

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل و بررسی انتقادات ابن ابی‌الحدید معتزلی به «الشافی» سید مرتضی

esbati@atu.ac.ir

اسماعیل اثباتی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۹

چکیده

قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ق) در جلد بیستم «المعنی فی ابواب التوحید و العدل» به نقد آرای امامیه در مسئله امامت پرداخته است. سید مرتضی (۴۳۶ق) در پاسخ به او «الشافی فی الامامه» را نوشت. ابن ابی‌الحدید معتزلی (۶۵۶ق) در ضمن شرح نهج‌البلاغه، برخی از دیدگاه‌های سید مرتضی را از کتابش نقل و نقد کرده است. این گزارش‌های پراکنده که در واقع نقد کتاب «الشافی فی الامامه» است، تنها بازمانده‌های انتقادات معتزله و بیانگر نحوه مواجهه و نقدهای آنان به این کتاب است. نوشتار پیش‌رو تلاشی است در پی جمع‌آوری، تحلیل و بررسی انتقادات ابن ابی‌الحدید. او از باورهای اصلی معتزله در مسئله امامت و حقانیت خلفای سه‌گانه دفاع می‌کند و برخی از مبانی اصولی و کلامی سید مرتضی را نقد کرده است. ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی استدلال سید مرتضی را قوی‌تر می‌داند و گاه خود نیز ادله‌ای در نقد سخنان قاضی ارائه می‌کند. ابن ابی‌الحدید تا جایی که باورهایش به او اجازه می‌دهد، از جاده انصاف خارج نشده و کلامش تا حد زیادی خالی از توهین، تحقیر و افتراست.

کلیدواژه‌ها: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، الشافی، سید مرتضی، المعنی، قاضی عبدالجبار، انتقادات معتزله بر مسئله امامت.

از نخستین سال‌های شکل‌گیری مکتب اعتزال، مجادلات و مناظراتی بین شیعیان و معتزله گزارش شده که عمدتاً درباره مسئله امامت بود. این مناظرات گاهی حالت مکتوب به خود می‌گرفت و به صورت ردیه‌نویسی درمی‌آمد. ردیه‌های این دو گروه، بخشی از میراث کلامی شیعه و معتزله را تشکیل می‌دهد. نمونه بارز این ردیه‌نویسی‌ها را می‌توان درباره کتاب *المعنی قاضی عبدالجبار معتزلی* دید. جلد پایانی کتاب که درباره امامت است، به وسیله سید مرتضی نقد شده و دستمایه تألیف *الشفافی فی الامامة* گردیده است. این کتاب پیوسته مورد توجه علمای شیعه و معتزله بوده است. *ابوالحسن محمد بن علی بن طیب بصری* (۴۳۶) شیخ معتزله و از شاگردان *قاضی عبدالجبار، نقض الشفافی فی الامامة* را در دفاع از مکتب معتزله و استادش نوشته است (ابن‌المرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۸-۱۱۹). *ابویعلی سلار بن عبدالعزیز دیلمی* (۴۶۳ یا ۴۴۸ق)، شاگرد سید مرتضی، بنا به درخواست استادش به مقابله معتزله رفت و کتاب *الرد علی ابی‌الحسین البصری فی نقض الشفافی* را به رشته تحریر درآورد (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۱؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۸۰). اندکی بعد، شیخ طوسی آن‌گاه که تصمیم گرفت کتابی در دفاع از مکتب تشیع در زمینه امامت بنویسد، به‌جای نوشتن کتابی جدید، به تلخیص و تبویب مجدد *الشفافی* پرداخته و با استفاده از سایر کتاب‌های سید مرتضی، مانند *الدخیره فی علم الکلام*، تألیفی درخور و پاسخی شایسته به انتقادات مخالفان ارائه کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۰).

دو قرن بعد، هنوز *الشفافی* در کانون توجه شیعیان و معتزله قرار داشت و *ابن ابی‌الحدید معتزلی* (۵۸۶-۶۵۶) در *شرح نهج البلاغه* به نقد بخش‌هایی از آن پرداخت. سوگمندان کتاب *ابوالحسن بصری* و پاسخ سلار دیلمی به آن در گردباد حوادث از بین رفته و به‌دست ما نرسیده است (انصاری، ۵ اسفند ۱۳۸۸). از این‌رو تنها نقدهای معتزله بر *الشفافی* را باید در گزارش‌های پراکنده موجود در *شرح نهج البلاغه* جست‌وجو کرد.

درباره کتاب *المعنی و الشفافی* و مجادلات بین آنها کتاب‌ها و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده که از جمله آنها می‌توان به پایان‌نامه‌ای با عنوان *بررسی تطبیقی ادله عقلی و نقلی امامت عامه از دیدگاه سید مرتضی (الشفافی فی الامامة) و قاضی عبدالجبار (المعنی فی ابواب التوحید والعدل)* (خلیلی، ۱۳۸۵)، و مقاله «بررسی برهین عقلی عصمت امام از دیدگاه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار» (حدیدی و امامی‌نیا، ۱۳۹۶) اشاره کرد. در مقاله «مقدمه تلخیص الشفافی» (محقق، ۱۳۴۹)، نیز هرچند کوتاه، به رابطه *معنی و الشفافی* پرداخته است.

درباره *ابن ابی‌الحدید معتزلی* و شرح او بر *نهج البلاغه* نیز آثار متعددی به رشته تحریر درآمده که برخی به مباحث کلامی موجود در آن نظری داشته‌اند؛ مانند مقاله «قاعده لطف از دیدگاه ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه» (شهری و همکاران، ۱۳۹۵)، اما بخش مربوط به انتقادات *ابن ابی‌الحدید* به کتاب *الشفافی* از بخش‌های مغفول است که حسن انصاری به‌حق متذکر شده‌اند: «مناسب است نقدهای *ابن ابی‌الحدید بر الشفافی*، خود موضوع مطالعه‌ای مستقل قرار گیرد و تکه‌های آن از سرتاسر کتاب *شرح نهج البلاغه* او گردآوری و به بحث گذاشته شود» (انصاری، ۲۴ تیر ۱۳۹۶).

مهم‌ترین مسئله پژوهش، شناسایی و تبیین اختلافات اساسی ابن ابی‌الحدید و سید مرتضی، و در صورت لزوم، پاسخ اجمالی به برخی از اشکالات است. در این راستا ابتدا موضوعات مورد توجه ابن ابی‌الحدید که از الشافی گزارش و نقد شده است، شناسایی می‌شوند. پس از آن به بررسی استدلال‌های او در نقد سید مرتضی و داوری‌هایش بین سید مرتضی و قاضی می‌پردازیم و مهم‌ترین ایرادات شارح به سید مرتضی را بررسی می‌کنیم. آن‌گاه به تماشای نحوه قضاوت او بین سید مرتضی و قاضی می‌نشینیم. طبیعی است که در این نوشتار، امکان پاسخ‌گویی به انتقادات معتزله فراهم نیست؛ اما به فراخور بحث، گاهی به‌اجمال به پاسخ‌های شیعیان نیز اشاره شده است.

۱. نقد «الشافی» در شرح نهج‌البلاغه

ابن ابی‌الحدید بیش از سیصد صفحه از مطالب شرح نهج‌البلاغه (تقریباً معادل یک جلد از بیست جلد کتاب) را به نقل اقوال سید مرتضی و نقد آنها اختصاص داده که به‌طور طبیعی بخشی از اقوال قاضی را - که سید مرتضی نقد کرده است - نیز دربر می‌گیرد. این موارد براساس جست‌وجوی نگارنده به شرح زیر است:

۱. درباره سخن عمر «کانت بیعة ابی بکر فلتة...» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۷-۳۷)؛
۲. انکار وفات رسول خدا ﷺ توسط عمر (همان، ج ۲، ص ۴۰-۴۴)؛
۳. احداث عثمان و ماجرای شورش بر او (همان، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۴۱ پایان جلد؛ ج ۳، ص ۳-۱۱)؛
۴. مطاعن عثمان (۱۱ موضوع؛ همان، ج ۳، ص ۱۱-۶۹)؛
۵. مطاعن عمر (۱۰ موضوع، همان، ج ۱۲، ص ۱۹۵-۲۸۹ پایان جلد)؛
۶. استدلال قرآنی بر صحت امامت ابوبکر (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۴-۱۹۷)؛
۷. بحث درباره اینکه آیا پیامبر ﷺ ارث بر جای می‌گذارد یا نه؟ (همان، ج ۱۶، ص ۲۳۷-۲۸۶)؛
۸. مطاعن ابوبکر (۱۵ موضوع، همان، ج ۱۷، ص ۱۵۴-۲۲۵)؛

مباحث مطرح‌شده در کتاب را می‌توان در ذیل موضوع خلفای سه‌گانه و نظریات و انتقادات شیعیان و پاسخ‌های معتزله دسته‌بندی کرد. استفاده شارح از شافی به‌صورت نقل قول صرف یا گزارش یک روایت تاریخی یا موارد مشابه نیست؛ بلکه در همه موارد متن کتاب شافی را که خود دربردارنده نظر شیعیان، پاسخ‌ها و انتقادات ابوعلی جیائی و قاضی‌القضاة و سپس استدلال‌ها و انتقادهای سید مرتضی است، نقل می‌کند و خود به داوری بین قاضی و سید مرتضی می‌نشیند. از این‌رو می‌توان این بخش‌های شرح نهج‌البلاغه را به‌منزله ردیه‌ای بر کتاب الشافی قلمداد کرد.

۲. روش ابن ابی‌الحدید در نقد «الشافی»

۱-۲. ارجاع مسئله به کتاب‌های کلامی و اصولی

ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی پس از بیان نظر سید مرتضی و اشاره به نظر خود، دلایل مربوط به رد نظر سید مرتضی و صحت نظر خود را ذکر نمی‌کند. او در این مباحث به کتاب‌های دیگرش درباره اصول فقه و کلام ارجاع می‌دهد. برای نمونه، درباره شورش بر عثمان می‌گوید: جایگاه سخن در این‌باره به‌نحو کامل و مبسوط در کتاب‌های

کلامی درباره امامت است و اینجا برای این بحث مناسب نیست؛ با این حال پاسخی اجمالی ارائه می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۱). همچنین می‌نویسد: «مباحث مربوط به شورا و مطاعن حول آن بسیار است و من در کتاب‌های کلامی و تعلیقاتم آنچه را دیگران گفته‌اند و آنچه را هم که نگفته‌اند، ذکر کرده‌ام؛ این کتاب جای بحث از آنها نیست؛ چون کتاب احتجاج و مناظره نیست؛ اما نکاتی را یادآوری می‌کنم» (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۱؛ همچنین ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۰؛ ج ۱۶، ص ۲۸۳؛ ج ۱۷، ص ۲۰۲).

۲-۲. تأیید نظرات سید مرتضی

ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی سخنان سید مرتضی را تأیید و اقوال قاضی را رد کرده است. قاضی با استناد به آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» (احزاب: ۳۳) (در خانه‌هایتان قرار و آرام گیرید)، استدلال کرده که حجره‌های ازواج نبی متعلق به همسران پیامبر ﷺ بوده، نه شخص پیامبر ﷺ. سید مرتضی این استدلال را نمی‌پذیرد و معتقد است که این تعبیر، دلالت بر تملیک ندارد؛ سپس به آیاتی از قرآن متمسک می‌شود. این سخن سید مرتضی از نظر شارح، استدلالی قوی است (همان، ج ۱۷، ص ۲۱۸).

قاضی در روایتی نقل کرده که عمر جزء سپاه اسامه نبود؛ ولی وقتی شنید عبدالله بن عیاش درباره ریاست اسامه بر سپاه بهانه‌گیری می‌کند، گفت: من برخلاف میل عبدالله وارد سپاه می‌شوم؛ و این کار را برای تأیید اسامه انجام داد. سید مرتضی بیان کرده که این روایت را از هیچ راوی‌ای نشنیده و در هیچ کتابی ندیده‌ایم. از نظر ابن ابی‌الحدید سخن سید مرتضی صحیح نبوده و این روایت غریب و ناشناخته است (همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴).

او سخنان سید مرتضی درباره مسئله دفن شبانه حضرت فاطمه علیها السلام و مخفی کردن قبر را می‌پذیرد؛ چون روایات این موضوع نزد او از دسته مخالف صحیح‌تر و بیشتر است (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۵). نمونه‌های دیگر تأیید اقوال سید مرتضی و مخالفت با نظرات قاضی را می‌توان در زیر دید.

تأیید بخشی از سخنان سید مرتضی درباره معنای «فَلْتَهُ» (همان، ج ۲، ص ۳۷)؛ نحوه ساقط شدن عدالت کسی که عدالتش با ظن و گمان ثابت شده است (همان، ج ۳، ص ۳)؛ محقق نشدن اجماع بر خلافت ابوبکر با وجود اعتراض سعد بن عباد و همراهانش (همان، ج ۳، ص ۴)؛ امکان اجتهادی نبودن اقدم امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام درباره جنگ و صلح (همان، ج ۱۲، ص ۲۵۵) و امکان ورود امیرمؤمنان علی علیه السلام به شورای عمر برای دفاع از حق خود (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۲).

۲-۳. افزودن ادله‌ای بر دلایل سید مرتضی

در مواردی ابن ابی‌الحدید در مقام تکمیل نقدهای سید مرتضی وارد می‌شود و دلایلی را برای تقویت نظر سید مرتضی ذکر می‌کند. سید مرتضی استدلال قاضی بر صحت امامت ابوبکر با استناد به برخی آیات قرآن را تضعیف می‌کند و شارح پس از قبول اشکالات سید مرتضی، اشکالات دیگری را نیز بر موارد قبلی می‌افزاید (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۹-۱۹۸). قاضی بر این باور است که حضرت زهرا علیها السلام پس از شنیدن روایت ابوبکر درباره میراث نداشتن

پیامبر ﷺ، راضی شد و دست از ادعای خود برداشت. سید مرتضی در این استدلال و روایت مناقشه کرده است. ابن ابی‌الحدید استدلال سید مرتضی را کافی نمی‌داند؛ اما در نهایت می‌نویسد: «من مانند قاضی بر این باور نیستم که ایشان راضی برگشتند؛ بلکه می‌دانم ایشان ناراحت و خشمگین برگشت و درحالی که از ابوبکر به شدت ناراحت بود، از دنیا رفت؛ اما نه به استناد این روایت؛ بلکه با توجه به روایات دیگری که بر ناراحتی و خشم ایشان و وفات ایشان در حال خشم دلالت دارد؛ و شایسته بود که سید مرتضی به آنها احتجاج کند (همان، ج ۱۶، ص ۲۵۳-۲۵۴).

۲-۴. توقف در مسئله

ابن ابی‌الحدید گاهی نمی‌تواند یکی از طرفین قضیه را ترجیح دهد؛ برای نمونه، درباره حضور ابوبکر در سپاه اسامه و اینکه آیا پیامبر ﷺ به او دستور داده بود در سپاه اسامه باشد یا او خودش برای تأیید اسامه و تقویت کار او وارد سپاه شد، می‌نویسد: «فإن الامر عندی فی هذا الموضوع مشتبه والتواریخ مختلفة فی هذه القضية» (همان، ج ۱۷، ص ۱۸۳). او درباره اینکه آیا حجره‌های همسران پیامبر ﷺ هنگام وفات ایشان ملک پیامبر ﷺ بود یا اینکه به ایشان واگذار شده بود، نیز به پاسخ قطعی نرسیده است (همان، ج ۱۷، ص ۲۱۶-۲۱۷). درباره اینکه کدام ادعای حضرت فاطمه ﷺ درباره فدک متقدم بوده است، مسئله ارث یا هدیه، می‌نویسد: «وأنأ فی هذا الموضوع متوقف» (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

۲-۵. نقد سخنان سید مرتضی

در موارد زیادی نیز شارح به نقد و رد نظرات سید مرتضی پرداخته است. انتقادات ابن ابی‌الحدید به گونه‌های متعدد مطرح شده است:

۲-۵-۱. انتقاد به شیوه گزارشگری

ابن ابی‌الحدید در یک مورد به سید مرتضی خرده گرفته که سخنان قاضی را کامل نیاورده؛ بلکه آنها را مختصر کرده و به اعتقاد شارح در این اختصار خوب عمل نکرده است (همان، ج ۱۷، ص ۱۷۹).

۲-۵-۲. نقد مبانی کلامی

ابن ابی‌الحدید بعضی از انتقادات سید مرتضی را بر قاضی القضاة از آن رو باطل می‌داند که مبنای امامیه و معتزله با هم متفاوت است و به نوعی این اشکالات به اختلاف در مبانی مربوط است.

نقد نخست: نفی عصمت امام

سید مرتضی با توجه به این عبارت ابوبکر که «إن لی شیطانا یعتزینی عند غضبی» بر این باور است که این سخن دلالت بر نفی عصمت و شایستگی ابوبکر برای امامت دارد. ابن ابی‌الحدید پس از اشکال به متن روایت و ادعای تحریف بخشی از آن می‌گوید: اشکال دیگر اینکه از نظر ما عصمت شرط امامت نیست و اگر برای شرط نبودن آن، به همین مطلب استناد شود، کافی است؛ چون ابوبکر بالای منبر و در حضور صحابه این حرف را زد و آنها به امامت

او اقرار کردند. بنابراین، اجماع بر مشروط نبودن امامت بر عصمت حاصل شده است؛ زیرا اگر عصمت شرط امامت بود، کسی در آن جمع منکر امامتش می‌شد (همان، ج ۱۷، ص ۱۶۱).

درباره این ادعای شارح باید گفت: سید مرتضی بر این باور است که چون عصمت شرط امامت است و ابوبکر معصوم نبود، پس او شایسته امامت نیست. ابن ابی‌الحدید در نقد او چنین استدلال می‌کند که ابوبکر معصوم نبود و اجماع بر امامتش حاصل شده است؛ پس عصمت شرط امامت نیست. به نظر می‌رسد که ابن ابی‌الحدید مصادره به مطلوب کرده است؛ یعنی صحت امامت ابوبکر را پیش فرض گرفت و براساس آن استدلال کرده که عصمت شرط امامت نیست. در این مسئله بین واقعیت و حقیقت نیز خلط شده است؛ اینکه در عالم واقع ابوبکر به عنوان خلیفه مستقر شده است، دلیل بر این نمی‌شود که در حقیقت هم شایستگی خلافت را داشته است و این کار او حقانیت او را ثابت نمی‌کند.

نکته دیگر اینکه ابن ابی‌الحدید اجماع بر امامت ابوبکر را فرض گرفته و براساس آن استدلال کرده است؛ درحالی که هیچ اجماعی بر امامت ابوبکر واقع نشد؛ بلکه اعتراضات زیادی به امامت او وارد شد. ابن ابی‌الحدید خود در جای دیگر کتابش به این مسئله اعتراف کرده است (همان، ج ۱، ص ۷؛ ج ۳، ص ۶).

گذشته از آن دلایل متعددی بر لزوم عصمت امام از سوی شیعه مطرح شده که ناقض استدلال ابن ابی‌الحدید است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۹۲).

او در ادامه بحث درباره عصمت پیامبران، تأویلات سید مرتضی درباره آیاتی که به ظاهر منافی عصمت است را برخاسته از مذهب خاص او درباره عصمت می‌داند که به سختی می‌توان برای آن دلالی ارائه کرد و پذیرش آن منجر به تکلف شدید در تأویل آیات می‌شود (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۷، ص ۱۶۲). معتزله ارتکاب صغایر را بر انبیا جایز می‌دانند؛ اما اگر پیامبر معصوم نباشد، اطمینان به او سلب می‌شود و غرض خداوند از ارسال پیامبران نقض می‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷۱).

نقد دوم: انتخاب مردم یکی از راه‌های تعیین امام

ابن ابی‌الحدید در پاسخ به اینکه مخالفت سعد بن عباد و همراهانش مُخل اجماع بر امامت ابوبکر است، می‌نویسد: «یکی از شرایط ثبوت امامت، اختیار و انتخاب مردم است. در این صورت، اگر پنج نفر از اهل حل و عقد با کسی بیعت کنند، او امام می‌شود. امامت علی علیه السلام هم به همین شکل ثابت می‌شود و از این رو مخالفت معاویه و اهل شام خللی بر آن وارد نمی‌کند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۶).

او تلاش می‌کند که بر این اساس، امامت ابوبکر را مستند به اجماع نداند که به سبب مخالفت سعد قابل خدشه باشد. او در مقدمه کتاب نیز این باور خود را به صراحت بیان می‌کند که خلافت ابوبکر صحیح بود و این خلافت با انتخاب منعقد شد؛ و دلالی از جمله اجماع، صحت روش «تعیین امام به وسیله انتخاب چند نفر» را تأیید می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۷).

اینکه «اگر پنج نفر با کسی بیعت کنند، او امام است»، ادعایی است که ابن ابی‌الحدید معتقد است به وسیله اجماع تأیید شده است. عجیب است که ابن ابی‌الحدید ادعا می‌کند برای دسترسی و استقرار بر مهم‌ترین جایگاه در

بین مسلمانان - که جانشینی پیامبر ﷺ است و علاوه بر شأن دینی، دارای جایگاه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی است - کافی است چند نفر با یک نفر بیعت کنند.

ابن ابی‌الحدید می‌داند که اگر بگوید: «امامت/بویکر صحیح است، چون اجماع بر آن واقع شده است»، در این صورت به او اشکال می‌کنند که چنین اجماعی حاصل نشده است؛ چون افرادی از بزرگان مهاجرین و انصار با او مخالف بودند. پس اگر اجماع بر امامت/بویکر رد شود، نمی‌توان براساس این اجماع به استدلال‌های دیگر پرداخت؛ اما ابن ابی‌الحدید در این استدلال، «اجماع بر صحت امامت ابویکر» را فرض گرفته و براساس آن استدلال کرده است. در حقیقت، استدلال او چنین است: امامت/بویکر با انتخاب چند نفر منعقد شد؛ اجماع بر صحت امامت/بویکر وجود دارد؛ پس اجماع بر صحت «تعیین امام به‌وسیله چند نفر» وجود دارد.

اما این اجماع در زمان خلیفه اول منعقد شد و حتی پس از آن هم هیچ اجماعی برای صحت تعیین امام به‌وسیله انتخاب چند نفر حاصل نشد؛ چون به فرض پذیرش اجماع علمای اهل سنت درباره آن، باید به اجماع علمای شیعه در مخالفت با آن نیز توجه داشت.

نقد سوم: استعفا و کنارگیری از امامت

از جمله طعن‌های وارد بر/بویکر این است که او خود معترف بود شایستگی خلافت را ندارد و در موارد متعددی می‌گفت: «اقیلونی البیعه». از نظر شیعیان، کسی که این جمله را می‌گوید، شایسته امامت نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲۰ و ۱۲۴).

ابن ابی‌الحدید این مسئله را فرع بر مسئله نوع تعیین امام می‌داند. از نظر او، افرادی که معتقدند امامت انتخابی است، اقاله امام را هم جایز می‌دانند، اما سید مرتضی و اصحابش قائل به نص بر امامت اند و می‌گویند: بر امام حرام است که بر امر امامت قیام نکند؛ چون او برخلاف سایر مکلفان بر این امر تعیین شده است. این گروه نمی‌توانند اقاله امام را بپذیرند. اصحاب اختیار می‌گویند: اگر زید امام نشد؛ عمرو امام می‌شود؛ چون آنها شروطی مانند عصمت، افضلیت، علمیت و اشجعیّت را که امامیه برای امامت قرار داده‌اند، نمی‌پذیرند. از آن گذشته، اگر نزد شیعه جایز است که امام، امامت ظاهر را از روی تقیه ترک کند، مانند آنچه حسن ﷺ و امامان بعد از حسین ﷺ انجام دادند، براساس مذهب اختیار هم بر امام جایز است که امامت را ظاهراً و باطناً به‌دلیل عذری که برای خود یا مردم دارد، رها کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۷، ص ۱۶۳-۱۶۴).

بحث سید مرتضی در این قسمت درباره روش تعیین امام نیست؛ بحث بر سر شایستگی‌های فردی امام است. سید مرتضی می‌گوید: کسی که چنین جملاتی می‌گوید و حتی خودش هم اعتراف می‌کند که شایستگی رهبری مردم را ندارد، او در واقع شایسته رهبری نیست و نباید به‌عنوان امام انتخاب شود؛ یعنی حتی اگر بپذیریم که امامت از راه انتخاب اهل حل و عقد منعقد می‌شود، باز هم انتخاب چنین فردی برای امامت انتخاب درستی نیست. ابن ابی‌الحدید دانسته یا ندانسته این بحث را با بحث «روش تعیین امام» خلط کرده و پاسخی برای این مطلب ارائه نکرده است.

دیگر اینکه از نظر شیعه، امام در هر حال شایسته‌ترین فرد امت است و حتی اگر به دلیل همراهی نکردن مردم مجبور شود رهبری سیاسی را رها کند، بازهم شایستگی او زیر سؤال نرفته است. آنچه دربارهٔ ابوبکر مطرح شده، این است که او خودش نیز معترف بود که شایستگی رهبری بر دیگران را ندارد. او حتی در آخر عمر از اینکه خلافت را پذیرفته است، ابراز تأسف می‌کرد (طبری، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۶۱۹).

نقد چهارم: علم امام و مسئله اجتهاد

اختلاف‌نظر شیعه و معتزله دربارهٔ گسترهٔ علم امام و مسئلهٔ اجتهاد، از دیگر اختلافات مبنایی سید مرتضی و شارح است. *ابن ابی‌الحدید* در پاسخ به طعن چهارم عمر می‌گوید: خلاصهٔ کلام این است که عمر اجتهاد کرده و به حکمی فتوا داده؛ سپس متوجه اشتباه بودنش شده است و این خللی بر امامت او وارد نمی‌کند. کسی که منکر اجتهاد است یا قائل به عصمت امام است، این موارد را انکار می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۰).

قاضی در پاسخ به اشکالات وارد بر خلیفهٔ دوم، بر این باور است که بر امام واجب نیست همهٔ احکام را بداند و به همان اندازه که حاکم باید علم داشته باشد، برای امام هم لازم است. او بر این باور است که امیرالمؤمنین در مسائل متعددی، از جمله مسئلهٔ «بیع امهات الأولاد» (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸۳-۳۹۱) بر اساس رأی و گمان خودش عمل کرده است. سید مرتضی اعتراض می‌کند و می‌گوید: استدلال کردیم که امام باید به همهٔ شرعیات عالم باشد و بین او و حاکم فرق گذاشتیم و بر فساد اجتهاد و عمل به رأی استدلال کردیم. امیرمؤمنان علیه السلام هرگز به رأی عمل نکرد و آنچه دربارهٔ خبر «بیع امهات الاولاد» روایت شده است، صحیح نیست و اگر هم صحیح باشد، منظورشان از رأی، مراجعه به نصوص و ادله است. *ابن ابی‌الحدید* بر این باور است که این طعن مبنی بر دو مسئله است: یکی اینکه آیا بر امام واجب است همهٔ مسائل شرعی را بداند یا نه؟ این مسئله در کتاب‌های کلامی ذکر شده است؛ دیگری اینکه اجتهاد و رأی حق است یا نه؟ این مسئله هم در کتاب‌های اصولی بیان شده است (همان، ج ۱۷، ص ۲۰۲).

نقد پنجم: افضلیت

ابن ابی‌الحدید بر این باور است که افضلیت در امامت شرط نیست. او در نخستین سطرهای مقدمهٔ کتابش می‌نویسد: «الحمد لله الذی تفرّد بِالکمال... و قدّم المفضّل علی الافضل لمصلحة اقتضاها التکلیف» (همان، ج ۱، ص ۳). او در مقدمه، پس از بیان اتفاق نظر معتزله دربارهٔ صحت بیعت با ابوبکر، می‌نویسد: «اصحاب ما در مسئلهٔ افضلیت اتفاق نظر ندارند. قدمای بصریون ابوبکر را افضل می‌دانند و بغدادی‌ها همه بر این باورند که علی افضل است». در نهایت اشاره می‌کند که من قائل به تفضیل علی علیه السلام هستم (همان، ج ۱، ص ۷-۹). او در ضمن انتقاداتش به شریف مرتضی، با توجه به این عبارت ابوبکر که «ولیتکم و لست بخیرکم» بر این باور است که این جمله از نظر بسیاری از معتزله صادق است؛ یعنی ابوبکر افضل مردم نبود؛ چون بهترین آنها علی بن ابی‌طالب علیه السلام بود (همان، ج ۱۷، ص ۱۵۹)؛ اما از نظر شیعه، امام افضل اهل زمانش است. شیخ مفید این اعتقاد را از باورهای اجماعی امامیه می‌داند (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹).

وقتی بحث افضلیت دربارهٔ امامت مطرح می‌شود، به این معناست که مجموعهٔ صفات این شخص در مقایسه با افراد دیگر به گونه‌ای است که او برای امامت از دیگران شایسته‌تر است. اگر تنها یک صفت مانند علمیت مطرح

می‌شد، این احتمال وجود داشت که کسی ادعا کند فردی که علم کمتر، اما شجاعت بیشتری دارد، شایسته‌تر برای امامت است؛ چون در امامت، تنها به علم نیاز نداریم؛ اما وقتی مسئلهٔ افضلیت برای امامت مطرح می‌شود، رعایت مصالح جامعه و دین هم در همین مفهوم نهفته است؛ یعنی کسی که اعلم و اشجع و... است، اما مصلحت دین و جامعه را تشخیص نمی‌دهد، افضل مردم برای حکومت نیست.

۲-۵-۲. نقد مبانی اصولی

نقد نخست: حجیت خبر واحد

از نظر ابن ابی‌الحدید مذهب سید مرتضی در نفی حجیت خبر واحد، نظریه‌ای شاذ است که او برخلاف سایر شیعیان به آن معتقد است؛ چون سایر شیعیان از پیشینیان، مانند زراره، یونس، ابوبصیر، ابن بابویه، حلبی، ابوجعفر قمی و حتی معاصران سید مرتضی، مانند ابوجعفر طوسی، در فقه به خبر واحد عمل کرده‌اند. او سپس اشاره می‌کند که بحث مفصل در این باره در کتاب *الاعتبار علی کتاب النریعه* انجام شده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، ص ۲۴۶-۲۴۷).

سید مرتضی، ابن زهره، ابن‌دریس و طبرسی در باب حجیت خبر واحد نظر خاصی دارند که با نظر اکثر شیعیان در این باب متفاوت است. آنها خبر واحد را تنها در صورت همراهی با قرائن، حجت می‌دانند (مظفر، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۴؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۰-۳۱). البته همان طور که ابن ابی‌الحدید در پایان سخنش به آن اشاره کرده، افرادی که وی از آنان یاد کرده است، مانند شیخ طوسی، در زمینهٔ فقه به خبر واحد عمل کرده‌اند؛ اما بسیاری از بزرگان شیعه، مانند شیخ مفید، بر این باورند که در مباحث اعتقادی که نیاز به حصول علم وجود دارد، استناد به خبر واحد کفایت نمی‌کند؛ چون مفید علم نیست (ر.ک: مفید، ۱۹۹۳، ص ۱۲۳؛ کراچی، ۱۳۶۹ق، ص ۱۹۰).

نقد دوم: تخصیص قرآن با خبر واحد

ابن ابی‌الحدید معتقد است که صحابه عموماً قرآن را با خبر واحد تخصیص می‌زدند؛ مانند آنچه در ماجرای ارث پیامبر ﷺ گذشت. آیات ارث که عمومیت دارند با خبر واحد دربارهٔ ارث نداشتن پیامبر ﷺ تخصیص خورد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۵). از نظر او، وقتی شرع خبر واحد را حجت بداند، تخصیص قرآن با خبر واحد هم جایز است (همان، ج ۱۶، ص ۲۴۷).

از نظر بیشتر علمای شیعه، خبر واحد می‌تواند عموماً قرآن را تخصیص بزند (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷). البته دربارهٔ ارث پیامبر ﷺ ادعای ابن ابی‌الحدید صحیح نیست؛ چون در این صورت، همسران پیامبر ﷺ نیز نباید ارث خود را مطالبه می‌کردند. در ادامه به این مسئله بیشتر پرداخته می‌شود.

نقد سوم: تخصیص نص با قیاس

سید مرتضی تخلف از جیش اسامه را نادرست و معصیت می‌داند. ابن ابی‌الحدید بر این باور است که نزد بسیاری از معتزله، تخصیص عموماً نصوص با قیاس جلی جایز است و در کتب اصول فقه به آن پرداخته شده است. براین اساس، چرا بر ابوبکر جایز نباشد که قول عام پیامبر ﷺ (ألفوا بعث أسامة) را براساس مصلحتی که دربارهٔ

نرفتن به سپاه/سامه به ذهنش خطور کرده است یا به دلیل مفسده‌ای که همراهی او با سپاه/سامه می‌توانست داشته باشد، تخصیص بزند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۷، ص ۱۸۸؛ همچنین، ر.ک: همان ج ۱۷، ص ۱۹۲).

پذیرش این نظر به این معناست که دستورهای پیامبر ﷺ تنها در صورتی برای دیگران لازم‌الاجراست که آنها مصلحت را در تبعیت از او بدانند و در صورتی که به تشخیص خودشان دستورهای پیامبر ﷺ مخالف مصلحتی باشد، می‌توانند آن را اجرا نکنند. این مسئله علاوه بر مخالفت با صریح دستورات قرآن مبنی بر تبعیت از پیامبر ﷺ (آل عمران: ۳۲ و ۱۳۲؛ نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲)، به منزله فروگاستن از شأن پیامبر ﷺ و او را در ردیف صحابه قرار دادن است.

ابن ابی‌الحدید در پاسخ به این پرسش که «چرا/بویکر بر خلاف نهی پیامبر ﷺ از آتش زدن افراد، فجأة سلمی را با آتش سوزاند؟» نیز به همین شیوه استدلال می‌کند و می‌نویسد: بر امام جایز است که نص عام را با قیاس جلی تخصیص بزند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۷، ص ۲۲۲).

در این صورت، باید از او پرسید: چرا/بویکر از این کار پشیمان بود و در آخر عمر حسرت می‌خورد که ای کاش این کار را نمی‌کردم؟ وقتی بویکر خود به اشتباهش اعتراف می‌کند و بابت آن افسوس می‌خورد، جایی برای توجیهاات/ابن ابی‌الحدید نمی‌ماند (طبری، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۶۱۹). ابن ابی‌الحدید ترجیح می‌دهد فقط بخشی از این روایت را بیاورد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۵۱).

«قیاس» در منظومه فکری شیعه امری باطل است و حجیت ندارد؛ از این رو نمی‌توان با نص صریح به‌بهانه قیاس مخالفت کرد (در این باره ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

نقد چهارم: اجتهاد

ابن ابی‌الحدید در پاسخ به اشکالی که بر عمر درباره منع خمس از اهل بیت ﷺ وارد شده، بر این باور است که امر خمس، اجتهادی و محل اختلاف آراء است و عمر با حکمی که بیان کرده، از مسیر اجتهاد خارج نشده است. هر کس بر آن اشکالی وارد کند، بر اجتهادی که شیوه صحابه بود، اشکال کرده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۱؛ همچنین، ر.ک: ج ۱۲، ص ۲۴۹). او همچنین با اشاره به ماجرای اسیران بدر و قبول فدیة برای آزادی آنان، بر این باور است که پیامبر ﷺ در این مسئله دینی با اصحاب مشورت کرد و به اجتهاد و نظر آنان توجه نمود. با اینکه دو نظر مختلف و مخالف هم مطرح شد، باین حال هر دو گروه را مدح کرد؛ درحالی که یک نظر درست و دیگری اشتباه است. اینکه سید مرتضی گفته است این مسئله‌ای شرعی نبوده، درست نیست. مسئله کشتن اسیران بدر یا آزادی در برابر فدیة، از مهم‌ترین مسائل شرع است (همان، ج ۱۲، ص ۲۵۰-۲۵۱).

در این باره باید گفت: نظر عمر به فرض که اجتهاد او باشد، وقتی در مخالفت با حکم صریح خداوند و نص قرآن است، چگونه می‌تواند حجیت داشته باشد؟ اگر دایرة اجتهاد آن قدر گسترده باشد که شامل مخالفت با حکم صریح قرآن باشد، آیا چیزی از دین می‌ماند؟ آیا اجتهاد برای کشف حکم شارع در مواردی که حکم شارع به صراحت بیان نشده است، نیست؟

نقد پنجم: اجتهاد در برابر نص

سید مرتضی درباره اقدامات عثمان بیان می‌کند که بر امام و غیر امام جایز نیست (در مواردی که نص صریحی وجود دارد) اجتهاد کند و باید براساس نص عمل کند. به فرض پذیرش صحت اجتهاد، کارهای عثمان جزء مواردی نیست که اجتهاد در آنها صحیح باشد (همان، ج ۳، ص ۱۰).

قاضی از قول ابوالحسن خیاط نقل کرده است: «با وجود اینکه پیامبر اجازه برگرداندن حکم بن‌عاص به مدینه را نداده بود، اگر اجتهاد عثمان منجر به این شود که برگرداندن او را جایز بدانند، او می‌تواند چنین حکمی دهد؛ چون احوال و شرایط تغییر می‌کنند» (همان، ج ۳، ص ۳۳). سید مرتضی بر این باور است که باطل بودن این سخن کاملاً آشکار است. وقتی پیامبر ﷺ چیزی را مباح یا ممنوع می‌کند، کسی حق ندارد درباره مباح کردن محظور یا حرام کردن مباح، اجتهاد کند. افرادی که اجتهاد را جایز می‌دانند نیز این مسئله را پذیرفته‌اند؛ زیرا آنها اجتهاد را در جایی که نصی نیست، جایز می‌دانند. اگر اجتهاد را در مخالفت با نص جایز بدانیم، در امان نیستیم که اجتهاد مجتهدی به حلال دانستن قتل و واجب ندانستن نماز منجر شود؛ با این دلیل که حال عوض شده؛ و این به معنای نابودی شریعت است. اینکه به برگشتن عمر از سپاه/سامه استشهد کرده‌اند، سخن در هر دو مسئله (برگرداندن حکم بن‌عاص به مدینه و برگشت عمر از سپاه/سامه) مانند هم است (همان، ج ۳، ص ۳۳).

نقد ششم: اجتهادات پیامبر ﷺ

قاضی بر این باور است که پیامبر ﷺ سریه‌ها و سپاهیان را براساس اجتهاد خود گسیل می‌کرد، نه براساس وحی، که مخالفت با آن حرام باشد. سید مرتضی بر این باور است که بین این امور و دین رابطه محکمی وجود دارد و در زمره امور دنیایی مثل خوردن و آشامیدن نیست؛ چون فتوحات مایه عزت اسلام است. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: وقتی پیامبر ﷺ گوشت بخورد و به خوبی استراحت کند، قوی شده و بیماری‌ها از او دور می‌شود و این مایه عزت اسلام است. براین اساس باید معتقد شویم که اینها هم وحیانی است. فتوحات و عزت اسلام در آنها منافاتی با این ندارد که آنها از روی اجتهاد پیامبر ﷺ باشد. آنچه با اجتهاد و نظر پیامبر ﷺ منافات دارد، اموری مانند نمازهای واجب، مقدار زکات، مناسک حج و احکامی شبیه به آن است که می‌دانیم از طریق وحی دریافت شده‌اند و اجتهاد و نظر پیامبر ﷺ در آن دخالتی ندارد. صحابه در جنگ‌ها و نظریاتی که ایشان تدبیر می‌کرد، نظر ایشان را عوض می‌کردند. ایشان در موارد بسیاری، از نظر اولیه می‌گشتند و طبق نظر صحابه عمل می‌کردند؛ اما درباره احکام هرگز از نظرشان بر نمی‌گشتند. چگونه می‌توان یک باب را بر باب دیگری حمل کرد؟ (همان، ج ۱۷، ص ۱۸۸-۱۸۹).

از نگاه ابن ابی‌الحدید پیامبر ﷺ دو شأن دارد: یکی شأن نبوت و تبلیغ رسالت، که احکام آن از طریق وحی دریافت شده و پیامبر ﷺ هیچ اجتهاد و نظری از جانب خود ارائه نکرده و در این موارد مخالفت اصحاب هم هرگز باعث نمی‌شد که حکمی را تغییر دهند؛ شأن دیگر، رهبری سیاسی و جایگاه اجتماعی ایشان است و تصمیماتی که برای اداره جامعه گرفته می‌شد. در این بخش، پیامبر ﷺ براساس وحی عمل نمی‌کند؛ بلکه براساس رأی و نظر خودش عمل می‌کند؛ از این رو درباره این امور با صحابه مشورت می‌کند و نظرات آنان را جویا می‌شود و گاه برخلاف نظر خودش و طبق نظرات آنها عمل می‌کند. در این موارد، مخالفت با پیامبر ﷺ اشکالی ندارد.

حتی به فرض پذیرش اینکه وحی در این بخش از تصمیمات پیامبر ﷺ دخالتی ندارد و ایشان در این موضوعات با اجتهاد شخصی و مشورت با اصحاب تصمیم‌گیری می‌کردند، باز هم دلیلی بر جواز مخالفت با پیامبر ﷺ وجود ندارد. مواری که ابن‌الحدید دربارهٔ اختلاف نظر اصحاب دربارهٔ مسئله‌ای مطرح کردند که پیامبر ﷺ هر دو گروه را تأیید کردند، مربوط به قبل از تصمیم‌گیری و در مرحلهٔ مشورت است؛ یعنی پیامبر ﷺ در اموری که با صحابه مشورت می‌کرد، نظرات آنان را جویا می‌شد و در این مرحله ممکن بود نظرات مختلفی ارائه شود و پیامبر ﷺ برخی یا همه را تأیید یا رد کنند و سپس تصمیم‌گیری شود. این دلیل نمی‌شود که پس از تصمیم‌گیری پیامبر هم عده‌ای به خودشان اجازهٔ مخالفت با تصمیمات پیامبر ﷺ را بدهند. این کار علاوه بر اینکه با دلایل عقلی ناسازگار است و منجر به هرج و مرج می‌شود، با آیات قرآن که دستور به اطاعت از پیامبر ﷺ می‌دهد نیز مخالف است؛ چون در آن آیات به صورت کلی و مطلق از مخالفت با پیامبر ﷺ و دستورات ایشان نهی شده است.

ابن‌الحدید با استناد به اینکه پیامبر ﷺ با اصحاب مشورت می‌کرد و آنان گاه نظراتی مخالف نظر پیامبر ﷺ ارائه می‌کردند، نتیجه می‌گیرد که مخالفت با پیامبر ﷺ دربارهٔ اموری مانند جنگ‌ها و... اشکالی ندارد. او در نهایت تلاش می‌کند با این استدلال، تأخیر در ارسال سپاه/سامه به شام را توجیه کند؛ درحالی‌که اگر مخالفت با پیامبر ﷺ در مرحلهٔ مشورت را جایز بدانیم، قطعاً مخالفت با ایشان پس از تصمیم‌گیری نهایی و دستور به انجام کاری جایز نیست، به‌ویژه اینکه پیامبر ﷺ تأکید فراوانی بر ارسال سپاه/سامه داشتند.

نکتهٔ دیگر اینکه اجتهادات پیامبر ﷺ نزد ابن‌الحدید بسیار فراخ‌تر از سید مرتضی است و به‌طور مشخص سید مرتضی امور مربوط به تدبیر جامعه، جنگ و سپاه را از دایرهٔ اجتهادات پیامبر ﷺ خارج می‌داند.

۲-۵-۴. تضعیف استدلال

در موارد متعددی ابن‌الحدید استدلال سید مرتضی را تضعیف کرده و به نقد آن پرداخته است؛ بدون اینکه منشأ اختلاف را به اختلاف در مبانی برگرداند.

سید مرتضی بر این باور است که خلیفهٔ دوم واقعاً اعتقاد نداشت که پیامبر ﷺ نمی‌میرد. اگر این اعتقاد را داشت، چرا وقتی ناراحتی مردم را در بیماری پیامبر ﷺ دید، به آنها نگفت: ناراحت نباشید؛ چون پیامبر نمی‌میرد؟ ابن‌الحدید می‌گوید: شبهات بعضی وقت‌ها به ذهن انسان خطور می‌کند. نمی‌توان گفت: چرا پیش‌تر به ذهن او خطور نکرده است؟ (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۱).

سخن ابن‌الحدید که شبهات بعضی وقت‌ها به ذهن انسان خطور می‌کند، درست است؛ این در صورتی است که موضوعی مطرح شود و شبهه‌ای برای کسی به وجود آید؛ اما در جایی که موضوعی مدت طولانی مطرح شده و همه از جمله خلیفهٔ دوم آن را پذیرفته‌اند، جایی برای این شبهات باقی نمی‌ماند. وقتی پیامبر ﷺ در بستر بیماری افتاد و از مرگ قریب‌الوقوع خود خبر داد، چگونه همان موقع این شبهه حاصل نشد؟ و اصلاً با وجود تصریح پیامبر ﷺ به اینکه او در آیندهٔ نزدیک از دنیا خواهد رفت، چه جای شبهه است؟ پیش از این هم در جنگ احد مسئلهٔ شهادت پیامبر ﷺ مطرح شده بود؛ حتی در مسئلهٔ هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، یکی از دلایل هجرت، تصمیم مشرکان به قتل ایشان بود.

با وجود این، آیا جایی برای این شبهه می‌ماند؟ وقتی پیامبر ﷺ در بستر بیماری خواست وصیتش را مکتوب کند و بنا به نقل *ابن ابی‌الحدید*، عمر آن سخنان ناشایست را به زبان آورد، آیا به مرگ پیامبر شک داشت؟ (همان، ج ۲، ص ۵۵)

سید مرتضی درباره طعن بر عمر در خصوص «دستور به رجم زن حامله» بر این باور است که اگر عمر طبق شرع عمل می‌کرد و ندانسته منجر به قتل کودک او می‌شد، بدون اینکه تقصیری متوجه او شود، غمگین نمی‌شد. غمگینی و حزن در این مسئله به این برمی‌گردد که عمر در این مسئله مقصر بوده و کوتاهی کرده است؛ اما شارح بر این باور است که حتی اگر عمر ندانسته زن حامله را سنگسار می‌کرد، شایسته بود که غمگین و ناراحت باشد؛ یعنی غمگینی دلیل بر مقصر بودن یا نبودن عمر نیست (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۷). شارح درصدد تبریئه خلیفه دوم است و معتقد است عمر می‌دانسته که زن حامله را نباید سنگسار کرد؛ ولی درباره مصداق این حکم و فردی که درباره اش حکم کرده، خبر نداشته که آیا این زن حامله است یا نه. از این رو حکم به سنگسار کردن او داد؛ اما وقتی متوجه شد که او حامله است، بسیار ناراحت شد. جای این سؤال باقی است که اگر عمر از حکم مسئله هم خبر داشت، باز هم او در صدور این رأی مقصر بوده است؛ چون پیش از صدور رأی باید درباره شرایط آن تحقیق و پرس‌وجو می‌کرد و پس از اطمینان از حامله نبودن زن، درباره او حکم صادر نمود؛ یعنی حتی اگر اشتباه خلیفه دوم را مربوط به جهل نسبت به حکم ندانیم، باید این اشتباه را در تعیین مصداق حکم بپذیریم و در هر دو صورت، او مقصر و خطاکار است و چون خود به خطایش آگاه بود، متأسف بود و خود را سرزنش می‌کرد.

ابن ابی‌الحدید نظر سید مرتضی درباره «اجرای حد» و همراهی آن با «استخفاف» را نیز به همین شیوه رد کرده است (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۷). برخی از انتقادات *ابن ابی‌الحدید* به استدلال‌های سید مرتضی را می‌توان در موارد زیر دید: عذر دوم سید مرتضی برای ورود امام به شورای عمر (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۲)؛ نظر سید مرتضی درباره یکسان نبودن سیره عمر و ابوبکر؛ مسئله شورای عمر (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۳) و ماجرای اسیران بدر (همان، ج ۱۲، ص ۲۵۰). برای موارد دیگر، رک: همان، ج ۱۲، ص ۲۳۴.

۵-۲. تضعیف روایت

ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی نظرات سید مرتضی را که برگرفته از برخی روایات است، رد کرده و در اعتبار روایات خدشه وارد نموده است:

۱. *ابن ابی‌الحدید* ادعا می‌کند، اخبار و روایاتی که سید مرتضی درباره انتقادات عمر به ابوبکر روایت کرده، اخباری غریب است که در کتاب‌های مدون یافت نمی‌شود و فقط در کتاب سید مرتضی و کتاب *المستترشد طبری* شیعی یافت می‌شود (همان، ج ۲، ص ۳۶). با تتبع در منابع موجود، درستی این سخن تا حدودی آشکار می‌شود. این روایات بجز منابع یادشده در *الایضاح* (ابن‌شاذان، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵-۱۵۵) و برخی کتب متأخر، مانند *بحارالانوار* نقل شده؛ اما در منابع اهل سنت نیامده است.

۲. سید مرتضی خمس را سهم ذوی‌القربی می‌داند و از طریق *سُلیم بن قیس* از امیرمؤمنان علی رضی الله عنه روایتی در این موضوع نقل کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۸۸). شارح این روایت را تضعیف کرده و علاوه بر

تضعیف شخصیت و مذهب سلیم و تشکیک درباره وجود این شخص، درباره اصالت وجود کتاب سلیم نیز تردیدهایی را به نقل از شیعیان گزارش کرده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۶-۲۱۷).

آنچه ابن ابی‌الحدید درباره سلیم و کتاب او بیان کرده، اجمالاً صحیح است و این کتاب محل اختلاف در بین شیعیان بوده و آرای گوناگونی درباره سلیم و کتابش بیان شده است (در این باره، رک: ابن‌غضائری، ۱۳۸۰، ص ۳۶ و ۶۳-۶۴ و ۱۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶-۱۱۰). سید مرتضی احتمالاً این روایت را از کتاب کافی نقل کرده است؛ چون این حدیث اولین روایت باب مربوط به «خمس و فیه و انفال» در کافی است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۳۹)؛ اما در این باب روایات متعددی با این مضمون نقل شده و روایات این مضمون منحصر در روایت سلیم و کتاب او نیست.

۳. سید مرتضی در نقد روایت «إنا معاشر الانبياء لا نورث» استدلال کرده که چگونه این روایت را حتی همسران پیامبر ﷺ که از او سهم می‌برند، از او نشنیده بودند و به همین دلیل عثمان را به‌عنوان نماینده خود به نزد ابوبکر فرستادند تا ارششان را مطالبه کنند؟ ابن ابی‌الحدید اشکال کرده که این مطلب فقط در یک روایت شاذ آمده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، ص ۲۶۳). اما این سخن ابن ابی‌الحدید صحیح نیست؛ چون روایت ارث‌خواهی همسران پیامبر ﷺ در منابع معتبر و قدیمی اهل سنت آمده است. این روایت در صحیح بخاری (م ۲۵۶)، معتبرترین کتاب حدیثی اهل سنت وارد شده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۲۴). جوهری (۲۳۳م) در السقیفه و فدک (جوهری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۳)، حمادبن زید بغدادی (م ۲۶۷) در کتاب ترکیه النبی ﷺ (حمادبن زید، ۱۴۰۴ق، ص ۸۴)، طبرانی (م ۳۶۰) در مسند الشامیین (طبرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۹۹) و ابن‌شبه نمیری (م ۲۶۲) در تاریخ المدینه (ابن‌شبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۰۵) آن را ذکر کرده‌اند.

۲-۵-۶. تأویل روایات

گاهی ابن ابی‌الحدید برای دفاع از باورهای خود مجبور می‌شود روایات مخالف را تأویل کند. برای نمونه، در تأویل و توجیه روایت عمر که به جماعت خواندن نماز تراویح را با وجود اعتراف به بدعت بودن، جایز می‌داند و تأکید می‌کند این بدعت خوبی است، بر این باور است که لفظ بدعت بر دو مفهوم اطلاق می‌شود: اول آنچه مخالف کتاب و سنت است؛ مانند روزه عید قربان، که از آن نهی شده است؛ مفهوم دوم بدعت، کاری است که نصی درباره آن وارد نشده و مسلمان‌ها بعد از پیامبر ﷺ آن را انجام داده‌اند. منظور خلیفه دوم از بدعت خوب، مفهوم دوم از بدعت است و منظور روایاتی که از بدعت نهی کرده‌اند، مفهوم اول بدعت است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۲۸۴-۲۸۵).

استدلال ابن ابی‌الحدید در باره معنای دوم بدعت، ناتمام و ادعایی بیش نیست. او دلیلی ارائه نکرده که بدعت در این موارد استعمال شده باشد.

۲-۶. رعایت انصاف و پرهیز از توهین، تحقیر و افترا

یکی از آفات مناظرات، خروج از جاده ادب و علم، و توسل به توهین، تحقیر و دروغ برای غلبه بر خصم است. در انتقاداتی که ابن ابی‌الحدید متوجه سید مرتضی می‌داند، از توهین و افترا به او خبری نیست و در مواردی هم با اشاره به جایگاه رفیع او بیان می‌کند که این نحو استدلال از او پذیرفته نیست.

ابن ابی‌الحدید برخلاف بسیاری از اهل سنت که خطبه شقشقیه را از جعلیات سید رضی می‌دانند، از آن امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌داند. او می‌نویسد: من بسیاری از این خطبه را در تصانیف ابوالقاسم بلخی که از پیشوایان معتزله بغداد بود، یافتم. او در زمان مقتدر و قبل از سید رضی می‌زیست. همچنین بخش زیادی از این خطبه را در کتاب الانصاف ابن قبه رازی - که از متکلمان امامیه را و از شاگردان ابوالقاسم بلخی بود - یافتم (همان، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶).

او در شرح کلام امام در خطبه دوم که می‌فرماید: «ان الحق رجع الان الی اهله»، کلام امامیه را که می‌گویند: «این جمله دلالت می‌کند بر اینکه تا پیش از این، حق در اختیار غیراهلش بود»، رد می‌کند و می‌گوید: ما این کلام را تأویل می‌کنیم و بر این باوریم که ایشان اولی به خلافت بود؛ اما نه براساس نص؛ بلکه براساس افضلیت اما ایشان به دلیل مصلحت، حششان را ترک کردند (همان، ج ۱، ص ۱۴۰). او این شیوه را در خطبه شقشقیه هم پیش گرفته و به همین شیوه کلام امام را تأویل می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۵۷).

۳. بررسی برخی از ادعاهای ابن ابی‌الحدید

۱. ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: امام علی علیه السلام شبی دید چراغ‌هایی در مسجد روشن است. پرسید که این چیست؟ به ایشان گفته شد: مردم برای نماز تراویح جمع شده‌اند. ایشان فرمود: «نور الله قبر عمر کما نور علینا مساجدنا». او ادعا می‌کند که این روایت را شیعیان نقل کرده‌اند؛ اما معنای آن را تأویل نموده‌اند (همان، ج ۱۲، ص ۲۸۷).

این روایت در منابع شیعی یافت نمی‌شود؛ ولی در منابع سنی وجود دارد. این روایت را ابن‌عساکر دمشقی (۵۷۱م) (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۴، ص ۲۸۰)، ابن‌اثیر (۳۰ق) در اسد الغابه (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۲)، عبدالله بن قدامه (۶۲۰م) در المعنی (ابن‌قدامه، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۰۰)، ابن‌عبدالبر (۴۶۳م) در التمهید (ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۱۱۹) و متقی هندی (۹۷۵م) در کنز العمال (متقی هندی، ۱۹۸۹، ج ۱۲، ص ۵۷۶) همگی از اسماعیل بن زیاد از امیرمؤمنان علیه السلام نقل کرده‌اند.

این روایت مرسل است؛ چون اسماعیل بن زیاد فقط از تابعین و تابع تابعین نقل می‌کند و نمی‌تواند از امام علی علیه السلام روایتی نقل کند. رجالیان اهل سنت وی را به شدت تضعیف کرده‌اند؛ از جمله دارقطنی او را متروک و ابن‌عدی او را منکر الحدیث دانسته و ابن‌حبان وی را دجالی می‌داند که شایسته نیست نام او در کتاب‌ها ثبت شود، مگر برای بیان قدح و ضعف وی (ابن‌حبان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۹، ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۷۵؛ طبری، بی‌تا، ص ۶۹).

۲. ابن ابی‌الحدید ادعا می‌کند، روایتی که از مخالفت امیرمؤمنان علی علیه السلام با نماز جماعت تراویح حکایت دارد، فقط در منابع شیعی آمده است. با جست‌وجو در منابع روایی و تاریخی می‌بینیم که این روایت فقط در منابع شیعی ذکر شده است. شیخ حرعاملی در این باب شش روایت از منابع متقدم شیعی نقل کرده است (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱-۱۹۴؛ همچنین ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۷-۱۱).

۳. سید مرتضی با توجه به این عبارت/بویکر که «إن لی شیطانا یعتبرینی عند غضبی» بر این باور است که این سخن دلالت بر نفی عصمت و شایستگی/بویکر برای امامت دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲۱). ابن ابی‌الحدید می‌گوید: «عند غضبی» در این عبارت، اضافه و تحریف شده و در منابع تاریخی و روایی نیامده است. منظور از شیطان، همان غضب است، نه شیطان دیگری از جن و انس (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۷، ص ۱۶۱). این روایت به صورتی که سید مرتضی نقل کرده (إن لی شیطانا یعتبرینی، عند غضبی) در منابع روایی شیعه گزارش شده است (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۳۱۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۴؛ کراچکی، بی تا، ص ۵۱)؛ اما در منابع اهل سنت نیامده است؛ اما بدون عبارت «عند غضبی»، هم در منابع شیعی (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۶، ابن‌شاذان، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۰؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۳۵) و هم در منابع اهل سنت (صنعانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۳۶؛ باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹۲؛ ابن‌سعد، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲) ذکر شده است.

نتیجه گیری

براساس آنچه گذشت، می‌توان ویژگی‌های بخش مربوط به نقض الشافی در شرح نهج‌البلاغه را به صورت زیر ارائه کرد:

شرح نهج‌البلاغه را باید بخشی از مجادلات کلامی بین امامیه و معتزله به‌شمار آورد که بخش‌هایی از آن در ادامه رده‌نویسی‌های شیعه و معتزله تدوین شده و شامل رده‌ای بر آرای سید مرتضی در الشافی است. بخش‌های مربوط به خلفای سه‌گانه و مسئله فدک و میراث پیامبر ﷺ در شرح نهج‌البلاغه، از کتاب الشافی نقل و نقد شده است.

شارح در میان مباحث، برخی از مبانی اصولی (خبر واحد، اجتهاد، قیاس و تخصیص قرآن با خبر واحد) و کلامی (تعیین امام و صفات امام) سید مرتضی را نقد کرده است.

ابن ابی‌الحدید در نقد مبانی، تفصیل بحث را به کتاب‌های اصولی و کلامی خود و سایر بزرگان معتزله ارجاع می‌دهد. بیشتر انتقادات ابن ابی‌الحدید متوجه نحوه استدلال و میزان حجیت روایات و گزارش‌های تاریخی است. ابن ابی‌الحدید خود را ملزم نمی‌داند که از تمام باورهای معتزله دفاع کرده، متعصبانه تمام سخنان قاضی را تأیید کند و به نقد سید مرتضی بنشیند؛ بلکه در موارد متعددی اشکالات و نقدهای سید مرتضی بر قاضی را وارد می‌داند و در برخی موارد خود نیز استدلال‌هایی در تقویت نظر سید مرتضی ارائه می‌کند.

ابن ابی‌الحدید تلاش می‌کند به اصول بحث علمی وفادار بماند و انتقادهایش را به‌دور از توهین و تحقیر مطرح کند. در سخنان او نشانه‌هایی از نزدیکی دیدگاه‌ها و تمایل به تشیع به چشم می‌خورد. هرچند بسیاری از نظرات ابن ابی‌الحدید - که بیانگر آرای معتزله است - قابل نقد می‌باشد، اما برخی از ایراداتش به سید مرتضی درباره دیدگاه‌های خاص او، مانند حجیت خبر واحد یا نحوه استدلال به برخی از روایات، پذیرفته است.

منابع

- ابن ابی‌الحدید، عزالدین عبدالحمید، ۱۳۸۷ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن شهر آشوب، محمدبن علی، ۱۳۸۰ق، *معالم العلماء*، نجف، مطبعه الحیدریه.
- ابن اثیر، علی بن محمد، بی تا، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن المرتضی، احمدبن یحیی، ۱۴۰۹ق، *طبقات المعتزله*، تحقیق سوسنه دیفلد فلزر، چ دوم، بیروت، دارالمنتظر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۳۸۶ق، *الموضوعات*، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه، مکتبه السلفیه.
- ابن حبان بستی، محمد، بی تا، *کتاب المجروحین*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، مکه مکرمه، دار الباز للنشر و التوزیع.
- ابن سعد، محمد، بی تا، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.
- ابن شاذان، فضل، ۱۳۶۳، *الایضاح*، تحقیق سیدجلال الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن شبه نمبری، عمر، ۱۴۱۰ق، *تاریخ المدینه المنوره* (اخبار المدینه النبویه)، بیروت، دارالفکر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، ۱۳۸۷ق، *التمهید*، مغرب، وزارة الاوقاف.
- ابن عساکر دمشقی، علی بن حسن، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- ابن غضائری، احمدبن حسین، ۱۳۸۰، *رجال ابن غضائری*، تحقیق سیدمحمدرضا جلالی، قم، دارالحدیث.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، بی تا، *المعنی*، بیروت، دارالکتب العربی.
- انصاری، حسن، (۲۴ تیر ۱۳۹۶)، «بحث امامت از هشام بن الحکم تا تلخیص الشافی شیخ طوسی» در: <http://ansari.kateban.com>
- _____، (۵ اسفند ۱۳۸۸)، «نسخه خطی فصل امامت از کتاب شرح اصول الخمسه ابوالحسین بصری» در: <http://ansari.kateban.com>
- آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دارالأضواء.
- باقلانی، محمدبن طیب، ۱۴۱۴ق، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه.
- بحرالعلوم، محمد مهدی، ۱۳۶۳، *الفوائد الرجالیه*، تحقیق محمدصادق و حسین بحرالعلوم، تهران، مکتبه الصادق.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر.
- جوهری، احمدبن عبدالعزیز، ۱۴۱۳ق، *السقیفه و فدک*، بیروت، شرکه الکتبی.
- حیددی، علی اصغر و محمدرضا امامی نیا، ۱۳۹۶، «بررسی براهین عقلی عصمت امام از دیدگاه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار»، *پژوهش های فلسفی کلامی*، دوره ۱۹، ش ۲، ص ۱۳۱ - ۱۵۱.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات اسلامی.
- حمادبن زید بغدادی، ۱۴۰۴م، *ترکه النبی*، بی تا، بی جا.
- خلیلی، سمیه، ۱۳۸۵، *بررسی تطبیقی ادله عقلی و نقلی امامت عامه از دیدگاه سید مرتضی (الشافی فی الامامه) و قاضی عبدالجبار (المعنی فی ابواب التوحید والعدل)*، تهران، دانشگاه قرآن و حدیث.
- سید مرتضی، علی بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الفصول المختاره*، تحقیق سیدنورالدین جعفریان، یعقوب جعفری و محسن احمدی، بیروت، دارالمفید.
- _____، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الامامه*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۴۱۵ق، *الاتصاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الرسائل*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.

شهری، قاسم و همکاران، ۱۳۹۵، «قاعده لطف از دیدگاه ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه»، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ش ۵۱، ص ۱۲۳-۱۴۲.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۴ق، *عیون اخبار الرضا*، تصحیح حسین اعلمی، بیروت، اعلمی.

صنعانی، عبدالرزاق، بی‌تا، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، بی‌جا، بی‌تا.

طباطبایی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۸۸ق، *تاریخ حدیث شیعیه (۱) عصر حضور*، تهران و قم، سمت و دانشکده علوم حدیث.

طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۱۷ق، *مسند الشامیین*، بیروت، مؤسسة الرسالة.

طبرسی، احمدبن علی، ۱۳۸۶ق، *الاحتجاج*، تعلیق سیدمحمدباقر خراسان، نجف، دارالنعمان.

طبری، محمدبن جریر، ۱۹۸۳م، *تاریخ الامم والملوک*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه اعلمی.

_____، ۱۴۱۵ق، *المستترسد*، تحقیق احمد محمودی، قم، مؤسسه فرهنگ اسلامی.

طیبی، نجم‌الدین، بی‌تا، *صلاة تراویح بین السنه والبدعة*، قم، بی‌تا.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷ق، *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی، بی‌جا، الفقاهاه.

کراجکی، محمدبن علی، ۱۳۶۹ق، *کنز الفوائد*، قم، مکتبه المصطفی.

_____، بی‌تا، *التعجب من اغلاط العامه فی مسأله الامامه*، تصحیح فارس حسون کریم، بی‌جا، بی‌تا.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

متقی هندی، علاء‌الدین علی، ۱۹۸۹م، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، الوفاء.

محقق، مهدی، ۱۳۴۹، «مقدمه تلخیص الشافی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۴۳، ص ۲۶۷ - ۲۷۸.

مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *اصول الفقه*، قم، انتشارات اسلامی.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۴ق، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، بیروت، دارالمفید.

_____، ۱۹۹۳م، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، بیروت، دارالمفید.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *رجال النجاشی*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.