب. ایمیل: shahhoseini2016@gmail.com

۲. استادیار گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). ایمیل: mshokrif@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ کلیدواژه‌ها: مزدک، نومزدکیان، جریان‌های شبه‌مزدکی، غلات، ابومسلمیه، سپیدجامگان، خرم‌دینان.	زمینه/هدف: جنبش‌های دینی سیاسی متعددی در ایران پس از اسلام به اندیشه‌های مزدکی منسوب شده و اغلب تحت عنوان کلی «نومزدکی» طبقه‌بندی می‌شوند. این برچسب کلی، تمایز میان جریان‌های گوناگون با خاستگاه‌ها و اهداف متفاوت را نادیده می‌گیرد. هدف اصلی این پژوهش، ارائه یک چارچوب تحلیلی برای تفکیک این جنبش‌ها و شناسایی وارثان واقعی اندیشه‌های مزدکی (نومزدکیان واقعی) از جریان‌های صرفاً متأثر از نام مزدک (شبه‌مزدکیان) است. روش/رویکرد: این مقاله با اتخاذ رویکردی تاریخی-تبارشناختی، به تحلیل انتقادی متون و منابع کلاسیک درباره جنبش‌های کلیدی چون خداشیه، جناحیه، به‌آفریدیه، ابومسلمیه، سنباد، استاد سیس، سپیدجامگان و خرم‌دینان می‌پردازد. روش پژوهش بر پایه بازخوانی تطبیقی آموزه‌ها، اهداف سیاسی و زمینه‌های اجتماعی هر یک از این فرقه‌ها استوار است تا ریشه‌های فکری آن‌ها به دقت ردیابی شود. یافته‌ها/نتایج: یافته‌ها نشان می‌دهد که اصطلاح «نومزدکیسم» یک مفهوم یکپارچه نیست. خرم‌دینان را می‌توان ادامه‌دهنده واقعی و بازسازی آموزه‌های بنیادین مزدکی (مانند تناسخ، حلول و اباحه‌گری) دانست و در مقابل، جنبش‌هایی نظیر به‌آفریدیه و جناحیه که به اشتباه در این دسته قرار گرفته‌اند، به ترتیب ریشه در اصلاح‌گری در دین زرتشتی و غلو شیعی دارند. جنبش ابومسلمیه نیز به عنوان یک پدیده «شبه‌مزدکی» شناسایی شد که نه از نظر عقیدتی، بلکه به صورت راهبردی از «خاطره انقلابی» مزدک برای اهداف سیاسی خود بهره برده است. نوآوری پژوهش، عبور از طبقه‌بندی‌های سنتی و ارائه مدلی برای تمایز دقیق‌تر این جریانات است.

استناد: شاه‌حسینی، فاطمه‌السادات؛ شکری فومشی، محمد (۱۴۰۵). تبارشناسی نومزدکیسم و جریان‌های شبه‌مزدکی در ایران پس از اسلام. *مجله مطالعات ایرانی*.

۲۵ (۴۹)، ۳۹۹-۴۲۲.



<http://doi.org/10.22103/jis.2026.25843.2765>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

۱. مقدمه

جنبش مزدک در واپسین دهه‌های امپراتوری ساسانی با آموزه‌های افراطی درباره عدالت اجتماعی، مالکیت اشتراکی و نقد انباشت ثروت ظهور کرد و یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های فکری و اجتماعی تاریخ ایران پیش از اسلام است. این جنبش با سرکوبی شدید مواجه شد، اما اندیشه‌ها و خاطره انقلابی آن در حافظه تاریخی جامعه ایرانی باقی ماند و در سده‌های نخستین پس از اسلام، در قالب جنبش‌های دینی سیاسی گوناگونی بازتولید شد. این جنبش‌ها اغلب در مناطق روستایی و میان طبقات فرودست شکل گرفتند، مفاهیم برابری خواهانه را با عناصر اعتقادی اسلامی، شیعی و باورهای کهن ایرانی درآمیختند و چشم‌انداز سیاسی و مذهبی خلافت را به چالش کشیدند. با این حال، ماهیت، خاستگاه و میزان وفاداری این فرقه‌ها به آموزه‌های اصیل مزدکی، موضوعی پیچیده و محل مناقشه جدی میان پژوهشگران است.

۱-۱. بیان مسأله

مسأله اصلی این پژوهش رفع ابهام و ساده‌نگاری مفهومی در به‌کارگیری اصطلاح «نومزدکی» برای طیف وسیع و ناهمگونی از جنبش‌های پس از اسلام است. منابع کلاسیک تاریخی و ملل‌ونحل‌نگاری، به دلایل سیاسی یا عقیدتی، جنبش‌های متفاوتی چون به‌آفریده، ابومسلمیه، سنباد، سپیدجامگان و خرم‌دینان را ذیل این عنوان طبقه‌بندی کرده‌اند. این برچسب‌زنی یکسان، تفاوت‌های بنیادین در خاستگاه فکری، اهداف سیاسی و بنیان‌های عقیدتی این جریان‌ها را نادیده گرفته و به ایجاد تصویر کلی و مخدوش دامن زده است. برای مثال، چگونه می‌توان جنبش اصلاح‌گراانه زرتشتی مانند به‌آفریده را با جریانی چون خرم‌دینان که خود را پیرو مزدک می‌دانست، در یک رده قرار داد؟ پرسش‌های بنیادین این مقاله عبارت‌اند از: ۱. کدام‌یک از جنبش‌های منسوب به مزدک، به لحاظ عقیدتی و ساختاری، وارثان واقعی اندیشه‌های او محسوب می‌شوند؟ ۲. کدام‌یک از این جریان‌ها، تنها به صورت راهبردی از نام و «خاطره انقلابی» مزدک بهره برده‌اند یا تحت تأثیر برخی آموزه‌های او بوده‌اند؟ ۳. براساس چه معیارهایی می‌توان چارچوب تحلیلی دقیق برای تفکیک این جنبش‌ها ارائه داد؟ این پژوهش با عبور از طبقه‌بندی‌های سنتی، مدلی برای تمایز میان این دو دسته ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که استمرار اندیشه مزدکی پدیده‌ای یکپارچه نبوده، بلکه در بسترهای تاریخی گوناگون بازتفسیر و بازآفرینی شده است.

ضرورت این پژوهش در چند جنبه نهفته است. نخست، در جنبه تاریخی، این تحقیق با ارائه تصویری دقیق‌تر از چشم‌انداز دینی سیاسی ایران در سده‌های نخستین اسلامی، به درک بهتر پیچیدگی‌های تعامل میان فرهنگ ایرانی پیشااسلامی و ساختارهای سیاسی و دینی جدید کمک می‌کند. دوم، در جنبه نظری، این پژوهش با به چالش کشیدن برچسب‌های کلی و غیر انتقادی منابع کلاسیک، به اصلاح و دقت بخشی به مفاهیم تاریخ‌نگاری کمک می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه یک ایدئولوژی می‌تواند به اشکال گوناگون (وراثت مستقیم، تأثیرپذیری یا استفاده ابزاری) تداوم یابد.

مهم‌تر از همه، این مقاله با ارائه یک طبقه‌بندی جدید مبتنی بر تمایز میان فرقه‌های «نومزدکی واقعی» و جنبش‌های «شبه‌مزدکی»، ابزاری تحلیلی برای فهم بهتر استمرار و گسست اندیشه‌های عدالت‌خواهانه در فرهنگ

ایرانی فراهم می‌آورد. این رویکرد، فرصتی برای بازاندیشی درباره میراث فکری جنبش‌های اجتماعی ایران و تمایز میان جوهره و ظاهر آن‌هاست.

۱-۲. پیشینه پژوهش

پژوهش درباره اندیشه و جنبش مزدکی و قیام‌های مرتبط پیشینه‌ای طولانی دارد. منابع متقدم اسلامی مانند آثار طبری، مسعودی، شهرستانی و بغدادی، نخستین اطلاعات را ارائه کرده‌اند، اما اغلب با رویکرد جدلی و هدف تخطئه نوشته شده‌اند و نیازمند ارزیابی انتقادی هستند.

در دوران معاصر، پژوهشگران غربی و ایرانی با رویکردهای نوین به این موضوع پرداخته‌اند. یکی از منابع کلیدی، مقاله «کیش مزدکی» به قلم احسان یارشاطر است (۱۳۶۲) که تصویری جامع از زمینه‌های اجتماعی، آموزه‌ها و سرنوشت جنبش مزدکی در دوره ساسانی ارائه می‌دهد. این مدخل به استمرار باورهای مزدکی در قالب جنبش خرم‌دینان اشاره دارد، اما به تفکیک جنبش‌های پسااسلامی نمی‌پردازد. پژوهش‌هایی از سوی نولدکه (۱۳۵۸: ۷۰۶-۶۸۸)، ادوارد براون (۱۳۳۵: ۲۴۶)، شاپیرا (Shapira, 2005)، وزندونک (Wesendonk, 1920)، زوندرومان (Sundermann, 1993)، ماتسوخ (Macuch, 2022)، کریستن‌سن (۱۳۷۴)، غلامحسین صدیقی (۱۳۷۵)، پیگولوسکایا (۱۳۷۲: ۳۸۹-۴۵۸)، نیکلسون (۱۳۶۱) که هر یک از منظرهای خاص (جامعه‌شناختی، دینی یا مارکسیستی) به تحلیل پرداخته‌اند. کلیما (۱۳۷۱: ۱۵۷-۱۶۹) در کتاب «تاریخچه مکتب مزدکی» فهرستی از تحقیقات پژوهشگران شوروی ارائه کرده است.

بسیاری از پژوهش‌های معاصر تحت تأثیر اندیشه‌های سوسیالیستی و کمونیستی سده بیستم، جنبش مزدکی را مثبت ارزیابی کرده‌اند. در این میان، آلتهایم و اشتیل (Altheim & Stiehl, 1953) شباهت‌های تعالیم مزدکی با آموزه‌های فروریوس را بررسی کرده‌اند. فرای (۱۳۶۳: ۱۵۰) به پژوهش‌های اروپایی درباره تاریخچه مکتب مزدکی اشاره کرده و گاوبه (Gaube, 1982) نقش رهبری مزدک را مورد تردید قرار داده است. در ایران، سنگاری و کرباسی (۱۳۹۵: ۱۱۴) در مقاله «بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در عدم موفقیت این جنبش» به بازخوانی انتقادی دیدگاه‌های پژوهشگران سده بیستم پرداخته و نشان داده‌اند که تحلیل‌های موجود عمدتاً بر جنبش اصلی مزدکی در دوره ساسانی متمرکز بوده و به تداوم یا تطور این اندیشه‌ها در دوره‌های بعدی کمتر توجه کرده‌اند. تورج دریایی نیز در مقاله «مزدک و سوسیالیسم» (Daryaei, 2022) با نگاهی نو به بررسی این جنبش و منابع موجود پرداخته است.

با وجود مطالعات ارزشمند، خلأ پژوهش تطبیقی که با چارچوبی تحلیلی به تفکیک «نومزدکیان واقعی» از «جریان‌های شبه‌مزدکی» بپردازد، محسوس است. این مقاله با ارائه چارچوب نظری مشخص، این خلأ را پر کرده و به تحلیل تطبیقی می‌پردازد.

۱-۳. روش‌شناسی پژوهش

این مقاله با اتخاذ رویکردی تاریخی-تبارشناختی، به تحلیل انتقادی متون و منابع کلاسیک درباره جنبش‌های کلیدی چون خداشیه، جناحیه، به‌آفریدیه، ابومسلمیه، سنباد، استاد سیس، سپیدجامگان و خرم‌دینان می‌پردازد. روش پژوهش

بر پایه بازخوانی تطبیقی آموزه‌ها، اهداف سیاسی و زمینه‌های اجتماعی هر یک از این فرقه‌ها استوار است تا ریشه‌های فکری آن‌ها به دقت ردیابی شود.

۴-۱. یافته‌های پژوهش

یافته‌ها نشان می‌دهد که اصطلاح «نومزدکیسم» یک مفهوم یکپارچه نیست. خرم‌دینان را می‌توان ادامه‌دهنده واقعی و بازسازی آموزه‌های بنیادین مزدکی (مانند تناسخ، حلول و اباحه‌گری) دانست و در مقابل، جنبش‌هایی نظیر به‌آفریدیه و جناحیه که به اشتباه در این دسته قرار گرفته‌اند، به ترتیب ریشه در اصلاح‌گری در دین زرتشتی و غلو شیعی دارند. جنبش ابومسلمیه نیز به عنوان یک پدیده «شبه‌مزدکی» شناسایی شد که نه از نظر عقیدتی، بلکه به صورت راهبردی از «خاطره انقلابی» مزدک برای اهداف سیاسی خود بهره برده است. نوآوری پژوهش، عبور از طبقه‌بندی‌های سنتی و ارائه مدلی برای تمایز دقیق‌تر این جریانات است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. دسته‌بندی و معرفی فرقه‌ها

پس از سرکوب مزدکیان در دوره ساسانی، میراث آنان در قالب یک «جنبش زیرزمینی» به حیات خود ادامه داد. مؤلفان اسلامی این گروه‌های بازمانده را با نام‌های مختلفی چون مزدکیان، خرم‌دینان، سرخ علّمان یا محمّره خوانده‌اند (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۴۲). نظام الملک (۱۳۵۷: ۲۳۰) این تداوم را به صورت نمادین در داستان فرار همسر مزدک، «خرمه» به ری و آغاز دعوت مخفی او روایت می‌کند که پیروانش «خرم‌دین» لقب گرفتند. با این حال، این جنبش یک جریان یکپارچه نبود. پراکندگی جغرافیایی و تأثیرپذیری از شرایط جدید پس از اسلام، آن را به شاخه‌های متعددی تقسیم کرد. منابع اسلامی، با تمایل به برجسب‌زنی کلی، بسیاری از جنبش‌های ضد خلافت را «مزدکی» نامیده‌اند، امری که مرزهای اعتقادی میان این گروه‌ها را مخدوش کرده است (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۳-۱۷). از این رو، برای درک دقیق‌تر این پدیده، ضروری است که این فرقه‌ها را به صورت مجزا بررسی کرده و تمایز میان «مزدکیان واقعی» و جنبش‌های «شبه‌مزدکی» را روشن سازیم.

۲-۱-۱. خدّاش و خدّاشیه: نخستین طلیعه نومزدکی در جامه دعوت عباسی (۱۰۹ هجری)

در سال‌های پایانی خلافت اموی، همزمان با اوج‌گیری دعوت مخفی عباسیان، شخصیتی مرموز به نام «خدّاش» (با نام اصلی عمار بن یزید) ظهور کرد که نامش با نخستین پیوند آشکار میان دعوت هاشمیان و آیین خرم‌دینی گره خورده است (بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۳، ۱۶). لقب «خدّاش» به معنای «خرّاش‌دهنده» یا «خدشه‌واردکننده»، احتمالاً از سوی مخالفانش به او داده شده، زیرا معتقد بودند که او در دین «خدشه» وارد کرده است (رضازاده لنگرودی، ۱۳۹۰: ۲۲۹). او که در حدود سال ۱۰۹ هـ.ق. به عنوان داعی عباسی به خراسان فرستاده شد، با وعده تقسیم اموال توانست به سرعت در میان روستاییان و موالی نفوذ کند (پیگولوسکایا، ۱۳۵۳: ۱۷۱)، اما دیری نپایید که آموزه‌های او از خط رسمی دعوت منحرف شد. به تصریح طبری (۱۳۷۵: ج ۷، ۱۴۷) و مقدسی (۱۳۷۴: ج ۶، ۹۴۰)، خدّاش پس از مدتی «دین خرمیه را آشکار کرد و بدان خواند».

دعوت او یک پدیده کاملاً التقاطی بود که در آن، شعارهای ظاهری عباسی با محتوایی عمیقاً باطنی و مزدکی ترکیب شده بود. مهم‌ترین آموزه‌های او و پیروانش که به «خداشیه» معروف شدند، عبارت بودند از:

۲-۱-۱-۱. اباحه‌گری و قوانین اجتماعی مزدکی

منابع تاریخی متفق‌القول‌اند که او «همخوابگی زنان یکدیگر را برای مردم جایز می‌شمرد» (رخص لبعضهم فی نساء بعض) و این عمل را به امام عباسی نسبت می‌داد (طبری، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۵۰۳؛ بلاذری، ج ۳: ۱۱۷؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ج ۶، ۹۴۰). این آموزه که یادآور اتهام «اشتراک زنان» به مزدکیان بود، نشان‌دهنده پیوند مستقیم دعوت او با آرمان‌های اجتماعی رادیکال مزدکیسم است.

۲-۱-۱-۲. تأویل باطنی

خداشیه به تأویل باطنی احکام دین باور داشتند و با شناخت امام، ظواهر شریعت مانند نماز و روزه را غیر ضروری می‌دانستند. از نظر آنان، «روزه» حفظ راز امام و «نماز» ارتباط با او بود (ناشی‌ء‌الاکبر، ۱۹۱: ۳۳). مقدسی (۱۳۷۴: ج ۶، ۹۴۰) او را «نخستین کسی که آیین باطنی را آورد» می‌داند.

۲-۱-۱-۳. حلول و تناسخ

آنان به آموزه «قلب» (تبدیل و دگرگونی) اعتقاد داشتند که براساس آن، خداوند می‌تواند در صورت‌های مختلف ظاهر شود (همان). این باور، زمینه‌ساز اعتقاد به حلول و تناسخ بود (کرون، ۱۴۰۲: ۱۲۸). انحراف آشکار خداش، رهبران عباسی را واداشت تا او را طرد و مرتد اعلام کنند (Wellhausen, 1973: 516). آنان او را به والی اموی خراسان تحویل دادند و او در سال ۱۱۸ هـ.ق. به قتل رسید (طبری، ۱۳۷۵: ج ۷، ۱۴۵)، اما پیروانش با باور به رجعت او به حیات خود ادامه دادند (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۲۸). جنبش خداش را می‌توان نخستین نمونه مستند از یک جنبش «نومزدکی» در دوره اسلامی دانست، اما با یک قید مهم؛ این یک نومزدکی اسلامی شده و التقاطی بود. هسته اصلی دعوت او، یعنی احیای برنامه اجتماعی افراطی مزدک، او را از دیگر جنبش‌های صرفاً سیاسی آن دوره متمایز می‌کند. او این برنامه را در یک پوستین جدید (دعوت شیعی عباسی) با استفاده از ابزار جدید (تأویل باطنی و مفهوم امامت) ارائه داد تا در فضای پس از اسلام قابل پذیرش باشد. بنابراین، خداش نه یک «شبه‌مزدکی»، بلکه یک «نومزدکی» راهبردی بود که آگاهانه اندیشه مزدک را برای بقا در عصر جدید بازتولید کرد و طلعه‌دار قیام‌های بزرگ‌تر خرم‌دینان در دهه‌های بعد شد.

۲-۱-۲. عبدالله بن معاویه و جناحیه: التقاط غالیانه در سودای خلافت (۱۲۷ هجری)

عبدالله بن معاویه، نواده جعفر طیار (برادر علی بن ابی‌طالب)، شخصیتی برجسته از تبار طالبیان بود که به شاعری و شجاعت شهرت داشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۹۹۸: ۱۵۳). قیام او که در سال ۱۲۷ هـ.ق. از کوفه آغاز شد، یکی از مهم‌ترین شورش‌های ضد اموی در آستانه انقلاب عباسی بود. او با شعار فراگیر «الرضا من آل محمد» و تأکید بر آیه

«الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى»، توانست طیف وسیعی از هاشمیان، از جمله عباسیانی چون منصور و همچنین شیعیان ناراضی را گرد خود آورد (طبری، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۸۷۹).

پس از شکست اولیه در کوفه، عبدالله به همراه یارانش (عمدتاً از زیدیان و غلات) به ایران عقب‌نشینی کرد و با استفاده از خلاء قدرت، بر مناطق وسیعی از جبال و فارس، از جمله اصفهان، ری و حلوان مسلط شد؛ مناطقی که پایگاه سنتی خرم‌دینان نیز محسوب می‌شد (طبری، ۱۳۵۳: ۴۴۳). او با درایت سیاسی، این مناطق را میان حامیانش تقسیم کرد، اما پیروزی‌هایش دیری نپایید. در سال ۱۲۹ هـ.ق. سپاه او از عامر بن ضباره، سردار اموی، شکست خورد و خود او به خراسان گریخت، اما ابومسلم که او را رقیبی برای دعوت عباسی می‌دانست، در سال ۱۳۱ هـ.ق. او را دستگیر و به قتل رساند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۳۰).

۲-۱-۲-۱. آموزه‌های جناحیه: اوج غلو و تأویل باطنی

پیروان عبدالله بن معاویه که به «جناحیه» (احتمالاً منسوب به لقب جدش، جعفر «ذوالجناحین») شهرت یافتند، یک گروه یکپارچه نبودند و هسته اصلی آنان از فرقه‌های غالی پیشین مانند «حریبه» تشکیل شده بود. آموزه‌های رادیکال حریبه، به جنبش جناحیه منتقل شد و ماهیت آن را شکل داد (اشعری، ۱۳۶۱: ۴۱؛ نوبختی، ۱۳۸۱: ۵۸). این آموزه‌ها که در منابع مخالف نقل شده، ترکیبی از غلو شیعی، باورهای گنوسی و تأویل‌های باطنی بود:

۲-۱-۲-۲. حلول و تناسخ

هسته اصلی باور آنان، اعتقاد به حلول روح خداوند در آدم و تناسخ این روح در کالبد پیامبران و امامان تا رسیدن به عبدالله بن معاویه بود. این باور، او را نه تنها امام، بلکه نبی و حتی مظهر الوهیت معرفی می‌کرد (اشعری، ۱۳۶۱: ۴۱).

۲-۱-۲-۳. تأویل و اباحه‌گری

جناحیه با تأویل باطنی، ظواهر شریعت را انکار می‌کردند. آنان با استناد به آیه ۹۳ سوره مائده («لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ») معتقد بودند، تمام محرّمات ذکر شده در آیات دیگر (مانند گوشت خوک، خون و شراب) را نسخ کرده است. از نظر آنان، فردی که به معرفت کامل امام رسیده، از تکلیف و امتحان الهی رهاست و هر عملی برای او مجاز است. این رویکرد که به اباحه‌گری کامل و تعطیلی فرائض (نماز، روزه، حج) و حتی حلال شمردن اعمالی چون زنا و لواط می‌انجامید، یکی از جنجالی‌ترین ویژگی‌های این فرقه بود (همان‌جا).

۲-۱-۳. نومزدکی یا غالی شیعی

با توجه به آموزه‌های رادیکال جناحیه، برخی منابع آنان را در تبار فکری خرم‌دینان و مزدکیان قرار داده‌اند. اما آیا این طبقه‌بندی دقیق است؟ شباهت‌های ظاهری: آموزه‌هایی چون اباحه‌گری، حلول و تناسخ، شباهت‌های ظاهری زیادی با اتهامات وارد شده به مزدکیان دارد. حتی در بحث تبارشناسی که امامت او به ابوهاشم و محمد بن حنفیه بازمی‌گردد و ادبیات آن کاملاً در چارچوب تشیع غالی است، اما همانند مزدکیسم ریشه‌های گنوسی دارد. همانطور

که کرون (۱۳۸۹: ۲۰۷) اشاره می‌کند، مفهوم امام غیر سیاسی در تشیع، تحت تأثیر اندیشه‌های گنوسی شکل گرفته است.

برخلاف شیعیان امامی که رهبری در آن‌ها موروثی و غیر شورشی بود، در میان غلات و زیدیه، نامزدهای امامت برای مشروعیت بخشی به قیام خود، نیازمند ادعاهای فرابشری بودند. آنان با توسل به مفاهیمی چون تجلی خدا، تجسم یا تناسخ، به شخصیت رهبران خود بُعدی نجات بخش و الوهی می‌بخشیدند؛ الگویی که جنبش عبدالله بن معاویه نیز دقیقاً از آن پیروی می‌کرد. اما تفاوت‌های بنیادینی نیز که مطرح است به قرار زیر است:

الف: فقدان برنامه اجتماعی مزدکی: در آموزه‌های جناحیه، نشانی از برنامه مشخص اشتراک در اموال و زنان برای رسیدن به عدالت اجتماعی دیده نمی‌شود.

ب: اهداف سیاسی: شعار اصلی عبدالله بن معاویه (الرضا من آل محمد)، شعاری کاملاً شیعی و سیاسی برای کسب خلافت بود. او هرگز به احیای آرمان‌های مزدک اشاره نکرد.

جنبش عبدالله بن معاویه را نمی‌توان یک جنبش نومزدکی دانست. شباهت‌های موجود، بیش از آنکه ناشی از تداوم مستقیم ایدئولوژی مزدک باشد، ناشی از هم‌ریشگی هر دو جریان در سنت‌های غالبانه و گنوسی شرق باستان است. بهترین طبقه‌بندی برای این جنبش، یک «جنبش غالبانه شیعی با جلوه مزدکی» است. او نه یک «نومزدکی» بلکه یک «شبه مزدکی» بود که آموزه‌هایش به دلیل ماهیت افراطی، با دیگر جریان‌های افراطی آن دوره شباهت‌های ظاهری پیدا کرده بود.

۴-۱-۲. به آفرید و به آفریدیه: اصلاح‌گری زرتشتی در مواجهه با اسلام (حدود ۱۲۹ هجری)

در کوران حوادثی که به سرنگونی خلافت اموی انجامید، جنبشی با ماهیت کاملاً متفاوت در خراسان ظهور کرد که رهبر آن نه یک شورشی سیاسی، بلکه یک پیامبر اصلاح‌گر دینی به نام «به آفرید» بود. او که اهل زوزن و از روحانیون زرتشتی بود، دعوت خود را در حدود سال ۱۲۹ هـ.ق. از روستای «سیرواند» خوف آغاز کرد (بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۱۰). به آفرید برای اثبات رسالت خود، روایتی اسطوره‌ای را به کار گرفت که در سنت دینی ایرانی پیشینه‌ای طولانی داشت: سفر به عالم ملکوت. او با صحنه‌سازی مرگ یا غیبت موقت، پس از مدتی بازگشت و ادعا کرد که از آسمان آمده، بهشت و دوزخ را دیده و از سوی خداوند برای هدایت مردم مأمور شده است (ابوحاتم رازی، ۱۴۰۲: ۱۶۱). این الگوی «معراج»، ابزاری قدرتمند برای مشروعیت بخشی به ادعای پیامبری او بود.

۴-۱-۴-۱. ماهیت دعوت: اصلاح و تلفیق در دین زرتشتی

هدف اصلی به آفرید نه براندازی خلافت، بلکه اصلاح دین زرتشتی و ارائه نسخه‌ای جدید و تطبیق یافته با شرایط زمانه بود. او ضمن تأیید اصول بنیادین آیین زرتشت، اصلاحاتی را در حوزه آیین‌ها و قوانین اجتماعی به وجود آورد که ماهیت التقاطی دعوت او را نشان می‌دهد:

۲-۱-۴-۲. اصلاحات آیینی

از جمله اصلاحات آیینی او، وضع نمازهای روزانه بود. اگرچه ابن ندیم (۱۳۴۲: ۶۵۵) از پنج نوبت نماز یاد می‌کند، اما بیشتر منابع به هفت نوبت نماز اشاره دارند که با توجه به اهمیت عدد هفت در دیگر آموزه‌های او (مانند وقف یک هفتم دارایی)، این گزارش معتبرتر به نظر می‌رسد (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۴). این نمازها که موضوعاتی از توحید تا رستخیز را دربرمی‌گرفتند، به سوی خورشید و بدون سجده کامل (بر یک زانو) خوانده می‌شد (گردیزی، ۱۳۸۴: ۲۴۲). همچنین، او برخی رسوم کهن زرتشتی مانند «زمزمه» هنگام عبادت آتش را کنار گذاشت و پیروانش را نیز از آن منع کرد (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۸۷). این اصلاحات که به وضوح تحت تأثیر آیین‌های اسلامی و مانوی بود، نشان‌دهنده تلاش به‌آفرید برای ایجاد ارتباط میان دیانت زرتشتی و فضای دینی جدید به‌ویژه اسلام است.

۲-۱-۴-۳. اصلاحات اجتماعی و اخلاقی

او ازدواج با محارم را حرام اعلام کرد، مهریه را به چهارصد درهم محدود نمود، نوشیدن شراب را منع کرد و قربانی کردن حیوانات جوان را جایز نمی‌دانست (همان: ۲۳۸). این اصلاحات نشان‌دهنده تلاش او برای ارائه چهره‌ای اخلاقی‌تر از دین زرتشتی در مواجهه با انتقادات مسلمانان بود.

۲-۱-۴-۴. نهادهای عام‌المنفعه

یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های او، الزام پیروان به وقف یک هفتم از دارایی خود برای امور عام‌المنفعه بود (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۵).

۲-۱-۴-۵. سرنوشت نومزدکی یا اصلاح‌گر زرتشتی

ظهور به‌آفرید، موبدان زرتشتی و داعیان عباسی را به طور همزمان به وحشت انداخت. در سال ۱۳۱ هـ.ق. موبدان نزد ابومسلم شکایت بردند و مدعی شدند که به‌آفرید «هم در دین اسلام و هم در دین زرتشت تباهی وارد کرده است» (بیرونی، ۱۳۸۰: ۱۲۱). ابومسلم که در آن مقطع به حمایت روحانیون زرتشتی نیاز داشت، دستور دستگیری و اعدام او را صادر کرد. اما پیروان او (به‌آفریدیه) با باور به رجعتش، تا قرن‌ها بعد به حیات خود ادامه دادند.

اگرچه برخی پژوهشگران به دلیل مخالفت با روحانیون رسمی، جنبش به‌آفرید را نومزدکی طبقه‌بندی کرده‌اند (Milani, 2017: 126)، اما این طبقه‌بندی با شواهد بنیادین در تضاد است. در آموزه‌های او هیچ نشانی از ثنویت افراطی، اشتراک‌گرایی یا تناسخ و حلول که شالوده فکری مزدکیسم است، دیده نمی‌شود. اصلاحات او یک انقلاب اجتماعی نبود، بلکه اصلاحاتی آیینی و اخلاقی برای تطبیق دین زرتشت با شرایط جدید بود. هدف او، حفظ و احیای هویت دینی زرتشتی در برابر نفوذ اسلام بود. جنبش به‌آفرید را به هیچ وجه نمی‌توان یک جنبش نومزدکی دانست. او یک «اصلاح‌گر زرتشتی» بود که با وام‌گیری‌های هوشمندانه از اسلام، تلاش کرد دین باستانی ایران را از درون بازسازی کند. او نه یک «شبه‌مزدکی» که یک «نوزرتشتی» بود و جنبش او باید به عنوان یک جریان فکری مستقل و متمایز از نومزدکیان مطالعه شود.

۵-۱-۲. ابومسلم و ابومسلمیه: تداوم اندیشه مزدکی یا پدیده‌ای التقاطی؟ (۱۲۹ هجری)

ابومسلم خراسانی «معمار دولت عباسی»، یکی از پیچیده‌ترین چهره‌های تاریخ ایران است. او که قیام خراسان را در سال ۱۲۹ هـ.ق. رهبری کرد و به سرنگونی امویان انجامید، به سرعت از یک سردار پیروز به یک اسطوره مردمی بدل شد (طبری، ۱۳۷۵: ج ۱۱، ۴۵۰). تعیین وابستگی فرقه‌ای دقیق او دشوار است؛ منابع او را گاه کیسانی و گاه راوندی معرفی کرده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۱۵؛ صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۵۱). به نظر می‌رسد او بیش از آنکه مؤمن به یک فرقه خاص باشد، یک سیاستمدار عمل‌گرا بود که با شعار فراگیر «الرضا من آل محمد»، توانست طیف وسیعی از نیروهای ناراضی، از جمله شیعیان، خوارج و خرم‌دینان را زیر پرچم عباسیان گرد آورد (اشپولر، ۱۳۷۹: ۶۸).

همین قدرت و محبوبیت بی‌بدیل، خلیفه منصور عباسی را به وحشت انداخت و او را در سال ۱۳۷ هـ.ق. به قتل رساند (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۲۷). این قتل، نقطه عطفی بود که ابومسلم را از یک شخصیت تاریخی به یک نماد مقاومت و منجی موعود تبدیل کرد و زمینه را برای ظهور جنبش‌هایی فراهم آورد که با عنوان کلی «ابومسلمیه» شناخته می‌شوند. تعیین دقیق وابستگی فرقه ابومسلم و همچنین، تبارشناسی فرقه‌هایی که خود را ادامه‌دهنده تفکر او می‌دانستند، از مباحث چالش‌برانگیز در منابع تاریخی است. شهرستانی (۱۳۶۱: ۱۱۵) او را در ابتدا از کیسانیه می‌داند که پس از ناامیدی از امام صادق (ع)، به عباسیان پیوست. برخی دیگر او را پیرو فرقه رزامیه می‌دانستند که به حلول روح خدا در او باور داشتند (همان: ۱۷۸). همچنین، به دلیل حمایتش از عباسیان، او را به راوندیه نیز منسوب کرده‌اند؛ فرقه‌ای که خود به شاخه‌های متعددی تقسیم می‌شد که برخی به الوهیت منصور و برخی به امامت ابومسلم قائل بودند. برای مثال، دسته‌ای از راوندیه معتقد بودند که ابوجعفر منصور خداست و ابومسلم فرستاده اوست، در حالی که دسته دیگری پس از قتل ابومسلم، امامت را حق او دانستند (طبری، ۱۳۵۷: ج ۱۱، ۴۷۲۵).

می‌توان گفت که بزرگترین بیعت را در میان خرمیان سراسر ایران و سرزمین فرارود ابومسلم خراسانی به دست آورده، فرقه‌شناسانی چون شهرستانی (۱۳۶۱: ۱۹۸) به این موضع اشاره دارد که ابومسلمیه، فرقه‌ای از مزدکیان است. نخستین کسی که خرمیان جبال را مسلمی می‌شناسد، جعفر ابن حرب (متوفی ۲۳۶/۸۵۰) است (ناشی‌الاکبر، ۱۹۷۱: ۵۲). اولین شخصی که بابک را با ابومسلم پیوند داد، دینوری (۱۳۴۹: ۳۹۷) است. از آن پس اعتقاد مسلمی خرم‌دینی در جبال و آذربایجان به کرات ذکر می‌شود.

جبال و آذربایجان هر دو به پایگاه خرم‌دینان پیرو ابومسلمیه بدل شدند، مذهبی که بر محور ابومسلم مقتول قرار داشت، درست همچنان که مسیحیت بر محور عیسی مصلوب قرار دارد. این مذهب در میان خراسانیان آغاز شد (کرون، ۱۴۰۲: ۷۳). زمان جدایی میان جنبش عباسی و خرمیان با کشته شدن ابومسلم آغاز گشت؛ همچنین شورش‌هایی به نام ابومسلم در جاهای گوناگون ایران برپا گشت. برخی از پیروان او مرگش را نپذیرفته و در انتظار بازگشت او باقی ماندند. برخی دیگر بر آن بودند که امامت به دخترش فاطمه رسیده است. پس از فاطمه پسرش که مطهر یا گوهر نام داشت، امام و «کودک دانا» شناخته شد، با این باور که این دانای کل مهدی است و دوباره به جهان باز خواهد گشت. بنابر نوشته دینوری، برخی از خرمیان معتقد بودند که بابک پسر همین مطهر بوده است (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۲۹).

۱-۵-۲. ابومسلمیه: طیفی از باورهای مسیحایی و التقاطی

جنبش‌های پس از قتل ابومسلم، یک گروه یکپارچه نبودند، بلکه طیفی از باورها را نمایندگی می‌کردند که اصل مشترکشان، انکار مرگ ابومسلم و باور به رجعت او بود. آنان معتقد بودند او در غیبت به سر می‌برد و به زودی به عنوان مهدی بازخواهد گشت (نوبختی، ۱۳۸۱: ۴۷). این آموزه در هر فرقه با عناصر دیگری ترکیب می‌شد: **رزامیه:** این فرقه به تناسخ و حلول باور داشتند و معتقد بودند «روح خدا در ابومسلم حلول کرده است» (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۰۰). این باور، بیشترین شباهت ساختاری را با آموزهٔ حلول در میان خرم‌دینان دارد.

فاطمیه: این گروه مرگ ابومسلم را پذیرفتند، اما معتقد بودند امامت از طریق دخترش فاطمه به نسل او منتقل شده است. آنان منتظر ظهور یک منجی از نوادگان او بودند تا «مذهب مزدک را تجدید کند» (موسوی، ۱۳۹۵: ۷۳). این باور، پیوندی مستقیم میان میراث ابومسلم و آرمان‌های مزدکی برقرار می‌کرد. پیوند با هویت ایرانی: قیام‌هایی چون قیام سنباد و دعوت اسحاق ترک، خاطرهٔ ابومسلم را به ترتیب با مزدک و زرتشت پیوند زدند و نشان دادند که چگونه نام او به ابزاری برای احیای هویت‌های ایرانی پیشااسلامی تبدیل شد (نظام‌الملک، ۱۳۷۴: ۲۸۰؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۶).

۲-۱-۵-۲. نومزدکی بودن ابومسلم یا پدیده‌ای جدید

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، شهرستانی (۱۳۶۱: ۱۹۸) و برخی دیگر از مورخان، ابومسلمیه را فرقه‌ای از مزدکیان شمرده‌اند. اما آیا این طبقه‌بندی دقیق است؟

شباهت‌ها: احترام متقابل خرم‌دینان به ابومسلم، استفاده از سازوکار حلول در فرقهٔ رزامیه و پیوند صریح قیام سنباد با نام مزدک، همگی نشان‌دهندهٔ تأثیرپذیری و هم‌پوشانی این دو جریان است.

تفاوت‌های بنیادین: ابومسلمیه یک جنبش شخصیت‌محور است که کانون آن انتقام خون ابومسلم است. در مقابل، مزدکیسم یک جنبش ایدئولوژی‌محور که هدف آن اجرای یک نظام اجتماعی دینی است. همچنین، در هیچ‌یک از شاخه‌های ابومسلمیه، نشانی از باور بنیادین مزدک به ثنویت دیده نمی‌شود و سازوکار اصلی در اکثر فرقه‌های ابومسلمیه رجعت است، در حالی که در خرم‌دینان تناسخ محوریت دارد.

ابومسلمیه را نمی‌توان یک جنبش «نومزدکی واقعی» دانست. فرقه‌هایی شبیه به ابومسلمیه وارث مستقیم اندیشهٔ مزدک نبودند، بلکه پدیده‌ای منحصر به فرد در تاریخ ایران هستند: جنبش‌هایی با محوریت یک قهرمان ملی که برای مشروعیت‌بخشی به مقاومت خود، از مفاهیم و نمادهای آیین‌های پیشین، از جمله مزدکیسم، بهره‌برداری کردند. بنابراین، بهترین طبقه‌بندی برای ابومسلمیه، یک جنبش «شبه‌مزدکی» یا به تعبیر دقیق‌تر، یک «جنبش التقاطی ایرانی با رگه‌های نیرومند مزدکی» است.

۳-۱-۵-۲. سنباد و ائتلاف سرخ و سیاه: بازخوانی یک قیام التقاطی (۱۳۷ هجری)

نخستین واکنش به قتل ابومسلم، قیامی بود که تنها هفتاد روز پس از مرگ او، در اواخر سال ۱۳۷ هـ.ق. به رهبری «سنباد» شعله‌ور شد. سنباد، اهل نیشابور و از نزدیکان و معتمدان ابومسلم بود که منابع، او را گاه زرتشتی و گاه

خرمی معرفی کرده‌اند (طبری، ۱۳۷۵: ج ۷، ۳۵۷؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۸، ۱۱۶). قیام او که با انگیزه خونخواهی ابومسلم آغاز شد، به سرعت از خراسان به نواحی مرکزی ایران گسترش یافت و شهرهای قومس و ری را درنوردید.

۲-۱-۵-۴. ماهیت دینی: ائتلاف راهبردی باورها

آنچه قیام سنباد را متمایز می‌کند، تفکر کاملاً التقاطی و هوشمندانه‌ای بود که برای بسیج نیروهای ناراضی به کار گرفت. او یک «حلقه اتصال» میان فرقه‌های مختلف بود و دعوتش ترکیبی از باورهای زرتشتی، شیعی غالبانه و مزدکی بود (نظام الملک، ۱۳۷۴: ۲۷۹).

سنباد با انکار مرگ ابومسلم و باور به رجعت او، ادعا کرد که وی با به زبان آوردن «اسم اعظم» به شکل کبوتری سفید درآمده و اکنون در قلعه‌ای مسین به همراه مزدک و مهدی (عج) به سر می‌برد و به زودی باز خواهد گشت (همان: ۲۸۰). او با وعده ویرانی کعبه و بازگرداندن قبله به سوی خورشید، احساسات ملی و دینی زرتشتیان را تهییج می‌کرد (ابن اثیر، ج ۵، ۴۸۱). سنباد همچنین، با این ادعای بی‌سابقه که «مزدک، شیعی بوده است» تلاش کرد، مرزهای اعتقادی میان این دو گروه را از میان بردارد و آن‌ها را در یک جبهه واحد متحد کند (نظام الملک، ۱۳۷۴: ۲۱۳). این قیام، با وجود گستردگی اولیه، هفتاد روز به طول انجامید اما به دلیل یک اشتباه تاکتیکی (قرار دادن شتران در جلوی سپاه که با هیاهوی جنگ رم کرده و باعث آشفتگی صفوف شدند) به سرعت سرکوب شد و سنباد نیز به قتل رسید (مقدسی، ۱۳۷۴: ج ۶، ۹۵۳).

۲-۱-۵-۵. نومزدکی یا التقاطی

اگرچه سنباد بیش از هر رهبر دیگری به صراحت از مزدک نام برد، اما جنبش او را نمی‌توان «نومزدکی واقعی» دانست. او از نام مزدک به صورت ابزاری راهبردی برای ایجاد یک همبستگی سیاسی استفاده کرد. جنبش او فاقد آموزه‌های کلیدی مزدکیسم (ثنویت و اشتراک‌گرایی) بود و محوریت آن نه احیای آرمان مزدک، بلکه خونخواهی ابومسلم بود. بنابراین، بهترین طبقه‌بندی برای جنبش سنباد، یک «جنبش شبه‌مزدکی» یا یک «جنبش التقاطی با استفاده از نمادهای مزدکی» است. سنباد نه یک مؤمن مزدکی، بلکه یک سیاستمدار زیرک بود که برای به چالش کشیدن خلافت، تمام نیروهای ناراضی ایرانی را زیر یک پرچم گرد آورد.

۲-۱-۶. استاد سیس و قیام بادغیس: احیای هویت زرتشتی در جامعه سرخ (۱۵۰ هجری)

۲-۱-۶-۱. استادسیس: هویت و خاستگاه یک رهبر شورشی

در حدود سال ۱۵۰ هـ.ق. قیامی بزرگ در خراسان به رهبری «استاد سیس» شعله‌ور شد. او اهل بادغیس هرات و به احتمال قوی از زرتشتیان منطقه بود. منابع تاریخی، استاد سیس را جانشین مستقیم به‌آفرید، پیامبر اصلاح‌گر زرتشتی، معرفی می‌کنند (ابوحاتم رازی، ۱۳۷۷: ۱۶۱). صراحتاً می‌گوید که او «راه به‌آفرید را در پیش گرفت». همچنین گفته می‌شود که پیروان استاد سیس که به «لُغَسَرِیَه» نیز شهرت داشتند، همان به‌آفریدیان بودند که پس از مرگ رهبرشان، به او پیوستند (کرون، ۱۴۰۲: ۲۰۸). این پیوند مستقیم با میراث به‌آفرید، کلید درک ماهیت دینی جنبش استاد سیس است.

قیام او که با مخالفت با ولیعهدی مهدی عباسی آغاز شد، به سرعت گسترش یافت و با حمایت گسترده روستاییان، به‌آفریدیان، خوارج و دیگر اقوام محلی، بخش‌های وسیعی از خراسان را درنوردید (طبری، ۱۳۵۲: ج ۱۱، ۴۹۴۹). این حمایت گسترده از عواملی چون مخالفت سیاسی، فشار اقتصادی و زمینه دینی مساعد در بادغیس نشأت می‌گرفت (یعقوبی، ۱۳۷۳: ۳۷۳). اهمیت این قیام به حدی بود که منصور، سردار کهنه‌کار خود، خازم بن خزیمه، را با لشکری عظیم برای سرکوب آن اعزام کرد. پس از نبردهای سنگین، سپاه استاد سیس شکست خورد و ده‌ها هزار نفر از پیروانش کشته شدند (مقدسی، ۱۳۷۴: ج ۶، ۸۸).

۲-۱-۶-۲. نومزدکی یا احیاگر زرتشتی

جنبش استاد سیس یک پدیده کاملاً التقاطی بود که هسته اصلی و ایدئولوژیک آن را پیروان به‌آفرید و دیگر زرتشتیان ناراضی تشکیل می‌دادند. اما آیا می‌توان این جنبش را در زمره فرقه‌های نومزدکی طبقه‌بندی کرد؟ در هیچ‌یک از منابع، اشاره‌ای به باور استاد سیس به ثنویت، اشتراک‌گرایی یا تناسخ و حلول که شالوده فکری مزدکیسم است، دیده نمی‌شود. تمام شواهد، استاد سیس را تداوم‌بخش جنبش به‌آفریده معرفی می‌کنند که خود یک جنبش اصلاحی زرتشتی، نه مزدکی است. اندیشه او، یک جنبش احیاگرایانه و اصلاحی زرتشتی بود که با عناصر سیاسی زمانه ترکیب شده بود. بنابراین، جنبش استاد سیس را به هیچ وجه نمی‌توان یک جنبش نومزدکی دانست. اطلاق چنین برچسبی به او، ناشی از تمایل منابع دوره‌های بعد به قرار دادن تمام جنبش‌های بدعت‌آمیز ایرانی در یک دسته کلی است. این جنبش را باید یک «قیام سیاسی با ایدئولوژی اصلاح‌گرا» زرتشتی» طبقه‌بندی کرد. استاد سیس نه یک نومزدکی، بلکه یک «نوبه‌آفریدی» بود و جنبش او یک جریان فکری مستقل و متمایز از نومزدکیان است.

۲-۱-۷. اسحاق ترک: احیای هویت زرتشتی در سایه ابومسلم

۲-۱-۷-۱. اسحاق ترک: معمای یک هویت و یک جنبش

جنبش منسوب به «اسحاق ترک» یکی از مرموزترین جنبش‌های پس از قتل ابومسلم است. هویت او در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، اما دعوت او که در ماوراءالنهر شکل گرفت، ماهیتی کاملاً التقاطی داشت (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۸۳). هسته اصلی دعوت او، ترکیبی هوشمندانه از خونخواهی ابومسلم و باورهای زرتشتی بود: او اعلام کرد که ابومسلم «نبی و فرستاده زرتشت» بوده و هر دو زنده هستند و برای احیای دین باستانی باز خواهند گشت (به نقل از صدیقی، ۱۳۷۵). این «رجعت دوگانه»، ابزاری قدرتمند برای جذب همزمان ابومسلمیان و زرتشتیان بود که آرزوی احیای دین باستانی خود را داشتند. اگرچه گزارش مستقیمی مبنی بر قیام مسلحانه اسحاق در دست نیست، اما دعوت او زمینه‌ساز ناآرامی‌های بعدی شد (گردیزی، ۱۳۸۴: ۲۷۴؛ کرون، ۱۴۰۲: ۱۴۷).

۲-۱-۷-۲. نومزدکی یا احیاگر زرتشتی

جنبش اسحاق ترک را به هیچ وجه نمی‌توان یک جنبش نومزدکی دانست. زیرا ایدئولوژی او کاملاً بر محور احیای دین زرتشتی است و هیچ اشاره‌ای به مزدک نمی‌کند. همچنین در آموزه‌های او نشانی از ثنویت رادیکال یا

اشتراک‌گرایی نیست و شاید مهم‌ترین مسأله در سازوکار دعوت او رجعت است، نه تناسخ که در میان نومزدکیان واقعی محوریت دارد. پس اطلاق برچسب مزدکی به او، ناشی از تمایل منابع تاریخی به قرار دادن تمام جنبش‌های بدعت‌آمیز ایرانی در یک دسته کلی است. جنبش اسحاق یک «جنبش احیاگرانه زرتشتی با محوریت اسطوره ابومسلم» بود. او به طرز هوشمندانه‌ای، شخصیت محبوب ابومسلم را به عنوان ابزاری برای پیشبرد یک هدف کاملاً متفاوت، یعنی احیای هویت زرتشتی، به کار گرفت. او یک نومزدکی نبود، بلکه یک «نوزرتشتی» انقلابی بود و جنبش او، زمینه‌ساز قیام‌های بزرگ‌تری مانند جنبش سپیدجامگان شد (خضری، ۱۳۸۴: ۲۸).

۸-۱-۲. مقنّع و سپیدجامگان: حلول الوهیت در نقاب پیامبر خراسان (حدود ۱۵۹ هجری)

یکی از رادیکال‌ترین قیام‌های پس از قتل ابومسلم، جنبش سپیدجامگان به رهبری مردی مرموز ملقب به «مقنّع» (با نام اصلی هاشم بن حکیم) بود. او که اهل مرو و از یاران سابق ابومسلم بود، قیامی را پایه‌ریزی کرد که خراسان و ماوراءالنهر را برای سال‌ها به آشوب کشید (نرشخی، ۱۳۶۶: ۷۷). شهرت او به «مقنّع» (نقابدار) به دلیل آن بود که همواره چهره خود را با نقابی زرین می‌پوشاند؛ عملی که مخالفان دلیل آن را زشتی چهره و پیروانش، جلوگیری از آسیب دیدن مردمان از «درخشش نور الهی» چهره‌اش می‌دانستند (دنیل، ۱۳۷۸: ۱۳۸).

قیام او که از حدود سال ۱۵۹ ه.ق. آغاز شد، با سازماندهی داعیان، به سرعت در میان دهقانان سغدی و ترکان منطقه گسترش یافت و شهرهای نسف و کش به پایگاه‌های اصلی او بدل شدند (نرشخی، ۱۳۶۶: ۷۷). سپیدجامگان، که نامشان را از لباس سفید خود به نشانه مخالفت با سیاه‌جامگان عباسی گرفته بودند، به نیرویی مخرب تبدیل شدند که سرانجام پس از نزدیک به چهارده سال، در حدود سال ۱۷۰ ه.ق. با محاصره قلعه مقنّع و خودکشی او، سرکوب شدند.

۸-۱-۲-۱. آموزه‌ها: اوج حلول‌گرایی و تناسخ

آنچه قیام مقنّع را متمایز می‌کند، افراط‌گرایی الهیاتی اوست. آموزه‌های او که ترکیبی از عناصر مزدکی، غلات شیعه و باورهای باطنی بود، بر چند اصل استوار بود.

۸-۱-۲-۱-۱. ادعای الوهیت مستقیم

مقنّع پا را از ادعای نبوت یا امامت فراتر گذاشت و صراحتاً ادعای خدایی کرد. او خود را آخرین و کامل‌ترین مظهر تجسد (حلول) روح الهی بر روی زمین می‌دانست. به باور او، خداوند در کالبد پیامبران حلول می‌کند و این زنجیره از آدم، از طریق نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص)، علی (ع) و ابومسلم، سرانجام در کامل‌ترین شکل خود به مقنّع رسیده بود (یارشاطر، ۱۳۷۷: ۱۰۰۳).

۸-۱-۲-۲. تناسخ به مثابه سازوکار تداوم

در دستگاه فکری او، تناسخ سازوکاری متفاوت از معنای عالم است که این حلول‌پیایی را ممکن می‌ساخت و قیامش را به تمام شخصیت‌های مقدس تاریخ پیوند می‌داد (ابوتمام، ۱۴۰۰: ۱۰۵؛ نک. کرون، ۱۴۰۰: ۱۱۹).

۳-۱-۸-۱-۲. پیوند با مزدکیسم

منابع تاریخی به صراحت به ارتباط آموزه‌های او با آیین مزدک اشاره دارند. بیرونی (۱۳۸۰: ۲۵۹) می‌نویسد که مقنّع «تمام قوانین مزدک را بر پیروانش واجب گردانید» و شهرستانی (۱۳۶۱: ۱۹۸) نیز سپیدجامگان را شاخه‌ای از خرمیه به شمار می‌آورد.

۲-۱-۸-۲. مقنّع یک نومزدکی یا پدیده‌ای منحصر به فرد

جنبش مقنّع را می‌توان جزئی از طیف گسترده جنبش‌های نومزدکی دانست، زیرا ترویج قوانین اجتماعی مزدک که پیوندهای قوی او را با این سنت نشان می‌دهد؛ اما با تمایزهای کلیدی همچون تغییر استفاده از سازوکار تناسخ از یک مفهوم عام به یک نگاه خاص که برابری می‌کند با اندیشه حلول ادواری که در مزدکیسم و خرم‌دینی، این «روح یک رهبر پیشین» یا «نوری ربانی» است که منتقل می‌شود؛ اما مقنّع مدعی حلول «ذات خود خداوند» بود. همچنین در آموزه‌های او، نشانی از جهان‌بینی دوگانه‌انگار (نبرد نور و ظلمت) که شالوده فکری مزدک است، دیده نمی‌شود. به همین دلیل می‌توان گفت که جنبش مقنّع یک پدیده کاملاً التقاطی و منحصر به فرد است. اما این جنبش به وضوح از قوانین اجتماعی و اندیشه مزدکیسم الهام گرفته و می‌توان آن را در طیف گسترده جنبش‌های نومزدکی قرار داد، همچنین با وجود تفاوت‌هایی که در ماهیت ادعای الوهیت و عدم اشاره به جهان‌بینی ثنوی، وجود دارد. با این مسأله که منابع مختلف مثل بیرونی و شهرستانی، نظام الملک به صراحت این جنبش را جزوی از مزدکیان می‌دانند، کمکی بر تأیید این تفکر است.

۹-۱-۲. خرم‌دینان، بازتولید انقلابی اندیشه مزدک در جامعه سرخ

پس از سرکوب مزدکیان در دوره ساسانی، ایدئولوژی آنان در قالب یک جنبش زیرزمینی به حیات خود ادامه داد و در دوره اسلامی با نام «خرم‌دینی» ظهور کرد (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۴۰). منابع تاریخی و ملل و نحل، خرم‌دینان را به طور مستقیم به مزدکیان پیوند می‌دهند. ابن حزم (بی‌تا: ج ۲، ۲۷۴) و بغدادی (۱۳۸۸: ۱۹۲) آنان را شاخه‌ای از مزدکیه می‌دانند که به اشتراک در اموال و زنان باور داشتند. نام «خرم‌دین» (دین شاد) نیز خود گواهی بر این پیوند است و به اصل بنیادین مزدکیسم، یعنی «شادی» به عنوان راهی برای غلبه بر نیروهای اهریمنی، اشاره دارد (صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۳۹). با وجود این پیوند مستقیم، باورهای خرم‌دینان در بستر جدید اسلامی دچار تحول و التقاط شده بود.

آنان با رد معاد جسمانی، به تناسخ ارواح باور داشتند و معتقد بودند «روح نبوت» یا «نور الهی» به صورت پیاپی در کالبد رهبران‌شان حلول می‌کند. به گفته مقدسی (۱۳۷۴: ج ۴، ۵۷۵)، آنان معتقد بودند که «پیامبران به رغم اختلافاتشان، مگر یک روح نیستند» و از کشتار و خونریزی می‌پرهیزند. از آنجایی که خرمیان به شاخه‌هایی تقسیم شدند، اما در باور به «رجعت» و بازگشت رهبران خود اتفاق نظر داشتند. آن‌ها به تغییر و تبدیل نام‌ها و اجسام اعتقاد داشتند (همان: ۵۶۲). نویختی (۱۳۸۱: ۶۱-۶۲) آغاز غلو را از خرمیان می‌داند و می‌گوید که آن‌ها روز رستاخیز و بازپسین را باطل می‌دانستند و چنین می‌پنداشتند که سرایی جز این گیتی نیست و رستاخیز بیرون شدن روان تن و

اندر آمدن در بدنی دیگر است. منابع مخالف، آنان را به اباحه‌گری و ترک فرائض دینی متهم کرده‌اند که احتمالاً ریشه در رویکرد باطنی آنان به دین داشته است (نظام الملک، ۱۳۷۴: ۲۸۷).

۱-۹-۲. بابک خرم‌دین: اوج‌گیری یک جنبش انقلابی

جنبش خرم‌دینی با رهبری بابک (مقتول در ۲۲۳ هـ.ق) به اوج قدرت خود رسید. بابک که از طبقه فرودست آذربایجان برخاسته بود، پس از مرگ جاویدان بن سهل، رهبر پیشین خرمیان، جانشین او شد. این جانشینی از طریق یک فرآیند کاملاً مزدکی صورت گرفت: همسر جاویدان اعلام کرد که روح جاویدان در بابک حلول کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۲۲).

قیام بابک که بیش از بیست سال به طول انجامید، خلافت عباسی را به طور جدی به چالش کشید. این قیام که پایگاه اصلی آن در قلعه «بَد» در آذربایجان بود، به سرعت در مناطق وسیعی از جبال، طبرستان و اصفهان گسترش یافت. هدف بابک، براندازی کامل سلطه اعراب و احیای قدرت و سبک زندگی ایرانی بود. او به یارانش وعده می‌داد: «خواران شما به ارجمندان و افتادگان شما به سروران و بلندپایگان مبدل خواهند گشت» (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۱). این قیام سرانجام با خیانت افشین سرکوب شد، اما میراث خرم‌دینی تا قرن‌ها بعد در جنبش‌های دیگری چون اسماعیلیه نفوذ کرد (اشپولر، ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۱۸).

۲-۱-۹-۲. خرمیان نومزدکی واقعی بعد از اسلام

با توجه به شواهد گسترده، جنبش خرم‌دینی را باید تداوم مستقیم و شکل تحول‌یافته آیین مزدک در دوره اسلامی طبقه‌بندی کرد. بنابراین، آن‌ها «نومزدکی واقعی» هستند. چرا که شهادت منابع کلاسیک، اشتراک در آموزه‌های بنیادین (تناسخ، حلول، اباحه‌گری) و اهداف اجتماعی مشابه، همگی گواه بر این تداوم مستقیم هستند. التقاط آنان با مفاهیمی چون رجعت، نه نشانه گسست، بلکه یک انطباق استراتژیک برای بقا در بستر دینی جدید بود. خرم‌دینان برای ادامه مبارزه، ناگزیر بودند که آموزه‌های خود را با مفاهیم رایج آن دوره درآمیزند و تفاوت‌های موجود، نه نشان‌دهنده گسست اندیشه‌ای، بلکه بیانگر انطباق و بازتولید خلاقانه یک تفکر قدیمی در یک بستر تاریخی و دینی جدید است. خرم‌دینان برای بقا و گسترش در جهان اسلام، ناگزیر بودند که آموزه‌های خود را با مفاهیم رایج آن دوره (مانند امامت و رجعت) درآمیزند و آن‌ها را بازتفسیر کنند. آن‌ها مزدکیانی بودند که برای ادامه مبارزه، لباس سرخ به تن کرده و زبان زمانه خود را آموخته بودند. بنابراین، قیام بابک نه فقط به عنوان یک پدیده منفرد، بلکه اوج یک سنت انقلابی دیرپا بود که ریشه‌های عمیقاً در خاک ایران پیشااسلامی قرار داشت (نک. صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۳۹ و ۲۴۳).

۳. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با کالبدشکافی جنبش‌های دینی سیاسی منسوب به مزدک در سده‌های نخستین اسلامی، نشان داد که برجسب کلی «مزدکی» که توسط منابع فرقه‌شناختی به کار رفته، یک واقعیت تاریخی پیچیده و چندلایه را پنهان می‌کند. این تحقیق با ارائه یک چارچوب تحلیلی مبتنی بر تمایز میان «نومزدکی واقعی» و «شبه مزدکی» به این نتیجه

می‌رسد که میراث مزدک پس از اسلام، نه به صورت یک جریان واحد، بلکه در قالب طیفی از ایدئولوژی‌های متفاوت بازتولید شده است.

۳-۱. نومزدکیان واقعی: تداوم ایدئولوژیک در اندیشه خرم‌دینان

یافته‌های این مقاله به روشنی نشان می‌دهد که خرم‌دینان، به رهبری شخصیت‌هایی چون جاویدان و بابک، وارثان مستقیم و ایدئولوژیک آیین مزدک بودند. اشتراک در آموزه‌های بنیادین چون تناسخ و حلول به عنوان سازوکار تداوم رهبری، باور به اباحه‌گری، رفع قیود اجتماعی و مهم‌تر از همه هدف غایی انقلابی برای برهم زدن ساختارهای اجتماعی ستمگرانه، این جنبش را به طور مستقیم به مزدکیسم ساسانی پیوند می‌دهد. التقاط آنان با مفاهیم اسلامی مانند رجعت، یک انطباق راهبردی و خلاقانه برای بقا و گسترش در یک بستر دینی جدید بود. از این رو، خرم‌دینان را باید «نومزدکی واقعی» دانست که آرمان‌های مزدک را در جامه‌ای سرخ به صحنه بازگرداندند.

۳-۲. جنبش‌های شبه‌مزدکی: بهره‌برداری ابزاری از یک میراث انقلابی

در مقابل، جنبش‌هایی مانند ابومسلمیه و قیام سنباد، در دسته «شبه‌مزدکی» جای می‌گیرند. این جنبش‌ها، اگرچه از نمادها و حتی برخی سازوکارهای مزدکی (مانند حلول در فرقه رزامیه) بهره بردند، اما فاقد شالوده جهان‌شناختی (ثنویت) و برنامه اجتماعی افراطی مزدکیسم بودند. هسته اصلی این جنبش‌ها، نه احیای آرمان مزدک، بلکه خونخواهی یک شخصیت سیاسی (ابومسلم) بود. در این بستر، مزدکیسم، به عنوان یک «ابزار سیاسی» جهت همراه کردن گسترده‌ترین طیف ممکن از نیروهای ناراضی ایرانی بود.

۳-۳. جنبش‌های متمایز: خاستگاه‌های ایدئولوژیک متفاوت

این پژوهش همچنین نشان داد که اطلاق برچسب مزدکی به برخی جنبش‌ها، یک خطای تاریخی آشکار است. جنبش به‌آفریدیه و استاد سیس، ریشه در اصلاح‌گری درون‌دینی زرتشتی دارد و هدف آن فقط یک انقلاب اجتماعی نبود، بلکه بازتعریف آیین زرتشت در مواجهه با اسلام بود. به همین ترتیب، جنبش عبدالله بن معاویه (جناحیه)، یک پدیده کاملاً برخاسته از تشیع غالی بود در چارچوب اهداف آن (کسب خلافت) که هیچ ارتباط مستقیمی با مزدکیسم نداشت. شباهت‌های ظاهری این جنبش‌ها با مزدکیسم، بیش از آنکه ناشی از تداوم باشد، محصول هم‌ریشگی در یک سنت گسترده‌تر گنوسی و باطنی یا نیازهای مشابه سیاسی است.

در نهایت، این مقاله استدلال می‌کند که برای درک دقیق تاریخ اندیشه در ایران پس از اسلام، باید از نگاه یکپارچه‌ساز و اغلب جدلی منابع کلاسیک فراتر رفت. میراث مزدک نه یک رودخانه واحد، بلکه شبکه‌ای از جریان‌های زیرزمینی بود که گاه به صورت خالص (در خرم‌دینان) و گاه به صورت ترکیبی و ابزاری (در ابومسلمیه) به سطح می‌آمد و گاهی نیز به اشتباه با جریان‌های کاملاً مستقل دیگر خلط می‌شد. تمایز میان این پدیده‌ها، نه تنها به بازسازی دقیق‌تر تاریخ کمک می‌کند، بلکه نشان‌دهنده پویایی و تنوع فوق‌العاده اندیشه‌های عدالت‌خواهانه در بستر فرهنگ ایرانی است.

منابع

- التهامی، فرانتس (۱۳۹۳)، *تاریخ اقتصادی دولت ساسانی*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۴۲)، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران: ابن سینا.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۴۰۲)، *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری*، ترجمه علی آقانوری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۷۷)، *الاصلاح*، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- ابوفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۹۹۸)، *مقاتل الطالبین*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۹)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱)، *المقالات الفرق*، ترجمه یوسف فضایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۳۸۸)، *الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلامی*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: اشراقی.
- بلاذری، حمیدالله محمد (۱۹۵۹)، *أنساب الأشراف*، محقق احمد بن یحیی، عباس، احسان، دوری، عبدالعزیز، محمودی، محمدباقر، مصر: دارالمعارف.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۵۳)، *تاریخ بلعمی (تکمله تاریخ طبری)*، ج ۲، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: زوار.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶)، *آثارالباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- پیگلوسکایا، ن (۱۳۵۳)، *تاریخ ایران از دوره باستان تا سده ۱۸م*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- خضری، سیداحمدرضا (۱۳۸۴)، *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه*، تهران: سمت.
- دنیل، التون (۱۳۶۷)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- دینوری، ابومحمد عبدالله ابن قتیبه (۱۳۴۹)، *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه و المشبه*، مصر: مطبعة السعاده.
- رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۹۰)، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۵، ذیل مدخل «خدّاش»، تهران: بنیاد دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- سنگاری، اسماعیل، علیرضا کرباسی (۱۳۹۵)، «بررسی علل شکل‌گیری ایده آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در عدم موفقیت این جنبش»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، س ۶، ش ۲، صص ۱۱۲ تا ۱۳۹.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱)، *توضیح الملل: ترجمه الملل و النحل*، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵)، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، تهران: پاژنگ.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ج ۱۲، ۱۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۷۴)، *سیاست‌نامه*، ترجمه مرتضی مدرسی، تهران: زوار.
- فرای، ریچارد (۱۳۶۳)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: سروش.
- کرون، پاتریشیا (۱۴۰۲)، *پیامبران بومی‌گرای ایران در سده‌های آغازین اسلام شورش‌های دهقانی و زردشتی‌گری محلی*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: ماهک.
- کرون، پاتریشیا (۱۴۰۰)، *مقنّع و سپیدجامگان*، ترجمه مسعود جعفری جزی، تهران: ماهی.

- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری جزئی، تهران: سخن.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۷۴)، *سلطنت قباد و ظهور مزدک*، ترجمه احمد بیرشک، تهران: طهوری.
- کلیما، اوتاکر (۱۳۷۱)، *تاریخچه مکتب مزدک*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس.
- کیانی فرید، مریم (۱۳۹۳)، *دانشنامه جهان اسلام*، به سرپرستی آیت الله سیدعلی خامنه‌ای، ج ۱۳، بخش ۲، ذیل مدخل «حریبه»، تهران: بنیاد دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۸۴)، *زین الاخبار*، به اهتمام رحیم رضازاده، تهران: دانشگاه تهران.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۵)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ج ۴، ۶، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- موسوی، سیدجواد (۱۳۹۵)، *اندیشه‌های مزدکی در سه قرن نخستین اسلامی*، تهران: آرون.
- ناشی‌الاکبر (۱۹۷۱)، *مسائل الامامه و مقتضیات من الكتاب الأوسط فی المقالات*، بیروت: فرانکس.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۶)، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد القبای، تهران: نی.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۱)، *فرق الشیعه؛ فرقه‌های شیعه از آغاز تا پایان سده سوم هجری*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۵۸)، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران: انجمن آثار ملی.
- نیکلسون، ر.ا. (۱۳۶۱)، «مزدک»، ترجمه آوانس آوانسیان، آینده، س ۸، صص ۲۶۵-۲۷۰.
- یارشاطر، احسان (۱۳۶۲)، «کیش مزدکی»، ترجمه م. کاشف، *ایران‌نامه*، س ۲، صص ۶ تا ۲۴.
- Altheim, F. & Stiehl, R, 1953. "Mazdak und Porphyrios", *La Nouvelle Clio V*, Brussels, p. 356-76.
- Daryaei, T. 2022. "Mazdak and Late Antique 'Socialism'", *The Cambridge History of Socialism*, pp. 39-55.
- Gaube H., 1982. "Mazdak: Historical Reality or Invention?", *Studia Iranica*, Vol. 11, p. 111-122.
- Milani, M. 2017. *Sufism in the secret history of Persia*. Routledge.
- Macuch, Maria. 2006. "The Mazdakite Heresy and Esotericism within the Framework of the Late Zoroastrian Tradition". *Dādestān ī Dēnīg: Festschrift for Mahmoud Jaafari-Dehaghi*, edited by Amin Shayeste Doust, Tehran: Farhang Moaser. p. 215-265.
- Sundermann, W. 1993. "Cosmogony and Cosmology iv. in the Mazdakite religion", in *E.Ir.*, Vol. VI, Costa Mesa. pp. 315-317.
- Shapira, Dan D. Y, 2005. "On the Scriptural Sources of Mazdak's Teachings", *Nāme-ye Irān-e Bāstān. International Journal for Ancient Iranian Studies*, vol. 5, no. 1-2, p 63-82.
- Wesendonk, O. G. von, 1919. "Die Mazdakiaten, Eine kommunistisch religiöse Bewegung im Sassanidenreich", *Der Neue Orient VI*, Berlin, p. 35-41: 1920: "Die Religion der Druzen", *ibid.* VII, p. 85-8, 127-30.
- Wellhausen, J. 1973. *The Arab kingdom and its fall*, tr. Margaret Graham Weir, London.

References

Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, 'Alī ibn al-Ḥusayn (1998). *Maqātil al-Ṭālibīyīn*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.

- Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad ibn Ḥamdān (1998). *Kitāb al-Iṣlāḥ* (Ḥ. Mīnūchihr & M. Muḥaqqiq, Eds.). Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran. [In Persiaan]
- Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad ibn Ḥamdān (2023). Islamic orientations and sects in the first three centuries of the Hijra (‘A. Āqānūrī, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persiaan]
- Al-Ash‘arī al-Qummī, Sa‘d b. ‘Abd Allāh. (1982). *al-Maqālāt wa al-Firaq* [The Doctrinal Articles and Sects] (Yūsuf Fazāyī, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangī. [In Persiaan]
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir. (2009). *al-Farq bayn al-Firaq: A History of Islamic Sects* (Muḥammad-Javād Mashkūr, Trans.). Tehran: Eshraqi. [In Persiaan]
- Al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. 1959. *Ansāb al-Ashrāf*. Edited by Aḥmad b. Yaḥyā al-‘Abbās, Iḥsān ‘Abbās, ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī, and Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī. Cairo: Dār al-Ma‘ārif. [In Persiaan]
- Al-Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad. (2007). *al-Āthār al-Bāqiyā ‘an al-Qurūn al-Khālīya* [Chronology of Ancient Nations] (Akbar Dānāsarasht, Trans.). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persiaan]
- Altheim, F. & Stiehl, R, 1953. “Mazdak und Porphyrios”, *La Nouvelle Clio* V, Brussels, p. 356-76.
- Altheim, F., Stiehl, R., & Göbl, R. (2014). The economic history of the Sasanian state (H. Sadeghi, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persiaan]
- Bal‘amī, Abū ‘Alī Muḥammad b. Muḥammad. (1974). *Tārīkh-i Bal‘amī (Supplement to al-Ṭabarī’s History)*, vol. 2. Edited by Malek al-Sho‘arā’ Bahār. Tehran: Zavvār. [In Persiaan]
- Christensen, A. (1995). *The Reign of Kavadh and the Rise of Mazdak* (A. Birashk, Trans.). Tehran: Tahuri. [In Persiaan]
- Cron, P. (2010). *History of Political Thought in Islam* (M. Jafari Jazi, Trans.). Tehran: Sokhan. [In Persiaan]
- Cron, P. (2021). *Moqna‘ and Sepidjamegan* (M. Jafari Jazi, Trans.). Tehran: Mahi. [In Persiaan]
- Cron, P. (2023). *Indigenous Iranian Prophets in the Early Islamic Centuries: Peasant Revolts and Local Zoroastrianism* (K. Firuzmand, Trans.). Tehran: Mahak. [In Persiaan]
- Daniel, Elton L. (1988). *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule* (Mas‘ūd Rajabniyā, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangī. [In Persiaan]
- Daryaei, T. 2022. “Mazdak and Late Antique ‘Socialism’”, *The Cambridge History of Socialism*, pp. 39-55.

- Dinawari, Abu Muhammad ‘Abdullah ibn Qutaybah. (1970). *Al-Ikhtilaf fi al-Lafz wa al-Radd ‘ala al-Jahmiyya wa al-Mushabbihah*. Cairo: Matba‘at al-Sa‘adah. [In Persiaan]
- Frye, R. (1984). *The Golden Age of Iranian Culture* (M. Rajabnia, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persiaan]
- Gardizi, ‘Abd al-Hayy ibn Zahak. (2005). *Zayn al-Akhbar*, edited by Rahim Rezazadeh. Tehran: University of Tehran. [In Persiaan]
- Gaube H., 1982. “Mazdak: Historical Reality or Invention?”, *Studia Iranica*, Vol. 11, p. 111-122.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq (1963). *Al-Fihrist* (R. Tajaddad, Trans.). Tehran: Ibn Sīnā. [In Persiaan]
- Khazari, Sayyid Aḥmad-Rezā. (2005). *The History of the ‘Abbāsīd Caliphate from Its Beginning to the End of the Būyīd Dynasty*. Tehran: SAMT. [In Persiaan]
- Kiani Farid, M. (2014). *Encyclopedia of the World of Islam*, vol. 13, part 2, under the entry “Harbiya.” Tehran: Foundation of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persiaan]
- Klima, O. (1992). *History of the Mazdak School* (J. Fekri Ershad, Trans.). Tehran: Tous. [In Persiaan]
- Macuch, Maria. 2006. “The Mazdakite Heresy and Esotericism within the Framework of the Late Zoroastrian Tradition”. *Dādestān ī Dēnīg*: Festschrift for Mahmoud Jaafari-Dehaghi, edited by Amin Shayeste Doust, Tehran: Farhang Moaser.p. 215-265.
- Madelung, W. (1998). *Islamic Sects* (A. Q. Sari, Trans.). Tehran: Asatir. [In Persiaan]
- Mas‘udi, Abu al-Hasan Ali ibn Husayn. (1986). *Al-Tanbih wa al-Ashraf* (A. Q. Paeinde, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persiaan]
- Milani, M. 2017. *Sufism in the secret history of Persia*. Routledge.
- Mousavi, S. J. (2016). *Mazdaki Thoughts in the First Three Islamic Centuries*. Tehran: Aron. [In Persiaan]
- Muqaddasi, M. ibn Tahir. (1995). *Afarinsh and History*, vols. 4–6 (M. R. Shafiei Kadkani, Trans.). Tehran: Agah. [In Persiaan]
- Narshakhi, A. B. M. ibn Ja‘far. (1987). *Tarikh-i Bukhara* (A. N. Al-Qabbawi, Trans.). Tehran: Ney. [In Persiaan]
- Nash‘ al-Akbar. (1971). *Masā’il al-Imamah wa Muqtazafāt min al-Kitab al-Awsat fi al-Maqalat*. Beirut: Frantz.
- Nicholson, R. A. (1982). “Mazdak” (A. Avansiān, Trans.). *Ayandeh*, 8(5), 265–270. [In Persiaan]
- Nobakhti, H. ibn Musa. (2002). *Al-Firaq al-Shi‘ah: Shi‘i Sects from the Beginning to the End of the 3rd Century AH* (M. J. Mashkur, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persiaan]

- Nöldeke, T. (1979). *History of the Iranians and Arabs in the Sasanian Period* (A. Zaryab, Trans.). Tehran: National Monuments Society. [In Persiaan]
- Pigulevskaya, N. V. (1974). *History of Iran from Antiquity to the Eighteenth Century* (Karīm Keshāvarz, Trans.). Tehran: Payām. [In Persiaan]
- Rezazadeh Langeroudi, R. (2011). *Encyclopedia of the World of Islam*, edited by Gholamali Haddad Adel, vol. 15, under the entry “Khaddash.” Tehran: Foundation of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persiaan]
- Sangari, E., & Karbasi, A. (2016). “Investigating the Causes of the Formation of Mazdak’s Revolutionary Idealism and Its Impact on the Failure of the Movement.” *Journal of Social History Research*, 6(2), 112–139. [In Persiaan]
- Sediqi, G. (1996). *Iranian Religious Movements in the 2nd and 3rd Centuries AH*. Tehran: Pajang. [In Persiaan]
- Shahrastani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Karim. (1982). *Tawdhih al-Milal* (S. M. Jalali Naeini, Trans.). Tehran: Iqbal. [In Persiaan]
- Shapira, Dan D. Y, 2005. “On the Scriptural Sources of Mazdak’s Teachings”, *Nāme-ye Irān-e Bāstān. International Journal for Ancient Iranian Studies*, vol. 5, no. 1-2, p 63-82.
- Spuler, B. (2000). *The History of Iran in the Early Islamic Period* (J. Falatoori, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persiaan]
- Sundermann, W. 1993. "Cosmogony and Cosmology iv. in the Mazdakite religion", in *E.Ir., Vol. VI*, Costa Mesa. pp. 315-317.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1996). *Tarikh al-Tabari*, vols. 11–12 (A. Q. Paeinde, Trans.). Tehran: Asatir. [In Persiaan]
- Tusi, Khwaja Nizam al-Mulk. (1995). *Siyasatnama* (M. Modarresi, Trans.). Tehran: Zavar. [In Persiaan]
- Wellhausen, J. 1973. *The Arab kingdom and its fall*, tr. Margaret Graham Weir, London.
- Wesendonk, O. G. von, 1919. “Die Mazdakiaten, Eine kommunistisch religiöse Bewegung im Sassanidenreich”, *Der Neue Orient VI*, Berlin, p. 35-41: 1920: “ Die Religion der Druzen”, *ibid.* VII, p. 85-8, 127-30.
- Yarshater, E. (1983). “The Mazdaki Sect” (M. Kashaf, Trans.). *Iran Nameh*, 2(5), 6–24. [In Persiaan]