



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات  
سال هفدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۱

*Naqd va Nazar*  
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 17, No. 3, autumn, 2012

## بررسی نظریه‌ی تطور مفهوم عقل در اندیشه امامیه نخستین

مجید جعفری ربانی\*

### چکیده

محمد علی امیر معزی - شیعه‌پژوه معاصر - در مقاله‌ای با عنوان «صفار قمی و بصائر الدرجات» به بررسی بعضی از جنبه‌های شخصیت محمد بن حسن صفار - محدث شیعی سده سوم - و کتاب او بصائر الدرجات پرداخته است. بنا به ادعای او، پس از مرگ صفار برخی از بزرگان شیعه برخورد تردیدآمیزی با صفار داشته و مضامین کتابش را غلوآمیز دانسته‌اند. این دیدگاه از تغییر مفهوم عقل نزد علمای متأخر در مقایسه با علمای نخستین سرچشمه می‌گیرد، به گونه‌ای که عقل، در نظر متأخرین ابزاری برای ادراک گزاره‌های منطقی است؛ در نتیجه، بسیاری از احادیث که دربرگیرنده گزاره‌های فرامنطقی بودند و نزد متقدمان صحیح به حساب می‌آمدند، با تغییر مفهوم عقل مورد تردید واقع شدند. در این نوشتار، ضمن بیان دیدگاه نویسنده درباره مفهوم عقل قدسی، به بررسی ادعای امیر معزی در برخورد تردیدآمیز با کتاب صفار پرداخته می‌شود. افزون بر این، به دیدگاه امیر معزی، در باب معنا و مفهوم واژه «علم» در روایات نقل شده در کتاب بصائر الدرجات نیز اشاره شده است.

### کلیدواژه‌ها

صفار، بصائر الدرجات، شهود قدسی، عقل منطقی، غلو، علم سری و باطنی.

\* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) majidjrb40@yahoo.com  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۱۲



## مقدمه

تحقیق پیش‌رو درباره محمد بن حسن صفار و کتاب بصائر الدرجات است. محمد بن حسن بن فروخ صفار از دانشمندان و محدثان بزرگ شیعه در سده سوم هجری است. او از اصحاب امام حسن عسکری 7 بوده و مکاتباتی با آن حضرت داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۵۴، رقم ۹۴۸؛ شیخ طوسی، الفهرست: ۲۲۰، رقم ۶۲۱). صفار از مشایخ بزرگ حوزه قم بود و بسیاری از دانشمندان بزرگ آن سامان - از جمله پدر شیخ صدوق، ابن ولید و برخی دیگر - از محضر وی بهره برده و بزرگان علم رجال - همچون نجاشی و شیخ طوسی - نیز او را ستوده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۵۴).<sup>۱</sup>

او آثار فراوانی در موضوعات فقهی و اعتقادی داشته است؛ نجاشی سی‌وهشت کتاب برای او برشمرده که بیشتر این کتاب‌ها در زمینه‌های مختلف فقهی‌اند (همان). با این حال، از آثار او به جز کتاب بصائر الدرجات کتاب دیگری به دست ما نرسیده است. در این کتاب روایات بسیاری درباره امامت و فضایل اهل بیت : و مقام رفیع ایشان ذکر شده است و کتاب جامعی در این زمینه به شمار می‌آید. به همین دلیل، علمای شیعه توجه خاصی نسبت به آن داشته‌اند؛ برای مثال، کلینی، از متقدمان، در کتاب الحجة کافی، از این کتاب بهره بسیار برده و در سده‌های بعدی نیز علامه مجلسی در کتاب الامامه بحار الانوار از روایات بصائر الدرجات استفاده‌های بسیار کرده است.

مضامین والای کتاب بصائر الدرجات درباره مقام امامت مورد تردید برخی از دانشوران قرار گرفته است، چنان‌که برخی مضامین این کتاب را غلوآمیز یا نزدیک به مرز غلو می‌دانند؛ در حالی‌که او از سوی بزرگان علم رجال و حدیث، متهم به غلو و تفویض نیست. از سوی دیگر، این کتاب کهن‌ترین و درعین حال جامع‌ترین کتابی است که به وجوه مختلف علم و ولایت امامان : پرداخته است.

محمدعلی امیرمعزی (شیعه‌پژوه معاصر) از جمله پژوهشگرانی است که درباره این کتاب به تحقیقات گسترده‌ای دست یازیده است. او در مقاله «صفار قمی و بصائر الدرجات»<sup>۲</sup>، به بررسی برخی از مسائل مهم مربوط به شخصیت صفار و کتاب بصائر الدرجات او می‌پردازد.<sup>۳</sup>

۱. طبق نقل نجاشی، وی در سال ۲۹۰ق از دنیا رفته است.

۲. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح ذیل است:

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, "Al-Şaffâr Al-Qummi" (1992) (M. 290/902-3) Et Son Kitâb Başâ'ir Al-Darjât Journal Asiatique.

۳. محمدعلی امیر معزی استاد مدرسه مطالعات عالی سوربن فرانسه است و کرسی شیعه‌شناسی کربن در ←





مسائل رجالی، مسائلی درباره محتوای کتاب، تحلیل‌های کلی درباره گرایش‌های حدیثی و کلامی در حوزه‌های علمی شیعه در سده‌های نخستین و غیبت امام دوازدهم ۷، از دیگر موضوعات و مطالب مندرج در این مقاله است. این نوشتار، تنها به نقد و بررسی برخی از مسائل مطرح شده در این مقاله، می‌پردازد.

## ۱. نگاهی گذرا به مدعای امیرمعزی

به نظر امیرمعزی، کتاب بصائرالدرجات یکی از نخستین مجموعه‌های بزرگ روایی امامیه است؛ به واقع، این کهن‌ترین منبع شناخته‌شده امام‌شناسی باطنی در آیین اثنا عشری است. این کتاب متعلق به سنت اولیه‌ای است که می‌توان آن را سنت باطنی غیر عقلی نامید.

بنا به ادعای او صفار به سنت متقدم محدثان شیعه که سنت باطنی غیر عقلی است، تعلق دارد و کتاب بصائرالدرجات را هم باید در این راستا بررسی کرد. در این سنت، «عقل» مفهوم ویژه‌ای دارد که نویسنده از آن به «شهود قدسی» یا «فهم قدسی» تعبیر می‌کند، ولی این سنت پس از صفار آرام آرام در قم و سپس به طور کامل در بغداد، دستخوش تغییر و تحول شده و الاهیات فقهی-عقلی جایگزین آن شد. در این سنت، عقل منطقی جایگزین عقل قدسی شده و همین امر سبب شد تا در دوره‌های بعد، بسیاری از گزاره‌های دینی و احادیث، به ویژه در باب امامت و مقامات ائمه : (به تعبیر نویسنده، امامت در سنت باطنی غیر عقلی) که پیش‌تر با معیار عقل به معنای شهود و فهم قدسی مطابق بود، در این سنت، که عقل منطقی در آن حاکم است، طرد و رد شوند.

در واقع، همین تحول و تطور مفهوم عقل سبب شد تا در کتاب کافی، برخی از احادیث بصائرالدرجات منعکس نشود و یا در آثار شیخ صدوق، بسیاری از احادیث مناسب با فضای بصائرالدرجات درج نگردد. از نظر امیرمعزی، استثنای ابن ولید در مورد کتاب بصائرالدرجات نیز در همین فضا قابل تحلیل است. البته، به اعتقاد نویسنده، در حوزه قم، همچنان سنت باطنی تا اندازه‌ای محفوظ می‌ماند، ولی پس از آن و در بغداد شاهد تحولات جدی‌تری در جایگزینی سنت نخستین با سنت الاهیات فقهی-عقلی هستیم.

نویسنده مقاله پیش گفته، اتهام غلو به صفار و کتاب او را نمی‌پذیرد، ولی در عین حال،

→  
مدرسه عالی سوربن زیر نظر او اداره می‌شود. او رویکردی پدیدارشناسانه به موضوع تشیع دارد. نظریه امام‌شناسی شیعی به عنوان کانون منظومه اعتقادی شیعه، مورد توجه امیرمعزی است و در این راستا، متأثر از مکتب هانری کربن است.

معتقد است مطالبی در کتاب وجود دارد که سبب شده تا برخی دانشمندان امامیه در آن تردید کنند. همچنین معتقد است که تقسیم‌بندی شیعیان به معتدل و تندرو، یک تقسیم‌بندی ساختگی است که برخی از متأخرین آن را ایجاد کرده‌اند و طرفداران سنت متأخر (الاهیات فقهی- عقلی) گروه نخست را به غلو متهم کرده‌اند، در حالی که بسیاری از این گروه نخست، از اصحاب نزدیک امامان : بوده‌اند. با توجه به این رویکرد، نویسنده در پی پاسخ‌گویی به علت تغییر برخی اندیشه‌های معیارین امامیه در باب مقام امامت است.

## ۲. تحلیل و بررسی مفهوم «شهود قدسی»

پیش‌تر گفته شد که بنا بر عقیده امیرمعزی تطوّر مفهوم عقل سبب تغییر در باورها و اعتقادات امامیه دربارهٔ مقام امامان : شده و سبب شده تا برخی از این باورها در میان عده‌ای از اندیشمندان غلو آمیز جلوه کند؛ اما به واقع، «شهود قدسی» یا «عقل قدسی» به چه معناست؟ تعبیر عقل قدسی که امیرمعزی آن را در قبال «عقل منطقی» مطرح می‌کند، مبهم می‌نماید و بایستی که مراد آن به خوبی روشن شود. او در تبیین مراد خود چنین می‌گوید:

در اینجا عقل، هم شامل خرد و عقلانیت است و هم شهود قلبی را در بر می‌گیرد که نگهبان و پاسدار همه ابعاد قدسی است، حتی اگر در تناقض با عقلانیت باشند. در این تعبیر، عقل فقط ابزار خردورزی نیست، بلکه ابزار امور غیرعقلی نیز به شمار می‌رود.

در این تعریف، عقل هم عقلانیت و هم شهود قلبی را در بر می‌گیرد. امیرمعزی این بحث را در کتاب رهنمای الوهی در تشیع نخستین نیز مطرح کرده است.<sup>۱</sup> او در پاسخ به نقدی نسبت به همین کتاب - در توضیح خرد قدسی - می‌گوید: «خرد قدسی یعنی قوه ادراک واقعیات منطقی و واقعیات فوق منطقی». آیا مراد او از اینکه تعبیر نویسنده که شهود قدسی می‌تواند در تضاد با عقلانیت باشد، این است که برخی از این مضامین، غیرعقلی یا به تعبیر دقیق‌تر، فراعقلی‌اند؛ بدین معنا که عقل نسبت به برخی از این مضامین به طور مستقل حکمی ندارد و البته آن را نفی هم نمی‌کند، بلکه عقل این موارد را از قلمرو درک خود خارج می‌داند و یا

۱. عنوان اصلی کتاب به زبان فرانسه *Le Guide Divin Dans le shi'ism Original* به معنای رهنمای الوهی در تشیع نخستین است. این کتاب با عنوان *The Divine Guide in Early Shi'ism* به زبان انگلیسی هم ترجمه شده است. او در کتاب خود سعی کرده برای امام‌شناسی شیعی، با توجه به احادیث موجود در منابع اصیل امامیه، ساختاری منظم و هماهنگ ارائه کند و برای این منظور از رویکرد پدیدارشناسانه بهره گرفته است.





اینکه اساساً این مضامین در تضاد و تنافی با عقل اند؟ در پاسخ باید گفت، غیر عقلی بودن به معنای اول، با سنت حدیثی محدثان نخستین هم‌خوانی دارد؛ چرا که بسیاری از مضامین احادیث، به ویژه مضامین مربوط به ائمه اطهار<sup>۱</sup> - و حتی بیشتر احادیث حوزه فقه - چنان‌اند که عقل، حکم مستقلی درباره آن ندارد، ولی در صورت اثبات اتصال آن به منبع زلال وحی، آن را می‌پذیرد. روشن است که این موضوع غیر از ضد عقلی و ضد منطقی بودن این مضامین است. اگر کسی بگوید این مطالب ضد عقلی است، باید بگوید که عقل حتی مطالب تناقض‌آمیز منطقی را هم می‌پذیرد.

اگر مراد او معنای اول باشد، معنای صحیح و قابل قبولی است و فرامنتقی بودن را هم باید این‌گونه تبیین کرد که عقل در برخورد اولیه با برخی آموزه‌های وحیانی، سکوت می‌کند و حکم مستقلی در نفی و اثبات آن ندارد؛ ولی اگر فرامنتقی بودن به معنای دوم - یعنی تضاد با عقلانیت باشد - به این معنا که عقل بخواهد با تناقض‌ها سازش داشته باشد و زیر بار تناقض‌ها و تضادهای آشکار برود، هرگز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اگر عقل بتواند با تناقض خو کند، آن‌گاه شایستگی سنجش گزاره‌های منطقی را از دست می‌دهد.

این ادعا که عقل نسبت به تناقض، هیچ حساسیتی از خود نشان نمی‌دهد، معنایی جز انکار اینکه «عقل قدسی، هم امور منطقی و هم امور فرامنتقی را می‌پذیرد» ندارد. چون در این صورت منطقی، معیاری ندارد تا بتوان از آن طریق برای فرامنتقی، معنایی متصور شویم.

از نکات شایان توجه در مقاله امیر معزی - که از نکات مثبت مقاله است - این است که او عقل را به قوه ادراکات منطقی و ابزار استدلالی محدود نمی‌کند و نمی‌پذیرد که تمام ادراکات ما، برآمده از سنجش‌های منطقی باشد؛ به این معنا که در قالب مفاهیم منطقی درآمده و از رهاورد آن به قالب استدلال در آید. در تأیید این نکته می‌گوییم، عقلی که ما انسان‌ها آن را درمی‌یابیم، دامنه‌ای فراخ‌تر و فراتر از این مقولات دارد، چون حسنیات، وجدانیات و شهودات قلبی نیز در حوزه فهم عقل وارد می‌شود.

عقل از منظر روایات اهل بیت<sup>۱</sup> : نیز به گزاره‌های بدیهی منطقی محدود نیست؛ و همه امور حسی، شهودات قلبی و وجدانیات را نیز دربر می‌گیرد؛<sup>۱</sup> به این معنا، همه این ادراکات

۱. برای مثال، ملاحظه روایت معروف «جنود عقل و جهل» نشان می‌دهد، بیشتر مواردی که از جنود عقل و جهل به حساب می‌آیند، ارتباطی به عقل منطقی و استدلال ندارد، بلکه بیشتر دربرگیرنده ادراکات عقل عملی است (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱-۲۳، ح ۱۴).

برای عاقل حاصل می‌شود و عاقل این موارد را تصدیق می‌کند، و سرانجام، حجت میان خدا و خلق، تنها عقل است.<sup>۱</sup> البته، معنای این سخن آن نیست که عقل به تناقض‌ها و گزاره‌های متناقض‌نما تن در می‌دهد.<sup>۲</sup>

### ۳. تحول مفهوم عقل در مدرسه قم و بغداد

اینک با توجه به معنای عقل، به بازخوانی مطالب مورد ادعای امیرمعزی می‌پردازیم: نخست اینکه، این مطلب که برخی از روایات موجود در بصائرالدرجات در کتاب کافی دیده نمی‌شود یا اینکه فضای حاکم بر روایات بصائرالدرجات درباره ویژگی‌های امامان: با فضای روایات موجود در کتاب‌های شیخ صدوق، متفاوت است، مطلب قابل انکاری نیست؛ اما آیا دلیل این مطلب، تحلیل ارائه شده از سوی نویسنده در باب تحول مفهوم عقل است؟ دوم اینکه، آیا این تحول مفهوم عقل تنها در میان حوزه قم و بغداد دیده می‌شود یا در خود حوزه قم هم این مطلب به چشم می‌خورد؟

سوم اینکه، بر فرض که این تحول در حوزه بغداد پذیرفته شود، آیا این امر لزوماً به تغییر درخور توجه در سطوح اعتقادی دانشوران حوزه بغداد با دانشوران حوزه قم در موضوع امامت انجامیده است، یا اینکه چه بسا این تغییر تنها در روش‌های استدلال و بحث انجام گرفته، نه در اصل معتقدات؟

پاسخ به این پرسش‌ها و برخی پرسش‌های دیگر، چه بسا ما را به نتایجی رهنمون سازد که با برخی تحلیل‌های ارائه شده از سوی امیرمعزی، متفاوت باشد.

در پاسخ به این پرسش‌ها باید گفت، به نظر نمی‌رسد در حوزه قم در فاصله میان محمد بن حسن صفار و متقدمان تا شیخ صدوق از جهت مفهوم عقل و برخورد با احادیث از جهت مطابقت یا عدم مطابقت با عقل، تفاوتی به وجود آمده باشد، بلکه تفاوت دیدگاه‌های موجود میان بزرگان امامیه - مانند صفار، کلینی، ابن ولید و شیخ صدوق - می‌تواند معلول مسائل دیگری غیر از تحول و تطور مفهوم عقل باشد.

به باور امیرمعزی، سنت نخستین باطنی پس از صفار تا زمان شیخ صدوق در حوزه قم

۱. حجة الله على العباد التبی و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵، ح ۲۲).

۲. پیشتر یادآور شدیم که اگر حیطه‌ای وجود داشت که خود عقل تأیید کند که در خصوص آن نظر مستقلی ندارد، به معنای نفی عقل نیست، برای مثال، عقل درباره بسیاری از احکام دین، هیچ‌گونه نفی و اثباتی ندارد؛ به این معنا که به طور مستقل در این باره حکمی ندارد.





باقی بوده است، ولی در عین حال، در همین حوزه هم به تدریج شاهد نوعی تحول هستیم که اثر آن در کافی و کتاب‌های شیخ صدوق آشکار است. او در این باره می‌گوید:

سنتی که صفّار قمی به صورت کمابیش نظام‌مند، واضح و روشن در فصول مختلف کتابش ارائه کرده بود، در آثار شاگردش شیخ کلینی<sup>۱</sup> پراکنده‌تر و کم‌رنگ شد، تا آن‌جا که ارتباط آن با موضوع احادیث روایت شده، از میان رفت. وانگهی، تعداد قابل توجهی از احادیثی که صفّار قمی روایت کرده است، در اصول کافی شیخ کلینی نقل نشده‌اند. این روند در آثار ابن بابویه تشدید می‌شود.

در ادامه، به بررسی تفصیلی موارد ادعا شده از سوی امیر معزی می‌پردازیم.

#### ۴. ارتباط محتوای کتاب کافی و بصائر الدرجات

مراجعه به کتاب کافی و مقایسه آن با بصائر الدرجات نشان می‌دهد که تفاوت دیدگاه جدی‌ای میان کلینی و صفّار دربارهٔ مقام اهل بیت : وجود ندارد و به جزم می‌توان مدعی شد، در این موضوع صفّار و کلینی در جبهه واحدی قرار دارند؛ حتی به نظر می‌رسد که کلینی در ساماندهی کتاب الحجة کافی، به شدت از بصائر الدرجات تأثیر پذیرفته است. شباهت بسیار عناوین ابواب کافی و بصائر الدرجات و حتی بهره‌گیری بسیار از احادیث بصائر الدرجات در کافی به خوبی این ادعا را تأیید می‌کند.<sup>۲</sup> هر چند بسیاری از احادیث بصائر الدرجات در کافی موجود نیست، اما این مطلب ربطی به تفاوت دیدگاه صفّار و کلینی ندارد، بلکه به این دلیل است که اساساً کلینی - در کتاب الحجة - در صدد جمع‌آوری همهٔ احادیث مربوط به امامت نبوده است. کلینی در مقدمهٔ کتاب کافی اشاره می‌کند که کتاب الحجة در بردارندهٔ همهٔ روایات نیست و ابراز امیدواری می‌کند که خدا به او توفیق دهد تا کتاب کامل‌تری در این

۱. باید توجه داشت که هر چند از نظر فاصلهٔ زمانی اینکه کلینی شاگرد صفار باشد طبیعی می‌نماید، اما دلیل روشنی بر این مطلب در دست نیست؛ بلکه مراجعه به کتاب کافی نشان می‌دهد که کلینی در کتاب خود به طور مستقیم از صفّار نقل حدیث نمی‌کند، بلکه در تمام موارد احمد بن محمد عاصمی و محمد بن یحیی العطار، واسطه در نقل هستند.

۲. البته، باید توجه داشت اینکه می‌گوییم کافی از احادیث بصائر الدرجات بهرهٔ بسیار برده است، منظور احادیث مشابه و مانند هم از حیث متن است، ولی در بسیاری موارد سند کافی با سند بصائر متفاوت است. دلیل این تفاوت نیز این است که کلینی همان احادیث را به واسطهٔ طرقی که از شیوخ دیگر خود داشته، نقل کرده است، بی‌آن‌که آن را به طور مستقیم از طریق صفار نقل کند.

موضوع بنگارد که حق کتاب الحجّة ادا گردد (کلینی، ۱۳۸۷ ج: ۱۸). بنابراین، بی تردید این تفاوت میان بصائر الدرجات و کافی، ارتباطی به ادعای امیر معزی ندارد.

## ۵. مسئله عدم نقل بصائر الدرجات توسط ابن ولید

نویسنده در ابتدای مقاله به عدم نقل بصائر الدرجات از سوی ابن ولید اشاره می‌کند و می‌گوید:

راوی اصلی صفّار، یعنی محمد بن حسن بن ولید محدثی محترم و معتبر، فقیه و مفسر قرآن در شهر قم بود. او همه آثار صفّار به جز کتاب بصائر الدرجات را روایت کرده است. به این ترتیب، پیداست که صفّار قمی و به ویژه کتاب بصائر الدرجات او محل اشکال و تردید بوده و هست.

او همچنین کلام مجلسی را درباره برخورد متفاوت با بصائر الدرجات در مقایسه با دیگر کتاب‌های صفّار، بازگو کرده و می‌گوید:

مؤلفان متعلق به سنت «الاهیات فقهی - عقلی»، منحصراً احادیث فقهی صفّار را نقل کردند. بعدها، نه کتاب او را خواندند و نه تفسیر کردند، و حتی به شکلی شایسته آن را استنساخ نمودند. کلامی که مامقانی از علامه مجلسی در این زمینه نقل می‌کند، بسیار گویاست: «اگر ابن ولید بصائر الدرجات را روایت نکرده است - و این تنها کتابی است که او از استادش روایت نمی‌کند - به این دلیل است که فکر می‌کرد محتوای این کتاب نزدیک به آرای شیعیان اهل غلو است.

برای تبیین این مسئله، لازم است به کتاب‌های رجالی مراجعه کنیم. نجاشی و شیخ طوسی، در کتاب‌های فهرست خود پس از معرفی صفّار، طرق خود به کتاب‌های او را چنین ذکر می‌کنند:

أخبرنا بکتابه کلها ما خلا بصائر الدرجات. أبو الحسن علی بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعری القمی قال حدثنا محمد بن الحسن بن الولید عنه بها. وأخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن أبيه عنه بجمیع کتبه و بصائر الدرجات؛ همه کتاب‌های صفّار به جز بصائر الدرجات را ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن طاهر اشعری قمی از محمد بن حسن بن ولید به نقل از صفّار برای ما روایت کرده است؛ و نیز ابو عبدالله بن شاذان می‌گوید: احمد بن محمد بن محمد بن یحیی همه کتاب‌های صفّار از جمله







بصائر الدرجات را به نقل از پدرش و او به نقل از صفار برای ما روایت کرد  
(رجال النجاشی، ج ۲: ۳۵۴، رقم ۹۴۸).

أخبرنا بجميع كتبه و رواياته ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن  
محمد بن الحسن الصفار و أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن  
محمد بن الحسن [بن الوليد] عن محمد بن الحسن الصفار عن رجاله إلا كتاب  
بصائر الدرجات فإنه لم يروه عنه (محمد بن الحسن) بن الوليد. وأخبرنا  
الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن الحسن  
الصفار؛ همه کتابها و روایات صفار به جز بصائر الدرجات را ابن ابی جید از  
محمد بن حسن بن ولید از محمد بن حسن صفار و نیز جماعتی از محمد بن  
علی بن حسین (شیخ صدوق) از محمد بن حسن بن ولید از محمد بن حسن  
صفار به نقل از رجالش نقل کرده‌اند. زیرا ابن ولید کتاب بصائر الدرجات را از  
صفار نقل نکرده است. و نیز حسین بن عبيدالله همه کتابها و روایات صفار  
را از احمد بن محمد بن يحيى از پدرش از محمد بن حسن صفار روایت  
کرده است (شیخ طوسی، بی تا: ۲۲۰، رقم ۶۲۱).

چنان که پیداست، در طریقی که ابن ولید در آن قرار دارد، همه کتابها و روایات صفار،  
به جز بصائر الدرجات را روایت کرده است. البته، در طریق دیگر نیز، همه کتابهای صفار از  
جمله بصائر الدرجات را روایت کرده است. در هر صورت روشن است که ابن ولید از میان  
کتابهای صفار، تنها اجازه نقل کتاب بصائر الدرجات را نداده است. همین مطلب به روشنی  
نشان می‌دهد ابن ولید، که به تصریح نویسنده، اصلی‌ترین راوی صفار است، بر شخصیت  
استاد خدشه‌ای وارد نمی‌کرده است، بلکه حداکثر می‌توان گفت، او انتقادهایی بر کتاب  
بصائر الدرجات دارد.

پرسش در خور تأمل این است که دلیل استثنای ابن ولید چیست؟ در فهرست نجاشی و  
شیخ طوسی، برای استثنای ابن ولید، دلیلی ارائه نشده است. بنابراین، به طور قطع نمی‌توان  
دلیل استثنای ابن ولید را تبیین کرد. تنها می‌توان گفت که وقتی ابن ولید، اجازه نقل کتاب  
بصائر الدرجات را نمی‌دهد، به این معناست که مسئولیت مضامین موجود در کتاب را بر عهده  
نمی‌گیرد تا بخواهد نقل آن را اجازه دهد. البته، شاید این نگاه ابن ولید به کتاب، دلایل  
مختلفی داشته باشد.

یک احتمال مهم در این جا آن است که دلیل استثنای ابن ولید، مخالفت وی با مضامین  
مندرج در کتاب است؛ به بیان دیگر، او احتمالاً مضامین موجود در بصائر را غلوآمیز

می دانسته است، و این همان نظریه‌ای است که مورد توجه امیرمعزی قرار گرفته و نقل قول مامقانی از مجلسی نیز مؤید این نظر است.

به نظر می‌رسد این دیدگاه می‌تواند تا حدی درست باشد؛ چرا که در دیگر استثناهای ابن ولید، موارد غلو و تخلیط را از کتاب‌های برخی مؤلفان استثنا می‌کند.<sup>۱</sup> این موارد نشان می‌دهد که او به مسئله غلو و تخلیط، حساسیت ویژه‌ای داشته است. البته، عدم نقل بصائر می‌تواند به این دلیل باشد که از نظر ابن ولید فضای حاکم بر احادیث کتاب، فضای قابل قبولی نیست و بسیاری از احادیث کتاب، بنا به نظر او ضعیف است، چنین نیست که او با همه احادیث مرتبط با مقام ائمه اطهار : مشکل داشته باشد. شاهد این مطلب آن است که ابن ولید در کتاب‌های شیخ صدوق در طرق نقل برخی از این نوع روایات قرار دارد (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ الف)، ج ۱: ۹۵ و همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۴۸۵). بنابراین، باید گفت احتمالاً او با فضای کلی حاکم بر احادیث کتاب مخالف بوده است، نه اینکه همه روایات مربوط به مقام اهل بیت : از دیدگاه وی مردود باشند.

با این وجود، باید گفت که این احتمال تنها احتمال متعین نیست، بلکه احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه ابن ولید، حتی با بسیاری از روایات موجود در بصائرالدرجات و فضای کلی حاکم بر آن مشکل نداشته و از دیدگاه علمی این روایات را می‌پذیرفته است، ولی به سبب برخی مصالح اجتماعی به صلاح نمی‌دیده که این روایات منتشر شوند؛ چرا که احتمالاً مورد سوء استفاده غلات قرار می‌گرفته و یا آشکار کردن این نوع مضامین به این شکل، چه‌بسا خطرهایی برای جامعه شیعه در پی می‌داشت.

در هر صورت، حتی اگر به طور قطع بپذیریم که ابن ولید برخی از روایات بصائرالدرجات را قبول نداشته است، حداکثر این نتیجه را می‌دهد که او، بنا به اجتهاد خود، برخی احادیث را نپذیرفته است و هیچ دلیلی وجود ندارد تا ثابت کند که دیدگاه ابن ولید در این بحث به دلیل تغییر مفهوم عقل است و ابن ولید روایات مربوط به مقام ائمه اطهار : را به دلیل عقلانی نبودن آنها رد کرده باشد؛<sup>۲</sup> برای نمونه، در مسئله «سهو النبی» که شیخ صدوق و

۱. مانند استثنای کتب محمد بن سنان و محمد بن اورمه (نک: همان: ۴۰۷، رقم ۶۲۰ و ۶۲۱).

۲. از آن‌جا که در بسیاری از موارد، دیدگاه ابن ولید و نیز دیگر بزرگان علم رجال محصول اجتهاد آن بزرگان است نه اخبار حسنی ایشان، تضعیفات ایشان (به ویژه در مقوله غلو و تخلیط) به طور مستقل حجت نیست و لازم است مستندات آنها بررسی شود. چه‌بسا در این بررسی‌ها ثابت شود که برخی آرای ایشان تنها برگرفته از دیدگاه‌های خاص کلامی آنهاست و در صورتی که این دیدگاه‌ها مورد مناقشه قرار گیرد، ←





استادش ابن ولید بدان قائل اند، تعبیر منقول از ابن ولید نکته‌ای در خور تأمل است. شیخ صدوق از ابن ولید چنین نقل می‌کند:

شیخ ما محمد بن حسن بن احمد بن ولید قائل بود، اولین درجه غلو، نفی سهو از پیامبر ﷺ است و اگر جایز باشد که اخبار وارده در این معنا تکذیب شود، جایز است همه اخبار ردّ شود و رد اخبار، به ابطال دین و شریعت می‌انجامد.<sup>۱</sup>

در این عبارت، ابن ولید نفی سهو النبوی را اولین درجه غلو می‌داند، ولی معیار او در این بحث، از جمله بعد به دست می‌آید. او دلیل این قول را وجود روایات فراوان بر این مطلب می‌داند که اگر قرار باشد همه آنها انکار شود، انکار همه روایات لازم می‌آید. بنابراین، مستند ابن ولید در مسئله سهو النبوی، وجود روایاتی در این باب است که بر موضوع سهو النبوی دلالت دارند. بنابراین، منشأ این رأی یک اجتهاد حدیثی است و ارتباطی با مفهوم عقل یا عقلانی بودن این موضوع ندارد.

## ۶. روایات و ویژگی‌های ائمه : در آثار شیخ صدوق

این مباحث، درباره تفاوت روایات مطرح شده در بصائر الدرجات و کتب صدوق نیز مطرح است؛ به این معنا که چنین نیست که شیخ صدوق بسیاری از مطالب را نقل نکرده باشد، بلکه مراجعه به آثار او نشان می‌دهد که برخی از این مضامین در آثار او موجود است.<sup>۲</sup>

همچنین روایاتی که مدعی شدیم ابن ولید در طریق نقل آنهاست، از کتاب‌های شیخ صدوق استخراج شده است. با توجه به این نکته، ما در عناوین آثار شیخ صدوق (حتی

→ چه بسا نتایج غیر از نتایج ارائه شده از سوی ابن بزرگان به دست آید. البته، تبیین این نکته نیازمند تفصیل است که مجالی وسیع‌تر از این مقاله می‌طلبد.

۱. «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول أول درجة في الغلو نفى السهو عن النبي ﷺ ولو جاز أن تُردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تُردّ جميع الأخبار وفي ردّها إبطال الدين والشريعة» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۶۰).

۲. «عن أبي الجارود قال سألت أبا جعفر الباقر 7 بم يعرف الإمام، قال بخصال أولها نص من الله تبارك وتعالى عليه ونصبه علما للناس حتى يكون عليهم حجة لأن رسول الله ﷺ نصب عليا 7 وعرفه الناس باسمه وعينه وكذلك الأئمة: ينصب الأول الثاني وأن يسأل فيجيب وأن يسكت عنه فيتدئ ويخبر الناس بما يكون في غد ويكلم الناس بكل لسان ولغة (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۲۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۱۰۲)؛ أن الإمام مؤيد بروح القدس وبينه وبين الله عز وجل عمود من نور يرى فيه أعمال العباد وكلما احتاج إليه اطلع على (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۲۸).

در عناوین آثاری که به دست ما نرسیده است) به کتابی با عناوین مرتبط با موضوع بصائر الدرجات بر نمی‌خوریم.<sup>۱</sup> روایات مورد اشاره نیز به مناسبت، در آثار او به‌طور پراکنده یافت. بنابراین، اصل این ادعا که میان معتقدات صفّار و شیخ صدوق تفاوت اساسی وجود دارد، ثابت نیست. افزون بر این، هر نوع اختلاف احتمالی، چه بسا از دیدگاه‌های حدیثی شیخ صدوق و صفّار و تفاوت برداشت آنها از احادیث سرچشمه گرفته باشد و دلیلی نداریم که این اختلاف دیدگاه را بر تغییر مفهوم عقل و مباحثی از این دست حمل کنیم.

## ۷. تغییر روش استدلال نزد متکلمان بغداد از روش نقلی به روش عقلی

چنان که گذشت، ما در حوزه قم، چه در معتقدات و چه در شیوه استدلال، به تحولی اساسی و جدی بر نمی‌خوریم. دانشوران حوزه قم به روش محدثان عمل کرده و در استدلال‌های خود می‌کوشند تا از احادیث بهره گیرند، اما نکته اساسی این است که این کلام هرگز به معنای بی‌توجهی به عقل نیست.

اما در حوزه بغداد، روش استدلال تغییر کرد و سمت و سوی عقلی-کلامی به خود گرفت. این مطلب - چنان که امیرمعزی هم یادآور شده است - می‌تواند تابع برخی شرایط آن عصر بوده باشد؛ از جمله اینکه حضور مخالفان شیعه در بغداد پررنگ است و بزرگان شیعه در معرض مجادلات علمی با آنها قرار می‌گیرند. این مطلب اقتضا می‌کند، آنها در برابر رقیبان معتزلی خود روشی شبیه روش آنها را در پیش گیرند.

بنابراین، می‌پذیریم که در حوزه بغداد روش بحث و استدلال علمای شیعه، مانند شیخ مفید و سید مرتضی، تغییر کرده و شکل استدلال‌ها نیز از نقلی به عقلی تغییر کرده است، اما پرسش اساسی این است که آیا این تغییر روش استدلال، لزوماً به تغییر معتقدات نیز انجامیده است؟

به نظر می‌رسد، باید میان شیوه استدلال و خود اعتقاد تفاوت قائل شد. چه بسا نحوه استدلال و حتی برخی مبانی دو نفر متفاوت باشد، ولی تفاوت آنها در معتقدات چندان جدی نباشد؛ برای مثال، شیخ مفید کتاب اعتقادات شیخ صدوق را به نقد می‌کشد و حتی برخی تعبیرهای تند را نسبت به برخی مبانی شیخ صدوق به کار می‌برد، ولی اگر نتیجه را ملاحظه کنیم، می‌بینیم تفاوت در معتقدات این دو - حتی در بسیاری از موارد که شیخ مفید

۱. از کتاب‌های موجود شیخ صدوق، کتاب کمال الدین و تمام النعمه درباره موضوع امامت است که به‌طور تخصصی به بحث غیبت پرداخته و موضوع آن با ویژگی‌ها و مقام اهل بیت : ارتباط مستقیمی ندارد.





بر شیخ صدوق خرده می‌گیرد. در جزئیات و تفصیل است و تفاوت بنیادینی به چشم نمی‌خورد.

باید توجه داشت که حتی ممکن است یک مؤلف در دو جایگاه مختلف، از دو روش متفاوت بهره‌گیرد. برای مثال، خود شیخ مفید در کتاب الارشاد، که کتابی حدیثی است و با روش حدیثی وارد بحث می‌شود و نیز در دیگر کتاب‌های کلامی خویش، از روش جدلی-کلامی بهره می‌گیرد. پس باید میان روش و شیوه استدلال و اصل معتقد، تفاوت قائل شد.<sup>۱</sup> بنابراین، گرچه روش استدلال در حوزه قم و بغداد تغییر کرده، اما در بسیاری از موارد این تغییر به تغییر بنیادین در معتقدات نینجامیده است.

در بحث امامت نیز دلیل روشنی نداریم که بگوییم که بزرگان شیعه در سنت نخستین که عقل قدسی در آن حاکم است، به سطوح بالاتری از مقامات برای اهل بیت : قائل بوده‌اند و در سنت متأخر این سطح تنزل کرده است. نمونه بارز این مطلب، مسئله سهو النبی است که دو محدث بزرگ قم، ابن ولید و شاگرد او شیخ صدوق، منکر این مسئله را عالی می‌دانند و از سوی دیگر شیخ مفید (متکلم بزرگ شیعه در بغداد) با استدلال‌های گوناگون عقلی و نقلی، به ردّ نظریه شیخ صدوق پرداخته است.<sup>۲</sup> پس اینکه ما دلیل همه تحولات را به تحول مفهوم عقل برگردانیم، مطلب صحیحی نیست؛ البته منکر آن نیستیم که رویکرد عقلی در برخی موارد سبب شده تا متکلمان بغدادی بر اساس آن به نتایج متفاوتی در مقایسه با محدثان دست یابند.<sup>۳</sup>

## ۸. معنای «علم» در روایات بصائر الدرجات

امیرمعزی درباره ماهیت علم در کتاب بصائر الدرجات می‌نویسد: «وقتی به مطالب و اسناد قدیمی سنت «باطنی غیر عقلی» رجوع می‌کنیم، در می‌یابیم که منظور امامان : از «علم»، دانش‌های باطنی، غیبی و رمزی بود که اساس و بنیان علوم دینی را تشکیل می‌داد و آنها را

۱. محقق گرامی شیخ محمدرضا جعفری در مقدمه خود بر کتاب تصحیح الاعتقاد، بر این نکته تأکید می‌کند (شیخ مفید، ۱۳۸۸ (ب): ۲۲-۲۳).

۲. وی رساله‌ای مستقل با نام «عدم سهو النبی (ص)» در ردّ نظریه شیخ صدوق نگاشته است.

۳. بر خورد شیخ مفید با روایات عالم ذر (شیخ مفید، ۱۳۸۸، ۱۶۰-۱۶۱) و نیز روایات رؤیت پیامبر ﷺ و اهل بیت: توسط محضر (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۵) و همچنین نگرش سید مرتضی به روایات عالم ذر و تأویل آن (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، جوابات المسائل الرازیه: ۱۱۳-۱۱۵) را شاید بتوان از این دست به‌شمار آورد.

دربر می گرفت».

او در ادامه، به نخستین حدیث کتاب یعنی حدیث مشهور «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة؛ طلب علم فریضة دینی همه مسلمانان است» اشاره می کند. او معنای سطح بالاتر علم را ویژه امامیه می داند که منظور از آن، علومی است که جست و جو و طلب آن برای همه مسلمانان واجب نیست؛ زیرا این «علم»، دربرگیرنده علوم غیبی و سزای ای است که بنا بر استدلال ائمه اطهار : ماهیتاً به گروه اقلیت نخبگان اختصاص دارد.

در بررسی مطالب مطرح شده از سوی امیر معزی باید گفت که ارائه معنای منحصر به فرد برای علم، پذیرفتنی نیست. در روایات اهل بیت : واژه «علم»، گستره وسیعی از علوم را دربر می گیرد که قدر متیقن آن علوم دین است. در روایت پیش گفته نیز، بی شک، علمی که فریضة است بسیاری از گزاره های دینی، از جمله فقه، را در بر می گیرد. با این همه، اگر مراد نویسنده این باشد که سطوح مختلف برای معنای علم وجود دارد، کلام صحیحی است. در روایات بسیاری نیز آمده است که احادیث اهل بیت : هفتاد وجه دارد؛ برای مثال، امام صادق 7 می فرمایند: «شما فقیه ترین مردم هستید، زمانی که معانی کلام ما را دریابید؛ کلام ما بر هفتاد وجه حمل می شود». اما باید توجه داشت این مسئله سبب نمی شود تا کسی مجاز باشد احادیث اهل بیت : را بنابه سلیقه شخصی خود معنا کند یا بدون قرینه محکمی، معنای منحصر به فردی را به آن نسبت دهد.

البته، تردیدی نیست که در معارف والای اهل بیت :، علوم ویژه ای وجود دارد که قابل طرح برای همگان نیست و به گروه ویژه ای اختصاص دارد؛ علومی که در روایات آن را «صعب مستصعب» نامیده اند؛ علومی که جز نبی مرسل، ملک مقرب و مؤمنی که خدا قلب او را به ایمان آزموده است، تحمل درک آن را ندارد؛ همچون علومی که - بنا بر روایت - اگر ابوذر می دانست در قلب سلمان چیست، او را می کشت.<sup>۱</sup>

بی تردید چنین علومی وجود دارد، ولی باید توجه داشت هیچ یک از این علوم، منافی عقل نیستند، بلکه در سطوح بالای عقل وجود دارند؛ یعنی وقتی درجات عقل بالا رود، همه اینها را تأیید می کند. در درجات پایین تر هم در باب فهم آن ساکت است و در عین حال، آن را مناقض با بدیهیات عقل نمی داند؛ از این رو، در روایات وارد شده است که:

۱. «أنتم أئمة أئمة الناس ما عرفتم معانی کلامنا إن کلامنا لینصرف علی سبعین وجها» (صغار، ۱۴۰۴: ۳۲۹، ح ۶).

۲. «والله لو علم أبوذر ما فی قلب سلمان لقتله» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۰۱). البته، شاید ضمیر غایب در «قتله» به خود ابوذر برگردد؛ یعنی او چون تحمل علم سلمان را نداشت، هلاک می شد.



درجات بالای عقل، منحصر در پیامبر 9 و وصی پیامبر و مؤمن ممتحن است و جنود عقل تنها نزد اینها به طور کامل مجتمع است و بقیه دوستان اهل بیت : درجات پایین تری را واجد هستند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۳، ح ۱۴). پس هر چه رتبه عقل بالاتر باشد، علوم در رتبه بالاتری ادراک می شوند. از این رو، امامان : به شیعیان توصیه فرموده اند که اگر حدیثی شنیدند که تحمل آن برایشان سخت بود، اگر با بدیهیات مناقض نبود، به سرعت به تکذیب آن اقدام نکنند.<sup>۱</sup>

مسئله مهم دیگر این است که همه علوم انبیا و اهل بیت : قدسی اند، نه علم خاصی از علوم ایشان. آنها از سوی خداوند مأمور هدایت بشر بوده اند و همه علوم را هم که آورده اند در هدایت مؤثرند؛ از این رو، همه این علوم قدسی اند. اگر به این مسئله توجه نشود، تعبیر علم قدسی رهنز خواهد بود؛ چون اگر قرار باشد تنها به این علوم خاص، علم قدسی اطلاق شود، پس علوم الاهی دیگر غیر قدسی خواهند بود. معیار قدسی بودن یک علم این نیست که بیشتر مردم تحمل آن را نداشته باشند، بلکه هر علمی که تقرب به خدا را در پی داشته باشد، و یا از سوی باری تعالی آمده باشد قدسی به شمار می آید.



۱. قال قلت لأبي عبدالله 7 جعلت فداك إن الرجل ليأتينا من قبلك فيخبرنا عنك بالعظيم من الأمر فيضيق بذلك صدورنا حتى نكذبه قال فقال أبو عبدالله 7 أ ليس عني يحدثكم قال قلت بلى قال فيقول لليل إنه نهار وللنهار إنه ليل قال فقلت له لا قال فقال رده إلينا فإنك إن كذبت فإنما تكذبنا (صفار، ۱۴۰۴، جزء ۱۰، باب ۲۲، ح ۵۳۸).

## کتابنامه

۱. امیر معزی، محمد علی (۱۳۷۵)، «ملاحظاتی درباره یک نقد»، مجله ایران‌نامه، سال چهاردهم، ش ۵۴.
۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (۱۴۱۴ق)، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، انتشارات جامعه اسلامی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق الف)، عیون اخبار الرضا، بیروت: نشر اعلمی للمطبوعات.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق ب)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق)، علل الشرایع، قم: منشورات شریف رضی.
۸. صفار قمی، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۹. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی) (بی تا)، الفهرست، نجف: المکتبه المرتضویه.
۱۰. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی (طبعة القديمه)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، الکافی (طبعة الحديث)، قم: دارالحديث.
۱۳. مامقانی، عبدالله (۱۳۵۳ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف: المکتبه المرتضویه.
۱۴. محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۳۸۸)، تصحیح الاعتقاد، با مقدمه محمد رضا جعفری، تهران: روشنای مهر.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق الف)، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق ب)، عدم سهو النبی (ص)، قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۱۷. نجاشی (۱۴۰۷ق)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

18. Amir-Moezzi, Mohammad Ali, (1992) "Al-Şaffâr Al-Qummi" (M. 290-902-3) Et Son Kitâb Başâ'ir Al-Darjât, *Journal Asiatique*.

