

سرشت گفتمانی جریان ارجاء در عصر اموی

محمد احمدی منش^۱

چکیده: در مقاله پیش رو، جریان ارجاء در دوره اموی را از چشم انداز گفتمانی بررسی می کنیم تا از این رهگذر تناقض نماهای موجود در مجموعه گرایش ها و رویکردهای آن را برطرف نماییم. چنانکه نشان خواهیم داد گفتمان ارجاء اگرچه گره گاه یا هسته ثابتی داشت، ولی آغاز گاه و همچنین معنا و دلالت های آن در عراق، فرارود/خراسان و شام متفاوت بود. این گفتمان به طور عمده دربر دارنده دیدگاهی ویژه درباره ایمان و رابطه آن با کردار بود و در کنار آن از چند اصل سیاسی پیروی می کرد. در این نوشتار زمینه های اجتماعی و سیاسی گوناگون شکل گیری گفتمان ارجاء مورد توجه ویژه قرار گرفته است. آنچه در این نوشتار بر آن تأکید می شود، این است که چگونه از زمینه های گوناگون سیاسی - اجتماعی در فرارود/خراسان، عراق و شام، نگرشی کمابیش همسان درباره ایمان سر برآورد و پیدایش ایستارهای سیاسی گوناگون از جمله در برابر دولت اموی را سبب گردید. همچنین خواهیم گفت که قضاوت و موضع گیری سیاسی درباره حکومت امویان و نیز اراده این دولت - به رغم اهمیت یافتن مناسبات میان امویان و مرجه - بسان یک عامل اصلی و انحصاری در شکل گیری گفتمان ارجاء نقش تعیین کننده ای نداشته است.

واژه های کلیدی: گفتمان، مرجه، ایمان، امویان، عراق، فرارود، شام

The Discursive Character of the ‘*Irjā*’ Movement in the Umayyad Period

Mohammad Ahmadimanesh¹

Abstract: In this paper, the ‘*irjā*’ movement will be analyzed from a discursive perspective in order to rethink some paradoxes in its approaches and tendencies. It will be shown that the discourse of ‘*irjā*’ had one core, but different origins, meanings, and significations in Iraq, Transoxiana/Khurāsān, and the Levant. This discourse generally followed a special perspective regarding faith, and its relationship with deeds, as well as some political principles. This paper seeks to uncover the different social and political contexts of this discourse. A major objective is to see how the different social and political contexts in Iraq, Transoxiana/Khurāsān, and the Levant gave rise to a mostly singular view on faith, and the emergence of different political stances against the Umayyads. It will be also demonstrated that political stances against the Umayyads and the will of the state - despite its relationship with the movement -- was not the only determining factor in the formation of the ‘*irjā*’ discourse.

Keywords: Discourse, ‘*Irjā*’ Movement, Faith, Umayyad, Iraq, Transoxiana, Levant

1 Faculty Member for SAMT Mam.ahmadimanesh@gmail.com

۱- مقدمه

از میانه سده نخست تا پایان عصر امویان، جریان یا گفتمان ارجاء در کنار تشیع، تحکیم یا خوارج، قدریه و تشبیه‌گرایی، نگرش‌ها و دیدگاه‌های دینی، اجتماعی، سیاسی و فکری مسلمانان درباره مهم‌ترین موضوع‌ها و دغدغه‌ها را نمایندگی می‌کردند. مهم‌ترین این موضوع‌ها عبارت بودند از امامت، ایمان، صفات خدا و جبر و اختیار.

در این میان گفتمان ارجاء که ایمان دالّ و مقوله محوری آن بود، در دو سده نخست هجری گسترش فراوانی یافت؛ چنانکه از شام گرفته تا فرارود ردپای این اندیشه را می‌توان یافت و حتی خیزش‌هایی در این گستره به راه افتادند که با اندیشه ارجاء پیوند داشتند. با این همه ارجاء را به سختی می‌توان تفکری با اصول و نگرش‌های مشخص و معین دانست، و از این جهت ارجاء با اندیشه خارجی و تشیع تفاوت چشمگیری دارد. اما دشواره مهم در شناخت و فهم ماهیت گفتمان ارجاء، برداشت‌های ناهمگونی است که از دیرباز درباره رفتارها و گرایش‌های کلامی و سیاسی مرجئه وجود داشته است. از همه مهم‌تر این پرسش که مرجئه مخالف امویان بودند یا توجیه‌کننده سلطه آنها، در منابع قدیم و حتی پژوهش‌های نو پاسخ‌های گوناگونی یافته است. این دشواره را هم می‌توان افزود که نگرش سیاسی مرجئه که به گواهی خیزش‌های ضداموی آنان تندروانه می‌نماید، چه نسبتی با دیدگاه محتاطانه آنها پیرامون ایمان داشته است؟

برای حل این دشواره‌ها، می‌بایست ارجاء را گفتمانی دانست که مجموعه گزاره‌های بنیادین آن در گستره‌های جغرافیایی گوناگون و محیط‌هایی سیاسی، اجتماعی و مذهبی نایکسان، به پایمردی کسانی که نظام اندیشه‌ای آنها بدون پیوندهای استوار با هم شکل گرفته بود، صورت‌بندی گردید. همین ویژگی و به سخن دیگر سیالیت گفتمان ارجاء است که آن را پذیرنده دلالت‌های گوناگون و گاه هم‌ستیز نموده است. البته دیدگاهی که ارجاء را به جریانی مدافع امویان فرو می‌کاهد و آن را مورد حمایت و پشتیبانی آنها قلمداد می‌کند، چندان بر صواب نیست.^۱ با این حال نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که ممکن بود امویان هم در گفتمان ارجاء چیزهایی بیابند که برای مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی ایشان سودمند بوده است.

۱ برای نمونه ن. ک. ایگناس گلدزیهر (۱۳۵۷)، درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه علی‌نقی منزوی، ج ۲، صص ۱۶۴-۱۶۶؛ رضا زاده لنگرودی (۱۳۸۴)، جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام (مجموعه مقالات)، تهران: نشر نو؛ ایلپا پاولویچ پتروشفسکی (۱۳۵۴)، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، ص ۲۱۴.

ارجاء جریانی است که بن‌مایه‌های آن نه در کشمکش‌های نظری، بلکه به طور عمده در همراهی با رخدادها و فرآیندهای سیاسی و اجتماعی شکل گرفت. در این ویژگی، ارجاء با بیشتر جریان‌های فکری سده نخست همانندی دارد؛ ولی افزون بر آن نخستین رهبران مرجئه در عراق بیش از هر چیز بیان‌کننده گرایش‌های ارجاء موجود در بدنه جامعه مسلمانان بودند و نه بنیانگذاران واقعی این اندیشه. به سخن دیگر پیشگامان ارجاء به‌ویژه در عراق، در همراهی با گرایش‌های عمومی، به بیان اصول ارجاء پرداختند. از این جهت می‌توان گفت گفتمان ارجاء نه یک گفتمان نخبه‌گرایانه، بلکه اندیشه‌ای برخاسته از گرایش‌های عمومی و فراگیر در جامعه بود. به هر حال کاربردها و دلالت‌های گوناگون و متفاوت تفکر ارجاء بدان معنا نیست که گفتمان ارجاء فاقد هسته ثابت و گزاره‌های محوری بوده است. در این مقاله نشان خواهیم داد که چگونه از درون زمینه‌های سیاسی-اجتماعی نایکسان، فرایافت کمابیش همسانی از مفهوم ایمان سر برآورد.

۲- رویکرد کلامی مرجئه و خاستگاه‌های آن

جهت‌گیری کلان مرجئه را می‌توان هم‌سو با حفظ «یکپارچگی» مسلمانان و طرد نگرش‌های تندروانه دانست و این تفاوت چشمگیری با رویکرد گروه‌های تندروی شیعه و نیز خوارج داشت. در سده نخست هجری، این علاقه به یکپارچگی مسلمانان نزد مرجئه به معنای پذیرش بی‌چون و چرای حاکمیت سیاسی امویان نبود. درست است که فریافتی از ارجاء که برای شماری از مرجئه همچون مقاتل بن سلیمان (وفات ۱۵۰ ق)^۱ شاید برای امویان خوشایند بود، و به بهانه وحدت مسلمانان آنها را به پذیرش اقتدار حکومت فرامی‌خواند؛ ولی در فرارود و عراق، بسیاری از مرجئه آماده آن بودند که بر ضد امویان بشورند.

ارجاء در عراق و با خیزش عبدالرحمان بن اشعث (۸۰-۸۱ ق) به‌عنوان یک جریان سیاسی و اجتماعی پدیدار گردید، ولی زمینه اصلی آن یعنی دغدغه‌های مربوط به چیستی ایمان از مدت‌ها پیش در عراق وجود داشت. چیزی که از میانه سده نخست هجری سبب شد تا چیستی ایمان به‌طور ویژه در کانون توجه مسلمانان قرار گیرد، جنگ‌های داخلی پس از

۱ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۱۴۱۱ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، ج ۱، بیروت: مکتبة العصریه، ص ۲۳۱؛ ابی‌محمد علی بن احمد ابن حزم الظاهری (بی‌تا)، الفصل فی الملل و الاوهاء و النحل، تحقیق محمد ابراهیم نصر، عبدالرحمن عمیره، ج ۵، بیروت: دار الجیل، ص ۷۴؛ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۱۴۱۳ق)، الملل و النحل، تحقیق احمد فهیمی محمد، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الثانیة، صص ۱۴۱-۱۴۲.

کشته شدن عثمان بن عفان تا صلح حسن بن علی (ع) و معاویه بود. این واقعیت که گروه‌هایی از مسلمانان که بر فراز هر کدام شماری از صحابه بزرگ پیامبر (ص) نیز قرار داشتند به روی هم شمشیر کشیدند، این پرسش را به میان آورد که معنای کفر و ایمان چیست؟ خود این امر یعنی نسبت شمشیر و ایمان نیز پیش‌زمینه‌هایی در نخستین آموزه‌های اسلام داشت. آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر (ص)، دست زدن به جنگ و قتل را تنها برای کافران و مشرکان روا می‌شمرد و قتل یک مسلمان - مگر هنگامی که برای قصاص انجام گیرد - به شدیدترین وجه نهی شده بود. در منابع گوناگون از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود تنها تا زمانی که لا اله الا الله بگویند فرمان داده شدم با مردم بجنگم؛ و پس از آن خون و اموالشان حرام، و حسابشان با خداست.^۱ در مورد اهمیت خون مسلمان در نظر پیامبر (ص) و تأثیر آن بر نگرش آینده مسلمانان، نقل پیشامد مربوط به «محلّم بن جثامه» در اواخر حیات پیامبر (ص) و پس از حجة الوداع که ابن اسحاق، واقدی و ابن سعد با اندکی تفاوت گزارش کرده‌اند، روشنگر است. محلّم فردی کافر به نام عامر بن اضبط اشجعی را درست هنگامی که شماری از صحابه را به شیوه مسلمانان سلام می‌گفت - و این حکایت از اسلام آوردن وی داشت - به قتل رساند. این یکی از نخستین رخدادهایی بود که در آن فردی مسلمان، و در واقع تازه‌مسلمان، به دست مسلمانی دیگر به قتل می‌رسید و از این رو چالش اخلاقی و حقوقی تازه‌ای به شمار می‌رفت. گزارش این کار به پیامبر (ص) رسید و خویشاوندان مقتول نیز از پیامبر (ص) تقاضای قصاص محلّم را کردند. پیامبر (ص) با آنکه حق قصاص را محترم شمرد، ولی با اصرار فراوان ایشان را به چشم‌پوشی از قصاص راضی کرد. پیامبر (ص) حتی پرداخت خون‌بهای عامر را هم عهده‌دار شد و پس از این همه در حضور مسلمانان دست به سوی آسمان گرفت و گفت: خدایا محلّم را نیامرز! این رخداد نشان می‌دهد که از همان روزگار آغازین سنت اسلامی، کشتن مسلمان به دست مسلمانی دیگر - خواه از سر کینه صورت گیرد و یا حتی برای قصاص - تا چه اندازه ناگوار و نابخشودنی بوده است. بزرگی کار نزد مسلمانان چنان بود که گفته‌اند هنگامی که محلّم درگذشت، زمین گورگاه پیکر او را بیرون می‌انداخت و ناگزیر پیکرش را به میان دره‌ها افکندند!^۲

۱ ابوعبید قاسم بن سلام الهروی (۱۴۰۸ق)، الاموال، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دارالفکر، ص ۲۶؛ ابن سعد (۱۳۷۴)، طبقات، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۱، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، صص ۱۸۰-۱۸۱.

۲ ابن هشام (۱۳۷۷)، سیرت رسول الله یا سیره النبی، رفیع‌الدین اسحاق همدانی، تصحیح و تحشیه اصغر مهدوی، ج ۲، تهران: خوارزمی، صص ۱۰۸۶-۱۰۸۷؛ محمد بن عمرو واقدی (۱۳۳۶)، مغازی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، صص ۷۰۱-۷۰۲؛ ابن سعد (۱۳۷۴)، همان، ج ۲، ص ۱۳۱ و ج ۴، ص ۲۵۶.

با این پیش‌زمینه، پیداست که کشته شدن خلیفه عثمان بن عفان و نبردهای پس از آن میان گروه‌هایی از صحابه و مسلمانان، برای وجدان عمومی مسلمانان ناپذیرفتنی و از نظر توجیه دینی پرسش‌برانگیز بوده است. از آنجا که تا آن زمان برای جنگ با مسلمانان توجیه مذهبی جافاده‌ای وجود نداشت، ناگزیر در دسترس‌ترین شیوه تفسیر این رخدادها آن بود که یک یا چند گروه درگیر، کافر و بیرون شده از دین انگاشته شوند تا جنگ میان آنان توجیه‌پذیر گردد. بدین ترتیب فتنه اول از همان آغاز به مسئله کفر و ایمان گره خورد. با این زمینه است که گفتاوردی از سعد بن ابی وقاص معنی می‌یابد که در پاسخ به کسانی که پرسیدند چه چیز او را از موضع‌گیری در فتنه بازداشته؟ گفت: به هیچ روی جنگی نخواهد کرد «مگر آنکه برای من شمشیری بیاورید که دارای دو چشم و دو لب و زبان باشد و بگویند که این مؤمن و آن کافر است».^۱ در نمونه‌ای دیگر، در نبرد صفین مردی از عمار یاسر پرسید آیا پیامبر (ص) نفرمود «با مردم بجنگید تا اسلام آرند، پس چون اسلام آوردند خون و مالشان از جانب ما در امان است؟» پاسخ عمار این بود که شامیان تنها به ظاهر اسلام آوردند و کفر را در دل خویش نهان کرده‌اند.^۲ بنا بر نقلی، خود علی (ع) نیز هنگام نگارش پیمان صلح در صفین، از خستو شدن به اسلام معاویه و یارانش خودداری نمود.^۳

در این جا بود که با پرهیز از داوری درباره کفر و ایمان، نخستین نمودهای تفکر ارجاء پدیدار گردید. مسئله عبارت بود از اینکه در حالی که از دیدگاه اسلام جنگیدن تنها با غیرمسلمانان رواست، آیا می‌توان یکی از دو طرف درگیر در جنگ‌های داخلی مسلمانان را کافر برشمرد؟ بدین ترتیب دشواره کفر و ایمان از همان آغاز به موضوع اختلاف میان صحابه در پیوسته بود، و بعدها همگام با نظری‌تر شدن ذهنیت مسلمانان گسترش بیشتری یافت. از این رو این سخن که «ارجاء در گام‌های نخستین پیدایی آن، آیینی صرفاً سیاسی بود و سپس طرفداران آن به مسئله کفر و ایمان وارد شدند»^۴ چندان دقیق نیست. زیرا جدال میان دو گروه از مسلمانان از همان آغاز، چالشی دینی و اعتقادی به شمار می‌آمد. درست است که با سپری شدن زمان و پیچیده شدن اندیشه‌های مسلمانان، بحث پیرامون ایمان جنبه‌های

۱ ابن‌سعد (۱۳۷۴)، همان، ج ۳، ص ۱۲۴؛ نیز نک: ابوالفضل نصر بن مزاحم بن یساری منقری (۱۳۷۰)، پیکار صفین، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۱.

۲ نصر بن مزاحم، همان، ص ۲۹۲؛ علی (ع) هم در صفین مورد چنین پرسشی قرار گرفت. نک: همان، صص ۴۴۱-۴۴۲.

۳ همان، ترجمه حمیدرضا آژیر، ص ۷۰۴.

۴ عطوان (۱۳۸۰)، مرچته و جهمیة در خراسان عصر اموی، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ص ۲۷.

انتزاعی تری به خود گرفت، ولی بن‌مایه‌های آغازین این بحث در نخستین آموزه‌های اسلام دربارهٔ حرمت جنگ با مسلمانان از همان زمان پیامبر(ص) نهفته بود و در فتنهٔ اول اهمیت عینی پیدا کرد. با این همه می‌توان دو مرحله را در کشاکش‌های نظری دربارهٔ ایمان و کفر از یکدیگر بازشناخت: ارجاء نخستین در نیمهٔ دوم سدهٔ یکم هجری با عطف نظر به عملکرد صحابه در فتنه، به‌طور عمدی بر خودداری از داوری دربارهٔ کفر و ایمان افراد به‌خاطر انجام گناه، و پس انداختن آن به روز داوری استوار بود؛ حال آنکه در سدهٔ دوم نخست در خراسان و سپس به پایمردی ابوحنیفه در عراق دیدگاه ارجاء به‌سوی پیش نهادن چنان تعریفی از ایمان که «عمل» بخش ضروری آن به شمار نمی‌رفت، کشیده شد.^۱

از اواخر سدهٔ نخست هجری چنانکه اشاره شد، دامنهٔ موضوع ایمان گسترش بیشتری پیدا کرد و مربوط شد به نسبت آن با اقرار زبانی، باور نظری و کردار عملی در این فرایند نفوذ اندیشه‌هایی با خاستگاه غیراسلامی مانند اندیشه‌های مسیحیان شام و عراق، تأثیر داشته است. به هر ترتیب از نظر مسلمانان برای ایمان و چپستی حقیقت و سرشت آن، ممکن بود سه سنج و نشانه در نظر آید. معیار و سنجۀ ایمان را می‌شد «اقرار به زبان»، «باور قلبی» و دست‌آخر «عمل به ارکان» دانست.^۲ در این میان آنچه کمابیش همهٔ مرجئه بر سر آن هم‌داستان بودند، این بود که عمل و کردار را نمی‌بایست بخش ضروری ایمان قلمداد نمود. ولی در مورد ایمان به ایمان به دل یا قلب، و تصدیق زبانی نگرش یک‌دستی وجود نداشت و در موقعیت‌های گوناگون سمت و سوی تأکیدها نایکسان بود.

در سدهٔ دوم هجری، نگرش ابوحنیفه که هم در خراسان و هم در عراق مورد پذیرش قرار گرفت، بسان دیدگاه غالب مرجئه انگاشته می‌شد. ابوحنیفه در رساله به عثمان بتی استدلال می‌کند که مال، خون و حرمت مردم با درآمدن به اسلام در امان قرار می‌گیرد؛ در حالی که هر کس پس از اسلام آوردن، کافر گردد مال و خونسش حلال است.^۳ چنین می‌نماید که در اینجا مراد ابوحنیفه از ایمان نه مقوله‌ای معنوی، بلکه امری مربوط به حقوق دینی و اجتماعی افراد است. به نظر وی هر کس اسلام را تصدیق کند و ایمان آورد، از حقوق مسلمانی

1 W. Madelung (1993), "MURDJIA", *The Encyclopedia of Islam*, Volume VII, pp.605-607.

۲ برای نمونه قاسم‌بن سلام به این سه ملاک ایمان تصریح نموده است. نک: ابوعبید قاسم‌بن سلام الهروی (۱۴۳۲ق)، *الایمان و معامله و سننه و استکماله و درجاته*، تحقیق ربیع‌بن احمد البیطار، مدینه المنوره: دارالامام مسلم، الطبعة الاولى، ص ۲۹.

۳ ابوحنیفه (۱۳۶۸ق)، *العالم و المتعلم (روایه ابی مقاتل عن ابی حنیفه)*، و بلیه رساله ابی حنیفه الی عثمان البتی، ثم الفقه الابسط (روایت ابی مطیع عن ابی حنیفه)، تحقیق محمد زاهد الکوثری، بی‌جا، بی‌نا، ص ۳۵.

یعنی بهره‌مندی از حرمت و آبرو، و محترم بودن خون و مال، برخوردار است. با این نگرش است که از چشم‌انداز وی امر میان کفر و ایمان دایر خواهد بود و در ایمان یا کفر، درجه و مرتبه‌ای در کار نیست. به سخن دیگر هر کس به اسلام خویش خستو شود، بی آنکه درجه‌ای در ایمان در نظر آید، از همه حقوق مسلمانان برخوردار خواهد بود. بر خلاف مشهور، ابوحنیفه می‌پذیرد که مرتبه مؤمنان در عمل به فضایل دینی یکسان نیست؛ ولی در یکسان دانستن درجات ایمان، نمود بیرونی و اجتماعی آن را در نظر دارد. این دیدگاه وی در بند زیر از رساله به عثمان بنی معلوم می‌گردد: «و لو كان المصيع للعمل مضيعاً للتصديق لانتقل من اسم الإيمان و حرمة بتضييعه العمل كما أن الناس لو ضيعوا التصديق لانتقلوا بتضييعه من اسم الإيمان و حرمة و حقه، و رجعوا إلى حالهم التي كانوا عليها من الشرك. و مما يعرف به اختلافهما أن الناس لا يختلفون في التصديق. و لا يتفاضلون فيه. و قد يتفاضلون في العمل. و دين أهل السماء و دين الرسول واحد... و أعلم أن الهدى في التصديق بالله و رسوله ليس كالهدى فيما افترض من الأعمال». ^۱ این دیدگاه در فراز زیر از کتاب *العالم والمتعلم* نیز نمایان است: «قال العالم رحمة الله: من صدق بالله و بما جاء من عند الله بقلبه و لسانه فهو عند الله و عند الناس مؤمن. و من صدق بلسانه و كذب بقلبه كان عند الله كافرا و عند الناس مؤمناً، لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه. و عليهم أن يسموه مؤمناً بما ظهر لهم من الاقرار بهذه الشهادة و ليس لهم أن يتكلفوا علم ما في القلوب. و منهم من يكون عند الله مؤمناً و عند الناس كافراً: و ذلك بأن الرجل يكون مؤمناً بالله و يظهر الكفر في حاله التقية بلسانه فيسميه من لا يعرف أنه يتقى كافراً و هو عند الله مؤمن». ^۲ به نظر می‌رسد از میانه سده دوم هجری این تفسیر از ایمان که هیچ درجه و مرتبه‌ای در آن راه نمی‌یافت، در میان برخی مرجئه تندرو، از سطح ایمان بسان امری حقوقی-اجتماعی به سطح ایمان به‌عنوان امری معنوی انتقال یافت، و فراتر از آن از سوی نویسندگان *ملل و نحل* که به مرجئه بدبین بودند، برجسته شد. برای نمونه در سرتاسر کتاب *الایمان نوشته ابو عبید قاسم بن سلام* این نگرش به مرجئه نسبت داده شده است. ^۳ این در حالی است که خواسته یا ناخواسته این نکته مهم که ابوحنیفه ایمان را بسان مقوله‌ای اجتماعی و نه معنوی، مرتبه‌ناپذیر می‌دانست، نادیده گرفته شد.

۱ ابوحنیفه، همان، ص ۳۵.

۲ ابوحنیفه، همان، ص ۱۳.

۳ نک: ابو عبید، ۴۳۲ق، سرتاسر کتاب، به‌ویژه صص ۵۷-۵۹.

۳- نگرش سیاسی مرجئه

درست است که جریان مرجئه بر پایه دیدگاه‌های آن پیرامون ایمان شکل گرفت، ولی می‌توان گرایش‌های سیاسی مرجئه را نیز به گونه‌ای متمایز از دو گروه دیگر یعنی خوارج و شیعیان بازشناخت. این در حالی است که از نظر نگرش و نظریه سیاسی نمی‌توان به سادگی خط تمایز روشنی میان مرجئه و قدریه ترسیم نمود. این هر دو گروه، مسلمانان را به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) فرامی‌خواندند و در کنار آن به گونه‌ای آشکار یا پوشیده سازوکار «اجماع-شورا» را برای برگزیدن امام پیشنهاد می‌کردند. عبدالرحمان بن محمد بن اشعث کندی^۱، یزید بن مهلب^۲، و حارث بن سریج^۳ در خیزش‌های خود به همین اصول فرامی‌خواندند و در کنار آن در اندیشه‌های غیلان دمشق و جهم بن صفوان که دست کم نگرش سیاسی آنها نزدیک به مرجئه بود نیز می‌توان نشانه‌های این دیدگاه را نگرست^۴.

مرجئه تا پیش از ابوحنیفه، در گرایشی نزدیک به خوارج، پافشاری چندانی بر سپردن خلافت به فردی قریشی نداشتند و این بیش از همه در مورد غیلان راست درمی‌آید.^۵ ابوحنیفه بود که قریشی بودن را پیش شرط لازم برای امام دانست.^۶ اختلاف مهم مرجئه و خوارج در دیدگاه‌های سیاسی این بود که مرجئه برخلاف خوارج وجود بیش از یک امام را برای مسلمانان روا نمی‌دانستند. از آن سو نگرش و رویکرد سیاسی مرجئه با شیعیان، یعنی گروهی که به حق ویژه خاندان پیامبر(ص) برای حکومت باورمند بودند، تفاوتی آشکار داشت. چه بسا همین نکته بود که سبب شد به رغم حمایت ابوحنیفه از زید^۷، میان زید و

۱ محمد بن جریر طبری (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم والملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، ج ۶، بیروت: دار التراث، ص ۳۳۸.

۲ طبری، همان، ج ۶، ص ۵۹۲.

۳ همان، ج ۷، ص ۹۵.

۴ حسن بن موسی نوبختی (۱۳۵۳)، فرق الشیعه، ترجمه و مقدمه: محمد جواد مشکور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۱؛ درباره همکاری جهم بن صفوان با حارث بن سریج، نک: طبری، همان، ج ۷، ص ۳۳۱-۳۳۲.

W. Montgomery Watt (1991), *The Encyclopedia of Islam*, Djahm b. Safwan, Vol, II, p. 388.

۵ نوبختی، همان، ص ۲۱.

۶ همان، ص ۲۱؛ عبدالله بن محمد ناشی اکبر (۱۳۸۶)، فرقه‌های اسلامی و مسأله امامت (ترجمه مسائل الامامه و مقتطفات من الكتاب الاوسط)، علی رضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، صص ۹۲-۹۳؛ حسین عطوان (۱۳۷۱)، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۴۲.

۷ علی بن الحسین ابوالفرج الاصفهانی (بی تا)، مقاتل الطالبیین، تحقیق سید احمد صقر، بیروت: دارالمعرفة، ص ۱۴۱؛ احمد بن یحیی بلاذری (۱۳۹۷ق)، انساب الأشراف، تحقیق محمد باقر محمودی، ج ۳، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ط الأولى، ص ۲۳۹.

مرجئه کوفه همکاری مهمی بر ضد امویان شکل نگیرد؛ و مرجئیان هوادار حارث بن سریح در فرارود را هم درباره پیوستن به خیزش سیاه‌جامگان که مردم را به «الرضا من آل محمد» فرامی خواندند، به تردید افکند.^۱ حارث بن سریح مردم را به کتاب، سنت، و شخص مورد رضایت امت (بیعه للرضا) فرا می خواند و انقلابیون هاشمی عباسی آن را با «من آل محمد» کامل کردند.^۲ فلوتن به خطا گمان می کرد که شعار دعوت حارث نیز همچون سیاه‌جامگان، الرضا من آل محمد (ص) بوده؛^۳ در صورتی که روش برگزیدن امام زمینه اختلافی مهمی میان شیعیان و مرجئه بوده است. دور نیست که پیوسته شدن جزء «الرضا» به «آل محمد» در شعار سیاه‌جامگان، برخاسته از تأثیر و گسترش فراگیر نگرش‌های سیاسی هم‌سو با مرجئه در میان توده مسلمانان و از جمله در خراسان بوده است. به سخن دیگر شعار سیاه‌جامگان از هم‌آمیزی دو گفتمان بانفوذ سیاسی دینی یعنی مرجئه (الرضا) و تشیع (آل محمد) پدید آمد. با این توضیح که نگرش سیاسی مرجئه در واقع بیان‌گر گرایش‌های عمومی و فرافرقه‌ای مسلمانان عرب بود.

۴- مرجئه و بنی‌امیه

گفته شد که رویکرد کلان مرجئه عبارت بود از حفظ یکپارچگی و وحدت جامعه مسلمانان از طریق ترویج رواداری در مصداق و تعریف اصل ایمان. ولی این نگرش در موقعیت‌ها و زمینه‌های مختلف دلالت‌های گوناگونی می‌توانست داشته باشد و چنین نیز شد. زمینه‌هایی که به پیدایش جریان ارجاء در «عراق» انجامید، از نخستین دوره جنگ یا فتنه داخلی مایه می‌گرفت. در این زمان تندترین ایستار از آن سبائیان کوفه و خوارج بود. سبائیه سه خلیفه نخست را رد می‌کردند و در سوی مخالف ایشان خوارج قرار داشتند که عثمان، علی (ص) و معاویه را به همراه پیروان‌شان کافر می‌شمردند و ریختن خون و ربودن اموال ایشان را هم روا می‌دانستند.^۴ حسن بن محمد بن حنفیه در رساله خویش درباره ارجاء که اندکی

۱ نک: ویلفرد مادلونگ (۱۳۷۷)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر، صص ۴۵-۴۶.

۲ طبری، همان، ج ۷، ص ۹۵.

۳ فان فلوتن (۱۳۹۰)، *استیلاي اعراب (شیعه و مهدویت در عهد بنی‌امیه)*، ترجمه پرویز سپیتمان (اذکایی)، قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی، پانوشت ص ۴۱.

۴ درباره سبائیه نک هاینس هالم (۱۳۹۳)، *غنوصیان در اسلام*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: حکمت، صص ۳۹-۴۸؛

نیز نک W. Madelung pp.605-607

پس از سال ۷۳ ق به نگارش درآمده،^۱ به سبائیان و یاهو گویی‌های آنها تاخت. در سال‌های پس از کشته شدن عثمان، دشمنی با دو خلیفه نخست که به خاطر درگیر نشدن در فتنه مورد احترام بیشتر گروه‌های مسلمان و حتی شیعیان میانه‌رو در کوفه بودند، ویژگی سبائیه بود. رویارویی میان هواداران ارجاء با خوارج و سبائیان، از آنجا که از نیرو و همگرایی مخالفان بنی‌امیه در عراق و به‌ویژه کوفه می‌کاست، چه بسا برای امویان خوشایند بوده است. کوفه از یک سو پایگاه شیعیان بود و از سوی دیگر یکی از پایگاه‌های مهم خوارج در سده نخست هجری به شمار می‌آمد.^۲

در این میان نگاهی به سرگذشت ابراهیم نخعی (وفات: ۹۶ق) می‌تواند فضای کوفه و گوشه‌ای از ماهیت جریان ارجاء را در آن روشن نماید. بنا به آنچه ابن‌سعد نوشته، ابراهیم گاه از مرجئه پنداشته می‌شد و با این حال سخنان فراوانی در محکومیت ایشان از وی نقل شده است.^۳ به نظر می‌رسد دیدگاه وی درباره چستی ایمان، برخلاف دیدگاه سیاسی وی، با مرجئه همسانی داشته است. وی شاگرد علقمة بن قیس نخعی از شاگردان برجسته عبدالله بن مسعود، و خود از مشایخ حماد بن ابی‌سلیمان، استاد ابوحنیفه بود. آنچه در زنجیره مشترک است، رویکرد همراه با رواداری نسبی به ایمان است. در کوفه، ابراهیم را به خاطر نشست و برخاست با دوئیتان سرزنش می‌کردند. به گفته ابن‌سعد، «... (اعمش) می‌گفته است خیشمه به من (یعنی اعمش) گفت: چرا تو و ابراهیم به مسجد بزرگ کوفه می‌روید و آنجا می‌نشینید و کار گزاران مردم (عریف) و پاسدارها (شرطی) هم کنار شما می‌نشینند؟ اعمش می‌گوید: این موضوع را به ابراهیم گفتم. گفت: اینکه ما در مسجد بنشینیم و آنها هم کنار ما بنشینند برای من دوست‌داشتنی‌تر از این است که از مردم (ناس) کنار بگیرم و مردم با آرای

۱ و داد القاضی (۱۳۹۴)، کیسانیه تاریخ و ادبیات، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: راینز، ص ۱۸؛ معروف است که حسن بن محمد رساله‌ای درباره ارجاء نوشت که در پایان عمر از آن بشیمان گردید. نک: ابن‌سعد (۱۳۷۴)، همان، ج ۶، ص ۱۷؛ احمد بن یحیی بلاذری (۱۳۹۷ق)، همان، ج ۳، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ الذهبی (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، ج ۶، بیروت: دارالکتب العربی، صص ۳۳۲-۳۳۴؛ شهاب‌الدین ابی‌الفضل احمد بن علی ابن حجر عسقلانی (۱۳۲۵ق)، تهذیب‌التهذیب، ج ۲، حیدرآباد دکن، صص ۳۲۰-۳۲۱؛ برای متن کامل این رساله بر پایه نسخه منتشر شده توسط فان اس نک: رسول جعفریان (۱۳۸۰)، مقالات تاریخی، قم: دلیل ما، دفتر دهم، صص ۳۳-۳۴.

۲ به نوشته یعقوبی، شماری از هواداران عثمان در کوفه به شهر رقه گریخته بودند. احمد بن ابی‌یعقوب یعقوبی (ابن‌واضح) (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۶، ص ۸۸.

۳ نک: ابن‌سعد (۱۳۷۴)، همان، ج ۶، ص ۷۲۹-۷۳۲؛ فضل‌بن‌شاذان هم ابراهیم نخعی را از مرجئه برشمرده است. جلال‌الدین فضل‌بن‌شاذان (بی‌تا)، الايضاح، تهران: دانشگاه تهران، صص ۴۴-۴۵.

یاوه ما را متهم سازند»^۱ وی در عین برتر دانستن علی(ع)،^۲ دیگر خلیفگان نخستین را نیز حرمت می‌نهاد و گویا این در کنار رویکرد احتیاط‌آمیز در برابر امویان، سبب انزوای وی در کوفه شده بود؛ چنان‌که خاکسپاری وی با حضور افراد اندک‌شمار و شب‌هنگام انجام شد.^۳ وی بر خلاف فضای عمومی شهر کوفه از پیوستن به خیزش ابن‌اشعث خودداری نمود؛^۴ ولی این به معنی حمایت از حجاج نبود و سال‌ها بعد خوشنودی خود از شنیدن خبر مرگ حجاج را پنهان نکرد.^۵ با این وصف، ابراهیم نخعی نمونه‌ای از بایستگی تمایز نهادن میان ایستار سیاسی مرجئه در برابر امویان و رویکرد ایشان درباره‌ی ایمان پیش می‌نهد. نمونه‌ی دیگر، مقاتل بن سلیمان بلخی است که به خاطر دیدگاهش درباره‌ی ایمان از مرجئه شمرده می‌شد و هم‌زمان ایستاری مداراگونه در برابر امویان برگرفت.^۶

به هر ترتیب بجز افرادی اندک‌شمار مانند ابراهیم نخعی و مقاتل بن سلیمان که البته پیوستگی هر دو به جریان ارجاء نیم‌بند و ناستوار بوده و هیچ‌یک هم از رهبران سیاسی و اجتماعی بانفوذ قلمداد نمی‌شدند، شواهد بسیار اندکی از همدلی یا آشتی‌جویی مرجئه در برابر امویان می‌توان یافت. حتی آن دسته از پژوهشگران که ادعای هم‌سویی مرجئه با امویان را داشته‌اند، شواهد تاریخی کافی و در خوری پیش نهماده‌اند. حتی بر خلاف آن می‌توان شواهدی یافت که مرجئه بیشتر به ستیز با امویان شناخته می‌شدند تا سازش با ایشان. از جمله فرازی از رساله‌ی سالم بن ذکوان را می‌توان گواه آورد. نویسنده‌ی اباضی مسلک این رساله که گویا در سال‌های نزدیک به خیزش ابن‌اشعث و در رد مرجئه نگاشته شده،^۷ بر این ناسازگی در

۱ ابن‌سعد(۱۳۷۴)، همان، ج ۶، ص ۷۲۸؛ ابن‌سعد در نقلی دیگر از ابوعون می‌گوید ابراهیم با دولت‌مردان (السلطان) نشست و برخاست می‌کرد و از آنها جایزه می‌خواست. ابن‌سعد(۱۳۷۴)، همان، ج ۶، ص ۷۳۲؛ نیز محمد بن سعد کاتب واقعی (۱۴۱۴ق)، الطبیقات الکبری، تحقیق: محمد بن صامل السلمی، ج ۶، الطائف: مکتبه الصدیق، صص ۲۸۱-۲۸۲ و ص ۲۸۴.

۲ ابن‌سعد(۱۳۷۴)، همان، ج ۶، صص ۷۳۰-۷۳۱.

۳ عبدالله بن مسلم بن قتیبه (۱۹۹۲م)، المعارف، تحقیق ثروت عکاشه، قاهره: الیهیئة المصریة العامة للکتاب، ص ۴۶۴؛ ابن‌سعد، همان، ج ۶، ص ۷۳۹.

۴ ابن‌سعد(۱۳۷۴)، همان، ج ۶، صص ۷۳۳-۷۳۴؛ ثقفی، همان، ص ۴۱۳؛ به گفته‌ی یعقوبی وی از خیزش ابن‌اشعث هواداری نمود ولی پس از آن حجاج وی را بخشود. یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰.

۵ ابن‌سعد(۱۳۷۴)، همان، ج ۶، صص ۷۳۴-۷۳۵.

۶ اشعری، همان، ج ۱، ص ۲۳۱؛ ابن‌حزم، همان، ج ۵، ص ۷۴؛ عطوان (۱۳۸۰)، همان، صص ۳۰-۳۱؛ البته بنا بر گفته‌ی کلود ژیلیو، در بررسی تفسیر مقاتل نشانی از باورهای ارجاء‌گونه افراطی وی پیرامون ایمان به چشم نمی‌خورد. نک: کلود ژیلیو (۱۳۸۱)، مقاتل: مفسر بزرگ، محدث و متکلم مطرود، ترجمه فاطمه تهامی، آیینة پژوهش، ش ۷۶، ص ۵۴.

۷ مایکل کوک نگارش این رساله را میان ۷۰ تا ۷۶ق، و مادلونگ بین ۸۰ تا ۸۲ق (یعنی در گرماگرم شورش ابن‌اشعث) می‌دانند. نک: Josef Van Ess (2017), *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, Translated from German by John O'Kane, Leiden, Boston: 2017, Vol. 1, p.196.

نگرش مرجئه خرده می‌گیرد که در همان حال که امویان را کافر نمی‌شمردند، به پذیرش مشروعیت آن هم تن نمی‌دهند: «... و زعموا أن ملوک قومهم مؤمنون مسلمون أحل الله فراقهم و البراءة منهم و حرّم ولايتهم و الإستغفار لهم، فإن يكونوا مؤمنين مسلمين فقد ضلّوا بتحريمهم ولايتهم و الإستغفار لهم بعد قول الله "والمؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض" و قوله "واستغفر لذنوبك و للمؤمنين و المؤمنات" و إن تكن ولايتهم و الإستغفار لهم حراما من الله على كل مسلم فقد ضلّوا إياهم مؤمنين».^۱ این بند در واقع بازتاب دهنده دوراهی‌ای است که مرجئه با آن روبرو بودند: از یک سو بر پایه این دیدگاه خود که دآوری درباره ایمان افراد را باید به خداوند وا گذاشت، امویان را کافر نمی‌دانستند؛ و از سوی دیگر مشروعیت امویان را زیر سؤال می‌بردند و علیه آنان می‌شوریدند. این در حالی است که نافرمانی از پیشوای مسلمان از نظر مذهبی نیاز به تبیین نیرومندی داشت.

در نیمه دوم سده یکم هجری، اندیشه ارجاء به‌طور عمده در عراق جریان داشت و افزون بر آن عمده‌ترین گزاره آن هم عبارت بود از پرهیز از دآوری درباره کفر و ایمان بزرگان و مسلمانان درگیر در فتنه اول، و واگذار کردن دآوری درباره ایشان به خداوند. رساله منسوب به حسن بن محمد بن حنفیه چنین فریافتی را در واکنش به سبائیان و البته درباره دو خلیفه نخست به کار برده است و از این نظر با جریان اصلی ارجاء عراقی که چند سال بعد در خیزش ابن اشعث نمود یافت، متفاوت است.^۲ درون‌مایه رساله حسن بن محمد دربرگیرنده انتقادهای وی به گرایش‌های تند شیعی است که در عراق و کوفه پدید آمده بودند و به طرد شیخین می‌پرداختند. منابع درباره تأثیر احتمالی اندیشه‌های وی بر جریان اصلی ارجاء در عراق که در ربع پایانی سده یکم پدیدار شد، خاموش‌اند و روی هم رفته به نظر می‌رسد تأثیر وی چندان پررنگ نبوده است. چکامه معروف ثابت بن قطنه که ابوالفرج اصفهانی متن آن را آورده نیز - اگرچه ثابت در خراسان و فرارود فعال بوده - در چارچوب شناخته شده ارجاء عراقی قرار می‌گیرد.^۳ وی پس از آنکه باور خود درباره برابری همه مسلمانان و کافر نشدن یک مسلمان با انجام گناه را بیان می‌کند، نگرش خود درباره علی (ع) و عثمان و ضدیت با ایستار خوارج در این زمینه را هم بازگو می‌نماید. جالب است که ثابت بن قطنه که در فرارود

۱ رساله سالم بن ذکوان در: جعفریان دفتر دهم، ص ۳۶.

۲ برای متن رساله نک: ذهبی، همان، ج ۶، صص ۳۳۲-۳۳۴؛ شهاب‌الدین ابی‌الفضل احمد بن علی ابن حجر عسقلانی (۱۳۲۵ق)، تهذیب/تهذیب، ج ۲، صص ۳۲۰-۳۲۱؛ نیز نک: جعفریان، همان، صص ۳۳-۳۴.

۳ علی بن حسین بن محمد ابوالفرج اصفهانی (بی‌تا)، الاغانی، ج ۱۴، قاهره: دارالکتب، صص ۲۶۹-۲۷۰.

و خراسان فعالیت می کرد و در هواداری از حقوق نومسلمانان آنجا می کوشید، در چکامه خود هیچ اشاره‌ای به مسئله نومسلمانان نکرده است. از این رو می توان گفت درون مایه ایبات منسوب به ثابت، با ارجاء عراقی سازگار است.^۱

در مورد شام یعنی پایگاه دولت اموی هم چنین پیداست که جریان ارجاء در آنجا حضور بسیار اندکی داشته است. در شام ارجاء جریان مستقل و فراگیری را تشکیل نمی داد و به طور عمده به اندیشه های غیلان دمشق پیرامون ایمان نسبت داده شده است.^۲ به نظر غیلان، ایمان عبارت بود از معرفت خدا و پیامبر (ص) و البته آن هم شناختی که از راه کسب به دست آمده باشد؛ و گرنه از نظر وی شناختی که بنا به در بایست های محیطی به دست آید برای ایمان دارای ارزشی نیست.^۳ نباید فراموش کرد که غیلان در اصل یکی از سران قدریه قلمداد می شده است. در شام، این قدریان بودند که همچنانکه در فرارفتن یزیدین ولید یا یزید ناقص به تخت خلافت نمود یافت،^۴ جریان مخالف دولت اموی را تشکیل می دادند. این همه نشان می دهد که در شام - برخلاف عراق، فرارود و خراسان که ایمان به پایمردی پیوند با فتنه اول و نومسلمانان اهمیت فراوانی پیدا کرد - زمینه موضوعی برای طرح مسئله ایمان چندان پررنگ نبوده است. همچنین گواهی است بر درستی این انگاره که امویان گفتمان توجیه گر دولت خود را بر ترویج نوعی تقدیرگرایی بنا نهادند - که قدریان در ستیز با آن به پا خاستند - و نه تعریفی فراخ و گشاده از مفهوم ایمان.

۵- شورش های مرجئه در عراق

در تحولات عراق دو خیزش بزرگ با نام مرجئه پیوند خورده است: خیزش عبدالرحمان بن محمد بن اشعث کنندی طی سال های ۸۰ و ۸۱ ق، و شورش یزید بن مهلب بن ابی صفره در سال ۱۰۲ ق. در این نوشتار ما را با ریز رخداد های این دو خیزش کاری نیست؛ ولی می دانیم بسیاری از کسانی که به وابستگی به اندیشه ارجاء مشهور بودند، به این دو خیزش پیوستند. برای نمونه عامر شعبی، طلق بن حبيب، سعید بن جبیر^۵ و ذر بن عبدالله

۱ نک: رضازاده لنگرودی، همان، ص ۳۳.

۲ جعفریان، همان، ص ۱۲۶؛ نیز Van Ess, p.159.

۳ اشعری، همان، ج ۱، ص ۲۷۱؛ بغدادی، همان، ص ۲۱۱؛ ابن عساکر، همان، ج ۴۸، صص ۲۰۰-۲۰۱.

۴ طبری، همان، ج ۷، صص ۳۱۱-۳۱۸.

۵ همان، ج ۶، ص ۳۵۰؛ ابن سعد (۱۳۷۴)، همان، ج ۶، ص ۷۱۸.

همدانی^۱ در خیزش عبدالرحمان؛ و ابورؤبه،^۲ جعدبن درهم و ثابت بن قطنه^۳ در خیزش ابن مهلب شرکت یا با آن همراهی نمودند. نه عبدالرحمان بن محمد و نه یزید بن مهلب را نمی‌توان در شمار کسانی آورد که انگیزه‌های اعتقادی یا اخلاقی در برانگیخته شدن آنها برای خیزش نقش مهمی داشته است. در واقع مسلم است که هر دو بنا بر رقابت‌های قبیله‌ای و جاه‌طلبی‌های شخصی دست به شورش زدند و سپس انبوه پراکنده‌ای از مخالفان غیرشیعه و غیرخارجی امویان پیرامون ایشان گرد آمدند. با در نظر داشتن این نکته بررسی ایستار، نگرش و نقش مرجئه در این دو خیزش می‌تواند به ما کمک کند تا از رهگذر آن، به دلالت‌های گفتمان ارجاء در عراق پی ببریم.

گزارش‌های تاریخی مانند آنچه طبری آورده، از آن حکایت دارند که این دو خیزش در واقع نتیجه نفرت همگانی مردم عراق به‌ویژه دو شهر بزرگ آن یعنی بصره و کوفه از دستگاه اموی بوده است؛ نفرتی که بخش بزرگی از آن را می‌توان در ستیز میان شام و عراق، رقابت قحطانیان و عدنیان و بدگمانی و حسادت برخی از قبایل عرب نسبت به قریش سراغ گرفت. البته ناخرسندی فراگیر غیرتازیان و تازیان از بیدادگری‌های تبعیض‌آمیز امویان به‌ویژه حجاج بن یوسف ثقفی (حکومت عراق: ۷۲-۹۵ ق) بر فراز همه آنها قرار داشت. رهبران و شرکت‌کنندگان در خیزش ابن اشعث و ابن مهلب بیشتر انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی داشتند تا مذهبی و نظری. درست است که شعارهای کلی این خیزش‌ها - که در واقع چیزی جز خواسته‌های کمابیش عمومی مسلمانان غیرشیعه و غیرخارجی نبود - با آرمان‌های مرجئه همخوانی داشت؛ ولی بهتر است این خیزش‌ها را قیامی عمومی زیر چتر شعارهای فراگیر مرجئه به شمار آورد تا خیزش مرجئیان به معنای دقیق کلمه.

در سده یکم و اوایل سده دوم هجری در مرجئی خواندن افراد به‌ویژه در عراق باید دو نکته را در نظر داشت. نخست اینکه اینها تمایل به کنار گذاشتن کشاکش‌ها و جدال‌های برخاسته از فتنه اول داشتند و می‌کوشیدند توجه مسلمانان را به شرایط و اوضاع کنونی امت جلب نمایند. از نظر آنها، اینکه از میان علی(ع)، عثمان، طلحه و زبیر^۴ کدام یک بر حق و مسلمان بود و کدام یک به کفر گرایید، ره به جایی نمی‌برد و از این رو باید به خدا واگذار

1 Van Ess, pp.176-177.

۲ طبری، همان، ج ۶، ص ۵۹۳.

۳ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۱۴، صص ۲۷۷-۲۷۸.

۴ به نظر نمی‌رسد که مرجئه عراق درباره طرد معاویه دچار تردیدی شده باشند.

می‌شد. اینها بدون اینکه تمایل داشته باشند درگیر جزئیات مربوط به قضاوت و داوری درباره صحابه و خلفای نخستین شوند، همه آنها را مؤمن و در خور احترام می‌انگاشتند. البته دو خلیفه نخست یعنی ابوبکر و عمر که امت در زمان آنها و بر سر آنها به اختلاف نیفتادند، نزد مرجئه نمونه‌های راستین و همه‌پذیر خلافت بودند.^۱

نکته دوم بازگوکننده دگرسانی و تمایز جریان ارجاء از دو جریان دیگر یعنی خوارج و تشیع است. دو جریان یا شده نمادها، شعارها و گزاره‌های کمابیش مشخص و متمایزی داشتند و مهم‌تر از همه اینکه این دو گفتمان موضع جانبدارانه‌ای در برابر صحابه درگیر در نخستین جنگ‌های داخلی بر گرفتند. عامه مسلمانان عراق که به‌رغم برخی همدلی‌های احتمالی از این دو دسته خارج بودند، در چارچوب مذهب و یا گفتمانی که به‌طور منظم صورت‌بندی شده باشد، قرار نمی‌گرفتند و جریان ارجاء بیانگر بخش بزرگی از همین گرایش‌ها و نگرش‌های فراگیر بود. در جریان دو شورش ابن‌اشعث و ابن‌مهلب، مرجئی بودن معنای خاص همراهی با این دو خیزش را یافت و کسانی مانند حسن بصری، ابراهیم نخعی و ابن‌سیرین که هر سه ویژگی پیش‌گفته را داشتند ولی از شرکت در این خیزش‌ها پرهیز کردند، غیرمرجئی قلمداد می‌شدند. از این رو هرگاه جنبش اجتماعی یا سیاسی‌ای در می‌گرفت که نه به خوارج وابسته بود و نه به تشیع، خود به خود مورد توجه مرجئه قرار می‌گرفت. رهبران و پیشروان گفتمان ارجاء ارتباط فکری و سازمانی نظام‌مندی با بدنه هواداران این اندیشه نداشتند و آنچه در میان ایشان مشترک بود، عبارت بود از عدم وابستگی به دو جریان یاد شده و خرده‌گیری از آنها، بی‌علاقگی به داوری قطعی و جانبدارانه درباره فتنه اول و انتقاد نسبت به وضع سیاسی اجتماعی موجود.^۲ به هر ترتیب می‌توان گفت گفتمان ارجاء در عراق از یک جهت واکنشی بود به کشاکش‌هایی که شیعیان تندرو و خارجیان بدان دامن می‌زدند، و از جهتی دیگر مخالفت‌های غیرفرقه‌گرایانه مسلمانان عراق با دولت اموی را بازتاب می‌داد.

۶- مرجئه در فرارود و خراسان

در فرارود و خراسان آنچه زمینه‌ساز پیدایش و گسترش جریان ارجاء در اواخر سده یکم هجری گردید، بیش از هر چیز وجود انبوه نومسلمانان غیرتازی بود و از این رو رابطه اندکی

۱ برای نمونه نک: گزارش طبری درباره خیزش یزیدبن مهلب در طبری، همان، ج ۶، صص ۵۸۶-۵۸۸.

۲ این نکته در همان آغاز رساله سالم‌بن‌ذکوان که در رد مرجئه نگاشته شده، مورد اشاره قرار گرفته است. برای متن رساله نک:

جعفریان، همان، ص ۳۴.

با فتنه اول داشت. بنابر گزارش‌های تاریخی، روند گروش به اسلام در فرارود که در پایان سده نخست هجری شتاب گرفت، با مقاومت‌هایی از سوی کارگزاران محلی دولت اموی و گاه دستگاه مرکزی روبه‌رو گردید. تردیدی نیست که انگیزه برخوردار شدن از حقوق برابر با تازیان و دست‌کم رها شدن از پاره‌ای تکلیف‌ها و تبعیض‌ها در این گروش‌ها نقشی چشمگیر داشته است. این گروش‌ها از آنجا که موجب از میان رفتن تمایز و دستمایه امتیازهای اجتماعی عربان، کاهش چیرگی حاکمان عرب و کاهش ناگهانی در دریافت گزیت و مالیات سرانه از غیرمسلمانان می‌شد، واکنش‌هایی را به دنبال داشت. به‌طور مشخص باید از رفتار و رویه جراح‌بن‌عبدالله حکمی (امارت خراسان: ۹۹-۱۰۰ق)^۱ و اشرس‌بن‌عبدالله سلمی (امارت خراسان: ۱۰۹-۱۱۱ق) یاد کرد. اشرس چنانکه مشهور است، در پذیرش اسلام نومسلمانان سخت می‌گرفت و دستور داد تا برای سنجش راست و درست بودن اسلام این نومسلمانان فرارودی به‌ویژه در ناحیه سغد، مختون بودن و توانایی ایشان در خواندن قرآن را بیازمایند و تنها پس از این آزمودن‌ها او را از گزیت معاف نمایند.^۲ به احتمال بسیار این رفتارها تنها نمونه از چنین رویه‌ای نبوده، و در لایه‌ها و سطوح گوناگون اجتماعی و فرهنگی نومسلمانان فرارودی و خراسان مورد تبعیض‌های گوناگون قرار داشتند.

جریان ارجاء در فرارود در چنین فضایی شکل گرفت. از این رو این پرسش اهمیت یافت که تکلیف کسانی که به‌تازگی و با انگیزه‌هایی دستخوش تردید اسلام آورده‌اند، ولی هنوز از آداب و اعمال دین جدید جز اندکی نمی‌دانند، چیست؟ و آیا اینان باید از حقوق اجتماعی و مذهبی مسلمانان برخوردار گردند یا خیر؟ بدگمانی کارگزاران اموی به نومسلمانان و فشار بر ایشان موجب پیدایش فضایی علیه دستگاه اموی در فرارود گردید که دستمایه و انگیزه آن حمایت از حقوق نومسلمانان فرارودی بود. گرایش‌های افرادی چون صالح‌بن‌طریف، سعید نحوی و ثابت‌بن‌قطنه از همین دست بود^۳ و سرانجام جنبش حارث‌بن‌سریج (۱۱۶-۱۲۸ق) این ماجرا را به اوج رساند.

در این جا گرایشی پدید آمد که بنابر آن، عدم پای‌بندی به نمادهای ظاهری و نشانه‌های کرداری بر پذیرش اسلام فرد خدشه‌ای وارد نمی‌کرد. به سخن دیگر ایمان مساوی بود با

۱ طبری، همان، ج ۶، صص ۵۵۸-۵۶۰.

۲ همان، ج ۷، صص ۵۲-۵۶؛ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۵۹۸.

۳ طبری، همان، ج ۷، صص ۵۱-۶۸.

«اعتقاد قلبی» که برای آزمودن آن ابزار و وظیفه‌ای برای دیگران وجود ندارند، به همراه «اقرار زبانی» که نمود بیرونی ایمان قلمداد می‌شود و نباید غیرحقیقی شمرده شود. به سخن دیگر بن‌مایه سخن مرجئه فرارود این بود که هر کس به زبان به اسلام خویش خستو شود، صرف‌نظر از آنچه در دل دارد، و بدون سختگیری درباره آراستگی وی به اعمال و آداب مسلمانی، باید از همه حقوق اجتماعی و دینی مسلمانی برخوردار گردد. این نگرش به پایمردی اندیشه‌های ابوحنیفه بسط یافت و در عراق نیز گسترش پیدا کرد.

این آسان‌گیری به احتمال زیاد امری موقتی انگاشته می‌شد و بر این پیش‌فرض استوار بود که باید زمینه و مجالی برای آشنایی این نوکیشان با تکالیف اسلامی فراهم گردد. ولی گویا این آسان‌گیری با نام مرجئه هم‌بر شد و نیز مجالی شد برای غیرتازیانی که خود را مسلمان می‌شناساندند ولی هنوز به آیین‌های کهن خویش پای‌بند بودند. چنانکه مقدسی در سده چهارم هجری به خرم‌دینانی در روستاهای پیرامون دماوند برخورد که اعمال مسلمانی را انجام نمی‌دادند و فقط مالیات حکومت را می‌پرداختند و خود را مسلمان می‌انگاشتند. اینها به نظر مقدسی از مرجئه بودند.^۱ این فرایافت از ارجاء ادامه همان تلقی‌ای است که در خراسان و فرارود پیرامون اسلام نومسلمانان به وجود آمده بود. بدین ترتیب آنچه در فرارود و خراسان در باب ارجاء و ایمان مطرح گردید، بر بستر سیاسی و اجتماعی بومی آن سرزمین پدید آمد و سپس با ادبیات و استدلال‌های دینی همراه گردید. با این زمینه‌هاست که در فرارود بر خلاف عراق، علاقه گسترده و فراگیری به گفت‌وگو پیرامون کشاکش‌های صحابه وجود نداشت و بهترین نمونه برای تأیید این گفته پیروان حارث بن سریج بودند.^۲

نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان دادیم که گفتمان ارجاء در دو کانون اصلی حیات خود یعنی عراق و فرارود دارای هسته گفتمانی کمابیش ثابتی پیرامون ایمان بود که در هر کدام خاستگاه‌ها و دلالت‌های مختلفی داشت. این هسته گفتمانی عبارت بود از آسان‌گیری درباره اصل ایمان؛ و در آغاز بر پافشاری نکردن برای داوری انسانی درباره کفر و ایمان افراد دلالت داشت و سپس از اوایل سده دوم به جدا انگاشتن عمل از معنای ایمان گرایش یافت. در عراق آسان‌گیری

۱ مقدسی، همان، ج ۲، ص ۵۹۶.

۲ رضازاده لنگرودی، همان، ص ۴۵.

درباره ایمان با فریافت مسلمانان از معنای کفر پیوند داشت و برآمده از شکاف‌ها و کشاکش‌های به وجود آمده در پی فتنه اول بود. در فرارود هم برخاسته از چالش‌های مربوط به شیوه برخورد با نوکیشان مسلمان و شرط به رسمیت شناختن و پذیرفتن ایمان این افراد بود. سرانجام این دو فریافت به‌طور عمده در اندیشه ابوحنیفه که در عراق می‌زیست و با محافل فرارودی و خراسانی پیوند داشت، یگانه شد و در یک چارچوب اعتقادی بیان گردید. در این میان آنچه در شام جریان داشت و غیلان فرد برجسته آن به شمار می‌رفت، بیشتر به گفتمان قدریه مربوط است که پیرامون مقوله جبر و اختیار شکل گرفت و از این رو در گفتمان ارجاء جایگاه فرعی و حاشیه‌ای داشت.

در هر حال هسته ثابت گفتمان ارجاء همچنانکه گفتیم در محیط‌های گوناگون، دلالت‌های مختلفی داشت. در عراق، ارجاء بسان برابر نهاد خوارج و تشیع تندرو به‌ویژه سبائیه شکل گرفت و در فرارود برای پشتیبانی و حمایت از حقوق نومسلمانان. در صورت‌بندی نهایی که ابوحنیفه به دست داد، گزاره محوری در گفتمان ارجاء پیرامون این پرسش درباره اصل «ایمان» بود که آیا عمل به ارکان را می‌باید جزء مقوم آن شمرد یا خیر. پاسخ مرجئه به این پرسش منفی بود و با این رویکرد، هم مسلمانانی که گمان می‌رفت مرتکب گناه کبیره شده‌اند و هم نومسلمانانی که هنوز به آداب عملی اسلام خو نگرفته بودند در جرگه مسلمانان باقی می‌ماندند. با این حساب می‌توان گفت بحث پیرامون مقوله ایمان و پیدایش ارجاء در درجه نخست در زمینه و بستری از فرایندهای اجتماعی-سیاسی داخلی جامعه مسلمانان پدید آمد و تأثیر احتمالی جریان‌های کلامی غیراسلامی در کنار این زمینه‌ها، و نه بر فراز آنها، جای دارد.

جریان ارجاء که سوگیری کلی آن ایجاد و حفظ همبستگی و یکپارچگی در جامعه مسلمانان بود، از بنیاد رابطه دوستانه‌ای با دستگاه اموی نداشت و البته برخلاف تشیع و خوارج، دشمنی با امویان در ذات آن هم نبود. چرا که ارزیابی آنها درباره امویان بر پایه عملکرد کنونی آنها شکل گرفت و نه بر اساس کشاکش‌های پیش آمده میان صحابه در دوران گذشته (برخلاف شیعیان و خوارج). چه بسا تنش میان مرجئه یا دو گروه خوارج و شیعیان، این انگاره را پیش آورده که فعالیت مرجئه روی هم رفته در خدمت منافع امویان بوده است. گاه استدلال می‌شود که تعریف گشاده و فراخ مرجئه از ایمان، سبب می‌شده که امویان در اذهان توده مسلمانان همچنان در درون دایره ایمان باقی بمانند و از این رو شایستگی و

مشروعیت خلافت را از دست ندهند. ولی در منابع نشانه‌ای از کاربرد مستقیم یا غیرمستقیم این استدلال در دوره امویان نمی‌توان یافت. شعار سیاسی مرجئه یعنی «کتاب، سنت، و اجماع-شورا» که پژواک آن در شام هم از سوی کسانی چون غیلان دمشقی و پیروان یزید ناقص شنیده می‌شد و جزء دیگری از هسته گفتمان ارجاء را تشکیل می‌داد، تهدیدی بزرگ و غیرقابل چشم‌پوشی برای بنیان‌های مشروعیت دولت اموی به شمار می‌رفت.

دست آخر اینکه جریان ارجاء بیانگر گرایش و دیدگاه‌های توده بزرگی از مسلمانان بود که در بازه زمانی میانه سده نخست تا هنگام روی کار آمدن عباسیان می‌خواستند راهی برای رهایی یافتن از ایستارهای تفرقه‌افکنانه درباره نخستین فتنه بیابند، راهکاری خوشایند برای جذب نومسلمانان در جامعه اسلامی بجویند و نظام اجتماعی سیاسی مطلوبی بر پایه برابری، یکپارچگی و اجماع مسلمانان برپا نمایند.

منابع و مآخذ

- ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین ابی‌الفضل احمد بن علی (۱۳۲۵ق)، *تهذیب‌التهدیب*، حیدرآباد دکن.
- ابن حزم الظاهری، ابی‌محمد علی بن احمد (بی‌تا)، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، تحقیق: محمد ابراهیم نصر، عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجلیل.
- ابن سعد، محمد معروف به کاتب واقدی (۱۳۷۴)، *طبقات الکبری*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ---- (۱۴۱۴ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمد بن صامل السلمی، الطائف: مكتبة الصديق، الطبعة الأولى.
- ابن شاذان، جلال‌الدین فضل (بی‌تا)، *الایضاح*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عساکر دمشقی، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبة‌الله (۱۴۱۸ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، درسه و تحقیق: محب‌الدین ابی‌سعید عمر بن غرامه العمروی، دارالفکر.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم بن قتیبه (۱۹۹۲م)، *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشه، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن هشام (۱۳۷۷)، *سیرت رسول‌الله یا سیرة‌النبی*، ترجمه رفیع‌الدین اسحاق همدانی، تصحیح و تحشیه: اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ابو عبید قاسم بن سلام الهروی (۱۴۳۲ق)، *الایمان و معالمه و سننه و استکماله و درجاته*، تحقیق: ربیع بن احمد البیطار، مدینه‌المنوره: دارالامام مسلم، الطبعة الأولى.
- ---- (۱۴۰۸ق)، *الاموال*، تحقیق: محمد خلیل هراس، بیروت: دارالفکر.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین بن محمد (بی‌تا)، *الآغانی*، قاهره: دارالکتب.

- ---- (بی تا)، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق: سید احمد صقر، بیروت: دارالمعرفة.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۱ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت: مکتبه العصریه.
- ابی حنیفه (۱۳۶۸ق)، *العالم و المتعلم (روایة ابی مقاتل عن ابی حنیفه)*، و بلیه رساله ابی حنیفه السی عثمان البتی، ثم الفقه الایسط (روایت ابی مطیع عن ابی حنیفه)، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، بی جا: بی نا.
- القاضی، وداد (۱۳۹۴)، *کسانیه تاریخ و ادبیات*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: رایزن.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره، چ ۱.
- ---- (۱۳۹۷ق)، *انساب الأشراف (جلد سوم)*، تحقیق: محمد باقر المحمودی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۵۸)، *الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام*، محمد جواد مشکور، تهران: اشراقی.
- پتروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۵۴)، *اسلام در ایران*، کریم کشاورز، تهران: پیام.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳)، *الغارات*، ترجمه عزیز الله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، *مقالات تاریخی*، قم: دلیل ما، دفتر دهم.
- الذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، *تاریخ الاسلام و وقایع المشاهیر و الأعلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ط الثانية.
- رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۸۴)، *جنبش های اجتماعی در ایران پس از اسلام (مجموعه مقالات)*، تهران: نشر نو.
- ژیلیو، کلود (۱۳۸۱)، «مقاتل: مفسر بزرگ، محدث و متکلم مطرود»، ترجمه فاطمه نهامی، آیینة پژوهش، ش ۷۶.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۳ق)، *الملل و النحل*، تحقیق: احمد فهمی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الثانية.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، الطبعة الثانية.
- عطوان، حسین (۱۳۷۱)، *فرقه های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ---- (۱۳۸۰)، *مرجئه و جهمیة در خراسان عصر اموی*، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- فلوتن، فان (۱۳۹۰)، *استیلاى اعراب (شیعه و مهدویت در عهد بنی امیه)*، ترجمه پرویز سپیتمان (اذکایی)، قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی.

- گلدزبهر، ایگناس (۱۳۵۷)، درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: کمانگیر، چ ۲.
 - مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
 - مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: شرکت انتشارات مؤلفان و مترجمان ایران.
 - منقری، ابوالفضل نصر بن مزاحم بن یساری (۱۳۷۰)، بیکار صفین، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۲.
 - ناشی، اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت (ترجمه مسائل الامامه و مقتضات من الكتاب الاوسط)، ترجمه علی رضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 - نویختی، حسن بن موسی (۱۳۵۳)، فرقه‌الشیعه، ترجمه و مقدمه محمد جواد مشکور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
 - واقدی، محمد بن عمر (۱۳۶۹)، مغازی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.
 - هالم، هاینس (۱۳۹۳)، غنوصیان در اسلام، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: حکمت.
 - یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (ابن واضح) (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶.
- Madelung, W. (1993), "MURDJIA", *The Encyclopedia of Islam*.
 - Van Ess, Josef (2017) *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, Translated from German by John O'Kane, Leiden, Boston, Vol. I.
 - Watt, W. Motgomery (1991) "Djahn b.Safwan", *The Encyclopedia of Islam*.