

امامت و مشروعیت تبارشناختی: جدال امامیه، زیدیه و معتزله^۱

محمد احمدی منش^۲

عضو هیات علمی گروه مطالعات تاریخی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران

چکیده

مقاله پیش رو ادامه مقاله دیگری درباره مشروعیت تبارشناختی و تأثیر آن بر نظریه امامت است. در حالی که در مقاله پیشین ناسازگی‌ها میان فرهنگ تبارشناختی پیشااسلامی اعراب و موضوع انتقال امامت به علی (ع) و فرزندان او بررسی شد، در این مقاله اختلاف دیدگاه میان امامیه و زیدیه در تبیین تبارشناختی امامت در بازه سده‌های سوم تا پنجم هجری واکاوی خواهد شد. نشان خواهیم داد که این دو گروه در تلاش برای تبیین زنجیره امامان با نظریه‌ای منسجم، برداشت‌های متفاوتی از مشروعیت تبارشناختی پیش نهادند و به فراخور آن و هنگام تفسیر نصوص مهم حدیث ثقلین، آیه تطهیر و نیز رویداد مباحله، تعریف‌های گوناگونی از اصطلاح‌های تبارشناختی «اهل بیت» و «عترت» ارائه کردند. با توجه به دادوستد فکری معتزله با شیعیان امامی و زیدی و مشارکت آنان در این گفت‌وگوها، دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی نیز بررسی شده است. در نهایت می‌توان گفت درحالی‌که در شیوه استدلالی زیدیه سازوکار ارث با تکیه بر مفهوم «ذریه» به‌عنوان بن‌مایه مشروعیت تبارشناختی پذیرفته شد، امامیه برای تبیین زنجیره امامان که اغلب و نه همیشه از سازوکار پدر فرزندی پیروی می‌کرد، سنجه‌های مرکب از فضیلت و نص را هم به‌کار گرفتند.

کلیدواژه‌ها: عترت، اهل بیت، مشروعیت تبارشناختی، زیدیه، امامیه، معتزله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۲

۲. رایانامه: Mam.ahmadimanesh@gmail.com

مقدمه

در چند دهه گذشته ریشه‌های امامت و دیدگاه‌های شیعیان به‌طور کلی و امامیه، زیدیه به‌طور خاص و نیز معتزله درباره امامت از جنبه‌های گوناگون موضوع کندوکاوهای پژوهشگرانی همچون مارشال هاجسن، اتان کلبِرگ، ویلفرد مادلونگ، محمدعلی امیر معزی و مارتین مکدرموت بوده‌است. در این میان مقایسه دیدگاه‌های امامیه و زیدیه نیز توجه فراوانی را جلب کرده‌است. درباره جایگاه تبارشناسی خویشاوندی در نظریه‌های امامت، بیشتر محققان به یادآوری اهمیت مفهوم اهل‌بیت و آیه‌هایی از قرآن که عالمان مسلمان از گروه‌های گوناگون برای شناسایی مصداق‌های این مفهوم به آن‌ها استناد می‌کنند، بسنده کرده‌اند. مادلونگ در جانشینی حضرت محمد(ص)^۳ اهمیت تبارشناسی در پیامبرشناسی قرآن و ارتباط آن با برداشت‌های شیعیان را بررسی کرده و نویسنده همین مقاله، پیش‌تر مفاهیم تبارشناختی در بستر فرهنگ پیشااسلامی و اهمیت آن در دیدگاه‌های مسلمانان به جانشینی پیامبر(ص) را کاویده‌است. اما پس از دوره آغازین اسلامی، به نظر می‌رسد درباره اختلاف دیدگاه و روش زیدیه، امامیه و نیز گروه هم‌پیوند با آن‌ها یعنی معتزله در مواجهه با دشواره‌های تبارشناختی جای بررسی موشکافانه خالی است و مقاله حاضر عهده‌دار همین مسئله است. این مقاله دیدگاه‌های سه گروه امامیه، زیدیه و معتزله درباره مشروعیت تبارشناختی امامان بنا بر دیدگاه‌های برخی اندیشمندان امامی، زیدی و معتزلی در سده‌های سوم تا پنجم هجری می‌پردازد. این هر سه گروه خاندان پیامبر(ص) را ارج می‌نهادند؛ اگر چه سنت اعتزالی بر خلاف امامیه و زیدیه، این را دست‌مایه‌ای برای حق سیاسی ویژه خاندان پیامبر(ص) نمی‌دانست.^۴ در این میان بر سر صورت‌بندی نظری مشروعیت تبارشناختی امامت دشواره مهمی وجود داشت: چگونه و با چه سنجه‌هایی می‌توان میان زنجیره امامان از پیامبر(ص) تا امامان پسین را از جنبه تبارشناسی با نظریه‌ای

۳. مادلونگ، جانشینی...، ۳۳-۴۹.

۴. برای نظریه سیاسی معتزله نک. کرون، ۱۲۵-۱۳۲.

یکپارچه و به گونه‌ای که با نصوص دینی و نیز سنجه‌های فضیلت امامان سازگار باشد، توضیح داد؟ این دشواره در سه سطح پدید آمد:

نخست اینکه بن‌مایه جانشینی و امامت علی بن ابی‌طالب (ع) چه بود و اینکه آیا امامت او بر مبنای خویشاوندی (دامادی و عموزادگی) با پیامبر (ص) بوده یا فضایل خود او؟ دومین دشواره این بود که انتقال امامت به حسن (ع) و حسین (ع) و اینکه مشروعیت تبارشناختی امامت این دو بر خویشاوندی با پیامبر (ص) از طریق فاطمه (س) و بر پایه مفهوم ذریه^۵ استوار بود یا بر نسبت فرزندی آن‌ها با علی (ع)؟ سه‌دیگر درباره انتقال امامت به نسل علویان پس از حسن (ع) و حسین (ع) که پرسش‌های بیشتری را پدید می‌آورد؛ مانند اینکه در میان علویان پرشمار، چگونه و با چه سنجه‌ای می‌توان انتقال امامت به افرادی خاص را تبیین نمود؟ آیا سازوکار پدر-فرزندی معتبر است؟ و اگر آری، درباره امامت علی بن ابی‌طالب (ع) و حسین بن علی (ع) که امامت را از فردی غیر از پدر خویش گرفتند، چه می‌توان گفت؟ و دیگر اینکه چرا در نظریه امامیه، فرزندان حسن بن علی (ع) که از نظر تبارشناختی هم‌تراز فرزندان حسین (ع) هستند کنار گذاشته شده‌اند؟

هم زیدیه و هم امامیه بر اهمیت شایستگی‌ها و فضیلت‌های شخصی و دینی امامان تأکید می‌کردند و آن را از دلایل مهم حقانیت امامان خود می‌دانستند. با این حال فضیلت‌های شخصی، به جز نمونه‌هایی که به‌طور مشخص از پشتوانه نصّ یا اجماع شیعیان برخوردار بود، قابل سنجش و ارزیابی نبود و به همین دلیل در گفت و شنودهای میان‌مذهبی قدرت استدلالی چندانی نیافت. اما جدا از کشمکش‌های میان‌مذهبی، مهم‌ترین چالش درون‌گفتمانی برای زیدیه و امامیه این بود که نظریه‌ای تا حد امکان یکپارچه پدید آورند که بدون دچار شدن به ناسازگی‌های چشمگیر، قادر به تبیین مشروعیت تبارشناختی امامت همه‌ی امامان و انتقال آن در سطوح پیش‌گفته باشد.

۵. در این باره نک. احمدی منش، محمد، «امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال

۱۶، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۵۳-۷۸.

در سپهر فرامذهبی، نظریه‌های امامت معتزله و شیعیان زیدی یا امامی ناگزیر می‌بایست با استناد به قرآن و احادیث مورد اجماع پیامبر (ص) صورت‌بندی می‌شد و در این مسیر تفسیر این نصوص تا اندازه‌ای به برداشت‌هایی که از مفاهیم و اصطلاحات خویشاوندی شکل می‌گرفت، بستگی داشت. به‌طور خلاصه مسئله این بود که مراد از هر یک از مفاهیم خویشاوندی، کدام گروه از خاندان پیامبر (ص) است و این در جای خود با شیوه تفسیر و معنا کردن اصطلاح‌های خویشاوندی پیوند می‌خورد. معنای قدیمی اصطلاح‌های خویشاوندی و دشواره‌های آن بر پایه فرهنگ پیشااسلامی عربان و اسلام آغازین، در ارتباط با انتقال امامت به علی بن ابی‌طالب (ع) و فرزندانش در مقاله دیگری از نویسنده این نوشتار بررسی شده است.^۶ این دشواره‌ها چنان که در مقاله پیش رو خواهیم گفت، در دوره‌های پسین هم ادامه یافت و به موضوع بسیار مهم گفت‌وگوهای اعتقادی میان زیدیه، امامیه و معتزله تبدیل شد. دانشمندان این مذاهب اهمیت این اصطلاح‌ها و تعریف آن‌ها در به‌وجود آوردن یک نظریه منسجم درباره امامت را درک نمودند و به فراخور ضرورت‌های نظری و دستگاه اعتقادی خود، آن‌ها را بازتعریف کردند. اهمیت این مباحث تنها به تفسیر رخداد‌های تاریخی آغاز اسلام یا تبیین مشروعیت امامان در گذشته محدود نبود؛ بلکه به‌ویژه در مورد شیعیان زیدی امید می‌رفت که از دل این نظرورزی‌ها پاسخی برای این پرسش جدلی معاصر یافت شود که آیا علویان همچنان دارای حق امامت هستند یا خیر؟ و اگر آری، کدام شاخه یا افراد دارای چنین جایگاه و حقی هستند؟

در این گفت‌وگوهای میان مذهبی، آیه تطهیر، حدیث ثقلین و رویدادهای کساء و مباحثه بیش از هر نص دیگری مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گرفت. همه مذاهب بزرگ اسلامی اعتبار این نصوص پذیرفته‌اند و از جمله بسیاری از متون اهل سنت آن‌ها را نقل کرده‌اند.^۷ دانشوران امامی، زیدی و معتزلی کوشش می‌کردند واژه‌هایی چون عترت، آل و

۶. همو.

۷. درباره ثقلین در مصادر اهل سنت نک. حاج‌منوچهری، ۷۳/۱۷-۷۵؛ درباره کساء نک. رفیعی، ۱۰/۴۶۵-۴۶۶.

اهل بیت را چنان تعریف کنند که دامنه شمول آن‌ها به فراخور دیدگاهی که درباره امامت داشتند، قریش، بنی‌هاشم، علی(ع) و فاطمه(س) و دو فرزندشان، نسل‌های بعدی فرزندان علی(ع) و فاطمه(س) یا گروهی از آنان را در بر گیرد.

متن‌های زیر در مقاله حاضر بررسی شده‌اند:

- دو رساله «الرد علی الروافض من اهل الغلو» و «الإمامة» منسوب به قاسم بن

ابراهیم الرسی (د ۲۹۸هـ)؛

- «کمال الدین و تمام النعمه» از ابن بابویه معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱هـ) - که به

جز دیدگاه‌های خود ابن بابویه، مناظره‌ای میان یک عالم زیدی به نام ابوزید علوی و عالم امامی معروف ابن قبه رازی (د پیش از ۳۱۹هـ) را هم گزارش کرده‌است؛

- «مسائل الجارودیه» منسوب به شیخ مفید (د ۴۱۳هـ)؛

- «السنافی فی الإمامة» از شریف مرتضی (د ۴۳۶هـ)؛

- «المغنی فی أبواب التوحید و العدل» از قاضی عبدالجبار معتزلی (د ۴۱۵هـ).

سده‌های سوم تا پنجم شاهد داد و ستد فکری و درآمیختگی گسترده اندیشه‌های معتزله، امامیه و زیدیه بود. اینها همزمان با داد و ستدهای فکری و اعتقادی، رقابت قابل توجهی هم در زمینه امامت داشتند که می‌توان آن را از مهم‌ترین وجوه تمایز سه جریان یاد شده دانست. این گفت‌وگوها در روزگار حکومت بویه‌ای‌ها که هر سه گروه به گونه‌ای با آن پیوند داشتند، اوج گرفت و کانون اصلی این گفت‌وگوها، بغداد و ری و یمن بود.

ایستار زیدیه

می‌دانیم که در سده‌های نخست هجری، زیدیه سازوکار پدر-فرزندی برای امامت را نپذیرفتند و امامت را امری می‌دانستند که به‌طور بالقوه به همه افراد خاندان پیامبر(ص) یعنی مجموعه فرزندان علی(ع) و فاطمه(س) تعلق دارد. مطابق دیدگاه آن‌ها، فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) در درجه نخست به خاطر آن که به واسطه فاطمه(س) از ذریهٔ پیامبرند، حق

امامت دارند. به دیگر سخن اینکه آنان فرزند علی(ع) بودند نقش تعیین کننده‌ای در امامت یافتن ایشان نداشت. به همین ترتیب خویشاوندی سببی و نسبی علی(ع) با پیامبر(ص) در امامت یافتن او اهمیت بنیادین نداشت. باید توجه داشت که نظریه نصّ پیامبر(ص) درباره علی(ع) که نزد امامیه جایگاهی اساسی دارد، چندان مورد تأکید زیدیه نبود و این در خفی دانستن آن در دیدگاه کلی زیدیه بازتاب یافته است. علی(ع) به خاطر مجموعه‌ای از ویژگی‌ها از جمله فضایل، پیشگامی در اسلام، خواست الهی و همچنین خویشاوندی نزدیک با پیامبر(ص) برترین فرد برای جانشینی پیامبر(ص) بود.^۸ در نگرش زیدیه، علی(ع) واسطه انتقال امامت به دو فرزندش حسن(ع) و حسین(ع) به شمار نمی‌آمد و این نقش در وهله نخست به دختر پیامبر(ص) تعلق داشت.

این دیدگاه دلالت‌ها و پیامدهای مهمی داشت؛ از جمله اینکه تبار خویشاوندی و همچنین ارث نه تنها از طریق مردان بلکه همچنین از طریق زنان دست‌کم در صورتی که امکان انتقال از طریق مردان وجود نداشته باشد قابل انتقال است. از نظر شیعیان بر خلاف اهل سنت، دختران و دخترزادگان نیز می‌توانند از میراث مادی و غیرمادی بهره‌مند شوند.^۹ بدین ترتیب در نظریه زیدیه، حق امامت به‌سان چیزی که می‌تواند به ارث رسد، از پیامبر(ص) به فاطمه(س) و سپس به فرزندان او رسیده است. معلوم است که سازوکار ارث با سازوکار پدر-فرزندی تفاوت دارد و زیدیه در مخالفت با دیدگاه امامیه درباره امامان پس از حسین بن علی(ع)، این نظر که امامت بر پایه سازوکار پدر فرزندانی انتقال می‌یابد را برنمی‌تافتند. آن‌ها معتقد بودند که امامت از طریق سازوکار ارث و البته بنابر برداشتی ویژه از آن، از پیامبر(ص) به دختر او فاطمه(س)، و سپس به‌طور مشترک به حسن(ع) و حسین(ع) و سپس فرزندان آن‌ها رسیده است. باید یادآوری کرد که میان قواعد ارث در

۸. نک. تثبیت الإمامة در: قاسم بن ابراهیم، ۱۵۷/۲-۱۸۶.

۹. نک. مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های...، ۲۱۱-۲۱۳؛ مهرعلیزاده، ۴۴۹/۷-۴۵۲.

فرهنگ عرب پیشااسلامی و سپس مذاهب اسلامی تفاوت‌های شایان توجهی وجود دارد^{۱۰} و زیدیه از قواعد ارث پیشااسلامی که در آن ارث تنها به عصبه یک فرد شامل افراد مذکر از گروه خویشاوندی پدرتبار می‌رسد پیروی نمی‌کردند؛ بلکه بر خلاف آن، انتقال تبار از طریق زنان را هم به رسمیت شناختند و بدین ترتیب نظریه خود را به جای مفهوم عصبه، بر مفهوم ذریه بنا کردند. البته در سنت زیدی، انتقال امامت به میانجی زنان تنها یک بار و آن هم در مورد فاطمه (س) پذیرفته شد و به رویه‌ای تکرارپذیر تبدیل نگردید. افزون بر این تأکید بر مفهوم ذریه این پیامد را هم داشت که گروه میراث‌بران و نه فقط یک فرد، در میراث که در اینجا برابر با امامت است، سهم داشته باشند.

بدین ترتیب اصطلاح کلیدی در نظریه امامت زیدیان اصطلاح «ذریه» بود که چنان که می‌دانیم فرزندان و اعقاب خونی مذکر و مونث یک فرد را در بر می‌گیرد.^{۱۱} این مفهوم برای زیدیه این امکان را فراهم می‌کرد که زنجیره امامت را با وساطت فاطمه (س)، از پیامبر (ص) به حسن (ع) و حسین (ع) و سپس فرزندان این دو به‌طور کلی انتقال دهند. از همین رو بود که یادکردهای قرآن از ذریه پیامبران مورد توجه و ارجاع فراوان زیدیه قرار می‌گرفت.

زیدیه دو اصطلاح «اهل بیت» و «عترت» در حدیث ثقلین را چنان تفسیر می‌کردند که با نظریه امامت مبتنی بر مفهوم ذریه سازگار باشد. بدین ترتیب در برداشت زیدیه، عترت پیامبر (ص) همچون مفهوم ذریه، فرزندان و زاد و رود فاطمه (س) را در بر می‌گرفت. این برداشت البته با نظر لغت‌شناسان درباره معنای عترت تفاوتی آشکار داشت؛ هر چند لغت‌شناسان مسلمان هم معنای یکدستی از آن پیش ننهاده‌اند. سنت زیدی بر پایه حدیث ثقلین، علی (ع) و فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) را اهل بیت پیامبر (ص)، و فاطمه (س) و

۱۰. درباره عصر جاهلی نک. جواد علی، ۵۶۰/۵-۵۶۲؛ نیز نک. مهرعلیزاده، ۴۴۹/۷-۴۵۵؛ استفان پاورز،

۲۱۸/۱-۲۲۰.

۱۱. نک. احمدی منش.

فرزندان او یعنی حسنین (ع) و همچنین فرزندان ایشان را عترت پیامبر (ص) برمی‌شمرد. این درست برابر است با مفهوم ذریه پیامبر (ص) که البته علی (ع) نیز به خاطر جایگاه والای خود بدان افزوده شده است.^{۱۲}

یکی از کهن‌ترین نمونه‌های این دیدگاه زیدی درباره امامت را نزد «حسن بن صالح بن حی» (د ۱۶۹هـ) یکی از پیشگامان اندیشه زیدی در سده دوم می‌توان یافت. نگاه‌های خود او به دست ما نرسیده و برخی آرای وی را از روی دیگر منابع می‌توان شناخت. آن‌گونه که در مسائل الامامة آمده، حسن بن صالح امامت را در فرزندان فاطمه (س) می‌داند؛ یعنی همان اهل بیت و عترت پیامبر (ص) که در حدیث ثقلین از آن‌ها یاد شده و در آیه تطهیر و ماجرای مباهله مصداق‌های آن شامل علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) است. از همین گزارش کوتاه پیداست که حسن بن صالح بر نقش علی (ع) به سان سرسلسله امامت تأکید نکرده؛ بلکه امامت را مقوله‌ای می‌داند که به میانجی فاطمه (س)، از پیامبر (ص) به حسن (ع) و حسین (ع) و سپس فرزندانشان منتقل می‌شود. به نظر او از میان اخلاف عترت پیامبر (ص) یعنی فرزندان حسن (ع) و حسین (ع)، مردم هر عصر هر کس را بخواهند بر می‌گزینند.^{۱۳} افزودن این نکته هم سودمند است که اشاره نکردن به قیام به سان یکی از شرط‌های امامت _ البته در صورت اعتماد به گزارش جعفر بن حرب _ برآمده از فروکش کردن انگیزه‌های انقلابی در میان برخی گروه‌های زیدی در آغاز عصر عباسی است.

قاسم الرسی

در موضوع این مقاله، دو رساله الرد علی الروافض من أهل الغلو و نیز رساله دیگری به نام الإمامة اهمیت دارد. الرد علی الروافض من أهل الغلو به قاسم الرسی منسوب شده و در

۱۲. ناشیء الأكبر، ۲۰۱-۲۰۲.

۱۳. همو، ۲۰۲.

شمار رساله‌های او منتشر شده؛ ولی بنا بر شواهد متنی آشکار است که قاسم بن ابراهیم نویسنده این رساله نیست.^{۱۴} با این حال از آنجا که این متن بازتاب‌دهنده نگرش زیدی است، به بررسی آن خواهیم پرداخت. در این رساله سرنوشت امامت که یکی از مهم‌ترین موارد اختلاف میان زیدیه و امامیه بود پس از حسن بن علی (ع) مورد توجه قرار گرفته است. نویسنده رساله رافضیان را متهم می‌کند که امامت را نوعی وراثت می‌دانند که از پدر به پسر می‌رسد و حتی از راه تأویل کژتابانه آیه «و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله» (أحزاب: ۶)، برابر بودن خویشاوندان هم‌تراز در میراث را هم زیر پا می‌نهند. مراد نویسنده از جمله اخیر، کنار زدن حسن بن حسن (ع) و باور به امامت حسین بن علی (ع) پس از حسن (ع) است که با سازوکار پدر فرزندی ارث ناهمخوان است. بر همین مبنا این پاسخ امامیه که حسین (ع) به پیامبر (ص) بسی نزدیک‌تر از حسن بن حسن (ع) و از این رو به امامت شایسته‌تر بود را پذیرفتنی نمی‌داند؛ چرا که با منطق سازوکار ارث که به معنای پدر-فرزندی که به گمان نویسنده رساله بن‌مایه نظریه امامیه است و در صورت پذیرش آن باید امامت از حسن بن علی (ع) به فرزندش حسن انتقال یابد، سازگاری ندارد.^{۱۵} البته در اینجا نویسنده رساله در حال گفتگوی جدلی با امامیه است و نباید گمان کرد که به راستی حسن بن حسن را برای امامت شایسته‌تر از حسین (ع) می‌پندارد.

در رساله الإمامة آیات و درون‌مایه‌های قرآنی به ویژه درباره ذریه ابراهیم بررسی شده و گفتار قرآن درباره ابراهیم و خاندانش، درباره پیامبر اسلام هم معتبر شمرده شده است. در ادامه این رساله با استناد به ماجرای کساء چنین استدلال شده که اهل بیت مورد اشاره در آیه ۳۳ سوره احزاب شامل علی (ع) و حسن (ع) و حسین (ع) و فاطمه (س) است. قاسم بن ابراهیم با استناد به گفتارهای پیامبر (ص) و رخدادهایی مانند غدیر خم و حدیث منزلت و جز اینها استدلال می‌کند که علی (ع) به خاطر برتری در ایمان و نیز خویشاوندی، جانشین

۱۴. مادلونگ، امام قاسم بن ابراهیم...، ۱۴۳-۱۴۵.

۱۵. الرّد علی الروافض من أهل الغلو در قاسم بن ابراهیم، ۱/ ۵۴۴-۵۴۸.

بر حق پیامبر (ص) بوده است. در بحث از حدیث ثقلین نیز حسن (ع) و حسین (ع) را امامان بر حق می‌شمارد و پس از آن‌ها فرزندان هر دو را به‌طور بالقوه شایسته امامت معرفی می‌کند؛ یعنی نیکوکاران عترت پیامبر (ص).^{۱۶}

ابوزید علوی

دیدگاه‌های یکی از عالمان زیدی مسلک قرن سوم و چهارم به نام «ابوزید عیسی بن محمد علوی» (د ۳۲۶هـ) را از روی نقل قول‌های ابن بابویه که او را تنها با نام ابوزید یاد کرده، کم و بیش می‌شناسیم.^{۱۷} وی کتابی به نام الإشهاد داشته که در آن به تبیین موضوع امامت بنا بر نگرش زیدیه و نقد دیدگاه‌های امامیه پرداخته بود و ابن قبه رازی (د پیش از ۳۱۹هـ) دانشمند معروف معتزلی و امامی کتابی در نقض آن نگاشت.^{۱۸} ابن بابویه بخش‌های زیادی از کتاب ابن‌قبه و شاید تمام آن را نقل کرده^{۱۹} و ما بر پایه همین اثر، چارچوب دیدگاه‌های ابوزید علوی و ابن‌قبه در زمینه مشروعیت تبارشناختی امامان را بیان خواهیم کرد. باید توجه داشت که دیدگاه‌های ابوزید توسط یک دانشمند منتقد و مخالف گزارش شده است.

چکیده دیدگاه ابوزید علوی و نقدهای او به امامیه را می‌توان چنین دانست: از آنجا که معنای «عترت» و «ذریه» یکسان است، از حدیث ثقلین چنین بر می‌آید که حجت همواره از فرزندان فاطمه (س) و به‌طور کلی در میان آنان است و کسی از آن‌ها که امر به معروف و نهی از منکر را بر پا دارد و به جهاد پردازد، شایسته امامت است. درباره چرایی برابری ذریه و عترت از نظر ابوزید، توضیح روشنی در گفتاوردهای ابن بابویه به چشم نمی‌خورد.

۱۶. الإمامة در قاسم بن ابراهیم، ۱۶۹/۲-۱۹۳.

۱۷. درباره او نک. مدرسی طباطبایی، ۲۶۱-۲۶۲، پانوش شماره دو؛ و نیز: انصاری قمی، ابوزید علوی و کتاب او در رد امامیه.

۱۸. حسن انصاری قمی معتقد است این هر دو کتاب اندکی پیش از سال ۲۸۴هـ نگاشته شده است. نک. انصاری قمی، همان.

۱۹. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۱۸۶/۱-۲۳۳.

اما درباره برگزیدن یک نفر از میان عترت به امامت، اشاره‌هایی به استناد ابوزید و زیدیان به آیه ۳۲ سوره فاطر وجود دارد: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ.»

بر پایه این آیه، خداوند کتاب را برای بندگان که آن‌ها را برگزیده به ارث گذاشته، ولی گروهی از آن‌ها نیکوکار و برخی بدکار و برخی دیگر میانه‌رو هستند. عترت پیامبر(ص) نیز چنین‌اند و میراث پیامبر(ص) در اصل میراث همه آن‌ها و نه گروهی خاص از آن‌هاست؛ هر چند در میان ایشان نیز برخی بدکار و گروهی نیک‌کردارند. در نهایت هم یکی از نیکان و فضیلت‌مندان عترت سزاوار امامت خواهد بود و نه شاخه‌ای از پیش معلوم از آن‌ها. بدین ترتیب می‌توان حدس زد که عضویت در عترت در نظر ابوزید تنها بیان‌گر عضویت در یک گروه خویشاوندی است و به خودی خود نشانه پرهیزگاری و فضیلت دینی نیست.

در نگرش زیدی، اهمیت ذریه با برداشتی از ارث ترکیب می‌شود که بنابر آن، دختران و دخترزادگان هم از ارث بهره می‌برند و بدین ترتیب گوهر امامت از پیامبر(ص) به فاطمه(س) و از او به حسن(ع) و حسین(ع) و فرزندانشان می‌رسد و دیگر خویشاوندان پیامبر(ص) از بنی‌هاشم از این جرگه بیرون می‌شوند. روشن است که با این تعریف، علی(ع) از عترت پیامبر(ص) نیست و گویا ابوزید هم دست‌کم بنابر آنچه ابن بابویه آورده، هیچ کوشش نمی‌کند که مفهوم عترت در حدیث ثقلین را چنان تعریف کند که علی(ع) را در بر گیرد. البته تردیدی نیست که ابوزید همچون دیگر زیدیان علی(ع) را به خاطر فضیلتی که داشت و نیز نصّ پیامبر(ص)، امام و جانشین پس از پیامبر(ص) می‌دانستند؛ اما از نظر او و دیگر زیدیان، حلقه پیوند امامت و حجیت از پیامبر(ص) به امامان، فاطمه(س) است و نه علی(ع). ابوزید با آهنگی جدلی از امامیه خرده می‌گیرد که بنابر برداشت فراخ آن‌ها از مفهوم عترت، باید کسانی از بنی‌هاشم از جمله عباس بن عبدالمطلب و فرزندان او را هم در شمار عترت جای داد؛ درحالی‌که امامیه در عمل و به گونه‌ای تناقض‌آمیز تنها زنجیره خاصی از فرزندان فاطمه(س) را جزو عترت قلمداد می‌کنند. درباره برداشت امامیه از عترت و

پاسخ این قبه به این انتقاد توضیح خواهیم داد. اما آنچه در نظریه پردازی ابوزید علوی و در واقع گزارش ابن قبه و ابن بابویه از آن جالب است، تمرکز بر واژه عترت و فقدان توجه به عبارت «اهل بیته» در حدیث ثقلین است. همچنین استناد نکردن او به آیه تطهیر و حدیث کساء شایان توجه است و البته نمی‌دانیم اینها را باید به خود ابوزید نسبت داد یا به کاستی‌های گزارش ابن قبه و ابن بابویه از دیدگاه‌های او.

ایستار امامیه

کشاکش‌ها درباره امامت در نگاشته‌های عالمان امامیه در سده‌های چهار و پنج هجری یعنی ابن بابویه معروف به شیخ صدوق (د ۳۸۱هـ)، شیخ مفید (د ۴۱۳هـ) و شریف مرتضی (د ۴۳۶هـ) هم قابل رهگیری است. این دیدگاه‌ها به طور کلی در برابر نقدهای معتزله و به ویژه زیدیه بیان شده‌اند و در نگاه کلی تبیین تبارشناختی امامیه از نظریه امامت نیز بر حدیث ثقلین و اصطلاح عترت متمرکز بود. امامیه و زیدیه بر سر معنای اهل بیت کمابیش هم‌نظر بودند و نزد هر دو گروه، اهل بیت پیامبر (ص) در درجه نخست علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) را شامل می‌شد. اما در مورد مفهوم عترت اختلاف دیدگاه دو گروه آشکار بود و دامنه شمول آن می‌توانست به نسل‌های پس از علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندان‌شان کشیده شود. گرایش اصلی در میان امامیه این بود که معنای عترت را متفاوت با ذریه بدانند. از چشم‌انداز نظری، دیدگاه رایج لغت‌شناسان مبنی بر این که عترت بر یکی از دو معنای «گروه بزرگ‌تری از خویشاوندان» و یا «عَصَبَة» دلالت می‌کند، نزد امامیان پذیرفته‌تر بود. به طور مشخص ابن قبه^{۲۰} و ابن بابویه^{۲۱} چنین دیدگاهی داشتند و نویسنده مسائل الجارودیه نیز به هم معنی نبودن عترت با ذریه در نظر امامیه و بر

۲۰. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۱/۱۹۱-۱۹۲.

۲۱. همان، ۱/۲۲۷-۲۲۹.

خلاف دیدگاه زیدیه تصریح کرده است.^{۲۲} با این حال این مشکل همچنان باقی بود که با پذیرفتن این معنای عترت، مجموعه بزرگ تری از افراد نسبت به آنچه امامیه در نظر داشتند (یعنی بنی هاشم یا دست کم همه علویان) در جرگه عترت پیامبر(ص) قرار می گرفتند و بنابراین لازم بود راهکاری برای محدود کردن مصداق های این مفهوم اندیشیده شود. یک راه حل برای امامیه این استدلال بود که آنچه بیشترین اهمیت را دارد، تصمیم حقیقی خداوند و پیامبر(ص) است و می توان با استناد به رفتار و سخنان پیامبر(ص) از جمله با افزودن عبارت «اهل بیتی» در حدیث ثقلین، آیه تطهیر، رخداد مباحله و حدیث کساء به روشنی دریافت که فاطمه(س)، علی(ع)، حسن(ع) و حسین(ع) و یزگان عترت پیامبرند و دیگران کنار گذاشته شده اند.^{۲۳}

در برداشت امامیه، عترت نه تنها علی(ع) و فاطمه(س) و دو فرزندشان، بلکه افرادی از نسل های پسین یعنی امامان از نسل حسین بن علی(ع) را هم شامل می شود. اما درباره اینکه چرا دیگر افرادی که از ذریه پیامبر(ص) هستند از جمله فرزندان حسن بن علی(ع) حقی در امامت ندارند، پاسخ کلی امامیه این بود که برای امامت افزون بر داشتن تبار از پیامبر(ص)، برتری در علم و فضل نیز بایسته است و این تنها ویژه امامان راستین است. امامیه به طور معمول عترت را تنها شامل علی(ع)، فاطمه(س) و دیگر امامان می دانستند و دیگر فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) را در جرگه آن بر نمی شمردند.^{۲۴} بدین ترتیب اغلب امامیه سرانجام در عمل عترت را با فاطمه(س) و امامان برابر شمردند و پای بندی به هر گونه معنای فنی واژگانی و اصطلاحی مفهوم عترت را کنار گذاشتند.

۲۲. مفید، ۴۰.

۲۳. نک. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۹۵/۱-۹۶.

۲۴. برای نمونه همان، ۴۶۳/۱.

ابن قبه رازی

همان‌طور که گفته شد، دیدگاه‌های ابن قبه در کتاب نقض بر الإشهاد ابوزید علوی را ابن بابویه در «کمال الدین و تمام النعمة» نقل کرده‌است. به نظر ابن قبه تعریف واژگانی درست عترت همان است که لغت‌شناسان پیش نهاده‌اند و شامل عمو و عموزادگان (مذکر) نزدیک می‌شود.^{۲۵} از این رو ابن دیدگاه ابوزید که عترت پیامبر(ص)، ذریه و دخترزادگان او یعنی فرزندان فاطمه(س) و علی(ع) را در بر می‌گیرد، نادرست است. ابوزید از یک سو عترت را به‌طور بالقوه شامل همه فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) دانسته و از سوی دیگر امامیه را متهم به کنار گذاشتن بیشتر عترت به جز افرادی خاص از یک زنجیره پدر فرزندی می‌کند. در برابر، ابن قبه این‌گونه پاسخ می‌آورد که چرا خود زبیده دیگر خویشان نزدیک پیامبر(ص) از بنی هاشم را از دایره عترت بیرون کرده‌اند؟^{۲۶} سخن ابن قبه در اینجا آهنگی جدل دارد؛ چراکه برداشت ابوزید از عترت به معنی ذریه پیامبر(ص) چنین دشواره‌ای را پیش نمی‌آورد. البته می‌دانیم که ابن قبه همچون دیگر امامیان و شیعیان، عترت پیامبر(ص) را در واقع شامل عموها و عموزادگان او نمی‌داند. راهکار ابن قبه برای حل دوگانگی میان تعریف واژگانی عترت و مصداق‌های عترت پیامبر(ص) این است که امامت تنها با خویشاوندی به دست نمی‌آید و دیگر شرایط لازم برای آن، فضیلت، علم و نیز وجود نص است. در واقع امام باید افضل مردمان باشد و چنین کسی نمی‌تواند بیش از یک تن باشد و از این رو شناسایی او تنها با نص امام پیشین امکان‌پذیر است. در همین حال ابن قبه آشکارا گرایش بدان دارد که خویشاوندی را به سود فضیلت‌مندی و نص کم‌اهمیت جلوه دهد. همچنین درباره این موضوع که آیا علی(ع) از عترت است یا خیر، پاسخ ابوزید و ابن قبه متفاوت است. بنابر برداشت ابن قبه، از نظر واژگانی علی(ع) همانند عموها و عموزادگان پیامبر(ص) در شمار عترت پیامبر(ص) است، اما بر پایه دو سنجه فضیلت و نص تنها

۲۵. «و العترَةُ فی اللُّغَةِ العَمُّ و بَنُو العَمِّ الأَقْرَبُ فالأَقْرَبُ».

۲۶. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۱/۲۲۸.

علی(ع) در جرگه «عترتی اهل بیته» در حدیث ثقلین جای می‌گیرد. بنا بر تعریف ابوزید، علی(ع) از نظر واژگانی در شمار عترت پیامبر(ص) نیست، ولی و به خاطر نصّ قرآن و پیامبر(ص) و همچون یک استثناء درون آن جای گرفته‌است.

درباره دیگر موضوع اختلاف‌انگیز یعنی امامت حسین بن علی(ع)، ابن قبه گوید حسن(ع) با راهنمایی و اشاره پیامبر(ص) به امامت او رهنمون شد و اگر جز این می‌کرد، بر خطا بود؛ چرا که بی‌گمان حسین(ع) فاضل‌ترین و برترین مردمان بود. امامان پسین هم افضل مردمان روزگار خود بودند و به همین علت و نه فقط به خاطر رابطه پدر فرزندی، به دست امام پیش از خود به امامت منصوب می‌شدند. بدین ترتیب ابن قبه برای تبیین امامان پس از حسین بن علی(ع) بدون آن که به تفسیر اصطلاح‌های خویشاوندی دست زند، فضیلت آنان را اصل می‌داند و رابطه پدر فرزندی را شبه‌تصادفی بر می‌شمارد.^{۲۷}

ابن بابویه

نمونه دیدگاه امامیه را در گفتاری از ابن بابویه در «کمال الدین و تمام النعمه» می‌یابیم.^{۲۸} ابن بابویه خود را در برابر این ادعای جدلی زیدیه یافته که بنا بر برداشت فراخ امامیه درباره مفهوم عترت حدیث ثقلین، شیخین و حتی بنی‌امیه نیز از عترت پیامبر(ص) به‌شمار می‌آیند. ابن بابویه در پاسخ چنین برداشتی را انکار نمی‌کند؛ بلکه یادآوری می‌کند که در حدیث یاد شده عترت به تنهایی نیامده، بلکه عبارت «اهل بیته» نیز بدان افزوده شده و سپس با تحلیل دو اصطلاح اهل و آل که از نظر او دارای معنای یکسانی هستند، نتیجه می‌گیرد که «اهل» فرزندان یک فرد و همچنین فرزندان پدر و نیای او، یعنی تا دو نسل پیش از خود او را در بر می‌گیرد و از آن دورتر نمی‌رود. به سخن دیگر اهل یا آل در معنایی نزدیک به عصبه، بستگان نزدیک پدری را در بر می‌گیرد و از این رو اهل و آل پیامبر(ص) شامل

۲۷. همان، ۲۲۹/۱.

۲۸. همان، ۴۵۴/۱-۴۶۸.

همه قریش و حتی همه بنی هاشم نمی‌شود. با این حال با چنین تعریفی علی (ع) در جرگه اهل پیامبر (ص) است. از نظر ابن بابویه، عترت در حدیث ثقلین به همان معنای اهل است و اگر چنین نبود، چه بسا علی (ع) در زمره عترت یادشده در حدیث ثقلین به شمار نمی‌آمد. در عین حال ابن بابویه برای توضیح آن که فقط امامان از نسل حسین بن علی (ع) از عترت و اهل پیامبر (ص) قلمداد شوند و دیگر علویان از آن به شمار نیایند، توضیحی ارایه نکرده است. اما درباره این موضوع مهم که آیا اعتبار حدیث ثقلین و جایگاه عترت و اهل بیت تنها مربوط به زمان پیامبر (ص) است یا تا دوره‌های پسین هم کشیده می‌شود، جان‌مایه استدلال ابن بابویه این است که حجت‌های خداوند تا روز قیامت پابرجا هستند و قرآن نیز هیچ‌گاه از حجتی که با آن همراه و هم‌سنگ باشد (یعنی همان عترت و اهل پیامبر (ص) در حدیث ثقلین) بی‌بهره نخواهد ماند. از این رو پس از حسین (ع) نیز عترت پیامبر (ص) همچنان از جایگاه بیان شده در حدیث ثقلین برخوردار خواهند بود. به نظر ابن بابویه، عترت پیامبر (ص) تنها در امامان از نسل حسین (ع) ادامه پیدا می‌کند و همه فرزندان علی (ع) و فاطمه (س) را نمی‌توان از عترت پیامبر (ص) برشمرد. در ادامه، حدیثی مشابه ثقلین از جابر بن عبدالله از پیامبر (ص) نقل شده که در آن عترت پیامبر (ص)، علی (ع) و فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) و فرزندان حسین (ع) تا قیامت معرفی شده‌اند؛^{۲۹} اما استدلالی درباره چرایی تداوم امامت و عترت - که هم‌ارز با هم دانسته می‌شوند - در فرزندان حسین (ع) و کنار نهادن دیگر فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) به چشم نمی‌خورد. ابن بابویه در جایی دیگر از کتاب کمال الدین و در فصلی با عنوان «کلام لأحد المشایخ فی الرد علی الزیدیه»، بدون پرداختن به اختلاف‌ها درباره مفهوم عترت در حدیث ثقلین، امام را کسی می‌داند که به تنزیل و تأویل کتاب خدا علم داشته باشد.^{۳۰}

۲۹. همان، ۴۶۳/۱.

۳۰. همان، ۷۱/۱-۷۳.

مسائل الجارودية

آنچه ابن بابویه در کمال‌الدین بدان پرداخته، به گونه‌ای منسجم‌تر و البته خلاصه در کتاب مسائل الجارودية منسوب به شیخ مفید بازتاب یافته و در آنجا نیز محور بحث، حدیث ثقلین و تعریف مفهوم عترت در عبارت «عترتی اهل بیتمی» است.^{۳۱} بر پایه این کتاب، جارودیه یعنی شاخه‌ای از زیدیه که البته نگرش غالب آن را تشکیل می‌داد، با دست آویختن به حدیث ثقلین، معنای واژه عترت را هم‌پیوند با سازوکار ارث تلقی می‌کردند و کسانی که از پیامبر (ص) ارث می‌بردند را عترت ایشان می‌دانستند.^{۳۲} از این رو علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندان این دو یعنی مجموعه فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) را عترت پیامبر (ص) معرفی می‌کردند و امامت را امری مشترک در همه ایشان قرار می‌دادند. البته همان‌طور که گفتیم، بر خلاف تلقی اعراب از ارث که با مفهوم عصبه پیوند داشت، از نظر زیدیه دختر و دخترزادگان هم از ارث بهره‌مند می‌شدند. اینها نمایان‌گر همان نگرش‌های زیدیه است که درباره آن‌ها توضیح دادیم و با آنچه در متون زیدی می‌یابیم همخوانی دارد.

امامیه، چنان که در مسائل الجارودية آمده، این برداشت از مفهوم عترت را نمی‌پذیرفتند. از نظر آن‌ها عترت پیامبر (ص) همانا بنی‌هاشم را در بر می‌گیرد و آنچه جارودیه در نظر داشتند، مفهوم ذریه است و نه عترت. نویسنده گوشزد می‌کند که مفهوم ذریه، عمو و عموزادگان را شامل نمی‌شود و بنابراین پیامد استدلال جارودیه این است که علی (ع) در شمار عترت پیامبر (ص) قرار نمی‌گیرد.

روشن است که جارودیه هم به انتقاد امامیه واکنش نشان می‌دادند و پاسخ‌های آن‌ها در مسائل الجارودية هم بازتاب یافته است: چنان چه عترت به معنای مورد نظر امامیه را در معنای گسترده در نظر بگیریم، فرزندان عباس بن عبدالمطلب نیز درون آن جای می‌گیرند و

۳۱. مفید، ۴۲-۳۹.

۳۲. «قالت الجارودية فإن العترة في اللغة هم اللباب والخاصة من ذلك، قيل عترة المسك يُراد به خاصته و ذلك موجب لكون عترة النبي (ص) ورثته دون غيرهم من بني هاشم».

این با دیدگاه همه شیعیان ناهمخوان است. در این صورت حتی هیچ منعی نیست که همه قریش و حتی بنی عبدشمس، عترت پیامبر (ص) به شمار آیند. جای دادن دیگر قریشیان به جز بنی هاشم در جرگه عترت پیامبر (ص) بی گمان گفتاری جدلی است و هیچ یک از امامیان چنین سخنی نگفته است؛ با این حال رویکرد امامیه در تعریف اصطلاح عترت به طور منطقی می توانست چنین نتیجه ای به دنبال داشته باشد. امامیه در اینجا با وارد کردن یک گزاره اصلاحی، گره از این مشکل می گشودند. پاسخ نویسنده مسائل الجارودیه این است که اگر چه همگان اتفاق دارند که در معنای متعارف همه بنی هاشم در درون عترت جای می گیرند، اما امامیه در تفسیر حدیث ثقلین معنایی ویژه از آن را در نظر دارند. عترت نزد امامیه برجسته ترین، فضیلت مندترین و داناترین افراد آن را در بر می گیرد.^{۳۳} اگر چه این تعریف کمابیش ساختگی است و در عرف هنجارین اعراب و مسلمانان پیشینه و پذیرشی نداشته، ولی امامیه با دست آویختن به همین سنجه می توانستند همه گروه های هاشمی و سپس فرزندان حسن بن علی (ع) را به دلیل برخورداری از فضیلت کمتر، از معنای خاص عترت و از این رو از جرگه نامزدهای شایسته امامت کنار گذارند. ایستاری که در مسائل الجارودیه به جارودیه نسبت داده شده، با آنچه از باورهای زیدیه بر مبنای نوشته های ابراهیم بن قاسم الرسی آمده همخوانی دارد؛ همان گونه که استدلال های نقل شده در مسائل الجارودیه نیز با استدلال های ابن بابویه همگون است.

چنان که پیداست هم جارودیه (زیدیه) و هم امامیه در اختصاص دادن مفهوم عترت بر علی (ع) و فرزندان او (خواه مطابق دیدگاه امامیه یا زیدیه)، و کنار زدن دیگر اعضای بنی - هاشم با دشواری های نظری روبه رو بودند و راهکار هر دو عبارت بود از در پیش گرفتن رویکردی محدودکننده در توضیح مفهوم عترت. تفاوت در این است که جارودیه و به طور کلی زیدیه این محدودسازی را با معیار قرار دادن سازوکار ارث بری انجام می دادند و امامیه با سنجه فضیلت های فردی. چنان که پیداست سنجه جارودیه و زیدیه به آن ها امکان می داد

۳۳. «أَنَّ عِتْرَةَ الرَّجُلِ كِبَارُ أَهْلِهِ وَأَجْلَهُمْ وَخَاصَّتُهُمْ فِي الْفَضْلِ وَبَابُهُمْ».

تا امامت را امری مشترک در میان یک گروه انگارند و معیار امامیه این امکان را فراهم می‌ساخت تا در هر زمان تنها یک نفر را شایسته امامت بدانند.

شریف مرتضی (د ۴۳۵هـ)

شریف مرتضی در کتاب الشافی فی الإمامة مسیری دیگر پیموده که از همدلی با برخی دیدگاه‌های زیدیه حکایت می‌کند. وی در واکنش به خرده‌گیری‌های قاضی عبدالجبار و در توضیح حدیث ثقلین، دو تعریف از عترت را پیش می‌نهد. در تعریف نخست، عترت _همسو با زیدیه_ در بر گیرنده کسانی است که از نسل یک فرد هستند^{۳۴} و در مورد عترت پیامبر (ص) شامل فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) و فرزندان آن‌ها می‌شود. تعریف دوم همان تعریف لغت‌شناسان است که عترت را به گونه‌ای گسترده‌تر یعنی نزدیک‌ترین خویشاوندان فرد^{۳۵} تعریف می‌کنند. روشن است که در این تعریف کسان دیگری مانند نیا، پدر، عمو و عموزاده هم می‌توانند در شمار عترت فرد قرار گیرند. شریف مرتضی بیشتر به پذیرفتن برداشت نخست که به دیدگاه زیدیه نزدیک است و البته بدون نفی اعتبار برداشت دوم، گرایش دارد. با این حال به نظر شریف مرتضی این نکته تعیین‌کننده است که در گفتار خود پیامبر (ص)، گستردگی مفهوم عترت با افزوده شدن اهل بیت بدان (عترتی اهل بیته) محدود شده است. مصادیق اهل بیت پیامبر (ص) نیز با توجه به آیه تطهیر و رویداد کساء معلوم می‌شود. پیامبر (ص) در رویداد کساء به روشنی معلوم کرده که اهل بیت او عبارت‌اند از علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) و اینها همان کسانی هستند که بنابر آیه تطهیر از هر گونه پلیدی پاک شده‌اند. بنابراین می‌توان فهمید که از نظر شریف مرتضی ترکیب «عترتی اهل بیته» در حدیث ثقلین در کنار ماجرای کساء و آیه تطهیر گواهی می‌دهند که حدیث ثقلین بر علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) صدق می‌کند.

۳۴. «عترة الرَّجُلِ فِي اللُّغَةِ هُم نَسْلُهُ كَوَلَدِهِ وَوَلَدُ وَوَلَدِهِ».

۳۵. «إِنَّ عترَةَ الرَّجُلِ هُم أَدْنَى قَوْمِهِ إِلَيْهِ فِي النَّسَبِ».

شریف مرتضی در برابر این سخن که علی(ع) در تعریف مفهوم عترت جای نمی‌گیرد چنین پاسخ می‌دهد که حتی در صورت پذیرش این سخن باید گفت علی(ع) منصوص پیامبر(ص) و نیز پدر عترت و برترین آن‌ها و از این رو سزاوارترین کس برای قرار گرفتن در جرگه آنان است و قرار نگرفتن او در تعریف مرسوم عترت اهمیت چندانی ندارد.^{۳۶} شریف مرتضی از استدلال دیگری هم بهره می‌گیرد که قاضی عبدالجبار بن مایه آن را پذیرفته بود. قاضی پذیرفته بود که حدیث ثقلین دلالت بر آن دارد که اجماع عترت پیامبر(ص) همواره بر صواب است^{۳۷} و شریف مرتضی این را می‌افزاید که امامت علی(ع) پس از پیامبر(ص) مورد اجماع ایشان با وجود اختلاف‌های آنان در موارد دیگر است.^{۳۸} می‌توان حدس زد که اجماع عترت در عین اختلاف‌های فراوان میان علویان که شریف مرتضی هم آن را انکار نکرده، مسئله‌ای چالش برانگیز است و شریف مرتضی نیز پرسش‌ها و پاسخ‌های احتمالی را مطرح کرده که بیان آن‌ها بیرون از موضوع مقاله حاضر است.

اما در برابر سخنی منسوب به ابوبکر که در روز سقیفه خود و در واقع قریش را از عترت پیامبر(ص) معرفی کرده بود، شریف مرتضی گوید این سخن همه‌پذیر نیست و در برابر اخبار مورد اجماع دیگر نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد. حتی اگر ابوبکر چنین سخنی بر زبان آورده باشد، گفتار او از گونه سخنان روزمره برای افتخارجویی است؛ وگرنه خویشاوندی او با پیامبر(ص) چنان نزدیک نبوده که او را در شمار عترت قرار دهد.^{۳۹} بدین ترتیب شریف مرتضی به جای پذیرفتن برداشت دو عالم امامی پیش از خود از اصطلاح عترت و سپس تلاش برای محدود ساختن آن، برداشت زیدیه از عترت به معنای ذریه را پذیرفته است. برای تبیین عضویت علی(ع) در عترت پیامبر(ص) و امامت او پس از

۳۶. الشریف المرتضی، ۱۲۴/۳.

۳۷. قاضی عبدالجبار، ۲۴۲/۱/۲۰؛ الشریف المرتضی، ۱۲۶/۳.

۳۸. الشریف المرتضی، ۱۲۳/۳.

۳۹. همو، ۱۲۵/۳-۱۲۶.

ایشان، مرتضی به خطاناپذیر بودن اجماع عترت پیامبر(ص) و سپس اجماع آنها در مورد امامت علی(ع) استناد می‌کند. برداشت یاد شده از مفهوم عترت، امکان ادامه یافتن امامت در فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) را فراهم کرده است.

دیدگاه معتزله: قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵هـ)

بنا بر نگرش قاضی عبدالجبار، خلیفه مطابق گفتار منسوب به پیامبر(ص) یعنی «الأئمة من قریش»، می‌بایست فردی قریشی باشد که از شایستگی بیشتری برخوردار است.^{۴۰} می‌دانیم که بسیاری از معتزله به همین گونه به رغم پذیرش فضایل و برتری‌های علی(ع)، خلیفگان نخستین را به سان خلیفگانی مشروع پذیرفته بودند و به نصّ یا وصیت پیامبر(ص) درباره علی(ع) یا اولویت او برای جانشینی پیامبر(ص) باور نداشتند. از برخی شواهد چنین بر می‌آید که معتزله و به‌ویژه اهل سنت گرایش به برابرنگاری دو واژه آل و عترت با همه امت داشتند تا بدین ترتیب سخنان پیامبر(ص) درباره خاندان و خانواده خود را مربوط به همه مسلمانان تفسیر نمایند.^{۴۱}

یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان معتزلی که نوشته‌های او بر جای مانده، قاضی عبدالجبار همدانی است و می‌دانیم که وی با اندیشه‌های زیدی همدلی‌هایی داشت و عالم امامی بزرگ شریف مرتضی چندی شاگرد او بود.^{۴۲} در کتاب *المغنی فی أبواب التوحید و العدل* آخرین مبحث، موضوع امامت است و در آن، اندیشه‌های گروه‌های مسلمان به‌ویژه شیعیان امامی و زیدی بیان و نقد شده است. دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار را شریف مرتضی در کتاب *الشفافی پاسخ گفته* و در مجموع کتاب *المغنی* را می‌توان مهم‌ترین و مفصل‌ترین

۴۰. قاضی عبدالجبار، ۲۰/۲/۲۳۴-۲۳۶.

۴۱. در متون امامیه به این گرایش اشاره‌هایی شده است. برای نمونه: ابن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، ۱/۱۲۵؛ و مناظره مامون با علی بن موسی(ع) در ابن بابویه، *عیون أخبار الرضا*، ۱/۲۰۷-۲۰۹.

۴۲. ابن المرتضی، ۱۱۷.

نظریه‌پردازی معتزله در موضوع امامت دانست که در دست است. قاضی بر پایه سخن منسوب به پیامبر (ص) در سقیفه یعنی «الأئمة من قریش» باور دارد که امامت از آن قریش است و نه فقط نزدیک‌ترین خویشاوندان پیامبر (ص)؛ وگرنه «راوندیه» در اینکه عباس بن عبدالمطلب را امام پس از پیامبر (ص) می‌دانستند بر حق بودند. وانگهی حتی در این صورت فاطمه (س) و سپس حسن (ع) و حسین (ع) برای امامت حق بیشتری نسبت به علی (ع) داشتند، زیرا به پیامبر (ص) نزدیک‌تر بودند. به همین ترتیب این ادعا که امامت می‌بایست در فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) باشد نیز به نظر او پایه درستی ندارد.^{۴۳}

قاضی معنای اصلی حدیث ثقلین را این می‌داند که اجماع عترت همواره بر صواب است و از این رو این سخن پیامبر (ص) دلالتی درباره امامت ندارد. پیداست که قاضی، نگرش شیعیان درباره دلالت حدیث ثقلین بر تعلق داشتن امامت به عترت و سپس معصوم بودن ایشان را نمی‌پذیرد.^{۴۴} قاضی این را هم می‌افزاید که بنابر تفسیر شیعیان این حدیث می‌بایست برای یکایک افراد عترت صادق باشد، درحالی‌که چنین باوری ناممکن است؛ زیرا دست‌کم گوشه‌هایی از اختلاف میان آن‌ها ثبت شده و نمی‌توان تصور کرد همه این دیدگاه‌های ناهمگون، چنان‌که به گمان امامیه از حدیث ثقلین بر می‌آید، از کتاب خدا جدایی‌ناپذیر باشند.^{۴۵} البته قاضی عبدالجبار امامت علی (ع) پس از پیامبر (ص) را می‌پذیرد، ولی آن را بر فضایل و پیشگامی علی (ع) استوار می‌کند و نه بر نصّ پیامبر یا خویشاوندی با او. درباره امامت حسن (ع) و سپس حسین (ع) نیز ایستار او چنین است و ضمن پذیرش امامت ایشان، نقشی برای خویشاوندی آن‌ها با پیامبر (ص) قائل نیست.

۴۳. قاضی عبدالجبار، ۲۰/ق ۱/۲۳۶-۲۳۸.

۴۴. همو، ۲۰/ق ۱/۱۹۲.

۴۵. «لا يُقَارِقُونَ الْكِتَابَ».

نتیجه

اگر چه تشیع امامی و زیدی هر دو تأکید می‌ورزند که بن‌مایه مشروعیت امامان، فضیلت‌های دینی و معنوی و همچنین گزینش الاهی است، اما هیچ کدام اهمیت خویشاوندی با پیامبر(ص) را انکار نکرده‌اند. در سده‌های سوم تا پنجم هجری صورت‌بندی نظریه‌ای منسجم برای تبیین مشروعیت تبارشناختی امامان، یکی از دغدغه‌های اندیشمندان امامی و زیدی بود. اگر انسجام درونی را سنجه اصلی در نظر بگیریم، می‌توان گفت رویکرد زیدیه موفقیت‌آمیزتر بود. در این رویکرد کلی، امامت گوهری است که از طریق سازوکار ارث_که در برداشت شیعی و به‌ویژه زیدی اصلاح و بازسازی شده_از پیامبر(ص) به فاطمه(س)، از او به دو پسرش حسن(ع) و حسین(ع) و از ایشان به مجموعه فرزندان‌شان یعنی علویان نسل‌های پسین می‌رسد. در میان ذریّه فاطمه(س) و پیامبر(ص)، هر کس از نظر دانش دینی، اقامه جهاد و گزینش مسلمانان برتر باشد، همو امام است. در نظریه زیدیه این نکته مهم است که حلقه پیوند میان پیامبر(ص) از یک سو و حسن(ع) و حسین(ع) از سوی دیگر، فاطمه(س) است و نه علی(ع). در رویکرد زیدیه، علی(ع) به واسطه نص پیامبر(ص) و قرآن در شمار اهل بیت پیامبر(ص) و عترت او قرار می‌گیرد و نه بنا بر برداشت‌های واژگانی معمول از واژه عترت.

گرایش غالب نزد امامیه این بود که امامت را در زنجیره پدرفرزندی قرار دهند که از علی(ع) آغاز شده و در فرزندان او ادامه یافته است. آشکار است که در این رویکرد، علی(ع) در جایگاه حلقه وصل پیامبر(ص) و امامان پسین قرار می‌گیرد و به سخن دیگر بر جای فاطمه(س) در نگرش زیدی می‌نشیند. امامیه واژه عترت را هم‌نوا با لغت‌شناسان چنان تعریف می‌کردند که خویشاوندان نزدیک پدری پیامبر(ص) از جمله علی(ع) را در بر می‌گرفت و سپس برای محدود کردن آن به نصوص مربوط به اهل بیت دست می‌آویختند. برای تبیین انتقال امامت پس از حسین(ع)، در حالی که زیدیه می‌توانستند بر نظریه بنیادین خود یعنی سازوکار ارث و مفهوم ذریّه تکیه کنند، امامیه ناگزیر بودند به استدلال‌ها و گزاره-

های تکمیل‌کننده روی آوردند که نتیجه منطقی و طبیعی برداشت آنان از مفاهیم اهل بیت و عترت نبود.

کتابشناسی

- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بابویه القمی (شیخ صدوق)، کمال الدین و تمام النعمة (متن عربی و برگردان فارسی)، ترجمه منصور پهلوان، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰ ش.
- همو، عیون أخبار الرضا، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۸ ش.
- ابن المرتضی، احمد بن یحیی، کتاب طبقات المعتزله، بیروت، فرانز شتاينر، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م.
- احمدی منش، محمد، «امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال ۱۶، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
- استفان پاورز، دیوید، «ارث»، دائرة المعارف قرآن، زیر نظر حسین خندق آبادی و دیگران، تهران، حکمت، ۱۳۹۰ ش.
- انصاری قمی، حسن، «ابوزید علوی و کتاب او در ردّ امامیه»، معارف، ش ۴۹، فروردین - تیر ۱۳۷۹.
- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۳ م.
- حاج منوچهری، فرامرز، «ثقلین»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- رفیعی، علی، «اهل بیت»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی، الشافی فی الإمامة، به کوشش عبدالزهراء الحسینی الخطیب، فاضل المیلانی، تهران، مؤسسة الصادق، ۱۴۱۰ ق/۱۳۷۰ ش.
- قاسم الرسی، قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل، مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراهیم الرسی، به کوشش عبدالکریم احمد جذبان، صنعاء، دارالحکمة الیمانیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ق/۲۰۰۱ م.
- قاضی عبدالجبار، أبوالحسن عبدالجبار الأسدآبادی، ألمغنی فی أبواب التوحید و العدل، به کوشش طه حسین، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م.
- کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
- مادلونگ، ویلفرد، امام قاسم بن ابراهیم و اصول اعتقادی زیدیه، شیرین شادفرد، تهران، نامک، ۱۴۰۰ ش.

همو، جانشینی حضرت محمد(ص)، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۵ش.

همو، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵ش.

مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۵ش.

مفید (منسوب)، مسائل الجارودیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

مهرعلیزاده، قاسم، «ارث»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.

ناشیء الأكبر (جعفر بن حرب)، مسائل الإمامة و مقتطفات من الكتاب الأوسط فی المقالات، به کوشش یوسف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م.