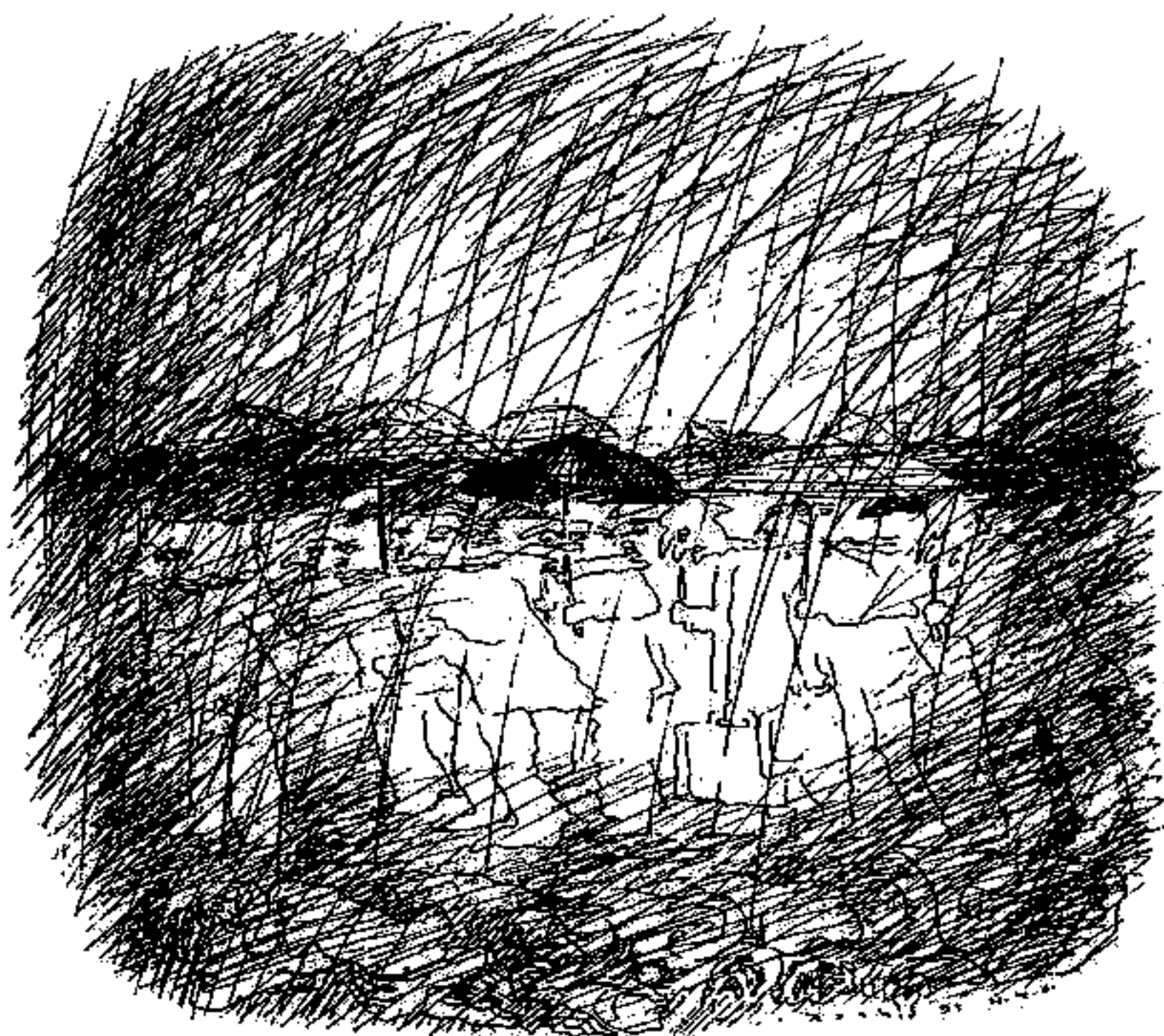




یادداشت‌هایی

در باره «عرفان اجتماعی»

حمید حمید

توضیح «کنکاش»: آنچه در زیر می‌خوانید توضیحاتی است که آقای حمید حمید در پاسخ سوالات انتقاد آمیز ما در مورد مفهوم «عرفان اجتماعی» نوشته‌اند. در چند نوشته‌ی دیگر که بین ما و ایشان رد و بدل شد، آقای حمید حمید میان عرفان دینی و عرفان اجتماعی تفاوت قائل شده، شعر پاره‌ای از شعرای مرفعی ایران را به دومی منسوب دانسته‌اند. ایشان ویژگی عرفان اجتماعی را عمدتاً عشق به انسان، عدالت خواهی، مساوات طلبی و توجه به احوال طبقات محروم می‌دانند. این بحث برای ما از این لحاظ اهمیت دارد که این پرسش را مطرح کنیم: آیا عناصری از یک فرهنگ سیاسی دمکراتیک را می‌توان در گذشته‌ی فرهنگی و سیاسی ایران جستجو کرد یا اینکه چنین فرهنگی تنها از راه بررسی انتقادی این گذشته امکان پذیر است؟ لحن خطابی این مقاله متوجه یکی از اعضای تحریریه «کنکاش» است که این سوال‌ها را با ایشان در میان گذاشته بود. از خوانندگان صاحب نظر دعوت می‌کنیم در این بحث شرکت کرده نظراتشان را برای ما بفرستند.

...در مورد آنچه که به عرفان اجتماعی مربوط است، بر این باورم که شما واقعیت این جریان را می‌شناسید و اگر به عنوان پرسش یا پرسشهایی از من مطرح کرده‌اید دلیلش بر دو علت متوقف است. نخست اینکه نگران این بوده‌اید که مبادا خوانندگانی از دوستان «کنکاش» نسبت به این موضوع بیگانه باشند و لذا توضیحی از باب واضح‌تر را لازم دانسته‌اید، و دوم اینکه در خود شما اساساً در قبول چیزی به عنوان عرفان اجتماعی با توجه به توصیف و تعریفی که از عرفان در نامه‌ی خود داده‌اید خلعجان و عنصری از شک و سوال وجود دارد که خواسته‌اید از سوی من برای آن شکوک‌سند تأیید یا تکذیبی داشته باشید. بهر حال، از اینکه مرا وا داشته‌اید تا به این

بها نه با شما سخن بگویم متشکرم.

عرفان به استناد ساخت فقه الغوی آن، در کنار فلسفه و علم، طریقتی (متدولوژی) است برای اندیشیدن و زندگی کردن و هم چون آن دوی دیگر نه خلق الساعه است و نه از آسمان چون موهبتی دیگر یافته به زمین آمده است. آن نیز چون فلسفه و علم محصول دوران خاصی از تکامل زمینی و دوره بشری معینی از حیات اجتماعی انسان است که با خود تمامی پیش ساختهای علیتی هر نگرش، هر باور اجتماعی و هر ساخت آرمانی را دارد؛ و بهمین دلیل نه خاص قوم و نژادی است و نه به ملت و فرهنگ و زبان خاصی ویژه است. همچنان که بشریت در شرایط خاصی از حیات اجتماعی شناخت جهان را بر پایه اصول و قواعد خرد یا تبیین های اسطوره ای مطلوب تر می شناخته هم او در مقطع خاصی از تاریخش و مرحله ی معینی از تکامل وجودی اش نه «تجربه» و نه «خرد» را ابزار کافی شناسایی جهان و خویش نمی یافته و طریقتی دیگر را که عرفان، گنوستیسیسم، اشراق، حکمت نوری، میستیسیسم و جز اینها می خوانده مقرون تر به حقیقت یافته است که البته هیچیک از این سه نیز - فلسفه، علم، عرفان - در تمامی طول تاریخ آدمی یک وجه و یک جهت و یک مضمون و یک ساختار و یقیناً یک تاثیر اجتماعی و عملی واحد و یکسان نداشته اند. اگر چه در هر دوره ای در حقیقت بازتاب رابطه ی انسان با جهان پیرامون و عمدتاً با روابط اجتماعی او بوده اند. توضیح مکرری بنظرم می آید که بگویم در تاریخ فلسفه هیچ فلسفه و فیلسوفی وجود نداشته است که بنحوی از انحاء به یک طبقه اجتماعی یا تشکیلات حاکم سیاسی تعلق خاطر نداشته باشد و به صراحت یا به تلویح مبانی نظری خود را بر حمایت و تحکیم آن طبقه یا تشکیلات سیاسی استوار نکرده باشد. این ادعا نه تنها در مورد فلسفه صادق است که همه ی فرضیه های سیاسی و عقاید اجتماعی و آرمانهای فکری نیز به طور کلی همیشه تحت شرایط حاکم یک موقعیت خاص اجتماعی بوجود آمده اند و هر جهان بینی در هر دوره ای مظهر یک نظام سیاسی یا ساخت طبقه ای بوده است که در تلاش احراز قدرت تکاپو داشته است.

اگر از قدمایی چون ارسطو و افلاطون و حتی کسانی چون هراکلیتوس و

فیثاغورث که دانشمان در موردشان کلاسیک شده است بگذریم ما اینک دیگر می دانیم که هابز یک فرزانه ی اصالت مطلق و نماینده آرمان سلطنت مطلقه انگلیس، جان لاک عضو حزب آزادیخواه انگلستان، میلتون یک جمهوريخواه، مونتهسکیو یک محافظه کار، ژان ژاک روسو یک دمکرات انقلابی و بنتام یک دمکرات بود. ایمانوئل کانت به جناحی از روشنفکران آلمانی تعلق داشت که خواستار اشاعه آزادی عمومی بودند و از هر نوع ترور فردی امتناع می ورزیدند. فیخته گامی از کانت فراتر بود زیرا که او حتی شیوع چنین آزادی را با استفاده از ترور تجویز میکرد. شلینگ مظهر تشکیلات سیاسی بود که بازگشت نظام فئودالی قرون وسطایی اروپا را حتی با ارباب و تهدید به انقلاب در خواست می کرد و هگل آن آزادی خواه نخبه با تمامی جوهره انقلابی منطقش حتی در قیاسات منطقی و فلسفی اش یک محافظه کار آشکار بود و همه این تعلقات در ساخت اندیشگی آنان انعکاس داشت. از فرزندگان مشرق و میهمان فهرستی مفصل تر و یقیناً دقیق تر در این باره می توانیم ارائه کنیم که حاکی از ارتباط جهان بینی آنها با خاستگاه های اجتماعی، طبقاتی و سیاسی آنهاست.

اندیشه عرفانی یک شیوه ی زندگی و طریقتی معرفت شناختی است که در مرحله خاصی از تکامل نصیب انسان و مآلاً جامعه ی انسانی می گردد که در بدایت ظهورش چون دو همزاد دیگرش فلسفه و علم از اسطوره و زبان نمادی چون ابزاری برای بیان کمک می گیرد و در نهایت بلوغش در حد متکامل خود به اشکال عالی دینی یا به ادیان کاملاً تکامل یافته متعلق است و در هر دو مرحله ی وجودش وسیله ای طبقاتی و لذا اخلاقی مبارزه گرا است. چنین حالاتی را عموماً در جامعه های انسانی و حتی ابتدایی ترین آنها میتوان یافت. توصیه میشود به ادیان رازآمیز یونانیان باستان، مذهب دیونوسی و مذاهب منشعب از مکتب فیثاغورث و در میان سومریان و بابلیان به الواح باقی مانده از روزگارشان و در میان مصریان به مکتب هرمسی و در میان فرهنگهای امریکایی به میراث ازتکی رجوع کنید. با اینهمه اگر چه حالت عرفانی یک وجه تفکر مشترک نوع انسانی است ولی وابسته به اینکه در چه محیط و در کدام قالب فرهنگی و در چار چوب کدامین آیین و سنتی تجلی کند و یا کدام خاستگاه و جریان سیاسی و اجتماعی منشأ آن باشد صور و اشکال بروز و ظهور و حوزه و عرصه تاثیر

آن متفاوت می گردد. با این همه چه در مقام یک «طریقت» صرفاً معرفت شناختی و چه در نقش یک محرک یا روی ساخت اجتماعی و طبقاتی از ریشه و مادر اجتماعی - طبقاتی مشایخ و آموزگاران و آرمان پردازان خود جدا و بیگانه نیست. این عمومیت که در دوران معینی از حیات اجتماعی انسان غالب است یک وجه استثنایی و نادر که تنها ویژه ی جریانهای فکری و آرمانی در جامعه های انسانی باشد نیست بلکه تظاهر دیگری از عمومیت وجودی است که جهان هستی از آن برخوردار است. جهان ما یک جهان وحدانی است که به مثابه یک نظام از قانون مندیهای «عام» و «خاص» برخوردار است. تمامی طرفه بودن قرن ما در باز یافت و دریافت این حقیقت است که جهان ما یک هستی «ثامه» است و گرایش اصلی حاکم بر آن و بر اجزا سازنده آن گرایشی به سوی کلیت و تامت و وحدت است. اینک ما مدارک کافی در اختیار داریم که به استناد آنها جهان ما جهانی سازمانده است و بین پدیده ها و اشیاء در طبیعت که در پوششی بی وقفه و مستمرند پیوند و بستگی متقابل و عمومی وجود دارد. در چنین جهانی اجزا آن ضمن بستگی وجودی با کل نظام وجود بسته به اینکه در کدام سیستم یا زیر سیستم درون سیستم یا محیط سیستم قرار داشته باشند واجد خصوصیت کمی و کیفی خاص خویش هستند. طبیعی است که در وجه خاصی از وجود این سیر تکاملی هستی یعنی در حیات اجتماعی نیز جریان تحول و تکامل قانونمندیهای عام و خاص خویش را داشته است و در این میان جریان معرفت شناختی - علمی تصوف نیز به مثابه تظاهری از یک مرحله خاص تکامل تاریخی و اجتماعی انسان جریانی عام از لحاظ هستی شناسی و وجودی و روندی خاص از نظر بروزی و ظهوری باشد. صرفنظر از اینکه بسیاری از کارشناسان صاحب نظر تاریخ فلسفه و عرفان این دومی را به مراتب شایسته تر از فلسفه برای برخورداری از صفت نمایندگی آرمانی تمامیتی میشناسند که کل جهان هستی به آن متصف است.

جامعه ی انسانی بعنوان یک مرحله معین از تاریخ تکامل طبیعت خود نظامی عمومی است که به خصوص در مرحله ما بعد دوران آنتروپویدی بلحاظ تمامی خصیلت های یک زندگی اجتماعی از پیوندها و مناسبات درونی و بیرونی برخوردار بوده است. چیزی که امروزه تمامی متون مردم شناسی و تواریخ تمدن از مظاهر آن مشحون است. البته عمومیت ارتباط و پیوند که

خاصه یک زندگی اقتصادی - اجتماعی است مانع از آن نیست که نظام عمومی جامعه ی بشری از خاصه های دوره بندی های اقتصادی - اجتماعی معین و تحصیلت های فرهنگی، زبانی، اندیشگی، روانی و سشی ویژه برخوردار نباشد. به همین معنا در تمامی ملل و اقوام عالم بروز و ظهور عرفان را می توانیم شناسایی کنیم ولی در کمتر از آنها میتوانیم چه از لحاظ دوران تاریخی بروزشان و چه در مضمون آرمانی که ارائه کرده اند و چه در نقشی که در حیات اجتماعی ایفا نموده اند و چه در سلسله مراتب درونی و طریقت های عملی آنها یکسانیهایی بیابیم. تاریخ تحول اجتماعی به اقتضای مطالبات سیاسی فرهنگی معین، عرفان نو افلاطونی را در مکتب اسکندریه ضمن التقاط آن با رمز باوری های یونانورومی، عرفان یفرم سیرین، اسحق سیرین، یوان لستویچنیک را در مسیحیت شرقی قرن چهارم تا هفتم، مجمع دیونیس کاذب یا ایسی خاسته را در قرن چهاردهم، عرفان نیل سورسکی را در روسیه قرنهای پانزدهم و شانزدهم، مکتب میستیک یوان اسکوت اریگنس را در قرن نهم و فرانسیس داسیز، میستر اکهارت، زیسبروک اعجوبه، تائولر، سوزو، توماس کمپی را در قرنهای چهاردهم و پانزدهم، کابالیسم را در میان یهودیان و شانکاراچایا و ودانتا را در میان هندیها و بالاخره ذن بودیسم را در میان چینی ها موجب گردید. ولی کیست که ویژگی های هر یک از آنها را که از آبشخور اجتماعی، تاریخی، فرهنگی خاصی سیراب می شد با توسل به تعریفی محدود و سطحی نگرانه باین نحو که عرفان عبارت است از بریدن از هستی دنیایی برای اتصال به خداوند، تحریف و فراموش کند و کیست که وحدت وجود محققاً طبیعت گرایانه کابالیسم را با عرفان مسیحیت میترایی مانوی شده و آن را با ذن بودیسم تماماً درونگرایی و همه ی آنها را با تصوف همه انسانگرایی و قویاً ستیزه گر و ستم ستیز و لذا فعال ایرانی یکی بداند؟

به استناد چنین دریافتی است که بعداً خواهیم گفت در تصوف ایرانی نیز بر اساس ویژگی عام روابط متقابل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی طی روابطی که مردم ایران با اقوام و ملل دیگر داشته اند نشانه هایی از عقاید مانوی، زرتشتی، باورهای مزدکی، مسیحی، بودایی و هندی می توانیم یافت. ولی زمانی که به آن به مثابه یک روند در حلقه اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی معین می نگریم پدیده ای ایرانی است که رنگ و بو و جمال و

جلال و محتوی و عمل آن ثمره‌ی تمامیت فرهنگ و جامعه‌ی ایران اسلامی یا درست‌تر ایرانی دوران اسلامی، است. به این اعتبار و به اعتبار نقشی که عملاً تصوف در شکل‌بندی بسیاری از تحولات اجتماعی و نهضت‌های سیاسی فکری میهن ما ایفا کرده است من در بیان این نکته درنگ نمی‌کنم که تصوف با تاریخ اجتماعی ایران بعد از اسلام - اگر از سر تسامح دوران قبل از اسلام را عجزاً نادیده بگیریم - ارتباط ناگسستنی دارد و برای شناخت فرهنگ گذشته و سرگذشت سیاسی و معنوی نسل‌های ایرانی طی چهارده قرن اخیر مطالعه‌ی عمقی و تحلیلی تصوف در درجه اول اهمیت است.

جای تأسف است که روندی با این اهمیت چون بسیاری دیگر از جریان‌های فکری سیاسی، اجتماعی، تاریخ ما بر شالوده یک شیوه تحقیق علمی و بر زمینه‌ی اقتصادی - اجتماعی که موجب و علت آنها بوده است مطالعه نشده است. اجمالاً منظری که من از آن به تصوف می‌نگرم، در حد طرحی برای یک بازنگری جدی به آن، منظری مارکسیستی است. لذا به آن چون امری مجرد و انتزاعی و بریده از هر نوع جوهره عینی - اجتماعی وجودی نمی‌نگرم و بر آن تعریفی قالبی، محدود و یک سو پینانه و در حد عالی خود «آکادمیک» نظیر «طریقتی برای روی بر تاختن از جهان خاکی، طی طریق عوالم غیر این جهانی به منظور وصل به آفریدگار» (تعریف شما از عرفان) بار نمی‌کنم. آیا به باور شما آفریدگار سنت آگوستین و اسپینوزا و نیچه و فویرباخ به یک معنی و حاوی یک مضمون تصویری وجودی است؟ آیا به باور شما مارکس در نقد ویرانگرش از ایدالیسم هگلی و هگلی‌های همزمان خود دورینگ، برادران باثوئر و شلینگ را با همان چوب می‌راند که فویرباخ را با همان تازیانه می‌زند؟ اگر قرار بر این بود که مارکس ایده آلیسم را بر اساس تعاریفی که دایره المعارف‌ها و به روایت لنین به وجه بیانی که «استادان خیلی با دک و پوز دانشگاه‌ها» ارائه می‌کنند بپذیرد در این صورت چگونه می‌توانست بر ایدالیسم باثوئر‌ها آنچنان کمر شکن و بر ایدالیسم فویرباخ آنچنان با احتیاط و ضمناً سرشار از احترام و اثر پذیری بتازد. زیرا که بر مبنای منطق ارسطویی A یا A است یا A نیست. بین این دو وضع شق ثالثی وجود ندارد. زیرا که A نمی‌تواند هم A باشد و هم A نباشد. خوب برآستی اگر منطق مارکس منطق ارسطویی بود در این

صورت برای او باید ایدآلیسم ایدآلیسم باشد و در چنین مکتبی هگل و فویر باخ و اسپینوزا تفاوتی نمی یابند. اگر فلسفه آنها ایده آلیستی است پس ایده آلیستی است و هر نقدی بر آنها باید بر اساس تعریف های قالبی و لغوی ایدآلیسم انجام شود. ولی شما دیدید که چگونه مارکس از شکم هیولایی ترین آموزه های ایدآلیستی جهان یعنی هگلیانیسم منطقی را بیرون کشید که تا برای همیشه ی تاریخ به مثابه منطق و روش شناسی علمی تمامی پروسه های عینی و ذهنی جهان - هستی، جامعه، اندیشه، به کار خواهد آمد. دیگر ضرورتی نمی بینم که در اینجا از قطعه ای در «خانواده مقدس» یاد کنم که ضمن آن مارکس از الاهیات واسم گرایی دانس اسکوتس به مثابه یکی از شالوده های ماتریالیسم انگلیس نام می برد یا اشاره کنم که منطقی که مارکس با چنان مشخصه ای از هگل اخذ کرد در خود هگل آنچنان در «ملکوت عقل مطلق» و «ایده ی مطلق» زنجیر شده بود. گویا زمان آن فرا رسیده است که از فراز این کلی گویی ها فرود آییم.

عرفان و تصوف به مثابه پدیده ای اجتماعی در ایران محصول معنوی و ساخت تئوریک یک دوران سیصد ساله ی ستم و پیکار خونین و نتیجه در هم پاشی و به عبارتی فساد روحانیت اسلامی و انحراف آن از سویی به راه سر سپردگی و توجیه حاکمیت فئودالی امپراطوری اسلامی و از سویی به جانب خاموشی گزینی و ظاهرگرایی صرف و بسته ماندن در چارچوب نصوصی قالبی و تنگ نظرانه بوده است. مرا فرصت آن نیست که بروز و ظهور عینی این دو انحراف را در روحانیت سنی و شیعه با تمامی وجوه تاریخی آن در اینجا توضیح دهم. ولی به هر حال عرفان اگر چه خود از چارچوب شبکه آرمانی اسلامی چون خط سومی روید به اقتضای ماهیت و جوهر علی و بن ساخت طبقاتی ویژه اش چون درفشی برای ادامه آگاهانه پیکارهای خود به خودی و بی سامان قرار گرفت و این نبرد را در دو جبهه سیاسی و آرمانی به نحو مشخص وسعت بخشید.

ادعایی سخت سنگین است که اگر مستند نشود بی بنیاد است. ولی گمان نمی کنید که اگر جریان چپ در ایران واقعاً به هوشیاری رسیده است هم اکنون باید بر سر این ادعا درنگ کند؟ درنگی که محققاً تمامی بن و بالای دید ما را به تاریخ نهضت های اجتماعی ایران و ریشه یابی اقتصادی - آرمانی

آن و مآلاً به وجوه مشخصه دوره بندیهای اقتصادی - اجتماعی کشور ما در تمامی طول فتودالیزم از بنی امیه تا قاجاریه و بعد دگرگون خواهد ساخت. طرفه اینکه ساختار مراحل اولیه این جریان یعنی مرحله ای از تصوف و عرفان که مشایخش بر سر پی بندی اصول «متدولوژیک» و مضمون آرمانی اش بودند چنان به سرنوشت ریاضیات شبیه است که داوران آن به خطایی دچار آمده اند که پاره ای از منطق دانان و ریاضیدانان در غرب در مورد ریاضیات و منشأ مشخص و مادی وعینی آن، به آن گرفتار شده اند. ولی شما دیگر حتماً میدانید که تمامی اصول و احکام ذهنی شده و انتزاعی ریاضیات با تمامی دوری ای که از منشأ مشخص و مادی خود یافته اند بدون تردید از «عمل» مادی انسان و رابطه اش با محاسبات امور عینی زندگی او برآمده اند. در ارتباط با صورت بندی «مقوله ای» این دو یعنی عرفان و ریاضیات به اشاره ای بسنده می کنم و مفهوم «ضریب» ها را در ریاضیات نمونه می آورم. شما میدانید که ما می توانیم هر ضریب ریاضی را جانشینی برای هر مفهوم و مصداق عینی در زندگی قرار دهیم بدون اینکه در این کار از مخاطره هیچ سانسور امنیتی هراس داشته باشیم. زیرا که در اینجا دیگر تنها شمای ریاضی دان و همکار ریاضی دانتان مصداق ضریبها را می شناسید. حال اگر شما دوست دارید مفهوم مجردی چون «فرشته» و «خداوند» را فرمول ضریبتان کنید و اگر نه «انسان»، «ماده»، «دهر» و هر چیز دیگر که مقوله ی اندیشگی و باور شماست. این دیگر بستگی به این دارد که در محفل خاص «رفیقان» و «طریقت» کدام مصداق مفهوم ضریب شماست. حال با فراموش کردن واقعیت این مصداق ها که در عمل نهضت ها تحقق خارجی خود را یافته است چه دشواری ها و چه کج بینی ها که نصیب ما شده است، به همین لحاظ است که ما می بینیم چگونه این متزع بینی ها و جدانگاری غربی در دید مطالعات تاریخی و اجتماعی نیز بازتاب می یابد و بسیاری از متفکران غربی توجه خود را تنها به بررسی محرک های روانی و ذهنی فعالیت بشر در طول تاریخ محدود ساخته اند بدون اینکه درک درستی از علل این انگیزه ها بدست دهند و در صدد کشف روابط عینی حاکم بر تحول و پیدایش این انگیزه ها و مقولات و مفاهیم ناشی از آنها برآیند.

واقعیت اینکه «روحانیت» اسلامی که نطفه های نارس آن در وجود اصحاب پیامبر اسلام در مقام منشیان وحی، قاریان و اصحاب قرائت و حافظان سنت

شکل گرفته بود پس از واقعه ثقیفه بنی ساعده و به نحو بارزتری از آغاز حاکمیت بنی امیه به مثابه نهادروشنفکر دولتی، در خدمت تثبیت شبکه تاریخی ای درآمد که امپراطوری فتودالی اسلامی به قصد یکپارچه سازی محدوده وسیعی شامل اقوام و ملل و فرهنگها و ساخت های اقتصادی - اجتماعی ناهمگونی که به زیر سلطه در آورده بود به آن نیازمند بود. اجتماع ثقیفه که به باور امام علی معارض با روح وصیت پیامبر اسلام در جریان واقعه غدیر خم تلقی می شد بتحو آشکار پیروان علی را در چارچوب گروه شیعه از بدنه روحانیت رسمی اسلامی - که بعدها به نام اهل سنت نامبردار شد و هنوز شکل نهایی خود را نداشت ولی به تلویح و تصریح از سنت ثقیفه حمایت میکرد جدا ساخت. این جدائی سرنوشت جامعه شناختی ویژه ای را نصیب گروه شیعه ساخت که در طول تاریخ موجودیتش به اقتضای شرایط سیاسی و اجتماعی که در آن قرار گرفت به دو صورت (۱) گروه بسته در درون و روابط بیرونی، و (۲) گروه بسته در درون و «باز» در روابط بیرونی متظاهر شد. لازم به توضیح است که در این وجوه دوگانه نیز شیعه به هر ترتیب و در هر یک از آن صور در اندیشه ی دست بایی به هژمونی و احراز حاکمیت سیاسی هرگز آرام نیافت. اگر چه درپاره ای از مقاطع تاریخی به اقتضای تهاجم پیرامونی که به عمل می آمد از دست یازیدن به «عمل» سرباز میزد و خاموشی می گرفت و گاه نیز، چون وضع آن در دوران عباسی و صفویه و قاجاریه، در تقسیم حاکمیت شریک می شد و طرفه اینکه در تمامی موارد به اقتضای مکانیسم درونی بسته ای که تدارک دیده بود کمترین ضدمات را متحمل گردید.

کودتای سربازان عرب علیه عثمان و قتل او و خلافت امام علی که دقیقاً به همان رویه ی سنت عربی ثقیفه انجام شد و بالاخره شهادت او و همچنین بهانه ی هلاکت سپهبد فیروزان سردار ایرانی که در ماجرای قتل عثمان مظنون واقع شده و به هلاکت رسید، حلقات به هم بسته ی زنجیر حرکت سیاسی ای بود که اجتماعات وسیعی از ناراضیان ایرانی را که از بخشهای گوناگونی از طبقات و جماعات روستائیان، پیشه وران شهری، اصناف، دبیران، سربازان، و وابستگان به خاندانهای بزرگ موبدان و روحانیت زرتشتی و اعراب ناراضی فراهم می آمد در کنار شیعه قرار داد. گفتنی است که جذب روحانیت سنی به مکانیسم فتودالیسم نظامی اموی یا به زبان

