

ابن ابی‌الحدید و نقش او در تاریخ اجتماعی - فکری اسلام

دکتر سیدعلیرضا واسعی / دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



چکیده

ابن ابی‌الحدید معتزلی یکی از شخصیت‌های برجسته اسلامی قرن ششم و هفتم هجری و از رهبران فکری اندیشه اعتزالی در دوره‌های متأخر به شمار می‌رود؛ اما با شرح کتاب نهج‌البلاغه امام علی علیه السلام با رویکردی تاریخی، تحلیلی و کلامی، جایگاهی در میان اهل اندیشه، به ویژه شیعیان، یافته است، تا بدان‌جا که مطالعه تاریخ صدر اسلام، به‌ویژه آنچه به جریان‌های سیاسی پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله مرتبط می‌شود، بدون نظر به داده‌های وی ناقص می‌نماید. بدین روی، عده زیادی از نویسندگان در گذر تاریخ، درباره وی و شرح نهج‌البلاغه او قلم زده و آثاری پدید آورده‌اند. از آن‌رو که هر انسانی در اندیشه‌ورزی و نوع نگاه خویش، از عوامل پیرامونی تأثیر می‌پذیرد، ابن ابی‌الحدید نیز از این قاعده بیرون نمانده و تحت تأثیر مسائل گوناگونی قرار داشته است؛ عوامل خانوادگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نیز اعتقادی و فرهنگی. از این‌رو، در این نوشتار، به اختصار زیست‌نامه و اندیشه‌های او بررسی شده تا شناخت بهتری از شخصیت و انگیزه‌های او در ورود به شرح نهج‌البلاغه ارائه گردد. برای دستیابی به این هدف، نگاهی به بسترهای اندیشگی او ضروری می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: ابن ابی‌الحدید، معتزله، شرح نهج‌البلاغه، شیعه، امامت.

مقدمه

ابن ابی‌الحدید معتزلی، شارح کتاب ارزشمند **نهج‌البلاغه**، بی‌گمان اندیشمندی اسلامی است که اگر کاری جز شرحی که بر این کتاب سترگ نوشته، انجام نداده بود، باز هم خدمت بزرگی به اندیشه، ادب و تاریخ اسلامی کرده و نقش مؤثری ایفا نموده بود. از این‌رو، بجاست درباره شخصیت و اندیشه وی، به ویژه از حیث نگره‌های تاریخی او، پژوهش شود.

درباره او و کتاب سترگش، البته کارهای نسبتاً خوبی، چه در گذشته و چه در دوره‌های اخیر صورت گرفته است؛ در زبان عربی و نیز فارسی گروهی از محققان به او توجه کرده و از زوایای گوناگونی بدو نگریسته و کوشیده‌اند تا در شناسایی وی گام بردارند و این جدای از اطلاعاتی است که درباره وی در منابع اولیه و تراجم نگاری‌ها به چشم می‌خورد. مقاله «شرح نهج‌البلاغه لابن ابی‌الحدید» از ابراهیم الایاری که در مجله **تراث الانسانیة**، جلد دوم به چاپ رسیده و مقاله‌ای با عنوان «شارح معتزلی و شرح کتاب شیعی»، از نگارنده، در این زمینه قابل ذکر است.^۱

در دوره‌های اخیر، علاوه بر رویکردهای عمومی، با رویکرد تحلیل اندیشه‌ای و روشی نیز برخی وی را محک زده و آثار قابل توجهی پدید آورده‌اند؛ چنان‌که دکتر جواد کاظم منش **النصرالله** کتابی با عنوان **شرح نهج‌البلاغه لابن ابی‌الحدید المعتزلی؛ رؤیة اعتزالیة عن الامام علی** نگاشته است.^۲ نویسنده در این کتاب، چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید، به این بعد از نگرش ابن ابی‌الحدید توجه داده که چگونه باورهای اعتزالی او در تحلیل و تفسیر **نهج‌البلاغه** اثر گذاشته است.

۱. منتشر شده در مجله **مطالعات اسلامی دانشکده الهیات مشهد**، ۱۳۸۴.

۲. این کتاب در سال ۱۳۸۴ توسط انتشارات ذوی‌القربی قم به چاپ رسیده است.

نگارنده این مقاله نیز با تألیف کتاب *جانشینان پیامبر در پرتو شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید*، به نقد و بررسی متون و مستندات تاریخی وی روی کرده است،^۱ اما با این همه، به ویژه در زبان فارسی، هنوز کارهای بسیاری می‌توان سامان داد تا شناخت بهتری از وی به دست آید و نیز جایگاهی که او در عرصه مطالعات تاریخی و مذهبی یافته، به واقع نزدیک‌تر گردد.

بی‌تردید، ابن ابی‌الحدید بر فرهنگ و اندیشه اسلامی، به ویژه شیعی تأثیری قابل توجه داشته است. او با تدوین کتاب *شرح نهج‌البلاغه*، گذشته از آنکه مایه شناسایی بهتر و عمیق‌تر سخنان و خطابه‌های امام علی علیه السلام گردیده، در سایه آن، برخی از مباحث مربوط به تاریخ اسلام، اندیشه تاریخی شیعه و نگره‌های مکاتب اسلامی را نمایانده و نظریه‌هایی را عرضه داشته است. بدین‌روی، در این مقال، طی دو بخش، زیست‌نامه و چگونگی اندیشه‌ورزی وی ارائه می‌شود. روشن است که برای شناخت بهتر هویت علمی و فکری او، از کار سترگ وی و کارهایی که در باب آن صورت گرفته، به ناگزیر و اجمال سخن به میان خواهد آمد.

زیست‌نامه

در اینکه ابن ابی‌الحدید در آخر عهد عباسیان و در مدائن زیسته و از نظر تباری، به خاندانی بزرگ و علمی زمان خویش وابسته بود، کمتر تردیدی شده است؛ اما در اینکه وی به لحاظ نسب‌شناسی، به چه تیره‌ای در تاریخ پیوند دارد، اظهار نظر صریح و قاطعی نمی‌توان کرد. بر اساس برخی از داده‌ها و روایات به جای مانده، دو خاندان در تاریخ وجود داشته که محتمل است با خاندان ابن ابی‌الحدید مدائنی نسبت داشته باشد: یکی خاندان ابی‌الحدید ازدی مدائنی شیعی با سابقه‌ای نسبتاً روشن، و دیگری

۱. منتشر شده در سال ۱۳۸۶ توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.

خاندان ابی‌الحدید سلمی دمشقی شافعی که به درستی کیستی ایشان معلوم نیست و مراد از «سلمی» نیز همچنان مبهم است. اما به هر حال، این خاندان در برخی از موارد، با تبار پیشین، که نسبت شارح نهج‌البلاغه بدان معرفی می‌شود، اشتراک می‌یابند.

این دو خاندان از نظر زمانی با هم معاصر بودند و هر دو در گرایش‌های فقهی از مذهب شافعی پی‌روی می‌کردند و رجال آنان نیز از شیوخ حدیث شریف نبوی و نیز از کسانی بودند که در قضا، تدریس، کتابت در دیوان‌های دولتی و دیگر کارهای دینی، اداری و علمی ورودی داشتند و در زمان‌هایی تصدّی این امور را بر عهده گرفتند. از جمله شواهدی که بر وحدت این دو خاندان می‌توان یافت، آن است که موفق‌الدین ابوالمعالی احمد بن ابی‌الحدید مدائنی بغدادی از دسته‌ای از استادان و شیوخ شام بهره برده و بدین گونه، ارتباطی با دیار شام یافته است، هرچند نمی‌دانیم که در این رهگذر، آیا با خاندان ابی‌الحدید سلمی ارتباطی داشته است یا خیر؟ ولی ابن کثیر شافعی دمشقی (۷۷۴) در زندگی‌نامه ابن ابی‌الحدید مورد نظر، بر عراقی بودن خاندان وی تصریح می‌کند و بدین گونه، بر تمایز و جدایی خاندان وی با خاندان ابی‌الحدید سوری انگشت می‌نهد. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۳۰ و ج ۲، ص ۱۹۵ و ۲۰۶ / باقوت حموی، ۱۹۳۶، ج ۱، ص ۱۵۸) به هر روی، دسته‌ای از شخصیت‌ها را به این خاندان منتسب می‌دانند، هرچند در چند و چون حیاتشان ارتباطی قابل تأمل با زیستگاه خاندان ابن ابی‌الحدید مدائنی مشاهده می‌شود.

در میان خاندان ابی‌الحدید سلمی دمشقی، سه شخصیت بزرگ علمی را نام برده‌اند:

۱. احمد بن عثمان بی ابی‌الحسن عبدالرحمان بن عبدالله بن حسن بن احمد بن عبدالواحد بن محمد بن احمد بن عثمان بن ولید بن ابی‌الحدید سلمی دمشقی شافعی (۶۲۵ق) وی با ابن نجّار بغدادی شافعی (۶۴۳ق) در آموزش از شیوخ بغداد، و

با منذری مصری شافعی (۶۵۶ق) در تحصیل از شیوخ دمشق هم‌دوره و هم‌درس بود. منذری شاگردی هبة‌الله بن ابی‌الحدید (۶۱۳ق) پدر شارح نهج‌البلاغه را نیز در پرونده خود دارد. (منذری، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۲۲/ صفدی، ۱۹۵۹، ج ۷، ص ۲۷۶/ زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۷، ص ۳۲۷)

۲. عبدالرحمان بن عبدالله بن حسن بن احمد بن عبدالواحد بن محمد بن احمد بن حسن بن ولید بن ابی‌الحدید سلمی (قرن ششم) که در روایت حدیث شریف نبوی، شیخ ابن‌عساکر به شمار آمده و در موارد زیادی از وی روایت کرده است. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۶، ۱۲۹ و ۱۳۳)

۳. ابو‌عبدالله حسن بن احمد بن عبدالواحد بن محمد بن احمد بن عثمان بن ولید بن ابی‌الحدید سلمی (۴۱۶-۴۸۲)، که خطیب و قاضی دمشق بود.

اما خاندان ابی‌الحدید ازدی مدائنی شیعی، که تا حدی شناخته شده‌ترند، در سلسله تبارشان سه تن به بزرگی یاد شده‌اند: ابوعلی حدید بن حکیم ازدی مدائنی، ابو محمد مرزام بن حکیم ازدی، و محمد بن حکیم ازدی که از موالی ازد^۱ بودند، هرچند به درستی معلوم نیست که به کدام یک از اقوام اسلامی نسب می‌بردند. هر سه اینان اهل کلام و مناظره و صاحب تألیف و از بزرگان شیعه امامیه و از سرشناسان اصحاب امام صادق^ع (۱۴۸) و فرزندش امام کاظم^ع (۱۸۳) هستند و آورده‌اند که امام کاظم^ع محمد بن حکیم ازدی مدائنی را فرموده بود تا در مسجد رسول خدا^ص بنشیند و با مردم مدینه در خصوص حق اهل‌بیت^ع با استناد به

۱. «أزد»، از بزرگ‌ترین و مشهورترین قبایل عرب، به ازد بن غوث بن نبت بن مالک بن کهلان از قحطانیان منسوب است. این تیره به چهار شاخه تقسیم می‌شود: أزد شنوءة که نسبت آنان به کعب بن حارث بن کعب بن عبد الله بن مالک بن نصر بن ازد می‌رسد و منزلگاهشان سراه بود. أزد غسان که در شبه جزیره و سرزمین شام می‌زیستند. ازد السراه که در منطقه جبال سکنا داشتند. و أزد عثمان که در عمان زندگی می‌کردند. (کخاله، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۶)

صاحب قبر علیه السلام احتجاج کند. گفته‌اند که هارون‌الرشید عباسی (۱۹۳) ابوعلی حدید بن حکیم ازدی را با یکی از برادرانش به همراه عبدالحمید بن غواص (غواص) فراخواند و عبدالحمید را کشت و آن دو سالم ماندند. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۳۱، ج ۲، ص ۱۸۱/امین الحسینی العاملی، ۱۹۵۹، ج ۲۰، ص ۲۳۲/خوئی، ۱۹۹۲، ج ۱۹، ص ۱۲۱) از این سخن برمی‌آید که اینان پیش از فراخوانی هارون، در مدینه ساکن بودند و پس از دعوت او بود که به بغداد آمدند و در مدائن سکونت گزیدند. برابر برخی از گزارش‌های تاریخی، در آن زمان، مردم این دیار شیعه امامی بودند. (یاقوت حموی، ۱۹۷۷، ج ۵، ص ۷۵)

مطابق همین سابقه نسبی و پیشینه خانوادگی، که بر مرام تشیع مشی شده، برخی به صراحت ادعا می‌کنند که خاندان ابن ابی‌الحدید معهود در نسب‌نامه اعتقادی‌شان شیعه هستند، هرچند پس از ورودشان به دستگاه عباسیان، از نظر مشی فقهی تغییر مرام داده، به مذهب شافعی گرایش یافتند و این بدان سبب بود که خلیفگان عباسی از زمان القادر بالله عباسی (۴۲۲) به این مذهب روی کردند و پس از آن بر این رهیافت باقی ماندند. (ابن کازرونی، ۱۹۷۰، ص ۱۹۹/سیوطی، ۱۹۵۲، ص ۴۱۲) بر این ادعا می‌افزایند که حتی سیره شارح نهج‌البلاغه و برادران سه‌گانه و نیز پدرشان نیز بر شیعه دوازده امامی بودنشان دلالت دارد.^۱ (الربیعی، ۱۹۰۷، ص ۴۸ و ۶۵) اما واقعیت آن است که با وجود پیشینه ذکر شده، که حاکی از تشیع این خاندان است، ادعای مذکور با بسیاری از مدعیات مذهبی ابن ابی‌الحدید ناسازگار است و نیز خود به صراحت بر عدم اعتقاد به چنین گرایشی سخن دارد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۳۰۸؛

۱. ربیعی استدلالش این است که ابن ابی‌الحدید در واقع شیعه بود؛ همان‌گونه که علویات سمیع وی گواهی می‌دهد و احترام وی به مذهب خلیفه المستعصم شافعی موجب انعطافش در شرح نهج‌البلاغه گردید. ربیعی البته خود در جای دیگر از تعلق خاطر ابن ابی‌الحدید به مذهب شافعی نیز برده برمی‌دارد. (ر.ک. الربیعی، ۱۹۰۷، ص ۶۶)

ج ۱۱، ص ۴۹-۵۰؛ ج ۸، ص ۱۱۹ به بعد) با همه اینها، انتساب ابن ابی‌الحدید و نیز گرایش‌های خاندانی وی همچنان در هاله‌ای از تردیدهای جدی قرار دارد.

آل ابی‌الحدید مدائنی بغدادی

شارح نهج‌البلاغه، خود در علویات هفت‌گانه خویش، که در آن از حضرت مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) یاد کرده است، خاندان خویش را آل ابی‌الحدید ذکر می‌کند.

و لقد علمت بانه لا بد من
تجمیه من جند الاله كتائب
فيها لآل ابی‌الحدید صوارم
مهدی‌کم، و لیومه أتوقع
کالیم اقبل زاخراً يتدفع
مشهورة و رماح خط شرع

(ابن ابی‌الرضا علوی، ص ۱۰۴ / الصالح، ۱۹۷۲، ص ۱۴۴)

پدر ابن ابی‌الحدید، بهاء‌الدین ابوالحسن هبة‌الله بن ابی‌المعالی محمد بن محمد بن حسین بن ابی‌الحدید مدائنی، به حکم لقبی که دارد، محتمل است که از مدائن باشد، هر چند اذعان داریم که چنین نسبت‌هایی لزوماً نمی‌تواند نشان‌دهنده انتساب فرد بدان‌جا باشد، و این تنها قرینه‌ای است که گاه با قراین دیگر امکان تأیید می‌یابد. سابقه زیستی بهاء‌الدین چندان روشن نیست، اما از وی فرزندان باقی ماندند که برخی از آنها در دوره خویش تأثیرگذار بودند. وی دارای چهار فرزند بود:

ابوالبرکات محمد (۵۶۴-۵۹۸) که در جوانی درگذشت.

ابومحمد عبداللطیف (۶۰۱) که ادیب، زیرک و ثروتمند بود و او نیز در جوانی مرد و هر دو در کاظمین دفن شدند. (ابن‌دبیتی واسطی، ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۵۸؛ ج ۲، ص ۱۶۱ / منذری، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۴۱۷؛ ج ۲، ص ۵۸ / ابن‌خلکان، ۱۹۷۱، ج ۵، ص ۱۳۹۱)

موفق‌الدین ابوالمعالی احمد (۶۵۶) که در مدائن به دنیا آمد و در بغداد زیست. (ذهبی، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۲۳۴ / ابن‌شاکر، ۱۹۸۰، ج ۲۰، ص ۱۶۳ / کتبی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۱۵۴) وی دانشمند، توانا و صاحب پست‌های دولتی بسیاری بود و ابن‌علقمی اسدی، وزیر شیعی

المستعصم بالله عباسی، وی را همچون برادرش، شارح نهج البلاغه و به کار گرفت و به او مسئولیت‌هایی داد. (ابن فوطی، بی‌تا، ص ۳۳، ۳۵، ۱۵۶ و ۱۵۸ / ابن طقطقی، ۱۹۹۷، ص ۳۳۱) ابن کثیر در مقایسه بین شارح نهج البلاغه و او چنین آورده است: عزالدین ابوحامد، کاتب، شاعر توانا و ژرف‌اندیش، شیعی غالی... و مورد عنایت ابن‌علقمی وزیر بود. از آن‌رو که بینشان مناسبت و مقاربت و مشابهت در تشیع و ادب و فضیلت بود، وی بر برادرش موفق‌الدین، که خود فردی فاضل بود، از حیث ادب و فضیلت برتری داشت. (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۹)

عزالدین ابوحامد ابن ابی‌الحدید

عزالدین ابوحامد عبدالحمید بن ابی‌الحدید مدائنی بغدادی، شارح نهج البلاغه، در سال ۵۸۶ق به دنیا آمد. در اینکه وی در چه دیاری متولد شده، در میان اهل تحقیق گفت‌وگویی در میان است. برخی زندگی‌نامه نویسان بر آنند که وی در مدائن به دنیا آمد و در بغداد درگذشت، (ابن خلکان، ۱۹۷۱، ج ۵، ص ۳۹۲ / ابن فوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹) هرچند او خود در شعری، از محل ولادت خویش در کرخ و زندگی در آن سخن گفته است. (ابن ابی‌الرضا علوی، ص ۱۱۳) وی پس از بهره‌گیری از دانشمندان بسیار و رسیدن به مراتب بالای علمی، به اندیشه تشکیل خانواده افتاد و در میان‌سالی و پس از تألیف کتاب الفلک السافر (۶۳۳)، در ۴۷ سالگی با ارملة جندی ازدواج کرد؛ (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۳۴) / ابن فوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۲) چنان‌که خود در شرح نهج البلاغه نیز به نحوی به آن اشاره کرده است. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱۳، ص ۵۰، ۵۲، ج ۲۰، ص ۳۴۹)

ابن ابی‌الحدید به تصریح خویش، مانند پدرش از شاگردان مدرسه «نظامیه»^۱ بود (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱۴، ص ۲۸۰) و از افراد زیادی دانش آموخت و پیش از همه،

۱. مدرسه «نظامیه» توسط خواجه نظام الملک طوسی، وزیر سلجوقی، شکل گرفت و برابر وقف‌نامه او، در این مدرسه تنها شافعیان می‌توانستند فعالیت داشته باشند. به همین اعتبار، تمام استادان،

پدرش به وی ادب و حدیث آموخت. علاوه بر او، خود در کتابش از ده تن از استادانش یاد می‌کند که نزد آنان شاگردی کرده یا از آنان روایت نموده است. وی ضمن یادکرد از استادان خود، گاه از مذهب و منش آنان نیز سخن به میان آورده است؛ دسته‌ای از آنان شافعی، برخی حنبلی، عده‌ای حنفی و حتی بعضی‌شان علوی بودند. اما بیش از همه، او از شافعیان بهره برده؛ زیرا در مدرسه «نظامیه»، این مذهب مورد عنایت بانیان آن بود. (الرئبعی، ۱۹۰۷، ص ۷۰) وی سپس از استادان ادب و حدیث پیامبر ﷺ در بغداد و مدائن گردید و در شهر مدائن، مدت درازی به خطابه و قضاوت پرداخت. (الذهبی، ج ۳، ص ۲۲۷ / ابن سنی، ۱۹۳۴، ج ۹، ص ۸۸)

احمد الرئبعی بر اساس نقل ابن ابی‌الحدید، استادان وی را به حسب مذهب، چنین ذکر کرده است:

الف. شافعی: ابو حفص عمر بن عبد الله دباس بغدادی (۶۰۱)، ضیاء‌الدین ابوالاحمد عبدالوهاب بن علی بن سکینه بغدادی (۶۰۷)، و ابوالخیر مصدق بن شیب و اسطی؛
ب. حنبلی: جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن جوزی بغدادی (۵۹۷)، فخرالدین ابومحمد اسماعیل بن علی بغدادی (۶۱۰)، و ابوالقاسم حسین بن عبدالله عکبری (؟)؛

ج. حنفی: ابویعقوب یوسف بن اسماعیل لمغانی معتزلی (۶۰۶)؛ ابن ابی‌الحدید درباره وی می‌گوید: از او علم کلام آموختم. وی شیعه نبود، ولی به شدت معتزلی و در تفضیل، بغدادی بود. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۱۹۲) معتزله بغداد امام علی رضی الله عنه را بر دیگران برتر می‌دانستند، در حالی که معتزله بصره چنین نمی‌اندیشیدند.

دانش‌جویان، کارمندان و مستخدمان آن شافعی بودند و اگر دیگری عزم فعالیت در آنجا داشت، می‌بایست به این مذهب درآید. (ر.ک. یاقوت حموی، ۱۹۳۶، ج ۱۷، ص ۵۸ / ابن دبیثی، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸)

د. علویان: ابوجعفر یحیی بن محمد بن ابی‌زید حسنی بصری نقیب (۶۱۳)، ابومحمد قریش بن سبیح بن مهتای علوی مدنی (۶۲۰)، و شمس‌الدین فخّار بن معد موسوی (۶۳۰). (الربیعی، ۱۹۰۷، ص ۷۰-۸۰)

ابن ابی‌الحدید در جاهای زیادی از کتاب خود، از ابوجعفر یاد می‌کند و می‌نویسد: وی به رغم اینکه علوی بود، اما تعصب مذهبی نداشته است. ابن ابی‌الحدید کتاب *جمهرة النسب* ابن کلبی را براو قرائت کرده است. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۱۳۲ و ۱۷۴؛ ج ۹، ص ۲۴۸) ابوجعفر در آغاز، نقیب طالبیان در بصره بود، اما پس از مدتی آن کار را به فرزندش وانهاد و خود به بغداد رفت و در آنجا به فعالیت پرداخت. ابومحمد، دیگر استاد علوی وی، نیز در مدینه متولد شد و در کودکی به بغداد آمد و در همان‌جا زیست. شارح *نهج‌البلاغه*، کتاب *فضائل الامام علی* ابن حنبل شیبانی را از او روایت کرده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۲۳۵) و شمس‌الدین فخّار استاد خلیفه‌الناصر لدین‌الله عباسی بود؛ کسی که برخی به امامی بودنش گمان دارند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۱۵، ص ۲۳) ابن ابی‌الحدید سخت بدو علاقه داشت.

فخّار کتابی در اسلام ابی‌طالب داشت و آن را برای شارح *نهج‌البلاغه* فرستاد تا نظرش را در خصوص اسلام ابی‌طالب و ادله‌ای که اقامه کرده است، بداند و او در پاسخ، هفت بیت شعر در نقش ابی‌طالب و فرزندش علی علیه السلام در نگاهبانی اسلام نوشت، بی آنکه از اسلام ابوطالب چیزی بگوید.^۱ (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱۴، ص ۸۳) با

۱. ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: یکی از طالبیان در این زمان کتابی در اسلام ابی‌طالب تصنیف کرد و آن را برای من فرستاد و خواست تا به خط خودم نظم یا نثری برای آن بنویسم و بر صحت آن و استواری ادله اقامه شده گواهی دهم. اما از اینکه حکم قاطعی در این باره ابراز کنم طفره رفتم؛ چون من در خصوص ایمان ابوطالب متوقفم، و از بزرگ‌داشت وی نیز نتوانستم چشم‌پوشی کنم؛ چون می‌دانم اگر او نبود اسلام هرگز پایداری نمی‌یافت و نیز می‌دانم که او بر گردن هر مسلمانی تا قیامت حق دارد. به همین دلیل، در پشت جلد نوشتم: ولولا ابوطالب وابته لما مثل الدین شخصا

آنکه خود روایتی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت در پاسخ فردی به نام ابان بن محمود که گفته بود: من در اسلام ابوطالب شک دارم، با استناد به آیه «من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین» (مجادله: ۲۲) نوشتند: اگر تو به ایمان ابوطالب اقرار نکنی، جایگاهت در جهنم خواهد بود. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱۴، ص ۶۸)

ابن ابی‌الحدید، به سبب نوع نگره دینی و فکری‌اش، که البته بر بنیاد باور اعتزالی بغداد استوار بود، مورد عنایت و توجه ویژه ابن‌علقی، وزیر شیعی خلیفه عباسی، قرار گرفت، تا آنجا که از او خواست تا شرحی بر کتاب نهج‌البلاغه بنویسد. ابن ابی‌الحدید با آنکه خود، به حکم گرایش‌های مکتبی، برای چنین کاری انگیزه‌ای قوی داشت، اما با تقاضای ابن‌علقی با عزمی دیگر به انجام آن اقدام کرد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۵-۶)

برای شناخت بهتر اندیشه ابن ابی‌الحدید، نگاهی گذرا به زمانه زیست او بجاست:

زمانه ابن ابی‌الحدید

چنان‌که اشاره شد، ابن ابی‌الحدید در دوران پایانی حکومت عباسیان می‌زیست و دوران زندگی‌اش با حکومت چند خلیفه هم‌زمانی داشت: الناصر لدین‌الله (حک ۵۷۵-۶۲۲)، الظاهر بامرالله (حک ۶۲۲-۶۲۳) المستنصر بالله (حک ۶۲۳-۶۴۰) و المستعصم بالله (حک ۶۴۰-۶۵۶). در عهد خلیفه اخیر بود که در سرزمین‌های اسلامی

فقاما/ فذاک بمکه آوی و حامی و هذا بیثرب جس الحماما/ تکفل عبد مناف بأمر و أودی فکان علی تاما/ فقل فی تبیر مضی بعد ما قضی ما قضاه وأبقى شاماما/ فلهذا فاتحا للهدی ولله ذا المعالی ختاماما/ و ما ضرّ مجد أبی‌طالب جهول لقا أو بصیر تعامی/ کما لا یضرّ إیاه الصباح من ظن ضوء النهار الضلما. بدین‌گونه من در تعظیم و بزرگ‌داشت، حقش را ادا کردم، اما نتوانستم در امری که متوقف بودم اطمینانی بیابم. (ر.ک. ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱۴، ص ۸۳-۸۴)

از جمله مرکز خلافت، بغداد دست‌خوش درگیری‌های درونی و هجمه و چپاول مغولان قرار گرفت. مغولان پس از کشت و کشتاری بی‌سابقه، سردمداران مسلمان را به اسارت گرفتند و بدین‌سان، خلافت عباسی، که به زعم مدعیانش ریشه در تقدیر الهی و تأیید آسمانی داشت، پس از بیش از پنج قرن، ساقط گردید. وی، که خود در این دستگاه صاحب نقشی بود و به بیان دیگر، علاوه بر فعالیت‌های علمی و فرهنگی، نقش اجرایی و دولتی نیز داشت، از پیش، در دستگاه خلافت، عهده‌دار مسئولیت‌هایی بود؛ کارهایی مثل کتابت، (ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج ۱۳، ص ۱۹۹) سرپرستی ولایت حله، (ابن فوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۱) نظارت بر بیمارستان عضدی، (ابن فوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۱) ابن‌خلکان، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۴۵۶) سرپرستی کتاب‌خانه‌های بغداد با همکاری بردارش موفق‌الدین و شاگردش ابن‌ساعی، و کاتبی دیوان زمام که در رأس همه دیوان‌ها قرار داشت و نزدیک‌ترین آنها به خلیفه بود، (ابن فوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۱) ابن‌خلکان، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۴۵۶) بر این اساس، وی شخصیتی سیاسی و یا - دست کم - حکومتی شمرده می‌شد و از نزدیک، فرود حاکمیت اسلامی را تجربه کرد و سقوط این سلسله دیرپای اسلامی را به چشم خویش دید.

در دوره پایانی خلافت عباسی، اوضاع سیاسی و اجتماعی نابسامانی بر حیات مسلمانان حاکم بود. ابن طقطقی در احوال آخرین خلیفه عباسی می‌نویسد: مستعصم مردی خیرخواه، متدین، نرم‌خو، خوش خلق، سبک روح و عقیف اللسان بود. او حافظ قرآن بود و با خطی نمکین می‌نوشت، اما بی‌اراده، ناتوان و از امور مملکت غافل بود. همه در او طمع می‌کردند، در نفوس هیبتی نداشت و از حقایق بی‌خبر بود. او بیشتر اوقات خود را صرف شنیدن موسیقی و نواهای خوش و گذراندن با مسخرگان می‌کرد و گاه در کتاب‌خانه می‌نشست، ولی سودی از آن نمی‌برد. (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ۴۴۵)

در دوره وی اختلافات مذهبی پدید آمد؛ اختلاف شیعه و سنی چنان اوج گرفت که در هنگام توقف هولاکو در همدان، به منظور مهیا شدن برای حمله به بغداد،

عده‌ای از علمای بزرگ شیعه شهر حله، همچون سدیدالدین یوسف بن مطهر حلی، سید مجدالدین محمد بن حسن بن طاووس حلی، و فقیه شمس‌الدین بن محمد بن ابی‌العز برای بیعت به نزد هولاکوخان رفتند و از طریق همینان بود که وی با پیش‌گویی‌های شیعیان درباره سقوط خلافت عباسیان به دست مغول آشنا شد. (شیرازی، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۳۶)

در سال ۶۵۴ میان ساکنان محله «رصافه» و محله «ابوحنیفه» و ساکنان «خضیریه» نبردی شدید رخ داد که عده‌ای از اهالی «کرخ» و «باب البصره» نیز به میان آنها آمدند و دعوا گسترده‌تر شد. (ابن فوطی، ۱۹۳۱، ص ۱۸۴) بلوای دیگری میان اهالی محله‌های «مستعصمیه» و «جعفریه» و «درب زاخُل» و «قنویان» و «سوق المدرسه» و ساکنان «مشرعه» در این سال بر مشکلات دستگاه خلافت افزود. (ابن فوطی، ۱۹۳۱، ص ۱۸۸) پیروان ادیان دیگر نیز در این سال به سر می‌بردند. به همین دلیل، مسیحیان پس از شکست بغداد و نابودی دستگاه خلافت به دست مغولان، اظهار خوش‌حالی کردند و آن را انتقام مسیح می‌دانستند. (مارکوپولو، ۱۳۵۰، ص ۳۰ و ۳۱)

طبیعی بود که در چنین اوضاعی نتیجه‌ای جز آنچه پیش آمد قابل انتظار نباشد. در این غائله، که جمعیت انبوهی از مسلمانان کشته شدند، ابن ابی‌الحدید و برادرش موفق‌الدین با پناه بردن به خانه وزیر، یا با شفاعت او و وساطت خواجه نصیرالدین طوسی از قتل نجات یافتند، (نخجوانی، ۱۳۵۷، ص ۳۵۹) هرچند عمرشان به درازا نکشید؛ زیرا در همین سال (۶۵۶ق) به دنبال طاعونی که شهر بغداد را فراگرفت، دو برادر به فاصله کمی پس از وزیر درگذشتند. (ابن فوطی، ۱۹۳۱، ص ۱۹۹ و ۲۳۶) البته بر اساس دسته دیگری از اخبار، مرگ وی در زمان دیگری رخ داد.^۱ صنعانی در کتاب نسمة

۱. برخی سال فوت وی را ۶۵۵ ذکر کرده‌اند. (ر.ک. کتبی، ۱۹۷۴، ج ۲، ص ۲۵۹/ همو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۱۱۲/ ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج ۱۳، ص ۲۳۳)

السحر به نقل از دیار بکری می‌نویسد: او هفتاد روز پیش از ورود مغولان به بغداد، که بیستم محرم سال ۶۵۶ بود، درگذشت. (حسینی یمینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۴۴)

شخصیت علمی ابن ابی‌الحدید

حضور ابن ابی‌الحدید در دستگاه خلافت و رابطه دوستی اش با ابن علقمی، امکان دسترسی وی به کتاب‌خانه‌های زیاد و غنی دستگاه خلافت و گاه تصدی آن را در برخی از ادوار فراهم ساخت و همین امر موجب شد تا وی فرصتی بیابد که بیش از پیش به کارهای علمی بپردازد و تألیفات و آثار زیادی پدید آورد. نوشته‌های وی در حوزه‌های کلام، ادب و تاریخ است و آثار معتنا بهی پدید آورده؛ همچون:

کتاب الاعتبار که شرح کتاب الذریعة الی اصول الشریعة شریف رضی است. احمد الربیعی می‌نویسد: با توجه به نگاه نقادانه وی نسبت به کتاب، اگر نام آن را نقض الذریعة می‌گذاشت دقیق‌تر و به هدفش نزدیک‌تر بود؛ (الربیعی، ۱۹۰۷، ص ۸۴) زیرا نویسنده در این کتاب، بیش از آنکه به تشریح کتاب بپردازد، در مقام نقد و نقض آن برآمده است.

انتقاد المستصفی، (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ج ۱۶، ص ۲۴۷) تلخیص نقض السفیانیة، (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۸۰) رساله فی التعزیه، (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱۸، ص ۲۰۹) زیارات النقضین، (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۶۱) شرح الآیات البینات، (زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۶، ص ۳۱۳؛ ج ۳، ص ۲۸۹) شرح مشکلات الفرر، (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۶۹) شرح المحصل، (الربیعی، ۱۹۰۷، ص ۸۸) شرح الیاقوت، (امین الحسینی العاملی، ۱۹۵۹، ج ۵، ص ۹۳) و مجموعه اشعاری با عنوان العبقری الحسان که در جای خود، از اهمیت بالایی برخوردار است و همچنین دیوان‌های الفلک الدائر علی المثل السائر که ابن ابی‌الحدید مدعی است آن را در پانزده روز نوشته است. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۳۴ و ۳۵)

البته وی کتابی با عنوان *مقالات الشیعه* در دست تألیف داشت که به زعم خود، فرقه‌گالیان و دیدگاه‌هایشان را به کاوش و بررسی می‌گرفت که به سبب ورود به شرح *نهج‌البلاغه*، موفق به اتمام آن نشد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۱۲۲) علاوه بر این نوشته‌ها، دیوان‌های شعری با نام‌های *دیوان شعر*، *العلویات السبع*، *المستصریات* و *نظم فصیح ثعلب* دارد.

در میان نوشته‌های وی، بی‌گمان، شرح *نهج‌البلاغه*، که آن را برای محمد بن احمد علقمی اسلامی حلی بغدادی تألیف کرده، از همه مهم‌تر است. او برای تألیف این کتاب سترگ، زحمات زیادی به جان خرید، هر چند پاداش خوبی نیز از ابن علقمی دریافت کرد.^۱ وی برای شرح *نهج‌البلاغه* از منابع بسیاری بهره برد و کوشید تا آنچه بیان می‌دارد مستند به منابع مرتبط با داده باشد. وی در این نوشتار، به حسب جست‌وجوی صورت گرفته، به پنج نوع منبع توجه کرده است:

الف. منابع اصلی که خود وی مستقیماً از آنها نقل کرده و در ضمن نقل مطالب، از یادکرد آنها غافل نبوده است.

ب. مصادر مشترک که گاهی مستقیماً از آنها و گاه با واسطه دیگر نوشته‌ها به آنها مراجعه کرده است.

ج. مآخذ اصلی که خود به آنها مراجعه نداشته، اما با واسطه دیگر نوشته‌ها، به آنها استناد جسته است؛ مثل کتاب *الصناعتین* ابو‌هلال عسکری (۳۹۵) و کتاب *سرّ الفصاحه* اثر ابن سنان خفانی حلبی (۴۶۶)؛

د. مصادری که وی از آنها نام برده، ولی مطلبی از آنها ذکر نکرده است؛ مثل *دفاتر اصمعی باهلی* (۲۱۶).

۱. ابن کثیر می‌نویسد: او در قبال انجام این کار، یکصد دینار، خلعت و اسبی از وزیر دریافت کرد. (ر.ک. ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج ۱۳، ص ۲۱۲)

۵. منابعی که با ذکر نام، مطالب اندکی از آنها نقل گردیده است؛ مثل امالی امام علی علیه السلام که بر ابن‌الاسود ظالم بن عمرو دؤلی املا کرده است. (الربیعی، ۱۹۰۷، ص ۱۱۹)

این منابع در کتاب ابن ابی‌الحدید یا به نام کتاب و مؤلف آن با هم آمده یا به نام کتاب، یا به نام مؤلف بدون ذکر نام کتاب و یا با نام نساخ‌هایی که کتاب را با خط خویش نوشته‌اند - بی‌آنکه نامی از کتاب یا مؤلف آورده شود - و در نهایت، مآخذی که دیگری آن را دیده و ابن ابی‌الحدید صرفاً نام واسطه را آورده است، بدون آنکه نام مؤلف یا تألیف را یاد کند. اهمیت شرح نهج‌البلاغه از حیث منابع و مآخذ، عده‌ای را به جست‌وجو در شناخت این جنبه کتاب کشانده و تاکنون کارهای علمی چندی ارائه داده‌اند: (الربیعی، ۱۹۰۷، ص ۱۲۲-۱۲۶)

دکتر صفاء خلوصی مقاله‌ای با عنوان «مصادر شرح النهج» به چاپ رسانده و در آن به ۸۵ مصدر شرح از ۵۹ مؤلف اشاره کرده است. (ر.ک. مجله مجمع علمی العراقی، سال نهم، ش ۳۴۳ و ۳۴۴) همو در مقاله‌ای دیگر با عنوان «الکنوز الدفینة فی شرح ابن ابی‌الحدید لنهج البلاغه» به چاپ رساند و در آن، نام‌های بعضی از منابع شرح نهج‌البلاغه را معرفی (ر.ک. مجله المعلم الجدید در سال ۱۹۶۱) و نیز مقاله‌ای با عنوان «شکوک الرضی و ابن ابی‌الحدید» (ر.ک. مجله الاستاذ، ج ۱۰، ۱۹۶۲) منتشر کرده است.

دکتر مصطفی جواد در سال ۱۹۶۹ مقاله‌ای در معرفی ابن ابی‌الحدید و شرح نهج‌البلاغه‌اش با عنوان «عبدالحمید بن ابی‌الحدید» نوشته که نوزده مصدر از مصادر وی را، که در جلد چهارم کتاب آمده، معرفی کرده است. (ر.ک. مجله المعرفه، سال دوم، ش ۲۹)

دکتر احمد الربیعی کتابی با عنوان «العذیق النضید بمصادر ابن ابی‌الحدید فی شرح نهج‌البلاغه» تألیف نموده و در آن پس از معرفی سیدرضی و ابن ابی‌الحدید، به ۲۲۳ تألیف از ۱۴۳ مؤلف پرداخته است. وی در این کتاب، به ترتیب حروف الفبا، مؤلفان را آورده و در ذیل نامشان، تألیف یا تالیفاتی را که ابن ابی‌الحدید از آن‌ها

بهره گرفته معرفی کرده و در ضمن آن، به مطبوع یا خطی بودن آن نیز اشاره نموده است. او برای شناسایی مؤلفان، به اجمال، در خصوص آنان قلم زده است.^۱ علاوه بر اینها، برخی از محققان بر اساس کتاب شرح نهج‌البلاغه پژوهش‌هایی صورت داده‌اند: دکتر محمود مهدوی دامغانی کتابی با عنوان جلوه تاریخ در شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید^۲ و آقای رضا رجب زاده نیز کتابی با عنوان ترجمان حیات امام علی^۳ منتشر کرده‌اند. دسته‌ای از محققان نیز به منظور آسان‌سازی بهره‌گیری بیشتر، به تلخیص یا گزینش محورهایی از آن اقدام کرده‌اند؛ چنان‌که سید سلیمان بن سید اسماعیل بن سید عبدالجواد کتکتانی^۴ (۱۱۰۷) کتابی با عنوان سلاسل الحدید منتخب من شرح نهج‌البلاغه لابن ابی‌الحدید فی فضائل امیر المؤمنین و الائمه^۵ سامان داده است.^۶



اندیشه ابن ابی‌الحدید

ابن ابی‌الحدید با وجود امکانات کتاب‌خانه‌ای و موقعیت سیاسی و اجتماعی و جایگاه خانوادگی و نیز دغدغه‌های فردی که داشت، هویتی درخور بررسی یافت. البته روشن است که بررسی مقرون به واقع اندیشه آدمی در بستر شناخت محیط و مکتب و فرهنگی که او در آن زندگی می‌کند نهفته است و هر قدر این زمینه‌ها بهتر و دقیق‌تر شناسایی گردد، اندیشه و جهت‌گیری‌های فکری انسان‌ها نیز بهتر کشف می‌شود. ابن ابی‌الحدید بغدادی در طبقه‌بندی اندیشه‌ای، به مکتب معتزله وابسته است و از شخصیت‌های این گروه فکری به شمار می‌آید، هرچند در میان معتزلیان سخن

۱. ابن کتاب در سال ۱۹۸۷ توسط مکتبه الوطنیه بغداد انتشار یافته است.

۲. در ۱۳۸۱ توسط نشر نی تهران منتشر شده است.

۳. سال ۱۳۷۹ توسط انتشارات رستگار مشهد چاپ شده است.

۴. برای دریافت اطلاعات بیشتر، ر.ک. واسعی، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۳۶.

زیادی از او به عنوان شخصیت برجسته در میان نیست و در میان آثار علمی منسوب به این مکتب، استنادی به دیدگاه او دیده نمی‌شود و بیشتر شیعیان، به ویژه در دوره‌های متأخر، به اعتبار کتاب شرح نهج البلاغه او، توجه و استناد می‌کنند. با این همه، او در زمان خویش، از افراد صاحب اندیشه و تأثیرگذار به شمار می‌رفت و - چنان‌که بیان گردید - از رجال علمی، سیاسی و اداری آن دوره و دارای اصالت خانوادگی بود.

او در تقسیمات مکتب معتزله، در طیف بغدادیان قرار دارد که به شدت با معتزلیان بصره متفاوت و در رقابت با یکدیگر بودند. برای روشن شدن مطلب، لازم است پیش از تبیین اندیشه ابن ابی‌الحدید، اندکی در خصوص این دو شاخه اعتزال سخن به میان آید و در پرتو آن، اندیشه‌اش مطرح گردد. روشن است که از این منظر، بهتر می‌توان دغدغه‌ها، رویکردها و انگیزه‌های وی را شناخت.

از عمده‌ترین تمایزهای نگرشی معتزلیان، رویکرد سیاسی آنان است؛ چنان‌که در میان دیگر مکاتب فکر اسلامی نیز این مقوله دغدغه‌ساز بود. با رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سال یازدهم هجری، این بحث در میان مسلمانان پدید آمد که چه کسی و با چه شرایطی می‌تواند عهده‌دار جانشینی آن حضرت گردد و چنین شخصی چگونه باید برگزیده شود و همچنین مردم در قبال فرد منتخب یا معین، چه تکلیفی دارند؟ اگرچه پیش از آن نیز این بحث مطرح بود که آیا برای آدمیان ورود به این عرصه، امری لازم و واجب است یا خیر، و به بیان دیگر، آیا داستان حکومت امری زمینی است یا آسمانی؟ این‌گونه پرسش‌های اساسی، که در همیشه تاریخ ذهن آدمی را به چالش می‌کشد، پس حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مسئله روز مسلمانان گردید و البته به صورت بدوی، در جلسه‌ای که به این منظور از سوی انصار شکل گرفت، مورد توجه واقع شد. در آن نشست، که با ورود تنی چند از مهاجران و طرح سخنان بی‌بنیاد و بی‌آنکه مشورتی با اهل نظر و اصحاب و نزدیکان رسول خدا صلی الله علیه و آله صورت گیرد، (ر.ک.

بلاذری، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۵۸۸) به سرعت منجر به تعیین جانشین پیامبر ﷺ گردید،^۱ تنها بر یک اصل بیش از همه اصرار ورزیده شد که بیشتر با نوع نگاه عهد جاهلی به زندگی اجتماعی همسویی داشت: تأکید بر عنصر قریشی بودن خلیفه، با این ادعا که عربان برگرد غیر اینان فراهم نمی‌آیند و جز از اینان فرمان نمی‌برند^۲ و نیز با افزودن مسئله جانشینی پیامبر ﷺ در امامت نماز، (بلاذری، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۵۸۱) مشروعیت خود را مسلم داشتند. خلیفه بدین‌سان از میان جمع اندک حاضران و البته از تیره‌ای کم‌مرتبه و پایین در قریش برگزیده شد^۳ و چنین‌گزینشی، به منزله روشی برای انتخاب خلیفه و الگویی برای بعدی‌ها وارد اندیشه اکثریت مسلمانان گردید؛ انتخاب اصحاب حل و عقد. اما زمان زیادی سپری نشد که خلیفه دوم به وصیت، و خلیفه سوم به‌گونه شورایی برگزیده شدند و طبعاً هر یک از این‌گونه‌ها در باور اهل سنت، روشی دینی و مستند به سیره خلیفه برای گزینش و مشروعیت خلیفه قلمداد گردید.

اکنون بی‌آنکه به نقد و نقض این ادعا و روش‌ها توجه شود، به اندیشه رقیب که از پیش، به زعم خویش برای آن ملاک و معیار و حتی مصداقی داشته، اشاره می‌کنیم؛ اندیشه شیعه که بر این باور استوار بود که تعیین جانشینی پیامبر نه تنها حق و بلکه وظیفه هموست که از طرف خداوند، فردی را برگزیند و به عنوان

۱. عمر پس از رسیدن به خلافت، بر فراز منبر، از سخن ابن زبیر یاد کرد که گفته بود: انتخاب ابوبکر فله‌ای بود. آنگاه برابر روایتی، گفت: خداوند شرش را ننگه داشت. (ر.ک. بلاذری، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۵۸۲/ ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۲۴۶) بدین‌گونه، وی به شتاب‌زده بودن انتخاب خلیفه اذعان کرد.

۲. ابوبکر وقتی به جلسه در آمد و گفت و گوها را شنید، خطاب به انصار گفت: شما برادران ما در اسلام و شریکان ما در دین هستید. سپس گفت: «فحن الامراء و انتم الوزراء، و لن تدین العرب الا لهذا الحی.» (ر.ک. ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۶۰/ بلاذری، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۵۸۳)

۳. پس از انتخاب ابوبکر، ابوسفیان با شگفتی از اینکه فردی با این پایگاه نسبی خلیفه شد، اظهار شگفتی کرد. (ر.ک. ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۴)

جایگزین خویش، که عملاً همان مأموریت‌ها و مسؤولیت‌های تعریف شده نبوی را بر عهده دارد، معرفی نماید و آن حضرت چنین نیز کرد؛ گزینش و معرفی امام علی علیه السلام به عنوان کسی که جدای از فضایل اخلاقی، علمی و دینی، از قرابت نسبی و سببی با پیامبر صلی الله علیه و آله نیز برخوردار است. بدین‌روی، روش دیگری برای جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله - که البته عنوان «امام» داشت - در قاموس فکر مسلمانان وارد گردید. جانشین پیامبر از این منظر، باید از سوی خود آن حضرت، که خود ریشه در تعیین خداوند دارد، معرفی گردد (به نص) و طبعاً این فرد باید از ویژگی‌های اکتسابی و ذاتی بهره‌مند باشد؛ فضل و اخلاق و ایمان به اضافه نسب بلند و نسبت والا. بر این اساس، تنها فردی می‌تواند عهده‌دار جانشینی پیامبر یا متصدی امامت امت گردد که برتری‌اش بر دیگران مسجّل شده باشد.

گذر زمان و ضرورت تعیین جانشین برای خلیفه، در ادوار بعدی، به تدریج رفتار خلیفه قبلی را روش و الگو ساخت. از این‌رو، چون ابوبکر خود^۱ و - به باور برخی - با مشورت چند نفر عمر را برگزید و عمر نیز با تشکیل شورایی به معرفی جانشین خود اقدام کرد، در ذهنیت مسلمانان این امر پدید آمد که این‌گونه می‌توان برای خلیفه مشروعیت دینی جعل کرد؛ چنان‌که با غلبه مبتنی بر قدرت معاویه، حتی این روش نیز الگوی خلیفه مشروع قلمداد گردید.

اما یک پرسش اساسی از آغاز در اندیشه برخی از مسلمانان و بعدها برای اکثریت آنان پدید آمد که آیا جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله می‌تواند کسی باشد که برتر از او در جامعه مسلمانان وجود دارد؟ یا برترین افراد باید در چنین جایگاهی گمارده شوند؟

۱. عمر پس از آنکه به عنوان خلیفه ابوبکر معرفی گردید، گویی خود دریافته بود که این شیوه با آنچه برای مشروعیت ابوبکر ادعا شده بود همسویی ندارد. به همین دلیل، مدعی شد که گزینش ابوبکر نیز امری انتصابی بود، نه انتخابی (ر.ک. بلاذری، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۵۸۲) غافل از آنکه این ادعا با مدعای شیعه قابل جمع نیست.

و به تعبیر دیگر، آیا حاکمیت یا - به تعبیر شیعه - امامت فروتر بر فراتر امری مشروع است یا خیر؟ این پرسش اساسی از سوی مکاتب و مذاهب مختلف پاسخ‌هایی یافت و شاید در ادوار بعدی این پرسش خط تمایز حقیقت از غیر حقیقت تلقی گردید که لزوماً باید برای آن پاسخی معقول ارائه می‌گردید. پرسش این بود که آیا تفضیل مفضول بر فاضل جایز است یا خیر؟

رویکرد مسلمانان به این مسئله را در نگاهی کلان، می‌توان به دو دسته متمایز دسته‌بندی کرد. البته در این طبقه‌بندی شاید نگاه عده‌ای ریشه در امری بنیادی‌تر داشته باشد و آن اینکه آیا تعیین کسی که بتواند به حکم‌رانی در جامعه اسلامی بپردازد، امری دینی و تکلیفی شرعی است یا مقتضی ضرورت حیات جمعی و مقوله‌ای اجتماعی؟ بر اساس نگاه اول، اساساً پرسش مزبور بی‌پایه است؛ زیرا دیگر این شهروندان یک جامعه نیستند که به تعیین راهبر و پیشوا (خلیفه) دست می‌زنند، بلکه تعیین او منصوص از سوی خداوند است. به هر روی، عده‌ای به جواز حاکمیت مفضول حکم کردند و طبعاً پی‌روی از او را لازم شمردند و بدین‌سان، حکومت و اداره جامعه را، که امری سیاسی بود، آگاهانه یا ناآگاهانه از مقوله دیانت و شریعت جدا کردند.

دسته بزرگی از اهل سنت از جمله برخی از معتزلیان بصره با چنین نگره‌ای پیش رفتند،^۱ هرچند در میان این طیف، دسته‌ای تحقق خارجی جریان خلافت را بر ترتیب تفاضل دانسته و چون و چرا در باب آن را بی‌معنا دانسته‌اند. اما معتزلیان بغداد با این رویکرد دینی، که جانشین رسول خدا ﷺ باید همچون خود او، از شایستگی ویژه بهره داشته باشد، به اصل «تفضیل» باور داشتند و بر آن بودند که با وجود فاضل،

۱. با اینکه اینان اصل تعیین خلیفه را وظیفه‌ای شرعی می‌دانند، اما با این رویکرد، عملاً برای آن جایگاهی غیر دینی قایلند.

نمی‌توان به مفضول روی آورد؛^۱ همان‌گونه که شیعه بدان روی داشت، با این تفاوت که معتزلیان نسبت به آنچه رخ داده بود، به حکم آنکه امام علی علیه السلام که فاضل و محق خلافت بود، خود به خلافت خلفای زمان خویش تن داد و مشروعیت آنان آن را پذیرا گردید و در این صورت، مدعی شدند که دیگر عذری نمی‌توان یافت و باید به تبعیت از او، به امارت خلیفگان تن داد، برخلاف آنچه شیعه بدان باورمند است.

رهیافت معتزلیان به امامت

ناشی اکبر، متکلم قرن سوم هجری، رویکرد معتزله را چنین بیان کرده است: اینان دو دسته‌اند: گروهی امامت را واجب دانسته گمان دارند که نصب امام بر اساس دین بر امت واجب است، و دسته‌ای دیگر وجوب امام را نمی‌پذیرند و بر این باورند که مسلمانان می‌توانند امامی را برگزینند و می‌توانند چنین نکنند. (الناشی اکبر، ۱۹۷۱، ص ۱۹) این در حالی است که ابن ابی‌الحدید با ابراز حکمی کلی آورده است که تمامی معتزله، غیر از ابوبکر اصم - که معتقد است: امامت در صورتی که امت در اعتدال و انصاف باشند و ستمی رخ ندهد، واجب نیست - به وجوب امامت باور دارند و این رأی را نیز دسته‌ای از معتزلیان متأخر، واجب دانسته‌اند؛ از آن نظر که به طور عادی، امور مردم بدون رئیسی که حکم براند، استوار نمی‌گردد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۳۰۸) بدین‌سان، وی بر ضرورت نیازمندی جامعه انسانی به وجود پیشوایی که عهده دار نظم و امنیت آن باشد، تأکید می‌کند.

ابن ابی‌الحدید در جای دیگری نویسد: رویکرد معتزله به چگونگی وجوب امامت، که آیا شرعی است یا عقلی، گاهی با هم تباین دارد؛ برخی از معتزلیان بصره وجوب آن را شرعی می‌دانند، ولی معتزله بغداد و عده‌ای از معتزله بصره، مثل جاحظ و

۱. گرچه اینان اصل ضرورت گزینش امام را امری عقلی می‌دانند.

ابوالحسن بصری و همچنین امامیه، وجوب آن را عقلی می‌دانند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۳۰۸) البته با این توضیح که به زعم وی، معتزله وجوب امامت را تابع وجود مصالح و مضار دنیوی می‌دانند، اما امامیه آن را به قاعده «لطف» خداوند واجب می‌دانند؛ چراکه مکلفان را از در افتادن در قبایح عقلی دور می‌سازد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۳۰۸/الناشی اکبر، ۱۹۷۱، ص ۴۹/شریف مرتضی، ۱۴۱۰، ص ۴-۵) با این بیان، وی رهیافت خویش و همگنانش را از اعتقاد شیعی متمایز می‌کند.

برای تبیین بهتر، رویکردهای مذهب اعتزال را می‌توان در سیر تاریخی‌اش، در دو

مکتب شناسایی کرد:

الف. معتزلیانی که در بصره بروز یافتند و در آنجا رشد کردند. به حسب نقل‌های تاریخی، واصل بن عطا و هم‌فکر او عمرو بن عبید این مکتب را پدید آوردند و چون منشأ آن در آن دیار بود، «معتزله بصره» نام گرفتند. اندیشه‌ورزان این مکتب قواعد و اصولی اساسی برای اعتزال بنا نهادند و بزرگانی از آنجا بر آمدند؛ مثل ابی‌هذیل علف، ابراهیم بن سیار نظام، جاحظ، جبائی، قاضی عبدالجبار، و ابن متویه. هر کس به این مکتب وابستگی داشت وی را «بصری» می‌خواندند، چه از آن دیار بود یا نبود. (صبحی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۰۵ به بعد/نعیمی، ۱۹۹۰، ص ۷ به بعد)

ب. آنچه در بغداد لباس وجود یافت، گفته‌اند: این مکتب را یکی از شاگردان مکتب بصره، بشر بن معتمر، پایه‌گذاری کرد. وی پس از ترک بصره و اقامت در بغداد، مؤسسه جدیدی بنا نهاد و هر که بدو گروید و از اندیشه‌هایش پی‌روی کرد، بغدادی خوانده شد. از بزرگان این مکتب، اسکافی، احمد بن ابی دؤاد، خیاط، کعبی و ابن ابی‌الحدید را می‌توان نام برد. (صبحی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۲۸۳ به بعد/الراوی، ۱۹۸۲، ص ۸۱ به بعد)

تمایزهای میان این دو مکتب را جز در مورد پیش گفته، می‌توان در امور

گوناگونی شناسایی کرد:

۱. بیشتر معتزلیان بغداد به امام علی علیه السلام گرایش داشته، و وی را پیشوای اندیشه‌های اعتقادی و علمی خود می‌دانند و در رفتار نیز آن حضرت را الگوی خویش می‌شمارند.
 ۲. از نظر فعالیت‌های عملی، بصریان به اندیشه‌های انتزاعی و سکون کشیده شدند و بیشتر مباحث آنان نظری و جدلی و درباره عقاید و مباحث کلامی بوده است، در حالی بغدادیان به جنبه‌های کاربردی و عملی مباحث توجه داشتند و در پی در افکندن دولتی معتزلی بودند.
 ۳. معتزله بغداد به مباحث دقیق - مثل مسئله «جوهر» - در کلام روی کردند.
 ۴. اینان مردمی اهل زهد و پارسایی بودند؛ مثل بشر بن معتمر و شاگردش ابوموسی و اسکافی و دیگران؛ آنچنان که به سبب شیوع این صفت، آنان را «نسک بغداد» می‌خواندند.
 ۵. دسته‌ای از معتزله بصره به نفی صفات از ذات پرداختند و قایل به خلق قرآن گردیدند، در حالی معتزله بغداد نظری غیر این داشتند.
 ۶. چون بغدادیان در نهضت فکری و فلسفه‌خوانی قرار داشتند، در مقوله عدل الهی، ژرف‌کاوی‌هایی داشتند و اظهار نظرهایی کردند، همچنین در خصوص لطف الهی. (الراوی، ۱۹۸۶، ص ۹۴ به بعد)
- این اختلاف دیدگاه، به اضافه دیگر ناهمسویی‌های موجود میان معتزله بغداد و بصره، آنان را به رقابت، تخریب و تضعیف یکدیگر می‌کشاند؛ بصریان رقیب خود را در مسیر انحراف دانسته، بر آن بودند که آنان از مشروعیت دینی و فکری بی‌بهره‌اند، و در نقطه مقابل، بغدادیان به آنان به دیده کژاندیشان می‌نگریستند. به همین دلیل، معتزلیان بغداد برای اثبات حقانیت طریق خویش، به سرسلسله اندیشه‌ورزی دینی توجه می‌کردند تا باورهای خویش را با محک ایمان او بسنجند و به نمایش بگذارند.

امام علی علیه السلام، که برای همگان - جز خوارج - مقبول، مورد تأیید رسول خدا صلی الله علیه و آله و عین اسلام و حق به شمار می‌آمد،^۱ برای بسیاری از مسلمانان میزان و سنجۀ ایمان بود. از این‌رو، پرداختن به اندیشه آن حضرت از سوی معتزله و تلاش برای هم‌سو نمایی باورهای خویش با آنچه آن حضرت ابراز می‌داشت، آنان را در پوششی از مصونیت فکری و مشروعیت اعتقادی قرار می‌داد و به تبع آن، در پیش چشم رقیبان برمی‌کشید و از نقد می‌رهانید. بر این اساس، باید گفت: مهم‌ترین دلیل توجه ابن ابی‌الحدید به امام، در همین نکته قابل پی‌جویی است و آنچه وی درباره علم، شجاعت و ایمان امام می‌گوید و آن حضرت را اساس دیانت می‌شمارد، گذشته از ایمان وی به امام و نیز حقانیت آنچه به آن باور دارد، تثبیت موقعیت فکری مکتب خویش بوده است.

ابن ابی‌الحدید، که در مکتب اعتزال بغداد تنفس می‌کرد، طبعاً با همین اعتقاد می‌زیست و تابع آن، بر دو اصل اساسی پای می‌فشرد: اولاً، به برتری امام علی علیه السلام بر دیگران ایمان داشت و بر آن بود که با هیچ‌یک از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله مقایسه نمی‌گردد. ثانیاً، به اصل «تفضیل» باور داشت. به اعتقاد او، با وجود فرد شایسته‌تر و افضل، نمی‌توان کسی را که در مرتبۀ پایین‌تری قرار دارد و به جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله برگزید. وی همچنین به رویکردهای عقلانی توجه بیشتری داشت و در سیره و حیات عملی نیز بهره‌گیری از الگوی زیستی امام علی علیه السلام را پیش روی خود داشت. همین امر از یک‌سو، وی را در خصوص امام علی علیه السلام متمایل به باورهای شیعی می‌ساخت، و از دیگر سو، از دسته‌ای از نگره‌های سنت‌محورانه معتزله بصره یا در نگاهی کلان‌تر،

۱. به طرق گوناگون، این روایت از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که علی و حق دائر مدار یکدیگرند. (ر.ک. خطیب بغدادی، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۳۲۲/ طبرسی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۹۷/ یونس عاملی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۲۷۵)

دیدگاه اهل سنت دور می‌ساخت، تا آنجا که از سوی برخی از نویسندگان، به شیعه بودن منسوب می‌شد.

ابن ابی‌الحدید به دنبال مباحث مطرح شده در خصوص امامت، بزرگان معتزله را در سه دسته جای می‌دهد:

۱. دسته‌ای، از جمله بصریان متقدم، که ترتیب فضیلت خلفای چهارگانه را به ترتیب خلافت ایشان می‌دانند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۷)

۲. معتزلیان بغداد که به افضلیت حضرت علی علیه السلام اعتقاد داشتند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۷)

۳. کسانی که نمی‌توانستند به افضلیت حضرت علی علیه السلام بر ابوبکر و عمر نظر دهند و توقف می‌کردند، ولی به طور قطع، او را بر عثمان برتری می‌دادند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۸)

معتزلیان بغداد با این رهیافت تفضیلی، بر این باور پای می‌فشردند که امام علی علیه السلام گرچه خود را برای تصدی جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سزاوارتر می‌دانست، اما این «احق بودن» صرفاً برآمده از همین رویکرد، یعنی افضلیت وی، بوده است، نه چیزی بیش از این، که امامیه بدان باور داشته، بر آن اصرار می‌ورزند. به همین دلیل، وقتی آن حضرت مردم را بر بیعت با ابوبکر و سپس با عمر و عثمان هم‌رأی یافت، بی آنکه ادعایی نماید، با آنان همراه شد و به بیعت روی آورد. البته روشن است که این ادعا با آنچه اخبار تاریخی بر آن صحّه می‌نهند، هم‌سویی چندانی ندارد.

با این بیان، عملاً معتزلیان از آنچه شیعه امامی بدان باور دارد، فاصله می‌گیرند؛ زیرا در باور شیعه، احقیّت امام پیش از آنکه به شأنیت یا افضلیت آن حضرت برگردد، به نص و وصیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پیوند می‌خورد و این دستور آسمانی آن

حضرت بود که حضرت علی علیه السلام را به عنوان امام (خلیفه) معرفی می‌کرد^۱ و ابن ابی‌الحدید برای بازنمایی این اندیشه و بیان تمایز نگره خویش، در مقدمه کتاب بدان پرداخته و پیش از ورود به شرح، منظر خویش را شناسانده است.

انگیزه‌های ابن ابی‌الحدید در «شرح نهج‌البلاغه»

با توجه به آنچه گفته شد، تا حدی اندیشه ابن ابی‌الحدید شناخته شد و بر اساس آن، می‌توان انگیزه‌های وی را در نوشتن کتاب ارزشمند شرح نهج‌البلاغه در چند نکته خلاصه کرد: (البته بر نویسنده پوشیده نیست که تقاضای ابن علقمی از وی برای شرح کتاب بی تأثیر نبوده؛ اما واقعیت آن است که تا وقتی دغدغه‌های درونی و انگیزه‌های ارزشی و ایمانی به یاری نیاید، هرگز کاری چنین سترگ به بار نمی‌نشیند. از این رو، با قاطعیت می‌توان امر بپیروتی را در حد زمینه به شمار آورد.)

۱. پاسخ‌گویی به نقدهایی که معتزله از قرن پنجم با آن مواجه شده بودند و دیدگاه‌های امام در باب توحید و نبوت و معاد و خلق افعال و دیگر مسائل کلامی که انحصاراً از زبان آن حضرت صدور یافته بود و نزد هیچ‌یک از دیگر اصحاب دیده نمی‌شود، می‌توانست به کارشان آید و در پرتو نظرات آن حضرت، می‌توانستند

۱. مسعودی می‌نویسد: امامیه معتقدند که امامت جز به تعیین نام و عنوان امام به وسیله خدا و پیغمبر روا نیست. در سایر دوران‌ها نیز حجت خدا در میان مردم هست که یا ظاهر است و یا به سبب تقیه و بیم مخفی است. درباره ضرورت وجود و وجوب تعیین و لزوم عصمت امام، دلایل عقلی و نقلی بسیار دارند؛ از جمله گفتار خدای عز و جل که به حضرت ابراهیم خبر داد: «تو را امام مردم خواهم کرد.» و سؤال حضرت ابراهیم که «و ذریه من نیز؟» و جواب خدا که «پیمان من به ستمگران نمی‌رسد.» می‌گویند: این آیه دلیل است بر اینکه امامت به تعیین خداست. اگر تعیین امام به عهده مردم بود سؤال حضرت ابراهیم از خدا بی‌مورد بود و خدا بدو خبر نمی‌داد که انتخابش کرده است. گفتار خدا، که «پیمان من به ستمگران نمی‌رسد»، صریح است که پیمان خدا به کسی می‌رسد که ستمگر نباشد. (مروج الذهب، ترجمه، ج ۲، ص ۲۲۸)

پایه‌های فکری خود را سامان دهند. ابن ابی‌الحدید نیز با شرح کتاب، کوشید تا عقاید مکتب معتزله را برگرفته از نگره‌ها و باورهای امام و همسو با او نشان دهد.

۲. شاخصه اصلی متمایزکننده معتزله بغداد از بصریان در مسئله «تفضیل» بود؛ مسئله‌ای که از دیرباز، اذهان مسلمانان و از جمله معتزلیان را به خود مشغول می‌ساخت. اما جدای از بحث کبروی در این خصوص، اثبات افضلیت یک فرد بر دیگری به آسانی ممکن نبود. ابن ابی‌الحدید با ورود به عرصه نهج‌البلاغه و کاوش در آن، عملاً نشان داد که امام از شأنی علمی و اعتقادی برخوردار است. جالب آنکه وی، همان‌گونه که زمخشری مدت زمان تألیف و فرجام‌یابی تفسیر خود را دو سال و سه ماه - یعنی به اندازه مدت خلافت ابوبکر - ذکر کرده بود، زمان شکل‌گیری شرح نهج‌البلاغه را چهار سال و چهار ماه، یعنی به میزان خلافت امام علی علیه السلام ذکر می‌کند. زمخشری بر اندیشه بصریان بود که به افضلیت ابوبکر نظر داشت و ابن ابی‌الحدید با این اقدام، در صدد رد و نقض او بر آمد. (النصرالله، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۱۲) در عین حال، وی کوشیده تا از هم‌سوئی با اندیشه شیعی امامی فاصله بگیرد.

البته قابل ذکر است که شارح نهج‌البلاغه با همه اصراری که بر تنزیه اندیشه مکتبی خویش ورزیده است تا آن را راه وسطی میان شیعه و اهل سنت نشان دهد و از این گذرگاه، گاه نقدهای تندی بر شیعه وارد ساخته، به راحتی از پس تناقض‌های پدید آمده خلاصی نیافته است. نگره وی گاه او را با تعارض‌ها و تناقض‌هایی ژرف مواجه می‌ساخت؛ چنان‌که در جریان تقابل امام علی علیه السلام با عمر و عثمان و نیز اقدام خصمانه اصحاب جمل با آن حضرت، با مشکل حل معضل مواجه می‌گردد. او از یک‌سو، بر ملاک سنجه بودن امام علی علیه السلام اصرار دارد و از دیگر سو، نمی‌تواند رقیبان آن حضرت، به ویژه خلفا، را محکوم سازد. به همین دلیل، یا در صدد توجیه سخن

امام برمی‌آید و یا توجیه عمل آنان؛ چنان‌که در خصوص اصحاب جمل نیز به صراحت می‌گوید: آنان توبه کردند و خداوند نیز توبه‌پذیر است و بدین‌گونه، آنها را از اصحاب بهشت می‌شمرد. او حتی وقتی با سخن صریحی از رسول خدا ﷺ مواجه می‌گردد که بر باور امامیه صحّه می‌گذارد، مفرّی پیدا می‌کند؛ چنان‌که خود از ابن دیزیل آورده است که زید بن ارقم از پیامبر ﷺ نقل کرده که فرمود: «ألا ادلکم علی ما إن تسائلتم علیه لم تهلكوا؟ إن ولّیکم الله و إن امامکم علی بن ابی‌طالب، فناصحوه و صدّقوه؛ فإنّ جبرئیل أخبرنی بذلك».

پس می‌گوید: اگر برسید که معتزله با این روایت چه می‌کنند؟ می‌گویم: مراد از «امام» می‌تواند پیشوایی در فتاوا و احکام شرعی باشد، نه خلافت، ضمن اینکه در پیش، از قول شیوخ بغدادی خویش، بیان داشتیم که امامت از حضرت علی ﷺ بود اگر به سوی آن رغبت می‌کرد و به خاطر آن به نزاع برمی‌خاست، ولی چون آن را در غیر خود پذیرفت و سکوت پیشه کرد ما ولایت آن غیر را قبول می‌کنیم و خلافتش را صحیح می‌دانیم. او با خلفای سه‌گانه پیش از خود مخالفتی نکرد و شمشیری نکشید و مردم را علیه آنان بر نینگیخت و همین دلیل بر اقرار آنان است و ما هم می‌پذیریم و در خصوص آنان به طهارت، خیر و صلاح اذعان می‌کنیم. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۳، ص ۹۸)

بنابراین، گرچه می‌توان گفت: ابن ابی‌الحدید به طور نسبی، در حد فاصل میان اندیشه غالب سنیان و باور شیعیان قرار دارد، اما همه پرسش‌ها و ابهام‌های دیرینه به آسانی پاسخ نمی‌یابند و تعریفی که او از «شیعه» و «امامیه» ارائه می‌دهد، با جهت‌گیری خاصی است که بیشتر به تبرئه او و اصحاب بغدادی‌اش می‌انجامد. او بر آن است تا نشان دهد که امامیه به بیراهه رفته و دچار غلو گردیده‌اند و این اصحاب

اعتزالی اویند که راه درستی می‌پیمایند. البته این نگاه وی در خصوص شیعه، که تا حدی نسبت به دیگر همگنانش تعدیل یافته، برآمده از فضایی است که در آن می‌زیست و به ویژه به سبب دینی است که به ابن علقمی دارد. به زعم نویسنده، او از اعتقاد شیعی به مفهوم امروزی بهره چندانی ندارد، هرچند خود ادعایی غیر از این دارد.^۱

نتیجه

بر اساس آنچه آمد، نکاتی قابل اصطیاد است: اول آنکه ابن ابی‌الحدید در خانواده‌ای تربیت یافته بود که رویکردهای وی را در باب امامت و تداوم پیشوایی دینی به شیعه متمایل می‌ساخت. دیگر آنکه او در دوره‌ای از تاریخ اسلامی می‌زیست که اضمحلال رو به پیشرفت حاکمیت برآمده از اندیشه سیاسی اهل سنت، آشکارا محقق می‌گردید. و سه دیگر آنکه او به مکتبی اعتقاد داشت که دیدگاهی را متفاوت با اکثریت اهل سنت برگزیده بودند و لاجرم، برای اثبات خویش در تکاپوی اندیشه‌گری‌های پایدار بودند، و در نهایت، پیشی بر رقیبان فکری و مکتبی مقتضی تمسک به ریسمانی مستحکم بود که در وجود امام و اندیشه‌های او یافتنی بود. مجموعه این رهیافت‌ها وی را به رویکردی متفاوت کشاند.

۱. برای توضیح بیشتر، ر.ک. واسعی، ۱۳۸۸، ص ۳۶ به بعد.

منابع

۱. ابن ابی‌الحدید مدائنی، عزالدین ابوحامد بن هبة‌الله بن محمد، **الفلک الدائر علی المثل السائر**، ریاض، دارالرفاعی، ۱۹۸۴/۱۴۰۴.
۲. _____، **القوائد السبع العلویات**، شرح محمد صاحب المدارک، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۵.
۳. _____، **شرح نهج‌البلاغه**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط. الثانية، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵/۱۳۸۵.
۴. ابن ابی‌الرضا علوی بغدادی، صفی‌الدین محمد بن حسن، **التنبیهاث علی معانی السبع العلویات**، صیدا، مطبعة العرفان.
۵. ابن اثیر، عزالدین، **کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران**، ترجمة ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، علمی، ۱۳۷۱.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **لسان‌المیزان**، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱.
۷. ابن خلکان، ابوالعباس احمد بن محمود، **وفیات الاعیان**، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۷۱.
۸. ابن شاکر کتبی، صلاح‌الدین محمد، **عیون التواریخ**، تحقیق فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داود، بغداد، مطبعة الحریه، ۱۹۸۰/۱۴۰۰.
۹. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، **الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه**، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت، دارالقلم العربی، ۱۹۹۷/۱۴۱۸.
۱۰. _____، **تاریخ فخری**، ترجمة وحید گلپایگانی، چ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۱۱. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة‌الله شافعی، **تاریخ مدینة دمشق**، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵.
۱۲. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل، **البدایة و النهایه**، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.

١٣. ابن کازرونی بغدادی، ظهیرالدین علی بن محمد، **مختصرالتاریخ**، تحقیق مصطفی جواد، بغداد، مطبعة الحكومة، ١٣٩٠/١٩٧٠.
١٤. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک حمیری، **السيرة النبویه**، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر، مكتبة محمد علی صبیح، ١٣٨٣.
١٥. ابن دبیثی واسطی، جمال‌الدین ابوعبدالله محمد بن سعید، **ذیل تاریخ مدینة السلام بغداد**، بغداد، مكتبة الدراسات العليا.
١٦. ابن ساعی خازن بغدادی، تاج‌الدین ابوطالب علی بن انجب، **الجامع المختصر فی عنوان التاريخ و عیون السير**، تحقیق مصطفی جواد، بغداد، مطبعة الكاتولیکیه، ١٣٥٣/١٩٣٤.
١٧. ابن فوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد شیبانی بغدادی، **الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المئة السابعه**، تحقیق مصطفی جواد، بغداد، مكتبة العربیه، ١٣٥١/١٩٣١.
١٨. ابن فوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد شیبانی بغدادی، **تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقب**، تحقیق مصطفی جواد، دمشق، وزارت فرهنگ و ارشاد ملی، بی‌تا.
١٩. امین‌الحسینی العاملی، محسن بن عبدالکریم، **اعیان الشیعه**، تحقیق حسن عاملی، بیروت، مطبعة الانصاف، ١٣٧٨/١٩٥٩.
٢٠. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، **انساب الاشراف**، تحقیق شیخ محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ١٣٩٤/١٩٧٤.
٢١. حسینی یمینی، شریف ضیاء‌الدین یوسف بن یحیی صنعانی، **نسمة السحر بذكر من تشیع و شعر**، تحقیق سلمان الجبوری، بیروت، دارالمورخ العربی، ١٤٢٠.
٢٢. حموی، ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله، **معجم الادباء**، قاهره، دارالمأمون، ١٣٥٥/١٩٣٦.
٢٣. _____، **معجم البلدان**، بیروت، دار صادر، ١٣٩٧/١٩٧٧.
٢٤. خطیب بغدادی، **تاریخ بغداد**، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٩٩٧/١٤١٧.
٢٥. خوئی، سید ابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث**، ج پنجم، ایران، ١٤١٣/١٩٩٢.

۲۶. ذهبي، ابو عبدالله محمد بن احمد، **العبر في خبر من عبر**، تحقيق صلاح الدين منجد، كويت، بي نا، ۱۹۶۰.
۲۷. ذهبي، ابو عبدالله محمد بن احمد، **تلخيص المستدرک على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۹۹۰.
۲۸. الراوي، عبدالستار عز الدين، **ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد**، عراق، دارالرشيد للنشر، ۱۹۸۲.
۲۹. الربيعي، احمد، **العديق النضيد بمصادر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغه**، بغداد، مطبعة العاني، ۱۹۰۷/۱۴۰۷.
۳۰. زرکلي، خيرالدين، **الاعلام**، ط. الثامنة، بيروت، دارالعلم، ۱۹۸۹.
۳۱. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، ۱۹۵۲.
۳۲. شريف مرتضى، ابوالقاسم علي بن الحسين علم الهدى، **الشافى في الامامه**، ج دوم، تهران، مؤسسة الصادق، ۱۴۱۰.
۳۳. شيرازي، فضل الله بن عبدالله، **تاريخ و صاف الحضرة در احوال سلاطين مغول**، تهران، كتابخانه ابن سينا و كتابخانه جعفرى، ۱۳۳۸.
۳۴. الصالح، صالح علي الصالح، **الروضة المختاره**، بيروت، منشورات العلمى، ۱۹۷۲/۱۳۹۱.
۳۵. صبحي، احمد محمود، **في علم الكلام**، ط. الثانية، اردن، دارالكتب الجامعيه، ۱۹۷۶.
۳۶. صفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك، **الوافى بالوفيات**، دمشق، الهاشميه، ۱۹۵۹.
۳۷. طبرسي، ابومنصور احمد بن علي بن ابي طالب، **الاحتجاج**، تحقيق سيد محمدباقر خراسان، نجف، دارالنعمان للطباعة و النشر، ۱۹۶۶/۱۳۸۶.
۳۸. عاملی، علي بن يونس، **الصراط المستقيم**، تحقيق محمدباقر بهبودي، تهران، مكتبة الرضويه لأنار الجعفريه، ۱۳۸۴.
۳۹. كني، محمد بن شاکر، **فوات الوفيات**، تحقيق احسان عباس، بيروت، دارالصاد، ۱۹۷۴.
۴۰. _____، **عيون التواريخ**، تحقيق فيصل سامر و نبيله عبدالمنعم داود، بيروت، دارالرشيد، ۱۹۸۰.

۴۱. کتّاله، عمر رضا، معجم قبائل العرب، بیروت، ۱۹۶۸.
۴۲. مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴۳. منذری، زکی‌الدین ابومحمّد عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، تحقیق عونى نعیم، اردن، زرقاء، ۱۹۹۰.
۴۴. الناشی اکبر، ابوالعبّاس عبدالله بن محمّد، مسائل الامامه، تحقیق یوسف فان آس، بیروت، بی‌نا، ۱۹۷۱.
۴۵. نخجوانی، هندوشاه بن سنجر بن عبدالله صاحبی، تجارب السلف در تواریخ خلفا و وزرای ایشان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷.
۴۶. النصرالله، کاظم منشد، شرح نهج البلاغه لابن ابی‌الحدید؛ رویة اعتزالیه عن الامام علیؑ، قم، ذوی القری، ۱۳۸۴.
۴۷. نعیمی، عماد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بصره، ۱۹۹۰.
۴۸. واسعی، سید علیرضا، جانشینان پیامبر در پرتو شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۹. مارکوپولو، سفرنامه، ترجمه حبیب‌الله صحیحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۵۰.
۵۰. مجله مجمع علمی العراقی، سال نهم، ش ۳۴۳ و ۳۴۴.
۵۱. مجله المعلم الجدید، سال ۱۹۶۱.
۵۲. مجله الاستاذ، سال ۱۹۶۲.
۵۳. مجله المعرفة، سال دوم، ش ۲۹.