

### بررسی تطبیقی جامعیت قرآن و سنت در آراء صفار و کلینی با توجه به فضای گفتمانی عصر ایشان\*

سیده‌ادی دادگر<sup>۱</sup>

محسن احتشامی‌نیا<sup>۲</sup>

#### چکیده

اختلاف صفار و کلینی به عنوان استاد و شاگرد در خصوص جامعیت قرآن و سنت را بایستی در نوع نگاه آن دو به جایگاه عقل و نص، همراهی امام (ع) با کتاب و سنت، معنای تفویض و نیز با توجه به قرابت هریک از ایشان به طیف‌های کلامی در درون امامیه، باز جست. کلینی که قرابت بسیاری به طیف عقل‌گرا و قرآن‌محور هشام بن حکم داشت و در مسأله تفویض امور به پیامبر (ص) و امام (ع)، جانب دیدگاه متعادل و خارج از اتهام به غلو را می‌گرفت، قرآن و سنت را جامع همه اموری می‌دانست که انسان‌ها حداقل در مسائل دینی بدان نیاز دارند. از این‌رو امام (ع) را صرفاً به عنوان حامل و مفسر کتاب و سنت در نظر می‌گرفت؛ اما صفار با شدت نص‌گرایی و طبعاً عقل‌محور نبودن، ارائه معنایی موسع از تفویض و همچنین در متهم شدن به غالی‌گری، قرابتی با طیف مفضل بن عمر داشت و در نتیجه، قرآن و سنت را جامع هر آنچه انسان‌ها بدان‌ها نیاز دارند، نمی‌دانست. البته، این مسأله برای وی و در منظومه اعتقادی‌اش، مشکلی ایجاد نکرده و او علم امام (ع) را که در «بصائر الدرجات» به شکلی حداکثری به آن پرداخته است، به عنوان پوشش‌دهنده مواردی می‌داند که در کتاب و سنت نیامده است.

واژگان کلیدی: صفار، کلینی، جامعیت کتاب و سنت، طیف هشام بن حکم، طیف مفضل بن عمر.

\* دریافت: ۹۸/۰۴/۰۸ پذیرش: ۹۸/۰۹/۰۲ (مقاله پژوهشی).

۱. گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران/

hadi.sd63@gmail.com

۲. گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)/

m.ehteshaminia@yahoo.com

## ۱- مقدمه

محمد بن حسن صفار قمی (م. ۲۹۰ ق) و محمد بن یعقوب کلینی رازی (م. ۳۲۹ ق) از علمای جلیل‌القدر امامیه در دوران غیبت صغرای امام زمان (ع)، استاد و شاگردی بودند که هر دو خاستگاهی قمی داشته و در زمینه‌های مختلف و متعدد کلامی دارای اشتراکات فراوانی بوده‌اند. به‌رغم این اشتراکات فراوان کلامی که براساس میراث برجای‌مانده از آن دو از طریق کتب «بصائر الدرجات» و «الکافی» قابل‌پی‌جویی است، به برخی از اختلاف دیدگاه‌ها نزد آن دو می‌رسیم که یکی از آن‌ها اختلاف در مقوله خودبسنده بودن یا نبودن کتاب و سنت است و به عبارت دیگر، پرداختن به این سؤال که آیا کتاب و سنت جامع هر آنچه انسان‌ها دست‌کم در زمینه دین-بدان احتیاج دارند، هستند یا نه؟

شایان ذکر است که بر مبنای تفسیر برخی از آیات، به ویژه آیه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل: ۱۱۶/۸۹) اختلافات دامنه‌دار و گسترده‌ای در خصوص محدوده تبیین کتاب و نیاز یا عدم نیاز کتاب به سنت پیامبر (ص) یا تبیین و تفسیر معصومان (ع) به‌طور کلی به وجود آمده و با توجه به گسترش علوم مختلف در عصر کنونی، همچنان ادامه دارد. دیدگاه‌هایی مانند جامعیت مطلق کتاب بر همه امور و بالطبع، بی‌نیازی آن از غیر کتاب، جامعیت کتاب در امور دینی و بی‌نیازی از غیر آن در این امور، جامع نبودن کتاب و نیاز آن به سنت پیامبر (ص) یا تفسیر و تبیین معصومان (ع)، رئوس دیدگاه‌هایی هستند که می‌توان در این زمینه برشمرد. گفتنی است وجود دیدگاه‌هایی غریب مانند آنکه تنها منبع شناخت حکم شرعی، سنت ائمه (ع) و نه پیامبر (ص) معرفی شود نیز، حاکی از وجود چنین اختلافات گسترده و بعضاً، مبنایی در زمینه مورد نظر است (برای آشنایی تفصیلی با برخی از این دیدگاه‌ها، ر.ک: خاک‌پور و دیگران، ۱۳۹۰، سراسر اثر/ روشن‌ضمیر، ۱۳۹۳، سراسر اثر).

صفار با آوردن ابوابی تحت عناوین «باب ما یلهم الإمام مما لیس فی الكتاب والسنة من المعضلات»، «باب فی الأئمة أنهم یوفقون ویسدون فیما لا یوجد فی الكتاب والسنة» و «باب فی المعضلات التي لا توجد فی الكتاب والسنة ما یرفها الأئمة» (صفار، ۱۴۰۴، صص ۲۳۴، ۳۸۷، ۳۸۹) اذعان دارد که برخی موارد و به تعبیر خود صفار، معضلاتی وجود دارند که علم به آنها در کتاب و سنت نیامده ولی در نزد امام (ع) موجود است و به عبارت دیگر، علم امام (ع) که از طریقی مانند الهام شدن بر وی بدست می‌آید، به عنوان پوشش‌دهنده کتاب و سنت در نظر گرفته می‌شود، اما کلینی با آوردن بابی تحت عنوان «باب الرد إلى الكتاب والسنة وأنه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فیہ کتاب أو سنة» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹) تصریح می‌کند که مجموعه کتاب و سنت در زمینه دین، دربردارنده هر آنچه انسان‌ها بدان نیاز دارند،

هستند و این در حالی است که به سبب تأخر کلینی نسبت به صفار و حضور هر دو در بوم قم، طبعاً، کلینی کتاب استادش، صفار را دیده و با دیدگاه وی نیز آشنا بوده است.

به نظر می‌آید که تحلیل و تبیین اختلاف موجود نزد صفار و کلینی در مقوله مهم و زیربنایی مورد بحث را باید در نوع نگاه و مبانی فکری ایشان در خصوص جایگاه و شئون تشریحی امام (ع) و همچنین، خوانش‌هایی که نزد آن دو در زمینه معنای تفویض امور به امام (ع) وجود دارد، جویا شد که البته، این تبیین با کمک روشن شدن فضای گفتمانی کلامی و حدیثی قم در آن دوران و مخصوصاً، جریان‌های درونی اصحاب ائمه (ع) که به نظر نگارندگان این تحقیق هر دوی آنان قرابتی با برخی از این جریان‌ها دارند، می‌تواند بهتر محقق شود.

شایان ذکر است که کتب و مقالات ذیل پیشینه این تحقیق محسوب گشته و در روشن شدن فضای گفتمانی عصر صفار و کلینی ما را یاری می‌رسانند:

- «تاریخ فرق و مذاهب کلامی در ایران»، موجود در مجموعه تاریخ جامع ایران، جلد ۱۴، تألیف احمد پاکتچی.

- کتاب «نخستین مناسبات فکری تشیع» تألیف سیدمحمدهادی گرامی.

- مقاله «گرایش‌های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری قمری» تألیف احمد پاکتچی.

- مقاله «کتاب العقل داوود بن محبر؛ کوششی در جهت تحلیل کتاب و بازسازی یک نظریه» تألیف احمد پاکتچی.

- مقاله «بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه» تألیف سیدمحمدهادی گرامی.

- مقاله «محمد بن حسن صفار؛ غالی یا متهم به غلو» تألیف محمدرضا ملانوری.

## ۲- جریان‌های کلامی و حدیثی اصحاب ائمه (ع) در قم

براساس تحقیقات صورت گرفته، شواهد تاریخی نشان می‌دهند که برخی از اصحاب ائمه (ع) و بویژه، اصحاب امام صادق (ع) با وجود اشتراکات فراوان فکری، دارای مشرب‌ها و گرایش‌های متفاوت کلامی و حدیثی نسبت به یکدیگر بوده‌اند و این تفاوت‌ها منجر به شکل-گیری جریان‌هایی مختلف در درون امامیه شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فان اس، ۱۳۹۷، ج ۱، صص ۶۶۴-۵۹۸).

یکی از جریان‌هایی که در تاریخ متقدم امامیه می‌توان وجود آن را تشخیص داد، جریان هشام بن حکم و سلسله شاگردان وی، بویژه، یونس بن عبد الرحمن و فضل بن شاذان است. گزارش‌ها و شواهد مختلفی در دست داریم که حاکی از تقابل داخلی و رویارویی بسیاری از امامیان متقدم با هشام و شاگردانش هستند که شاید اصلی‌ترین آن‌ها، اختلاف هشام بن حکم با هشام بن سالم جوالیقی است. گفتنی است که تقابل با هشام بن حکم و اصحابش از کتاب‌هایی که برخی علیه یا له هشام یا یونس نگاشته‌اند، به خوبی آشکار می‌شود. برای نمونه، سعد بن عبدالله اشعری از علمای قم کتابی به نام «مثالب هشام و یونس» دارد و همو کتابی با عنوان «کتاب الرد علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس» نگاشته است. کتاب اخیر در رد کتاب علی بن ابراهیم قمی، از دیگر علمای قم است که در تأیید هشام و یونس کتابی نگاشته بود (نجاشی، ۱۳۶۵، صص ۱۷۷-۱۷۸). در همین راستا، یعقوب بن یزید انباری، از راویان عراقی دوران امام جواد (ع)، کتابی در طعن و رد یونس بن عبد الرحمن نوشته است (همان، ص ۴۵۰).

از سوی دیگر، خود هشام بن حکم به تألیف دو کتاب، یکی در رد هشام جوالیقی و دیگری، در رد مؤمن الطاق می‌پردازد (همان، ص ۴۳۳). عنوانی که نجاشی برای کتاب وی در رد مؤمن الطاق می‌آورد با عبارت تأمل برانگیز «شیطان الطاق» ذکر می‌شود. هم‌چنین، علی بن ابراهیم قمی - همانطور که ذکر شد- نیز کتابی با عنوان «رسالة فی معنی هشام و یونس» می‌نویسد (همان، ص ۲۶۰) که به خوبی حاکی از ادامه این تقابل است. عبدالله بن جعفر حمیری از بزرگان قم در آن دوران نیز به تألیف «کتاب ما بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم و القیاس و الأرواح و الجنة و النار و الحدیثین المختلفین» می‌پردازد (همان، ص ۲۲۰). از عنوان این کتاب دست‌کم، برخی موارد اختلافی بین هشامین نیز فهم می‌گردد.

علاوه بر کتب تألیف‌شده در این خصوص، تقابل مذکور با جریان هشام بن حکم از گزارش‌های رجالی نیز استنباط‌شدنی است. برای نمونه، گزارش‌های رجالی به خوبی حاکی از تقابل قمی‌ها با یونس بن عبد الرحمن است، چراکه تقریباً غالب گزارش‌های جرح یونس مربوط به قمی‌هاست بطوریکه کشی که خود نیز با قرائنی در زمره متعلقان به جریان هشام بن حکم قرار می‌گیرد، درباره این اخبار می‌نویسد: «فلینظر الناظر؛ فیتعجب من هذه الأخبار التي رواها القميون فی یونس و لیعلم أنها لا تصح فی العقل» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۷). شیخ طوسی نیز در کتاب رجالش می‌گوید که قمیان، وی (یونس) را تضعیف نموده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۶). از سوی دیگر، غالب گزارش‌های مدح یونس مربوط به حلقه فضل بن شاذان و یارانش در نیشابور است (گرامی، ۱۳۹۱ «الف»، صص ۱۳۸-۱۴۰/ نیز برای مشاهده برخی از گزارش‌های مدح یونس توسط حلقه فضل بن شاذان، ر.ک: کشی، ۱۴۰۹، صص ۴۸۳-۴۸۵، ۴۸۷-۴۸۸).

همچنین، براساس شواهدی که در دست داریم، می‌توان گفت که جریان‌های امامی محدود به جریان هشام بن حکم و هشام بن سالم نبوده‌اند و جریان‌های دیگری همچون طیف مفضل بن عمر و طیف زراره نیز حضور تاریخی داشته‌اند، ولی می‌توان سایر جریان‌ها به جز جریان هشام بن حکم را در یک گروه کلی‌تر که اکثریت امامیه را تشکیل می‌دادند و وجه اشتراک آن‌ها تقابل با جریان هشام بن حکم بوده، قرار داد و جریان هشام نیز تا حدی با همه آنان تقابل داشته است. با وجود این، مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین طیف در داخل گروه اکثریت، طیف هشام بن سالم جوالبقی است که نمایندگی تقابل اصلی با جریان هشام بن حکم را در اختیار دارد. هشام بن سالم و ابوجعفر مؤمن الطاق در رأس این جریان قرار دارند و می‌توان ایشان را متکلمانی نص‌گرا نامید. شاید بتوان بیشتر فقها و متکلمان نص‌گرای عراقی پس از سده اول را وابسته به این گروه اکثریت که اندیشه‌های کلامی جوالبقی نماینده اصلی آن بود، دانست (گرامی، ۱۳۹۱ «ب»، صص ۸۵-۸۷/ نیز برای دیدن علل تفصیلی این تقسیم‌بندی، رک: همان).

اما در فضای قم و در سده سوم هجری، بررسی مکتب محدثان قم نشان می‌دهد که جریان‌های فعال در این مکتب، دقیقاً تأثیرپذیرفته از مکاتب امامیان عراقی، به ویژه کوفه بوده‌اند. شاید علت این امر آن باشد که از این دوره، یعنی سده سوم هجری به بعد، ناگهان سیل معارف حدیثی روایت کوفی از طریق شخصیت‌هایی همچون ابراهیم بن هاشم، حسین بن سعید اهوازی و محمد بن سنان زاهری به قم منتقل شده است و در واقع، جریان کلی حاکم در قم را باید متأثر از اندیشه‌های گروه اکثریت، بویژه، طیف جوالبقی دانست. شخصیت‌هایی مهم در قم همچون احمد بن محمد بن عیسی اشعری و سعد بن عبدالله اشعری در این جریان قرار می‌گیرند. همچنین، ادامه‌گرایش‌های طیف مفضل بن عمر نیز در برخی محدثان امامی قم بروز کرده و ادامه یافت که این گروه نیز مانند طیف مفضل بن عمر در عراق، به غلو و نقل مراسیل و نقل از مجاهیل، متهم شدند. از آن جمله، محمد بن اورمه قمی متهم به غلو شد و قمیان برای وی دسیسه‌سازی کردند، اما از این کار منصرف شدند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۹). سهل بن زیاد آدمی نیز به علت اتهام کذب و غلو، توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری از قم اخراج و به ری فرستاده شد (همان، ص ۱۸۵).

در خصوص حضور جریان کلامی هشام بن حکم در قم نیز باید گفت که یافتن حضور چنین جریانی در قم و در سده سوم هجری بسیار دشوار بوده و ادامه چنین جریانی بیشتر در حوزه امامیان خراسان قابل پی‌جویی است، ولی به هر حال، می‌توان به حضور کم‌رنگ این جریان در

قم و توسط شخصیت‌هایی همچون ابراهیم بن هاشم و پسرش علی بن ابراهیم اشاره کرد. نجاشی از قول کشی نقل می‌کند که ابراهیم بن هاشم شاگرد یونس بن عبدالرحمن بوده (همان، ص ۱۶) و همان‌طور که ذکر گردید، علی بن ابراهیم نیز در دفاع از یونس و هشام کتابی نوشته است. ناگفته نماند، با وجود جهت‌گیری‌هایی که علیه طیف مفضل در قم وجود داشت، به نظر می‌رسد در مجموع، دیدگاه قمیون در قبال این طیف مثبت بوده یا دست‌کم، نسبت به امامیان خراسانی بهتر بوده باشد بطوریکه یکی از مشهورترین گزارش‌های مدح مفضل بن عمر را سعد بن عبدالله اشعری و احمد بن محمد بن عیسی اشعری نقل کرده‌اند (کشی، ۱۴۰۹، صص ۳۲۲-۳۲۳). در مقابل، گزارش‌هایی مانند خطابی<sup>۱</sup> معرفی شدن مفضل توسط کشی (همان، ص ۳۲۳) و جرح شدید محمد بن سنان توسط فضل بن شاذان (همان، ص ۵۰۷) می‌تواند مؤید این باور باشد که غالب جبهه‌گیری‌های تند علیه مفضل بن عمر و محمد بن سنان توسط خراسانی‌ها که وابستگی فکری به جریان هشام بن حکم داشته‌اند، صورت پذیرفته است (گرامی، ۱۳۹۱ «ب»، صص ۱۰۴-۱۰۸).

همچنین، جریان تصفیه مذهبی در قم با عنوان غلوستیزی که در زمان احمد بن محمد بن عیسی اشعری و با اخراج چند تن همراه شده بود، در زمان سعد بن عبدالله اشعری از شاگردان احمد ادامه یافت. شاید همین یکسان‌سازی مذهبی و تحمل نکردن دیدگاه‌های متفاوت در قم موجب شد تا برخی از عالمان پرنفوذ در قم، مانند جعفر بن حسین بن شهریار (م. ۳۴۰ ق) به کوفه مهاجرت کنند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۳) یا مانند شیخ صدوق (م. ۳۸۱ ق) در ری اقامت گزینند (همان، ص ۳۸۹) و برخی از رخداد‌های مهم آن دوره، مانند تألیف کافی کلینی، نه در محیط یکسان‌سازی شده قم که در تعامل میان فضا‌های معتدل‌تر ری و بغداد انجام گیرد (پاکتچی، ۱۳۹۱ «ب»، صص ۱۳۱-۱۳۳).

### ۳- بررسی تطبیقی برخی مبانی فکری صفار و کلینی

پس از پرداختن به فضای گفتمان کلامی در قم و در عصر صفار و کلینی و بیان آنکه سه جریان طرفداران هشام جوالیقی، طرفداران هشام بن حکم و همچنین، طیف مفضل بن عمر در قم حضور داشتند، لازم است بیان شود که صفار قرابتی به جریان مفضل بن عمر و کلینی قرابت زیادی به جریان هشام بن حکم داشته‌اند و در واقع، بایستی پاسخ سؤال این مقاله در اختلاف صفار و کلینی در جامعیت و خودبستگی کتاب و سنت را در مبانی فکری آن دو که متأثر از این دو جریان مذکور بوده است، جویا شد. به همین سبب، در این قسمت به نحوی تطبیقی،

۱. خطابی در اصطلاح فرقه‌شناسی به گروندگان به فرقه «خطابیه» اطلاق می‌شود که رئیس ایشان، فردی با نام ابوالخطاب بن ابی زینب بوده (اشعری، بی‌تا، ص ۱۰) و آنان از مهم‌ترین گروه‌های غالی در میان شیعیان معرفی گردیده‌اند.

مبانی فکری این دو عالم امامی در خصوص کتاب و سنت و همچنین، جایگاه امام (ع) در رابطه با کتاب و سنت، با توجه به تعلق یا دست‌کم قرابت این دو عالم به جریان‌های درونی امامیه مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

### ۳-۱- عقل محوری

از بنیادی‌ترین و مبنایی‌ترین مواردی که منظومه فکری هر عالم مسلمانی را شکل می‌دهد، گرایش و تمایل وی به عقل یا نص است. در این زمینه، گروهی مانند اصحاب حدیث وجود داشتند که سعی می‌کردند تا تمام معارف دینی خود را از حدیث استخراج کنند و منبع معتبر دیگری را قائل نبودند و در مقابل، متکلمانی قرار می‌گرفتند که اساساً برای خبر واحد حجیتی قائل نبودند (پاکتچی، ۱۳۹۱ «الف»، ج ۲۰، ص ۲۷۳). البته هریک از آن‌ها در درون خود جریان‌ها و طیف‌های متعددی نیز دارند. به عنوان یکی از زیرشاخه‌ها در اصحاب حدیث، از گروهی یاد می‌شود که سعی در آن دارد تا به وسیله روایات، به عقل اعتبار دهد. این گروه، برخلاف متکلمان که حجیت عقل را ذاتی می‌دانند، از ابزار حدیث برای اعتباردهی به عقل استفاده کرده‌اند. طبعاً این گروه در مقابل گروه دیگری قرار می‌گرفتند که اساساً برای عقل حجیتی قائل نبودند که به عنوان شاخص و البته، یکی از متقدم‌ترین این افراد، باید از داوود بن مُحَبَّر (م. ۲۰۶ ق) از علمای اصحاب حدیث بصره که در بغداد اقامت داشت، یاد کرد که اقدام به تألیف کتابی روایی در فضائل عقل با عنوان «کتاب العقل» نموده است (مزی، ۱۴۰۷، ج ۸، صص ۴۴۴-۴۴۷). همچنین، ابن ابی الدنيا (م. ۲۸۱ ق) نیز کتاب روایی دیگری با عنوان «العقل و فضله» در فضیلت عقل نوشته که در حال حاضر نیز موجود است. در همین راستا، باید به گزارش شیخ طوسی در مورد کتب احمد بن محمد بن خالد برقی که در اواخر سده سوم هجری می‌زیسته است، اشاره داشت که در زمره آثار وی، «کتاب العقل» بوده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۲). با توجه به وجهه روایی برقی، قابل حدس است که این اثر نیز روایی بوده باشد و در نهایت، این جریان نه چندان قوی در آن دوره، منجر به تألیف «کتاب العقل و الجهل» در کافی گردیده است.

### ۳-۱-۱- عقل محوری کلینی

بعد از بیان تقسیم‌بندی مذکور، در خصوص کلینی می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین مبانی فکری وی عقل محوری بوده که براساس مقدمه کافی، ترتیب کتب در آن و همچنین، انتخاب و آوردن احادیث آن، جایگاه ویژه عقل در نزد کلینی مشخص می‌شود. وی در مقدمه کتاب خود

و در انتهای آن، عبارتی را می‌آورد که گویاترین عبارت در مورد جایگاه و اهمیت عقل در نزد وی تلقی می‌شود. وی می‌نویسد: «أَوَّلُ مَا أُبْتَدِئُ بِهِ وَ أَفْتَتِحُ بِهِ كِتَابِي هَذَا كِتَابُ الْعَقْلِ... وَ نَقْصُ الْجَهْلِ وَ خَسَاسَةِ أَهْلِهِ وَ سُقُوطِ مَنْزِلَتِهِمْ، إِذْ كَانَ الْعَقْلُ هُوَ الْقُطْبُ الَّذِي عَلَيْهِ الْمَدَارُ وَ بِهِ يُحْتَجُّ وَ لَهُ الثَّوَابُ وَ عَلَيْهِ الْعِقَابُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹). در این عبارت، عقل، مدار، محور و آنچه بدان احتجاج می‌شود، معرفی می‌گردد و به همین علت محوری بودن عقل است که کلینی، کافی را با مباحث مربوط به عقل آغاز نموده است. همچنین، این محور بودن در روایتی در «کتاب العقل و الجهل» بهتر تبیین می‌شود آن جایی که آمده است عقل، اولین و مهم‌ترین چیزی است که از چیزی نمی‌توان سود برد مگر به وسیله آن. در ادامه همین روایت، به نقش مهم معرفتی عقل اشاره شده و گفته می‌شود که با عقل است که انسان، خدا و مخلوقات او و صفات خود را می‌شناسد (همان، ص ۲۹). در همین راستا، روایاتی دیگری نیز وجود دارند که به نوعی دیگر، جایگاه ویژه عقل را در نزد کلینی تبیین می‌کنند. برای نمونه، عقل محبوب‌ترین و نیکوترین مخلوق خداوند معرفی می‌شود (همان، ص ۲۸) و امر، نهی، ثواب و عقاب الهی متوجه آن می‌گردد (همان، ص ۱۰) و عقل به عنوان ستون، راهنما (همان، ص ۲۵) و بهترین ثروت در آدمی ذکر می‌شود (همان، ص ۲۶)، فقدان عقل فقد حیات بوده و فاقد آن با اموات مقایسه می‌شود (همان، ص ۲۷) و همینطور، مخاطب قرآن و عبرت‌آموز از آن، تنها عاقلان معرفی می‌شوند (همان، ص ۱۶).

همچنین، در زمینه رابطه عقل و علم و از مجموعه روایات «کتاب العقل و الجهل» اینطور به دست می‌آید که اولاً، یک رابطه تعاضدی بین آن دو برقرار بوده و ثانیاً، رابطه بین آن دو به نحوی است که علم بدون تعقل و تفهم، فاقد خیر معرفی شده است (برای مشاهده روایات مربوط به رابطه میان عقل و علم، رک: همان، صص ۱۴، ۱۶-۱۸، ۲۶، ۲۸-۲۹، ۳۶). همینطور در رابطه میان عقل و دین از منظر کلینی می‌توان به این نتیجه رسید که کلینخردورزی را به عنوان شرطی لازم در دینداری صحیح می‌داند (برای مشاهده روایات مربوط به رابطه میان عقل و دیانت، رک: همان، صص ۱۰-۱۱، ۱۷-۱۹، ۲۸، ۳۶).

در همین راستا، به رابطه میان عقل و عمل و ارزش‌دهنده بودن عقل به عمل در دیدگاه کلینی پرداخته می‌شود. چنین اندیشه‌ای در تاریخ جهان اسلام، در مقابل طریقه ناسکان سطحی‌نگر پرورش یافته است تا صرف تنسک و عبادت‌ورزی را نشانه علو مقام نشمارند و به دنبال معیاری دیگر برای سنجش اعمال برآیند (پاکتچی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸). میراثی که کلینی در کتاب خود به ودیعه نهاده، در پی بیان این اندیشه است که محاسبه قیامت و پاداش اخروی، نه بر اساس اندازه اعمال که بر اساس اندازه عقل هر انسان خواهد بود (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲) و این مسأله تا حدی پیش می‌رود که از دیدگاه وی اساساً، بدون تعقل و اندیشه، فریضه‌ای ادا نخواهد شد

(همان، ص ۱۳) و خداوند با چیزی افضل بر عقل عبادت نشده است (همان، ص ۱۸) و در مقام مقایسه عاقل با غیر آن، خواب و اقامت عاقل به ترتیب از شب‌زنده‌داری و رهسپار شدن به جهاد جاهل، افضل دانسته شده است و جمیع عابدان در فضل عبادتشان، به آنچه عاقل رسیده است، نمی‌رسند (همان، صص ۱۲-۱۳).

اما در توضیح فضای گفتمانی عصر کلینی، باید دانست که کلینی، عقل‌گرایی خویش را در دورانی مطرح نموده است که جریان‌های تند عقل‌ستیز یا عقل‌گریز از یک طرف، و جریان‌های افراطی در عقل‌گرایی از طرف دیگر، در آن دوران فعالیت داشتند و به نظر می‌آید که کلینی حدی واسط بین آن دو را جستجو نموده است. در این زمینه، مخصوصاً باید از احمد بن حنبل و شاگردانش (حنابله) به عنوان شاخص اصحاب حدیث متأخر در رویکرد افراطی نص‌گرایی و طبعاً، عقل‌گریزی (پاکتچی، ۱۳۹۴ «الف»، ج ۱۴، ص ۴۳۷) یاد نمود. از طرف دیگر، وضعیت مشابهی در حدیث‌گرایی مفرط و طبعاً، عقل‌گریزی را در فضای اصحاب حدیث امامیه نیز مشاهده می‌نماییم بطوریکه در نیمه دوم سده سوم هجری و سده چهارم هجری، جوی رأی‌ستیز و حدیث‌گرا در محافل فقه امامیه به وجود آمد و بر پایه آن، حکم هر مسأله‌ای در احادیث معصومان (ع) تعیین شده تلقی می‌شد، هرگونه اجتهاد و استنباط فراسوی نصوص این احادیث ناروا به شمار می‌رفت. ردّ بر اجتهاد و فروع آن در آثار فقیهان حدیث‌گرای آن دوره، بابتی مخصوص به خود داشته و همینطور شیوه‌ای متداول گردید که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول» در اختیار فتوایان قرار گیرد. به عنوان فردی شاخص در این حدیث‌گرایی، باید به برقی اشاره داشت که با بررسی کتب باقیمانده از وی، اینطور فهمیده می‌شود که وی حتی غریب‌ترین احادیث را رد نکرده و نپذیرفتن حدیثی منقول را امری ناروا شمرده و با طرح نظریه «خذ الحق ممن عنده و لا تنظر الی عمله» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۹) بحث و نقد رجالی را بی‌ثمر انگاشته است (پاکتچی، بی‌تا، صص ۱۶، ۲۰، ۲۴). البته، در مقابل این فضای حدیث‌گرا، گروه‌هایی مثل آل‌نویخت از امامیه و همینطور معتزله بودند که به عقل‌گرایی مفرط شناخته شده و در بسیاری موارد نیز با هم هم‌عقیده بودند (پاکتچی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۳۲۴) نیز برای مشاهده این همراهی میان معتزله و نوبختیان، ر.ک: شیخ‌مفید، ۱۴۱۳، صص ۶۴، ۶۸-۶۹، ۸۲-۸۴).

اما همانطور که ذکر گردید، در کنار جریان‌های یادشده به عنوان جریان‌هایی با رویکردهای حداکثری و حداقلی در مواجهه با اعتبار عقل، با جریانی نه چندان قوی در درون اصحاب حدیث مواجه هستیم که سعی در آن دارد که به وسیله روایات، به عقل اعتبار دهد. این گروه، برخلاف

متکلمان که حجیت عقل را ذاتی می‌دانند، از ابزار حدیث برای اعتباردهی به عقل استفاده کرده و طبعاً، در مقابل گروهی قرار می‌گرفتند که اساساً برای عقل حجیتی قائل نبودند که می‌توان تألیف «کتاب العقل و الجهل» در کافی را نیز در همین راستا تلقی نمود.

نکته مهم آن است که کلینی عقل‌گرا که عقل را محور دانسته و کتاب مفصل خود را با بیان جایگاه عقل آغاز نموده است، از حیث روش در بیان اهمیت عقل، روش اصحاب حدیث را اتخاذ نموده است، آنان که سعی داشتند تمام معارف دینی خود را از حدیث استخراج کنند و منبع معتبر دیگری را قائل نبودند. وی در دفاع از عقل، نه به استدلالات عقلی، بلکه به احادیثی از معصومان (ع) تمسک جسته است تا برای عقل‌گرایان نیز مجاب‌کننده یا دست‌کم، تردیدآفرین باشد. زبان و روش کلینی اگرچه کلامی نبود، اما دست‌کم در مسیر گفت‌وگو با متکلمان و ایجاد درکی متقابل میان محدثان و متکلمان حرکت می‌کرد و با همین زبان، به شبهات مخالفان از اهل کلام پاسخ می‌داد.

### ۳-۱-۱-۱- عقل محوری شاخصه قرابت کلینی به جریان هشام بن حکم

پس از بیان عقل محوری در نزد کلینی می‌توان گفت که این شاخصه از زمینه‌های قرابت کلینی به جریان هشام بن حکم که جریانی عقل محور بودند، تلقی می‌گردد که ما در اینجا دلائل عقل‌گرا بودن این جریان را به اختصار می‌آوریم:

نخست آنکه، از کتب رجالی در مورد سه شخصیت اصلی این جریان، یعنی هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان نیشابوری فهمیده می‌شود که هر سه از جمله متکلمان در عصر خود بوده‌اند (برای نمونه، ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰، ص ۴۹۵ / شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۱۷). روشن است که عقل‌گرایی رکن رکین در متکلم بودن یک فرد محسوب می‌شود. نکته بعد آن است که شواهد نشان می‌دهد که جریان هشام بن حکم، جریانی ناقد نسبت به روایات و طبعاً، عقل‌گرا بوده‌اند. مثلاً از کتاب «اختلاف الحدیث» تألیف یونس بن عبدالرحمن (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۱۱) و کتاب «علل الحدیث» از همو (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۷) یاد می‌شود که عناوین آن‌ها خود گواه نقد یونس نسبت به احادیث بوده است و همچنین، بر اساس بازمانده‌های اندک از روایات و نظریات هشام و یونس، آنان را باید در زمره نقادان حدیث جای داد که به جای اهتمام بر جمع بین روایات متعارض، در اصل پذیرش اخبار روشی سخت‌گیرانه داشته‌اند. هشام بر آن بود که در میان اخبار منقول، تعداد اخبار جعلی زیاد است و یونس نیز با چنین نگرشی، آن اندازه با احتیاط بود که سخت‌گیری او در این باره و انکارش بر صحت صدور بسیاری از اخبار، در منابع بازتاب یافته است. نتیجه این طرز فکر، توجه به نقد رجالی اسانید است که از آغازگران آن در محافل امامیه، باید کسانی همچون علی بن فضال (با وابستگی در بخش مهمی

از مواضع اصولی به هشام بن حکم)، فضل بن شاذان نیشابوری و شاگرد او محمد بن مسعود عیاشی را نام برد (پاکتچی، بی تا، صص ۱۸-۱۹).

همچنین، زمینه دیگر پی بردن به عقل گرایی این جریان، حضور فعال و برجسته افراد این جریان در نقل روایات مربوط به جایگاه عقل است. برای نمونه، در «کتاب العقل و الجهل» کافی که در آن، سی و شش حدیث در مورد جایگاه و فضیلت عقل آمده است، آمار اسانید از این قرار است:

- هشام بن حکم: نقل یک حدیث که مهم ترین و طولانی ترین حدیث در این کتاب است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۳-۲۰).

- ابن فضال از وابستگان این جریان: نقل دو حدیث (همان، ص ۱۱).

- ابراهیم بن هاشم از شاگردان یونس بن عبدالرحمن: نقل چهار حدیث (همان، صص ۱۲، ۲۳-۲۴).

- علی بن ابراهیم قمی از وابستگان این جریان: نقل شش حدیث (همان، صص ۱۲، ۲۳-۲۵، ۲۷).

این در حالی است که مثلاً، سه شخصیت اصلی جریان جوالبی، به عنوان مهم ترین جریان در مقابل جریان مذکور، یعنی هشام بن سالم جوالبی، صفوان بن یحیی و ابن ابی نصر بزنطی در سلسله سند هیچ کدام از این روایات حضور ندارند.

### ۳-۱-۲- عدم عقل محوری صفار

پس از آنکه بیان شد کلینی در کتاب «کافی» با توجه به گفتمان غالب عصرش در نقل گرایی صرف، سعی در ایجاد طریقی میانه در بین عقل گرایی افراطی و نقل گرایی صرف نموده است، در مورد صفار و در زمینه عقل گرا بودن یا نبودن وی و با استفاده از میراث حدیثی برجای مانده از او می توان گفت که وی، دست کم محدثی عقل محور نبوده است. با توجه به غلبه فضای نص گرایی در آن دوران و در قم که طیف های جوالبی و مفضل بن عمر بدان تمایل زیادی داشتند، صفار را می توان متعلق به همان گروه اکثریت نص گرا که توجه و جایگاهی محوری برای عقل قائل نبودند، دانست.

گفتنی است که عقل گریز بودن جریان مفضل بن عمر را می توان در اتهام گرایش این جریان به بابیت ائمه (ع) مشاهده نمود. برای نمونه، کتاب چند مؤلف «تاریخ اهل البیت» قابل ذکر است

که در آن، ابواب معصومان (ع) از پیامبر اکرم (ص) تا امام زمان (عج) معرفی شده‌اند. در این کتاب، مفضل بن عمر به عنوان باب امام صادق (ع) و فرزندش، محمد بن مفضل به عنوان باب امام کاظم (ع) و افراد دیگر با گرایش به طیف مفضل به عنوان باب برخی دیگر از ائمه (ع) معرفی شده‌اند (ابن ابی الثلج بغدادی و دیگران، ۱۴۱۰، صص ۱۴۵-۱۵۱). بنابراین، می‌توان به گرایش و تمایل طیف مفضل بن عمر به مسأله باب داشتن ائمه (ع) و طبعاً، عقل‌گریزی این جریان حکم داد، زیرا روی آوردن به باب برای ائمه (ع) و توسط برخی فرق، فضا را به شدت به سمت تقویت رابطه مرید و مرادی و ارتباطات متافیزیکی برده و طبق آن ساختار، باب به مدینه‌العلمی دسترسی دارد که دیگران به آن دسترسی ندارند و چشمان همه به دهان آن باب دوخته می‌شود تا ببینند که چه می‌گویند تا انجام دهند. نتیجه چنین رویکردی، ضعیف شدن جایگاه عقل و بالطبع، شدت نص‌گرایی است.

نکته‌ای که در تأیید مدعای مذکور قابل توجه است آنکه، برخلاف کلینی که جامع حدیثی خود را با «کتاب العقل و الجهل» آغاز می‌کند و توجه ویژه‌ای به عقل مبذول می‌دارد، صفار که براساس گزارش نجاشی بیش از سی کتاب نگاشته (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۴) و تنها کتاب «بصائر الدرجات» از وی باقی مانده است، هیچ تألیفی مستقل در خصوص عقل و فضیلت آن نداشته است.

### ۳-۲- تفویض و غلو

یکی از مفاهیمی که در سده‌های متقدم هجری فضایی گفتمانی را ایجاد نموده و حتی بعضاً از مؤلفه‌های غلو به حساب می‌آید، مفهوم تفویض امور به پیامبر اکرم (ص) یا ائمه (ع) و به‌طور کلی، اولیاء خدا بوده است. برای نمونه، ابوالحسن اشعری در بیان فرقه‌های غالی، از فرقه‌ای با عنوان مفوضه نام برده و درباره ایشان می‌نویسد: «... یزعمون ان الله عز وجل وکل الامور و فوضها الی محمد و انه اقدره علی خلق الدنیا فخلقها و دبرها و ان الله سبحانه لم یخلق من ذلک شیئا و یقول ذلک کثیر منهم فی علی...» (اشعری، بی‌تا، ص ۱۶). همچنین، گزارش سعد بن عبدالله اشعری نیز در این موضوع دارای اهمیت است. وی می‌گوید این افراد معتقدند که واحد ازلی که طلب کردن و خواستن او از ما برداشته شده، اشخاصی کامل را قرار داده است تا تدبیر امور را به ایشان افاضه نماید. آن اشخاص، پنج‌تن هستند که معنای آن‌ها یکی بوده و آن معنا، محمد (ص) است و او کسی است که خالق آسمان‌ها و زمین بوده است، حتی گروهی از آن‌ها پا فراتر نهادند و عبادات خویش را برای محمد (ص) و علی (ع) قرار دادند (اشعری، ۱۳۶۰، ص ۶۱).

اما از آن جایی که اصطلاح غلو در طی سده‌های متقدم دارای معنایی سیال بوده و تعیین مصداق آن با اشکال و عدم شفافیت روبرو شده و حتی این عدم شفافیت موجب شده است تا

غلو به عنوان یک اتهام برای مواجهه با گرایش‌های مخالف به‌کار گرفته شود (پاکتچی، ۱۳۹۴ «ب»، ج ۲۰، ص ۲۳۷)، برخی از علما بر آن شدند که به ارائه تعریف یا تعاریفی جامع و مانع از مفهوم تفویض به عنوان یکی از مؤلفه‌های غلو بپردازند. برای نمونه، علامه مجلسی تقریباً همه معانی تفویض را بررسی نموده است که به قرار ذیل هستند:

۱- تفویض امر خلق و رزق و اماته و احیاء به ائمه (ع) که این به دو معنا است: نخست آنکه، امامان (ع) همه این امور را به اراده حقیقی خود انجام می‌دهند که این اعتقاد کفر صریح است؛ و دوم اینکه، این امور با فاعلیت خدا و به اراده امامان (ع) ظهور می‌یابد؛ مانند تبدیل عصای موسی (ع) به اژدها، یعنی در واقع فاعل آن خداست، اما خدا میان اراده آنان و خلقت پدیده‌ها مقارنه ایجاد کرده است. این باور گرچه عقلاً محال نیست، ولی چنین چیزی جز در معجزات ظاهر نمی‌شود؛

۲- تفویض در امر دین که این نیز به دو معنا است: نخست آنکه، این امر به پیامبر (ص) و ائمه (ع) واگذار شده باشد که اموری را بدون هیچ وحی یا الهامی و به دلخواه خود حلال یا حرام کنند که این قطعاً باطل است؛ و دوم اینکه، آنان براساس تربیت الهی و وحی و الهام، اقدام به تشریح می‌کنند. در واقع، آنان چیزی را بیان می‌کردند که خواست خدا نیز بوده باشد که این مفهوم درست است؛

۳- تفویض امور مردم به ائمه (ع) همچون سیاست کردن، تأدیب و تعلیم آنان و امر کردن خلق بر اطاعت کردن از پیامبر (ص) و ائمه (ع) که این معنا نیز مورد پذیرش است؛

۴- تفویض بیان احکام شرعی براساس مصلحت مردم که مثلاً، احکام را گاه بنابر سطوح مختلف عقول مردم و همچنین، از سر تقیه برای افراد مختلف و با صورت‌های متفاوت بیان می‌کرده‌اند. تفویض به این معنا براساس مفاد روایات ثابت می‌شود؛

۵- تفویض بدین معنا که آنان مجاز باشند در حوادث پیش‌آمده و در منازعات، براساس علم و تشخیص خود داوری کنند یا براساس ظاهر شریعت؛

۶- تفویض در اعطاء، زیرا خداوند هر آنچه را در زمین است، برای آنان خلق کرده و انفال، خمس و... را برای آنان قرار داده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، صص ۳۴۷-۳۵۰).

علاوه بر این‌ها برای تفویض دو معنای دیگر نیز می‌توان ذکر کرد که بدین شرح هستند:

۷- تفویض به معنای اباحی‌گری که این همان معنایی است که شیخ صدوق در معنای تفویض

در خبر مشهور «لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ» بدان اشاره کرده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶)؛

۸- تفویض به معنای آنکه خداوند در افعال عباد به ایشان افاضه کرده باشد، بدین معنا که انجام کارهای فرد، متوقف به تجدد فعلی از سوی خداوند نبوده و فرد قبل از انجام فعلش مستطیع تام است و قضاء الهی در افعال عباد انکار می‌شود. چنین تعریفی از تفویض از سوی معتزله بوده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۱).

شایان ذکر است، گروه‌هایی که در تاریخ کلام اسلامی با عنوان مفوضه یا قائلان به تفویض ذکر شدند، غالباً به معنای اخیر تفویض و به معنای نخست موجود در گزارش علامه مجلسی باور داشته‌اند. تفویض در معنای اول، مفهومی است که غالباً به عنوان یکی از اجزاء و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده مفهوم غلو مطرح شده است. نکته حائز اهمیت در بررسی تفویض آن است که گرچه در کلام امامیه و در سده‌های اخیر، غالباً معنای تفویض از غلو، با مؤلفه اعتقاد به الوهیت ائمه (ع) تفکیک شده است، اما چنین تفکیکی، دست‌کم در قرون متقدم عملاً وجود نداشته است. گویا نزد متقدمان، تفویض چیزی جز همان غلو الوهی نبوده است و آن بدان معناست که خدا ابتدا اولیای الهی را آفرید و سپس، از اداره امور جهان کناره کشید و همه امور را بدانها سپرد (گرامی، ۱۳۹۱ «ب»، صص ۱۵۶-۱۵۸).

گفتنی است که در فضای قم دوران مورد بحث، علاوه بر وجود افرادی که با اطمینان بیشتری می‌توان ایشان را در زمره غالیان قرار داد (برای مشاهده اسامی برخی از این افراد، رک: کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۱۶)، همانطور که قبلاً نیز ذکر گردید، جریان طرفدار مفضل بن عمر نیز حضور داشتند که دست‌کم برخی از ایشان به مواردی همچون غلو، تفویض و بی‌مبالاتی در نقل احادیث متهم بودند و در واقع، همین دست مسائل بود که درگیری‌هایی را به وجود آورد و سبب شد برخی اشعریون قم به اخراج افراد متهم به غلو (همان، ص ۵۱۲) یا بی‌مبالات در نقل حدیث، از قم بپردازند. همانطور که قبلاً گذشت، از این دست افراد می‌توان به محمد بن اورمه قمی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۹)، سهل بن زیاد آدمی (همان، ص ۱۸۵) و احمد بن محمد بن خالد برقی (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۳۹) اشاره نمود (گرامی، ۱۳۹۱ «ب»، صص ۱۰۵-۱۰۷، ۱۹۷).

### ۳-۲-۱- معنای تفویض نزد کلینی و صفار

حال پس از تبیینی از فضای قم در خصوص غلو و تفویض و همچنین، تبیین معانی مختلفی از تفویض، به تبیین معنای تفویض نزد کلینی و صفار پرداخته می‌شود تا شئون ائمه (ع) نزد آن دو بهتر تبیین گردد. قبل از پرداختن به این مسأله متذکر می‌شویم که از مقدمه کتاب «کافی»، عناوین ابواب و روایات آن، لزوم همراهی امام با کتاب و سنت و به عبارتی دیگر، جلو نزدن امام (ع) از کتاب و سنت و عدم نسخ آن دو توسط امام (ع) به خوبی فهم می‌گردد (برای مشاهده نمونه‌هایی از این همراهی در «کافی»، رک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۴، ۸-۹، ۵۸، ۱۹۱، ۲۱۶).

همچنین، از عناوین ابواب و روایات کتاب «بصائر الدرجات» نیز، این چنین همراهی فهم می‌گردد (برای مشاهده نمونه‌هایی از این همراهی در «بصائر الدرجات»، رک: صفار، ۱۴۰۴، صص ۲۹، ۸۳، ۱۴۷، ۳۰۱، ۴۱۲-۴۱۳) و این در حالی است که هر دوی آنها در زمینه جایگاه قرآن و حتی محوریت آن، کتابی با عنوان «فضل القرآن» را نگاشته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۴) که کتاب «فضل القرآن» کلینی در قسمت اصول کافی قرار دارد که اهمیت آن را می‌رساند.

در عطف توجه به معنای تفویض امور به پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) در نزد صفار و کلینی نیز باید گفت که کلینی قائل به تفویض در امور مربوط به دین بوده و به همین سبب، بابی با عنوان «باب التفویض إلى رسول الله و إلى الأئمة فی أمر الدین» را باز نموده است. این باب مشتمل بر ده حدیث است و در گروهی از این احادیث، مطالبی با این مضامین آمده است که خداوند، پیامبر (ص) خود را تأدیب نمود و آن‌طور که می‌خواست وی را قرار داد. سپس، به او تفویض نموده و مردمان را امر به اطاعت او نمود و پیامبر (ص) نیز، این امور را به اوصیای خویش تفویض نمود (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۲۶۵-۲۶۹). همچنین، در برخی دیگر از این روایات، مطالبی با این مضامین آمده است که بعد از تفویض تدبیر امور به پیامبر (ص)، چون وی براساس تأدیب الهی مؤدب بود، خطا نمی‌کرد و امر و نهی پیامبر (ص) با امر و نهی خداوند موافقت و همراهی داشت (همان، صص ۲۶۶-۲۶۷). همین‌طور در گروهی دیگر از روایات، علت تفویض امر خلق به پیامبر (ص)، انجام آزمایش و امتحان خلق در تبعیت از پیامبر (ص) معرفی شده است (همان، صص ۲۶۶-۲۶۷) و در برخی دیگر از روایات این باب، دادن پاسخ‌های مختلف توسط امام (ع) در جواب یک سؤال به علت تقیه و شرائط موجود، براساس تفویض امور به پیامبر (ص) و بعد از ایشان به ائمه (ع) توضیح داده شده است (همان، صص ۲۶۵-۲۶۶). همچنین، در روایت آخر این باب، اینکه «پیامبر (ص) هر چه بخواهد و به هر کس که بخواهد، عطا کند و از هر که بخواهد، دریغ ورزد» به عنوان تفویض در نظر گرفته شده است (همان، ص ۲۶۸). گفتنی است که عنوان باب و روایاتی که کلینی در خصوص مسأله مورد مناقشه تفویض به عنوان یکی از مؤلفه‌های غلو آورده است، متوهم‌گالی بودن کلینی نشده و در واقع، کلینی معنایی از تفویض ارائه می‌دهد که دست‌کم نزد اکثریت امامیه متوهم‌گلو نیست و این در حالی است که صفار معنایی موسع‌تر از تفویض ارائه می‌دهد که قدری تأمل برانگیز است.

صفار نیز با آوردن دو باب با عناوین «باب التفویض إلى رسول الله» و «باب فی أن ما فوض إلى رسول الله، فقد فوض إلى الأئمة» و بدون آنکه در عناوین ابواب بیان کند که این تفویض چه

حیطه‌ای را در بر می‌گیرد، روایات آن‌ها را می‌آورد. گفتنی است مواردی همچون تفویض امور دین به پیامبر (ص) پس از تربیت شدن وی از سوی خدا (صفار، ۱۴۰۴، صص ۳۷۸-۳۷۹)، تفویض شدن به پیامبر (ص) به سبب امتحان شدن مردم در اطاعت از وی (همان، ص ۳۷۸)، تفویض در اعطاء به مردم و عدم آن (همان، ص ۳۸۶) و همچنین، تفویض امر دین به ائمه (ع) در جواز پاسخگویی‌های مختلف به افراد مختلف و براساس مصلحت (همان، صص ۳۸۳-۳۸۴)، مواردی در «بصائر الدرجات» هستند که مشابه آن‌ها را نزد کلینی نیز دیدیم، ولی معانی دیگری هم در این باب بیان شده است که قابل توجه بوده که روایات ذیل بیان کننده آن‌ها هستند:

«... عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ شَيْئًا أَصَابَهُ مِنْ أَعْمَالِ الظَّالِمِينَ، فَهُوَ لَهُ حَلَالٌ؛ لِأَنَّ الْأَئِمَّةَ مِنَّا مَفُوضٌ إِلَيْهِمْ؛ فَمَا أَحْلَلُوا فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمُوا فَهُوَ حَرَامٌ» (همان، ص ۳۸۴). این روایت بیان کننده تفویض امور حلال و حرام به ائمه (ع) و به صورت مطلق که حیطه وسیع‌تری از تفویض را در بر می‌گیرد، است؛

«... عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: قَالَ لِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ يُفَوِّضُ إِلَيْهِ؛ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَّضَ إِلَى سُلَيْمَانَ مُلْكَهُ؛ فَقَالَ: هَذَا عَطَاؤُنَا فَاْمَنُ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَإِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى مُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ فَقَالَ: مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا؛ فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ مُفَوَّضًا إِلَيْهِ فِي الزَّرْعِ وَالضَّرْعِ؛ فَلَوَى جَعْفَرٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهُ عُنُقُهُ مُغْضِبًا، فَقَالَ: فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَاللَّهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ» (همان، ص ۳۸۰). بنابر مفاد این روایت، به پیامبر اکرم (ص) در کلیه امور و از آن جمله دامداری و کشاورزی، تفویض شده است. با توجه به آنکه، صفار بابی را آورده است که براساس آن، هر آنچه به پیامبر (ص) تفویض شده، به ائمه (ع) هم تفویض شده است، اینطور فهمیده می‌شود که به پیامبر (ص) و امام (ع) کلیه امور تفویض شده است و مجموع این موارد معنای موسع‌تر تفویض به پیامبر (ص) و ائمه (ع) در نزد صفار نسبت به کلینی را رسانده و قدری صفار را به جریان اهل تفویض نزدیک‌تر می‌کند. شاید بتوان مقوله اخیر را از شاخصه‌های قرابت صفار با جریان مفضل بن عمر دانست، جریانی که متهم به غلو و تفویض شده است.<sup>۱</sup>

البته، دانستن این مطلب ضروری است که ظاهراً فردی از رجال یون متقدم، صفار را متهم به غلو نکرده است، ولی گویا در این خصوص اتهامات یا احتمالاتی وارد شده است. برای مثال، محمدتقی مجلسی در خصوص چرایی عدم روایت کتاب «بصائر الدرجات» صفار از سوی ابن

۱. ذکر این نکته اهمیت دارد که از روایات «کافی» و «بصائر الدرجات»، تفویض خلقت مخلوقات به طور خاص به پیامبر (ص) یا امام (ع) فهمیده نمی‌شود و در این جا صرفاً صحبت از قرابت صفار با جریان اهل تفویض مطرح می‌شود، نه تعلق کامل.

ولید در زمانی که وی راوی بقیه کتب وی بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۴)، می‌نویسد: «و الظاهر أن عدم رواية ابن الوليد لكتاب بصائر الدرجات لتوهمه أنه يقرب من الغلو فيهم عليهم السلام و الحق أن ما ذكره فيه دون رتبتهم عليهم السلام...» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۲۴۰) که ظاهراً با توجه به کتاب «بصائر الدرجات» که در عین قول به مخلوق و مربوب بودن ائمه (ع)، از هیچ ریز و درشتی درباره مقام ائمه (ع) فروگذاری نکرده است، چنین اتهامی مطرح شده است و اگرچه مجلسی اتهام غلو را از وی دور می‌کند، ولی دست‌کم وجود چنین توضیحاتی از وی، دال بر وجود چنین شبهه‌ای درباره صفار بوده است. یکی از معاصران نیز در مقاله «محمد بن حسن صفار؛ غالی یا متهم به غلو» در جهت دفع شبهه غلو از صفار تلاش نموده (ملانوری، ۱۳۹۵، سراسر اثر) که طبعاً، آن نیز با توجه به وجود چنین اتهامی به صفار نگاشته شده است.

#### ۴- جمع‌بندی تطبیقی آراء صفار و کلینی در زمینه جامعیت قرآن و سنت

پس از بیان فضای کلامی و حدیثی قم در عصر صفار و کلینی و حضور و فعالیت کم و بیش جریان‌های اصحاب ائمه (ع) در آن و همچنین، آوردن دیدگاه آن دو در خصوص جایگاه عقل، همراهی امام (ع) با کتاب و سنت و معنای تفویض نزد هر یک، به نظر می‌آید که در منظومه فکری کلینی که به سبب عقل‌محوری و همین‌طور، قرآن‌محوری و به عبارتی دیگر، جلو نزدن امام (ع) از کتاب و سنت، با جریان عقل‌گرا و قرآن‌محور هشام بن حکم قرابت داشته (در خصوص قرآن‌محوری جریان هشام بن حکم، رک: پاکتچی، بی‌تا، ص ۱۹) و در مقوله تفویض به پیامبر (ص) و امام (ع) دیدگاهی متعادل و خالی از اتهام به غلو را ارائه می‌دهد، قرآن و سنت، جامع همه آنچه انسان‌ها دست‌کم در زمینه دین-بدان‌ها نیاز دارند، بوده و امام (ع) صرفاً به عنوان حامل علم کتاب و مفسر آن و همچنین، باب علم پیامبر (ص) مطرح می‌شود. یعنی در این دیدگاه اساساً، کمبودی در تعالیم قرآن و سنت وجود ندارد تا امام (ع) که در منظر وی همراه با کتاب و سنت است، آن خلل را پوشش دهد. لذا کلینی عنوان باب را این‌طور قرار می‌دهد: «باب الرد إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة». بر طبق این عنوان، همه چیز مردود به کتاب و سنت بوده و در آن ذکر از امام (ع) نمی‌شود.

اما صفار قرابتی به جریان مفضل بن عمر داشته و در شاخصه‌هایی همچون شدت نص‌گرایی و طبعاً، عقل‌گریزی یا دست‌کم عقل‌محور نبودن، ارائه معنایی موسع از مفهوم تفویض و همچنین،

متهم به غالی بودن به این جریان نزدیک شده و براساس کتابش «بصائر الدرجات» در خصوص علم امام (ع)، از هیچ ریز و درشتی در این خصوص فروگذاری ننموده است. این عدم فروگذاری و رویکرد حداکثری وی در مقایسه با رویکرد متعادل کلینی از بررسی عناوین ابواب کتاب «بصائر الدرجات» و مقایسه آن با عناوین «کتاب الحجّة» در «کافی» فهمیده می‌شود. برخی از این عناوین ابواب در کتاب «بصائر الدرجات» بدین شرح هستند:

- «باب ما لا يحجب من الأئمة شيء من أمر وإن عندهم جميع ما يحتاج إليه الأمر»؛
- «باب ما لا يحجب عن الأئمة علم السماء وأخباره و علم الأرض و غير ذلك»؛
- «باب في علم الأئمة بما في السماوات و الأرض و الجنة و النار و ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيامة»؛
- «باب في الأئمة أنهم أعطوا علم ما مضى و ما بقي إلى يوم القيامة»؛
- «باب في الأئمة عندهم الكتب التي فيها أسماء الملوك الذين يملكون»؛
- «باب ما عند الأئمة من ديوان شيعتهم الذي أسماؤهم و أسماء آبائهم»؛
- «باب في الأئمة عندهم الصحيفة التي فيها أسماء أهل الجنة و أسماء أهل النار»؛
- «باب في الأئمة أن عندهم جميع القرآن الذي أنزل على رسول الله صلى الله عليه وآله»؛
- «باب في أنهم يخاطبون و يسمعون الصوت و يأتيهم صور أعظم من جبرئيل و ميكايل»؛
- «باب ما يلهم الإمام مما ليس في الكتاب و السنة من المعضلات»؛
- «باب في الأئمة أنهم يعرفون الاضمار و حديث النفس قبل أن يخبروا به»؛
- «باب ما يفعل بالإمام من النكت و القذف و النقر في قلوبهم و اذنه»؛
- «باب في الأئمة أنهم محدثون مفهمون»؛
- «باب في المعضلات التي لا توجد في الكتاب و السنة ما يعرفه الأئمة»؛
- «باب في أمير المؤمنين عليه السلام أن الله تعالى ناجاه بالطائف و غيرها و نزل بينهما جبرئيل».

گفتنی است که با توجه به موارد مذکور در مورد صفار، اعتقاد به جامع نبودن قرآن و سنت بر همه آنچه انسان‌ها بدان‌ها نیاز دارند، برای وی مشکلی را ایجاد نمی‌نماید، چرا که در منظومه اعتقادی وی و براساس نصوصی که وی آورده است، علم امام (ع) به عنوان پوشش دهنده آن مواردی که در قرآن و سنت نیامده است، عمل کرده و آن را جبران می‌نماید. به همین سبب، وی ابواب ذیل را می‌آورد که به خوبی دالّ بر مدعای مذکور هستند:

- «باب ما يلهم الإمام مما ليس في الكتاب و السنة من المعضلات»؛
- «باب في الأئمة أنهم يوقفون و يسدون فيما لا يوجد في الكتاب و السنة»؛
- «باب في المعضلات التي لا توجد في الكتاب و السنة ما يعرفه الأئمة».

### نتیجه گیری

- صفار و کلینی استاد و شاگردی با خاستگاه قمی هستند که در مقوله جامع بودن یا نبودن قرآن و سنت با یکدیگر اختلاف دارند؛

- اختلاف صفار و کلینی در زمینه جامع بودن یا نبودن قرآن و سنت را بایستی در نوع نگاه آن دو به جایگاه عقل و نص، همراهی امام (ع) با کتاب و سنت، محدوده تفویض امور به معصومان (ع) و همینطور با توجه به قرابت هریک از ایشان به طیف‌های درونی امامیه در فضای قم در نظر داشت؛

- کلینی که به سبب عقل‌گرایی و قرآن‌محوری با طیف هشام بن حکم قرابت داشته و حدی متعادل و خارج از اتهام به غلو را در معنای تفویض امور به معصومان (ع) در نظر دارد، قرآن و سنت را جامع همه اموری که انسان‌ها دست‌کم در زمینه دین-بدان‌ها نیاز دارند، دانسته و امام (ع) را صرفاً به عنوان حامل و مفسر کتاب و سنت و باب علم نبی (ع) در نظر دارد؛

- اما صفار که در شدت نص‌گرایی و طبعاً عقل‌محور نبودن، ارائه معنایی موسع‌تر از تفویض و همچنین، در متهم شدن به غالی‌گرایی، قرابتی به طیف مفضل بن عمر داشته است، قرآن و سنت را جامع هر آنچه انسان‌ها بدان‌ها نیاز دارند، نمی‌داند. اما از آن جایی که وی معتقد به علم امام (ع) به شکل حداکثری آن بوده که در ابواب مختلف کتاب «بصائر الدرجات» منعکس شده است، از نظر او، علم امام (ع) به عنوان پوشش‌دهنده مواردی که در قرآن یا سنت نیامده است، بوده و به همین سبب در منظومه اعتقادی وی ایجاد خلل نمی‌کند.

## منابع و مأخذ

### - قرآن کریم

۱. ابن ابی الثلج بغدادی، محمد و دیگران؛ *تاریخ اهل البیت نقلا عن الائمة علیهم السلام*؛ به کوشش سیدمحمدرضا جلالی حسینی، قم: آل البیت ع، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن غضائری، احمد؛ *الرجال*؛ به کوشش محمدرضا حسینی، قم: دار الحدیث، ۱۳۶۴ ش.
۳. اشعری، سعد بن عبدالله؛ *المقالات والفرق*؛ ج ۲، بی جا: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
۴. اشعری، علی؛ *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*؛ بی جا، بی نا، بی تا.
۵. برقی، احمد؛ *المحاسن*؛ به کوشش جلال الدین محدث، ج ۲، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۶. پاکتنچی، احمد؛ مدخل «بغداد»، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۷. ———؛ «تاریخ فرق و مذاهب کلامی در ایران» موجود در مجموعه *تاریخ جامع ایران*؛ ج ۲، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۴ ش «الف».
۸. ———؛ مدخل «حدیث»، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۱ ش «الف».
۹. ———؛ «حوزه های کم شناخته و متقدم حدیث و معارف امامیه در عراق، شام و مصر»، صحیفه مبین، شماره ۵۲، ۱۳۹۱ ش «ب».
۱۰. ———؛ «شیعه در ایران» در مجموعه *تاریخ جامع ایران*؛ ج ۲، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۴ ش «ب».
۱۱. ———؛ «کتاب العقل داوود بن محبر؛ کوششی در جهت تحلیل کتاب و بازسازی یک نظریه»، پژوهش نامه فلسفه دین، شماره ۱، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. ———؛ «گرایش های فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری قمری»، نامه فرهنگستان علوم، شماره ۴، بی تا.
۱۳. خاکپور، رحیم و دیگران؛ «بررسی معنانشناسانه واژه تبیین در قرآن و نظریه ناممکن بودن تفسیر بدون روایات»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۶، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. روشن ضمیر، محمدابراهیم؛ «بررسی دلالت عبارت "تبیین کل شیء بر جامعیت قرآن"، آموزه های قرآنی، شماره ۱۹، ۱۳۹۳ ش.
۱۵. شهرستانی، محمد؛ *الملل والنحل*؛ به کوشش محمد بدران، ج ۳، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۱۶. صدوق، محمد؛ *التوحید*؛ به کوشش علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ ق.
۱۷. صفار، محمد؛ *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ص*؛ ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ *مجمع البحرین*؛ به کوشش احمد حسینی اشکوری، ج ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۱۹. طوسی، محمد بن حسن؛ *الفهرست*؛ به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. —؛ *رجال الطوسی*؛ به کوشش محمدجواد قیومی اصفهانی، ج ۳، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. فان اس، یوزف؛ *کلام و جامعه در سده دوم و سوم هجری*؛ ترجمه: فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۷ ش.
۲۲. کشی، محمد؛ *رجال الکشی*؛ به کوشش حسن مصطفوی، مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. کلینی، محمد؛ *الکافی*؛ ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. گرامی، سیدمحمدهادی؛ «*بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه*»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱۲، ۱۳۹۱ ش «الف».
۲۵. —؛ *نخستین مناسبات فکری تشیع*؛ تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱ ش «ب».
۲۶. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*؛ ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. مجلسی، محمدتقی؛ *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*؛ ج ۲، قم: موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. مزی، جمال‌الدین؛ *تهذیب الکمال*؛ به کوشش بشار عواد معروف، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. مفید، محمد؛ *اوائل المقالات*؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. ملانوری، محمدرضا؛ «*محمد بن حسن صفار؛ غالی یا متهم به غلو*»، هفت آسمان، شماره ۶۹، ۱۳۹۵ ش.
۳۱. نجاشی، احمد بن علی؛ *رجال النجاشی*؛ ج ۶، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش.