

بُتْریه و اندیشه تقصیر

* قاسم کاجی

** رسول رضوی

چکیده

جریان اهل تقصیر بر گروهی از شیعه که در نیمه سده دوم و در کوفه فعالیت می کردند و با پیش آمدن شرایط اجتماعی و سیاسی از رجوع کامل به امام خودداری کردند اطلاق می شود. آنان که برخی اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) نیز بودند، نگرشی متفاوت به مسئله امامت داشتند و به عنوان عقب ماندگان اعتقادی شیعه، قدرت امام بر علوم سماوی و عصمت امام را انکار می کردند. آنان پس از ظهور زیدیه با گرایش به این ائتلاف، با پذیرش نظریه امامت مفضول، در برخی از عقائد با آنان همسو شدند و بُتْریه را که یکی از بزرگ ترین جریان های تقصیر است تشکیل دادند. در بررسی احادیث و روایت های بُتْریه و مقصره و مقایسه بین آن دو، به نظر نمی رسد همه شخصیت های بُتْریه از منظر احادیث دارای گرایش های همگون بوده و یک حلقه نظام مند مرتبط با اندیشه تقصیر را تشکیل داده باشند؛ چون در میان بُتْریه افرادی مورد لعن امام قرار گرفته اند و تنها گروهی از دید امام توانایی شناخت و هدایت داشته اند.

کلیدواژه ها

بُتْریه، زیدیه، جریان تقصیر، امامت مفضول.



مقدمه

اهل تقصیر یکی از جریان‌های اعتقادی بودند که در زمان ائمه : پدید آمدند و به سبب جهل، در محوری‌ترین کانون اعتقادی شیعه ایده‌های فکری جدیدی مطرح ساختند و با رویکردی متفاوت در مسئله جانشینی پیامبر ۹ امامت مفضول را پذیرفتند و اموری مانند عصمت، مناقب و ... را در حق ائمه : روا ندانستند. به نظر می‌رسد بجز منابع روایی و حدیثی، می‌توان بخشی از اعتقاد این جریان را در عناصری با اندیشه‌های کلامی زیدی - شیعی جست‌وجو کرد و پیشینه بعضی آموزه‌ها را در اندیشه مخالفان مذهب شیعه و در منابع رجالی و فرقه‌نگاری یافت. نوشته حاضر می‌کوشد با تطبیق تفکر گروهی از زیدیه با نظریه جریان اهل تقصیر، چهره واقع بینانه‌ای از آنان ارائه دهد و چگونگی تعامل ائمه : با جریان فکری مقصره را از نگاه ایشان ارزیابی کند تا مشخص گردد برخی از افراد این جریان که به گمان خویش تفکر شیعی را ترویج می‌دادند، چرا از دیدگاه امام ماهیت غیر شیعی داشته‌اند و چگونه با تمایز نهادن میان اندیشه تقصیر و روایت‌ها می‌توان معنای روشنی از تطور مفهوم کلامی مقصره در باب علم ائمه : ارائه کرد. در منابع تاریخی و فرقه‌نگاری اگرچه این گروه به نام مقصره شناخته نشده‌اند، ولی به یقین کتاب‌هایی در رد عقاید جریان تقصیر در عصر ائمه : به نگارش در آمده بود. ابن ندیم کتاب‌های الرد علی من قال بإمامة مفضول اثر هشام بن حکم، الرد علی المعتزله فی إمامة المفضول اثر مؤمن الطاق و علی من أبی وجوب الإمامة بالنص اثر سکاکی را در فهرست خویش آورده است (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۳۲۸) که می‌تواند ردیه‌ای بر پیش فرض‌های اهل تقصیر به شمار آید.

در عصر کنونی کتاب مکتب در فرآیند تکامل، مقاله «بازخوانی نظریه علمای ابرار» نگاه متفاوتی به جریان تقصیر داشته‌اند و می‌توان این دو نگاه و گمانه‌زنی را تلاشی برای احیای اندیشه مقصره در عصر حاضر دانست. مدرسی طباطبایی مقصره را از شیعیان فرمان‌بردار در برابر ائمه : بر می‌شمارد؛ مقصره‌ای که در مبانی اعتقادی خود نصبی یا نصی بودن امام را نمی‌پذیرفتند و نزدشان وجوب طاعت و علم اختصاصی امام



اعتباری نداشت. مدرسی طباطبایی نصّ یا نصب، افتراض طاعت و علم اختصاصی ائمه : را نظریه‌ای تطور یافته می‌داند که از مقام سیاسی به مقام مذهبی و علمی امام نزد برخی شیعیان انتقال یافت و عصمت در مسیر سامان یافتن مرجعیت مذهبی نهادینه شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۹، ۸۰، ۱۰۲).

در میان کتاب‌ها و مقاله‌هایی که به نقد دیدگاه مدرسی پرداخته‌اند می‌توان به کتاب بررسی نظریه تطور تاریخی تشیع به صورت محدود و مقاله «مُرْجئه شیعه» اشاره کرد. همچنین بخشی از جلد ششم کتاب ادب فنای مقربان با بررسی عُلات و مقصره به تشریح واژه تقصیر می‌پردازد. گفتنی است سلاح اعتقادی جریان تقصیر به برندگی سلاح اعتقادی عُلات نیست، ولی در عصر حضور ائمه : بسیار تأثیرگذار بوده است. نظریه و اندیشه این گروه از آن روی آفت دینی به‌شمار می‌رود که افزون بر تعمیق مظلومیت و تضعیف جایگاه ائمه : در مردود شمردن شماری از متون حدیثی که به زعم این گروه بوی غلو می‌داد، نقش اساسی داشته است و باعث شده عناصر درون مذهبی با دامن زدن به اندیشه جریان تقصیر فرصت را غنیمت شمارند و بدین طریق چهره شیعه را غیرواقع‌بینانه جلوه دهند.

تقصیر و مفهوم آن

در لغت نامه‌ها «قَصْر» اغلب به معنای کوتاهی و نرسیدن چیزی به پایان خود آمده و در نرسیدن تیر به هدف «قَصْرُ السَّهْمِ عَنِ الْهَدَفِ» به کاربرد آن اشاره شده است. نیز وقتی «أَقْصَرْتُ الْمَرَأَةَ» گفته شود، به معنای زادن بچه‌های ناقص است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۹۵). اگر واژه «قصر» به باب تفعیل برود، اقدام قصدی متوجه فاعل آن می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۵۸). دو مفهوم اصطلاحی برای واژه «تقصیر» شهرت یافته است که اولی به اموری اطلاق می‌شود که روا نیست از معرفت آنها کوتاهی کرد؛ مانند گواهی به یکتایی خدا، حق بودن رسالت پیامبر ۹، ولایتی که خدا امر فرموده و... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۹). مفهوم دوم تقصیر نیز به معنای کوتاه کردن موی سر آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۶۳۷).





البته تقصیر در مفهوم عام منابع کلامی به عملکرد کسانی اطلاق می‌شود که درباره یک شخص یا واقعه‌ای کوتاهی کرده و از پذیرش واقعیت درباره او طفره رفته‌اند؛ برای مثال، شهرستانی خوارج را به دلیل نپذیرفتن حکمیت مقصره می‌نامد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۷)، ولی در کلام امامیه و از نگاه منابع شیعی، تقصیر کوتاهی در شناخت ائمه : و جنبه‌های وجودی آنان بوده و شامل کسانی می‌شود که ائمه : را از اندازه خود پایین‌تر می‌آورند (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۶) و در ردیف دیگران قرار می‌دهند. در مقابل اصطلاح تقصیر (تفریط)، اصطلاح غلو به معنای افراط و تجاوز از حدّ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۳۲) و بالابردن ائمه : تا مقام الوهیت قرار دارد. بر خلاف غالیان که دشمنان اهل بیت : شمرده شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۱)، تعبیر مقصره در روایت‌هایی از ائمه : در مورد گروهی از شیعیان نیز وارد شده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۴۸). امام سجاد ۷ مقصره را کسانی معرفی می‌کند که از معرفت ائمه : و امور واگذار شده از امر و روح به سوی آنها کوتاهی می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶: ۱۴).

معنای لغوی «بتر»

در لغت‌نامه‌ها بتر به معنای بریدن و قطع کردن پیش از اتمام آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۳۷) که از باب قتل می‌باشد و لازم آن، بَتَرٌ بَتْرًا از باب تعب و به معنای اَبْتَرٌ آمده است. اَبْتَرُ هر امری است که اثر خیر از او منقطع شود (همان). در حدیثی آمده است: «کان لرسول الله ﷺ درعٌ یقال لها البتراء، سمیت بذلك لقصرها»: رسول خدا ﷺ زرهی داشت که به آن بترای می‌گفتند و سبب این نام‌گذاری کوتاهی زره بوده است (همان). همچنین رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «لا تُصَلُّوا عَلَی صَلاةٍ مَبْتُورَةٍ بل صَلُّوا عَلَی اَهْلِ بَیتِی»: بر من درود بی‌دنباله نفرستید، بلکه بر من و اهل بیتم درود فرستید. درود بی‌دنباله، درود بر پیامبر ﷺ بدون درود بر آل آن حضرت است. این نوع درود را پیامبر ﷺ «مَبْتُورَه» نامیده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۲۰۷).

بتر جمع اَبْتَرٌ و بَتْرِیَه می‌تواند نام گروهی باشد. روشن است که واژه «بتر یا بتر»

گاهی با واژه «قصر» همپوشانی معنایی دارد. ابن منظور در چند مورد از واژه «بتر» به معنای قصر بهره برده و در بیان اصطلاح «الْبَتْرُ مِنَ الْحَيَاتِ» می نویسد: «الَّذِي يُقَالُ لَهُ الشَّيْطَانُ قَصِيرَ الذَّنْبِ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ إِلَّا فَرَّ مِنْهُ وَلَا تَبْصِرَةٌ حَامِلٌ إِلَّا أَسْقَطَتْ وَإِنَّمَا سُمِّيَ بِذَلِكَ لِقَصْرِ ذَنْبِهِ كَأَنَّهُ بُتِّرَ مِنْهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۴، ۳۸). بنابراین، هر دو اصطلاح در معنای یکدیگر به کار رفته و همواره در رسیدن به نهایت خویش عقیم می مانند و منقطع از خیر و ثوابند. با توجه به حدیث امام سجاد ۷ در بیان معنای مقصره و تبیین حدیث شریف رسول خدا ۹ از «مبتوره» معلوم می گردد که این دو تلقی واحدی از ائمه : داشته و بنا بر خیر امت بودن اهل بیت : (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۹۷، ۲۳۵) اعتقاد ناتمامی در معرفت وجودی به ایشان پیدا کرده اند.

اوائل بتریه به معنای اهل تقصیر

به نظر می رسد اوائل بتریه از نخستین گروه هایی است که حق ائمه : را کاهش دادند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰). اشعری می نویسد: گروهی که حضرت علی ۷ را فاضل ترین، عادل ترین، زاهدترین و شجاع ترین مردم پس از رسول خدا ۹ دانسته و می گفتند حضرت علی ۷ به رضایت خود امور خلافت را به ابوبکر واگذار کرده است، عنوان «اوائل البتریه» داشته اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸).

به طور مشخص رشد و بالندگی «اوائل البتریه» در شهر کوفه بوده است. شهر کوفه با داشتن جریان های متعدد تشیع اعتقادی اهمیت ویژه ای دارد و محور اختلاف این جریان های شیعی نیز به رویکرد هر دسته در باب علم امام و مسائل مربوط به آن باز می گشت (جعفریان، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۲۳، ۹۰). شیعیان برائتی^۱ امام را وارث علم نبی ۹ می دانستند و قائل بودند امامت در اهل بیت : باقی خواهد ماند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴). از سویی دستیابی به معارف ناب همواره از دغدغه های اصلی این اصحاب بوده است و شفاف سازی

۱. شیعیان برائتی به خلافت بلافضل علی بن ابی طالب اعتقاد داشتند و از ابوبکر و عمر برائت می جستند و در مقابل این اصحاب، گروهی از امامیه حاضر به برائت از این دو نبودند.





احادیث منسوب به ائمه : از سوی آنان، برای این اصحاب نقش حیاتی داشت. نقطه قوت روش اندیشه‌ورزی شیعیان برائتی، متن نگاره‌هایی با رنگ‌وبوی وحی از زبان ائمه : بود و فاصله جغرافیایی کوفه و مدینه اهمیت استماع حدیث و طرح مسائل جدید، درک محضر امام را ضروری می‌ساخت. عظمت این بهره‌گیری را می‌توان از سخن ابان بن تغلب دریافت که می‌گفت: «الشیعةُ الَّذِينَ اخْتَلَفَ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ۹ أَخَذُوا بِقَوْلِ عَلِيٍّ ۷ وَ إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ عَنْ عَلِيٍّ ۷ أَخَذُوا بِقَوْلِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ۷»: شیعه کسانی هستند که وقتی مردم درباره رسول خدا ۹ اختلاف می‌کنند، سخن علی ۷ را بپذیرند و زمانی که مردم درباره قول علی ۷ اختلاف می‌کنند، قول جعفر بن محمد ۷ را بپذیرند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲).

از منظر تعریف ابان، استمرار سنت پیامبر اکرم ۹ و امام علی ۷ و رسیدن به مقام اصحاب خاص، به رجوع اصحاب به امام بستگی داشت. ائمه : می‌کوشیدند شیعیان را از مشی‌های عقیدتی معتزلی، مرجئی و... حفظ کنند، ولی همه اینها نمی‌توانست تنها به خواست امام محقق شود، بلکه لازم بود شیعیان شخص امام را به‌عنوان جانشین پیامبر، با اوصاف ویژه بشناسند و به چگونگی زمان و مکان دریافت حدیث توجه کنند.

تعریف ابان بن تغلب مباحث جدیدی را در حوزه افراط و تفریط سامان می‌داد و به ارزشیابی قابل توجهی در میان پیروان ائمه : منجر می‌شد، ولی بر خلاف رویه أخذ به قول معصوم، فضای کوفه تعامل نامتوازنی در حلقه‌ی درسی برخی اصحاب امامیه همچون اوائل البتیره رقم زد؛ با این همه نباید جریان متأثر اوائل البتیره را لزوماً مقهور اندیشه‌های عقیدتی جاری در کوفه دانست، بلکه در پی گرفتاری‌های جامعه شیعی در عهد امویان و شرایط دشوار زندگی، این گروه از شیعیان در منازعه‌های اعتقادی با جریان‌های غیر شیعی با تنزل دادن مقام امام به‌ظاهر از ویژگی‌هایی مانند عصمت و علم خاص امام چشم‌پوشیده بودند تا به اختلاف‌ها دامن نزده باشند. اما اشخاصی از میان این گروه تمایل به امامی‌نشان می‌دادند که در برابر ظلم بنی‌امیه قیام کند و شاید از همین رو به صلح امام حسن ۷ در قبال معاویه اعتراض کردند و امام نیز حفظ جان شیعیان را علت

این صلح بر شمرد و از مفترض الطاعة بودن خود به نص رسول خدا 9 سخن گفت (صدوق، ۱۳۹۵، ج: ۱، ۳۱۶). این سخن امام این احتمال را تقویت می‌کند که راهبرد فکری اشخاص یادشده با تدبیر سیاسی امام بنابر آگاه بودن امام بر امور مسلمانان بیگانه بوده است. بسیاری از اوائل البتريه بر چنین باوری تا قیام زید بن علی استوار بودند. آنچه در اینجا قابل توجه است عقب‌نشینی این گروه‌ها در قیام امام حسین 7 و زید بن علی بود، زیرا آنان قیام را تنها در مسیر برپایی حکومت شیعی می‌پذیرفتند و با علم به شکست قیام از آن روی گردان می‌شدند. از سوی دیگر، وجوب اطاعت از امام هر چند نزد آنان جاری بود، این وجوب اطاعت به معنای مفترض الطاعة بودن به نص پیامبر نبود.

اوائل البتريه و قیام زید

با قیام زید بن علی شخصیت‌هایی از اوائل البتريه همچون سلمة بن کهیل و کثیر النوا با وی بیعت کردند، ولی پس از مدتی از زید خواستند تا بیعت از آنان بردارد (طبری، ۱۳۸۴، ج: ۷، ۱۶۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۷). با نگاهی به گزارش طبری می‌توان گفت عده‌ای از اصحاب سلمه بن کهیل در مجلس زید حضور داشته‌اند (همان). علت این بیعت شاید همان روحیه برجیده شدن ظلم امویان بود. از سویی برائت‌نجستن زید از شیخین انگیزه آنان را دو چندان کرد. با شهادت زید بن علی و در آغاز سده دوم هجری عناصر مهم بتريه با پیوستن به ائتلاف زیدیه با چهره بتريه رخ گشودند و به پیروان کثیر النوا و حسن بن صالح مشهور شدند.

کشی علت نام‌گذاری این گروه به بتريه را از مجلس امام باقر 7 گزارش کرده و از قول سدید می‌نویسد: «با سلمة بن کهیل و أبو مقدم ثابت بن حداد و سالم بن ابي حفصه، کثیر النوا و جمعی دیگر نزد امام باقر 7 رفتیم و برادر آن حضرت زید بن علی هم نزد او بود. این اشخاص به حضرت باقر 7 گفتند: «ما علی، حسن و حسین : را دوست داریم و از دشمنان‌شان بیزاری می‌جوییم. حضرت فرمود: خوب است. بعد گفتند: ابوبکر و عمر را نیز دوست می‌داریم و از دشمنان‌شان بیزاری می‌جوییم». زید بن علی رو به ایشان کرد





و گفت: آیا از فاطمه 3 بیزاری می‌جوئید؟ شما کار ما را بریدید، ریشه شما بریده باد...» (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۶). علامه مجلسی «أبتر الید بودن»، یعنی عیب جسمانی کثیر النوا را که از پیشوایان بتریه بود، سبب این نام‌گذاری دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ۳۴۶). ناشی‌ء اکبر قائل است چون این افراد به طعن عثمان در شش سال آخر خلافتش پرداخته‌اند و از عثمان تبری جستند، به بتریه معروف گشتند (ناشی‌ء اکبر، ۱۳۸۶: ۲۰۱).

حمیری آورده است: «این لقب را مغیره بن سعید به کثیر النوا داده است» (زریاب، ۱۳۷۵: مدخل بتریه). فان. اس. برداشت متفاوتی دارد و می‌نویسد: «مغیره با این نام‌گذاری خواسته است ادعا کند که بتریه حق امام علی 7 را أبتر گذارده‌اند، زیرا آنها منکر نصّ پیامبر برخلاف امام علی 7 شدند» (فان. اس.، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۴۲). شهرستانی هم می‌نویسد: «بتریه پیروان کثیر النوا و حسن بن صالح بودند و تقدم مفضول بر أفضل را جایز و خلافت ابوبکر و عمر را صحیح می‌شمردند و در امر عثمان توقف کرده، می‌گفتند علی أفضل مردم پس از رسول خدا و اولی به امامت بود، ولی خلافت را با رضایت واگذار کرد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۷۴). به هر حال با بررسی بیشتر مشخص می‌شود این نام‌گذاری را دیگران به جریان بتریه داده‌اند.

بتریه زیدی؟ یا شیعی؟

در برخی کتاب‌های نحل، بتریه به عنوان شاخه‌ای از شاخه‌های زیدیه ثبت شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸)، ولی این پرسش مطرح است که آیا اوائل البتریه با پیوستن به زیدیه هویت تازه‌ای یافتند و از جامعه شیعی متمایز شدند؟

از گزارش کشی برمی‌آید که انتساب عناصر مشهور بتریه به زیدیه بسیار دشوار است، زیرا آنها به چیزی اعتقاد داشتند که زیدبن علی، به سبب چنان اعتقادی، آنان را مورد عتاب قرار داده و نفرین کرده بود. حال آن‌که اگر نفرین زید این نام‌گذاری را برای بتریه به همراه داشت، چگونه می‌توان بتریه را به زیدیه منسوب کرد؟ حتی گزارش ابن اثیر درباره گفت‌وگوی میان زید و سلمة بن کهیل و برداشتن بیعت از سلمة بن کهیل

نیز نمی‌تواند مانع از تردید این انتساب شود (ابن اثیر، ۱۴۰۲، ج ۵: ۲۳۵). وی از سوی در منابع اهل سنت، به داشتن گرایش‌های شیعی متهم شده (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۱۷۶) و از سوی دیگر در منابع شیعی، زید بن بتری خوانده شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۳). همچنین شیخ طوسی حکم بن عتیبه - یکی از شخصیت‌های مهم بتریه - را در شمار اصحاب امام سجاد 7 ضبط کرده و برقی نیز وی را در شمار اصحاب امام سجاد و امام باقر 8 به‌شمار آورده است و سال وفات وی نیز پیش از قیام زید بوده است. همچنین ثابت بن حداد از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق : ضبط شده است (خوبی، ۱۴۱۳، ج ۶: ۱۷۶).

اشعری می‌گوید دو فرقه - بتریه و جارودیّه - امر زید بن علی بن حسین بن علی را بر خود بسته‌اند و فرقه‌ی زیدیه از ایشان منشعب شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸). همین مطلب در فرق الشیعه نوبختی نیز آمده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۱، ۲۰). شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه با اشاره به دو فرقه زیدیه می‌نویسد: «جارودیّه فرقه‌ای از زیدیه‌اند و بنا به قولی ایشان مانند بتریه منسوب به زیدیه‌اند، ولی در حقیقت زیدیه اهل سنت‌اند» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۵۴۳).

بر اساس سخن شیخ صدوق دو نکته روشن می‌شود: اولاً، ممکن است فرقه بتریه جریانی مستقل بوده و تنها منسوب به زیدیه باشند؛ ثانیاً، علت صف‌آرایی دو جریان بتریه و جارودیّه در اعتقاد شیعی بتریه ریشه داشته است و آنان تنها به زیدیه گرایش داشته‌اند و بنا بر شواهد تاریخی و مطلب شیخ، جارودیّه از اهل سنت وارد زیدیه شده است. نوبختی هم از دو گروه اُقویا و ضعفاى زیدیه نام می‌برد که به نظر می‌رسد ضعفاى دارای گرایش کم‌رنگ زیدیه همان بتریه باشند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۷). در گزارشی از ماهیت بتریه، کِسّی هیچ سخنی از زیدیه نمی‌کند و می‌نویسد:

بتریه در آغاز مردم را به ولایت علی 7 دعوت می‌کردند. سپس آن را با ولایت ابوبکر و عمر درآمیخته و به اثبات امامت ایشان می‌پردازند. آنان بر عثمان، طلحه و زبیر خرده می‌گیرند و بر قیام با فرزندان علی بن ابی طالب معتقدند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۳).





با مقایسه گزارش کِشّی و قول سعدبن عبدالله اشعری دربارهٔ بتریه و مطلبی که در گفتار نوبختی و شیخ صدوق بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که بتریه پیش از قیام زید و پیدایش زیدیه، حیاتی در میان شیعیان داشته‌اند که سعدبن عبدالله اشعری آنان را اوائل البتریه می‌خواند و پس از مدتی با تأثیرپذیری از زیدیه، خلافت ابوبکر و عمر را با وجود افضلیت امام علی ۷ پذیرفته بودند. در کنار نظریهٔ اوائل البتریه، پاسخ به این پرسش که آیا اوائل البتریه حق امامت را در قیام کننده‌ای از فرزندان امام حسن و امام حسین ۸ منحصر می‌دانسته‌اند آسان نیست، زیرا نام برجستگان مهم بتریه چه در قیام زید و چه نفس زکیه ثبت نشده است. گفتنی است نام بتریه به جریان مورد بحث اختصاص نداشت، زیرا معتزله را نیز به دلیل آنکه علی ۷ را بر ابوبکر و عمر برتری می‌دادند، بتریه نام نهاده‌اند (روحانی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۳۵) و حتی به برخی از پیشوایان بتریه لقب مُرجئی هم داده بودند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵) تا مشخص گردد نام گذاری‌های یادشده، تمام هویت یک جریان نمی‌توانست باشد.

پیش‌تر اشاره شد که این گروه خود نخواستند که نام بتریه را برای خود برگزینند و آنان هم انگیزه‌ای نداشتند تا خود را جدا از گروه شیعه بدانند و از دیدگاه سلیمان بن جریر به‌عنوان یک زیدی مذهب، بتریه جزئی از امامیه بودند (فان اس، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۴۰).

بی‌اعتنایی بتریه به شأن و منزلت امام

گفتنی است اعتقاد و جدیت بتریه به محدود بودن علم امام، انگیزهٔ تمایل به زیدیه را در ایشان زنده نگه داشت و آموزه‌هایی مانند علم غیب امام، عمل تقیه و رجعت را دستخوش تغییر و تحول کرد. به‌طور مشخص پذیرش ادبیات سیاسی زیدیه از سوی برخی افراد بتریه رویکرد اعتراضی بتریه را در برابر ائمه : تقویت می‌کرد و این گروه به این باور رسیدند که امام مرجع واحدی به‌شمار نمی‌آید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۰۹). نوبختی دربارهٔ اعتقاد زیدیه به علم امام می‌نویسد:

اما دیگر فرقه‌ها امر را توسعه بخشیده و گفتند علم مشترک در همه اینها -

ائمه : - و عموم مردم است و باهم مساوی و برابرند. پس اگر علمی که مردم به آن در دینشان احتیاج دارند نزد هیچ یک از ایشان - ائمه : - و نه نزد غیر ایشان پیدا نشد، جایز است مردم به اجتهاد عمل کنند. این قول اُقویا و ضعفای آنها (زیدیه) است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۷).

البته افزون بر شرایط سیاسی پیش گفته، اعتقاد نداشتن بتریه به علم امام نیز نقش مهمی در مردود شمردن عصمت امام نزد این گروه داشته است، زیرا بتریه علم امام را به گونه تساهل و تسامح نزد خود تثبیت کرده بودند، ولی در طرف مقابل و از نگاه برخی شیعیان امامیه ۷ علم و ویژه سهم عظیمی در عصمت امام داشت (عاملی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۹۲، به نقل از: هاشمی تنکابنی، ۱۳۹۰: ۸۱).

اشعری از قول سلیمان بن جریر با اشاره به دو دیدگاه شیعه در افضلیت امام علی ۷ می نویسد: به زعم فرقه ای از امامیه امور مسلمانان پس از پیامبر ۹ به دست علی بن ابی طالب بود تا اگر خواست آن امور به دست گیرد، در غیر این صورت دیگری را عهده دار کارها کند. از نظر اینها چنین عملی جایز است اگر شخص دیگر عادل باشد. گروه دیگر امامیه گفته اند تمام دین نزد علی ابن ابی طالب ۷ است و امامت پس از ایشان در جماعت اهل بیت : خواهد ماند. سپس سلیمان در قول خود می افزاید فرقه دوم با گروه اول در دو چیز مخالفت کرده است: اول آنکه معتقدند علی ۷ ابوبکر و عمر را به درستی ولایت داده و بیعت علی با آن دو صحیح بوده است؛ دوم، عصمت را برای اهل بیت : ثابت نمی دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴). شیخ مفید هم شیعه را در مسئله عصمت دو گروه دانسته و با اشاره به تقابل اکثریت شیعه با اقلیت آن می نویسد: «در عقیده قاطبه شیعه، ائمه : در اجرای احکام و ... جایگاه انبیا را داشته و مانند آنها معصوم اند و سهو در اموری از دین نزد ایشان جایز نیست. امامیه بر این مذهب اند، جز گروه قلیلی که به عصمت قائل نیستند» (مفید، ۱۴۱۳: ۶۵).

از سویی امام سجاد ۷ در روایتی تصریح می فرماید که عصمت، خاص اهل بیت پیامبر ۹ است و جز با نص - پیامبر ۹ بر امام ۷ - عطا نمی شود (صدوق، ۱۳۷۷: ۱۳۲). بنابر





این روایت بتیره با اعتقاد به نصبی نبودن امام توانایی درک عصمت وی را نداشتند، با این همه بتیره در مصداق شناسی به بیراهه نرفته بودند و حتی در حلقه درسی اصحاب امامیه حضور می‌یافتند. شاهد این ادعا روایت‌های فراوانی است که بزرگان بتیره از ائمه : نقل کرده‌اند. امام باقر ۷ نیز از شیعیانی ابراز شگفتی کرده که با قبول وجوب اطاعت ائمه : به مانند اطاعت رسول ۹، حق ائمه را کاهش داده و بر ایشان خرده می‌گیرند. حضرت خطاب به اصحاب می‌افزاید: شما می‌پذیرید خدای متعال اطاعت اولیائش را بر بندگان واجب کند و سپس اخبار آسمان‌ها و زمین را از ایشان پوشیده دارد؟ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۶۲). اشعری از دو گروه قائل به علم امام در میان شیعیان خبر داده و گفته است گروه دوم امام را تنها دانای به احکام و شریعت می‌دانند و می‌گویند علم امام شامل هر چیزی نمی‌شود (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۰). گروه دوم افزون بر چنین عقیده‌ای، جهت اثبات جایگاه و اقبال در میان شیعیان اخباری را جعل کرده‌اند. امام رضا ۷ به ابراهیم ابی‌محمود فرمود: سه گروه درباره فضائل ما اخبار جعل می‌کنند. سپس گروه دوم را کسانی معرفی کردند که در حق ائمه : کوتاهی کرده و آنان را در ردیف دیگران قرار داده‌اند. ایشان می‌افزاید وقتی مردم روایت‌های تقصیر را می‌شنوند، آنها را پذیرفته و بدان معتقد می‌شوند (صدوق، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۳۰۴).

رویکرد بتیره در مواجهه با گروه‌های غیر شیعی

البته با توجه به اختلاف رویکرد اعتقادی در میان ائتلاف زیدیه، بتیره به سلیمانیه تمایل داشته‌اند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۳). آنان با پذیرش امامت مفضول که گفته می‌شود سلیمانیه آن را مطرح کرده بودند (همان؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۵۰)، در یک موضع سیاسی سرسختانه، به نقادی امام پرداخته و تحت تأثیر زیدیه ادعای مفترض الطاعة بودن امام صادق ۷ را رد کردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۳۲) و مواضع و تدبیرهای سیاسی امام را به چالش کشیدند. شهرستانی هم می‌نویسد: سلیمانیه امامت مفضول با وجود افضل را به طریق اجتهاد اثبات می‌کنند و می‌گویند بیعت امت با شیخین با وجود امام علی ۷ خطا بود، ولی خطای امت به درجه

فسق نمی‌رسید، چون خطای اجتهادی بوده است. وی بتریه را در قول به امامت موافق سلیمانیه دانسته است، جز آن که نه به ایمان عثمان تصریح کرده و نه به کفر عثمان تصدیق کرده‌اند و در شأن او اخباری مانند «عَشْرَةٌ مُبَشِّرَةٌ» را پذیرفته‌اند. به گفته وی، ایشان امامت مفضول را اگر به رضایت فاضل باشد با وجود افضل جایز می‌شمارند، (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۸۶)، اما بر پایه نقلی از ناشی‌ء اکبر، پیروان واصل بن عطا طرفداران نظریه امامت مفضول با وجود افضل بودند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۰۷). به هر حال، کتاب الردُّ علی المُعتزله فی إمامة المفضول اثر مؤمن طاق فرضیه وجود تفکر امامت مفضول در میان معتزله را تقویت می‌کند (ابن ندیم، بی تا: ۲۲۴). ملطی در این زمینه آورده است: به زعم فرقه چهارم از زیدیه که معتزله بغداد بودند، علت جایز بودن امامت مفضول بر فاضل، واگذاری جنگ ذات السلاسل به عمرو عاص از سوی پیامبر ۹ با وجود فضلا، مهاجران و انصار بود (ملطی، ۱۴۱۹: ۳۰). اگرچه ادعای ملطی به سال‌ها پس از عصر امام صادق ۷ مربوط است، گروهی از معتزله با پیوستن به زیدیه در قیام آنان شرکت کردند. در بررسی انگیزه پیوستن معتزله به زیدیه می‌توان به سخن اشعری استناد کرد که گفته است: اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر در صورت امکان و با شمشیر به وقت قدرت داشتن، در میان معتزله جاری بود (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰). بر پایه گزارش‌های موجود در اواخر عهد اموی، بیعتی میان معتزله با زیدیه انجام شده است. اشعری این گروه معتزله را معتزله بصره می‌داند (همان: ۷۹). مسعودی از اینان به‌عنوان جماعتی از اهل بصره که به قول معتزله بغداد قائل بودند یاد می‌کند (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۰۹).

بنابراین، میان زیدیه پدیدۀ چند فرقه‌ای گسترده بود و اساساً زیدیه به‌عنوان یک فرقه در نیمه اول سده دوم هجری وجود خارجی نداشته است و اندیشه‌هایی در این جریان حاکم بود که متأثر از فضای فکری کوفه در سالیان گذشته و کنونی بود. حتی ابوحنیفه که یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان ارجاء بود (اشعری، ۱۴۰۰: ۸)، می‌کوشید نظریه رأی و اجتهاد را میان زیدیه گسترش بخشد و فضائل امام علی ۷ را میان امامیه کم‌رنگ جلوه دهد. وی در گزارشی از اعمش می‌خواهد تا حدیثی را در فضیلت امام علی ۷ انکار





کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴: ۲۷۳). در روایتی عمرو بن قیس ماصر که بتری مذهب به شمار می‌آمد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۹۰)، همراه ابوحنیفه خدمت امام باقر ۷ رسیده و از حضرت پرستی با رنگ و بوی تفکر ارجاء کردند و گفتند ما هم کیشان و اهل ملت خویش را با ارتکاب گناهان از ایمان خارج نمی‌دانیم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۸۵). این روایت افزون بر نشان‌دادن تأثیر اندیشه ارجاء بر بتریه، رابطه تنگاتنگ ابوحنیفه با برخی از شخصیت‌های بتریه را نمایان می‌کند.

پذیرش رویکرد سیاسی ارجاء از سوی برخی بتریه و شیعیان به دلیل چنین عملکردهایی سبب شد تا امام صادق ۷ این دسته را مرجئة الشیعه بنامد. اساس دیدگاه ابوحنیفه از ارائه ارجاء سیاسی وحدت‌بخشی میان مسلمانان بود و در مسیر حل مسئله امامت جامعه به زعم او مؤثر واقع می‌شد و نزاع‌های پیش‌روی جامعه مسلمانان در باب امامت را پایان می‌بخشید، زیرا هیچ مسلمانی - حتی خلیفه - با ارتکاب گناه کبیره‌ای غیر مؤمن به شمار نمی‌آمد (نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۱).

تعامل ائمه : با بتریه

در مقابل نگرش اصحاب بتریه که در آن برهه به اندیشه‌های غیر شیعی معطوف گردیده بود، امام باقر ۷ شخصی را نزد زراره فرستاد تا به حکم بن عتیبه بگوید: «أوصیای محمد : مُحدث‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۷۰). آن حضرت خطاب به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمود: «اگر به مشرق یا به مغرب روید، علم درستی جز آنچه نزد ماست، پیدا نخواهید کرد» (همان: ۳۹۹). بر اساس روایت امام باقر ۷ علوم غیبی، خاص اوصیای پیامبر : بوده و لازمه تحصیل علم صحیح رجوع به ائمه : است. روایت‌هایی از این دست کم‌وبیش وجود دارد و گاهی در شأن شخصیت‌های تأثیرگذار بتریه و آموزه‌های آنان وارد شده است و در مواردی نیز امام خود جریان را خطاب قرار داده است؛ برای مثال، امام صادق ۷ می‌فرماید: «اگر همه بتریه ردیف واحدی از مشرق تا مغرب تشکیل دهند، خداوند در دنیا به ایشان عزّت نخواهد بخشید» (خویی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۳۹۹).

اما پرسش قابل تأمل این است که چگونه با وجود برائتی که امامان : از بتریه داشتند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۴۱)، می توان جریان بتریه را از گروه های مقصره برشمرد؟ فان. اس. درباره بزرگان بتریه می نویسد: «با توجه به مجموع تصویری از شرح حال اشخاص فوق، سخن گفتن از یک گروه منسجم جسورانه خواهد بود. حتی نمی توان آنان را به نحوی از انحا تحت تأثیر زیدبن علی دانست و نزد مورخان نمی توان اثبات کرد ارتباط حوادث زیدیه آن ایام - ایام قیام زیدیه - مقصودی به اینان - بتریه - باشد» (فان اس، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۵۴). به طور مشخص این دیدگاه تا حدی درست به نظر می رسد، چون بتریه جریانی است که با گرایش ها سمت و سو گرفته و حتی برخی از بزرگان بتریه مُرجئی نامیده شده اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵). به یقین مسلم حلقه مفقوده مقصره در منابع رجالی، برداشت های متفاوت از شیعه به ثبت رسانده است، ولی با نگاهی به احادیث و روایت های ائمه : دو گروه بتریه را می توان از یکدیگر باز شناخت:

۱. جریان نخست به موازات زیدیه صورت تازه ای یافت و با تأکیدهای بدیع کثیر النّوا، صالح بن حسن، ابومقدم ثابت بن حداد، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه و سلمة بن کهیل بر لزوم به کارگیری اجتهاد در مقابل نصّ و نظریه برتری مفضول بر فاضل استحکام یافت. شاید بتوان عنوان اقویای مقصره را بر اینان نهاد. امام صادق 7 برخی از اینها را نفرین کرد (همان: ۲۳۶ و ۲۳۴) و کثیر النّوا را دروغ گو خوانده، لعنش فرمود (همان: ۲۳۰). گویا او با امام محمد باقر 7 مخالفت هایی داشته و در انکار امامت آن حضرت می کوشیده است (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱: ۵۲) و شیخ طوسی او را بتری نامیده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۴). وی احادیث زیادی را تکذیب می کرده و به واسطه او شیعیان گمراه می شدند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۴۰، ۲۴۱). کثیر النّوا به همراه اشخاص پیش گفته به افضل بودن علی 7 پس از پیامبر 9 در میان امت اعتقاد داشتند و در حالی مردم را به ولایت او فرامی خواند که آن را با ولایت ابی بکر و عمر خلط می کرد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۷۳).

اما نقش تکمیل کننده جریان بتریه را باید در شخصیت حسن بن صالح کوفی (۶۸-۱۰۰) جست. او نیز از پیشوایان بتریه بود (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶۸) که بنا به نوشته





ابن ندیم فقیه، متکلم و مؤلف چندین کتاب بود (زریاب، ۱۳۷۵: مدخل بتریه). آرای بتریه با دیدگاه‌های وی صورت مستحکم‌تری یافت (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۳۰). ذهبی وی را دارای بدعت تشیع می‌داند (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۹۶). حسن بن صالح افزون بر قبول نظریه امامت مفضول قائل بود که امام علی ۷ خود خواسته تا خلافت را واگذار کند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰). از میان اینان، سالم ابن ابی حفصه (وفات: ۱۳۷ م) امام صادق ۷ را متهم کرد به اینکه امام بر هفتاد وجه سخن می‌گوید. امام هم در شأن سالم فرمود: او قادر به درک عظمت نیست، سپس حضرت در چرایی توجیه‌پذیر بودن سخنانش با اشاره به قول حضرت ابراهیم و یوسف: فرمود: همانا ابراهیم نیز وقتی بت پرستان از او خواستند تا همراه آنها برای برگذاری عید به صحرا رود فرمود: «همانا بیمارم» (صافات: ۸۸). در صورتی که بیمار نبود و دروغ هم نگفت. حضرت در ادامه حدیث به مواردی دیگر درباره درستی سخنش، مانند قول حضرت یوسف در اتهام دزدی به برادرانش (یوسف: ۷۰) اشاره فرمود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵)، پیش از این سالم بن ابی حفصه و سلمه بن کهیل مورد لعن امام باقر ۷ قرار گرفته بودند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۴ و ۲۳۶) کشتی هم نسبت بتری و هم نسبت مرجئی را در کتابش به سالم داده است (همان: ۲۳۲ و ۲۳۵).

هرچند نظریه شاخص بتریه - مقصره در چهره اشخاصی، چون کثیر الثواء، حسن بن صالح، سالم ابن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمه بن کهیل و ابی مقدم ثابت حداد رخ می‌کند، یکی از تفاوت‌های بنیادین این گروه تحریف در ناحیه احکام فقهی شیعه است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۰۰). به دیگر سخن، عنوان مقصره با توجه به کلام معصوم همچون عبارت «الْمُقَصَّرَةُ شِيعِنَاءُ» (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۶)، مقصره شیعه ما هستند و قبول مقصره به شرط رجوع به عناصر یادشده تعلق نمی‌گیرد (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵).

۲. جریان دوم با تکیه بر مذهب شیعه و در جوار آن، وابستگی وجودی خود را حفظ کرده بود. اگرچه این تکیه، اتکای انحصاری بر امامت نبود و با آگاهی از امر امامت، عقیده‌ای سست نسبت به امام داشتند. اینها همان گروه مقصره از میان ضعفای شیعه و پیروان گروه نخست بودند. موضع ائمه: در قبال چنین افرادی قبول رجوع به امام

جهت اعتلای عقیده شیعی آنان بود (همان). امام صادق 7 در علت پذیرفتن مقصره می‌فرماید: برای اینکه غالی بر ترک نماز، زکات، روزه و حج عادت کرده است و بر ترک عادتش در برگشت به انجام دادن طاعت خداوند عزوجل ندارد و اما مقصر وقتی بشناسد اطاعت و عمل می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۰). از سخن امام بر می‌آید که نشانه اتصاف مقصره به عمل، برخورداری از رفتار تکلیف‌پذیری بوده و آثار عملی تکلیف‌پذیری شناخت امام را در پی داشت. به دیگر سخن، علت توفیق رجوع مقصره، شریعت‌پذیری آنان بود؛ بر خلاف گروه نخست بتیره که با اجتهاد در دین، شریعت‌گریزی در آنها نهادینه می‌شد.

دو جریان بتیره و مقصره در کتاب‌های فرق و لسان احادیث و به رغم تفاوت‌های جزئی، در بسیاری مطالب هم‌داستان‌اند و از جمله هر دو به ولایت بلافصل امام علی 7 به دیده تردید می‌نگرند و ارزش و اعتباری برای معارف و حیانی و علم لدنی امام در نظر نمی‌گیرند.

مؤلفه کم‌وبیش مشترک در میان دو گروه بتیره و مقصره، همان خط سیری بود که آغاز آن شیعه‌گری و گرایش به سمت زیدیه بود که در مرز زیدیه افزون بر ناپختگی آموزه‌ایشان به سیاست‌زدگی زیدیه در قبال صادقین 8 آمیخته شد. حادترین معارضه شخصیت‌های برجسته بتیره با صادقین 8 در معیارهایی که زیدیه برای ایجاد شکاف ارائه کرده‌اند، نمود یافته است.

پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

برخی شخصیت‌های مقصره

هر چند اطلاعات قابل توجهی از افراد دسته دوم در دست نیست، در برخی منابع افراد ذیل از جمله این افراد به‌شمار رفته‌اند:

ربیعہ سعدی

از او در باب ارزش والای تولی‌حسنین : از رسول خدا 9 حدیثی نقل شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۵۱). وی می‌گوید: نزد حدیفه بن یمان رفته و به او گفتم: ما در فضائل





علی ۷ و منقبت‌های او گفت‌وگو می‌کنیم و اهل بصره به ما می‌گویند: شما درباره علی ۷ از اندازه می‌گذرید. سپس او در فضیلت امام علی ۷ حدیثی از حدیث جویا می‌شود. وقتی حدیثی از سنگینی اعمال علی ۷ و ناچیز بودن اعمال همه اصحاب در مقایسه با اعمال حضرت سخن به میان می‌آورد، ربیع می‌گوید: این گفتاری است که نمی‌شود روی آن تکیه کرد و کسی آن را نمی‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۹۱). علامه مجلسی می‌نویسد وی به حضور حدیثی رفته و به‌عنوان نماینده پرسش‌کنندگان، از تقدم و افضل بودن ابوبکر، عمر، ابوذر و سلمان در جانشینی پیامبر ۹ پرسش کرده و خود را از گروه پنجمی دانسته که اعتقادشان در تاریخ ذکر نشده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۱۱۲).

عمر بن ریاح بن قیس

وی از نخستین بیعت‌کنندگان با امام باقر ۷ بود، ولی چون در سفرهای حج هربار در قبال پرسش معین از امام با پاسخ‌های متفاوتی روبه‌رو می‌شد، واکنش نامناسبی نشان داد و پاسخ امام را نپذیرفت و در امامت امام باقر ۷ شک کرد. او از امامت امام اعراض کرد و با به چالش کشیدن علم امام در خروج (به قیام) و امر به معروف و نهی از منکر به بتربه گرایش یافت (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۹). کشتی می‌نویسد: عده‌ای با عمر بن ریاح به بتربه گراییدند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۷). با این نقل قول روشن می‌شود که شخصیت‌های مهم بتربه امام را واجب الطاعه نمی‌دانستند و علت گرایش عمر و گروهی از شیعه همین امور بوده است. ضمن آنکه از سخن کشتی مشخص می‌شود گروهی از مقصره در میان شیعیان و اصحاب امامیه فعالیت داشته و به دلیل همخوانی مواضع سیاسی مقصره با بتربه و بروز اختلاف به بتربه گرایش می‌یافتند.

ابوعبدالله بلخی

داوود بن کثیر رقی نقل می‌کند که ابو الخطاب، مفضل و ابوعبدالله بلخی در خدمت امام صادق ۷ بودند که ناگهان کثیر التوا وارد مجلس شد و از بیزاری و فحش ابو الخطاب

به ابوبکر و عمر و عثمان شکایت کرد. امام روی به جانب ابوالخطاب کرده و فرمود: چه می‌گویی؟ ابوالخطاب فحش به آنان را انکار می‌کند. پس از رفتن کثیر التواء، امام آنها (ابوبکر، عمر و عثمان) را غاصب می‌خواند، ولی ابو عبدالله بلخی مبهوت شده و با تعجب به امام نگاه می‌کند. امام صادق 7 می‌فرماید: آیا از حرف‌هایم تعجب کردی و مخالف آن حرف‌ها هستی؟ او می‌گوید: آری (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ۱۱۱). به ظاهر عقیده ابو عبدالله بلخی در نتیجه حضور وی در حلقه‌های درسی ابوحنیفه بوده باشد، زیرا بسیاری از طالبان بلخی در عراق ملازمت مجلس ابوحنیفه را داشتند (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۴۲). بنا به نقل صفی الدین بلخی رابطه سه‌گانه میان ابوحنیفه، مذهب ارجاء و مردمان بلخ به حدی نزدیک بود که بلخ را از آن رو که کانون دوست‌داران ابوحنیفه و پیروان او بود، مرجی آباد می‌خواندند (همان).

نتیجه‌گیری

مقصره جریانی اعتقادی - شیعی است که در نیمه سده دوم هجری در کوفه به فعالیت پرداخت. به‌رغم اینکه محققانی در عصر حاضر مقصره را از پیروان فرمان‌بردار ائمه : بر می‌شمارند، اما در واکاوی احادیث ائمه : و اندیشه‌های کلامی این گروه مشخص می‌شود که آنان در تطور اندیشه‌های مبتنی بر عدم عصمت امام سهیم بوده‌اند و متکی نبودن علم امام بر علوم سماوی را وارد کلام شیعه کرده‌اند. نزد برخی از آنان واجب الطاعة بودن امام، نه به نص، بلکه به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌شد. این گروه که با نام مقصره در لسان احادیث و با نام بتریه در منابع رجالی شناخته می‌شوند، خود را جزئی از جامعه شیعی می‌دانستند و بیشترین نقش را در نقل میراث فکری اوائل البتریه ایفا کردند. البته دسته‌ای از گروه حاضر که پیوند تنگاتنگی با سلیمانیه (از زیدیه) داشتند از سوی ائمه : طرد شدند. نظریه امامت مفضول باعث شد تا افراد برجسته غیر شیعی هر چه بیشتر خود را به گروه فوق در تثبیت عدم وصایتی بودن جانشین پیامبر 9 با انگیزه‌های سیاسی نزدیک سازند، اما امام در تعامل با دسته دوم این جریان، آنان را شیعه



خواندند، البته جهل اعتقادی که در میان این دسته به گرایش‌های غیرشیعی دامن می‌زد، گاهی جنبه سیاسی نیز به خود می‌گرفت. همچنین با مقایسه روایت‌های تقصیر و روایت‌های بتریه در می‌یابیم که اساس جهل اعتقادی مقصره، در باب علم امام بوده است که این اندیشه همچنان در برخی حلقه‌های فکری شیعه به‌ویژه تا زمان امام جواد 7 باقی ماند که به‌عنوان محوری‌ترین مسئله با مناقشه‌هایی توأم گردید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن (۱۴۰۲)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الصادر.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین واسطی بغدادی (۱۳۶۴)، رجال، مصحح: محمدرضا حسینی، قم: دارالحدیث.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۸)، الطبقات الکبری، محقق محمد عبدالقاهر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن فارس، ابی الحسین احمد بن زکریا (۱۴۰۴)، مقایس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاسلامی.
۵. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، فهرست، ترجمه و تحقیق: محمدرضا تجدد، تهران: بی تا.
۷. ابو حاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۹)، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۸. الاردبیلی، محمد بن علی الغروی الحائری (۱۳۳۱)، جامع الرواه، مکتبه محمدی.
۹. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱)، کشف الغمه فی معرفه الائمه، مصحح: رسول محلاتی، تبریز: بنی هاشمی.
۱۰. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاینر.
۱۲. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱)، «مرجنه شیعه»، نقدونظر، ش ۶۷.
۱۳. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجلیل - دارالآفاق.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲)، رجال برقی، الطبقات، محقق: محمد بن حسن طوسی و حسن مصطفوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، تاریخ تشیع در ایران، تهران: علم.



۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۵۸)، ادب فنای مقربان، تحقیق و تنظیم: محمد صفایی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. جوزف، فان اس (۲۰۰۸م)، علم الکلام والمجتمع، بغداد، بیروت: منشورات الجمل.
۱۸. خصیعی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ ق)، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ.
۱۹. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۶۰)، معجم الرجال الحديث، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجادی، بیروت: دار المعرفه.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق، بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
۲۲. روحانی، مهدی و سیدحسن خمینی (۱۳۸۱)، فرهنگ جامع فرق اسلامی، تهران: اطلاعات.
۲۳. زریاب، عباس (۱۳۷۵)، دانشنامه جهان اسلام، مدخل بتربیه، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۲۴. سبحانی، محمدتقی و دیگران (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه تطور تاریخی تشیع، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۵. شریف مرتضی (۱۹۹۸م)، امالی المرتضی، قاهره: دار الفکر العربی.
۲۶. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۴)، ملل و نحل، قم: الشریف الرضی.
۲۷. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۶۲)، الخصال، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۲۸. _____ (۱۴۱۳)، من لایحضره الفقیه، محقق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۳۰. _____ (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم: کتاب فروشی داوری.
۳۱. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۸)، غالیان، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۲. طبری، ابی جعفر محمدبن جریری (۱۳۵۸)، تاریخ طبری، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان: دار المعارف.



۳۳. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۹)، اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه.
۳۴. _____ (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، مصحح: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتاب الاسلامیه.
۳۵. _____ (۱۴۱۴)، امالی، قم: دارالثقافه.
۳۶. _____ (۱۳۷۳)، رجال، مصحح: قیومی، اصفهانی: نشر اسلامی.
۳۷. علوی، محمدبن علی بن الحسین (۱۴۲۸ق)، المناقب، الكتاب العتیق، قم: دلیل ما.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد بصری (۱۴۱۰ق)، العین، قم: انتشارات هجرت.
۳۹. قاضی عبد الجبار (۱۴۲۷)، تثبیت دلائل النبوه، قاهره: دار المصطفی.
۴۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، محقق: مصحح علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دار کتاب الاسلامیه.
۴۱. کدیور، محسن (۱۳۵۸)، «بازخوانی نظریه علمای ابرار»، مدرسه، ش ۳.
۴۲. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱)، فرقه‌های اسلامی، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، محقق و مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحيای التراث العربی.
۴۴. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۹)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزد پناه، تهران: انتشارات کویر.
۴۵. مسعودی، ابی الحسن علی بن الحسین (۱۳۸۵ق)، مروج الذهب، تحقیق: یوسف اسعد داغر، بیروت: دار الاندلس.
۴۶. مصطفوی، حسن (۱۳۹۳ق)، تحقیق فی کلمات قرآن کریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۷. مفید، محمدبن محمد نعمانی (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محقق مصحح: مؤسسه آل البيت، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۸. _____ (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، محقق، مصحح: حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۹. ملطی، ابن عبدالرحمن (۱۴۱۹ق)، التنبیه والرد علی اهل الأهواء والبدع، بیروت: البلاغ.



۵۰. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶ق)، مسائل الامامه، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۵۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۲. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه، بیروت: دار الاضواء.
۵۳. هاشمی تنکابنی، سید موسی (۱۳۹۰)، عصمت ضرورت و آثار، قم: بوستان کتاب.



۱۶۶

نظر
صدر

سال بیست و یکم . شماره ۸۲ . تابستان ۱۳۹۵