

امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی^۱

محمد احمدی منش^۲

عضو هیأت علمی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران

چکیده

مشروعیت تبارشناختی، یعنی خویشاوندی با رسول خدا حضرت محمد(ص)، یکی از پایه‌های نظریه امامت شیعی در کنار نص و فضیلت‌های شخصی است و از آن‌جاکه اهمیت مفهوم خویشاوندی برای عموم مسلمانان قابل درک و پذیرش بود، جایگاه مهمی در بحث‌ها و مجادله‌های سیاسی و فرقه‌ای پیامون امامت پیدا کرد. مسأله مقاله حاضر به‌طور کلی عبارت از این است که از چشم‌انداز فرهنگ خویشاوندی و نظام حقوقی پیشااسلامی عرب‌ها، جانشینی علی(ع) پس از پیامبر چگونه سنجیده می‌شد و دیدگاه علویان و شیعیان درباره انتقال رهبری امت از پیامبر به علی(ع) و سپس فرزندان او و فاطمه(س) با چه دشوارهایی روبه‌رو بود؟ به سخن دیگر آیا مطابق معیارهای عرف پیشااسلامی، علی(ع) و فرزندان او از دختر پیامبر میراث‌بران طبیعی جایگاه پیامبر به شمار می‌آمدند یا نه؟ بررسی این مسأله پیش از هر چیز در گرو شناخت روابط و اصطلاح‌های خویشاوندی در فرهنگ اعراب و هم‌چنین شناسایی موقعیت علی(ع)، فاطمه(س) و سپس حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع) در شبکه مناسبات تبارشناختی و سرانجام واکاوی دشواره‌های مربوط به آن است، کاری که همراه با توضیح دو گزارش تاریخی مربوط به سده دوم هجری انجام خواهیم داد.

کلیدواژه‌ها: آل محمد، امامت، اهل بیت، تشیع، جانشینی پیامبر، خویشاوندی، ذریه، عترت، عَصَبه، مشروعیت تبارشناختی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۳۱
۲. رایانامه: mam.ahmadimanesh@gmail.com

مقدمه

در ساختار قبیله‌ای عرب، هم‌چون بسیاری از جوامع تاریخی، نسبت‌های خویشاوندی و تبارشناختی اهمیت فراوانی از جمله برای مشروعیت‌بخشی به انواع سروری و سیادت داشته‌است. جامعه عرب پیش از اسلام جامعه‌ای پدرتبار^۳ بود که در آن تبار از راه پدر و خویشاوندان پدری انتقال پیدا می‌کرد. در تحولات تاریخ اسلام، مسأله تبار با جانشینی پیامبر و با امامت و خلافت گره خورد و موضوع پاره‌ای کشاکش‌های سیاسی و فرقه‌ای گردید. این امر به‌ویژه از آن‌رو دارای اهمیت است که در یکی از مهم‌ترین مذاهب اسلامی یعنی تشیع، جنبه‌های تبارشناختی و خویشاوندی امامان با پیامبر از مهم‌ترین پایه‌های امامت را تشکیل می‌دهد. در باورهای شیعی، پس از درگذشت پیامبر، عموزاده و دامادش علی بن ابی طالب که یکی از نخستین گروندگان به پیامبر بود، شایسته‌ترین فرد برای جانشینی اوست. در فرایند تکوین امام‌شناسی شیعیان، این باور بر سه پایه اصلی استوار گردید: سابقه درخشان و نقش بی‌بدیل علی(ع) در روزگار آغازین اسلام، خویشاوندی نزدیک او با پیامبر (عموزاده و همسر تنها دختر پیامبر که هنگام وفات رسول خدا در قید حیات بود) و نص آشکار (بنا بر عقیده امامیه و اسماعیلیه) یا تلویحی (بنا بر عقیده بیشتر زیدیه) پیامبر درباره جانشینی و وصایت علی(ع). پس از علی(ع) نیز دو پسر او از فاطمه(س) یعنی حسن(ع) و حسین(ع) به ترتیب امامان برحق بوده‌اند. با این حال برای تبیین چگونگی انتقال امامت به علی(ع) و پس از او به حسنین و سپس به فرزندان ایشان دشواره^۴ها و شیوه‌های گوناگونی پدید آمد. هر یک از این سه مرحله اصلی در انتقال امامت موضوع احتجاج‌های درونی و بیرونی شیعیان و غیرشیعیان به‌ویژه با معتزله قرار گرفت. در این مقاله به بررسی جنبه‌های مهم تبارشناختی دشواره امامت در بافت فرهنگی و اجتماعی عربی و پاره‌ای از مباحثی که پیرامون آن پدید آمد خواهیم پرداخت.

3. Patrilineal

۴. معادل پروبلک‌ماتیک (Problematic)

امامت و جنبه‌های تبارشناختی

در محیط قبیله‌ای پیش از اسلام، سروری اجتماعی و سیاسی از جمله سیادت بر قبیله از دو دسته معیارها، یکی معیارهای عام سیادت (از جمله کهن‌سال‌بودن و برخورداری از شایستگی‌های اخلاقی و اجتماعی ممتاز مانند توانایی رهبری و صفاتی چون بخشندگی و مهمان‌نوازی) و دیگری قواعد متعلق به ارث و وصیت پیروی می‌کرد. نمی‌توان دانست کدام یک از این دو معیار بر دیگری برتری داشته‌است؛ ولی مطلوب‌ترین حالت آن بود که هر دو ویژگی در فردی جمع شده باشد. در این میان سازوکار مبتنی بر قواعد ارث تا اندازه‌ای بر مفهوم «وصایت» تکیه داشت. وصی فرد متوفی به دو شیوه تعیین می‌شد: در حالت نخست فرد پیش از مرگ، کسی از نزدیکان خود را به‌عنوان وصی خویش بر می‌گزید؛ در حالت دوم و در صورتی که وصی از پیش معین نشده بود، بنا بر قواعد خویشاوندی، نزدیک‌ترین مرد از عَصَبَه فرد وصی او شناخته می‌شد. وصی به‌طور نظری در مرده‌ریگ مادی و معنوی و حتی افراد زیر تکفل فرد درگذشته دارای اختیار کامل بود و به سخن دیگر حق سرپرستی و تصمیم‌گیری درباره همه آن‌چه را فرد متوفی از خود بر جای نهاده بود، داشت؛^۵ اگرچه در شرایط واقعی، برخی عوامل محدودکننده دامنه آن را محدود می‌کردند.

در تحولات آغازین اسلام مشکل جانشینی از آن‌جا آغاز گردید که حضرت محمد(ص) فرزند پسر نداشت تا دشواره جانشینی در حیات او راه حلی بیابد. از همین رو پس از درگذشت پیامبر، دشواری‌هایی در جانشینی‌اش پدید آمد که با گذشت زمان ابعاد و پیامدهای گوناگونی پیدا کرد. اگرچه جانشینی پیامبر به خویشاوندان او واگذار نشد، اما در دوره‌های پسین، خاندان پیامبر یعنی بنی‌هاشم به‌ویژه علویان خود را سزاوار امامت مسلمانان - که اینک هر دو معنای سیاسی و معنوی را شامل می‌شد - می‌دانستند. از جنبه نظری در میان خویشاوندان نزدیک پیامبر بیش از یک نفر و به‌طور مشخص عباس بن

عبدالمطلب، حضرت فاطمه (س) و علی بن ابی طالب (ع) به طور بالقوه نامزد تصاحب میراث پیامبر شمرده می شدند. نخستین پرسش این است که توضیح جانشینی علی (ع) پس از پیامبر توسط شیعیان از جنبه های تبارشناختی با چه دشواری هایی روبه رو بود و چگونه تبیین می گردید؟ دامنه این پرسش به فرزندان علی (ع) از فاطمه (س) هم کشیده می شود و این که آیا ایشان نیز با معیارهای تبارشناختی سهمی در میراث پیامبر داشتند یا نه؟ سرانجام این که آموزه های شیعی چگونه به توضیح جنبه های تبارشناختی مشروعیت امامان خود از طریق دو نواده پیامبر از نسل فاطمه (س) می پرداختند؟

این پرسش ها کمابیش از دهه های پایانی سده نخست هجری در محافل شیعی به ویژه در عراق پدید آمدند. اما مخصوصا از چند دهه بعد، یعنی هنگامی که نظریه های امامت نزد شیعیان صورت بندی می شد، این پرسش ها اهمیت بیشتری پیدا کرد و دست مایه ای برای اختلاف نظر میان امامیه، زیدیه و همچنین هواداران عباسیان که اینک بر تخت خلافت نشسته بودند، گردید. از زمان خلافت منصور (۱۳۶ - ۱۵۹) یکی از ادعاهای عباسیان این بود که نیای آن ها عباس بن عبدالمطلب وارث و وصی راستین پیامبر بوده است.^۶ نمونه هایی از مجادله عباسیان و علویان بر سر وصی بودن عباس بن عبدالمطلب بر جای مانده است. اما تا آن جا که به کشاکش میان زیدیه و امامیه مربوط است، دشواره اصلی نه اولویت علی (ع) بر عباس، بلکه مبنای امامت علی (ع) و تداوم یافتن آن در فرزندان او از فاطمه (س) بود. از سده سوم به بعد بخش بزرگی از این نزاع پیرامون حدیث معروف ثقلین در گرفت که هر دو گروه اعتبار آن را پذیرفته بودند. دشواره اصلی در این جا معنای دو مفهوم اهل بیت و عترت بود که زیدیه و امامیه تلاش می کردند آن ها به ویژه اصطلاح عترت را چنان تعریف کنند که با نظریه امامت خودشان هماهنگ باشد.

۶. ازدی، ۲۳۰؛ نیز نک. احمدی منش، ۸۹-۹۳. در آغاز کار عباسیان، گروه راوندیه و فردی به نام ابوهریره راوندی همین عقیده را داشتند (نوبختی، ۹۰؛ اشعری قمی، ۶۵؛ ناشیء الاکبر (جعفر بن حرب)، ۳۵-۳۶؛ اشعری، ۹۶/۱).

مصطلحات حاوی مفهوم خویشاوندی

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، برای درک بهتر ماهیت دشواره‌ها و سرشت جدال‌هایی که در این زمینه شکل گرفت، باید ماهیت روابط خویشاوندی در جامعه عرب پیشااسلامی را که کمابیش در دوران اسلامی هم امتداد یافت واکاوی کنیم. این روابط در قالب اصطلاح‌های حاوی مفهوم خویشاوندی بازتاب یافته‌است؛ از این‌رو شناخت این اصطلاح‌ها و معنای آن‌ها در بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه عرب ضروری است.

اهل و اهل بیت: تازیان پیش از اسلام واژه «بیت» را که برگرفته از ریشه مشترک سامی بوده افزون بر خانه‌های شخصی، برای پرستشگاه‌های خدایان که به‌نوعی اقامت‌گاه آنان انگاشته می‌شد به‌کار می‌بردند.^۷ پیش از اسلام در مکه ساختمان کعبه بیت الله و به-اختصار بیت خوانده می‌شد و مکیان به‌ویژه قریش «اهل البیت» نامیده می‌شدند.^۸ این عنوان بر دیگر کسانی که کعبه را عبادت می‌کردند نیز اطلاق می‌شده‌است. رودی پارت^۹ و موشه شارون^{۱۰} گرایش بدان دارند که کاربرد اهل البیت در آیه معروف به تطهیر^{۱۱} را نیز در همین چارچوب تفسیر کنند.^{۱۲} باین‌حال دو کاربرد دیگر این اصطلاح در قرآن با چنین خوانشی هماهنگ نیست. در آیه ۷۳ سوره هود، مراد از «اهل البیت» خاندان ابراهیم (ع) است. در آیه ۱۲ سوره قصص، از زبان خواهر موسی (ع) به فرعون و همسرش گفته شده که آیا می‌خواهید شما را به «اهل بیت»^{۱۳}ی رهنمون شوم تا نوزاد از آب گرفته‌شده یعنی موسی (ع) را شیر دهند؟ در این‌جا مراد از اهل بیت، خانواده به معنای معمول آن است.

۷. جواد علی، ۶/ ۳۹۸-۴۰۱؛ ۱/ ۱۱۳۹، E.I.2.: 1/ 1139. Lecerf, "BAYT",

۸. همان‌ها. نیز نک. ابیات شاعر عصر جاهلی شحنة بن خلف جرهمی در: مسعودی، ۲/ ۴۴.

9. Rudi Paret

10. Moshe Sharon

۱۱. «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب، ۳۳).

12. Sharon, "People of the House", E.Q: 4/ 48-53.

واژه اهل هم به معنای خانواده فرد و نزدیک‌ترین خویشاوندان اوست و هم ساکنان یک شهر یا سرزمین را در بر می‌گیرد. به‌طور خاص اهل الرجل به معنای همسر یا همسران مرد است.^{۱۳}

مادلونگ اهل بیت پیامبر را در وهله نخست خویشاوندان نسبی او یعنی بنی‌هاشم و در وهله دوم همسران پیامبر دانسته‌است.^{۱۴} به نظر نگارنده این تعریف مادلونگ از تأثیر معنای پسینی این اصطلاح برکنار نمانده‌است و از همین رو با معنای عمومی اصطلاح اهل بیت نزد عربان هم‌روزگار پیامبر هم‌خوانی ندارد. نکته مهم و کلیدی این است که معنای نخستین اهل بیت به‌عنوان اصطلاحی خویشاوندی بیش از هر چیز بر پایه مفهوم سرپرستی حقوقی و حتی اقتصادی بنا شده بود و به کسانی گفته می‌شد که زیر سرپرستی یک فرد مذکر قرار داشتند. این مضمون در حدیثی منسوب به پیامبر به چشم می‌خورد: «كُلُّكُمْ رَاعٍ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فالأمرُ الذي على الناسِ فهو راعٍ عليهم و هو مسؤولٌ عنهم، و الرَّجُلُ رَاعٍ على أهل بيته و هو مسؤولٌ عنهم...».^{۱۵} به همین ترتیب، بردگان و آزادشدگان نیز در شمار اهل بیت او بودند و از همین رو نقل شده که برخی از موالی پیامبر مانند مهران^{۱۶} و ثوبان^{۱۷} در شمار اهل بیت او قلم‌داد می‌شدند.^{۱۸} پیامبر در نامه‌ای به ابوصمیره آزادشده خود که خاندان

۱۳. خلیل بن احمد، ۹۶/۱؛ ابن فارس، ۱۵۱/۱.

۱۴. مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ۴۳-۴۴.

۱۵. بخاری، ۶۱۸/ش ۲۵۵۴.

۱۶. أم كلثوم دختر علی بن ابی طالب (ع) سخن زیر را از مهران وابسته پیامبر (ص) نقل کرده‌است: «حدثنا إسحاق بن ابراهيم الدبري عن عبدالرزاق عن الثوري عن عطاء بن سائب حدثني أم كلثوم بنت علي وأتيتها بصدقة كان أمر بها فقالت: إحدّر شبابنا فان ميمونا أو مهرانا مولى النبي صلى الله عليه اخبرني انه مر على النبي صلى الله عليه فقالت: يا ميمون أو مهران إنّا اهل البيت نهينا عن الصدقة و أن موالينا من أنفسنا فلا تأكل الصدقة» (طبرانی، ۳۵۴/۲۰)؛ نیز نک. عبدالرزاق، ۵۱/۴-۵۲، ش ۶۹۴۲؛ ابن حجر، ۱۸۳/۶، ش ۸۲۸۰. در صورت‌های دیگری از این حدیث به‌جای اهل البيت، آل محمد آمده‌است (نک. ابن حنبل، ۴۷۸/۲۴، ش ۱۵۷۰۸).

۱۷. ثوبان خود را از اهل البيت می‌دانست (ابن حجر، ۵۲۸/۱، ش ۹۶۹).

۱۸. سلمان فارسی که آزادشده پیامبر بود نیز توسط ایشان از اهل بيت شمرده شد. مشهور است، پیامبر در ماجرای

او از بزرگان عرب بودند، به وی اختیار داد تا یا به وطنش بازگردد یا نزد رسول خدا بماند و در شمار اهل بیتش جای گیرد.^{۱۹} اهل بیت هم‌چنین به‌طور ویژه و در معنایی احترام‌آمیز برای خانواده شیوخ و سران قبایل و هم‌چنین خلیفگان، امیران و شاهان عرب و غیرعرب به‌کار می‌رفته‌است.^{۲۰} با این حساب و با درنظر داشتن پیوند اصطلاح اهل بیت با مفهوم سرپرستی، اهل بیت یک مرد عرب در معنای اولیه، همسران او و فرزندان او را که ازدواج نکرده بودند و زیر سرپرستی او بودند دربر می‌گرفت. با توجه به نظام چندهمسری و متنوع و پرشمار بودن فرزندان در این نظام، می‌توان حدس زد که در شرایط کلی، فرزندان همسر و حتی فرزندان ازدواج‌کرده و نوادگان درون تعریف اهل بیت قرار نمی‌گرفتند. به همین ترتیب می‌توان حدس زد که این امتیاز شامل همه آزادشدگان که ممکن بود پرشمار هم باشند، نمی‌شد. در همین حال در شرایط اختصاصی و در معنای ثانوی ممکن بود برخی از

کندن خندق پیرامون مدینه پیش از نبرد احزاب و در میان هم‌چشمی مهاجران و انصار درباره انتساب سلمان به خود، فرمودند سلمان منا اهل البیت (ابن‌هشام، ۱۷۵/۳؛ ابن‌سعد، ۷۷-۷۶/۴؛ طبری، ۵۶۷/۲-۵۶۸). منابع تاریخی علت جدال مهاجران و انصار بر سر سلمان را فضایل او می‌دانند، اما گویا مشارکت هر دو گروه در بازخریدشدن سلمان از بندگی ارباب یهودی او هم نقشی در این ماجرا داشته‌است. به هر ترتیب فضایل و شخصیت برجسته سلمان ناسازگار با این نیست که او هم‌چنین به‌سبب نقش اساسی پیامبر در آزادی‌اش از اهل بیت ایشان شمرده شده باشد. این امر در برخی گزارش‌های منابع بازتاب یافته‌است. از جمله ابوبکر بغدادی پس از شرح چگونگی آزادی سلمان گوید: «... و قد بریء محمد بن عبدالله رسول الله لثمن سلمان الفارسی و ولاؤه لمحمد بن عبدالله رسول الله و اهل بیته فلیس لأحد علی سلمان سبیل» (بغدادی، تاریخ بغداد، ۵۱۷/۱-۵۱۸).

۱۹. متن این نامه که ابن‌سعد آورده چنین است: «بسم الله الرحمن الرحیم، کتابت من محمد رسول الله لأبی ضُمیرة و اهل بیته إنهم كانوا اهل بیت من العرب و كانوا ممّا أفاء الله علی رسوله فأعتقهم رسول الله، ثم خیر أباً ضُمیرة إن أحبّ أن یلحق بقومه قد أذن له رسول الله و إن أحبّ أن یمکث مع رسول الله فیکونون من اهل بیته. فاختار الله و رسوله و دخل فی الإسلام، فلا یرض لهم أحد إلا بخیرٍ و من لقیهم من المسلمین فلیستوص بهم خیراً، و کتب أبی بن کعب.» (ابن‌سعد، ۱۰۳/۵؛ درباره وی هم‌چنین نک. بلاذری، ۱۲۷/۲).

۲۰. نک. نامه نقل شده در پانوشت پیشین. هم‌چنین طبری خاندان شاهان و اشراف ساسانی را «اهل البیوتات» نامیده‌است (طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۷۱/۲-۷۲).

خویشاوندان نزدیک به این تعریف افزوده شوند.

معنای اهل البیت در آیه ۳۳ سوره احزاب یکی از مباحث مورد اختلاف مفسران و علما بوده است. برخی آن را بر همسران پیامبر^{۲۱} و برخی به ویژه مفسران شیعه با استناد به حدیث نقل شده از اُم سلمه، بر پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین (علیهم السلام) تطبیق داده اند.^{۲۲} باید یادآوری کرد که در نظام حقوقی عربان مفهوم اهل بیت در زمینه وصیت و تقسیم ارث از امتیاز ویژه ای برخوردار نبوده و چنان که خواهیم گفت در این موارد آنچه اهمیت داشت، مفهوم عَصَبَه بود. اهل بیت بیشتر مفهومی متناسب با نسب، منزلت و جایگاه اجتماعی فرد به شمار می آمد. بهره مندی از ارث و مفهوم وصیت چنان که خواهیم گفت پیش از هر چیز با مفهوم عصبه پیوند داشت.

آل: بر پایه لغت نامه های کهن عربی، آل صورت مصغّر اهل یا اهل است.^{۲۳} این واژه بارها در قرآن در معنای پیروان^{۲۴} و هم چنین به معنای خاندان مانند آل ابراهیم، آل هارون و آل موسی به کار رفته است. اما آل به عنوان اصطلاح خویشاوندی به معنای گروهی است که تا سه یا چهار نسل دارای نیای مشترک باشند. این مفهوم در برخی منابع لغت شناسی هم بازتاب یافته و بدین ترتیب می توان چنین نتیجه گرفت که آل یک فرد در بر گیرنده اعقاب مذکر یا مؤنث او تا چند نسل و به طور معمول سه یا چهار نسل اند. بنابراین می توان آن را معادل «دودمان» یا «طایفه»^{۲۵} دانست؛ یعنی گروهی در درون یک کلان^{۲۶} یا قبیله و متشکل

۲۱. مقاتل بن سلیمان، ۴۸۸/۳-۴۹۰؛ زمخشری، ۶۷/۵؛ محلی و سیوطی، ۴۲۲.

۲۲. طبرسی، ۵۵۹/۸-۵۶۰. طبری هر دو قول را بدون برتری دادن یکی بر دیگری نقل کرده است (نک. طبری، جامع البیان، ۱۷۸/۶). سیوطی و واحدی نیز اخبار مربوط به هر دو قول را نقل کرده اند (نک. واحدی، ۳۶۸-۳۷۰؛ سیوطی، ۶۰۳/۶-۶۰۷).

۲۳. أبو هلال عسکری، ۲۸۱؛ راغب، ۹۸.

۲۴. مانند آل فرعون در انفال (۸): ۵۴؛ أعراف (۷): ۱۳۰، ۱۴۱.

25. lineage, lignage

26. clan

از افرادی که بر اساس قاعده خویشاوندی تک خطی دارای نیای مشترکی اند.^{۲۷} با توجه به آن چه گفته شد، برای نمونه بنی هاشم یا آل هاشم یک آل در درون قبیله قریش به شمار می-آیند که هاشم بن عبدمناف نیای مشترک آن ها بود. دو عبارت آل احمد و آل النبی در چکامه شاعر معروف کمیت بن زید اسدی (۶۰-۱۲۶هـ) به چشم می خورد و در آن جا بنی هاشم آل پیامبر قلمداد شده اند.^{۲۸} از این رو می توان پیشینه کاربرد آن در ادبیات شیعی را تا اواخر سده نخست هجری ره گیری نمود.

عَصَبَة: در نظام پدرتباری، افراد به گروه خویشاوندی پدر خود تعلق دارند و خویشاوندی در درجه نخست از طریق مردان انتقال پیدا می کند. مفهوم عصبه نزد عربان نمایانگر همین ساخت اجتماعی پدرتبار است. عَصَبَة دربرگیرنده خویشاوندان مذکری است که از طریق نسبتی مردانه با یک فرد پیوند داشتند و شامل پدر، نیای پدری (پدر پدر)، برادرها و پسران آن ها، عمو و پسران عمو می شدند که می توانست هم چنان در سلسله مراتب طولی از طریق اعقاب مذکر ادامه پیدا کند.^{۲۹} شمار عصبه را بین ده تا چهل نفر نوشته اند.^{۳۰} واژه عصبه در قرآن نیامده، اما عَصَبَة که به مردان یا گروهی از مردان نیرومند اشاره دارد، در چند آیه آمده است.^{۳۱} به هر روی، مفهوم عَصَبَة با مفهوم هم ریشه آن یعنی «عَصَبِیت» که بنیان ساختار قبیله ای و نظام حقوقی و خویشاوندی بر آن استوار بود، پیوندی تنگاتنگ دارد و مهم ترین عنصر تبارشناختی نزد تازیان به شمار می آمد. عَصَبَة بیش از هر چیز از آن رو اهمیت دارد که مبنای حقوقی تقسیم ارث، مفهوم وصی و وصیت و حتی انتقال سروری بود. هرگاه کسی می مُرد، سرپرستی میراث او به نزدیک ترین فرد از عَصَبَة او واگذار می شد و

۲۷. پانوف و پرن، ۱۸۲-۱۸۳.

۲۸. کمیت بن زید و ابن ابی الحدید، ۲۸؛ نیز نک. مادلونگ، هاشمیات کمیت و تشیع هاشمی.

۲۹. ابن منظور، ۶۰۵/۱؛ خلیل بن احمد، ۱۶۷/۱؛ ابن فارس، ۳۳۹/۴؛ خوارزمی، ۲۵.

۳۰. همانجاها.

۳۱. این آیه ها عبارت اند از: یوسف، ۸، ۱۴؛ نور، ۱۱؛ قصص، ۷۶؛ نک. راغب، ۵۶۸.

هرگاه پیش از مرگ اقدام به تعیین وصی نکرده بود، نزدیک‌ترین خویشاوند از میان عَصَبَه وصی او می‌شد. چنین فردی نه تنها دارایی فرد متوفی را تصاحب می‌کرد، بلکه حق سرپرستی بر سرنوشت همسران و فرزندان نابالغ او را هم به دست می‌آورد.^{۳۲} این برتری در مواردی موقعیت‌های قبیله‌ای و سیاسی را هم شامل می‌شد. با وجود افرادی از عَصَبَه، دیگر خویشاوندان یک فرد مانند دختران و دخترزادگان و هم‌چنین خویشاوندان مادری او از ارث محروم بودند.^{۳۳}

عترت: واژه عترت در قرآن به کار نرفته است. معنای اصطلاحی عترت بیش از واژه‌های دیگر ابهام دارد که بخش بزرگی از این ابهام به احتمال بسیار ناشی از تطور معنای آن در پی کشاکش‌های مذهبی و حتی سیاسی دوره اسلامی است. ابهام در معنای عترت را در تعریف‌های گوناگونی که لغت‌شناسان از آن به دست داده‌اند و زبیدی بسیاری از آن‌ها را گرد آورده، می‌توان یافت. در این متون، عترت مرد چنین معرفی شده است: «تَسَلُّ الرَّجُلُ وَ أَقْرَبَاؤُهُ مِنْ وَلَدٍ وَ غَيْرِهِ»^{۳۴} و «رَهْطُهُ وَ عَشِيرَتُهُ الْأَدْنَوْنَ، أَيِ الْأَقْرَبُونَ مِمَّنْ مَضَى وَ غَبَرَ»^{۳۵} و «وَلَدُ الرَّجُلِ خَاصَّةً»^{۳۶} و «أُسْرَتُهُ، وَ فَصِيلَتُهُ، رَهْطُهُ الْأَدْنَوْنَ»^{۳۷} و «أَخْصُ أَقَارِبِهِ»^{۳۸} و «وَلَدُهُ وَ ذُرِّيَّتُهُ وَ عَقَبُهُ مِنْ صُلْبِهِ»^{۳۹} و «الْأَقْرَبُونَ وَ الْبَعْدُونَ مِنْهُمْ»^{۴۰} و «أَقْرَبَاؤُهُ مِنْ وَلَدِ عَمِّهِ دُنْيَا»^{۴۱} و

۳۲. جواد علی، ۵۶۲/۵-۵۶۳.

۳۳. ابن حبیب، ۳۲۴، ۳۳۰؛ جواد علی، ۵۶۲/۵.

۳۴. «نسل یک مرد و هم‌چنین بستگان وی از جمله فرزندان او و دیگر نزدیکان».

۳۵. «خاندان فرد و نزدیک‌ترین عشیره او، یا نزدیک‌ترین کسان از آن‌هایی که درگذشته و از دنیا بیرون رفته‌اند».

۳۶. «فرزند/فرزندان فرد به‌طور خاص».

۳۷. «خانواده، تیره و نزدیک‌ترین خاندان مرد».

۳۸. «خاص‌ترین نزدیکان».

۳۹. «فرزندان و ذریه و اعقاب مرد از پشت وی».

۴۰. «دورترین تا نزدیک‌ترین آنان (یعنی همه خویشاوندان دور و نزدیک)».

۴۱. «بستگان مرد از میان عموزادگان نزدیک مرد».

«عترۃ الرجل أقرباؤه من ولده و ولد ولده و بنی عمّه دنیا».^{۴۲}

در این تعریف‌ها دو روی‌کرد را می‌توان تشخیص داد. بنا بر تعریف نخست و کلان‌تر، عترت گروه بزرگ‌تری از خویشاوندان حتی طایفه و قبیله فرد را نیز در بر می‌گیرد. برای تأیید این برداشت، این سخن نسبت داده شده به ابوبکر بن ابی قحافه که در سقیفه گفته بود گواه آورده شده است: «نَحْنُ عِتْرَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّتِي خَرَجَ مِنْهَا، وَبَيَّضَتْهُ الَّتِي تَفَقَّأَتْ عَنْهُ، وَإِنَّمَا جِيبَتِ الْعَرَبُ عَنَّا كَمَا جِيبَتِ الرَّحَى عَنْ قُطْبِهَا».^{۴۳} هم‌چنین به نظر می‌رسد تلاش‌هایی برای گنجاندن عباس بن عبدالمطلب نیای خلفای عباسی در شمار عترت پیامبر نیز وجود داشته که این کوشش‌ها هم در تعریف این واژه تأثیر نهاده است. بنا بر برخی اخبار و احادیث خاندان علی (ع)، جعفر و عقیل، فرزندان ابوطالب، و هم‌چنین عباس بن عبدالمطلب نیز در شمار عترت پیامبر معرفی شده‌اند.^{۴۴} این اخبار گرچه از تأثیر گروه‌های ذی‌نفع در امان نمانده، نمایانگر برداشت کهن‌تری از مفهوم «خاندان پیامبر» است.

در برداشت دوم، عترت فقط خویشاوندان نزدیک مانند فرزندان و نوادگان فرد از مرد و زن را شامل می‌شود. با این حال معنای عترت و «ذریه» یکسان نیست. عترت بر خلاف ذریه تنها اعقاب خونی مرد را شامل نمی‌شود، بلکه دیگر خویشاوندان نزدیک، مانند همسر

۴۲. «عترت یک مرد عبارت‌اند از بستگان او شامل فرزندان و فرزندان‌زادگان و عموزادگان نزدیک او». برای این

تعریف‌ها نک. خلیل بن احمد، ۹۲/۳؛ ابن فارس، ۲۱۷/۴؛ أبو هلال عسکری، ۲۸۲؛ زبیدی، ۱۸۶/۷-۱۸۷.

۴۳. زبیدی، ۱۸۶/۷؛ نیز برای نقل‌های ناقص این روایات نک. أبو هلال عسکری، ۲۸۲؛ بیهقی، ۲۷۴/۶؛ ابن الأثیر،

۵۹۱. در بررسی نویسنده مقاله این سخن در منابع تاریخی کهن از جمله سیره ابن هشام، تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی، أنساب الأشراف بلاذری و نیز منابع حدیثی چون مسند ابن حنبل یافت نشد و از این رو به نظر می‌رسد از روایاتی باشد که برای مقابله با شیعیان بر ساخته‌اند.

۴۴. ۴۳/۱. در صورت کهن‌تر این خبر، این‌ها در شمار آل یا اهل بیت پیامبر (ص) قلم‌داد شده‌اند (نک.

عبدالرزاق، ۵۲/۴؛ ش ۶۹۴۳؛ مسلم بن حجاج، ۱۱۳۰-۱۱۳۱، ش ۲۴۰۸؛ همو، ۱۱۳۰، ش ۲۴۰۸). در منابع امامی

برای نمونه در خبری که از عبدالله بن عباس نقل شده و جابر بن یزید از روایتگران آن است، حمزه بن عبدالمطلب و

جعفر بن ابی طالب در شمار اهل بیت یاد شده‌اند (نک. مفید، ۳۷/۱).

دختر یا همسرِ پسر را هم در بر می‌گرفته‌است.

روی هم‌رفته به نظر می‌رسد اصطلاح عترت در میان اصطلاح‌های خویشاوندی قدیمی عربان کمتر رواج داشته‌است. آنچه موجب اهمیت یافتن آن شد، حدیث ثقلین بود که مطابق آن پیامبر «کتاب الله» و خاندان خود («عترتی اهل بیتی») را بسان دو میراث گران‌سنگ در میان مسلمانان بر جای گذاشته‌است. این حدیث را مصادر غیر شیعه نیز نقل کرده‌اند، با این تفاوت که در آن‌ها خاندان پیامبر تنها با عبارت «اهل بیتی» و بدون اشاره به عبارت «عترتی» معرفی شده‌است.^{۴۵} در پی آن این پرسش پدید آمد که این حدیث کدام یک از خویشاوندان پیامبر را دربر می‌گیرد. گاه عترت پیامبر همان ذی القربی دانسته شده که بنا بر آیه ۴۱ سوره انفال^{۴۶} از خمس غنایم سهم دارند.^{۴۷}

از نظر اهل سنت، از جمله معتزله، اگرچه خویشاوندی با پیامبر در امامت و جانشینی او جایگاه مهمی نداشت، اما در برابر استدلال‌های شیعیان گرایش بدان داشتند که آل یا عترت پیامبر را برابر با همه قریش یا دست‌کم بنی‌هاشم بدانند. چنین ایستاری برای عباسیان هم کمابیش پذیرفتنی بود. در آن سو، زیدیه و امامیه هر یک به شیوه خود دامنه معنایی واژه عترت را محدود کرده و مترادف با علی(ع)، فاطمه(س) و فرزندان آن‌ها یا گروهی از ایشان می‌دانستند.^{۴۸}

ذریه: روشن‌ترین و کم‌ابهام‌ترین اصطلاح خویشاوندی ذریه است. ذریه یک فرد مردان و زنانی‌اند که به‌طور مستقیم از نسل یک تن (مرد یا زن) باشند، یعنی فرزندان و فرزندزادگان و نسل‌های پس از ایشان.^{۴۹} بدین ترتیب اصطلاح ذریه با مذکر یا مؤنث بودن

۴۵. برای نمونه: مسلم بن حجاج، ۱۱۳۰/ش ۲۴۰۸.

۴۶. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

۴۷. زبیدی، ۱۷۶/۷.

۴۸. ابن بابویه، کمال‌الدین، ۱۸۶/۱-۲۳۳؛ منصور بالله، ۳۸/۲.

۴۹. ابن‌الاثیر، ۳۲۵؛ أبو‌هلال عسکری، ۲۸۲-۲۸۳.

هر یک از افراد هر دو طرف این اصطلاح هیچ بایستگی ندارد. در فرهنگ پیشاسلامی، مفهوم ذریه به طور عام از جنبه ارث اهمیت چندانی نداشت و از این رو به خودی خود در انتقال رهبری و سیادت نقش مهمی بازی نمی کرد؛ چرا که دختران و دخترزادگان گرچه جزو ذریه به شمار می آمدند، اما ارث به آنان تعلق نمی گرفت. هم چنین پدر، برادر و عمو که در ارث سهم داشتند، بیرون از قلمرو آن قرار داشتند. باین حال در پیامبرشناسی قرآن از آن جا که الگوی چیره در انتقال نبوت میان پیامبران، از زنجیره پدرفرزندی پیروی می کند، این اصطلاح اهمیتی کلیدی دارد. اهمیت دیگر ذریه در قرآن از آن جا سرچشمه می گیرد که انتساب عیسی (ع) به زنجیره پیامبران و خاندان ابراهیم (ع) تنها از طریق مادر و به سخن دیگر بنا بر مفهوم ذریه امکان پذیر است. در قرآن، جز کاربردهای عمومی واژه ذریه، از ذریه ی آدم (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، یعقوب (ع) و زکریا (ع) و هم چنین ذریه پیامبران یاد شده است؛ هم چنین گفته شده که نبوت در ذریه آدم (ع)، نوح (ع) و ابراهیم (ع) نهاده شده است.^{۵۰}

أولوا الأرحام یا ذوو الأرحام: چنان که از ظاهر این اصطلاح می توان دریافت، ذوو الأرحام شامل مردان و زنانی است که تنها از طریق زنان با یکدیگر خویشاوندی دارند؛ مانند خواهرِ مادر (خاله)، برادرِ مادر (دایی)، خاله زادگان، دایی زادگان، عمه زادگان و مانند آنان. در جامعه عرب پیشاسلامی این ها از یکدیگر ارث نمی بردند و به طور کلی خویشاوندی از طریق زنان موجب حقی در ارث نمی شد. باین حال با توجه به سهمی که قرآن برای زنان و خویشاوندی از طریق زنان در نظر گرفته، صحابه دیدگاه های گوناگونی درباره سهم بردن ذوو الارحام داشتند.^{۵۱}

با توجه به تعریف هایی که از اصطلاح های خویشاوندی به دست دادیم، عضویت هر یک از خویشاوندان نزدیک فرد در قلمرو شمول هر یک از آن مصطلحات را می توان به

۵۰. عنکبوت، ۲۷؛ حدید، ۲۶؛ مریم، ۵۸.

۵۱. نک. عبدالرزاق، کتاب الولاء، ۲۰/۹-۲۳.

صورت جدول زیر نشان داد؛ باین حال باید یادآوری کرد که در شرایط عینی و مناسبات واقعی همواره ممکن بود که موقعیت فرد در نظام خویشاوندی دچار تغییر شود. هم‌چنین معنای اصطلاح عترت با توجه به این‌که به دلایل پیش‌گفته دچار تغییرهای فراوانی شده و از اینرو تعیین دقیق معنای نخستین آن در آغاز اسلام و پیش از آن به‌سادگی امکان‌پذیر نیست، از جدول زیر حذف شده‌است.

جدول ۱. عضویت خویشاوندان در قلمرو معنایی اصطلاح‌های خویشاوندی (بنا بر فرهنگ عرب پیشا‌اسلامی)

ذوالأرحام	ذریه	عَصَبَه	آل	اهل بیت	
				✓	همسر - همسران
	✓	✓	✓	✓	پسر - پسران
	✓		✓	✓	دختر - دختران
	✓	✓	✓		پسرِ پسر
	✓		✓		دخترِ پسر
✓	✓		✓		دخترزادگان (پسر و دختر)
		✓			پدرِ پدر (نیای پدری) - پدر
		✓	✓		برادر - پسرِ برادر - برادرِ پدر (عمو) - پسرِ عمو
			✓		همسرِ دختر (صهر، داماد)
✓					برادرِ مادر (خال، دایی) - دایی زادگان - خواهرِ مادر (خاله) - خاله زادگان
				✓	آزادشدگان (زن و مرد)

با توجه به جدول فوق، می‌توان نسبت‌های خویشاوندی علی(ع)، فاطمه(س) و دو فرزند پسرشان یعنی حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع) را نیز به شرحی که در جدول

زیر می‌آید ترسیم نمود. باید یادآوری کرد که این صورت‌بندی از نسبت‌های خویشاوندی با دیدگاه شیعه منطبق نیستند و گذشته از آن، بر پایه اصطلاح‌های خویشاوندی، آن‌گونه که در عرف هنجارین جامعه عرب پیشااسلامی شناخته می‌شد تعیین شده و از این رو عرف رایج به‌شمار می‌آمده‌است نه قواعد سفت و سخت و تغییرناپذیر. به سخن دیگر همان‌گونه که گفته شد، در موارد خاص و بنابر مناسبات ویژه میان افراد این امکان وجود داشت که نسبت‌ها دچار تغییر شوند؛ همان‌گونه که در واقع درباره خویشاوندان پیامبر چنین شرایطی پیش آمد و مفاهیم خویشاوندی مربوط به نزدیکان پیامبر مورد بازتعریف قرار گرفتند.

جدول ۲. عضویت خویشاوندان پیامبر در دامنه معنایی اصطلاح‌های خویشاوندی (بنابر فرهنگ خویشاوندی پیشااسلامی)

ذریه	عصبه	آل	اهل بیت	
	✓ ^{۵۲}			علی بن ابی طالب(ع)
✓		✓	✓	حضرت فاطمه(س)
✓		✓		حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع)

دشواری تبارشناختی

در سده نخست و اندکی پس از آن، اصل عام و مشترک گروه‌های شیعه به معنای کلان عبارت بود از باور به اولویت و نه به‌ضرورت حق انحصاری خاندان پیامبر برای در دست گرفتن رهبری امت. در سده دوم تأکید بیشتری بر حق انحصاری یا نیمه‌انحصاری شاخه‌ای خاص از خاندان پیامبر یعنی علویان و در واقع گروهی از آنان برای امامت و رهبری مسلمانان صورت گرفت و سرانجام به یکی از آموزه‌های اصلی گروه‌های شیعه تبدیل گردید. اما اصل خاص‌تری که بیشتر شیعیان بدان اعتقاد پیدا کردند این بود که پس از درگذشت

۵۲. به عنوان عموزاده پیامبر(ص).

پیامبر، علی بن ابی طالب (ع) شایسته‌ترین فرد برای جانشینی ایشان بوده و این اعتقاد همان‌طور که گفتیم بر سه پایه اصلی استوار بود.

در بررسی دشواری‌های تبارشناختی، باید دو مرحله اصلی را تفکیک نمود. در نخستین مرحله که از درگذشت پیامبر تا اوایل سده دوم هجری را در بر می‌گیرد و بازه مورد توجه این مقاله است، مسائل تبارشناختی دارای پیامدهای عینی و عملی بود و به سخن دیگر آن مسائل در مناسبات سیاسی واقعی که آن هم زیر تأثیر ذهنیت‌های عمومی مسلمانان قرار داشت، تأثیر می‌نهاد؛ اما در مرحله پسین، یعنی از نخستین دهه‌های سده دوم و به‌ویژه از آغاز عصر عباسی به بعد، این موضوع بیش از هر چیز در اثر رقابت‌های سیاسی و مذهبی به‌ویژه در محافل عالمان و متکلمان اهمیت نظری پیدا کرد و با توجه به تغییرات فرهنگی و اجتماعی و هم‌چنین پدید آمدن انگیزه‌های مذهبی تازه، معنای اصطلاح‌های خویشاوندی دستخوش تغییر شد. به‌ترتیب در طول این بازه از جنبه‌های تبارشناختی، در مورد جانشینی علی (ع) و هم‌چنین امامت دیگر برگزیدگان علوی دشواری‌هایی پدید آمد و با در نظر داشتن تفکیک یاد شده می‌توان آن‌ها را به‌گونه زیر صورت‌بندی کرد:

۱. علی (ع) داماد و عموزاده پیامبر بود و هنگام درگذشت پیامبر، عمویش عباس بن عبدالمطلب نزدیک‌ترین عصبه پیامبر به‌شمار می‌آمد. چنان‌که گفتیم در فرهنگ پیشااسلامی و پس از آن، شوهر دختر یعنی داماد حقی در میراث فرد متوفی نداشت. اگرچه پیامبر عموزادگان دیگری غیر از علی (ع) هم داشت، ولی از چشم‌انداز عرف اولیه اسلامی هیچ‌کدام از نظر سابقه در اسلام و نیز ویژگی‌های شخصیتی هم‌سنگ با علی (ع) نبودند. باین‌حال به‌دلیل زنده‌بودن عباس بن عبدالمطلب، علی (ع) نزدیک‌ترین فرد از عصبه پیامبر به‌شمار نمی‌آمد و بنابر قواعد جاری وصی و وارث حضرت محمد (ص) قلم‌داد نمی‌شد. البته این برداشت جدا از معرفی علی (ع) توسط پیامبر به‌عنوان وصی خویش است. با تعریفی که از اصطلاح اهل بیت به دست داده‌ایم، علی (ع) به‌عنوان داماد و عموزاده پیامبر در معنای رایج در شمار اهل بیت آن حضرت هم نبود. باین‌همه، پیامبر در ماجرای مربوط به حدیث

کسا، به روشنی علی(ع) را در شمار اهل بیت خویش معرفی فرمود و بدین ترتیب دست به بازتعریف اهل بیت خویش به گونه‌ای متفاوت با باورهای رایج زد.^{۵۳} اما این که این اقدام تا چه اندازه و با چه روندی بر ذهنیت عمومی درباره خویشاوندان نزدیک پیامبر تأثیر نهاد نیازمند بررسی جداگانه است.

۲. چنان که گفتیم، در فرهنگ جاهلی دختران از ارث محروم بودند و به همین ترتیب میراث یک فرد به دختر و دخترزادگان تعلق نمی‌یافت؛ اگرچه قرآن این رویه را تعدیل نمود و برای زنان نیز در ارث حقی قرار داد،^{۵۴} اما در این جا هم هنجارها و نگرش‌های قدیم تا مدت‌ها هم‌چنان نیرومند بودند. بر پایه این هنجارها فاطمه(س) دختر پیامبر بهره‌ای از میراث او نداشت و حتی دو پسرش حسنین نیز از آن بی‌بهره انگاشته می‌شدند. بدین ترتیب بنا بر عرف هنجارین عربی، امامت به‌عنوان مرده‌ریگ سیاسی یا دینی پیامبر از طریق فاطمه(س) به دو فرزند او که دخترزادگان پیامبر بودند انتقال نمی‌یافت. با توجه به آن چه در بند پیشین گفتیم، حسنین به طریق اولی از طریق پدر خود علی بن ابی طالب(ع) نیز به امامت دست نمی‌یافتند. بدین ترتیب امامت حسن(ع) و حسین(ع) از چشم‌انداز نظام خویشاوندی و تبارشناختی قبیله‌ای موضوعی بغرنج و چالش‌برانگیز قلمداد می‌شد.^{۵۵}

۳. امامت حسن(ع) و حسین(ع) از نظر تبارشناختی بنیادهایی دوگانه داشت. این دو امام از یک سو فرزندان فاطمه(س) و در نتیجه دخترزادگان پیامبر و ذریه او بودند و از سوی دیگر فرزندان علی بن ابی طالب(ع) بودند که عقیده به امامت او یکی از مهم‌ترین باورهای تمایزبخش گروه‌های شیعه بوده است. از این رو این پرسش قابل طرح است که نزد شیعیان مشروعیت تبارشناختی امامت این دو امام بیشتر بر خویشاوندی آن‌ها با پیامبر استوار بود یا بر نسبتشان با علی بن ابی طالب(ع) با توجه به محبوبیت فراوان محمد بن حنفیه نزد

۵۳. سیوطی، ۶۰۳/۶.

۵۴. نساء، ۷؛ نیز نک. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۴۰۰/۲؛ واحدی، ۱۴۸.

۵۵. برای نمونه: پاسخ منصور عباسی به نامه محمد بن عبدالله (طبری)، تاریخ الرسل و الملوک، ۵۶۸/۷.

بسیاری از هواداران علی(ع) در سده نخست و در دهه‌های آغازین سده دوم هجری^{۵۶} می‌توان دریافت که تبار علی(ع) حتی مستقل از خویشاوندی نزدیک او با پیامبر دارای اهمیت چشمگیری بوده است. می‌توان حدس زد که از سده دوم به این سو گرایش غالب نزد شیعیان غیرکیسانی، یعنی زیدیه و امامیه این بود که مشروعیت امامت حسن(ع) و حسین(ع) را پیش از هر چیز بر پایه نسبت آن‌ها با پیامبر تبیین نمایند. این در حالی است که از نظر تبارشناختی، این دو نواده پیامبر جایگاهی متفاوت از پدر خود داشتند، یعنی علی(ع) از عصبه درجه دوم پیامبر بود و دو فرزندش ذریه پیامبر به میانجی دختر او بودند و البته از عصبه حضرت محمد(ص) به‌شمار نمی‌آمدند. اگرچه نوادگان خویشاوندانی نزدیک‌تر از عموزاده به‌شمار می‌روند، اما در فرهنگ عربان، افراد عصبه (به ترتیب قرابت) بودند که می‌توانستند میراث یک فرد را طلب نمایند. شیعیان و علویان گاه از سوی دیگران این‌گونه به چالش کشیده می‌شدند که امامت از پیامبر به فاطمه(س) و دو پسر او که نزدیک‌ترین خویشاوندان پیامبر بودند انتقال می‌یابد، نه به علی(ع).^{۵۷} گاه نیز در برابر این استدلال قرار می‌گرفتند که حسن(ع) و حسین(ع) ذریه پیامبر بودند، نه عصبه او و بنابراین هیچ حقی در میراث پیامبر از جمله مرده‌ریگ سیاسی و دینی یعنی امامت مسلمانان نداشتند. نمونه‌هایی از این‌گونه استدلال‌ها را در همین مقاله خواهیم آورد.

۴. درباره سازوکارهای تداوم امامت در فرزندان حسن بن علی(ع) و حسین بن علی(ع) نیز دشواره‌هایی به‌ویژه میان امامیه، زیدیه و معتزله پدید آمد. از جمله این‌که چرا، بنا بر باور امامیه، امامت فقط در فرزندان حسین بن علی(ع) آن‌هم به شیوه پدرفرزندی قرار می‌گیرد و فرزندان حسن(ع) از آن بی‌بهره‌اند؛ درحالی‌که از نظر تبارشناختی میان آن‌ها تفاوتی نیست.^{۵۸} البته چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، در کنار عناصر تبارشناختی که مورد

۵۶. قاضی، ۱۶۸-۱۹۶.

۵۷. نک. گفت‌وگوی مأمون و علی بن موسی الرضا(ع) در صفحات بعد همین مقاله (ابن عبدربه، ۲/۲۲۴).

۵۸. برای نمونه: قاسم رسی، ۵۴۴/۱.

توجه این نوشتار است، اصول دیگری مانند نص، وصیت و فضیلت‌های شخصی نیز در صورت‌بندی نظریه امامت نقش داشتند. به هر ترتیب در این جا بحثی پردامنه میان امامیه و زیدیه پدید آمد که معتزله هم در آن شرکت می‌کردند.

شواهد تاریخی

پیش از راه‌یافتن دشواره‌های تبارشناختی به نظریه‌های کلامی و اعتقادی پیرامون امامت در سده سوم هجری، این دشواره در گفت‌وگوها و مجادله‌هایی که گاه میان علویان و رقیبان سیاسی آن‌ها درمی‌گرفت مطرح می‌شده‌است. از این میان می‌توان به دو نمونه اشاره کرد. نخستین و معروف‌ترین آن‌ها، نامه‌نگاری‌های میان منصور دومین خلیفه عباسی و رقیب علوی اش محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه است^{۵۹} و دو دیگر، گفت‌وگوی مأمون عباسی با علی بن موسی الرضا(ع) است که در صورت اصالت داشتن، به دو زمان جداگانه با نیم‌قرن فاصله مربوط می‌شود. هر دو گزارش، فضای مجادله میان عباسیان و علویان را بازتاب می‌دهند و از این رو می‌توان آن‌ها را مجادله‌هایی درون تشیع هاشمی (میان تشیع عباسی و تشیع علوی) ارزیابی نمود. روشن است که در اصالت تاریخی هر دو گزارش می‌توان تردید کرد و البته این مجادلات موضوع این مقاله نیست. با این حال این‌ها و دیگر اشاره‌های پراکنده در منابع دست‌کم نشان می‌دهند که پس از روی کار آمدن خلافت عباسی، گفت‌وگوهایی بر سر ادعاهای علویان میان ایشان و رقیبان‌شان جریان داشته‌است.

مشهورترین نمونه کشاکش درباره حق امامت علی(ع) در نامه‌های میان محمد بن عبدالله از نوادگان امام حسن(ع) و ابوجعفر منصور، خلیفه عباسی که چند منبع متن کامل یا بخشی از آن را آورده‌اند، بازتاب یافته‌است.^{۶۰} درباره اصالت این نامه‌ها بحث‌هایی پدید

۵۹. نک. صفحات بعد همین مقاله.

۶۰. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ۵۶۷/۷-۵۷۱؛ بلاذری، ۹۵/۳-۱۰۲؛ ازدی، ۱۸۲-۱۸۷؛ مبرد، ۳۰۲/۳-۳۰۶؛ نیز نک. ابن الجوزی، ۲۰۰-۲۰۶.

آمده است.^{۶۱} در این جا متن موجود در تاریخ طبری را اساس کار قرار داده‌ایم و به ارزیابی اصالت تاریخی این متن نمی‌پردازیم. آنچه برای ما اهمیت دارد شکل و صورت استدلال-های هر دو طرف است که پیشینه آن به سده دوم باز می‌گردد. محمد بن عبدالله، در نامه خود به منصور، علی بن ابی طالب (ع) را «امام» و «وصی» پیامبر و دیگر علویان را میراث-بران علی (ع) معرفی کرده و از این رو آنان را افراد شایسته برای خلافت بر مسلمانان می-دانسته است. در نامه اشاره‌ای نمی‌توان یافت که محمد بر چه مبنایی علی (ع) را وصی پیامبر انگاشته است. هر چه هست می‌توان به روشنی دریافت که مشروعیت تبارشناختی بن‌مایه اصلی استدلال او را تشکیل می‌دهد. محمد بر تبار مادری علویان هم تأکید فراوان کرده- است: فاطمه مادر علی (ع) و فاطمه (س) دختر پیامبر و همسر علی (ع) برترین زنان بنی-هاشم بودند و علویان نیز از اعقاب ایشان‌اند. هم‌چنین به شرافت والای علویان در میان بنی‌هاشم نیز اشاره کرده و سرانجام چنین نتیجه گرفته که در جاهلیت و اسلام پدران و مادران او برترین مردمان بوده‌اند که هم در اسلام فضل و سابقه‌ای درخشان داشتند و هم تبار آن‌ها با خون غیرعربان (عجم) و کنیزان (أمهات الأولاد) آمیخته نشده است.

پاسخ منصور به ادعاهای محمد بر عرف پیشااسلامی استوار است. یک محور اصلی پاسخ او این است که خویشاوندی و تبار زنان هم‌تراز خویشاوندی مردانه نیست.^{۶۲} بررسی جنبه‌های دیگر پاسخ منصور در این مجال نمی‌گنجد و موضوع این نوشتار نیست. آنچه به کار ما می‌آید این بخش از پاسخ منصور به محمد است که اگرچه فاطمه (س) دختر پیامبر بود، ولی این خویشاوندی سبب میراث نمی‌شود و از این رو ولایت (الولاية) و امامت (الإمامة) از این طریق به فرزندان فاطمه (س) یعنی علویان و بالمآل به خود محمد نخواهد رسید؛ چنان‌که به گمان منصور علی (ع) هم نتوانست دیگر مسلمانان را مجاب کند که فاطمه (س) این‌ها را از پیامبر به ارث برده تا خود از این طریق آن‌ها را به دست آورد. منصور

۶۱. نک. Elad, 176-178؛ احمدی منش، ۶۲.

۶۲. «لم يجعل الله النساء كالعُمومة والآباء ولا كالعصبة والأولياء».

در این جا ادعا کرده که میان مسلمانان اختلافی در این نیست که نیای مادری و دایی و خاله بهره‌ای از ارث ندارند.^{۶۳} منصور در این نامه سخن از آن به میان نیاورده که علی (ع) به سبب آن که عموزاده و از عَصَبه پیامبر بود حقی در میراث ایشان داشته و آن را طلب کرده‌است. او چنین ادعایی را به محمد هم نسبت نداده و در نامه خود محمد هم چنین ادعایی به چشم نمی‌خورد؛ اما این ادعا را پیش کشیده که هنگام درگذشت پیامبر، عباس بن عبدالمطرب تنها عمو و نزدیک‌ترین عَصَبه حضرت محمد (ص) بود که هنوز زنده بود و از این رو میراث پیامبر به وی می‌رسید. آن چه در این دو نامه به چشم می‌خورد این پیش‌فرض است که علویان مشروعیت تبارشناختی ادعاهای خود را به علی (ع) به عنوان وصی پیامبر و فاطمه (س) به عنوان دختر او نسبت می‌داده‌اند؛ ولی تصریحی نمی‌توان یافت که علی (ع) بر چه پایه‌ای وصی شمرده می‌شد.

شاهد تاریخی دیگر گفت‌وگویی است که میان مأمون عباسی (خلافت: ۱۹۸-۲۱۸ هـ) و علی بن موسی الرضا (د. ۲۰۳ هـ) درگرفته‌است. در گزارش کوتاه از این گفت‌وگو مأمون ادعا کرده که اگر ادعای امامت علویان بر پایه خویشاوندی نزدیک علی (ع) با پیامبر استوار بوده، پیامبر خویشاوندان نزدیک‌تری _ که بی‌گمان مراد مأمون، عباس عموی پیامبر است _ هم داشت و اگر بر مبنای نسبت فاطمه (س) با پیامبر است، این حق نه از آن علی (ع)، بلکه متعلق به حسن (ع) و حسین (ع) خواهد بود و در حیات این دو برای علی (ع) حقی نخواهد بود.^{۶۴} بنا بر این گزارش، مأمون اشاره‌ای بدان نکرده که فاطمه (س) و به همین ترتیب فرزندان او از پیامبر ارثی نمی‌برده‌اند. در منابع امامیه، عیون أخبار الرضا از ابن بابویه گزارش مفصل‌تری از این گفت‌وگو به دست داده‌اند^{۶۵} که بازتاب‌دهنده پاسخ‌های مفصل امامیه در دوره‌های پسین است.

۶۳. «و لقد جاءت السنّة التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أن الجدّ أبا الأمّ و الخال و الخالة لا يرثون».

۶۴. ابن عبدربه، ۲/۲۲۴.

۶۵. ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۱/۲۳۰-۲۴۰.

نتیجه

مشروعیت تبارشناختی یکی از پایه‌های نظری شیعی امامت، در کنار نص و ویژگی‌های معنوی، است و گروه‌های گوناگون شیعه هر یک به شیوه‌ای امامت پیشوایان خود را بر پایه عواملی از جمله نسبت خویشاوندی ایشان با پیامبر تبیین می‌کردند. اگرچه دستگاه اعتقادی اسلامی و سپس تشیع در روند تکامل خویش دست به بازتعریف نسبت‌های خویشاوندی و تبارشناختی زد، اما در صورتی که فرهنگ و اصطلاح‌های خویشاوندی رایج پیشااسلامی که در دوران اسلامی نیز تا دیرزمانی در شکل‌دهی به ذهنیت عموم مسلمانان هم‌چنان دارای تأثیر نیرومند بود مبنای داوری قرار گیرد، می‌توان دریافت که مشروعیت تبارشناختی امامان شیعه از این چشم‌انداز با چالش‌هایی روبه‌رو بوده‌است. در این مقاله ساختار و اصطلاح‌های خویشاوندی در جامعه پیشااسلامی و پس از آن و هم‌چنین دشواره‌های مربوط به صورت‌بندی شیعیان از این اصطلاح‌ها و مناسبات برآمده از آن را توضیح دادیم. این دشواره‌ها در سده دوم و با روی کار آمدن عباسیان، یعنی هنگامی که ادعاهای سیاسی بنی‌هاشم وارد مرحله تازه‌ای گردید، به‌گونه‌ای جدی‌تر مطرح شدند و بر خلاف انتظار در اختلاف‌های درونی میان گروه‌های شیعه که عباسیان نیز تا دهه‌های آغازین حکومت خود هنوز در درون آن جای می‌گرفتند اهمیت بیشتری پیدا کرد. از اواخر سده دوم و پس از آن، این موضوع به دست‌مایه کشاکش نظری درازدامن میان زیدیه، امامیه و معتزله تبدیل گردید و اثر آن را می‌توان در آثار دانشمندانی چون قاسم بن ابراهیم الرسی، ابن قبه رازی، ابوزید علوی، شیخ صدوق، شیخ مفید شریف مرتضی و قاضی عبدالجبار ملاحظه کرد و امید است در نوشتار دیگری مورد بررسی قرار گیرد.

کتابشناسي

- ابن الأثير، مجدالدين ابوالسعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث و الأثر، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ.
- ابن بابويه، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا، تهران، جهان، ١٣٧٨هـ.
- همو، كمال الدين و تمام النعمة، به كوشش منصور پهلووان، قم، دارالحديث، ١٣٨٠ش.
- ابن حبيب، ابوجعفر محمد بن حبيب، المحبّر، تحقيق: ايلزه ليختن شتير، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- ابن حجر عسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي، الإصابة عن تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجي، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- ابن عبدربه، أبو عمر احمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: محمد مفيد قميحه، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
- ابن فارس، أبوالحسين احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، بي تا.
- أبو هلال عسكري، الحسن بن عبدالله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، قاهرة، دارالعلم و الثقافة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- احمدى منش، محمد، فراز و فرود عباسيان: پژوهشي در ساختار و تحول اقتصاد، ايدنولوژی و نهاد نظامي، تهران، سمت، ١٣٩٧ش.
- أربلي، أبوالحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأنمة، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، تبريز، مكتبة بني هاشمي، ١٣٨١هـ.
- أزدى، الشيخ أبوزكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم، تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، قاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
- اشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين و إختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، مكتبة العصرية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- اشعري قمى، سعد بن عبدالله أبوخلف، كتاب المقالات و الفرق، تصحيح: محمدجواد مشكور، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦١ش.

- بخاري، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل، الصحيح، دمشق و بيروت، دار ابن كثير، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- بغدادى، أبو بكر احمد بن على بن ثابت الخطيب، تاريخ مدينة السلام، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دارالغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- بلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- بيهقى، أبو بكر احمد بن الحسين بن على بن موسى، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطاء، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- پانوف، ميشل و ميشل پرن، فرهنگ مردم شناسى، ترجمه اصغرى عسكرى خانقاه، تهران، سمت، ١٣٨٢ش.
- جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، جامعة بغداد، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- خليل بن أحمد الفراهيدى، كتاب العين، تحقيق: عبدالحميد هندواوى، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- خوارزمى، ابو عبدالله محمد بن احمد بن يوسف كاتب، مفاتيح العلوم، ترجمه حسين خديوجم، تهران، علمى، ١٣٦٢ش.
- راغب اصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودى، دمشق، دارالقلم، بيروت، الدار الشامية، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- زيدى، سيد محمد مرتضى الحسينى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: على هلالى، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- زمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، ألكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود و على محمد معوض، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- سبط بن الجوزى، يوسف بن قرأعلى بن عبدالله البغدادي، تذكرة الخواص، تحقيق: سيد محمد صادق بحر العلوم، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، بى تا.
- سيوطى، عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين، تفسير الدر المنثور فى التفسير المأثور، بيروت، دارالفكر، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م.
- طبرانى، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدى عبدالمجيد السلفى، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، بى تا.

- طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
- طبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، القاهرة، دارالمعارف، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
- طبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: بشار عواد معروف و عصام فارس الحرستاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- عبدالرزاق، أبوبكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، جنوب أفريقيا، المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- كميت بن زيد الأسدي و ابن ابى الحديد، الروضة المختارة: شرح القوائد الهاشميات، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٩٧٩م.
- قاسم رسي، قاسم بن ابراهيم، مجموع كتب و رسائل الامام القاسم الرسي، تحقيق عبدالكريم بن احمد جدبان، صنعاء، دارالحكمة اليمانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- قاضي، و داد، الكيسانية في التاريخ و الادب، بيروت، دارالثقافة، ١٩٧٤م.
- مادلونگ، ويلفرد، جانشيني حضرت محمد، احمد نمايي و ديگران، مشهد، بنياد پژوهش هاي اسلامي، ١٣٨٥ش.
- همو، «هاشميات كميت و تشيع هاشمي» باراني، محمد رضا (گردآورنده)، تشيع و خاورشناسان، قم، خاكريز، ١٣٨٨ش.
- مبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة و الأدب، تحقيق: عبدالحميد هنداو، مملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الاسلامية و الاوقاف و الدعوة و الارشاد، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- محلّي، جلال الدين و جلال الدين سيوطي، تفسير الجلالين الميسر، تحقيق: فخرالدين قباوة، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- مسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق: كمال حسن مرعي، بيروت، مكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.
- مسلم بن حجاج النيسابوري، الصحيح، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، الرياض، دار طيبة، ١٤٢٦هـ.
- مفيد، ابو عبدالله محمد بن النعمان العكبري، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- مقاتل بن سليمان، تفسير، تحقيق: عبدالله محمود شحاته، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

منصور بالله، مجموع رسائل الامام المنصور بالله، صنعاء، مؤسسة الامام زيد بن على، ١٤٢٢هـ.
ناشىء الأكبر (جعفر بن حرب؟)، مسائل الإمامة و مقتطفات من الكتاب الأوسط فى المقالات، تحقيق:
يوسف فان اس، بيروت، ١٩٧١م.

نويختى، حسن بن موسى، الفرق الشيعة، بيروت، منشورا الرضا، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.
واحدى، أبوالحسن على بن احمد، أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيونى زغلول، بيروت، دارالكتب
العلمية، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

Lecerf, J., "BAYT", *EF*. v.1, p.1139.

Sharon, M., "People of the House", *E.Q*, v.4, pp.48-53.

Elad, Amikam, *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762 (Talibis and Early Abbasis in Conflict)*, Leiden, Boston, Brill, 2016.