

**A Comparative Study of the Origins and Quranic Implications of
the Infallibility of the Ummah and the Imam in
al-Mughnī and *al-Shāfi* (With Focus on Quran 4:115)**

Mahdi Ahmadi¹

Abstract

This research aims to elucidate the points of similarity and difference between the theory of the infallibility of the ummah and that of the infallibility of the Imam, as two models of religious authority after the Prophet (peace be upon him and his family) within the intellectual frameworks of Sunni Islam and Imāmī Shiism. Its central hypothesis is that both Shia and Sunni traditions agree on the necessity of an error-protected source of religious guidance, but differ regarding its referent and form (an infallible Imam versus an infallible ummah), as well as concerning the nature of this infallibility (intrinsic/divine versus acquired/Sharia-based). Employing a descriptive-analytical method and applying “theological discourse analysis,” this study undertakes a comparative examination of two prominent theological works—*al-Mughnī* by ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī and *al-Shāfi* by al-Sayyid al-Murtaḍā—with particular focus on Quran 4:115. The findings indicate that both theologians, influenced by their respective theological presuppositions and relying on the apparent meanings of the Quranic text, adopt opposing positions: one regards infallibility as an acquired attribute of the ummah, while the other, by casting doubt on the implications of key terms in the verse, deems the opponent’s arguments unfounded and emphasizes the Imam’s intrinsic infallibility. This overt discursive confrontation reveals that each viewpoint defines its identity in direct opposition to its rival and seeks to undermine the opponent’s foundational premises. This debate exemplifies the formation of theological thought through dialogue and confrontation with competing ideas, rooted in divergent interpretive principles and differing conceptions of the origin of infallibility.

Keywords: infallibility of the ummah, infallibility of the Imam, Quranic implications, *al-Mughnī*, *al-Shāfi*.

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Quranic Sciences, University of Shiraz.
mahmadi@shirazu.ac.ir
<https://doi.org/10.22034/ftk.2026.2070036.1771>

دراسة مقارنة حول المنشأ والدلالات القرآنية لعصمة الأمة والإمام
في «المغني» و«الشافعي» (الآية ١١٥ سورة النساء نموذجاً)

مهدي أحمددي^١

الملخص

تهدف الدراسة إلى بيان أوجه التشابه والاختلاف في نظرية «عصمة الأمة» في مقابل «عصمة الإمام»، بوصفهما نموذجين للمرجعية الدينية بعد النبي ﷺ في المنظومتين الفكريتين لأهل السنة والإمامية. وتتعلق الدراسة من فرضية رئيسية مفادها أن الشيعة والسنة يشتركان في القول بضرورة وجود مصدر مصون من الخطأ (معصوم)، غير أنهما يختلفان في مصداق هذا المصدر وإطاره (الإمام المعصوم أو الأمة المعصومة)، وكذلك في ماهية هذه العصمة (عصمة ذاتية - إلهية في مقابل عصمة مكتسبة - شرعية). وتقدم هذه الدراسة بأسلوب وصفي - تحليلي، ومن خلال توظيف «تحليل الخطاب الكلامي»، دراسةً مقارنةً لكتابين بارزين في علم الكلام، هما «المغني» لعبد الجبار المعتزلي و«الشافعي» للشريف المرتضى، مع التركيز على الآية ١١٥ من سورة النساء. تُظهر النتائج تأثير كلا المتكلمين بفرضيات كلامية مسبقة، حيث اتخذ كل منهما موقفاً مغايراً للآخر بالاستناد إلى ظواهر القرآن؛ إذ يرى أحدهما أن العصمة أمرٌ مكتسب للأمة، بينما يشكك الآخر في دلالة الألفاظ المحورية في الآية، ويعدّ استدلالات الطرف المقابل بلا أساس، ويؤكد العصمة الذاتية للإمام. ويكشف هذا التقابل في الخطاب بوضوح أنّ كل من هذين الاتجاهين يعرّف هويته من خلال المخالفة المباشرة مع الاتجاه الآخر المنافس، ويسعى إلى إضعاف أسسه. وتعدّ هذه المناظرة نموذجاً بارزاً لتشكّل الفكر الكلامي في سياق الحوار والمواجهة مع الفكر المنافس، وهي مواجهة ترجع جذورها إلى اختلاف الأسس التفسيرية وطبيعة الرؤية لمنشأ العصمة.

الألفاظ المحورية: عصمة الأمة، عصمة الإمام، الدلالات القرآنية، «المغني» و«الشافعي»

١. أستاذ مساعد في قسم الفقه وعلوم القرآن بجامعة شيراز. mahmadi@shirazu.ac.ir

بررسی تطبیقی خاستگاه و دلالت‌های قرآنی عصمت امت و امام در المعنی والشافی (با محوریت آیه ۱۱۵ سوره نساء)

مهدی احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۱/۲۳

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین وجوه تشابه و افتراق نظریه «عصمت امت» در تقابل با «عصمت امام» به عنوان دو الگوی مرجعیت دینی پس از پیامبر ﷺ در منظومه فکری اهل سنت و امامیه صورت پذیرفته است. فرضیه محوری آن است که شیعه و سنی در «ضرورت وجود منبعی مصون از خطا» اشتراک نظر دارند، ولی در مصداق و قالب آن (امام معصوم یا امت معصوم) و نیز در ماهیت این عصمت (ذاتی - الهی در مقابل اکتسابی - شرعی) اختلاف دارند. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و با کاربست «تحلیل گفتمان کلامی»، به مطالعه تطبیقی دو اثر کلامی شاخص، یعنی المعنی عبدالجبار معتزلی و الشافی سیدمرتضی، با محوریت آیه ۱۱۵ سوره نساء می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو متکلم، متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی خویش و با تکیه بر ظواهر قرآن، مواضع متقابلی گرفته‌اند: یکی، عصمت را امری اکتسابی برای امت می‌داند و دیگری، با تشکیک در دلالت الفاظ کلیدی آیه، استدلال‌های طرف مقابل را بی‌اساس خوانده و بر عصمت ذاتی امام تأکید می‌ورزد. این تقابل گفتمانی آشکار نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه، هویت خود را در تقابل مستقیم با رقیب تعریف کرده و می‌کوشند تا مبانی طرف مقابل را تضعیف نمایند. این مناظره، نمونه‌ای بارز از شکل‌گیری اندیشه کلامی در بستر گفت‌وگو و تقابل با اندیشه رقیب است که ریشه در تفاوت مبانی تفسیری و نگرش به خاستگاه عصمت دارد.

واژگان کلیدی: عصمت امت، عصمت امام، دلالت‌های قرآنی، المعنی والشافی.

مقدمه

مسئله مرجعیت دینی و تعیین منبعی معتبر برای فهم و استنباط احکام شریعت پس از وفات پیامبر اسلام ﷺ، از بنیادی‌ترین مباحث کلام اسلامی به شمار می‌رود. در پاسخ به این مسئله اساسی، دو نظریه عمده در تاریخ اندیشه اسلامی شکل گرفته است: «عصمت امام»، در کلام امامیه و «عصمت امت»، در قالب «اجماع» در کلام اهل سنت. این دو نظریه، در نگاه اول، در تقابلی آشکار با یکدیگر جلوه می‌کنند؛ اما واکاوی عمیق‌تر نشان می‌دهد که هر دو، در اصل پاسخی به یک نیاز مشترک، یعنی «ضرورت وجود منبعی مصون از خطا برای پاسداری از دین» هستند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۲۰: ۷۲).

نظریه مصونیت امت از خطا در قالب اجماع، اگر چه با اختلاف‌نظراتی در میان متکلمان معتزلی سده‌های سوم و چهارم هجری مواجه بود (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۲۹۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۴۰؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ۶: ۱۲۹)، اما در نهایت در اندیشه سنی مذهب، جایگاه یک دلیل و منبع معتبر شرعی را به خود اختصاص داد. این انگاره، حاصل نگاهی کلان به ضرورت وجود مرجعی مصون از خطا، در کنار کتاب و سنت، برای شناخت احکام دین بود (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۲۰: ۱۸۹؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۳۲). این خاستگاه مشترک کلامی، به‌خوبی در دو اثر سترگ المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی (درگذشته ۴۱۶ق) و الشافی شریف مرتضی (درگذشته ۴۳۶ق) - که خود پاسخی به المغنی است - قابل ردیابی و تحلیل است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۵۳-۲۴۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۷۷-۲۲۲).

جالب آن‌که عبدالجبار، نظریه امامت شیعی را عمدتاً در تقابل و برای تضعیف نظریه عصمت امت و اجماع تعریف می‌کند و استدلال می‌نماید که: «برخی [امامیه] به باطل‌سازی اجماع دست زدند؛ زیرا با وجود صحیح دانستن آن، دیدند که دیگر نمی‌توانند به آنچه [درباره ضرورت حجت در هر زمان] مطرح کرده بودند، تمسک جویند» (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۲۰: ۳۷). در مقابل، شریف مرتضی نیز به‌طور مستقیم نظریه عصمت امت را هدف می‌گیرد و تصریح می‌کند: «و شما همچنین ادعا کردید که امت هرگز - چه از روی شبهه و چه عمد بر باطل اجتماع نمی‌کنند تا بتوانید مدّعی خود را مبنی بر بی‌نیازی از امام و حجت پس از رسول خدا ﷺ ثابت کنید» (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۷۷). این تقابل آشکار، ریشه در تفاوت نگاه این دو متکلم به خاستگاه عصمت (درونی یا بیرونی) و نیز روش‌شناسی (نقلی یا عقلی) در نیل به نتیجه دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۲۰: ۳۷؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۷۹).

این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش بنیادین است که چگونه و بر اساس چه مبانی، یک آیه (آیه ۱۱۵ نساء) در مرکز یک مناقشه کلامی بزرگ قرار گرفته و دو خوانش کاملاً متعارض «عصمت امت» در مقابل «عصمت امام» از آن تولید شده است؟ برای تبیین این پرسش کلیدی، پنج پرسش فرعی زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد:

- ۱- آیا آیه ۱۱۵ نساء به صورت قطعی و صریح، دالّ بر نظریه «عصمت امت» است؟
- ۲- قاضی عبدالجبار و سیدمرتضی با چه روش‌ها و مبانی تفسیری به تبیین این آیه پرداخته‌اند؟
- ۳- مراد از «مؤمنون» و «سبیل المؤمنین» در این آیه چیست و «عصمت امت» چه مفهومی دارد؟
- ۴- آیا ملازمه منطقی بین «نهی از اتباع غیر سبیل» و «وجوب اتباع سبیل المؤمنین» وجود دارد؟
- ۵- این تقابل تفسیری چگونه بازتاب دهنده تقابل گفتمان کلامی دو مکتب امامیه و معتزله است؟

مسئله تقابل «عصمت امام» و «عصمت امت» از نظر پیشینه، به طور پراکنده در آثار کلاسیک کلامی و اصولی اشاره شده است؛ اما به عنوان موضوعی برای مطالعه‌ای تطبیقی و متمرکز از زاویه نگاه خاص، کم‌تر بدان پرداخته شده است. آثار کلاسیکی چون المغنی و الشافی، خود به عنوان متون اصلی این پژوهش، در کانون توجه بوده‌اند. در دوره معاصر، مدرسی طباطبایی در مکتب در فرآیند تکامل، به بسترهای تاریخی شکل‌گیری این دو نظریه پرداخته است. پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی نیز با محوریت عصمت امام یا اجماع و با رویکردهای دیگر به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما واکاوی تفصیلی استدلال‌های قرآنی به‌ویژه محوریت آیه ۱۱۵ نساء در چهارچوب تحلیل گفتمان کلامی را در کار خود ندارند. از سوی دیگر، پژوهش‌های غربی مانند اثر Hallaq (1997) با عنوان «تاریخ نظریه‌های حقوقی اسلامی»، به تحوّل نظریه اجماع به طور کلی پرداخته، اما به این تقابل خاص در بستر معتزله و امامیه نخستین نپرداخته است. بر این اساس، این پژوهش می‌کوشد با تمرکز بر تحلیل گفتمان کلامی این دو اثر شاخص و با محوریت خوانش آنان از آیه ۱۱۵ نساء، خلأ موجود در واکاوی دقیق روش‌شناسی تفسیری و مبانی کلامی این مناظره را پر کند.

«عصمت امت» به عنوان محتوایی است که در ظرف «اجماع» جای می‌گیرد. بنابراین، رابطه میان این دو، از نوع ظرف و مظلوف است و به همین دلیل، در این مقاله به تناسب از هر دو واژه

استفاده می‌شود. اجماع در دانش‌های کلام، اصول فقه، فقه و حتی تفسیر دو مکتب، از جایگاهی برجسته برخوردار است. بر اساس برخی گزارش‌ها، به نظر می‌رسد «نظام معتزلی» از نخستین متکلمان سنی مذهب بوده که با رویکردی سلبی، اعم از مطلق (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۲۹۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۴۰) یا نسبی (اجماع اجتهادی) به این نظریه واکنش نشان داده است (پاکتچی، ۱۳۹۹، «اجماع»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی). پس از وی، این نگاه سلبی در میان برخی معتزلیان تداوم یافت. در نیمه دوم سده چهارم، قاضی عبدالجبار با طرحی جامع و در تقابل با نظریه امامت شیعی، می‌کوشد جایگاه نظریه عصمت امت را بر چهارچوبی استدلالی مستحکم سازد. در واکنش به این چهارچوب نظری، شریف مرتضی با تکیه بر مبانی امامت، وارد طرح استدلالی عبدالجبار - به‌ویژه دلایل قرآنی او - شده و با به‌کارگیری معیارهای اثباتی و سلبی مشترک، کاستی‌های آن را آشکار و در مواردی، ادله وی را مصادره به مطلوب می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۶ و ۲۱۹).

واکاوی نظریه عصمت امت در دو/المغنی و/الشافی از جهات زیر اهمیت دارد:

۱- از منظر تاریخی و تعامل اندیشه‌ها: این پژوهش نشان می‌دهد که اولاً، «نیاز به یک منبع معصوم یا حجت» پس از پیامبر ﷺ، مورد اتفاق فریقین است. ثانیاً، تکوین و تحوّل یک ایده و فکر، امری تاریخ‌مند است و در ارتباط و دیالوگ با اندیشه‌های دیگر پدید می‌آید، رشد می‌کند و دگرگون می‌شود. این پژوهش، میزان این تأثیر و تأثر متقابل را آشکار می‌سازد.

۲- از منظر مطالعات تطبیقی: این پژوهش می‌تواند نقاط اشتراک و افتراق این دو نظریه و عوامل و بسترهای شکل‌گیری آن‌ها را تبیین کند.

المغنی و/الشافی جایگاه کم‌نظیری دارند؛ از جمله:

۱) مرجعیت و اتقان علمی به‌عنوان جامع‌ترین و منسجم‌ترین اثر کلامی معتزله و امامیه؛
 ۲) تقابل مستقیم و گفت‌وگوی بی‌واسطه و فراهم آوردن رابطه «پرسش و پاسخ» و یک موقعیت ایده‌آل برای پژوهش تطبیقی؛

۳) هم‌عصری و اشتراک بستر گفتمانی و پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری یکسان؛

۴) تمرکز تخصصی بر مسئله پژوهش: عصمت امت در ذیل مباحث کلی‌تر کلامی.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با الگوی تحلیل گفتمان کلامی، با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای، به مطالعه تطبیقی دو اثر «المغنی» و «الشافی» می‌پردازد. در این روش، واحدهای مفهومی، استدلالی و زبانی با رویکرد هرمنوتیکی بررسی می‌شود. واحدهای معنایی (عصمت

امت، عصمت امام، اجماع و سبیل المؤمنین)، واحدهای زبانی («المؤمنین»، «غیر» و «سبیل»)، ساختارهای نحوی-بلاغی، مراحل تحلیل درون‌متنی (فهم نظام فکری هر متکلم، شناسایی مبانی کلامی و اصول تفسیری، استخراج استدلال‌ها و طبقه‌بندی آن‌ها)، مراحل بین‌متنی (مقایسه نظام‌مند آرای دو متکلم، شناسایی نقاط افتراق و اشتراک، تحلیل علل اختلاف‌ها) در بستر واکاوی روش‌های تفسیری دو متکلم در مواجهه با آیات قرآن، میزان پابندی به ظواهر الفاظ یا گرایش به تأویل، تحلیل نقش پیش‌فرض‌های کلامی در تفسیر آیات، ساختار تحلیل گفتمانی را تشکیل می‌دهد.

این پژوهش از نظر ساختاری در دو بخش اصلی «مبانی و مفاهیم» و «تحلیل استدلال‌های قرآنی» سامان یافته است.

۱- مبانی و مفاهیم

۱-۱. مفهوم‌شناسی اجماع امت

از نظر قاضی عبدالجبار، مفهوم اجماع و حدود و ثغور آن، تابع ادله‌ای است که بر اعتبار آن اقامه می‌شود. به دنبال آن، تفاوت در نوع ادله و نحوه نگاه به آن‌ها، مفهوم اجماع نیز می‌تواند متفاوت باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۶۵). به عبارت دیگر، مفهوم اجماع، نتیجه فرآیند اجتهاد و استدلال بر مبنای ادله اعتبار آن است. اجماع به‌عنوان یک اصطلاح در نگاه کلامی عبدالجبار، پدیده‌ای است که با مشارکت و حضور جمعی محقق می‌شود. عملی عمدی، قصدی، اختیاری و انتخابی (در مقابل اضطراری) است و در هر عصر و نسبت به هر فعل و گفتاری می‌تواند محقق شود. این مفهوم از اجماع، به گمان او، می‌تواند دارای مدلول بوده و به لحاظ حق یا باطل بودن ارزیابی گردد (همان: ۱۵۳ و ۱۶۸).

۱-۲. امکان تحقق اجماع

امکان تحقق عینی اجماع امت، شرط لازم برای تحقق «عصمت امت» است. هم عبدالجبار و هم شریف مرتضی، وقوع اجماع را امری ممکن می‌دانند و عقل را مانع تحقق آن نمی‌شمرند. عبدالجبار برای تقویت این گزاره، به شواهد عینی و تجربی مانند پیروی مردم از مذاهب مختلف و اجتماعات بزرگ در مناسکی چون نماز جمعه و وقوف در عرفات استناد می‌کند. به باور وی، این شواهد نشان می‌دهند که تحقق اجماع به حسب عادت، در هر زمان و مکانی ممکن است. همچنین، این شواهد به‌وضوح نشان می‌دهند که امکان تحقق اجماع امت بر یک قول - مبتنی بر

حجت و دلیل - با وجود برخی اختلافات جزئی، کاملاً میسر است (همان: ۱۵۴-۱۵۵). به بیان دیگر، اگر اجتماع عظیم مردم بر یک مذهب (هر چند از روی شبهه یا تقلید) یا انجام یک فعل عبادی جمعی (مانند نماز جمعه) با یک فراخوان ممکن است، پس اجماع مبتنی بر حجت و دلیل - که قوی‌تر از شبهه و تقلید صرف است - به طریق اولی امکان‌پذیر خواهد بود.

۳-۱. امکان اعتبار اجماع (عصمت امت)

بحث از امکان اعتبار اجماع، بر این پیش‌فرض استوار است که در حالت جمعی (اجماع) برخلاف حالت فردی، پتانسیل و قابلیت ذاتی برای رسیدن به قول حق و رأی صواب وجود دارد. به عبارت دیگر، ممکن است افراد در انفراد خود، قولی خطا برگزینند، اما در فرآیند جمعی و تعامل عقول، به رأی صواب رهنمون شوند. عبدالجبار این مسئله را در بخشی با عنوان «فصل فی أنه لا یمتنع فی إجماع أمة أو جماعة أن یکون صوابا دون آحادهم وأبعاضهم» پی می‌گیرد (همان: ۱۵۶). شریف مرتضی نیز در اصل این امکان - به معنای عدم امتناع عقلی - با وی هم‌عقیده است؛ چرا که عقل آن را ممتنع نمی‌داند. عبدالجبار با ذکر شواهد عینی و فرضیات مختلف می‌کوشد تا نشان دهد احتمال خطا در حالت اجماع، مساوی با احتمال خطا در حالت فردی نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۵۷-۱۵۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۵).

محل نزاع اصلی، «اعتبار اجماع» به معنای مصونیت ذاتی یا اکتسابی امت از خطا (عصمت امت) است. پرسش کلیدی این‌جاست: مراد از عصمت امت چیست؟ آیا این عصمت، خاستگاهی درونی دارد یا بیرونی؟ به بیان دیگر، در حالت اجماع چه تغییر بنیادینی رخ می‌دهد که آن را از حالت فردی متمایز و مصون از خطا می‌سازد؟ اگر مراد «عصمت درونی» باشد، دو متغیر داریم: یکی، «فرد» که به «جمع» تبدیل شده و فردیت خود را از دست می‌دهد و دیگری، «فعل» که در هر دو حالت ثابت است. عبدالجبار از این دیدگاه با عنوان «مقدور» (امکان خطا) و «غیرمقدور» (عدم امکان خطا) یاد می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۵۷). اما اگر مراد «عصمت بیرونی» باشد، دو متغیر ثابت (فرد و فعل) و یک متغیر غیرثابت (وجه فعل یا دلیل آن) وجود دارد. بنابراین، تبیین مفهوم «عصمت امت» و تعیین درونی یا بیرونی بودن آن، شاکله اصلی بحث امکان اعتبار اجماع را تشکیل می‌دهد.

۱-۳-۱. خاستگاه درونی یا بیرونی عصمت امت

به نظر می‌رسد نقطه عزیمت و بنیادی‌ترین اختلاف عبدالجبار و شریف مرتضی در مسئله

اجماع - با وجود خاستگاه مشترک (لزوم منبع مصون از خطا) - در «درونی یا بیرونی بودن عصمت امت» و نیز در «جواز اطلاق واژه عصمت بر امت» نهفته است. هر دو متکلم، به حکم عقل، «اجماع» را به خودی خود ملازم با «عصمت از خطا» نمی‌دانند (همان: ۱۵۳-۱۵۴ و ۱۶۱؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۸۸). با این حال، عبدالجبار آشکارا از تعبیر «عصمت امت» استفاده کرده و از آن دفاع می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۵۷، ۱۵۸ و ۱۶۱)؛ در حالی که سیدمرتضی با این اطلاق مخالف است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۵).

با توجه به این دو زاویه دید - یعنی نظر سلبی مشترک (عدم ملازمه ذاتی) و نظر ایجابی اختلافی (جواز یا عدم جواز اطلاق عصمت) - روشن می‌شود که مراد عبدالجبار از «عصمت امت»، در دو بافت متفاوت، یکسان نیست. وی تفسیر امامیه از عصمت را به «عصمت درونی» تقلیل می‌دهد. بر این اساس، عصمتی که هر دو طرف در نفی ملازمه ذاتی آن با اجماع هم‌عقیده‌اند، ناظر به «عصمت درونی» است؛ اما عصمتی که عبدالجبار در نگاه ایجابی خود از آن دفاع می‌کند و با مخالفت شریف مرتضی مواجه است، یک ویژگی درونی نیست، بلکه امتیازی بیرونی است که بر امت عارض و از سوی خدا به آن اعطا می‌شود. وی این نگاه بیرونی را در قالب تقابل «وجود شک در فرد» و «عدم وجود شک و احتمال خطا در نیل به حق در حالت اجماع» تبیین می‌کند. عامل ایجاد این تغییر، از نظر وی، «وجود دلیل معتبر بر حجیت اجماع» در مقابل «شک در وجود چنین دلیلی برای فرد» است. بنابراین، اطلاق عصمت بر امت از نظر عبدالجبار، به معنای «عدم شک و احتمال خطا در نیل به رأی صواب، به جهت وجود دلیل قطعی بر اعتبار اجماع» است. به بیان دیگر، می‌توان این تفاوت را به تقابل «شک» و «یقین» تعبیر کرد (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۵۸-۱۸۹). بر این پایه، نفی عبدالجبار از دلالت عقل بر عصمت، ناظر به «عصمت درونی اجماع» است. درست همان تلقی که امامیه برای امامت قائلند و بر اساس آن، اجماع را نفی می‌کنند (همان: ۱۵۶ و ۱۵۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۸۸، ۲۱۵ و ۲۱۹). اگر این برداشت صحیح باشد، اختلاف این دو متکلم در خاستگاه عصمت امت، بنیادین است. در هر صورت، تمایز اصلی میان حالت فرد و اجماع از نگاه عبدالجبار در این است که برای رأی فرد، «دلیل معتبری بر مصونیت از خطا در نیل به صواب» وجود ندارد (نتیجه: شک)، اما برای اجماع، چنین دلیلی وجود دارد (نتیجه: یقین) (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۶۲-۱۶۳). پرسش اصلی این‌جاست که آیا شریف مرتضی این تفسیر از عصمت را می‌پذیرد و دلایل پشتیبان آن را قانع‌کننده می‌داند؟ این پرسش در بخش بعدی پیگیری می‌شود.

۲-۳-۱. تکیه‌گاه عقلی برای عصمت امت

آیا عقل به تنهایی می‌تواند تکیه‌گاه مدّعی‌الجماع عبدالجبار مبنی بر مصوئیت اجماع از خطا باشد؟ آیا عقل دلالت ایجابی بر تلازم ذاتی میان اجماع امت و مصوئیت از خطا دارد؟ یا دلالت سلبی بر عدم این تلازم دارد؟ یا اساساً اجماع و عصمت امت خارج از دلالت ایجابی و سلبی عقل قرار می‌گیرد؟ عبدالجبار و شریف مرتضی در «نفی دلالت ایجابی عقل» بر این تلازم، اتفاق نظر کامل دارند؛ زیرا از منظر عقل، هر دو احتمال خطا و صواب در اجماع متصور است. به عبارت دیگر، اجماع، به خودی خود و به طور ذاتی، کاشف از حق نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۹۹؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۷۷). اما این دو در مورد «دلالت سلبی عقل» اختلاف نظر دارند. عبدالجبار قائل به «عدم دلالت عقل بر نفی عصمت» (عقل ساکت یا غیرناظر) است؛ در حالی که شریف مرتضی به «دلالت عقل بر نفی عصمت امت» قائل است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۲۰۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۷۷).

جالب آن‌که این اختلاف در مورد امامت معکوس است. شریف مرتضی - برخلاف عبدالجبار- به «دلالت ایجابی عقل بر لزوم عصمت امام» معتقد است، اگر چه در «نفی دلالت عقل بر عدم عصمت امام» (یعنی سکوت عقل در نفی) با وی هم‌سو است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۲۰۰).

با تفکیک موضع عقل در قبال عصمت امت و امام به دو حوزه «ایجابی» و «سلبی»، می‌توان یک صورت‌بندی چهارگانه از مسئله ارائه داد: ۱- اتفاق نظر: عدم دلالت عقل بر عصمت امت (به دلیل وجود احتمال خطا)؛ ۲- اختلاف نظر در دلالت عقل بر نفی عصمت امت؛ ۳- اتفاق نظر: نفی دلالت عقل بر عدم عصمت امام (یعنی عقل، عصمت امام را ناممکن نمی‌داند)؛ ۴- اختلاف نظر در دلالت عقل بر عصمت امام (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۳۲، ۲۷۶، ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۹۳؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۵۶).

خلاصه استدلال آن است که عقل، در «امکان و احتمال خطا» میان فرد و اجماع، تفاوتی نمی‌بیند؛ زیرا اولاً، اجماع چیزی جز تکرار افراد نیست و فرض تفاوت در مصوئیت به تناقض می‌انجامد. ثانیاً، پذیرش عدم امکان خطا برای جمع، مستلزم عصمت تک‌تک افراد آن جمع است که به بطلان جماع به عنوان یک دلیل مستقل می‌انجامد. ثالثاً، پیامبران که حجت الهی‌اند، هم در حالت فردی و هم جمعی معصوم‌اند و حالت جمعی آنان موضوعیتی در اعتبارشان ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۵۶ و ۱۵۸ و ۲۰: ۷۹؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۳۲).

در نهایت، از نگاه عبدالجبار، در امان بودن حالت جمع از خطا، یک ویژگی ذاتی و درونی «جمع» نیست که نیاز به دلیل عقلی (ایجابی یا سلبی) داشته باشد، بلکه این مصونیت، ریشه در یک «علّت یا دلیل بیرونی» دارد. این دلیل بیرونی می‌تواند هم در جمع و هم در فرد (مانند پیامبران) محقق شود. به عبارت دیگر، این درستی و مصونیت از خطا، حاصل یک نیرو یا قدرت درونی نیست؛ زیرا اگر چنین بود، تفاوت قائل شدن بین فرد و جمع به تناقض می‌انجامید. با این نگاه، وی تأکید می‌کند که هدف این بخش، نشان دادن این نکته است که محلّ نزاع، از جمله مواردی است که عقل در آن حکم قطعی ندارد (عقل‌گریز) و در نتیجه، استدلال شیعه به عقل برای نفی اجماع، خارج از محل بحث است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۲۰: ۷۹).

در مقابل، شریف مرتضی تأکید می‌کند که به حکم عقل، اجماع امت نه ملازم با وقوع خطاست و نه ملازم با مصونیت از آن. سخن اصلی از «امکان وقوع خطا» است که به معنای نفی عصمت (به معنای مصونیت قطعی) از امت است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۶).

۲- تحلیل استدلال‌های قرآنی

کانون اصلی مناقشه میان قاضی عبدالجبار معتزلی و سیدمرتضی در مسئله عصمت امت، به استنادهای نقلی، به‌ویژه قرآن کریم بازمی‌گردد. از این رو، محور اختلاف، بر سر توانایی آیات قرآن و سنت در اثبات این آموزه است و بخش عمده‌ای از مباحث المغنی و الشافی به این موضوع اختصاص یافته است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۶۰-۲۲۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۸۰-۲۸۴).

۲-۱. آیات مورد استناد و جایگاه آیه ۱۱۵ نساء

در میان آیات هفتگانه‌ای که عبدالجبار (۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۶۹ و ۱۷۱) دارای پتانسیل استدلالی برای این موضوع می‌داند، فراز «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۱۱۵)، به‌عنوان قوی‌ترین دلیل معرفی می‌شود (همان، ۱۷: ۱۶۰-۱۹۸ و ۲۰۳). وی اگر چه به تفصیل به دلالت سایر آیات از جمله آیه ۱۴۳ بقره «أُمَّةٌ وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» که استادش ابوعلی جبایی بدان استناد می‌جست، می‌پردازد، اما آن‌ها را در حدّ استحکام آیه پیشین ارزیابی نمی‌کند (همان، ۱۷: ۱۶۹، ۱۷۱ و ۱۷۹). شایان ذکر است که عبدالجبار استدلال به بسیاری از این آیات را عموماً با عنوان «اقوال» (بدون ذکر نام قائل) نقل می‌کند که خود گویای ضعف این استدلال‌ها از منظر وی است (همان، ۱۷: ۱۷۰). با در نظر گرفتن این موارد، تکیه‌گاه

اصلی قرآنی در این بحث، آیه ۱۱۵ نساء تعریف می شود.

۲-۲. روش شناسی و معیارهای تفسیری

عبدالجبار در تبیین دلالت آیه، از طیف وسیعی از معیارهای فهم متن اعم از لفظی و فرالفظی بهره می جوید. این معیارها شامل ظهور لفظی، هم نشینی واژگانی، سیاق، مفهوم مخالف، استثنا، قیاس، اصطلاح شرعی، لغت، نحو و نیز ملاحظات عقلی مانند حسن و قبح می شود. شریف مرتضی نیز در نقدهای خود، به طور عمده در چهارچوب همین بافت ها و معیارها وارد بحث شده و با رویکردی سلبی به ارزیابی استدلال های رقیب می پردازد. این تقابل روش شناختی، نمونه ای عینی از مفاهیم مطرح در «روش شناسی تفسیر قرآن» (پاکتچی، ۱۳۹۰) است که در آن بر نقش «پیش فهم ها» در فرآیند تفسیر تأکید می شود.

۲-۳. تحلیل استدلالی آیه در دو سطح

کوشش عبدالجبار برای استنتاج عصمت امت از این آیه به جهت وجود احتمال های رقیب در دو سطح قابل پی گیری است:

سطح اول: تعلق وعید به «پیروی از غیرسبیل مؤمنان»

سطح دوم: دلالت این فراز بر لزوم پیروی از سبیل مؤمنان (معادل عصمت)

۲-۳-۱. تحلیل رابطه «مشاقه الرسول» و «اتباع غیرسبیل المؤمنین» در تعلق وعید

آیه ۱۱۵ نساء، با محوریت دو مفهوم «مُشَاقَّةُ الرَّسُولِ» و «اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»، همواره از چالش برانگیزترین آیات در حوزه های علوم قرآنی، کلام اسلامی و اصول فقه به شمار رفته است. پرسش بنیادین این است که آیا وعید عذاب الهی در این آیه، مشروط به تحقق هم زمان دو فعل «جدال با پیامبر» و «پیروی از غیر راه مؤمنان» است، یا هر یک از این دو فعل، مستقلاً می تواند موجب استحقاق عذاب باشد؟ آیا مراد از «غیرسبیل المؤمنین» همان «مشاقه الرسول» است؟ (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۶۰)

عبدالجبار با استناد به سه قرینه هم نشینی دو فعل در آیه، ظهور اطلاقی وعید و مقید نبودن آن به جدال و بسندگی خود «جدال با پیامبر ﷺ» برای استحقاق عذاب نتیجه می گیرد که وعید به هر یک از این دو فعل، به طور جداگانه تعلق گرفته است (همان: ۱۶۰-۱۶۱). از دید وی، تعلق انضمامی وعید، مستلزم دو اشکال است:

۱- مخالفت با ظاهر آیه؛

۲- با توجه به بسندگی جدال برای استحقاق عذاب، ذکر «اتباع غیر سبیل» زاید و بی معنا خواهد بود. گویی به فعلی قبیح و مباح در کنار هم وعید داده شده باشد که قبیح است (همان، ۱۷: ۱۶۱).

به دیگر سخن، استدلال بر استقلال وعید، مبتنی بر چند دلیل است:

قرینه هم‌نشینی یا مقایسه‌ای خداوند متعال «مشاقّة الرسول» و «اتباع غیر سبیل المؤمنین» را در سیاق واحد و تحت یک وعید مشترک قرار داده است (همان: ۱۶۰). از آن جا که «مشاقّة الرسول» پس از تبیین هدایت به طور قطع عملی قبیح و مستحقّ عقاب است، قرار گرفتن «اتباع غیر سبیل المؤمنین» در کنار آن، حاکی از آن است که این عمل نیز به همان اندازه، گناهی مستقل و مستوجب عذاب است. اگر چنین نبود، جمع این دو در یک حکم واحد، شایسته و زینده نبود؛ چرا که جمع یک عمل مباح یا کم‌اهمیت با یک گناه کبیره در یک وعید واحد، از حکمت الهی به دور است (همان: ۱۶۱).

تحلیل نحوی و بلاغی ساختار آیه به گونه‌ای است که دو فعل را با حرف عطف «واو» به هم پیوند داده است. عبدالجبار با تحلیل این ساختار استدلال می‌کند که اگر وعید تنها به صورت جمعی (ارتباط «واو» به عنوان شرط) معنا می‌شد، در آن صورت ذکر جداگانه این دو و سپس جمع آن‌ها در یک وعید، کاری بی‌فایده و فاقد بلاغت می‌بود؛ در حالی که سیاق کلام الهی از این جهت کامل و بلیغ است که نشان می‌دهد هر یک از این دو عمل به تنهایی می‌تواند موضوع وعید قرار گیرد (همان).

استدلال فرضی عبدالجبار برای تقویت استدلال خود، حالت فرضی زیر را بررسی می‌کند: فرض کنید وعید تنها در صورت جمع بین دو جرم محقق می‌شود. در این صورت، اگر فردی تنها مرتکب «مشاقّة الرسول» شود (بدون اتباع غیر سبیل المؤمنین)، آیا از وعید در امان است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا ما به طور قطعی می‌دانیم که مشاقّة رسول به تنهایی مستحقّ عذاب است. این امر ثابت می‌کند که «مشاقّة الرسول» یک گناه مستقل است. حال، اگر «اتباع غیر سبیل المؤمنین» یک جرم مستقل نباشد، پیوند دادن آن با «مشاقّة الرسول» و ایجاد یک شرط جمعی برای تحقق وعید، بی‌معنا خواهد بود. بنابراین، تنها تفسیر منطقی این است که «اتباع غیر سبیل المؤمنین» نیز یک عنوان مستقل برای عقاب است (همان). ارجاع غیر سبیل مؤمنان به مشاقّة الرسول، بدون دلیل است؛ چرا که خداوند به صورت مطلق بر «اتباع غیر سبیل المؤمنین» وعید داده و آن را مقید به مورد خاصی نکرده است (همان).

۲-۳-۲. تحلیل شریف مرتضی: استقلال نداشتن دلالت فقره وعید

سیدمرتضی بدون اشاره به محور استقلالی یا انضمامی بودن وعید پیروی از غیرسبیل المؤمنین، مستقیم به محور دوم ورود می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۶). اما شیخ طوسی در تلخیص الشافی، به نقد برداشت و دلایل عبدالجبار می‌پردازد. به موجب کلام او:

اول این که ظاهر آیه دلالت بر بسندگی جدال برای وعید ندارد، بلکه بر تعلق انضمامی دلالت می‌کند؛ هر چند ممکن است دلیلی خارجی، جدال را به تنهایی برای عذاب کافی بداند.

دوم این که با استناد به شواهد شرعی، انضمام یک فعل مباح به یک فعل حرام (مانند جمع چند زن در یک عقد برای مرد آزاد) می‌تواند موجب حرمت و استحقاق عقاب برای آن فعل مباح شود.

سوم این که این قیاس مع الفارق است؛ زیرا مباحات به دلیلی خاص استحقاق عقاب ندارند؛ در حالی که این دلیل در مورد «اتباع غیر سبیل» منتفی است (طوسی، ۱۳۸۲ق، ۱: ۱۶۱).

به عبارت دیگر، استدلال عبدالجبار از سه مشکل رنج می‌برد:

۱- مبتنی بر مغالطه ترکیب است. از ذکر دو فعل در یک سیاق نمی‌توان وحدت حکم آن‌ها را نتیجه گرفت (همان) و عطف در آیه ممکن است تنها بیانگر مصداقی از مصادیق مشاقه باشد.

۲- علم به حرمت مستقل «مشاقه الرسول» از طریق ادله متعدّد نقلی و عقلی به دست می‌آید، نه تنها از طریق این آیه (همان). بنابراین، استنباط حرمت مستقل «اتباع غیرسبیل المؤمنین» از این آیه وجاهت علمی ندارد.

۳- اگر منطق استدلال عبدالجبار را بپذیریم، باید بتوان هر فعل مباحی را که در کنار «مشاقه الرسول» واقع شود نیز حرام دانست (همان). این در حالی است که عقل و شرع، پیروی احکام از چنین ترکیب‌هایی بدون علت خاص را رد می‌کنند.

وی برای تبیین این نقد، به مسئله ازدواج استناد می‌کند که در فقه اسلامی، عقد با دو یا سه زن به صورت جداگانه جایز است، اما عقد هم‌زمان با پنج زن، حرام است (همان: ۱۶۲). این مثال نشان می‌دهد که جمع بین چند عمل جایز می‌تواند تحت شرایط خاصی حرام باشد، بدون این که هر یک از آن اعمال به طور مستقل حرام باشند.

۲-۴. تحلیل دلالت‌های آیه: تقابل دیدگاه عبدالجبار معتزلی و سید مرتضی

۲-۴-۱. تحلیل دیدگاه عبدالجبار معتزلی

عبدالجبار بر آن است که ترک «سبیل المؤمنین» به صورت مستقل، حرام و گناه شمرده

می‌شود. از این حکم تکلیفی، این حکم وضعی استنتاج می‌شود: اگر ترک یک راه، حرام باشد، دلالت بر آن دارد که آن راه، خود اعتبار و حجّیت دارد. در نتیجه، «سبیل المؤمنین»، یعنی راه و روشی که مؤمنان در پیش گرفته‌اند، راهی معتبر و الزام‌آور است و این، همان بنیاد نظریه «مصونیت امت» است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۱۷: ۱۶۰). استواری این استدلال، وابسته به پاسخ به دست‌کم پنج پرسش بنیادین است:

- مقصود از «مؤمنان» در آیه، دقیقاً چه کسانی است؟
- مراد از «سبیل المؤمنین» دقیقاً چیست؟
- آیا صرف تحریم «پیروی از غیرسبیل المؤمنین»، مستلزم وجوب «پیروی از سبیل المؤمنین» است؟

- آیا این وجوب، همه رفتارهای مؤمنان حتی مستحبات را در بر می‌گیرد؟

- آیا این حکم، تنها به عصر صحابه اختصاص دارد؟

مفاهیم کلیدی: «مؤمنون» و «سبیل المؤمنین» واژه «مؤمنون» از دو جنبه نیازمند تبیین است: «تعیین مصداق» و «گستره اطلاق». عبدالجبار در تعیین مصداق، دو دیدگاه را برمی‌شمارد: ۱- مقصود، همه مسلمانان (مُصَدِّقَان) است و ۲- مقصود، مؤمنان حقیقی یعنی مستحقان مدح و ثواب است (همان: ۱۶۶). او با استناد به بار ارزشی مثبت لفظ «مؤمن» در اصطلاح شرع، دیدگاه دوم را برمی‌گزیند (همان: ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۶۸). به باور وی، گستره اطلاق «مؤمنون»، همه مؤمنان را در بر می‌گیرد، نه گروهی خاص را.

استدلال او در این باره، بر دو پایه استوار است: ۱- تحلیل لغوی: الف و لام در «المؤمنین» بر استغراق دلالت دارد و عموم مؤمنان یا جنس آنان را دربرمی‌گیرد، نه افراد معدود را و ۲- تحلیل سیاقی: با توجّه به سیاق آیه، «مشاقّة الرسول» که در کنار «اتباع غیرسبیل المؤمنین» آمده ناظر به مخالفت با یک مرجعیّت قطعی (پیامبر) است. بنابراین، «سبیل المؤمنین» نیز باید ناظر به مرجعیّت قطعی و جمعی باشد، نه آرای افراد پراکنده. از این رو، آنچه حجّت است، «سبیل» و روشی است که همه مؤمنان بر آن اجتماع کرده‌اند (همان: ۱۶۵-۱۶۶، ۱۶۸ و ۱۶۹).

به نظر عبدالجبار، ظاهر لفظ «سبیل»، همه روش‌ها، اقوال و افعال مؤمنان را شامل می‌شود، نه تنها مؤلفه‌های سازنده ایمان. حمل لفظ بر معنایی خلاف ظاهر، نیازمند دلیل است دلیلی که در این جا وجود ندارد (همان: ۱۶۳). اما آیا می‌توان «سبیل» را به «اصول ایمان» تقلیل داد؟ در این صورت، مراد از «سبیل المؤمنین» در آیه، روش و طریقه کسب ایمان خواهد بود (همان) و

مصادیق «سبیل»، اصول بنیادین اعتقادی مانند توحید، نبوت و معاد خواهند بود که پذیرش آن‌ها، شخص را در زمره مؤمنان قرار می‌دهد. نتیجه بی‌واسطه این تفسیر، بی‌معنا شدن سازوکار «اتباع» (پیروی) از مؤمنان است؛ زیرا برای عمل به این «سبیل»، فرد باید به‌طور مستقل و از راه ادله عقلی یا نقلی، به حقایق و ایمانی بودن آن اصل اعتقادی علم پیدا کند. در این فرآیند، مبنای عمل، «دلیل مستقیم» است، نه صرف پیروی از جمع. در نتیجه، نقش «مؤمنین» به‌عنوان منبع حجّیت، کاملاً زائد و ابطال می‌شود (همان). به بیان دیگر، با این تفسیر:

- نخست، «سبیل»، به یک فرد مؤمن نیز سرایت می‌کند؛ زیرا لازمه این کلام، حجّیت «سبیل یک مؤمن» است، حال آن‌که هیچ فقیهی چنین نظریه‌ای را نمی‌پذیرد. پس چگونه می‌توان برای جماعت مؤمنان حجّیتی قائل شد که برای تک‌تک آنان قائل نیستیم؟ (همان: ۱۶۳)

- دوم، اجماع یعنی اتفاق نظر جمعی مؤمنان هیچ ارزش افزوده‌ای به‌عنوان یک دلیل مستقل نخواهد داشت و حجّیت ذاتی خود را از دست خواهد داد.

عبدالجبار برای دفاع از معنای مورد نظر خود یعنی «راه و روش جمعی مؤمنان» از دو شیوه بهره می‌گیرد: «ارجاع به معنای ظاهری» و «نقد پیامدهای تفسیر رقیب». وی استدلال می‌کند:

- اول، ظاهر آیه، بر هر آنچه به عنوان «راه و روش مؤمنان» شناخته می‌شود، دلالت دارد. هیچ قرینه‌ای در خود آیه وجود ندارد که ما را مجاز کند تا این مفهوم عام را به «اصول ایمانی» تخصیص بزنیم. چنین تخصیصی بی‌هیچ دلیلی هم خلاف اصل در تفسیر است و هم حمل کلام بر مجاز شمرده می‌شود که در اصول فقه و تفسیر، تنها با قرینه‌ای قطعی جایز است (همان).

- دوم، ساختار ترکیبی عبارت «سبیل المؤمنین» فرض می‌گیرد که آنان، پیش‌تر واجد وصف ایمان بوده‌اند. بنابراین، این «سبیل»، راهی است که آنان به عنوان «جمعی مؤمن» در پیش گرفته‌اند، نه راهی که بعداً باعث مؤمن شدن آنان شده باشد (همان: ۱۶۴).

- سوم، که به نظر قوی‌ترین وجه است - این تقلیل‌گرایی، به بی‌فایده شدن قید «مؤمنین» می‌انجامد. وی استدلال می‌کند: اگر برای عمل کردن به هر چیزی، نیاز به دلیل مستقل (عقلی یا سمعی) داشته باشیم که ثابت کند آن چیز از «امور ایمانی» است، در این صورت، ذکر و افزودن قید «مؤمنین» در آیه، کاملاً بی‌فایده خواهد بود (همان)؛ زیرا در این حالت، ملاک عمل، خود آن دلیل است، نه پیروی از مؤمنان. به عبارت دیگر، اگر ملاک، دلیل مستقیم باشد، فرقی نمی‌کند که مؤمنان بر آن عمل کرده باشند یا فاسقان. عمل به آن، به خاطر دلیلش واجب است، نه به خاطر «پیروی از مؤمنان». در این صورت، قید «پیروی از مؤمنان» در آیه، کاملاً زائد و بی‌اثر می‌شود

امری که با حکمت و بلاغت کلام الهی ناسازگار است (همان).

۲-۴-۲. راه حل معرفت‌شناختی عملی

این پرسش مطرح است که چگونه در هر عصر می‌توان مؤمنان حقیقی را به طور دقیق شناسایی کرد تا «سبیل» آنان شناخته شود؟ آیا این کار، «تکلیف ما لایطاق» (تکلیف به کاری غیرممکن) نیست؟ عبدالجبار راه‌حلی عملی در چهارچوب معرفت‌شناسی ارائه می‌دهد. اساس این راه‌حل آن است که ما نیاز نداریم تا همه مؤمنان حقیقی را به صورت فردی و عینی شناسایی کنیم، بلکه برای تحقق عمل به آیه، کافی است بدانیم که مؤمنان حقیقی، جزیی جدایی‌ناپذیر از جامعه مسلمانان هستند. از این رو، هرگاه همه مسلمانان بر امری اتفاق نظر یابند، این اجماع ظاهری، کاشف از این حقیقت خواهد بود که مؤمنان حقیقی که در میان این جمع حضور دارند، قطعاً بر آن امر اجماع داشته‌اند (همان: ۱۶۷-۱۶۸ و ۱۷۰). وی برای روشن‌تر کردن نظر خود، مثالی می‌زند: اگر پیامبر ﷺ فرموده بود: «از روش فرزندان فلان شخص پیروی کنید»، برای اطاعت از این امر، لازم نبود همه آن فرزندان را به صورت جداگانه بشناسیم؛ همین‌که بدانیم آنان در خانواده‌ای مشخص زندگی می‌کنند و روش آن خانواده را بشناسیم، برای پیروی کافی است. به همین ترتیب، «اقت اسلام» همان خانواده بزرگ است که مؤمنان حقیقی در درون آن جای دارند (همان: ۱۶۷). البته این نظریه به معنای اعتبار همراهی همه فرقه‌ها و گروه‌ها در تحقق اجماع نیست. عبدالجبار تصریح می‌کند که گروه‌هایی که به دلیل عقاید باطلشان، از دایره ایمان خارج یا همراه شمرده می‌شوند، مانند «مجبّره»، «مشبّه» و «خوارج» اعتبار ندارند؛ زیرا اینان مصداق «مؤمنان» در آیه نیستند (همان: ۱۶۸).

۳- نقدهای سیدمرتضی

نقدهای سیدمرتضی بر استدلال دلالتی عبدالجبار را می‌توان در دو دسته کلان جای داد:

۱- نقد مبانی ادبی و دلالتی الفاظ آیه و ۲- نقد ساختار منطقی استدلال.

۳-۱. نقد مبانی ادبی و دلالتی الفاظ آیه

نقد مبانی ادبی و دلالتی، خود در سه واژه کلیدی قابل ردیابی است.

۳-۱-۱. معنانشناختی «مؤمنین» و عدم دلالت آن بر عموم

سیدمرتضی با تمسک به قواعد زبان عربی استدلال می‌کند که واژه «مؤمنین» از نظر دلالت

زبانی، لفظی با عموم استغراقی نیست که بتواند همه افراد مؤمن در همه اعصار و امصار را در بر گیرد. به بیان دیگر، این واژه، ذاتاً بر همه مصادیق خود دلالت ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۶). دایره شمول این لفظ، دست کم بر سه نفر به صورت قطعی دلالت دارد و شمول آن بر بیش از این تعداد، تنها احتمالی است. این بدان معناست که استناد به این واژه برای اثبات نظریه‌ای که مستلزم مشارکت همگان است، از پایه سست است. وی با نظر به ابعاد معناشناختی با طرح این نظریه که «هیچ لفظی در زبان، ذاتاً و به صرف وضع خود، تمامی افراد یک جنس را دربر نمی‌گیرد»، بنیان ادعای عصمت امت که متکی بر عمومیت واژه «مؤمنین» است را متزلزل می‌سازد. پیامد هرمنوتیکی این استدلال، آن است که آیه در حدّ یک «نص مجمل» قرار می‌گیرد که برای فهم مراد دقیق آن، نیاز به «بیان» و توضیح خارجی دارد. استناد به یک نص مجمل برای اثبات یک نظریه کلامی - اصولی، قابل قبول نیست. سیدمرتضی برای تقویت نقد خود از روش «ادله اخص» استفاده می‌کند و استدلال می‌کند که اگر مخالفان، آیه را بر گروهی خاص از مؤمنان حمل کنند، این اقدام، دل‌خواهی و فاقد مبنای استوار خواهد بود؛ زیرا هیچ قرینه قطعی در خود آیه وجود ندارد که دلالت کند مراد، «همه» یا «بعض» امت است. در مقابل، اگر قرار به تخصیص باشد، ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} به دلیل برخورداری از صفات عصمت و طهارت شایسته‌ترین مصداق برای این عنوان هستند (همان: ۲۱۶ و ۲۱۹).

مشکل دوم در نگاه سیدمرتضی، معطوف به شرط تحقق موضوع حکم است. وعید آیه، متوجه کسی است که از راه «مؤمنان» عدول کند؛ اما تضمینی وجود ندارد که این جمعیت، همواره بر ایمان خود باقی بمانند (همان: ۲۱۷-۲۱۸). آیه، حکم خود را به وصف ایمان مقتید کرده است. اگر گروهی که در آغاز مؤمن بودند، به هر دلیلی از جمله ارتکاب کبیره یا خروج از اعتقاد حق از دایره ایمان خارج شوند، دیگر مصداق «مؤمن» نخواهند بود. در این صورت، پیروی نکردن از راه آنان که اکنون راه «غیر مؤمنان» است، نه تنها موجب وعید نیست که ممکن است واجب باشد. این ابهام در مصداقیابی و تغییرپذیری هویت موضوع حکم، استدلال به آیه را برای اثبات حجّیت همیشگی اجماع، با مشکل مواجه می‌سازد.

مشکل سوم «شناسایی مصادیق مؤمن» است. وی با ایجاد یک دوگانه منطقی استدلال می‌کند که هر تعریفی از «مؤمن» ارائه دهند، به بن بست می‌خورد:

- تعریف مؤمن به «مصدق ظاهری» (مصدقان به رسول) با چند مشکل روبه‌رو است:

۱. تناقض با مضمون آیه: آیه دستور می‌دهد از «سبیل المؤمنین» پیروی کنیم و از مخالفت با

آن بر حذر می‌دارد. این امر، مستلزم شأن تعظیم و تکریم برای مؤمنان است؛ حال آن‌که در میان مسلمانان ظاهری، اشخاص فاسق، فاجر و حتی منحرف وجود دارند که شایستگی چنین تعظیمی را ندارند (همان، ۱: ۲۱۸).

۲. استلزام محال: برای تحقق هر اجماعی، باید همه این افراد در شرق و غرب عالم در آن مشارکت داشته باشند که این امر «غیرممکن» است (همان).

- تعریف مؤمن به «مستحق ثواب» (مؤمن حقیقی) با «مشکل شناسایی» روبه‌رو می‌شود: از کجا وجود چنین مؤمنانی را در هر دوره ثابت کنیم؟ تشخیص مؤمن حقیقی که علم به باطن او نداریم، بسیار دشوار و در بسیاری موارد غیرممکن است (همان). برای اثبات هر اجماعی، باید قطع پیدا کنیم که تک‌تک مؤمنان حقیقی در سراسر جهان از کوه و دشت و دریا در آن شرکت کرده‌اند (همان). این امر، در عمل غیرممکن است و نتیجه آن، ابطال کامل نظریه عصمت امت است.

- تعریف مؤمن به «مؤمن ظاهری شایسته تعظیم»، - حتی اگر در باطن چنین نباشد - نیز نخست، خروج از معنای لغوی و شرعی است. دوم، تناقض درونی دارد؛ زیرا آیه به «حقیقت تعظیم» امر می‌کند؛ حال آن‌که یک منافق یا فاسق، در حقیقت مستحق تعظیم نیست و ما تنها به دلیل تبعّد شرعی و برای حفظ ظاهر جامعه، مجاز به مدح او هستیم (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۸-۲۱۹) و سوّم، این تعریف نیز ما را با مشکل «لزوم مشارکت همگان» روبه‌رو می‌کند. در نتیجه، هر تعریفی از «مؤمن» ارائه شود، یا مستلزم محال است، یا به تناقض می‌انجامد و یا نظریه عصمت امت را از درون پوچ و غیرقابل اجرا می‌سازد.

۳-۱-۲. تحلیل معنانشناختی «سبیل» و عدم دلالت آن بر کثرت

دوّمین نقد سیدمرتضی، معطوف به واژه کلیدی «سبیل» در آیه است. ایشان با ظرافتی زبان‌شناسانه توجه می‌دهند که این واژه به صورت «مفرد» به کار رفته است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۶-۲۱۷). ساختار مفرد واژه «سبیل» طبق قواعد زبان عربی بر وحدت دلالت دارد، نه بر تعدّد و کثرت؛ از این رو، آیه تنها از یک «راه» سخن می‌گوید.

استدلال عبدالجبار مبتنی بر این‌که آیه، پیروی از همه راه‌ها و نظرات مؤمنان را واجب می‌شمارد، پشتوانه لغوی ندارد؛ زیرا او بی‌هیچ قرینه‌ای لفظ مفرد را بر معنای جمع حمل می‌کند. سیدمرتضی این عمل را نوعی «تحکم» می‌خواند؛ یعنی صدور حکمی بدون ارائه دلیل، تنها بر

پایه ادعا. در این جا، سیدمرتضی یک اصل روش شناختی کلیدی در مواجهه با نصوص دینی را مطرح می سازد: هنگامی که در یک نص، هیچ دلیلی بر عموم یا تخصیص یک لفظ در دست نیست، وظیفه عالم، «توقف» و «انتظار برای بیان و روشن سازی از طریق منابع دیگر» است. در چنین شرایطی، نه می توان به طور خودسرانه ادعای عموم کرد و نه می توان به صورت دلخواه به تخصیص روی آورد. هر دو رویکرد در فقدان دلیل یکسان و بی اعتبار هستند (همان، ۱: ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۱۶-۲۱۷).

۳-۱-۳. معناشناسی «غیر»

عبدالجبار در استدلال خود، «غیر» را به معنای استثنا گرفته است. به موجب این دیدگاه، نهی از «اتباع غیرسییل المؤمنین»، بالملازمه، مستلزم وجوب «اتباع سییل المؤمنین» است. وی برای تبیین این مدعا، به مثال «نهی از خوردن غیر غذای من» متوسل می شود و ادعا می کند که عرف از این نهی، وجوب خوردن غذای خود گوینده را فهمیده و حرام بودن خوردن غذای دیگران را مستلزم وجوب خوردن غذای او می داند (همان: ۲۲۱).

سیدمرتضی با تحکم خواندن این استدلال، این تحلیل زبانی را نادرست می داند (همان). به باور او، واژه «غیر» در این سیاق، لزوماً به معنای «إلا» (برای استثنا) نیست، بلکه می تواند به معنای «خلاف» (برخلاف) باشد. در نتیجه، معنای آیه این خواهد بود: «خلاف راه مؤمنان را پیروی نکنید»، نه آن که «فقط راه مؤمنان را پیروی کنید» (همان: ۲۲۲). از نظر منطقی، هیچ ملازمه ای بین «حرام بودن پیروی از راه الف» و «واجب بودن پیروی از راه ب» وجود ندارد. حالت سوّمی به نام «ترک هر دو» متصور است؛ یعنی فرد می تواند نه راه مؤمنان را دنبال کند و نه راه مخالف آنان را، بلکه مسیر سوّمی در پیش گیرد. از این رو، نهی از یکی، مستلزم وجوب دیگری نیست (همان).

مثال «غذای من» نیز به باور سیدمرتضی نادرست است. از عبارت «غیرغذای مرا مخور»، عرف تنها «حرام بودن خوردن غذای دیگران» را می فهمد، نه «واجب بودن خوردن غذای من» را. حکم غذای خود شخص مباح، حرام یا واجب بودنش به دلیلی خارج از این جمله بستگی دارد (همان).

۳-۲. نقد ساختار منطقی استدلال

نقد ساختار منطقی استدلال عبدالجبار را با توجه به کانون نقد می توان به چند بخش تقسیم کرد:

۳-۲-۱. تمایز بین «تحریم ضد» و «وجوب نفس»

این محور، اساسی‌ترین و تفصیلی‌ترین نقد سیدمرتضی است. به موجب استدلال عبدالجبار، چون خداوند پیروی از «غیرسبیل المؤمنین» را حرام کرده است، این حرمت، خودبه‌خود مستلزم وجوب پیروی از «سبیل المؤمنین» است. به عبارت دیگر، نهی از «غیر»، اثبات «نفس» را در پی دارد. سیدمرتضی در ردّ این استدلال بر امتناع تلازم منطقی بین این دو گزاره پای می‌فشارد (همان: ۲۱۹-۲۲۴). به باور او، هیچ منع عقلی وجود ندارد که یک چیز پیروی از غیر راه مؤمنان حرام باشد، در حالی که طرف مقابل آن، پیروی از راه مؤمنان تنها مباح یا حتی حرام باشد. وی برای تبیین این مطلب به چند قرینه و شاهد استناد می‌کند:

مثال افعال تکلیفی: اگر خداوند بگوید: «غذای دیگران را نخور»، این سخن به هیچ وجه به معنای «حتماً غذای مرا بخور» نیست، بلکه ممکن است حکم به حرمت خوردن غذای خودش نیز داده باشد یا اساساً غذایی در کار نباشد. در این حالت، مکلف می‌تواند راه سوّمی پیش گیرد: نه غذای دیگران و نه غذای میزبان را بخورد (همان: ۲۲۰).

تفکیک بین «غیر» و «إلا»: وی تأکید می‌کند که کلمه «غیر» در آیه، لزوماً به معنای حرف استثنای «إلا» نیست که مفهوم انحصار و وجوب دهد، بلکه می‌تواند به معنای «خلاف» باشد. در این صورت، آیه تنها از پیروی راهی که مخالف راه مؤمنان است، نهی کرده است، نه آن‌که پیروی از خود آن راه را واجب شمرده باشد (همان: ۲۲۰-۲۲۱).

قیاس مع الفارق: عبدالجبار قیاس می‌کند «همان‌گونه که نهی از مشاقه با رسول، مستلزم وجوب اطاعت از اوست، نهی از پیروی غیرسبیل مؤمنان نیز مستلزم وجوب پیروی از سبیل آنان است». سیدمرتضی این قیاس را به دلیل فقدان شرط تساوی در دو طرف باطل می‌داند؛ زیرا اطاعت از پیامبر، به دلیل نص صریح و عصمت قطعی او واجب است؛ حال آن‌که چنین دلیلی بر وجوب مطلق اطاعت از مؤمنان وجود ندارد (همان: ۲۱۷).

۳-۲-۲. نفی مفهوم وصف

وقتی عبدالجبار استدلال می‌کند که اگر پیروی از سبیل المؤمنین واجب نبود، حالتی مشابه پیروی از غیرسبیل المؤمنین پیدا می‌کرد که ممکن است صواب یا خطا باشد و در این صورت، وعید الهی به یکی از دو امر متساوی‌الاحتمال، عبث و باطل می‌بود، سیدمرتضی در پاسخ می‌گوید: «حتّی اگر بپذیریم هر دو راه «سبیل المؤمنین» و «غیر آن» از حیث خطا و صواب

مساوی باشند، خداوند می‌تواند به دلیل مصلحتی خاص تنها از یکی از آن دو نهی کند و وجوب یا حرمت دیگری را به دلیلی جداگانه اثبات نماید. وی برای اثبات این مدّعا به «مفهوم وصف» در اصول فقه اشاره می‌کند و مثال می‌زند که وقتی پیامبر ﷺ می‌فرماید: «در گوسفندان سائِم (چرنده) زکات است»، این سخن، دلالت نمی‌کند که در غیر سائِم زکات نیست، بلکه ممکن است حکم غیرسائِم نیز با دلیل دیگری ثابت شود (همان: ۲۲۳).

۳-۲-۳. غفلت از قرینه عقلی

سیدمرتضی با طرح یک «قرینه عقلی» استدلال می‌کند که حتّی اگر آیه دلالت بر وجوب پیروی از مؤمنان داشته باشد، این وجوب می‌تواند ناشی از وجود یک «امام معصوم» در میان جماعت مؤمنان باشد. امامی که پیروی از او، به حکم عقل واجب است. با طرح این احتمال، استدلال مخالفان برای اثبات حجّیت اجماع که هدف نهایی آن، انکار ضرورت امامت معصوم است ساقط می‌شود؛ زیرا آیه می‌تواند مؤید همان مطلبی باشد که امامیه بدان معتقدند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۲۰).

۳-۲-۴. عدم دلالت آیه بر استمرار زمانی حکم

به باور سیدمرتضی، آیه دلالتی بر استمرار وجوب اتباع در همه اعصار ندارد (همان: ۲۱۷). وی استدلال می‌کند که حتّی اگر الفاظ «مؤمنین» و «سبیل» بر عموم دلالت داشته باشند، این، عموم در «صفت» است، نه عموم در «زمان». آیه می‌گوید: «از راه مؤمنان پیروی کنید»، امّا هیچ دلیلی در خود آیه وجود ندارد که این حکم را به همه زمان‌ها تسرّی دهد.

استدلال قیاسی مبتنی بر وجوب اطاعت از پیامبر ﷺ در همه زمان‌ها استدلالی «مع الفارق» است (همان)؛ زیرا وجوب همیشگی اطاعت از پیامبر ﷺ، با نصوص قطعی و ادلّه خدشه‌ناپذیر ثابت شده است؛ حال آن‌که برای وجوب اتباع مؤمنان، چنین دلیل قطعی‌ای در دست نیست. از این رو، نمی‌توان از یک حکم قطعی پیروی از پیامبر برای اثبات حکم دیگری پیروی از مؤمنان که قطعیت آن نامعلوم است، استفاده کرد. در نتیجه، در نبود دلیلی بر عموم زمانی، آیه در این مورد نیز «مجمّل» باقی می‌ماند و استناد به ظاهر آن برای اثبات نظریّه عصمت ائمّه، درست نیست. به بیان دیگر، هیچ ملازمه عقلی بین «اطلاق وعید» و «امکان تحقّق مورد وعید در همه زمان‌ها» وجود ندارد. آیه در مقام «تحدیر» است و تنها هنگامی که مؤمنان به صورت محقّق وجود داشته باشند، تطبیق می‌کند (همان: ۲۲۶).

وی برای تقویت این قول، به چند نمونه استناد می‌کند:

- ۱- خداوند در کتاب‌های آسمانی پیشین، امت‌ها را به پیروی از پیامبر اسلام ﷺ امر کرده و بر تکذیب او وعید داده است؛ حال آن‌که وجود آن حضرت در آن زمان، محقق نبود (همان).
 - ۲- آیه حدّ سرقت ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ (مانده: ۳۸) نیز به گفته ابوهاشم معتزلی اقتضا نمی‌کند که در همه زمان‌ها سارق وجود داشته باشد، بلکه حکمی است برای وقتی که چنین چیزی محقق شود (همان: ۲۱۷، ۲۲۴-۲۲۷ و ۲۳۱).
- سیدمرتضی در پایان، به نقد روش کلی مخالفان می‌پردازد و یادآور می‌شود که آنان در سایر مباحث کلامی، معیارهای سخت‌گیرانه‌ای برای استدلال دارند؛ اما هنگامی که به مسئله امامت می‌رسند، این معیارها را رها کرده، به دلایلی متوسّل می‌شوند که خود در جای دیگر آن را نمی‌پذیرند. او این رفتار را ناشی از «هوای نفس» و «قوة عصبیت» می‌داند (همان: ۲۲۳).

نتیجه‌گیری

این مناظره، بازتابی از دو جهان‌بینی کلامی متمایز در تبیین ساختار مرجعیت دینی پس از پیامبر ﷺ است. مطالعه تطبیقی این دو اثر، نه تنها درک عمیق‌تری از شکل‌گیری و سیر تطوّر اندیشه اسلامی در گفتمان و تعامل دیالکتیکی با یکدیگر ارائه می‌دهد، بلکه الگویی روشن از چگونگی تعامل و تقابل گفتمان‌های کلامی در تاریخ اسلام را به نمایش می‌گذارد. همچنین آن، نمونه‌ای بارز از اختلاف نظرهای کلامی - اصولی و روش تفسیری عمیق است.

عبدالجبار با تکیه بر ظواهر لفظی، دلالت ساختاری (التزامی) آیه و ملاحظات عقلی می‌کوشد دلالتی واضح و قطعی برای این آیه اثبات کند.

در مقابل، شریف مرتضی با همان ابزارهای هرمنوتیک، با تشکیک در ظهور الفاظ کلیدی و نقد استدلال‌های ساختاری و التزامی، استدلال رقیب را تا سرحدّ اجمال و نیازمندی به دلیل خارجی فرو می‌کاهد. این اختلاف، ریشه در مبانی متفاوت ایشان در حوزه الفاظ، حجّیت ظواهر و ادله عقلی دارد.

از دیگر زاویه، این پژوهش نشان می‌دهد که این اختلاف، تنها یک مجادله تاریخی نیست، بلکه الگویی پایدار در تقابل گفتمان‌های کلامی - حقوقی است که ریشه در مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد. موضوعی که مدرسی طباطبایی از آن به‌عنوان «دو الگوی متفاوت مرجعیت» یاد می‌کند.

منابع

۱. ابن ابی الحديد معتزلی، (۱۳۷۸-۱۳۷۳ق)، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۰)، روش شناسی تفسیر قرآن، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۳. _____، (۱۳۹۹)، «اجماع». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۴. علم الهدی، شریف مرتضی، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، چاپ دوم، تهران، مؤسسه الصادق (ع).
۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۴ق)، تلخیص الشافی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵-۱۹۶۲م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، به کوشش: جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریة.
۷. مدرسی طباطبایی، حسین، (۱۳۸۶)، مکتب در فرآیند تکامل: نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیع در سه قرن اولیّه، ترجمه: هاشم بیک زاده. تهران: انتشارات کویر.
۸. _____، «مناظرات کلامی و نقش متکلمان»، ترجمه: هاشم ایزدپناه، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۳.