



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هفدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۱

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 17, No. 3, autumn, 2012

مرجئه شیعه

اکبر اقوام کرباسی*

چکیده

مرجئه شیعه نام جریانی است که در کوفه سده دوم نقاب از چهره برگرفت. این گروه که عمدتاً به دنبال بروز شرایط اجتماعی-سیاسی کوفه و احتمالاً به منظور حل و فصل معضلات پیش روی جامعه شیعی، خود را از شیعیان اعتقادی متمایز کردند، در مسئله امامت به عنوان محوری ترین کانون فکری شیعه، ایده ای مطرح ساختند که به واقع گونه ای عقب نشینی از این مبنای فکری شیعه بود. سامان دهندگان این رویکرد که بعضاً از اصحاب امام باقر و امام صادق 8 و شیعیان او به شمار می آمدند با ارائه نظریه خویش به تدریج از سوی شیعیان راستین، طرد شده و عملاً به جریانی که سال ها بعد از زید بن علی حمایت کرد، متمایل شدند؛ گروهی که منابع فرقه نگاری از آن با نام «بُتْریه / بُتْریه» یاد کرده اند. مرجئه شیعه هر چند پیش از جریان زید حضور فکری داشتند، اما سال ها بعد از او، بهترین بستر نظری را برای پذیرش نظریه امامت مفضول از سوی زیدیه فراهم آوردند. این نوشته درصدد است با خوانش تاریخی این جریان فکری و برشماری بارزترین مؤلفه فکری آنان، ضمن واکاوی زمینه های ظهور و بروز برخی نظریه های امامت، بستر دریافت و فهم برخی روایات شیعه را در این زمینه هموارتر سازد.

کلیدواژه ها

کلام شیعی، مرجئه، مرجئه شیعه، بُتْریه.

*akbarkarbasi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۰

* پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۴/۱۵



۳۴

سال هفدهم، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۱

مقدمه

«مرجئه شیعه» تعبیری است که بر پایه جست و جوی نویسنده، تنها در روایتی از امام صادق 7 از آن یاد شده است. نقلی که امام، انبوه مردمانی را که در تشیع جنازه عبدالله ابن ابی یعفور شرکت بسته بودند «مرجئه شیعه» نام داده‌اند. این داستان را کشتی چنین گزارش کرده است که امام صادق 7 از راوی سؤال فرمودند که آیا در تشیع جنازه عبدالله ابن ابی یعفور^۱ شرکت نمودی؟ راوی گفت: آری و چه جمعیت زیادی شرکت کرده بودند. امام فرمودند: و البته در میان آنها مرجئه شیعه فراوانی می‌بینی (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۶، ش ۴۵۸).

به غیر از منابع روایی و حدیثی، انتظار می‌رود که از منابع تاریخی و فرقه‌نگاری نیز اطلاعاتی درباره این جریان به دست آورد، اما مرجئه شیعه در این مصادر نیز جریان گمنامی است که نام و نشانی از آن به دست داده نشده است. از همین رو، طبیعی است کم‌اطلاعی از این جریان، گمانه‌زنی‌های متفاوتی را برای باز نمود اصطلاح مرجئه شیعه فراهم آورده باشد. از آن جمله، مدرسی طباطبایی عنوان «مرجئه شیعه» را در حکم اتهامی دانسته که مفسه و غلات برای بدنام کردن مخالفان خود از آن بهره برده‌اند؛ مخالفانی که در مبانی اعتقادی خود تمایلات سنی گرایانه بروز می‌داده‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۷). روشن است این معنا از مرجئه شیعه، معرفی یک گروه به عنوان جریانی فکری نیست،^۲ بلکه تنها مفهومی ارزشی است که به اعتقاد مدرسی جریان غلات و مفسه از آن برای پیشبرد اهداف اعتقادی خود بهره بسته‌اند. مدرسی طباطبایی روایت پیش گفته را نیز که در آن امام صادق 7 مردمان حاضر در مراسم تشیع جنازه ابن ابی یعفور را با این لقب خوانده‌اند، ساخته و پرداخته جریان غلات و مفسه دانسته تا ناگزیر از واکاوی هویت خارجی این گروه نباشد.

۱. ابو محمد عبدالله ابن ابی یعفور عبدی از شخصیت‌های برجسته کوفه و از نزدیک‌ترین اصحاب امام صادق 7 به شمار می‌رفت (همان: ۴۱۸، ش ۳۱۳؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۴۶۴، ح ۱۴). او در کنار حمران بن أعین، از یاران مطیع و فرمان‌بردار امام صادق 7 معرفی شده و از سوی آن حضرت به گونه‌ای درخور توجه، مدح شده است. ابن ابی یعفور در سال ۱۳۱ق. در کوفه دیده از جهان فرو بست (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۴۵ و ۳۸۳؛ ج ۲: ۴۱۸، ۵۱۹-۵۱۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۱۳، ش ۵۵۶؛ مؤذن جامی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۹۹).

۲. «جریان» در این نوشتار، به گروهی اطلاق شده که گرایش‌های فکری همگون یا یکسان دارند و نسبت به یک‌دیگر احساس وابستگی می‌کنند و شبکه‌هایی ارتباطی سامان می‌دهند. جریان‌ها را عموماً افرادی - به عنوان هسته مرکزی - هدایت و اعضاء جدید را بدان متصل می‌نمایند و تلاش می‌کنند نظامی از ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار و گونه‌های زندگی به دست دهند که هر چند از فرهنگ جامعه مولد آن متمایز، ولی با آن مرتبط است.





رسول جعفریان نیز در ویرایش دوم کتاب مرجئه، اصطلاح «مرجئه شیعه» را به احتمال به معنای طعنه یک گروه از شیعیان به گروهی دیگر دانسته است (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۹۱). این تعریف از ارجاء شیعی، در ویراست نخست کتاب مرجئه به چشم نمی خورد (همو، ۱۳۷۱: ۱۴۲)، اما ارائه دقیق تر مصادیق مرجئه شیعه در ویرایش دوم، هم‌نوایی نویسنده با نظریه مدرسی طباطبایی را نشان می دهد. رسول جعفریان، دو جریان را در معرض این اتهام دیده است: نخست، شیعیانی که به عقاید معتزلی گرایش دارند و دوم، شیعیانی که به شدت با اندیشه های غالی برخورد داشته و از همین رو به مرجئی گری (= سنی زدگی) بدنام شده اند (همو، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۹۱). روشن است که احتمال دوم جعفریان هم نوا با فرضیه مدرسی است.

نظریه های نانوشته دیگری نیز برای بازشناسی مرجئه شیعه وجود دارد. برای نمونه ایده ای ابراز می کند شیعه به معنای معتقدان به خلافت بلافضل علی بن ابی طالب ۷ هستند و مرجئه در اصطلاح مرجئه شیعه، به همان معنایی است که در اهل سنت به کار گرفته شده است. بنابراین، «مرجئه شیعه» در واقع، شیعیانی خواهند بود که همانند مرجئه اهل سنت عمل را خارج از دایره ایمان ترسیم می کنند. این عمل نیز می تواند در حوزه دین، سیاست و حتی امور اجتماعی لحاظ شود. در این تلقی، مرجئه شیعه به جریان غلات شیعه نزدیک خواهند بود؛ چون با خارج دانستن عمل از حوزه ایمان، عملاً راه را برای کم اهمیت دانستن اعمال دینی و غیر آن هموار کرده اند و البته، بارزترین ویژگی خارجی غلات، کاهلی در عرصه اعمال و مناسک دینی و حتی سیاسی و اجتماعی است.^۱ این قرائت اگرچه در نخستین رویارویی با اصطلاح «مرجئه شیعه» به ذهن خطور می کند، اما در ادامه خواهیم دید که شواهد تاریخی آن را تأیید نمی کند.

بنا بر فرضیه دیگری که نوشتار حاضر بر پایه آن به نگارش درآمده، «مرجئه شیعه» جریانی فکری در جامعه شیعی است که به دلیل اعتقادی که در مسئله امامت بروز دادند، خود را از جامعه شیعی کوفه متمایز کرده و به واسطه همین باور و عقیده، در مسیر تاریخی خویش به جریان زید و اهل حدیث کوفه متمایل شدند.^۲

نوشته حاضر، بر خلاف فرضیه آقایان مدرسی و جعفریان، این ایده را دنبال می کند که مرجئه شیعه، در کنار دیگر گرایش های فکری شیعیان کوفه،^۳ جریانی حقیقی و عینی است

۱. این ایده را دکتر سیدعلی طالقانی در مباحثه ای شفاهی با نویسنده مطرح می نمود.

۲. این فرضیه را وامدار استادم دکتر محمدتقی سبحانی می باشم.

۳. تحقیقات برخی تاریخ پژوهان معاصر - همچون آقای رسول جعفریان - نشان می دهد که از میان جریان های

که به لحاظ کمیت، هواداران قابل ملاحظه‌ای برای خویش رقم زده است. هم‌چنین در مقابل رویکرد سوم، بر این باور است که اصطلاح مرجئه و ارجاء در گفتمان شیعه، در معنایی متفاوت با همین مفهوم در ادبیات اهل سنت به کار می‌رفته است. به گمان نویسنده، این اختلاف نقش مهمی در تبیین تاریخی و مفهومی مرجئه شیعه دارد و به دست دادن ملاک و مفهوم آن می‌تواند در این‌همانی جریان ارجاء شیعی با جمعیتی که در کوفه سده دوم به بُتریه/بُتریه شهره بوده‌اند، نقش آفرینی کند.

۱. ارجاء؛ پیدایی و رویکردهای گونه‌گون آن میان اهل سنت

عرب زبانان ارجاء را در دو معنای «تأخیر افکندن» و «امید بخشیدن» به کار برده‌اند^۱ (جوهری، ۱۴۰۷: ۵۲ و ج ۶: ۲۳۵۲)، آن‌چنان که گفته‌اند مرجئه از آن‌رو به معنای نخست به کار رفته که - به اعتقاد هواداران آن - عمل، از حیث رتبه پس از ایمان و داخل در حقیقت آن پنداشته نمی‌شود. اطلاق این نام به معنای دوم نیز از آن‌روست که - به زعم مرجئه - معصیت به ایمان ضرر نمی‌رساند؛ بنابراین، مؤمنان به بخشش گناهان خویش امیدوار خواهند بود (نک: شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۲).

مرجئه با خارج دانستن عمل از دایره ایمان، بستر مناسبی را برای بخشش گناه کاران فراهم کرد. بخشش گناهکار یا عدم بخشش مسئله‌ای بود که موضع‌گیری در قبال آن، نحله‌های کلامی خوارج و معتزله را در سده دوم پدید آورد. چنان‌که مشهور است، مرجئه نیز با اتخاذ موضع در این باب، نقاب از چهره برافکندند. به باور هواداران این رویکرد، ماهیت ایمان، گفتار و اقرار زبانی است و آنچه در رستگاری مسلمانان نقش اساسی دارد، تنها ایمان است. امروزه این رویکرد از ارجاء که محور اساسی آن ایمان و مفهوم آن است، با نام «مرجئه کلامی» شناخته می‌شود.

آنچه به عنوان خاستگاه پیدایی رویکرد ارجاء میان اهل سنت مطرح شد، تنها نظریه مشهور است، ولی گزارش‌های دیگری نیز وجود دارد که برخی از محققان را به این نگره رهنمون ساخته است که مرجئه نیز همچون خوارج و معتزله، خاستگاهی سیاسی دارند و

→

متعدد شیعیان کوفه - در اوایل سده دوم - جریان تشیع اعتقادی / امامی / برائتی و جریان غلات از اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌اند. محور اختلاف این جریان‌ها نیز به تلقی و رویکرد هر دسته در باب امام و مسائل مربوط به آن باز می‌گردد. وی تلاش کرده تشیع را در گونه‌های مختلف معرفی کند و ریشه‌ها و نمودهای تاریخی آن را برشمارد (جعفریان، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۹-۸۴).

۱. البته این دو معنا از دو ماده مختلف رَجَى و رَجَوُ گرفته شده است.





عنوان ارجاء، افزون بر رویکرد کلامی آن، صبغه و سابقه سیاسی دارد؛ پیشینه‌ای سیاسی که به اعتقاد برخی پایه و ریشه رویکرد کلامی ارجاء است (نک: اسفراینی: ۹۰، پاورقی ۲؛ Madeclung, 1993: 605-607). امروزه آثار نیکویی - به زبان فارسی و عربی - در واکاویی پیشینه سیاسی جریان ارجاء نگاشته شده است^۱، با این همه، به نظر می‌آید، این نمونه‌ها - از آن‌رو که تنها در صدد خوانش جریان ارجاء بوده‌اند - عملاً چند جریان تاریخی را با یک‌دیگر در آمیخته‌اند. از این‌رو، در ادامه به اختصار به بازخوانی پس‌زمینه تاریخی جریان ارجاء اشاره می‌شود.

پس از خلافت ابوبکر و عمر، غائله عثمان فرآیند نهادسازی قدرت را دستخوش اختلال، تحیر و تردید و دگرگونی کرد. در رأس این تحیر اجتماعی، بحران مشروعیت خلافت، توأم با قدسی بودن آن مطرح بود؛ چون خلافت تا آن زمان، به عنوان جانشینی حضرت رسول ۹ به حساب می‌آمد و از همین‌رو با قداستی معنوی همراه بود. اما عملکرد عثمان - به ویژه در نیمه دوم خلافتش - شکل و تصویر پیشین و جافتاده از خلافت را دگرگون ساخت و خلیفه مسلمین، عملاً، مورد انتقاد جمع زیادی از جامعه اسلامی و حتی انکار برخی از اصحاب قرار گرفت.

با مرگ عثمان و بر مسند امامت نشستن امام علی ۷، دو گروه در برابر هم صف‌آراستند: گروهی در حمایت از عثمان، حضرت علی ۷ را به شرکت در قتل عثمان متهم ساختند و بر این باور بودند که خلافت او بدون مشورت با امت بوده است. این گروه به عثمانی یا العثمانیه معروف شده‌اند. گروه دوم هواداران/شیعیان امام علی ۷ بودند که حضرتش را بری و به دور از این اتهام می‌دانستند. این گروه را نیز تاریخ با نام شیعی/علوی یا الشیعه شناسانده است.^۲ علویان عمدتاً در کوفه و عثمانیان بیشتر در شام - به سرکردگی معاویه - و بصره و مکه - به رهبری طلحه و زبیر - سامان یافتند.

نیم‌نگاهی به صحنه منازعات و گفت‌وگوهای سیاسی این دوران نشان می‌دهد که دغدغه جامعه سیاسی، گرداگرد حق یا ناحق بودن طرف‌های درگیر در مسئله پیش گفته است؛^۳

۱. برای نمونه، نک: جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۱-۴۸؛ جعفریان، ۱۳۸۲، ج ۱۰، مرجعه، تاریخ و اندیشه‌ها: ۱۹-۸۴؛ الحوالی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۳۹-۳۶۱؛ رضازاده لنگرودی، ۱۳۸۶: ۱۸۹ تا ۲۵۶؛ فان. اس، ۲۰۰۸: ۲۱۹-۲۵۶.

۲. مخفی‌نماید که این معنای از شیعه معنایی عام بود که هم طرفداران خلافت بلافضل و الاهی حضرت علی ۷ و هم آنها که صرفاً به دلیل گرایش ضدعثمانی طرفدار امام به عنوان خلیفه مشروع بودند را در بر می‌گرفت.

۳. نمونه‌ای از تحیر و سردرگمی جامعه اسلامی را نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۹: ۴۵۹.

مسئله‌ای که جنگ و نزاع‌هایی چون صفین و جمل را در پی داشت.

در همین دوران، عده‌ای در مدینه از آن‌رو که شرایط سیاسی را مطلوب نیافتند، از صحنه سیاسی و داوری در باب مسئله خلافت و حقانیت طرف‌های نزاع در جامعه اسلامی کنار کشیدند. ناشی اکبر همین قاعدین از جنگ (کناره‌گرفتنگان از جنگ) را به دو گروه «حلیسیه» و «معتزله» شناسانده است. گروه نخست بر اساس باور خویش مبنی بر عدم ورود در فتنه، موضع‌گیری نمی‌کردند و گروه دوم - که با عنوان معتزله سیاسی شناسانده می‌شوند^۱ - بر پایه ناتوانی در تشخیص حق از باطل از ورود به معرکه جنگ دوری جستند (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۴؛ اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۴). کناره‌گیری این دو گروه در واقع یک رفتار عملی بود که هر یک از دو گروه بر پایه مبانی خویش، میدان مبارزه را ترک می‌کردند. ناشی اکبر در مسائل امامه می‌نویسد پس از این دو گروه، جریان دیگری در میان جامعه اسلامی رخ گشود که هرچند همانند حلیسیه و معتزله تلاش می‌کرد بی‌طرفی سیاسی را در دستور کار خویش قرار دهد، اما این انگاره را در مقام داوری و قضاوت مطرح می‌نمود و فرجام کار طرف‌های درگیر در نزاع‌های پیش‌گفته را به خدا واگذار می‌کرد (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۹). حال آن‌که بی‌طرفی حلیسیه و معتزله، بی‌طرفی نظری نبود، بلکه نوعی بی‌طرفی عملی به شمار می‌آمد. او این گروه را به مرجئه شناسانده (همان)، گروهی که در منابع تاریخی از آنان به «مرجئه الأوائل» یا «الإرجاء الأول» نام برده شده است (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۱۰: ۵۰؛ ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۰۷). ما در این نوشتار از آنان با عنوان «مرجئه سیاسی» یاد می‌کنیم.^۲ ذهبی باور این گروه

۱. نباید از نظر دور داشت که معتزله سیاسی با جریان اعتزال کلامی که در قرن دوم شکل گرفت یکسان نیست. عنوان معتزله نخستین بار برای گروهی سیاسی به کار رفت که آن گروه، چونان حلیسیان، از ورود در برخی درگیری‌ها استنکاف می‌نمود؛ گویی عدم ورود و دخالت در فعالیت‌های سیاسی و نظامی در شرایطی خاص، و عملاً اعتزال و کناره‌گیری از امور و اتفاقات سیاسی در آن شرایط، آنان را به معتزله شناسانده بود، عنوانی که پیشتر با «معتزله اولیه» یا «معتزله قدیم» شناسانده می‌شد و امروزه با «معتزله سیاسی» شناسانده می‌شود تا بین آنان و جریان اعتزال کلامی در قرن دوم تفکیک شده باشد.

۲. عدم ورود و داوری مرجئه سیاسی، نه چون معتزلیان بود و نه همسان حلیسیان. معتزلیان تنها ناتوان از تعیین مصداق حق و باطل بودند و از همین‌رو به داوری نمی‌پرداختند؛ اما اگر صواب و ناصواب برای آنان آشکار بود ارجاء داوری به خداوند نمی‌کردند. حلیسیه نیز به نظریه «الحق لمن غلب» قائل بودند و عملاً نسبت به حاکم وقت و خلفای پیشین اظهار تولی می‌کردند و البته این نظریه با آنچه اهل ارجاء می‌گفتند در ستیز بود؛ چون نخستین مرجئان نسبت به علی ۷ و عثمان ساکت بوده و اظهار داوری نمی‌کردند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۴۰ و ۹۶)، اما حلیسیه بر خلاف مرجئان نسبت به هر فردی که بر اریکه قدرت تکیه زند اظهار تولی می‌کردند. معتزلیان نیز همین‌گونه نسبت به حاکمی که بر حق می‌پنداشتند ابراز تولی می‌کردند ←





در تولی و تبری از طرف‌های درگیر را چنین منعکس کرده است:

ابوبکر و عمر را دوست داریم؛ اما کار عثمان و علی را به خدا وامی‌نهیم؛ نه آنان را دوست داریم و نه از ایشان بیزاری می‌جوییم (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۳۳، به نقل از جعفریان، ۱۳۸۲: ۲۹).

این دستورالعمل و رفتار سیاسی مرجئه در مقابل کنش سیاسی اهل حدیث حجاز قرار داشت. اهل سنت حجاز در نظریه سیاسی خویش به «لزوم جماعت» و عدم ورود در فتنه قائل بودند و همواره تلاش می‌کردند تا به هر قیمت انسجام و وحدت امت اسلامی را حفظ کرده و از اختلاف در جامعه پرهیزند (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۴). این اکثریت جامعه در حجاز، مقابله و منازعه را برنمی‌تافت و کناره‌گیری از شرایط پرتنش سیاسی را بر ورود در صحنه‌های پر مخاطره ترجیح می‌داد و بر قعود بیش از قیام مشتاق بود. این بخش از جامعه اهل سنت در واقع مشکلی برای پاسخ‌گویی به مسئله مورد نزاع جامعه (= حل مشکل تاریخی مسئله امامت) نداشت؛ چون نظریه آنها (= لزوم جماعت) اطاعت از خلیفه فاسق را نیز جائز می‌شمرد.

بر خلاف این نگاه، اندیشه سیاسی مرجئه عراق، بر پایه و محور نظریه امامت افضل ترسیم می‌شد. به زعم این جریان اهل سنت در عراق، امام باید افضل، عادل، مجتهد و مجری احکام باشد و البته هرگاه از خط عدالت خارج شود، مبارزه با او لازم و ضروری خواهد بود (همان: ۹۳-۹۱). اما طبیعی است که این دیدگاه سیاسی، توان حل مشکل تاریخی زعامت و امامت جامعه در دوران نخستین را نداشت؛ چون لازمه آن نادرست پنداشتن امامت یکی از طرف‌های درگیر در همان نزاع سیاسی بود و پذیرش این لازمه، برای جامعه اهل سنت سخت مشکل می‌نمود. از همین رو، اینان پاسخ پرسش از حق یا باطل بودن طرف‌های درگیر در آن زمانه را ارجاء می‌کردند.

از آن سو اما، ویژگی‌های پیش‌گفته برای امام در نظر مرجئه، عملاً آنان را به جریانی درگیر و مبارز با بنی‌امیه (= جریان سیاسی حاکم) تبدیل کرده بود؛^۱ چون از نظر مرجئه،

→ و از حاکمی که بر باطل می‌دانستند برائت می‌جستند؛ اما تنها مرجئه بودند که در این نزاع - چه حق و چه باطل - سکوت اختیار می‌کردند (همان: ۳۳ - ۴۱).

۱ شاهد این ادعا درگیری و مبارزه بسیاری از مرجئان کوفه بر علیه بنی‌امیه (برای نمونه‌هایی از ناسازگاری مرجئه با بنی‌امیه (نک: جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۴۷-۱۸۳) و همچنین اقداماتی است که بنی‌امیه بر علیه جریان ارجاء انجام داده است (نک: عطوان، ۱۹۸۶: ۹۱-۹۵).

بنی‌امیه و مروانیان فاقد صلاحیت‌های لازم برای تصدی و راهبری جامعه بودند.

با این همه نباید جریان ارجاء را در سده دوم، لزوماً جریان درگیر با بنی‌امیه و مروانیان دانست. زیرا بحث مقابله با حکومت و عدم داوری مرجئه، بر پایه انگاره سیاسی مرجئه در باب امامت جامعه استوار شده بود ولی همین جریان نظریه دیگری را هم در باب ایمان و در عرض ایده سیاسی خویش پیش می‌برد؛ نظریه‌ای که نه در مقابل نظریه اهل سنت حجاز، بلکه در تقابل با عقیده خوارج در باب ایمان مرتکب کبیره رخ تابانده و جریانی را موسوم به ارجاء کلامی به تاریخ اندیشه عرضه نموده است.

پاسخ به این پرسش که ارتباط ارجاء سیاسی و ارجاء کلامی چگونه و تا چه اندازه است، رسالت این نوشته نیست، اما آن چه روشن است آنکه نسبت ارجاء کلامی با ارجاء سیاسی، نسبت تام و تمام نیست. البته شاید ارجاء کلامی سعی می‌کرد ایده سیاسی ارجاء را به شکلی تئوریزه کند و در فرآیند نظریه‌پردازی، به سویی حرکت نماید که مرتکب کبیره بخشیده شود. دستاورد این ایده اما، همان نتیجه‌ای است که مرجئه سیاسی برای حل مسئله تاریخی امامت جامعه انتظار می‌کشید؛ چون با این ایده طرف‌های درگیر در نزاع‌های سابق، ولو خطاکار اما مؤمن بودند. پس این ظرفیت وجود داشت که با مؤمن دانستن هر دو طرف، نزاع‌های پیشین پایان یابد.

ولی به نظر می‌رسد نظریه ایمان مرجئه، که گونه‌ای تساهل و تسامح را در گستره مفهوم ایمان پوشش می‌داد، بیش از آن که بحثی در پشتوانه انگاره سیاسی مرجئه سیاسی باشد اساساً بحثی در تقسیم‌بندی اجتماعی مسلمین و حمایت از حضور نومسلمانی بود که به آغوش اسلام پناه می‌آوردند. این نومسلمانان بیشتر از موالی بودند و بنی‌امیه به دلیل تعصب عربی سعی می‌کردند آنها را شهروند درجه دوم و غیرمسلمان جلوه دهند.^۱ بعید نیست هواداری موالیان از نگره ارجاء در تاریخ تفکر اسلامی بر همین پایه بوده باشد. ابوحنیفه — مهم‌ترین نظریه‌پرداز مرجئه کلامی — نظریه ارجاء در باب ایمان را به گونه‌ای تقریر می‌کرد که موالی در جامعه ایمانی و اسلامی جای گیرند. این که ابوحنیفه تا چه اندازه بر پایه ایده سیاسی مرجئه در تبیین نظریه ایمان همت گمارده است معلوم نیست، اما طبیعی است که بسامد تقریر او از نظریه ایمان در جامعه می‌توانست به حضور این نومسلمانان غیر عرب و

۱. این کار چند جهت داشت: نخست، نژاد عربی را خالص و اصیل نگه می‌داشت؛ چون مساوات با آنان بنیاد حکومتی آنان که همانا نظام قبیله‌ای بود در مخاطره می‌انداخت؛ دوم، مسئله جزیه تحت‌الشعاع قرار نمی‌گرفت، چون یکی از منابع تأمین قدرت اقتصادی بنی‌امیه و ولات آن، اخذ جزیه از همین موالیان بود.





ناراضی از حقوق شهروندی، در مبارزات سیاسی علیه بنی امیه کمک کند (نک: پاکچی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۷۹ تا ۴۰۹).

بر همین اساس می‌توان گفت که نظریهٔ ارجاء ابوحنیفه، در واقع، به دست دادن یک بنیاد کلامی بود که هم انصراف ارجاء سیاسی را تأمین می‌کرد و هم جایگاه موالیان و نومسلمانان را در دارالایمان حفظ می‌کرد. اما بعدها در تاریخ تفکر اهل سنت، این مسئله کلامی آن‌قدر بر ریشه ارجاء - که همانا دربارهٔ خلافت سیاسی بود - سایه افکند که ریشهٔ آن فراموش شد، تا آن‌جا که گویی ارجاء تنها نظریهٔ ایمان و کفری بوده که در سدهٔ دوم مطرح شده است.

۲. ارجاء و مفهوم آن در منابع شیعه

همان‌طور که نشان داده شد، ارجاء در ادبیات اهل سنت، با دو گونه و رویکرد سیاسی و کلامی، خود را نشان داده است. رویکرد سیاسی ارجاء به معنای تأخیر انداختن داوری و کناره‌گیری از صدور رأی در باب اختلافات نخستین صدر اسلام (= نزاع بین امام علی ۷ و عثمان) بود و شکل کلامی آن ناظر به مسئله ایمان و کفر مرتکبان گناه کبیره تصویر می‌شد. این اصطلاح اما در ادبیات شیعه، معنایی متفاوت با منابع اهل سنت دارد. برخی تحقیقات معاصر به درستی نشان داده‌اند که مرجئه در منابع نخستین شیعی، در هیچ یک از معانی پیشین سنی به کار نرفته، بلکه اصطلاحی است که شیعیان از آن برای نشان دادن تمامی فرقه‌های غیر شیعی استفاده می‌کرده‌اند. گویی در میان شیعیان نخستین، اعتزال قدیم، شکاک، حلّیسیه و... همگی مرجئه به شمار می‌آمدند. رسول جعفریان به تفصیل شواهد زیادی را در دومین ویرایشی کتاب مرجئه ارائه کرده است تا این مطلب را نشان دهد. آنچه در ادامه آمده، مقدمه‌ای است که بیشتر با استفاده از تحقیق پیش گفته تنظیم شده تا به اختصار این دوگانگی را به تصویر کشد.

در میان مورخان مشهور است که کوفیان شیعه‌اند؛ به این معنا که اصل در هر فرد کوفی، شیعه بودن اوست (نک: ابن معین، ۱۳۹۹، ج ۳: ۳۹۴؛ بسوی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۸۰۶؛ صفار، ۱۴۰۴: ۷۶)، اما اصطلاح شیعه در سدهٔ دوم، در بردارندهٔ طیف وسیعی از مردمان است که هم سنی‌هایی که امام علی ۷ را بر عثمان مقدم می‌داشتند در بر می‌گیرد (نک: ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۵: ۱؛ ج ۲: ۵۸۸؛ ابن مرتضی، ۱۹۸۸: ۸۱).^۱ و هم کسانی که آن حضرت را بر دیگر خلفا مقدم و به امامت الهی آن حضرت

۱. رسول جعفریان بر این باور است که این گروه به‌رغم گرایش‌های شیعی و نقل فضائل اهل بیت : و دشمنی با امویان و عباسیان، در قالب هیچ یک از فرقه‌های شیعی - چه امامی، زیدی و چه اسماعیلی -
←

و فرزندان ایشان : اعتقاد داشتند تحت لوای خویش می گیرد.

نقطه مشترک این معنای عام از شیعه، اعتبار و اعتنایی بود که در مقام مقایسه، به امیرمؤمنان 7 داده می شد؛ اعتنا و توجه می توانست هم در مقام مقایسه با عثمان باشد - چنان که بیشتر سنیان کوفه این گونه می پنداشتند - و هم ممکن بود در مقام مقایسه با دیگر خلفا تصویر شود؛ همانند شیعیان اعتقادی که خلافت شیخین را انکار می کردند و امامت حضرت علی 7 را به عنوان امری منصوص از جانب خدا باور داشتند.

اما تاریخ گزارش های گوناگونی از افرادی به دست داده که در مقابل همین نقطه مشترک، موضع گیری کرده و در پی فرونشاندن و نادیده انگاشتن مقام حضرت علی 7 بوده اند. نکته جالب توجه اینکه چنین افرادی عموماً با نام «مرجئه» شناسانده شده اند. برای نمونه، اینکه محمد حنفیه فرزندش حسن را به دلیل نگارش رساله ای در باب ارجاء (المّری، ۱۴۰۶، ج ۶: ۳۲۱) نکوهش می کند می تواند معنای فروکاهش ادعا شده را نشان دهد؛ چون در این رساله عقب نشینی از مقام و منزلت امام علی از جانب حسن بن محمد حنفیه به خوبی روشن است (نک: جعفریان، ۱۳۸۲: ۳۳، متن رساله ابن حنفیه، بند ۵). همچنین گزارش هایی از برخورد ابوحنیفه - به عنوان بزرگ پرچمدار مرجئه در کوفه - با مؤمن الطاق نقل شده که نسبت به نقل فضایل علی بن ابی طالب 7 به مؤمن الطاق خرده گرفته (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۰۰) و یا از نتیجه مثبت مناظراتی که مؤمن الطاق با برخی از خوارج - در زمینه اثبات فضائل حضرت علی 7 داشته - راضی نبوده است (مرزبانی خراسانی، ۱۴۱۳: ۹۵-۹۰). همینطور ابوحنیفه، اعمش را به دلیل نقل فضائل حضرت علی 7 نکوهش کرده (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۴۱). و همو روایت غدیر را به دلیل احتمال غلو از سوی شیعه نقل نمی کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۶-۲۷). اعمش خودش نیز در گزارشی تاریخی گفته است که مرجئه اجازه نقل فضائل علی بن ابی طالب 7 را به او نمی داده اند (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۴۵). در خبری دیگر از یونس بن خباب آمده است که مرجئه پرسش از ولایت حضرت علی 7 را در شب اول قبر کتمان می کنند (عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۵۸). این موارد نشان می دهد که مرجئه و سردمداران آن سرخوشی با اعتلا و بزرگی مقام حضرت علی 7 ندارند.

اما آنچه در نخستین گام، از این نمونه اطلاعات تاریخی فراوی خواننده قرار می گیرد، تقابل دو اصطلاح شیعه و مرجئه است؛ گروه نخست برای امام علی 7 منزلت و مقامی والا قائلند و گروه دوم در پی فروکاهی همین مقام برای حضرتش می باشند. جستجوهای بعدی،





فرضیه تقابل این دو گروه را بیشتر تأیید می‌کند.

ابوحاتم رازی^۱ - اصطلاح شناس بزرگ سده چهارم - تعریف شایان توجهی از مرجئه ارائه کرده است:

مرجئه لقب هر کسی است که ابابکر و عمر را برتر از علی بن ابی طالب می‌انگارد، همان‌سان که شیعه لقب هر کسی است که قائل به برتری و فضیلت علی ۷ بر ابابکر و عمر باشد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۸۰-۸۱).

ویژگی بارز مرجئه - بنا به این تعریف - مقدم شمردن ابوبکر و عمر بر علی ۷ است؛ و این همان ویژگی‌ای است که همه فرقه‌های اهل سنت - اعم از اهل حدیث، اشاعره، معتزله، ماتریدیه... و حتی خوارج - را از شیعه متمایز می‌سازد. ابوحاتم رازی اذعان دارد که از جمله نام‌های مرجئان، اهل سنت و جماعت است، آن‌هم با تمام اختلافات فرقه‌ای که با هم دارند. او از اصحاب حدیث و اصحاب رأی به عنوان دو شاخه اصلی اهل سنت یاد کرده است (همان: ۸۱). در این صورت، می‌توان دریافت که واژه ارجاء در مقابل شیعه اعتقادی به کار گرفته شده است. گویی در گفتمان شیعه، ارجاء به معنای کوتاهی ورزی در اعتقاد به امامت بلافضل حضرت علی ۷ و یا تأخیر انداختن امامت آن بزرگوار بوده است.

این تعریف ابوحاتم برای ارجاء شواهد زیادی در تاریخ دارد. برای نمونه در برخی مناظرات مؤمن الطاق با ابوحنیفه، مرجئه در برابر شیعه به کار رفته است (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۰). سخن و عملکرد فضل‌بن شاذان (متوفی سال ۲۶۰ق) در کتاب الایضاح نیز شاهد این نکته است. او در دسته‌بندی اولیه، شیعه را در مقابل مخالفان قرار می‌دهد و از این مخالفان در سراسر کتاب به مرجئه یاد کرده است (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳: ۵۰۳). فضل، نه تنها در مباحث کفر و ایمان، بلکه عمدتاً در مباحثی که میان شیعه و سنی اختلاف وجود دارد، از مخالفان شیعه با عنوان «مرجئه» یاد کرده است.^۲ ناشی اکبر روایت سعد را گزارش کرده که نشان از تقابلی مرجئه و شیعه دارد (ناشی اکبر، ۱۳۸۹: ۳۹، ۴۰، ۹۶). طبقه‌بندی سعد بن عبدالله در المقالات والفرق در باب فرقه‌های پدیدآمده پس از شهادت حضرت علی ۷ شاهد دیگری بر این نگاه به مرجئه از

۱. ابوحاتم رازی اصطلاح‌شناس در قرن چهارم و اسماعیلی مذهب است. و کتاب الزینه را در زمینه ریشه‌یابی اصطلاحات در علوم نگاشته است. الزینه فی الکلمات الاسلامیه العربیه کتابی است در اصطلاحات اسلامی که غیر منظم تدوین شده است. در این کتاب ابوحاتم کوشیده تا همچون عالمی لغوی عمل کند و از ابراز عقیده شخصی خودداری نماید.

۲. (کیفیت اختلاف در وضو و نماز و...)، ۱۰۳ (نحوه حکم راندن نبی)، ۱۱۳ (در باب وجه نیاز به بعثت نبی) (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

سوی شیعه است. او مرجئه را در مقابل گروهی ذکر می کند که با علی بن ابی طالب 7 همراه بودند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۵؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۷-۶).

اما از میان غیر شیعیان، جاحظ معتزلی - متکلم نامدار سده سوم در بصره - هم در سروده ای گفته است مرگ مرجئی پیش از رسیدن اجلش، همانا آن است که در مقابلش از علی بن ابی طالب 7 یاد کنی و بر خاندان او درود بفرستی (جاحظ، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۹)، اما تیره تر از این نگاه، گفتار ابوجعفر اسکافی - متکلم معتزلی سده سوم - است که شیعه را در مقابل ناصبی ها و مخالفان علی بن ابی طالب 7 به کار برده^۱ و در مقامی دیگر از ناصبه و مرجئه در کنار هم و هم ردیف یک دیگر سخن به میان آورده است (اسکافی، ۱۴۰۲: ۷۱).

شواهد تاریخی دیگری نیز در دست است که افزون بر نشان دادن تقابل پیش گفته، پاسخ گوی این پرسش هم هست که آیا شیعه ای که در مقابل مرجئه از آن یاد شده، شیعه به معنای کوفی و عام کلمه است و یا ناظر به معنای اعتقادی آن است؟ پوشیده نیست که ویژگی بارز شیعیان اعتقادی این دوره، همانا باور به امامت الاهی و بلا فصل حضرت علی 7 و انکار خلافت شیخین و لزوم تبری جستن از آن دو است.^۲

از سویی، عکس این رویه نیز می تواند مؤید ما در این ادعا باشد؛ چه بسیار از سنی ها که به فضائل حضرت علی 7 اذعان داشتند و ایشان را برتر از خلفای پیشین و یا دست کم بر عثمان می دانستند و از سوی هم کیشان خویش «شیعه» نام گرفتند.

گلدزیهر (خاورشناس مشهور) از هواداران این دریافت، بر پایه پاسخ ابراهیم نخعی در باب امام علی 7 و عثمان که گفته بود من نه مرجئی ام و نه سبائی، به همین نتیجه و رأی (= تقابل و برابر نهادگی مقابل شیعه و مرجئه) معتقد شده است (نک: گلدزیهر، ۱۹۴۶: ۷۶).

نتیجه اینکه شیعیان، اهل سنت را از آن جهت که در امر خلافت بلا فصل حضرت علی 7 تأخیر می انداختند، مرجئی (مرجئه) نام داده بودند و این بدان معناست که مصداق سنی و مرجئی در میان شیعیان واحد بوده است؛ وانگاه اصطلاح سنی از حیثی بر این مصداق گفته می شده و مرجئی از حیثی دیگر. این نام گذاری از سوی شیعه البته بی وجه نبود؛ چون هم با معنای لغوی این کلمه سازگار بود (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۲ و ج ۶: ۲۳۵۲؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۲۲۲). و هم این که بی ارتباط با ارجاء در عرصه سیاست نبود (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۶۲).

۱. او می نویسد: «ومنزلة المرجئة فی النصب و التقصیر فی علی، منزلة اليهود فی التقصیر و شتم عیسی بن مریم 7» (نک: اسکافی، ۱۴۰۲: ۳۲).

۲. در این زمینه نگاه کنید به اعتقاد ایشان در مقابل زید بن علی برای تبری از خلفا و عدم همراهی ایشان با زید به دلیل عدم تبری وی و وجه تسمیه شیعیان به رافضه (نک: ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۳۹۰-۳۹۱).





مرجئه در نگاه اهل سنت، مرجئه نام گرفته بودند چون با عدم داوری و ارجاء آن در حق عثمان، عملاً، حق خلیفه سوم را زیر پا می گذاشتند و به همین دلیل هم از سوی اهل حدیث حجاز مورد طعن قرار می گرفتند. گویی شیعه نیز همین رویکرد را در قبال حق علی بن ابی طالب ۷ مطرح کرد؛ این گونه که هر کس در باب مقام آن حضرت کوتاهی ورزد، از زمره مرجئه به شمار می آید. اما این کوتاهی نه تنها در مرجئه اهل سنت - که با عدم داوری شان، حق علی بن ابی طالب ۷ را ضایع کردند - بلکه در مورد تمامی اهل سنت و جماعت، معتزله، اهل حدیث، اهل رأی و خوارج هم نمود داشت و عملاً آنها را نیز در جبهه مرجئه قرار می داد. از این رو، برای شیعه تفاوتی نداشت که طرف مقابلش در کدام طایفه از مخالفان قرار می گیرد - چه همانند مرجئه درباره علی ۷ داوری نکند و چه مانند اهل سنت و جماعت آن حضرت را مؤخر از شیخین بداند و چه حتی همانند خوارج عملاً یک حق مسلم را نادیده انگارد - همگی مرجئی به حساب می آمدند.

البته، این نکته نیازمند کاوشی مستقل است که آیا «مرجئه» اصطلاحی است که در زمان پیامبر ۹ در برابر مسئله خلافت اطلاق می شده و بعدها در ادبیات عمومی جامعه تغییر کرده است و یا آن که ارجاء و اصطلاح آن، خاستگاهی جز دوره خلافت عثمان ندارد، و بعدها شیعه از آن استفاده کرد و به عصر خلفای نخستین کشانده است.

در هر حال، این معنا از ارجاء در شیعه، در واقع گذرگاهی برای مفهوم ارجاء شیعی بود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۳. جریان ارجاء شیعی

امروزه می دانیم اقدامات بنی امیه پس از صلح امام حسن ۷ و تطمیع اطراف قضیه، همچنین افزایش فشارهای سیاسی برای همراهی جامعه ناراضی و تطمیع ناشده با خلیفه - به ویژه خاندان بنی هاشم - فضا و بستر قیام ها و انقلاب هایی را در جمع شیعیان فراهم آورد. ریشه های این رویکرد را می توان در آستانه قیام عاشورا و پیش از آن با دعوت اباعبدالله الحسین ۷ از سوی مردم کوفه برای مقابله با معاویه، هواداری عده ای دیگر از عبدالله بن زبیر جهت قیام علیه حکومت وقت، قیام تواین در کوفه، قیام زید و حسنیان و... یافت که همگی واکنشی به شرایط سیاسی جامعه آن زمان بود.

شیعیان در این دوران نه تنها سهمی در حکومت نداشتند، بلکه حتی از سوی بنی امیه سرکوب و منکوب نیز می شدند. از همین رو تلاش می کردند تا در موقعیت های مناسب، قیام هایی را علیه حاکمان وقت سامان دهند. رویکرد بنی امیه ستیزی شیعیان، آن قدر نمود

داشت که امامان شیعه : به دلیل عدم قیام علیه حاکم جائز، از سوی برخی شیعیان مورد پرسش و سؤال قرار گرفته بودند.

در این بین وحدت بخشی میان نیروهای ضد اموی و جلوگیری از فتنه های داخلی و... برای شیعیان بسیار حائز اهمیت بود. پیشتر دیدیم که سنیان کوفه با نظریه ارجاء، از بند اختلاف ها می رهیدند و خود را برای سامان دادن لشکری متحد و یکپارچه از مسلمانان در مقابل بنی امیه، منسجم می کردند؛ ایده ای که از آن با نظریه ارجاء سیاسی یاد کردیم. به نظر می رسد در نگاه برخی از جامعه شیعه، همین الگو می توانست مؤثر واقع شود و تا اندازه ای در انسجام نیروهای شیعی کارگر افتد. از همین رو، گروهی از شیعه، به رویکرد ارجاء یا قرائتی نزدیک به آن گرایش پیدا کردند تا از رهگذر آن بر مشکلات سیاسی جامعه شیعی فائق آیند.

پذیرش رویکرد سیاسی ارجاء از سوی برخی شیعیان، با بسترهای تاریخی و زمینه های سیاسی خویش سبب شد تا یک مبنای توجیه پذیر اعتقادی برای واگذاری خلافت در دوره اول، در جامعه شیعه نیز فراهم آید. دیدگاهی که اصل مسئله خلافت بلافضل علی بن ابی طالب 7 را انکار نمی کرد و به برتری و تقدم حضرت علی 7 بر دیگر خلفا اذعان داشت، اما در مسئله خلافت و امامت حضرت علی 7 کوتاه می آمد. به گمان این شیعیان، تاکتیک عقب نشینی در امر خلافت بلافضل حضرت علی 7 می توانست مشکلات سیاسی و اجتماعی پیش روی جامعه شیعه را حل و فصل کند. این دسته از شیعیان اساسی ترین انگاره و اعتقاد مخالفان شان را (= مرجئه) را در تن پوشی شیعه مطرح می کردند و از همین رو، به تعبیر دقیق امام صادق 7 به «مرجئه شیعه» ملقب شده بودند.

آنها به این باور رسیده بودند که نباید در اعتقاد به مسئله خلافت حضرت علی 7 پای فشرده و حساسیت نشان داد تا در عمل، مشکلات جامعه شیعه، همچون سهم نداشتن در حکومت سیاسی، در اقلیت بودن و... حل و فصل شود. بدین ترتیب، مسئله خلافت و امامت حضرت علی 7 در ذهن و ضمیر این دسته از شیعیان کوفه جایگاه خود را از دست داد و کار به آن جا انجامید که برخی از ایشان در منازعه اعتقادی میان علی بن ابی طالب 7، ابوبکر و عمر، با اذعان به برتری حضرتش بر دو خلیفه، ولایت و خلافت آنها را نیز می پذیرفتند.

باری، این ادعا بدین معناست که ارجائی که از اساس بر سر مسئله حضرت علی 7 و عثمان در مدینه و در بین اهل سنت به وجود آمده بود، اینک در میان برخی شیعیان به دوره های پیش تسری داده شد و در باب علی 7، ابوبکر و عمر مطرح شد و عملاً جریانی





با عنوان مرجئه شیعه را به منصبه ظهور نشانند، جریانی که هرچند به احقیت و افضلیت حضرت علی ۷ اذعان داشت، اما در امر خلافت ایشان کوتاهی می‌ورزید و خلافت شیخین را مشروع می‌شمرد.

بنابراین، روشن است که نامگذاری این گروه به مرجئه شیعه، نه بی‌ارتباط با معنای لغوی ارجاء بود و نه نامرتبط با داستان پیدایی ارجاء در عرصه سیاست، و نه بی‌وجه با کاررفت اصطلاح مرجئه در لسان شیعه. اما فرضیه پیش گفته درباره جریان مرجئه شیعه، هنگامی قابل توجه خواهد بود که شواهد تاریخی آن را تأیید کند. از این‌رو، بایسته است نشان داده شود که گروهی در کوفه بودند که گرایش‌های فکری همگون یا یکسان داشتند که نسبت به هم احساس وابستگی می‌کردند و شبکه‌های ارتباطی به هم پیوسته‌ای را سامان داده بودند. در ادامه تلاش شده است همین دو خصیصه را میان برخی از شیعیان کوفه واکاوی کرده و ربط و نسبت فکری آنان با یک‌دیگر به تصویر کشیده شود.

مرجئه شیعه و بت‌ریه

بنا به نقل تاریخ با آشکار شدن قیام زید بن علی بن الحسین ۷ در کوفه - در سال ۱۲۱ ق - شیعیان اعتقادی قائل به اندیشه وصایت بدو گرویدند، اما آنگاه که در کنار او برخی سنیان و هواداران تفکر ارجاء شیعی را دیدند برای همراهی زید از او خواستند تا از خلفا برائت جوید، اما او از این امر سرپیچید و از همین‌رو از جانب ایشان طرد شد (طبری، ۱۴۰۳، ج ۵: ۴۹۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۳۹۰-۳۹۱). فراموش نکنیم که مسئله شیعیان اعتقادی کوفه، مسئله علی ۷ و عثمان نبود؛ چون کوفیان - چه شیعه و چه سنی - عمدتاً بر برتری علی بن ابی‌طالب ۷ نسبت به عثمان هم‌نوا بودند، بلکه مسئله آنان بحث برتری و احقیت علی بن ابی‌طالب ۷ بر ابوبکر و عمر بود. اما از سوی دیگر محدثان و فقیهان سنی کوفه بر پایه انگاره سیاسی خویش مبنی بر مبارزه با بنی‌امیه، به نفع زید رأی دادند. حمایت از زید تا آن‌جا که در کوفه رشد کرد که در انتها به غیر از شیعیان اعتقادی اهل برائت، عموم متشیعان کوفه با زید اعلام همراهی کردند (نک: النشار، ۱۹۶۶، ج ۲: ۱۵۹).

آنچه قابل توجه است هواداری مرجئه شیعه از زید است، این گروه نیز از جمله گروه‌هایی بود که بر پایه اعتقاد خویش، از قیام زید علیه بنی‌امیه استقبال نمود. چه‌بسا قیام زید با پشتوانه محدثان و فقیهان کوفه، سبب شده باشد تا کسانی که پس از زید راه او را در پی گرفتند (= زیدیه)، بیش از همه برخاسته از درون یا هواداران محدثان و فقیهان سنی کوفه و جریان مرجئه شیعه باشند؛ چون جریان محدثان و فقیهان سنی کوفه به امامت ابوبکر

و عمر قائل بود، اما در نزاع میان عثمان و حضرت علی 7 آن حضرت را ترجیح می‌داد و جریان مرجئه شیعه به احقیت و افضلیت حضرت علی 7 اذعان داشت، اما خلافت خلفای نخستین را هم می‌پذیرفت.

شاهد این ادعا، اعتقادی است که صاحبان کتب فرق و مقالات شیعی درباره برخی از شیعیان زیدی نقل کرده‌اند. برای مثال، نوبختی پذیرش خلافت ابوبکر و عمر همراه با اعتقاد به احقیت حضرت علی 7 را که پیشتر نشان مفهومی مرجئه شیعه معرفی شد، برای تمامی اصحاب جریان بُتریه گزارش کرده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳ و ۵۷). دیگر کتاب‌های نوشته شده در باب فرق و مذاهب هم عموماً بُتریه را یکی از فرقه‌های زیدیه دانسته‌اند (بغدادی، ۱۴۲۸: ۴۴؛ شهرستانی، بی‌تا: ۱۴۲). این معرفی در نخستین گام این تلقی را به وجود می‌آورد که بُتریه نیز همچون دیگر فرقه‌های زیدیه پس از حادثه زید و در هواداری از او سامان یافته است، اما شواهد دیگری نشان می‌دهد که جریان فکری بُتریه پیش از حادثه زید در کوفه حضور فکری داشته‌اند. سعدبن عبدالله اشعری قمی نوشته است:

از پیشینیان در فرقه بتریه، دو فرقه بتریه و جارودیّه، مذهب زید بن علی بن حسین و زید بن حسن بن حسن بن علی را پذیرفتند و دیگر دسته‌های زیدیّه از ایشان منشعب شدند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۱۸؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰-۲۱).

گویی در معرفی فرق و مذاهب نویسان شیعه، بُتریه پیش از قیام زید حضور دارند و پس از او، مذهب زید را می‌پذیرند، نه آن که پس از زید به وجود آمده باشند. روایت سدید در کشتی شاهدی بر این مطلب است. بنا به نقل کشتی چندین نفر از شیعیان در مجلسی که زید بن علی نیز در آن مجلس حضور داشت به امام جعفر صادق 7 عرض کردند که ما علی، حسن و حسین : را ولی خود می‌دانیم و از دشمنان ایشان تبری می‌جوئیم. سپس گفتند همچنین ابوبکر و عمر را ولی خود می‌شناسیم و از دشمنانشان بیزاریم. در این هنگام زید رو به آنان کرد و گفت: «آیا از فاطمه 3 تبری می‌جوئید؟ ریشه‌تان بریده باد!...»^۱ بر پایه گزارش کشتی از آن زمان ایشان «بُتریه» نامیده شدند (شیخ طوسی، بی‌تا: ۲۳۶). البته، وجوه دیگری نیز برای نام‌گذاری این جریان نقل شده است.^۲ سعدبن عبدالله همگام با نقل سدید،

۱. توجه و دقت در این نکته لازم است که اینان نیز چون دیگر فرق زیدیه، زید بن علی بن حسین را پیشوای خود و امامت را خاص فرزندان علی 7 و حضرت فاطمه 3 می‌دانستند، از این رو، چه بسا اصل این داده تاریخی محل تردید و تأمل باشد.

۲. ناگفته نماند که مسعودی بُتریه را منسوب به ابتر، لقب کثیر نواء دانسته است (نک: مسعودی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۵). ←





بتریه را کسانی معرفی می‌کند که مردم را به دوستی علی بن ابی طالب ۷ فرامی‌خوانند، اما امامت او را با ولایت ابوبکر و عمر در هم می‌آمیزند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۳-۷۴؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۷). نوبختی نیز آورده است که گروهی از بُتریّه، حضرت علی ۷ را افضل مردم می‌انگاشتند، با این همه خلافت ابوبکر و عمر را نیز درست می‌دانستند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰-۲۱).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اساسی‌ترین اعتقاد جریان بتریه، انگاره‌ای است که به لحاظ مفهومی برای مرجئه شیعه ترسیم شده است؛ بنابراین، بی‌وجه نیست اگر این دو گروه را مصداقاً یگانه بدانیم، ضمن اینکه در ادامه خواهیم دید برخی از بزرگان این جریان، در منابع شیعی با لقب «مرجئی» هم شناسانده شده‌اند. این معرفی البته دور از معنای دو واژه بتریه و مرجئه شیعه هم نیست؛ چه بسا تأخیر انداختن در حق ولایت علی ۷ که هماهنگ با معنای ارجاء است، مضمونی مشابه با تمام نکردن ادای حق ایشان داشته باشد که برخاسته از واژه بتریه است.

نکته جالب توجه دیگر تئوریزه شدن اعتقاد مرجئه شیعه به دست سلیمان بن جریر رقی – رئیس فرقه سلیمانیه زیدیه – است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۷؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۹-۱۶۰). در نظر او، علی بن ابی طالب ۷ و دیگر ائمه: افضل از دیگران‌اند و از مرجعیت علمی در جامعه برخوردارند؛ اما در باب امر خلافت و امامت، انتخاب و اختیار مردم حاکم است. از این نظریه با عنوان «نظریه امامت مفضول» یاد شده است. او بر همین مبنا، خلافت خلفا را صحیح دانسته و اذعان می‌کرد که علی ۷ گرچه افضل از خلفاست، اما بنا بر مصالح، امر خلافت و امامت را به آن دو واگذار کرده است (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۳۷؛ بغدادی، ۱۴۲۸: ۳۴؛ النشار، ۱۹۶۶، ج ۲: ۱۹۵). و شاید از همین رو باشد که در میان فرقه زیدیه، بُتریه بیش از همه به سلیمانیه نزدیک دانسته شده‌اند؛ زیرا سلیمانیه نیز بسان بتریه، از شیخین تبرّی نکردند و هر دو گروه جارودیه را – که شیخین را تکفیر می‌کردند – کافر دانسته‌اند (بغدادی، ۱۴۲۸: ۲۴؛ اسفراینی، ۱۳۷۴: ۱۷).

نوبختی و سعد بن عبدالله در کتاب خود آورده‌اند: که «... و این گفتار، قول اقویا و ضعفا از زیدیه است»^۱؛ دسته‌ای از این ضعفا «عجلیه» و اصحاب هارون بن سعید عجلی

→
نشوان حمیری هم گزارش کرده است که مُغیره بن سعید به کُثیر لقب اُبتر داده بود (نک: حمیری، ۱۹۷۲: ۱۵۵). آیت‌الله خویی نیز به نقل از ابن ادریس ابراز می‌داشته که کثیر نواء، اُبترالید بوده و از این رو پیروان او به بُتریّه معروف شده‌اند (بُتر جمع اُبتر) (نک: ۱۴۱۰، ج ۱۴: ۱۱۰). با این همه، بعید نیست که این نام از سوی مخالفان به ایشان داده شده باشد.

۱. در مورد معنای ضعف و قوت، نک: اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۲۰۳؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۸۶.



هستند و دسته دیگر از ضعفاء زیدیه نیز «بُتْریه» نام گرفته‌اند که اصحاب کثیرالنواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمه بن کهیل و ابی المقدم ثابت الحداد هستند و اما اقویاء از زیدیه، اصحاب ابی الجارود... هستند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۴-۷۳). جالب آن است که این افراد همان کسانی هستند که در روایت سدید خدمت امام صادق ۷ رسیده‌اند و از اعتقاد خویش پرده برداشته‌اند (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰).

راهبری فکری این افراد در روایتی دیگر از زبان ابابصیر نیز قابل دریافت است؛ امام صادق ۷ پس از برشماری نام همین افراد ابراز می‌دارند چه بسیار از گمراهانی که به دست اینان گمراه شدند. امام صادق ۷ این گروه را مصداق این آیه شریفه دانستند که: «گروهی از مردم کسانی هستند که می‌گویند: به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌ایم، در حالی که ایمان ندارند» (بقره: ۹؛ نک: خویی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۰۰). از این رو تلاش خواهد شد معتقدان به جریان ارجاء شیعی، از درون این گروه کاویده شوند.

مشاهیر برجسته مرجئه شیعه

نیم‌نگاهی به این افراد و روابط علمی آنان نشان می‌دهد که اکثر آنان با یک‌دیگر رابطه علمی و بعضاً استاد و شاگردی دارند و جملگی در مشخصه پیش گفته از جریان ارجاء شیعی هم‌داستان‌اند؛ ویژگی‌هایی که هم ارتباط درون یک جریان و هم باورهای همگون و همسان را تأمین می‌کند.

کثیرالنواء

ابواسماعیل کثیر بن اسماعیل بن نافع النواء (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱ (د)). یا کثیر بن اسماعیل النواء (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۰۲). ملقب به کثیرالنواء (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳ و ۵۷؛ اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۳۶؛ بغدادی، ۱۴۲۸: ۲۴؛ شیخ طوسی، بی تا: ۲۳۳ و ۲۴۱؛ سمعانی ۱۴۰۸، ج ۲: ۷۸). است. او را کثیر النوی (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۶۱)، کثیر التوبی (خوارزمی، ۱۸۹۵: ۲۹)، کثیر الأبتَر (مسعودی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۰۸). و الأبتَر (بغدادی، ۱۴۲۸: ۳۳). نیز نامیده‌اند. او از موالی قبیله بنی تیم کوفه بود (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱). زمان تولد او به طور دقیق مشخص نیست، اما می‌دانیم در سال ۱۳۵ق در قید حیات بود (سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۲۸). و به احتمال قوی در اواسط سده دوم هجرت در گذشته است. او را از معاصران امام باقر و امام صادق ۸ و زید بن علی شمرده‌اند (برقی، ۱۳۸۳: ۱۵ و ۴۲؛ شیخ طوسی، بی تا: ۲۳۶ و ۲۴۱-۲۴۲).

از احوال و زندگانی کثیرالنواء اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه او اهل روایت و حدیث بوده (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳). و از همین حیث مورد توثیق و تضعیف قرار گرفته است



(ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱). برخی منابع اهل سنت او را ثابت قدم در تشیع دانسته و حتی او را افراطی و غالی خوانده‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۰۲؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۴۱۱). اما گویا او با امام محمد باقر ۷ مخالفت‌هایی داشته و در انکار امامت آن حضرت می‌کوشیده است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۲). به گونه‌ای که همین رویکرد او سبب شده تا برخی منابع شیعی او را از اهل سنت بشمارند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۸). با وجود این، نام او در سلسله اسناد احادیث شیعی به چشم می‌خورد (همان). او در لسان امام محمد باقر ۷ همراه با ابومقدام ثابت الحداد و سالم بن ابی حفصه گمراه‌کننده خوانده شده (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۹). و امام جعفر صادق ۷ ضمن بیزارى از او، وی را - همراه با ابوالجارود - دروغ‌گو و بی‌باور دانسته و لعنشان کرده‌اند (همان: ۵۱۱).

کثیرالنواء از صادقین ۸ و هم‌چنین از عبدالله ابن ثلیل بَجلی، عطیة بن سعد عوفی، محمد بن نشر حمدانی نقل روایت کرده است. منصور بن أبی‌اسود، أبو عقیل یحیی بن متوکل، سفیان بن عیینة، شریک بن عبدالله، محمد بن فضیل بن غزوان، عبدالرحمن بن عبدالله مسعودی و أبان بن عثمان بن احمد نیز روایت‌هایی از او نقل کرده‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸: ۳۶۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۳۰۰). کثیرالنواء ضمن قبول خلافت ابوبکر و عمر، درباره عثمان نیز سکوت اختیار کرده بود و در عین حال، بر این اعتقاد بود که امام علی ۷ افضل مردم پس از رسول خداست (نوبختی، ۱۴۰۴: ۹). این اعتقاد - چنان که پیش از این اشاره شد - در واقع مهم‌ترین انگاره مرجئه شیعه به حساب می‌آید.

حسن بن صالح بن حی

ابو عبدالله کوفی، (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵). حسن بن صالح بن حی (همان). همدانی (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۱۲) ثوری (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۶). که مسعودی وی را حسن بن صالح بن یحیی (مسعودی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۰۸) و جعفر سبحانی او را حسن بن صالح بن مسلم بن حی نامیده است (سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۲۸). بر پایه گزارش ابن ندیم او در سال ۱۰۰ق به دنیا آمده و در سال ۱۶۸ق در حال اختفاء در گذشته است (ابن ندیم، ۱۳۸۶: ۲۲۷؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۸). سال وفات او را ۱۶۷ق (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵)، یا ۱۶۹ق (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۸). هم ذکر کرده‌اند. لیکن اگر گفته ابن سعد صحیح باشد که در زمان مرگ ۶۲ یا ۶۳ سال داشته است، تولدش باید در ۱۰۴ یا ۱۰۵ق باشد. فرقه بئریه به اعتبار مرجعیت فکری حسن بن صالح، «صالحیه» نیز نام گرفته است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۱). در منابع اهل سنت، او به زهد و تقوا ستوده شده و آورده‌اند که اتقان، فقه، عبادت و زهد در او جمع شده بود (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵؛ ابن ندیم، ۱۳۸۶: ۲۲۷؛ ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۴: ۹۲ و ۱۷۲؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۸: ۲۵۸). حسن بن صالح نیز همچون

کثیرالنواء، اهل روایت و حدیث بوده (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳). از همین رو برخی وی را ضعیف و برخی ثقه دانسته‌اند؛ چنان که گفته شده او در میان هشتصد محدث از همه فاضل‌تر بوده است (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۹۷؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۹-۲۸۸).

هرچند دیدگاه‌های او در باب خلافت ابوبکر، عمر و عثمان سبب شده تا منابع سنی مسلک او را ستوده و از او نقل حدیث کنند، اما به این دلیل که حسن، مردی مبارز و قائل به قیام مسلحانه علیه ستمگران بود و از شرکت در نماز جمعه‌ای که به امامت امام ستمگر برگزار می‌شد دوری می‌کرد، زمینه اجتناب و احتیاط در برخورد را برای خویش فراهم آورد تا آن‌جا که برخی بزرگان اهل سنت، مردم را از او بر حذر می‌داشتند (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۳۶۳-۳۶۴). او بر مبنای باور به قیام مسلحانه، عیسی بن زید را در قیامش همراهی کرد و جدا از پنهان داشت عیسی در میان طایفه‌اش، مردم را در طرفداری از او سازمان‌دهی کرد. هرچند، خود دست به شمشیر نبرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸: ۴۲۳ و ۴۰۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۸۸).

حسن، از مخالفان خلفای بنی عباس بود و مهدی در دستگیری وی کوشش فراوان کرد (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۷۵). هنگامی که کار بر عیسی تنگ شد، هر دو با هم در خانه برادر حسن، علی بن صالح، پنهان شدند (اصفهانی، ۱۴۰۸: ۴۰۸). تا عیسی درگذشت و حسن نیز چند ماهی پس از عیسی بدرود حیات گفت (همان: ۴۲۰). دلیل این شیوه زندگی و انگیزه خلیفه برای دستگیری او را باید در اندیشه‌ها، آرا و دعوت وی دانست که از سویی زمینه‌ساز جلب خاندان علی بن ابی طالب ۷ و از سوی دیگر، سبب بیم و نگرانی دستگاه خلافت می‌شد.

شیخ طوسی ذیل روایتی که راوی آن حسن بن صالح است، ضمن آن که این شخص را زیدی بتری می‌خواند، هر روایتی که مختص او باشد را متروک العمل شمرده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۰۸؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۶۲).

او بیشتر از امام جعفر صادق ۷ و شهاب بن عبد ربّه - در منابع شیعی - و ابان بن اُبی عیاش بصری، ابراهیم بن مهاجر بجلّی، أجلح بن عبدالله کندی، اسماعیل بن عبدالرحمان، أشعث بن سوار، بکیر بن عامر بجلّی، اُبی بشر بیان بن بشر أحمسی، جابر بن یزید جعفی، صالح بن صالح بن حی، عبدالله بن دینار، عبدالله بن عیسی بن عبدالرحمان بن اُبی لیلی، عمرو بن دینار، اُبی إسحاق عمرو بن عبدالله سیعی، محمد بن عجلان، منصور بن معتمر، هارون بن سعد عجلی و سلمه بن کهیل - در منابع اهل سنت - نقل روایت کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۴۷۸؛ همان، ج ۴: ۲۱؛ همان، ج ۵: ۳۴، ۴۰۹؛ همان، ج ۶: ۸۰، ۱۲۵، ۱۸۲، ۲۰۰ و ...).

۱. نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۳۱۳ و ج ۶: ۱۷۴ و ج ۷: ۲۲۲ و ج ۸: ۱۷۶، ۲۱۹ و ج ۹: ۲۱۶؛ شیخ طوسی،



بیشتر روایات منقول از وی در کتب شیعه نیز از طریق حسن بن محبوب به دست ما رسیده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۶۲). اما راویانی که در منابع اهل سنت از او نقل روایت کرده‌اند کسانی همچون، برادرش علی بن صالح بن حی، مصعب بن مقدام، وکیع بن جراح، یحیی بن آدم، یحیی بن ابی بکیر، یونس بن أرقم و أحمد بن عبدالله بن یونس هستند (المزی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۱۸۰).

حسن بن صالح نیز همسان با دیگر هم‌کیشان مرجئی مسلک خویش، بر این باور بود که رواست با وجود افضل، مفضول بر کرسی امامت بنشیند، به شرط آن‌که افضل به چنین امامتی رضایت داده باشد. او بر همین مبنا خلافت ابوبکر و عمر را صحیح می‌دانست و با اقرار به افضلیت حضرت علی ۷ بر آن دو، معتقد بود که امام علی ۷ خود از امامتش دست شسته و بنابر مصالحی این امر را به آنها واگذار کرده و از این فعلش خرسند نیز بوده است (نویختی، ۱۴۰۴: ۲۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۱۷-۱۸؛ اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۳۷؛ بغدادی، ۱۴۲۸: ۳۴).

سالم بن ابی حفصة

أبو الحسن (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۰) یا أبویونس (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۴ و ج ۱۲: ۲۵۴؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۲۴) سالم بن ابی حفصة ابن زیاد/ عبیدة عجلی کوفی (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۰)، معروف به سالم تمار (خویی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۵). در سال ۱۳۷ ق دیده از جهان فرو بست (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۵). ابن حجر سال فوت او را حدود ۱۴۰ گزارش کرده است (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۵). از زادروز او اطلاعی در دست نیست، اما می‌دانیم ابن عباس را دیده (همان: ۳۷۴). و از معاصران عمر بن ذر مرجئی بوده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰). منابع اهل سنت او را شیعی مفرط دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۴؛ طبری، ۱۳۵۸: ۱۵۰). اما برخی از منابع شیعی نیز او را مرجئی خوانده‌اند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۱). برخی نیز او را زیدی و بتری معرفی کرده‌اند (حلی، ۱۳۹۲: ۲۴۷).

سالم نیز همچون دو تن دیگر، اهل روایت و حدیث بوده و به همین جهت رجالیان وثاقت او را به بحث نشسته‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۷۴؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۰). او همراه با کثیرالنواء و أبوالجارود در لسان امام صادق ۷ کذاب و مکذب معرفی و لعن شده است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۵). در هر حال نام او در منابع شیعی در شمار اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق : آمده که از ایشان روایت نقل کرده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۵).

→
۱۳۶۳، ج ۲: ۴، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۹۰؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۴۷، ۴۳۳ و ج ۴: ۳۳۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۳۶۱؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۱۷۸-۱۷۹).



سفیان ثوری، سفیان ابن عُثَیْنَة، عبدالله بن ملیل، مبارک بن سعید، محمد بن فضیل، عبدالواحد بن زیاد، اسرائیل بن یونس، خلف بن حوشب و زرارة ابن اعین روایت‌هایی از او نقل کرده‌اند (نک: ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۸: ۴۸ و ۳۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰ و ۱۱۱؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ۵).^۱ هم‌چنین وی از ابراهیم بن یزید تیمی، جمیع بن عمیر تیمی، زاذان کندی، سلمان ابی حازم اشجعی، عامر شعبی، عطیة عوفی، محمد بن کعب قرظی، منذر بن یعلی ثوری، ابی کلثوم، سعید بن جبیر، ابراهیم بن محمد بن حنفیة روایت کرده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۱؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۶۰ و ج ۳: ۳۷۴).^۲ آورده‌اند که او راضی به قتل عثمان بوده و در طواف کعبه ندا می‌داد که لبیک، ای کشنده نعل (عثمان)! لبیک، ای هلاک‌کننده بنی‌امیه! لبیک! (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۸: ۴۳۵). به نظر می‌آید این رضایت از رویکرد بتری او سرچشمه می‌گیرد؛ چون بنا بر گزارش نوبختی، بتریه از عثمان و طلحه، زبیر و عایشه دل‌ناخوش بوده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳، ۲۰-۲۱). سالم نیز هم‌گام با کثیرالنواء و حسن بن صالح، خدمت امام صادق ۷ رسید و اعتقاد خویش را بازگو نمود (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۰). مضمون اعتقاد مرجئی او مبنی بر پذیرش ولایت ابوبکر و عمر و برشماری فضایل این دو و سپس مناقب حضرت علی ۷ نیز در منابع اهل سنت آمده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۳۵). گرچه برخی از همین منابع، ولایت‌پذیری او از خلفا را بر پایه دستور صادقین ۸ دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۴۶۳)، اما برخی دیگر او را از کسانی شمرده‌اند که شیخین را تنقیص می‌کرده است (امین، ۱۴۰۳، ج ۷: ۱۷۵، ۱۷۷؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۰؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۳۶).

حکم بن عتیه

ابو محمد حکم بن عتیه کوفی (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲) که با کنیه ابو عبدالله (همان؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸) و ابو عمر (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲) و نام حکم بن عتیه هم‌شناسانده شده است (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۷۷)، منسوب به قبیله کنده بوده و در سال ۱۱۴ق در گذشته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲). تاریخ ولادت او معلوم نیست، اما از آن‌رو که زادروز وی را با ابراهیم نخعی یکی دانسته‌اند، باید متولد حوالی سال ۴۷ق باشد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸)، هر چند برخی او را متولد سال ۵۰ق دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲؛ ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۳۱).

۱. نیز نک: ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۲: ۳۶۸؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۳۲۰ و ج ۷: ۴۶۳ و ج ۸: ۴۳۵؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۶ و ج ۳: ۳۷۴؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۳۴.
۲. و نیز نک: ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۲: ۳۶۸؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۰۰؛ حافظ اصفهانی، ۱۹۳۴، ج ۱: ۱۷۰؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۸۴ و ۱۹۲؛ المزی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۳۴.



منابع شیعی او را از ناقلان حدیث امام سجاد، امام باقر و امام صادق : شمرده، و مذهبش را زیدی بتری گزارش کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۲، ۱۳۱؛ کشی، ۱۳۴۸: ۲۳۳). کشی روایات گونه‌گونی در ذم او آورده است (کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۲، ۱۵۸، ۲۰۹، ۲۴۰). در مقابل، بیشتر منابع رجالی اهل سنت او را به فضل و تقوا ستوده، و پس از ابراهیم نخعی و ابو عامر شعبی، همتای حماد بن ابی سلیمان در کوفه، معرفی کرده‌اند (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۳۱). میزان روایات و ناقلان حدیث از او نیز گویای همین جایگاه است. در منابع شیعی نیز روایات متعددی از او آمده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۹۸ و ۲۷۰، ج ۷: ۳۳۰).^۱ بعید نیست دیدگاه او در برخی مسائل اعتقادی - همچون خلافت ابوبکر و عمر - باعث شده باشد که روایات وی از سوی جماعت سنی مقبول افتد (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۹۵-۴۹۶).

او به غیر از امام سجاد و صادقین : ، از بیش از پنجاه نفر نقل روایت کرده است. مهمترین این افراد بر پایه گزارش ذهبی افرادی هستند که گرایش‌های همگونی با وی دارند؛ کسانی چون: ابراهیم نخعی، ذر بن عبدالله همدانی، ذکوان ابی صالح سمان، زید بن أرقم، سعید بن جبیر، شریح بن حارث قاضی، شهر بن حوشب، عامر شعبی، عبدالله بن نافع، عبدالحمید بن عبدالرحمان، عبیدالله بن ابی رافع، عکرمه مولى ابن عباس، ابی مجاهد بن جبر، مصعب بن سعد بن ابی وقاص، مقسم مولى ابن عباس، میمون بن ابی شیب، ابی جحیفه وهب بن عبدالله سوائی صحابی، یحیی بن جزار، یزید بن شریک تیمی، عایشه بنت سعد بن ابی وقاص (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۷؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲-۳۷۳)، بلال ابن اَبی درداء و عبدالرحمن ابن ابی لیلی انصاری (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹: ۲۷۹).

هم‌چنین أبان بن تغلب، أجلح بن عبیدالله، أشعث بن سوار، حجاج بن دینار، خالد حذاء، سفیان بن حسین، أبو عبدالله شقری، سلیمان أعمش، عبدالرحمان بن عبدالله مسعودی، عبدالرحمان بن عمرو أوزاعی، أبو إسحاق عمرو بن عبدالله سبیعی، قتادة بن دعامه، محمد بن قیس أسدی، مسعر بن کدام، منصور بن زاذان، أبو إسرائيل ملائی، أبو الحسن کوفی (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۷؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۲-۳۷۳)، حارث بن حصیرة أزدی، زکریا بن یحیی شعیری، زیاد بن سوقة جریری، معاویة بن عمار دهنی و معاویة بن میسرّة بن شریح (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۴۴۶ و ۵۰۹، ج ۷: ۳۸۹ و ۲۷۰، ج ۳: ۵۵۷ و ج ۷: ۲۴، ۱۶۷).^۲ نیز از او روایت نقل کرده‌اند.

۱. و نیز نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۱۷۴، ۲۵۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۸۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۰۹، ۱۳۷؛ شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۵۳ و ...

۲. و نیز نک: شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷: ۴۷۱، ۱۷۴، ۲۵۴ و ج ۵: ۳۷۵، ۳۷۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ←

توجه به این نکته خالی از لطف نیست که بیشتر این افراد از اصحاب حدیث یا اهل رأی کوفه بوده و یا گرایش‌های ارجائی دارند. منابع رجالی نیز بر پایه همین حجم زیاد از راویان و ناقلان حدیث، به توثیق و تضعیف وی پرداخته‌اند (کشی، ۱۳۴۸: ۱۸۵؛ حلی، ۱۴۱۷: ۲۱۸؛ رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۴؛ ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۶: ۳۳۱). از باورهای حکم اطلاع چندانی در دست نیست، اما همین اندازه گزارش شده که وی در کنار کثیرالنواء و حسن بن صالح و دیگر مرجئان خدمت امام صادق ۷ رسیده و همگام با آنان نسبت به ولایت‌پذیری خلفای نخستین در کنار پاسداشت فضائل علی ۷ ابراز عقیده نموده است (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۹۵-۴۹۶).

سَلَمَةُ بن کَهِیل

أَبُو یَحْیٰی سَلَمَةُ بن کَهِیل حَضَرَمِی تَعَنی کُوفِی (المزّی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۳۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۹۸). که بر پایه گزارش فرزندش در سال ۴۷ قی چشم به جهان گشوده و در سال ۱۲۱ ق دیده فرو بسته است (المزّی، تهذیب الکمال، ج ۱۱: ۳۱۶). منابع رجالی اهل سنت وی را تابعی، ثقه و متقن الحدیث دانسته و گاه گفته‌اند که در او گرایش‌های شیعی وجود داشته است (رازی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۷۰؛ المزّی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۳۱۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۹۸). میزان اعتماد راویان اهل سنت به او و نقل روایاتش خود گویای آن است که در نگاه آنان وی فردی مورد قبول است (المزّی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۳۱۶-۳۱۵). اما در منابع رجالی شیعه وی زیدی بتری، غیر امامی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۳ و ۳۶۰) و مذموم در روایت (کشی، ۱۳۴۸: ۲۴۱) شناسانده شده است.

از مهم‌ترین اشخاصی که وی از آنها روایت کرده می‌توان امیرالمؤمنین ۷^۱، ابی‌هیثم بن تیهان، شهر بن حوشب و عبدالله بن عباس ابن عبدالمطلب (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۱ و همو، ۱۳۶۵، ج ۷: ۳۶۴، ۴۱۲ و ج ۶: ۲۲۵ و ج ۹: ۳۳۱ و همو، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۹۸). ابراهیم بن سوید نخعی، حسن عرنی، ذر بن عبدالله همدانی، سعید بن جبیر، سعید بن عبدالرحمان بن أبزی، عامر شعبی، عبدالله بن عبدالرحمان بن أبزی، عبدالله بن أبی‌أوفی، عبدالرحمان بن یزید نخعی، عطاء بن أبی‌رباح، عکرمه مولى ابن عباس، علقمة بن قیس نخعی، علقمة بن وائل بن حجر خضرمی، کریب مولى ابن عباس، پدرش کهیل بن حصین، مجاهد بن جبر مکی، أبی‌جحیفه وهب بن عبدالله

→ ج ۲: ۲۱۳ و ج ۴: ۲۸۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۰۹، ۱۳۷؛ شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۷۵ و ج ۱۲: ۴۲۳ و ج ۲۹: ۵۳ و

۱. درباره این که آیا امکان دارد وی از امام علی ۷ نقل روایت داشته باشد یا دو نفر با اسم مشترک هستند، نک: خویی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۰۷-۲۰۸.





سوائی، ابی‌إدريس مرهبي، ابی‌سلمة بن عبدالرحمان بن عوف و ابی‌مالك غفاری را نام برد.

از سویی دیگر کسانی چون ثابت بن هرمز فارسی، ابی‌بکر حضرمی، مالک بن عطیة أحسمی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷: ۴۱۲ و ج ۱: ۲۹۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶: ۲۲۵؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۶ و...)، أجلح بن عبدالله کندي، حسن بن صالح بن حی، حماد بن سلمة، سعید بن مسروق ثوری و فرزندش سفیان بن سعید ثوری، سلیمان أعمش، شعبة بن حجاج، صالح بن صالح بن حی، عبدالله بن أجلح بن عبدالله کندي، عبدالرحمان بن عبدالله مسعودی، عبدالملک بن ابی‌سلیمان، علی بن صالح بن حی، عوام بن حوشب، علاء بن صالح، قاسم بن حبيب ثمار، سلمة بن کهیل، مسعر بن کدام، مطرف بن طریف، منصور بن معتمر، موسی بن قیس خضرمی و یحیی بن سلمة بن کهیل از او نقل روایت کرده‌اند (المزی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۳۱۳ تا ۳۱۵؛ ذهی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۹۸). با اینکه در منابع رجالی اهل سنت به او با دیده قبول نگریسته شده است، اما از باورهای اعتقادی او چندان خبری در دست نیست. به هر روی، او نیز از جمله کسانی است که همراه با دیگر همفکران خویش به محضر امام صادق ۷ مشرف شده و اعتقاد خویش مبنی بر پذیرش ولایت ابوبکر و عمر همراه با اذعان به فضائل امام علی ۷ را ابراز کرده است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۰).

ابی‌المقدام ثابت‌الحداد

ثابت بن هرمز فارسی أبوالمقدام العجلی کوفی، از وابستگان بنی‌عجل (حلی، ۱۳۹۲: ۴۳۳). که با عناوین ثابت‌الحداد و ثابت‌الحذاء هم شناسانده شده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۹۸). او را از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق : به شمار آورده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۰ و ۱۲۹ و ۱۷۳؛ حلی، ۱۳۹۲: ۷۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱۶). و آورده‌اند که از ایشان، جابر جعفی، سلمة بن کهیل، سعید بن جبیر و ابن‌المسیب روایت کرده است. همچنین منصور بن المعتمر، عمرو بن ابی‌المقدام و هشام بن حکم نیز از او نقل روایت داشته‌اند (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۷۸؛ بیهقی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۱۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۳۷). وی در کنار حکم بن عتیبه و سلمة بن کهیل از افرادی است که مورد خطاب امام صادق ۷ قرار گرفته است، مبنی بر آنکه در هر نقطه از گیتی که گذر کنید، علمی موثق‌تر از آنچه از سوی جبرئیل به اهلش می‌رسد، نخواهید یافت (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۶۰). او نیز خدمت امام صادق ۷ رسیده و باور خود مبنی بر پذیرش ولایت ابوبکر و عمر همراه با امام علی ۷ را ابراز کرده است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۰).

صاحبان فرق و مذاهب هفت نفر پیش گفته را سردمداران بتریه شناسانده‌اند (اشعری

قمی، ۱۳۶۱: ۷۳ و ۷۴؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۰۰). و چنان که گذشت اینان همگی در اعتقاد به ولایت و امامت حضرت علی ۷ به گونه ای کوتاهی می ورزیدند.

البته، افراد دیگری - که غالباً از اصحاب و یاران امام باقر و صادق ۸ بوده اند- نیز با عنوان بتری شناخته شده اند، که در ادامه به آنها اشاره می شود.

أبوخزرج طلحة بن زید نهدي شامي - از اصحاب امام باقر و امام صادق ۸ - که گویا تنها از امام جعفر صادق ۷ روایت نقل کرده است. شیخ طوسی در رجال او را بتری دانسته (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۸)، اما برخی دیگر گرچه او را عامی مذهب دانسته اند، اما به کتابش اعتماد کرده اند (حلی، ۱۳۹۲: ۴۶۳؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۶۵). او به غیر از ابي عبدالله ۷ از ثوير بن غيلان و غياث بن ابراهيم و فضيل بن عثمان نیز حدیث نقل کرده است.

هم چنین کسانی چون ابراهيم بن مهزم، ابراهيم کرخي، صفوان، عباس بن معروف، عبدالله بن مغيرة، عثمان بن عيسى، محمد بن سنان، محمد بن يحيى خثمي، محمد بن يحيى خزاز، منصور بن حازم و موسی بن بکر از او روایت کرده اند. از وی در کتب شیعه و سنی روایات متعددی وجود دارد (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۳: ۶۶؛ ابونعیم اصفهانی، بی تا: ۹۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۳۰۳ و ۵۲۴).^۱

أبو عثمان عمرو بن جميع أسدي بصری - قاضی ری و از اصحاب امام باقر و صادق ۸ - که به حدیث او چندان توجهی نمی شود (کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰). شیخ طوسی وی را بتری دانسته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲). عمرو بن قیس ماصر (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰) و أبابصير يوسف بن حارث - از اصحاب امام باقر ۷ - (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۵۰؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰) که شیخ طوسی و ابن داوود هر دو را جزء بتریه شمرده اند.

عمرو بن خالد واسطی، از اصحاب امام باقر ۷ که در کتب روایی شیعه از او روایاتی وجود دارد. وی از امام باقر ۷، ابوهاشم رمانی و زید بن علی روایت نقل کرده و از او حسین بن سعید اهوازی، حسین بن علوان، أبان بن عثمان، ابی اسحاق سبیعی و دیگران حدیث نقل کرده اند. او را نیز بتری دانسته اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲).^۲ أبو محمد غياث بن ابراهيم تمیمی اسدي بصری از اصحاب امام باقر و صادق ۸ (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲)، یا تنها از

۱. نیز نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۱-۴۳ و ۲۱۶ و ۳۷۳؛ همان، ج ۲: ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۶۸، ۲۸۹، ۳۳۳ و ۳۳۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۹۸ و ۳۱۰ و ...).

۲. و نیز نک: علامه حلی، ۱۳۹۲: ۴۸۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۳۳، ۳۴۲، ۴۴۱-۴۴۳، ج ۷: ۲۵۱، ۲۲۳، ۳۱۷ و ۳۵۸ و ...؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۲۱۱ و ۲۱۳، ج ۴: ۹۲، ج ۶: ۳۹۸ و ...؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۱ و ۲۰۳ و ۲۱۵ و ۳۵۴ و ۳۵۰، ج ۳: ۶۵، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۹۷ و ۲۲۱ و ...





اصحاب امام باقر 7 (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۳: ۲۳۱-۲۳۲) که بتری شمرده شده است (همانجا).
قیس بن ربیع از یاران امام باقر و صادق 8، نیز بنا به نظر شیخ طوسی، بتری بوده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۳؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰).

محمد بن زید بن خطاب - که بنا بر نقلی در زمان رسول خدا به دنیا آمده و احتمالاً برادرزاده عمر بن خطاب است - نیز در شمار بتریه ذکر شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶؛).

أبو عتاب / أبو غیاث منصور بن معتمر سلمی کوفی از اصحاب امام باقر و صادق 8، (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶). و مقاتل بن سلیمان بجلّی یا بلخی، صاحب تفسیر و از اصحاب امام باقر و صادق 8 - که از امام صادق 7 نقل روایت کرده و حسن بن محبوب نیز از او روایت نموده است - نیز از بتریه شماره شده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۲۳۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۷۴).

بنا به گزارش کشی، أبو محمد مسعدة بن صدقة عبدی نیز بتری دانسته شده است. وی از اصحاب امام باقر و صادق 8 شمرده شده که از أبو عبدالله 7 و عدی بن حاتم روایت نقل کرده و جعفر بن عبدالله و هارون بن مسلم از او حدیث نقل کرده‌اند. برخی از رجالیان او را عامی و از اهل سنت دانسته‌اند، هرچند، از او در کتب روایی شیعه روایات متعددی وجود دارد (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۰).^۱

همچنین در نظر کشی، أبوبکر عباد بن صهیب تیمی کلیبی یربوعی بصری - از اصحاب امام باقر و صادق 8 - که برخی او را عامی دانسته‌اند نیز از فرقه بتریه بوده است. او از امام صادق 7 و حسن بن محبوب نقل روایت کرده و أحمد بن عیسی علوی از او روایت نقل کرده است (حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۱؛ کشی، ۱۳۴۸: ۳۹۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۹).

نتیجه

مرجئه شیعه اصطلاحی است که برای نخستین بار در فرمایش امام صادق 7 ظهور و بروز یافت. محققان تاریخ فکر و اندیشه در واکاوی و بازخوانی این گروه، هریک مسیرهای گوناگونی را پیموده‌اند. برخی آن را تنها اتهامی دانسته‌اند که مفوضه و غلات برای بدنام کردن مخالفان خود از آن بهره برده‌اند. برخی دیگر اصطلاح مرجئه شیعه را شیعیانی می‌دانند که چونان مرجئه اهل سنت، عمل را خارج از دایره ایمان ترسیم می‌کنند. اما این

۱. و نیز نک: خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۸: ۱۳۵-۱۳۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶: ۱۷۷ و ۱۹۸، ج ۷: ۲۱۱، ۲۲۶، ۲۳۲ و ۴۰۵ و...؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۵۴، ۵۷-۵۸ و ۶۰، ۴۰۱ و ۴۰۵، ج ۲: ۱۱۷، ۱۲۱ و ۱۶۸، ۲۱۹ و ۲۵۸، ج ۵: ۸۹، ۱۰۱، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۱۳ و ۳۱۶ و...؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۱۳-۱۰۲، ج ۳: ۷ و... .

نوشته نشان داد که بر خلاف این دو ایده، مرجئه شیعه جریانی است که به واسطه کوتاهی ورزیدن در حق امیرالمؤمنین 7 خود را از جامعه شیعی کوفه متمایز کردند. این جریان در واقع با پذیرش افضلیت امام علی 7، خلافت خلفای نخستین را هم می‌پذیرد و عملاً برای پندار سنیان در مسئله امامت و خلافت، تن‌پوشی از اعتقاد شیعه ارائه می‌کند. هم‌چنین نشان داده شد که این گروه در مصادر و منابع با عنوان بتریه نیز شناسانده شده‌اند. اضافه اینکه در روایات اهل بیت: این گروه به عنوان جریانی قابل قبول و مورد تأیید نگریسته نشده‌اند. برای نمونه امام صادق 7 در وصف اینان می‌فرماید: اگر تمامی بتریه ردیف یگانه‌ای ما بین مشرق تا مغرب تشکیل دهند، خداوند دنیا را به ایشان عزت نخواهد بخشید (خویی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۷۲ و ج ۳: ۳۹۹).

به نظر می‌رسد این دسته اگر چه ادعای تشیع دارند اما به غیر از منابع معرفی شده در دین، از حلقه‌های درسی دیگری که سامانه‌ای غیر دینی نیز دارند استفاده می‌کنند؛ به گونه‌ای که این مضمون بارها ذیل عنوان این افراد آمده است که شرق و غرب عالم را درنوردید، هرگز به جز آنچه از ناحیه ما اهل بیت رسیده است، علم صحیحی نخواهید یافت (خویی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۷۳ و ج ۸: ۲۱۰). در نهایت، آنچه بیش از هر چیز مهم می‌نماید کارکرد این گروه به عنوان مهم‌ترین عنصر هویت‌بخش یک جریان است.

باری! رویکرد این جریان گرچه در ابتدای پیدایی مورد توجه قرار گرفت اما در طول زمان نباید بدون پشتوانه معرفتی و دینی هم باقی می‌ماند؛ از این رو، بعدها نظریه «امامت مفضول» از سوی برخی سردمداران این جریان مطرح گردید تا این خلاء تئوریک جبران شود. این نظریه اگرچه توسط سلیمان بن جریر رقی طرح و تئوریزه شد، اما پیش از آن ریشه در اندیشه بتریه و از آن جمله کثیرالنواء دارد و دست‌کم به صورت غیررسمی به آن باورمند بوده‌اند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۱). نظریه امامت مفضول - به عنوان کارکرد و دستاورد جریان مرجئه شیعه - فرضیه‌ای سیاسی در باب امامت بود که بستر ایدئولوژیک آن، به دست فقیهان و محدثان مرجئی کوفه، برای شیعیان فراهم آمد و عملاً رویه اعتقادی تفکر ارجاء در بافت شیعی، زمینه‌ساز بروز چنین نظریه‌ای در میان شیعیان شد. البته، سرنوشت تاریخی این جریان و تأثیراتی که در اعتقادات شیعی داشته است، خود بحثی جداگانه طلب می‌کند.



کتاب نامه

۱. ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۰۴ق)، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، با حواشی احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن داوود حلی (۱۳۹۲ق)، الرجال، تحقیق و تقدیم: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف الأشرف: منشورات مطبعة الحیدریة و قم: منشورات رضی.
۳. ابن عساکر (۱۴۱۵ق)، تاریخ دمشق، تحقیق: علی شیر، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۴. ابن اسحاق همدانی، احمد بن محمد، اخبار البلدان (۱۴۱۷ق)، درایة و تحقیق: ضیف الله یحیی الزهرانی و مرین سعید عسیری، مکه: جامعة ام القرى.
۵. ابن کثیر (۱۴۰۷ق)، البداية والنهاية، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الثالثة.
۶. ابن مرتضی (۱۹۸۸م)، المنية والأمل، تحقیق: محمد جواد مشکور، بیروت: مؤسسة الكتاب الثقافیة.
۷. ابن معین (۱۳۹۹ق)، تاریخ یحی بن معین، تحقیق: احمد محمد نورسیف، عربستان: جامعة الملك عبدالعزيز.
۸. ابن ندیم (۱۳۸۶)، الفهرست، تحقیق: رضا تجدد، تهران: اساطیر.
۹. ابن الغضائری (۱۳۸۰)، رجال، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، قم: دارالحديث.
۱۰. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، تقدیم: شیخ خلیل المیس، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۱۱. _____ (۱۳۸۲)، (۱۳۹۰ق- ۱۹۷۱م)، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. _____ (۱۳۸۲)، (بی تا) تعجیل المنفعة، تحقیق: د. إکرام الله إمداد الحق، بیروت: دارالكتاب العربی.
۱۳. ابوالفرج اصفهانی (۱۴۰۸ق)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: احمد حنفی، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۱۴. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۲)، گرایش ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۵. ابونعیم اصفهانی (بی تا)، کتاب الضعفاء، حققه و قدم له: فاروق حمادة، مغرب: دارالثقافة/ الدار البيضاء.
۱۶. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، بیروت: دارالاضواء.



۱۷. اسفراینی، ابوالمظفر (۱۳۷۴ق)، التبصیر فی الدین، تحقیق: محمد زاهد الکوثری، قاهره: مکتبة الخانجي؛ بغداد: مکتبة المثنی.
۱۸. اسکافی، ابوجعفر محمد بن عبد الله (۱۴۰۲ق)، المعیار والموازنة، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت.
۱۹. اشعری قمی، سعد بن عبد الله (۱۳۶۱)، المقالات و الفرق، تحقیق: محمدجواد مشکور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۹ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق و تصحیح: محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره: مکتبة النهضة المصرية.
۲۱. أمین، سید محسن (۱۴۰۳ق)، أعیان الشیعة، تحقیق و تخریج: حسن أمین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۸۳ق)، طبقات الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. البسوی، یعقوب بن سفیان (۱۳۹۴ق)، المعرفة والتاریخ، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، بغداد: مطبعة الارشاد.
۲۴. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۲۸ق)، الفرق بین الفرق، تحقیق و تصحیح: محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره: مکتبة دار التراث.
۲۵. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی (۱۴۱۴ق)، السنن الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطاء، مکه المكرمة: دارالباز.
۲۶. پاکتچی، احمد (۱۳۷۲)، «ابوحنیفه» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بروجردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵.
۲۷. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۰ق)، البیان والتبیین، تحقیق: عبدالسلام هارون، قاهره.
۲۸. جعفریان، رسول (۱۳۶۸)، تاریخ تشیع در ایران، تهران: سازمان چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۱ و ۱۳۸۲)، مرجئه: تاریخ و اندیشه‌ها، قم: نشر خرم.
۳۰. _____ (۱۳۸۰ و ۱۳۸۲)، مقالات تاریخی، ایران، قم: دلیل ما.
۳۱. جوهری، أحمد عبد الغفور العطار (۱۴۰۷ق)، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۲. جهانگیری، محسن (۱۳۹۰)، مجموعه مقالات کلام اسلامی، تهران: انتشارات حکمت.
۳۳. حافظ اصفهانی (۱۹۳۴م)، ذکر أخبار اصفهان، چاپخانه: بریل - لیدن المحروسة.
۳۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر عاملی) (۱۴۰۹ق)، وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة؛ تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۵. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی) (۱۴۱۷ق)، خلاصة الأقوال، تحقیق: جواد





- قیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاه.
۳۶. حمیری، ابوسعید بن نشوان (۱۹۷۲م)، الحورالعین، تحقیق: کمال مصطفی، تهران: بی جا.
۳۷. الحوالی، سفر بن عبدالرحمن (۱۴۱۸ق)، ظاهرة الدرجاء فی الفكر الاسلامی، قاهره: مكتب الطیب.
۳۸. خوارزمی، محمد بن احمد (۱۸۹۵م)، مفاتیح العلوم، به كوشش فان فلوتن، لیدن.
۳۹. موسوی خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحديث، قم: مركز نشر آثار شیعه.
۴۰. دینوری، ابن قتیبہ (ابن قتیبہ) (۱۹۷۰)، المعارف، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴۱. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۰۷ق)، تاریخ الإسلام، تحقیق: د. عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دارالكتاب العربی.
۴۲. _____ (۱۳۷۴ق)، تذكرة الحفاظ، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۳. _____ (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، إشراف وتخریج: شعيب الأرناؤوط، تحقیق: حسین الأسد، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۴. _____ (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
۴۵. رازی، ابن ابی حاتم (۱۳۷۱ق)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربی، بیروت: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحیدر آباد، الهند.
۴۶. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۸۶)، «پژوهشی در مرجئه» در فرمانيان، مهدی، فرق تسنن، قم: نشر اديان.
۴۷. سمعانی (۱۴۰۸ق)، الانساب، تقديم وتعليق: عبدالله عمر البارودي، بیروت: دارالجنان للطباعة والنشر والتوزيع.
۴۸. شهرستانی، عبدالکريم (بی تا)، الملل والنحل، تحقیق: محمد سيد گیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۴۹. شيخ صدوق (۱۴۰۴ق)، من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق: علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۵۰. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تصحيح وتعليق: حاج ميرزا حسن كوجه باغی، تهران: مطبعة الاحمدی.
۵۱. طوسی، محمد بن الحسن (شيخ طوسی) (بی تا)، اختيار معرفة الرجال، تصحيح وتعليق: مير داماد أسترابادی، تحقیق: سيد مهدی رجاوی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

۵۲. _____ (۱۳۶۳)، الاستبصار، تحقيق وتعليق: سيد حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۵۳. _____ (۱۳۶۴)، التهذيب الاحكام، تحقيق وتعليق: سيد حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۵۴. _____ (۱۴۱۴ق)، أمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.
۵۵. _____ (۱۴۱۵ق)، رجال الطوسي، تحقيق: جواد قیومی، قم: مؤسسة نشر إسلامی.
۵۶. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۸ق)، المنتخب من ذیل المذیل من تاریخ الصحابة والتابعين، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۷. _____ (۱۴۰۳ق)، تاریخ الامم والملوک، تصحيح: نخبة من العلماء، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۸. عطوان، حسين (۱۹۸۶م)، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، بیجا: دارالجيل.
۵۹. عقیلی، محمد بن عمرو (۱۴۰۴ق)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبدالمعطى امين قلعه جی، بيروت: دارالکتب العلمیة.
۶۰. فان. اس، یوزیف (۲۰۰۸م)، علم الکلام والمجتمع، ج ۱، بغداد- بيروت: منشورات الجمل.
۶۱. فضل بن شاذان (۱۳۶۳)، الايضاح، تحقيق: محدث ارموی، ایران، تهران: دانشگاه تهران.
۶۲. فیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، مصباح المنیر، قم: دارالهجرة.
۶۳. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزيز (۱۳۴۸)، رجال الکشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۶۴. کلینی، ابو جعفر (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۶۵. گلدزیهر، ایگناز (۱۹۴۶م)، العقيدة والشریعة فی الاسلام، ترجمه محمد یوسف موسی و دیگران، بيروت: دارالرائد العربی.
۶۶. اللجنة العلمیة فی مؤسسة الامام صادق (ع) (۱۴۲۴ق)، معجم طبقات المتکلمين، اشراف: جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام صادق (ع).
۶۷. مادلونک، ویلفرد (۱۳۷۵)، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۶۸. مجلسی، محمد باقر (علامه مجلسی) (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۹. محمد ابن سعد (۱۹۶۸)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
۷۰. مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نَعْمَان (شيخ مُفيد) (۱۴۱۴ق)، أمالي، تحقيق: حسين استاد ولی و علی





- اکبر غفاری، بیروت: دارالمفید، چاپ دوم.
۷۱. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۹)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
۷۲. مرزبانی خراسانی (۱۴۱۳ق)، مختصر أخبار شعراء الشيعة، تحقیق: شیخ محمد هادی آمینی، بیروت: شركة الکتبی للطباعة والنشر والتوزيع.
۷۳. المیز، جمال الدین یوسف (۱۴۰۶ق)، تهذیب الکمال، تحقیق وضبط و تعلیق: الدكتور بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۵ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، بیروت: دارالاندلس.
۷۵. مؤذن جامی، محمد هادی (۱۳۸۳)، «عبدالله ابن ابی یعفور» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بروجردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲.
۷۶. ناشی اکبر، عبد الله بن محمد (۱۳۸۹)، فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت، ترجمه علیرضا ایمانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
۷۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۸. النشار، علی سامی (۱۹۶۶م)، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، بی جا: دارالمعارف.
۷۹. نمازی شاهرودی (۱۴۱۲ق)، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران: شفق.
۸۰. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشيعة، بیروت: دارالاضواء.
۸۱. هدایت پناه (۱۳۸۷)، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
82. Madeclung, W., Murydjia (1993), *Encyclopedia of Islam*, new ed., Leiden: New York: Brill, Vol. vii, pp. 605-606.