گزارشی از جلسات نقد و بررسی کتاب مکتب در فرآیند تکامل: بخش دوم و سوم کتاب

ایمان نوربخش*

چکیده: این گفتار به نقد و بررسی قسمتهایی از بخش دوم و سوم کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» نوشتهٔ دکتر سیّد حسین مدرّسی طباطبایی می‌پردازد. محورهای اصلی بحث چنین است: نقدهایی بر نوع برداشت نویسندهٔ کتاب از نصوص روایی و تاریخی، استناد به پاره‌ای از رویدادهای جزئی و تعمیم آن به عنوان نظریّهٔ اکثر جامعهٔ شیعی، کتاب کافی و اعتبار احادیث آن، ویژگی‌های امامان معصوم علیهم‌السلام به‌ویژه، نصّ بر امامت آن بزرگواران، تردیدهایی که پس از رحلت برخی امامان علیهم‌السلام رخ داد.

کلید واژه: امامت، ویژگیها / امامت، نصّ / کافی (کتاب)، اعتبار / شیعه، تاریخ / مکتب در فرآیند تکامل (کتاب) / مدرّسی طباطبایی، سیّد حسین.

---

*. کارشناس ارشید مدیریّت مالی.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

اشاره

در شماره‌های ۱۸، ۱۹ و ۲۱ اشاره شد که این گفتار، گزارشی ملخّص است از جلسات نقد و بررسی کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» (نوشتهٔ دکتر سیّد حسین مدرّسی طباطبایی، تهران: کویر، ۱۳۸۷) که توسّط استاد محقّق، جناب آقای حسن طارمی، بیان شده است.

پیش از این، نقد و بررسی پیشگفتار، بخش اوّل و پاره‌ای از بخش دوم کتاب، گزارش شد. اینک پاره‌ای دیگر از بخش دوم و پاره‌ای از بخش سوم کتاب، گزارش می‌شود.

همواره امید می‌بریم که روحیهٔ نقّادی بی‌طرف و سازنده در فضای علمی گسترش یابد و بتوانیم با نشر این گفتار، نقشی در این گسترش داشته باشیم. با چنین امیدی خوانندگان فرهیخته را به ژرف‌نگری در این نوشتار فرامی‌خوانیم.

ادامهٔ بررسی بخش دوم

در گفتارهای گذشته، در نقد بخش دوم کتاب، در باب غلوّ و تفویض سخن گفتیم. ابتدا به تعریف مؤلّف از غلوّ و تفویض پرداختیم و سپس دربارهٔ سابقهٔ غلوّ و تفویض و برخی افرادی که به رهبری جریان غلو و تفویض در میان اصحاب ائمّه متّهم شده بودند، مطالبی بیان کردیم. به این نتیجه رسیدیم که داوری مؤلّف دربارهٔ برخی از افراد مانند مفضّل‌بن عمر یا محمّدبن سنان چندان دقیق نیست و حدّاکثر قضاوتی که دربارهٔ آنها می‌توان کرد، این است که دربارهٔ آنها بین علمای رجال اختلاف وجود دارد. همچنین نشان دادیم که نظر مؤلّف دربارهٔ کسانی که به عنوان افراد شاخص جریان اعتدالی تشیّع معرّفی کرده است ـ مانند عبدالله ابن ابی‌یعفور یا ابان‌بن تغلب ـ و اینکه آنان معتقد به نصّ یا عصمت نبوده‌اند یا ائمّه را صرفاً علمای ابرار می‌دانسته‌اند، نظر صحیحی نیست. اکنون سخن خود را پی می‌گیریم.

نویسنده در صفحهٔ ۷۵کتاب، پاورقی شمارهٔ ۲، مطلبی را از کتاب حقائق‌الایمان

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

نقل می‌کنند، مبنی بر اینکه بسیاری از اصحاب ائمّه آنان را علمای ابرار و غیر معصوم می‌دانسته‌اند. وی این نظر را به شهید ثانی نسبت می‌دهد. باید دانست که این کتاب منسوب به شهید ثانی بوده است؛ امّا اخیراً بر اساس نسخه های جدیدی که یافت شده، معلوم شده که این کتاب متعلّق به یکی از علمای هم‌عصر شهید ثانی است نه خود ایشان. در هر حال، بحثی در این کتاب مطرح شده که شروط ایمان چیست و اینکه آیا فرد باید به اصول اعتقادات به صورت اجمالی ایمان بیاورد یا به صورت تفصیلی؟ در این کتاب، بحث مفصّلی در این‌باره شده؛ از جمله، دربارهٔ عصمت که آیا اعتقاد به عصمت ائمّه به صورت تفصیلی، از ضروریّات مذهب است یا نه. در آنجا اشاره می‌شود که برخی از اصحاب ائمّه قائل به عصمت نبوده‌اند. نکته‌ای که باید توجّه کرد، این است که این افراد نمی‌دانستند که این مطلب از اصول و ضروریات است و به لزوم آن توجّه نداشته‌اند. چنان‌که قبلاً هم گفته‌ایم، مطالب اعتقادی به گونه‌ای نبوده که از همان ابتدا به صورت تفصیلی و نظام‌مند، برای تمامی اصحاب ائمّه روشن باشد و بسیاری از آنها به تدریج، جا افتاده است.

در صفحهٔ ۷۶ از گروهی به نام یعفوریّه نام می‌برند که این افراد برخلاف غلات، منکران امامت ائمّه را کافر نمی‌شمردند. در روایات ما احادیثی آمده است به این مضمون که اگر کسی تصوّر کند افرادی که امامت و خلافت را غصب کردند، ایمان داشتند، برای او سهمی در ایمان نیست.[1] مرجعی که ایشان در پاورقی کتاب از کتاب «المقالات و الفرق» سعدبن عبدالله اشعری و «فرق الشیعة» نوبختی نقل می‌کنند، اشاره دارد به گروهی از طرفداران کیسانیّه که در زمان بنی‌عبّاس، قائل به تداوم امامت در فرزندان عبّاس شدند و می‌گوید: **قالوا بالغلوّ**. و گفتند: اگر کسی امامت آنها را قائل نباشد، کافر است. مشخّص نیست که به چه دلیلی ایشان این گروه را جزء شیعیان محسوب کرده‌اند. اگر عدّه‌ای به امامت بنی‌عبّاس قائل بوده‌اند

۱. کافی ۱ / ۳۷۳، ح ۴؛ بحارالانوار ۲۵ / ۱۱۲، ح ۱۰.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

و مخالف آن را کافر می شمردند، آیا می توان آنها را از غالیان شیعه به حساب آورد و گفت گروهی در مقابل آنان بودند که چنین اعتقادی نداشتند؟

مؤلّف در قسمت دیگری (ص ۷۷ به بعد) به اختلافات بین شیعیان و بین دوگروه اعتدالی و غالی در زمان ائمّه اشاره می‌کند و اینکه گاهی این درگیریها منجر به حملات لفظی متقابل بین دوگروه می شد. این مطلب که بین اصحاب ائمّه و شیعیان، گاهی در بعضی مسائل اعتقادی اختلاف نظر بوده، صحیح است؛ امّا آیا این اختلاف نظر به گونه‌ای بوده که منجر به درگیری و ایجاد فرقه‌های مختلف گردد؟ معمولاً وقتی بین دو نفر از اصحاب درباره مسئله‌ای اعتقادی اختلافی پیش می‌آمده، به ائمّه رجوع می‌کرده‌اند و امام هم پاسخ آنها را می دادند. و وقتی هم پاسخ خود را از امام دریافت می‌کرده‌اند، اختلاف در آن مسئله را کنار می‌گذاشتند. منابعی که ایشان به آن استناد کرده‌اند شامل سه روایت از کتاب کافی است که آنها را بررسی می‌کنیم.

اوّل ـ استناد در ص ۷۷ پاورقی ۵ به کتاب کافی در جلد ۸ صفحهٔ ۷۸ است که فقط به مدرک اشاره شده و متن حدیث نیامده است. در متن حدیث، می خوانیم که یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام به نام میسر می‌گوید: خدمت امام رفتم. ایشان از من پرسیدند: **کیف أصحابك؟** من گفتم: **جعلت فداك لنحن عندهم أشرّ من الیهود و النصاری و المجوس و الذین اشرکوا. ... فقال: أمّا والله لا تدخل النار منکم اثنان لا والله واحد.** (کافی ج ۸، ص ۷۸) ایشان به استناد کلمه «أصحابك»، اختلاف راوی را با گروه دیگری از شیعیان در نظر گرفته‌اند. به این معنی که گروهی او را از غلات می دانسته‌اند؛ بنابراین او را از یهود و نصاری بدتر به‌شمار می‌آورده‌اند. اوّلاً توضیح امام علیه السلام نشان می دهد که امام او را تأیید کرده‌اند. ضمن اینکه در مصادر رجال، این فرد را توثیق کرده‌اند و اشاره‌ای ندارند به اینکه او از غلات بوده است. برداشت صحیح‌تر از این روایت، این است که «أصحابك» به معنای گروهی است که این فرد در کنار آنها می‌زیسته است، که ظاهراً از مخالفان اهل بیت بوده‌اند. امام نیز او را

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

دلداری داده‌اند و برای او فضیلت شیعه را بیان کرده‌اند. ادامهٔ روایت همین برداشت را تقویت می‌کند؛ چراکه در ادامه، امام ضمن اشاره به آیه‌ای از قرآن، آن گروه را از اهل جهنّم می‌شمرند. بنابراین، نمی توان آن‌گروه مورد اشاره در روایت را از شیعیان به حساب آورد.

دوم ـ استناد در همان پاورقی، به حدیث دیگری (کافی، ج ۸، ص ۲۲۵) که فردی به امام باقر علیه‌السلام عرض می‌کند: بعضی از اصحاب ما با مخالفان خود درگیر می‌شوند. آن حضرت در پاسخ می‌فرمایند: **الکفّ عنهم أجمل**. از متن روایت مشخّص است که منظور از مخالفین در اینجا، افراد غیرشیعه است و امام هم اشاره می‌کنند که با آنها درگیر نشوید و مدارا کنید. در اینجا نیز ادامهٔ روایت این برداشت را تقویت می‌کند.

سوم ـ در همان پاورقی، اشاره دارد به حدیث دیگری که در کافی، ج ۸، ص ۲۲۳، آمده که به درگیری و اختلاف بین شیعیان اشاره دارد. ظاهراً از قرائن روایت بر می‌آید که این درگیری مربوط به ماجرای ابوالخطّاب بوده است. ابوالخطّاب از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بود که بعدها دچار غلوّ شد و امام هم او را طرد و لعن کردند. فردی به امام علیه‌السلام می‌گوید که شیعیان با یکدیگر درگیر شده‌اند. آن حضرت می‌گویند که من می‌خواستم در این مورد کتابی بنویسم تا اختلاف رفع شود؛ امّا مشکلاتی هست که نمی خواهم این کار را انجام دهم؛ چراکه ممکن است منجر به درگیریهای بیشتری شود و بهتر است که با نصیحت و مدارا این مشکل را برطرف کنیم.

در هر حال، از مجموع این روایات، نمی توان توصیف مؤلّف از اوضاع درگیری و اختلاف بین شیعیان را دقیق شمرد.

به عقیدهٔ مؤلّف، گروهی از شیعیان قائل بودند که علم ائمّه از میراث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله رسیده است و ائمّه با استفاده از اصول، مسائل و فروع را از آن اجتهاد می‌کرده‌اند. امّا چون آنها معصوم هستند، در این استنباط و اجتهاد خود خطا نمی‌کنند. (ص ۷۹ کتاب) ما در اینجا قصد بررسی این نظر را نداریم. امّا این پرسش مطرح است که اگر

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

ویژگی عصمت را برای ائمّه بپذیریم، آیا این ویـژگی از نـظر مـؤلّف فـوق بشـری نیست؟ چه فرقی بین این صفت و سایر صفات ائمّه هست؟ اگر منع عقلی و شرعی برای پذیرش این صفات نباشد و منجرّ به قول به الوهیّت آنها نگردد، چرا نمی‌توان آن را قبول کرد؟ ضمن اینکه این نکته را هم باید توجّه کرد که برخی از فضائل ائمّه به تدریج، مورد پذیرش قرار گرفته است. شاید در ابتدا به سبب حساسیّت روی مسئلهٔ غلوّ، عدّه‌ای آن را نپذیرفته‌اند؛ امّا به تدریج، متوجّه شده‌اند که این فضائل، غلو نیست.

به طور کلّی، همان‌طور که مکرّر گفته‌ایم، مؤلّف محترم در کـتاب خـود، هـیچ ملاکی برای پذیرش یا ردّ روایات تاریخی ارائه نکرده‌اند. مشخّص نیست که ایشان بر چه مبنایی بعضی از روایات کتب شیعه را به عنوان گزارش تـاریخی در کـتاب آورده‌اند، امّا برخی دیگر از روایاتِ همان کتابها را ردّ کرده‌اند. ایـن نـاهماهنگی، قضاوت در مورد مطالب کتاب را دشوار می‌سازد.

در صفحهٔ ۸۱ مؤلّف می‌نویسد که از این پس، مفوّضه جهت وارد کردن روایات خود در کتب شیعی تلاش چشمگیری کردند و به استناد روایت «**نزّلونا عن الربوبیّة فقولوا فینا ما شئتم**»، هر چه خواسـتند، بـرای ائـمّه فـضائل جـعل کـردند. ایشـان مشخّص نکرده‌اند بر مبنای چه گزارشی مفوّضه چنین کاری کردند و هیچ‌کس هم متوجّه آن نشد؛ در حالی که گزارشهای تاریخی نشان می‌دهد که ـ به عنوان نمونه ـ علمای قم حساسیّت شدیدی دربارهٔ روایات غلات و مفوّضه داشتند. مثلاً کسی مثل محمّدبن عیسی اشعری، چند نفر از راویان را از شـهر قـم اخـراج مـی‌کند و ابن‌ولید استاد شیخ صدوق، در مستثنیات خود، روایات افرادی مثل سهل‌بن زیاد را ـ به دلیل اینکه به غلوّ متّهم بوده‌اند ـ کنار می‌گذارد. در این حال، چگونه ایشان ادّعا می‌کنند که بسیاری از روایات غلات در کتب شیعه وارد شد و کسی هم متوجّه آن نگردید؟ مثلاً ایشان به قول ابن‌الغضائری دربارهٔ مفضّل‌بن عمر استناد کرده‌اند که غلات روایات بسیار زیادی را به نام او جعل کرده‌اند. (ص ۸۱، پاورقی ۳) آیـا از ایـن

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

گزاره، می‌توان نتیجه گرفت که همهٔ روایات موجود نقل شده از مفضّل همان روایات غلات است؟

در صفحهٔ ۹۶ پاورقی ۱، ایشان به دو روایت از زراره اشاره می‌کنند و به یک جملهٔ آن دو روایت استناد می‌کنند که آن‌قدر جعلیّات غلات زیاد بود که دانشمندی مانند زراره می‌خواست تمامی منقولات شیعه را آتش بزند. توضیح اینکه روایت اوّل از بحارالانوار به نقل از بصائرالدرجات است. زراره خدمت امام باقر علیه‌السلام می‌رود. آن حضرت از او می‌پرسند که آیا از احادیث شیعه نزد تو چیزی هست؟ زراره در پاسخ می‌گوید: «**إنّ عندی منها شیئاً کثیراً قد هممت أن أوقد لها ناراً ثم أُحرقها.**» امام از او می‌پرسند: کدام مطالب است که تو را به این فکر انداخته است؟ سپس می‌فرمایند: «**ماکان علم الملائکة حیث قالت: أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفك الدماء؟**» (بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۲۸۲) در مورد این حدیث باید گفت: اوّلاً هنگامی که زراره این سوال را کرده، ابتدای گرایش او به تشیّع بوده است؛ چرا که می‌دانیم زراره در زمان امام باقر علیه‌السلام شیعه شد و آن هنگام، دوران جوانی او بوده است.

ثانیاً امام در پاسخ به او اشاره به اعتراض ملائکه در جریان خلقت آدم می‌کنند. در واقع، غیر مستقیم به او می‌گویند: تو این مطالب را درست متوجّه نشده‌ای و علم تو کافی نیست و زود قضاوت کرده‌ای.

متأسّفانه مؤلّف قسمت دوم روایت را نقل نکرده‌اند. حرف ما این است که اگر ایشان این روایت را از لحاظ سند قبول دارند، باید تمام آن را نقل کنند؛ وگرنه نمی‌توان صرفاً به بخشی از آن استناد کرد.

در همان پاورقی (ص ۹۶ پاورقی ۱) ایشان به روایت دیگری اشاره دارد که زراره به امام باقر علیه‌السلام می‌گوید: در احادیث شیعه مطالبی عجیب‌تر از احادیث بنی‌اسرائیل هست. امام می‌پرسند: کدام مطالب؟ سپس می‌گویند: «**قال لعلّك ترید الغیبة. قلت: نعم. قال: فصدّق بها فإنّها حقّ.**» (رجال کشّی، ص ۱۵۷) نکتهٔ مهم در این حدیث، آن است که مسئلهٔ غیبت و وجود امام غائب برای زراره سنگین بوده است و نمی‌توانسته آن

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

را قبول کند. خود این روایت نشان می دهد که این مسائل، آرام آرام، برای شیعیان جا افتاده است.

جالب است که در هر دو روایت، امام بدون اینکه منتظر جواب او شوند، از درون او خبر می دهند. یعنی هر دو روایت، غیرمستقیم، نشان‌دهندهٔ علم غیب امام نیز هست. بنابراین، اگر قرار است به این دو روایت استناد شود، باید به کلّ آن استناد شود.

ایشان ادّعا کرده‌اند بر اساس روایت «**نزّلونا عن الربوبیّة و قولوا فینا ما شئتم**»، مفوّضه هر چه توانستند، در فضائل ائمّه حدیث جعل کردند. (ص ۸۱) یادآور می شویم که این روایت به شکلهای مختلفی، درکتب مختلف آمده است و از لحاظ سند بسیار معتبر است. درکتاب خصال شیخ صدوق، در حدیثی معروف به اربعمائه ـ که در آن چهارصد نکتهٔ دینی را امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند ـ این حدیث به عنوان یکی از نکات آمده است: «**إیّاکم والغلوّ فینا. قولوا إنّا عبید مربوبون و قولوا في فضلنا ما شئتم.**» (خصال شیخ صدوق، ص ۶۱۰) درکتب دیگری، همین مضمون به صورتهای دیگری نقل شده است. در حدیث دیگری در انتهای عبارت آمده است: «**فإنّکم لا تبلغون کنه ما فینا.**» (مستدرک سفینة البحار، ج ۷، ص ۵۲)

این روایت بیان می‌کند که ما را از حدّ مخلوقیّت بالاتر نبرید که خطاست. با این حال، هر چه در فضائل ما بگویید، به کنه آن نمی‌رسید. در واقع، اگر روایتی در فضائل ما به شما رسید که ما را از حدّ مخلوقیّت بالاتر نمی‌برد، می توانید آن را نقل کنید. این روایت به این معنی نیست که هرچه خواستید دربارهٔ ما جعل کنید یا سخن بی اساس بگویید، بلکه می‌فرماید فضائل ما را نقل کنید و ما را از حدّ خودمان بالاتر نبرید. مؤلّف می‌گویند که مفوّضه تا آنجا که توانستند، این احادیث را درکتب شیعه وارد کردند و کسی هم متوجّه آن نشد (ص ۸۱ کتاب)؛ لیکن هیچ مدرک و سندی در این‌باره، ارائه نمی دهند. قبلاً گفتیم که اتّفاقاً حساسیّت علمای قم و صاحبان کتاب رجال، نشان می دهد که آنها در این مورد بسیار حسّاس و دقیق بوده‌اند. اگر استناد

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

مؤلّف به دو حدیثِ نقل شده از زراره است، نشان دادیم که آن دو حدیث، عکس این موضوع را نشان می‌دهد و زراره در بدو امر هدایت خود، متوجّه آن مسائل نبوده است.

مؤلّف محترم در صفحهٔ ۹۷کتاب می‌گویند: «مقصّره منحصر به شیعیان معمولی و پیروان خطّ میانه است.» گفتیم که اصطلاح شیعهٔ غالی و غیرغالی دقیق نیست و ائمّه علیهم‌السلام اهل غلوّ را از جریان تشیّع خارج می‌دانستند. روایت می‌گوید: «**إلینا یرجع الغالي فلا نقبله ، وبنا یلحق المقصّر فنقبله.**» راوی دلیل آن را می‌پرسد. امام علیه‌السلام پاسخ می‌دهند: «**لأنّ الغالي قد اعتاد ترك الصلاة و الزكاة و الصیام و الحجّ، فلایقدر على ترك عادته، و على الرجوع إلى طاعة الله (عزّوجلّ) أبداً، و إنّ المقصّر إذا عرف عمل و أطاع.**» (الأمالی، الشیخ الطوسی، ص ۶۵۰)

از متن روایت، این برداشت نمی‌شود که منظور از مقصّر، شیعهٔ غیرغالی است. بلکه جملهٔ آخر نشان می‌دهد که منظور از مقصّر کسی است که در امامت اهل بیت تردید داشته است. غلات چون اباحه‌گری می‌کردند، امام علیه‌السلام فرموده‌اند: اینها به سبب این رفتار نمی‌توانند برگردند؛ امّا مقصّر و کسی که نسبت به مقامات ما تردید دارد، هنگامی که حقّ برای او روشن شود، اطاعت می‌کند. دلیلش این است که برخی به سبب رفتارهای غلات، حاضر نبودند هیچ یک از مقامات و فضائل ائمّه را بپذیرند.

مؤلّف محترم در صفحهٔ ۱۰۰، توضیح می‌دهند که برخی از شرایط امامت، ابتدا در میان اعتقادات شیعیان نبوده و به تدریج، وارد اعتقادات شیعیان شده است. ایشان به کتاب اوائل المقالات شیخ مفید استناد می‌کند. ایشان در همین‌جا به اختلاف مشایخ قم و مکتب بغداد اشاره می‌کنند و می‌گویند که قدرتهای ما فوق طبیعی و علم غیب آنها مورد قبول متکلّمان شیعه و مشایخ قم نبوده و بسیاری از علمای قم این امور را از مجعولات غلات می‌دانسته‌اند.

باید توضیح داد که شیخ مفید در این کتاب، اوصاف ائمّه را بیان می‌کند؛ امّا در عین حال، برخی از این خصوصیّات را شرط ذاتی امامت نمی‌داند؛ بلکه امامت را

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

از روی نص می داند. یعنی برای شناخت امام، لزوماً نباید به دنبال صدور معجزه از او بود. شیخ مفید در همانجا می‌گوید: بسیاری از این خصوصیّات منع عقلی ندارد و امام می‌تواند واجد این خصوصیّات باشد و روایات صحیحه‌ای رسیده است که آنها را تأیید می‌نماید. شیخ مفید در همانجا سه قول مختلف دربارهٔ علم ائمّه نقل می‌کند و اینکه آیا آنها از روی علم غیب حکم می‌کنند یا از روی ظاهر؟ سپس می‌گوید: پذیرش هرکدام از این سه قول منع عقلی ندارد و برای هرکدام، اخباری در وجوب تصدیق آن رسیده است. (اوائل المقالات، شیخ مفید، باب القول فی علم الائمّة)

منشأ این سخن آن است که برای شیخ مفید در میان اقوالی که نقل شده است هیچ کدام ترجیح نداشته است. در این میان، عقیده به اینکه علمای قم این مطالب را ردّ کرده‌اند چون به آن اعتقادی نداشته‌اند، صحیح نیست. علّت اینکه علمای قم برخی از این احادیث و اقوال را دربارهٔ فضائل ائمّه، کنارگذاشته‌اند، سند آن روایات بوده است. آنها هر حدیثی را ـ چه مطالب آن درست باشد و چه غلط ـ در صورتی که در سلسله روات آن فرد غالی وجود داشت، کنار می‌گذاشتند. همان‌طور که گفتیم شیخ صدوق به نقل از استاد خود ابن‌ولید احادیثی را که از افراد متّهم به غلوّ نقل شده، درکتاب «من لا یحضره الفقیه» خود کنارگذاشته و نقل نکرده است؛ در حالی که خود شیخ صدوق زیارت جامعه کبیره را در همان کتاب نقل می‌کند که مضامین آن بسیار بالاتر از برخی از احادیث فضائل ائمّه است. اگر شیخ صدوق و مشایخ قم اعتقادی به علم غیب نداشتند، نیابد این زیارت را درکتب خودشان نقل می‌کردند.

نکتهٔ دیگر اینکه ممکن است مطالبی به تدریج، مورد قبول و اثبات قرارگیرد. اگر عالمی از علمای متقدّم، فرضاً فردی از اصحاب ائمّه را تضعیف کند، دلیلی نیست که افراد متأخّر او صرفاً از آن نظر پیروی کنند؛ بلکه اتّفاقاً ممکن است که علمای بعدی به مدارک و شواهدی برسند که نشان‌دهندهٔ وثاقت آن فرد باشد. مثلاً مؤلّف در صفحهٔ ۲۸۳ از ابن‌قبّهٔ رازی نقل می‌کنند که او به علم غیب قائل نبوده است. او می‌گوید که از نظر من، ائمّه عباد صالحی هستند که عالم به کتاب و سنّت‌اند و لزوماً

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

نسبت به تمام آنچه به آنان نسبت داده شده آگاه نبوده‌اند. ابن‌قبّه متکلّمی معتزلی بوده و بعدها به تشیّع گرویده است؛ نمی‌توان از او انتظار داشت تمامی مطالب و مسائل اعتقادی را ـ همان‌گونه که ما امروز اعتقاد داریم ـ قائل باشد. همان‌گونه که عالمی مثل ابن‌عقیل عمّانی قائل به قیاس بوده است. همچنین در صورتی که یک عالم قائل به مطلبی نبود، لزوماً به معنای بطلان آن مطلب نیست. مثلاً بزرگی مثل خواجه نصیرالدین طوسی، اصلاً مسئلهٔ بداء را طور دیگری متوجّه شده و روایات مربوط به بداء را ندیده است.

در قسمت پایانی بخش دوم کتاب، مؤلّف قضاوتی دربارهٔ احادیث کتاب کافی ارائه می‌کند و به نقل از برخی از بزرگان، از جمله صاحب کتاب منتقی‌الجمان، می‌گوید که احادیث ضعیف زیادی در این کتاب راه یافته و بیش از نُه هزار حدیث آن ضعیف و غیر معتبر است. (ص ۱۰۱ـ۱۰۲) برای تحلیل این جمله، ابتدا لازم است سخنان علما را دربارهٔ کتاب کافی بدانیم و سپس ببینیم که معنای این جمله چیست.

همان‌گونه که می‌دانیم کتاب کافی را شیخ کلینی به درخواست یکی از دوستان خود در طی بیست سال تدوین کرده است. منبع اصلی این کتاب، کتابخانهٔ پدر علیّ‌بن ابراهیم قمّی بوده است. پدر او از کوفه به قم مهاجرت می‌کند و با خود کتب بسیاری از اصحاب ائمّه، به قم می‌آورد. عمدهٔ احادیث کتاب کافی از چهارصد اصل نقل شده و شیخ کلینی بنا به سلیقهٔ خود مطالب آن را منظّم و تدوین کرده است. در مقدّمه کتاب، خود کلینی تصریح می‌کند که از میان احادیث بسیار زیادی که در اختیار داشته، این احادیث موجود در کتاب را گزینش کرده است. یعنی این‌گونه نبوده که هر روایتی از هر کتابی که به دست او رسیده باشد، نقل کند. خود او می‌گوید من کوشیده‌ام تا «آثار الصحیحة عن الصادقین علیهما السلام» را گزینش کنم. تمامی صاحبان رجال و تراجم دربارهٔ این کتاب نوشته‌اند که این کتاب، اصحّ و اوثق کتب است. نجاشی دربارهٔ او می‌گوید: «**و کان أوثق الناس في الحدیث و أثبتهم.**» برخی از علمای بزرگ مثل محدّث نوری به صحیح بودن کلّ کتاب قائل بوده‌اند. شیخ

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

آقا بزرگ تهرانی در کتاب الذریعه، می‌گوید که این کتاب، اجلّ کتب اربعه است. سؤال این است که چرا علی‌رغم ضعیف بودن برخی احادیث کافی، چنین تعابیری از این کتاب شده است؟

علّت این است که معنای اصطلاح ضعیف در بین علمای متقدّم و متأخّر متفاوت است. شیخ یوسف بحرانی ـ که عالمی اخباری است و تمامی احادیث کتب اربعه را صحیح می‌داند ـ در کتاب لؤلؤة البحرین، از قول علمای متأخّر تنها ۵۰۷۲ حدیث آن را صحیح می‌داند و می‌گوید: «**باصطلاح من تأخّر.**» علّامه مجلسی در شرح خود بر اصول کافی (مرآة العقول) تصریح می‌کند که قضاوت من دربارهٔ ضعیف و صحیح بودن احادیث، بر اساس اصطلاح متأخّرین است. به عبارت دیگر، صحیح نزد متقدّمین یک معنا می‌دهد و نزد متأخّرین، معنای دیگر. منظور از متقدّمین، کسانی هستند که تا قبل از قرن هشتم و قبل از ابن‌طاووس حلّی می‌زیسته‌اند. از نظر آنها حدیث صحیح حدیثی است که براساس قرائن و شواهد، به صدور و صدق آن اطمینان داریم. برای مثال، ممکن است فردی دروغگو باشد، امّا براساس قرائن متوجّه می‌شویم که این نقل قول او از معصوم صادر شده است. فرزند شهید ثانی در کتاب منتقی الجمان همین توضیح را داده است. امّا از زمان ابن‌طاووس حلّی به دلایلی که ذکر می‌کند، احادیث را دسته بندی کردند و براساس تقسیم‌بندی اهل سنّت، احادیث به چهار دستهٔ صحیح، حسن، موثّق و ضعیف تقسیم شد. حدیث صحیح، حدیثی است که در سلسله راویان آن هیچ قدحی وارد نشده باشد و متّصل به معصوم برسد؛ مشابه شرطی که بخاری در کتاب خود برای حدیث صحیح قرار می‌دهد. بنابراین در روش متأخّرین دیگر توجّهی به قرائن نمی‌کردند و فقط به شرایط راوی حدیث و نقل قولهایی که درباره او شده است، می‌پرداختند.

کلینی خود رجال‌شناس بوده وکتابی در زمینه رجال داشته است؛ امّا او روایاتی را آورده که بر اساس قرائن، از نظر او صحیح بوده؛ یعنی مطمئن بوده که آن روایت از معصوم صادر شده است. ممکن است ما امروز در قرن ۱۴ بعضی از راویان کافی را

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

نشناسیم؛ بنابراین براساس روش متأخّرین، آن روایت ضعیف خواهد شد. نکتهٔ اصلی این است که «ضعیف» با «غیرمعتبر» متفاوت است. یعنی در اصطلاح متأخّرین، روایت ضعیف لزوماً به معنای روایت غیرمعتبر نیست. و لذا گاهی براساس همان احادیث که ضعیف می دانند، فتوا می دهند.

علّت اینکه در بعضی از اسانید کافی افراد مجهول وجود دارند، این است که بسیاری از این احادیث به صورت روایت نبوده، بلکه در واقع، به صورت اجازهٔ کتاب است. مثلاً فردی بوده که کتب مختلف را جمع می‌کرده و از روی آنها نسخه‌برداری می‌کرده، امّا لزوماً خود او یک محدّث نبوده است. مثلاً فردی مثل محمّدبن موسی کمیذانی که از او هیچ گزارشی در کتب رجال نیست. کلینی بعضی از نسخه‌های کتب محدّثین و اصحاب ائمّه را از این فرد خریداری کرده و قرائنی داشته که این فرد در آن نسخه جعل نکرده است. ممکن است یک راوی اعتقادات صحیح نداشته باشد ـ مثلاً از واقفیّه بوده باشد ـ امّا در روایات فقهی دروغ نگفته باشد. در روایات احکام، می‌توان به روایتی که در سلسه روات آن فردی واقفی یا فطحی مذهب وجود دارد، استناد کرد؛ به این دلیل که قرینه‌ای وجود ندارد مبنی بر اینکه آن فرد در آن روایت جعل کرده باشد.[1] بر این اساس، قضاوتی که مؤلّف محترم از کتاب کافی ارائه داده‌اند، قضاوت دقیقی نیست و بهتر بود ایشان تفاوت روش متقدّمین و متأخّرین را در جرح و تعدیل روایات و راویان توضیح می دادند.

بررسی بخش سوم

در بخش سوم، مؤلّف کتاب به سیر تاریخی حوادث پس از دوران امام صادق علیه‌السلام تا ابتدای غیبت کبری می پردازد. اجمالاً تأکید ایشان بر برخی جنبه‌های ناگفتهٔ تاریخ امامت و برخی انحرافات در جامعهٔ شیعه و نحوهٔ سپری کردن جریان امامیّه در این دوران می‌باشد. همانند بخشهای قبلی برخی ازگزاره‌هایی راکه نیاز به

۱. برای توضیح بیشتر در این زمینه بنگرید به: سفینه، شمارهٔ ۲ (بخش ویژه در مورد کتاب کافی)، و شماره‌های ۱۸ تا ۲۰ (ویژهٔ کافی). (ویراستار)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

توضیح دارد، نقد و بررسی می‌کنیم.

در ابتدای این بخش، صفحهٔ ۱۱۲، پاورقی ۴ می‌گویند: منظور از شیعیان امامیّه، هواداران انتقال امامت از پدر به فرزند هستند. استناد ایشان به کتاب شیخ مفید است. (مجالس مفید، ج ۲، ص ۸۸) ما در بخشهای قبل، بیان کردیم که ملاک شیعه برای امامت، اعتقاد به نصّ بوده است، نه عامل دیگر. تمامی علمای شیعه از ابتدا تاکنون، در احتجاجات خود بر این اساس استدلال کرده‌اند. حجّیّت امامت، ربطی به انتقال امامت از پدر به فرزند ندارد. اینکه در روایات گفته شده که مثلاً امامت در فرزندان این امام خواهد بود یا اینکه امامت پس از امام حسین علیه‌السلام در بین دو برادر جمع نخواهد شد، همه علامات و الگوهایی برای نصّ بوده‌اند و قصد آنها این بوده که بگویند الگوی نصّ بدین صورت ادامه خواهد یافت.

مرحوم شریف مرتضی در کتاب الفصول المختاره، ص ۲۹۶، به نقل از شیخ مفید می‌گوید: «**في معنى نسبة الإماميّة قال شيخ أيّده الله: الإماميّة هم القائلون بوجوب الإمامة و العصمة و وجوب النصّ.**» یعنی عصمت و نصّ، دو ویژگی اصلی شناسایی امام است. همان‌طور که قبلاً هم اشاره کردیم، ما از لزوم عصمت به لزوم نصّ می‌رسیم. بنابراین، به هیچ وجه، مسئلهٔ امامت رابطهٔ پدر و فرزندی نیست؛ بلکه مسئلهٔ نصّ است که شیخ مفید هم به آن تصریح کرده است.

در پاورقی صفحهٔ ۱۱۳، ایشان دربارهٔ منشأ اصطلاح رافضه مطالبی آورده‌اند. در اینجا باید اشاره کنیم که این اصطلاح نخستین بار توسط معاویه برای شیعیان به کار رفته است. پس از جنگ جمل، هنگامی‌که عدّه‌ای به همراه مروان‌بن حکم به معاویه پناه می‌برند، او نامه‌ای به عمروبن عاص می‌نویسد که در آن، از او دعوت به همکاری می‌کند. در این نامه او می‌نویسد: «**قد سقط إلينا مروان بن الحكم في رافضة أهل البصرة...**» (وقعة صفّین، ص ۳۴)

در صفحهٔ ۱۱۶ کتاب، پاورقی ۲ به گروهی اشاره می‌کند که بعد از دوران امام صادق علیه‌السلام به غیبت حضرتش قائل شدند و به عنوان ناووسیّه شهرت یافتند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

محقّقین و مورّخین نسبت به اصل وجود چنین جریانی تردید دارند، ضمن اینکه خود مؤلّف هم در صفحهٔ ۱۱۵ کتاب، این تردید را ابراز کرده است. ایشان شماری از افرادی را نام برده‌اند که متّهم به این جریان بوده‌اند که مهم‌ترین آنان، ابان‌بن عثمان است. سعدبن طریف اسکاف در واقع، تنها کسی است که متّهم به راه‌اندازی این جریان است و چندان فرد مهمی نیست. امّا ابان‌بن عثمان بجلی یکی از شش فقیه درجهٔ اوّل اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است که به اصحاب اجماع معروف‌اند. این فرد به عنوان استاد تاریخ و لغت مطرح بوده و حتّی یعقوبی برخی از روایات خود را از او نقل کرده است. در رجال کشّی دربارهٔ او آمده است: «**و کان من الناووسیّة.**» این روایت را کشّی از علیّ‌بن حسن‌بن فضّال نقل کرده است. مرحوم شوشتری در پاورقی کتاب کشّی استدلال می‌کنند که این عبارت قطعاً خطای نسخه‌بردار بوده است. در اینکه در نسخه‌های کتاب کشّی، تصحیف و اختلاف زیاد است، شکّی نیست؛ چون کشّی در خراسان بوده و پسر او کتاب او را به بغداد آورده است. کتاب او با کتاب نجاشی بسیار متفاوت است؛ چرا که نجاشی خود در بغداد می‌زیسته که مرکزیّت علمی داشته است. نجاشی در شرح حال وی اشاره‌ای به ناووسی بودنش نکرده و بعید است چنین مطلب مهمّی از دید فرد دقیقی مثل نجاشی دور مانده باشد. ضمن آنکه در شرح حال وی، آمده که او از امام کاظم علیه السلام روایت کرده است. کسی که از ناووسیّه باشد، یعنی به امامت امام کاظم علیه السلام اعتقاد نداشته، نمی‌تواند از ایشان روایت کرده باشد. ضمن اینکه شیخ مفید دربارهٔ اصل وجود جریانی به نام ناووسیه تشکیک کرده است: «**و لا عرف منهم رجل مشهور بالعلم و لا قرئ لهم الکتاب...**» (الفصول المختارة، ص ۳۰۸). اگر ابان‌بن عثمان با چنین سوابقی پیرو این گروه بود، قطعاً باید نام او و آثار او در اینجا ذکر می‌شد. بنابراین ذکر کردن نام او در میان ناووسیّه با چنین قاطعیّتی، صحیح نیست.

در این بخش، اشاره‌ای به جریان اسماعیلیه می‌کنند و اینکه عدّه‌ای انتظار داشتند که پس از امام صادق علیه السلام اسماعیل فرزند بزرگ ایشان امام بعدی باشد؛ امّا

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

در زمان حیات امام صادق‌علیه‌السلام اسماعیل وفات یافت. (ص ۱۱۹ـ۱۲۱) نکته‌ای که باید به آن توجّه داشت، این است که هیچ نصّی دربارهٔ امامت اسماعیل وجود نداشته است و تنها برداشت و انتظار عدّه‌ای این بوده است. تنها این روایت رسیده است که: «**ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل ابني.**» (کمال الدین صدوق، ص ۶۹). البتّه این روایت به شکل دیگری نیز نقل شده است: «**ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل أبي.**» (توحید صدوق، ص ۳۳۶) یعنی ممکن است اصل این جمله امام صادق‌علیه‌السلام دربارهٔ اسماعیل پسر حضرت ابراهیم بوده باشد. مؤلّف ادعا می‌کند که مفهوم بدا از اینجا آغاز شد و متکلمان شیعه این مفهوم را پیشنهاد دادند. (ص ۱۲۰) در حالی که اوّلاً مفهوم بداء قبل از امام صادق‌علیه‌السلام وجود داشته و یک مسئلهٔ اعتقادی بوده است. خود مؤلّف می‌گوید که کیسانیّه هم به بداء معتقد بودند. آیا اشتراک این اعتقاد بین شیعه و کیسانیّه، دلیلی بر بطلان یا ساختگی بودن آن است؟ آیا به صرف مشترک بودن این عقیده می‌توان نتیجه گرفت که شیعیان از کیسانیّه تقلید کردند و مفهوم بداء را وارد عقاید خود کردند؟ ضمن اینکه مفهوم بداء توسط ائمّهٔ شیعه بیان شده است، نه توسّط متکلّمان شیعه؛ آن‌هم فقط برای حل کردن مسئلهٔ تغییر امامت اسماعیل. آن روایتِ اشاره شده هم ـ اگر صحیح باشد ـ نمی‌گوید که قرار بود اسماعیل امام باشد و ما هم آن را اعلام کردیم، ولی بعد پشیمان شدیم و امامت از او به برادرش تغییر کرد. چون اصلاً درباره اسماعیل نصّی وجود نداشته است.

همچنین مؤلّف محترم می‌گوید که بعد از وفات امام صادق‌علیه‌السلام اکثریّت شیعه عبدالله افطح را امام دانستند. (ص ۱۲۱) در این مورد، نوبختی در کتاب خویش می‌گوید: «**وامتحنوا عبدالله بالمسائل الحلال و الحرام فلم يجدوا عنده علماً... فرجع عامة الفطحية عن القول بإمامته ـ سوى قليل منهم ـ إلى القول بإمامة موسى‌بن جعفر**علیه‌السلام...» (فرق الشیعه نوبختی، ص ۸۷) نوبختی صریحاً می‌گوید که اکثر آنها برگشتند به امامت امام کاظم‌علیه‌السلام. دلیل آن هم روشن بوده است؛ چون منصور دوانقی به والی مدینه دستور داده بود که هرکس را جعفربن محمّد به عنوان وصی تعیین کرده بود، گردن بزنند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

امام صادق‌علیه‌السلام در وصیّت‌نامهٔ خویش نام پنج نفر را به عنوان وصیّ خویش آورده بودند؛ از جمله نام منصور دوانقی و عبدالله افطح. هفتاد روز بعد، عبدالله افطح درگذشت و اکثریّت فطحیّه بجز عدّهٔ کمی، بازگشتند. حتّی دربارهٔ فردی مثل حسن‌بن علی‌بن فضال گفته می‌شود که در اواخر عمر خود از مذهب فطحی بازگشت.

مؤلّف در صفحهٔ ۱۳۱ دربارهٔ امامت امام هادی‌علیه‌السلام به روایتی اشاره می‌کنند (کافی، ج ۱، ص ۳۲۴) به گونه‌ای که ممکن است خواننده برداشت کند که گویا تنها نصّ موجود، همین روایتی است که از خیران خادم نقل شده است. امّا این برداشت، صحیح نیست. مرحوم شیخ مفید در کتاب ارشاد خود در باب نصّ بر امامت امام هادی‌علیه‌السلام می‌گوید که اخبار و روایات وارده در این باب بسیار است و شیعیان بر امامت ایشان اجماع کرده‌اند. ضمن اینکه روایتی که ایشان به آن اشاره می‌کنند، تضعیف شده است. ازجمله مرحوم آیت‌الله خوئی در کتاب رجال خود ذیل نام احمدبن محمّدبن عیسی این روایت را تضعیف کرده‌اند. (معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۸۵) در هر حال، اعلام امامت ایشان متوقّف بر خبر خیران خادم نبوده است.

مسئلهٔ دیگری که ایشان مطرح کرده‌اند، دربارهٔ جانشینی امام هادی‌علیه‌السلام است و اینکه روایاتی دربارهٔ جانشینیِ سیّد محمّد فرزند ایشان وجود داشته است. (ص ۱۳۲) مرحوم شیخ طوسی بابی در این زمینه در کتاب غیبت خود آورده است. یک روایت را ایشان استناد کرده‌اند که می‌گوید: «**عن أبي‌هاشم الجعفريّ، قال: كنت عند أبي الحسن العسكريّ وقت وفاة ابنه أبي جعفر و قد كان أشار إليه و دلّ عليه و إنّي لأفكّر في نفسي و أقول: هذه قصّة أبي إبراهيم و قصّة إسماعيل. فأقبل عليّ أبوالحسن‌علیه‌السلام و قال: نعم يا أباهاشم، بدا لله في أبي‌جعفر و صيّر مكانه أبامحمّد كما بدا له في إسماعيل بعد ما دلّ عليه أبوعبدالله‌علیه‌السلام و نصبه و هو كما حدّثتك نفسك وإن كره المبطلون. أبومحمّد ابني الخلف من بعدي، عنده ما تحتاجونه إليه، و معه آلة الإمامة و الحمدلله.**» (غیبت شیخ طوسی، ص ۸۷)

شیخ طوسی در دنبالهٔ این روایت، می‌گوید که شیعیان تصوّر می‌کردند که بعد از امام هادی‌علیه‌السلام سیّد محمّد امام خواهد بود: «**معناه ظهر من الله و أمره في أخيه الحسن**

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

ما زال الريب و الشكّ في إمامته، فإنّ جماعة من الشيعة كانوا يظنّون أنّ الأمر في محمّد من حيث كان الأكبر، كما كان يظنّ جماعة أنّ الأمر في إسماعيل‌بن جعفر دون موسىعلیه‌السلام. **فلمّا مات محمّد، ظهر من أمر الله فيه، و أنّه لم ينصبه إماماً، كما ظهر في إسماعيل مثل ذلك. لا أنّه كان نصّ عليه ثم بدا له في النصّ على غيره.**» (نه به این دلیل که بر ایشان نصّی بوده است و بعد بداء رخ داده باشد.)

روایات متعدّدی در همین زمینه می‌بینیم که همان افراد نقل کرده‌اند که امام هادی**علیه‌السلام** فرموده‌اند: این فرزند (یعنی سیّد محمّد) جانشین من نیست، بلکه ابومحمّد (امام حسن عسکری**علیه‌السلام**) جانشین من است. مثل: «**عن عليّ‌بن عمر النوفليّ قال: كنت مع أبي الحسن العسكريّ**علیه‌السلام **في داره، فمرّ عليه أبوجعفر فقلت له: هذا صاحبنا؟ فقال: لا، صاحبكم الحسن.**» (غیبت شیخ طوسی، ص ۱۹۸). به عبارت دیگر، اشاره و نصّ بر حضرت عسکری**علیه‌السلام** قبل از وفات سیّد محمّد بوده است. این گمان و تصوّر شیعیان بوده که سیّد محمّد قرار است جانشین ایشان باشد، نه اینکه نظر امام هادی**علیه‌السلام** چنین بوده و بعد تغییر نظر داده باشند.

دربارهٔ دوران امام حسن عسکری**علیه‌السلام**، ایشان چند مطلب را در کنار هم اشاره می‌کنند. در صفحهٔ ۱۳۷ دربارهٔ تردیدهایی که عدّه‌ای دربارهٔ نامه‌های حضرتش داشته‌اند و اینکه آیا این نامه به خط ایشان بوده است یا خط عثمان‌بن سعید، سخن گفته‌اند. عدّه‌ای دربارهٔ امامت و سیرهٔ ایشان تشکیکهایی کرده‌اند و بدین جهت، از جرگهٔ تشیّع خارج شده‌اند. توضیح می‌دهیم که این مطلب که در هر حال در زمان امام حسن عسکری**علیه‌السلام** ممکن است عدّه‌ای تشکیک کرده باشند یا از تشیّع خارج شده باشند، مسئله‌ای نیست که بر اساس آن چیزی را نفی یا اثبات کرد. نامه‌نگاری به امام و ارسال توقیعات از طرف ایشان، یک ساز و کار ارتباطی بین امام و شیعیان بوده است که از زمان امام کاظم**علیه‌السلام** پدید آمده بود. اینکه کسی دربارهٔ نامهٔ امام شک کند، دلیلی بر تعمیم آن به کلّ جامعه شیعه نمی‌شود.

در صفحهٔ ۱۳۹، ایشان به یکی از وکلای امام اشاره می‌کنند که در مجاورت منزل

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

ایشان افعال شنیع انجام می‌داده است. این فرد اسحاق‌بن محمّد نخعی است که از قضا خود راوی آن است. (کافی، ج ۱، ص ۵۱۱) خود او می‌گوید که من قصد بدی داشتم، امّا قبل از اینکه کاری انجام بدهم، امام مرا توبیخ کردند و حتّی به همین سبب مرا اخراج کردند. بسیاری از شارحان کتاب کافی این روایت را تضعیف کرده‌اند و علّت نقل آن را به این دلیل دانسته‌اند که کلینی در واقع، خواسته کرامتی از امام را نقل کند. ضمن اینکه خود متن روایت ـ بر مبنای قبول صحّت آن ـ نشان‌دهندهٔ علم غیب امام است.

در صفحهٔ ۱۴۲ اشاره کرده‌اند که آن حضرت کتابی را به شیعیان خویش دادند که بعدها معلوم شد که کتاب «یوم و لیلة» ابن‌خانبه است. باید توضیح داد که این مسئله مختصّ به زمان امام حسن عسکری علیه‌السلام نبوده است؛ بلکه در زمان ائمّهٔ دیگر هم گاهی ائمّه کتابهای برخی از شاگردان خود را ـ که مجموعه‌ای از روایات آنها بوده است ـ به دیگر اصحاب خود داده و آنها را به مطالعهٔ آن توصیه می‌کرده‌اند. برای مثال یکی از شاگردان امام صادق علیه‌السلام به نام عبیدالله بن علی حلبی، کتابی در زمینهٔ احکام نوشت و آن را به ایشان عرضه کرد. این کتاب را امام به شیعیان دیگر خود دادند تا به آن عمل کنند. (رجال نجاشی، ص ۲۳۱)

مؤلّف در صفحهٔ ۱۵۳، اشاره می‌کنند به وصیّت‌نامهٔ امام حسن عسکری علیه‌السلام که در آن، مادر خود را به عنوان وصیّ معرّفی نمودند. شیخ طوسی در توضیح این مطلب می‌گوید: ممکن است کسی اشکال کند که اگر ابامحمّد فرزندی داشت، او را در وصیّت‌نامهٔ خویش نام می‌برد. در پاسخ می‌گوییم که تولّد آن فرزند برای حفظ جان او مخفی نگاه داشته شد؛ چراکه خلیفهٔ عبّاسی قصد کشتن او را داشت. (غیبت شیخ طوسی، ص ۱۳۷) امّا دلیل دیگر این کار آن بوده که امام علیه‌السلام به این وسیله، بطلان ادّعای جعفر را نشان دهند و برای شیعیان معلوم شود که او امام نیست. به این دلیل که جعفر برای دستیابی به میراث آن حضرت نزد قاضی شکایت برد تا براساس فقه اهل سنّت، سهمی از ارث داشته باشد؛ در حالی که در فقه شیعه، تا زمانی که وراث

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

از طبقهٔ اوّل زنده باشند، برادر و خواهر، ارث نمی برند. خود این اتّفاق نشان داد که ادّعای جعفر دعوی باطلی است.

همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، یکی از اشکالات روشی در این کتاب، آن است که مؤلّف گاهی یک مسئلهٔ جزئی را بیش از حد بزرگ جلوه می دهد و آن را بـه کـلّ جامعهٔ شیعه تعمیم می دهد. گاهی نیز به گزارشهای ضعیف استناد کرده، به اشتباه استنتاج می‌کند. از جمله، در صفحهٔ ۱۳۹، می‌گوید: خزانه‌دار ممدوح و امین امام اموال خزانه را می دزدید. فردی که ایشان اشاره مـی‌کند، عـروةبن یـحیی دهـقان است. این فرد در زمان امام هادی علیه‌السلام به غلات پیوسته بود و توقیعاتی در لعـن و طعن او صادر شده است. امّا تعبیر ایشان که می‌گوید «امین و ممدوح» اشاره بـه نامه‌ای دارد که در رجال کشّی، ص ۵۷۶ به این صورت آمده است: «**فـإذا وردت بغداد فاقرأه علی الدهقان وکیلنا و ثقتنا...**» (ص ۱۳۹ کتاب، پاورقی ۵) این نامه در سال ۲۶۰ هجری نوشته شده، یعنی بعد از دورانی که وی از جامعه شـیعه مـنحرف شـده؛ بنابراین، قطعاً نمی تواند منظور همان فرد باشد. مرحوم شوشتری در پاورقی کتاب کشّی توضیح می دهند که این قطعاً اشتباه نسخه‌بردار بوده است و باید به جای کلمه «دهقان»، کلمه «سمان» به معنای روغن‌فروش بوده باشد که منظور عثمان‌بن سعید عمروی است.

مؤلّف در صفحهٔ ۱۴۹ تا ۱۵۱، دربارهٔ ادّعای جعفر و مسئلهٔ جانشینی حضرت عسکری علیه‌السلام می‌نویسد: انتقال امامت از برادر به برادر جز در مورد امام حسن و امام حسین علیهماالسلام ـ براساس روایاتی که عمدتاً علیه عـقیدهٔ فـطحیّه بـه صـحّت امـامت عبدالله‌بن جعفر و عدم تنافی آن با امامت حضرت کاظم علیه‌السلام وارد شده بود ـ امکان نداشت. ایشان ادّعا می‌کند که روایات مبنی بر عدم جمع امامت در دو برادر، در زمان فطحیّه و علیه عقائد آنها صادر شده است؛ در حالی که اگر به منابع روایی رجوع کنیم، می بینیم که این‌گونه روایات مربوط به قبل از فطحیّه و در زمان امام باقر و امام صادق علیهماالسلام بوده است. (غیبت شیخ طوسی، ص ۲۲۲)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

مؤلّف در صفحهٔ ۱۵۱ و ۱۵۲ می‌نویسد: «به گفتهٔ عثمان‌بن سعید، دلیل اختفای آن بزرگوار، آن بود که در صورت پدیدار شدن به دست عمّال حکومت به شهادت می‌رسید.» در پاورقی همان صفحه می‌افزاید: «بنابراین، نصّ آنان جایگزین نصّ خود امام است و همین نصّ است که سپس به تواتر رسیده است.» این جمله ایشان به هیچ وجه درست نیست؛ زیرا:

اوّلاً نصّ بر امامت حضرت مهدی علیه‌السلام از ائمّهٔ قبلی رسیده و در روایات آنان آمده است که تولّد آن حضرت به جهت حفظ جان ایشان مخفی خواهد بود. بنابراین عثمان‌بن سعید تنها ناقل این مطلب نیست. نکتهٔ دیگر اینکه نصّ آن افراد، جایگزین نصّ امام نشده است؛ چرا که امام حسن عسکری علیه‌السلام به افراد مختلفی غیر از عثمان‌بن سعید دربارهٔ امامت فرزندشان سخن گفته‌اند. پس در واقع، آن افراد ناقل نصّ امام بوده‌اند نه اینکه آنها به جای امام تعیین نصّ کرده باشند.

مؤلّف در صفحهٔ ۱۵۹ می‌نویسد که اکثریّت شیعه به امامت جعفر معتقد شدند؛ در حالی که در منابع مورد استناد ایشان آمده است: «**خلق کثیر**». این دو تعبیر خیلی با هم متفاوت است. اتّفاقاً کتابهای دوران غیبت صغری نشان می‌دهد که بیشترین مشکل علما و متکلّمین شیعه و اصطکاک آنها با زیدیّه و معتزله بوده است. اگر واقعاً پیروان جعفر آن قدر زیاد بوده‌اند که فرقه‌ای جداگانه تشکیل دهند، قاعدتاً باید آثاری از آنان تا زمان شیخ مفید باقی می‌ماند. امّا می‌بینیم که شیخ مفید در کتابش می‌نویسد که امروزه، از پیروان جعفر گروه چندانی باقی نمانده‌اند. مؤلّف در صفحات ۱۶۳ تا ۱۶۷، گزارش مفصّلی از فرزندان جعفر و پراکندگی جغرافیایی آنها ارائه داده است. اینکه نسل جعفر تا به امروز ادامه پیدا کرده و اتّفاقاً بسیاری از آنها شیعیان مخلصی هستند (از جمله سادات نقوی در هند) محلّ بحث نیست. نکتهٔ اصلی این است که امروز دیگر گروه و مذهبی و فرقه‌ای جدای از شیعه که قائل به امامت جعفر باشند، وجود ندارد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]