هل التقى رواة الكوفة بالأئمة في المدينة

دراسة تاريخية نقدية لأسانيد الرواة الكوفيين بين الباقر والصادق -رحمهما الله- المدنيين

دراسة في المنشأ والبلد والوفاة وإمكان السماع

المؤلف: يوسف جابر

الطبعة الأولى – ٢٠٢٥
نسخة إلكترونية مجانية للتوزيع العلمي

الإهداء

إلى كل باحثٍ يطلب اليقين، ولا يكتفي بالموروث بلا تحقيق.

إلى كل قارئ يزن الرجال بالحق، لا يزن الحق بالرجال.

إلى من يؤمن أن الحقيقة لا تخشى البحث، وأن الدين لا يُبنى على الظنون.

مقدمة بقلم: إلياس المحمودي

تُعدّ دراسة الروايات المنسوبة إلى أئمة أهل البيت من أكثر الملفات تعقيدًا في التاريخ الإسلامي،
وذلك بسبب تعدّد البيئات التي نُقلت من خلالها،
وتفاوت الأزمنة التي تكوّن فيها التراث الروائي الإمامي في صورته المتداولة،
وغياب طبقات علمية مدنية موثقة يمكن الركون إليها.
وقد لفت انتباهي منذ ما يقرب من عقدين سؤالٌ كان يطرحه أحد أساتذتنا في العقيدة
على طلبته في سنوات الدراسة الأولى:
«كيف نعرف أن الحديث الذي بين أيدينا هو بالفعل من قول الإمام الصادق؟»
كان سؤالًا بسيطًا في ظاهره،
لكنّه كان يلامس جوهر الأزمة المنهجية في التراث الروائي الإمامي:
أزمة التحقق التاريخي قبل التحقق السندي.
ومع مرور السنين، بدا واضحًا أن السؤال لم يكن مجرّد تمرينٍ ذهني،
بل كان مدخلًا إلى إشكالية أكبر تتعلق بطبيعة الوسط الذي تشكّلت فيه الرواية،
والطبقة الحقيقية التي تولّت صياغتها،
والمسافة الزمنية والجغرافية بين الرواة والأئمة.
لقد تابع المؤلف — بجهد امتد سنوات طويلة — ملامح هذه الإشكالية،
من خلال تحليل سير كبار الرواة الكوفيين،
ودراسة مسار الروايات في انتقالها من الكوفة إلى قم،
ثم تحولها في بغداد إلى مرجعية عقدية في العصر البويهي.
وكان واضحًا أن المشكلة لا تكمن في نصوص منفردة،
بل في البنية الكاملة للمشهد الروائي.
يتميّز هذا الكتاب بأنه لا يكتفي باستعراض الروايات،
ولا بتسجيل اختلافات الرجال،

بل يعتمد منهجًا تحليليًا مركّبًا يجمع بين:
التاريخ، والطبقات، والجغرافيا العلمية، ومسار التدوين،
ويخضع جميعها لاختبار «إمكان التحقق» قبل «سلامة الإسناد».
وبهذا يقدّم المؤلف رؤية نقدية ناضجة في ملف لا يزال — إلى اليوم—
يُتناول غالبًا بمنهج دفاعي أو مذهبي،
بعيدًا عن التحقيق العلمي المحايد.
إن القيمة الأساسية لهذا العمل
تكمن في أنه يعيد طرح السؤال الذي بدأ به المشروع قبل عشرين عامًا،
لكن بأدوات أكثر نضجًا ووعيًا وصرامة منهجية:
هل تمثّل الروايات الواردة في كتب الإمامية حقيقةً قولَ الأئمة،
أم أنها نتاج بيئة كوفية تطورت لاحقًا عبر قم وبغداد؟
هذا الكتاب محاولة جادة للإجابة العلمية عن هذا السؤال،
وتقويم ما يترتب عليه من آثار في فهم التراث الإمامي ومبانيه العقدية.
ومن يقرأه بعين الباحث لا بعين المتعصّب،
سيجد أنه لا يسعى إلى الهدم،
بل إلى تحرير المعرفة من الالتباس،
وضبط العلاقة بين التاريخ والرواية.
إلياس المحمودي

مقدمة الكتاب

بُني الجانب الأكبر من التراث الروائي الإمامي على ما نُسب إلى الإمامين الجليلين محمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق-رحمهما الله تعالى-، من خلال طبقةٍ من الرواة الكوفيين الذين قيل إنهم لازموهما، وجالسوهما سنين طويلة، ورووا عنهما **آلاف الروايات** في الفقه والعقيدة والتفسير.

غير أنّ سؤالًا منهجيًا لم يُناقش بجدّية في الدراسات الإمامية التقليدية:

هل ثبت تاريخيًا، خارج الروايات نفسها، أن هؤلاء الرواة التقوا فعلاً بالأئمة ولازموهم وتلقوا عنهم مباشرة؟

هذا الكتاب لا يتعرض لمكانة **أئمة آل البيت**، ولا ينقص من قدرهم، ففضلهم ثابت، ومكانتهم محفوظة في قلوب «**الأمة**».

وإنما هو بحثٌ في طريق الرواية، وفي دليل الاتصال بين الراوي (كزرارة بن أعين الكوفي) والمروي عنه (كالإمام الصادق المدني)، لأن ثبوت اللقاء بين الطرفين حقيقةٌ تاريخية لا يُغني عنها نقلٌ متأخر. فإذا لم يثبت أصل اللقاء، بقيت الرواية خبرًا بلا أساس، واهتزّت معها الأحكام والمفاهيم التي بُنيت عليها..

منهج الكتاب

يقوم هذا العمل على قواعد نقدية تاريخية، أهمها:

١. لا يُثبت اللقاء بالرواية وحدها، بل بالدليل المستقل.

٢. لا بد من التحقق من إمكانية اللقاء زمنيًا وجغرافيًا.

٣. مقارنة الروايات بالسجل التاريخي في كتب السير والطبقات.

٤. رفض الاستدلال الدائري (أي إثبات الرواية بالرواية).

٥. تقديم الواقع التاريخي على التصور العقدي المتأخر.

٦. احترام مقام **أئمة أهل البيت** مع نقد طريق الرواية إليهم.

الغاية ليست إسقاط رواية أو طائفة، وإنما **تحرير منهج التلقي** من الأساطير، وإعادة بناء المعرفة على التحقيق لا التسليم.

تمهيد عام

- أهمية البحث
- موقع المسألة في الدراسات الإمامية
- الفارق بين مقام الأئمة وطريق الرواية إليهم

القسم التمهيدي: من هما الباقر والصادق؟

المبحث الأول: الإمام محمد الباقر — صورته التاريخية بين المدينة والكوفة

المبحث الثاني: الإمام جعفر الصادق — صورته التاريخية بين النقل المدني والتضخيم الكوفي

المبحث الثالث: الفجوة بين المدينة والكوفة — الإطار العلمي قبل دراسة الرواة

القسم الأول: الأساس المنهجي

- مفهوم اللقاء والسماع
- قواعد التحقق التاريخي
- مشكلة الاستدلال الدائري
- قاعدة تقديم التاريخ على الرواية

القسم الثاني: الإطار الجغرافي والتاريخي

- المدينة مركز الأئمة
- الكوفة مركز الرواة
- سؤال السفر والتنقل
- مواسم الحج وحدود اللقاء الموسمي
- غياب التوثيق التاريخي للرحلات

القسم الثالث: دراسة الرواة الكوفيين

- زرارة بن أعين
- محمد بن مسلم
- أبو بصير

•جابر الجعفي
•أبان بن تغلب
الخاتمة التحليلية للقسم الثالث
•مصنع الرواة الإمامية
•كيف أعادت المدرسة القمية صناعة صور الرواة بعد القرن الرابع؟
القسم الرابع (الجزء الأول): محمد بن يعقوب الكليني — السيرة العلمية والرواة
•غياب السيرة العلمية الموثقة
•اضطراب نسبة المولد والمنشأ
•انعدام سجل التعليم والرحلات
•اقتصار المشيخة الإمامية على بيئتين مغلقتين: قم والكوفة
•سقوط دعوى شيخ الشيعة في الري
•دعوى عرض الكافي على المهدي
•لغة المدح بدل أدوات التحقيق
•كتب منسوبة بلا أثر
•عبارة روى عمّن لا يتناهى
•تفكيك السيرة العلمية للكليني
•نقد لغوي ومنهجي لمقدمة الكافي
•الكتب الأخرى المنسوبة للكليني: نفس الإشكال
•الخلاصة التحقيقية لكل الكتب المنسوبة إليه
•كيف يكون الكليني شيخ الري ولا يعرفه أهل الري؟
•الواقع التاريخي في الري: أين الكليني؟
•أصل دعوى أن الكليني شيخ الري
•التحليل الزمني لدعوى النجاشي: هل يمكن للكليني أن يكون شيخ الري؟
•الحساب العمري وفق المعطيات التاريخية

•مقارنة هذا الحساب بواقع الري العلمي
•النتيجة الحسابية الكلية
•إشكالية ضبط التواريخ والسير عند الإمامية: نموذج اضطراب وفاة النجاشي
•اختلاف الإمامية في تحديد وفاة النجاشي
•اعتراف النمازي الشاهرودي بالإشكال
•اعتراض الكلباسي وارتباطه بطبقات العلماء
•اعتراف السبحاني بدخول الحواشي في المتون
•دلالة هذا الاضطراب على المشروع الإمامي
•الروايات المتأخرة حول تأليف الكافي
•شيوخ الكليني في الواقع: بيئة قم لا الري
•ملامح المدرسة القمية التي كوّنت الكليني
•ما طبيعة البيئة العلمية في قم التي صاغت الكليني والكافي؟
•الكليني ليس امتدادًا لعلم المدينة، بل امتداد لبيئة قم الروائية الغالية
•مقارنة عقيدة علي في مصادر السنة مقابل صورتها القمية المختَرعة
•فهرس موجز لرواة قم المتَّهَمين بالغلو والكذب
القسم الرابع (الجزء الثاني): الدراسة النقدية الموسّعة حول الكليني ومقدمة الكافي
•غياب الكليني عن سجلّ الري العلمي
•الاختبار الزمني لدعوى «شيخ الري»
•بيئة التلقي عند الكليني – قم لا الري
•قم مركز الغلو والرواية الباطنية
•أثر المدرسة القمية على بنية «الكافي»
•الإشكالات المنهجية في «مقدمة الكافي»
•الكتب المنسوبة للكليني – بين الغياب والوهم
•سرديات التمجيد المتأخرة

•انقطاع الكليني عن المدينة

•النتيجة المنهجية الكبرى

•الخلاصة العامة للقسم الرابع (الجزء الثاني)

القسم الخامس: مقدّمة الكافي، الغلو، والبناء المذهبي — دراسة نقدية

المحور الأول: نقد المقدّمة وبنيتها

•تحليل «مقدّمة الكافي» نصًا وردًا

•سقوط دعوى اتصال الكليني بالأئمة والسفراء الأربعة

•تفنيد طرق الشيخ الطوسي إلى الكليني

•نقد عبارة العدة من أصحابنا

•اضطراب بنية «الكافي» بين المتقدّمين والمتأخّرين

•طريق ابن بابويه القمي إلى الكليني وسقوط جسر السماع

•النتيجة الحاكمة في نقد مصدر «الكافي»

المحور الثاني: المدرسة القميّة وصناعة المذهب

•نشأة المدرسة القميّة: رواية متأخرة خارج المدينة

•دخول الغلوّ إلى قم

•الصراع الداخلي في قم: بين المحافظين والغلاة

•المدرسة القمية وقطيعتها مع مدرسة المدينة

•المدرسة القميّة وأثرها على بنية «الكافي»

•أثر المدرسة القمية على بنية «الكافي»

القسم السادس: المقارنة الحديثية

•منهج أهل الحديث في إثبات السماع

•الفارق بين الإسناد السني والإسناد الإمامي

•مشكلة الطبقة الوسطى

•أثر غياب اللقاء على صحة المنظومة

•دعوة للمراجعة العلمية المنصفة

القسم السابع: النتائج العامة والتحليل الختامي

•الفجوة الجذرية بين «مدرسة المدينة» و«مدرسة الكوفة»

•هشاشة الطبقة الكوفية للرواة وغياب الدليل على السماع

•المدرسة القميّة ودورها في إعادة صياغة التراث

•انكسار الإسناد الإمامي أمام منهج أهل الحديث

القسم التمهيدي: من هما الباقر والصادق؟

المبحث الأول: الإمام محمد الباقر — صورته التاريخية بين المدينة والكوفة

تمهيد

يُعدّ الإمام محمد بن علي بن الحسين (الباقر) أحد أبرز رجال العلم في المدينة خلال القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري، وقد حفظت مصادر التراجم السنية صورة دقيقة لسيرته، تختلف جذريًا عن البناء الروائي الذي تشكل لاحقًا في المدرسة الإمامية. وفي هذا المبحث تحرير لصورته المدنية الأصلية، وإبراز الفاصل التاريخي بين هذه الصورة وبين المتخيّل الكوفي الذي نُسب إليه بعد قرون.

أولًا: النسب والولادة والطبقة والرواية

ولد أبو جعفر الباقر سنة ستٍ وخمسين للهجرة، في حياة عدد من الصحابة، وهو من الطبقة المتقدمة من التابعين. وتجمع المصادر على أنه ليس من المكثرين في الرواية، فمروياته لا تبلغ جزءًا مستقيمًا، شأنه شأن أبيه زين العابدين وابنه جعفر الصادق.

روى عن كبار التابعين مثل سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، ونافع، والزهري، وروى عنه فقهاء المدينة والبصرة والكوفة: كعطاء، وابن جريج، وربيعة الرأي، والأعمش، وسفيان الثوري، وليث بن أبي سليم. وتكشف طبقة تلاميذه عن اندماجه التام في الوسط العلمي المدني، لا في أي بيئة علمية ثانية.

ثانيًا: موقفه من الشيخين وتفكيك دعوى التقية

تميزت أقوال الباقر المنقولة في مصادر السنة بالصراحة والوضوح:

•قال: نعم الصديق، فمن لم يقل الصديق فلا صدق الله له قولًا في الدنيا والآخرة.

•وقال: أتولاهما وأستغفر لهما، وما أدركت أحدًا من أهل بيتي إلا وهو يتولاهما.

•وقال: أجمع بنو فاطمة على أن يقولوا في أبي بكر وعمر أحسن ما يكون.

•وقال: اللهم إني أحب أبا بكر وعمر.

•ورُوي عنه أنه ذكر صلاة الحسن والحسين خلف مروان... فهل يُقال في مثل هذا: تقية؟

هذه النصوص تقوّض الأساس الذي تبني عليه الإمامية دعوى **التقية** في كل موقف يخالف تصورهم المذهبي، وتكشف أن موقف أهل البيت في المدينة كان موافقًا لجمهور الأمة.

ثالثًا: سلوكه وزهده وعبادته

حفظت كتب السير أخبارًا متنوعة:

•كان يذكر ذنوبه فيبكي.

•وكان يصلي مائة وخمسين ركعة في اليوم والليلة.

•وكان حليمًا زاهدًا، يقول: ما الدنيا؟ هل هي إلا مركب ركبته أو ثوب لبسته؟

•ويقول: اذكروا من عظمة الله ما شئتم، ولا تذكرون شيئًا إلا وهو أعظم.

وهذه الصورة لا علاقة لها بالتصوير الإمامي اللاحق الذي نسب إليه علومًا باطنية وأسرارًا غيبية.

رابعًا: مواقفه العقدية

من أبرز نصوصه العقدية:

•قوله: القرآن كلام الله غير مخلوق.

•وقوله: يزعمون أني المهدي، وإني إلى أجلي أدنى مما يدعون.

وهذه مواقف سلفية صريحة، تدل على انتمائه لمدرسة المدينة، لا مدرسة الغلو الكوفية.

خامسًا: الفقه والفتوى

من أقواله:

•في حلية السيوف: لا بأس به، قد حلى أبو بكر الصديق سيفه.

كما كان يستدل بأقوال الصحابة ويجلّهم، وهو ما ينسجم مع فقه المدينة، لا مع فقه الإمامية القائم على روايات منقطعة وغريبة.

سادسًا: مواقفه الاجتماعية والسياسية

تظهر سيرته اعتدالًا وحكمة في التعامل مع السلطة، كما في حواره مع هشام بن عبد الملك. ولم ينخرط في صراعات سياسية، بل بقي فقيهًا مدنيًا مندمجًا في مجتمعه.

سابعًا: وفاته وتأريخها

توفي سنة ١١٤هـ أو ١١٧هـ، ودفن في البقيع. وتخلو المصادر المبكرة من أي ذكر لدور كوفي خاص له أو رواية مركزية تنسب إليه كما في تصور الإمامية المتأخر.

خاتمة المبحث

تقدم كتب السنة صورة **فقيه مدني متزن**، قليل الرواية، محبًا للصحابة، بعيدًا عن الصورة الكوفية التي أعادت تشكيله بوصفه حجر الأساس في منظومة الإمامة. وتتجلى هنا الفجوة بين التاريخ والتمذهب.

المبحث الثاني: الإمام جعفر الصادق — صورته التاريخية بين النقل المدني والتضخيم الكوفي

تمهيد

ارتبط اسم جعفر الصادق في الوعي الإمامي المتأخر بموقع مركزي شديد الاتساع، حتى جعلوه مصدر آلاف الروايات، والأساس الذي بني عليه الفقه والعقيدة. لكن الشهادة التاريخية المبكرة ترسم صورة مغايرة، هي صورة **عالم مدني كبير**، قليل الرواية، معتمد عند أهل الحديث، بعيد تمامًا عن البناء المذهبي اللاحق.

أولًا: النسب والولادة والطبقة

وُلِد سنة ٨٠هـ وتُوفِّي سنة ١٤٨هـ بالمدينة. وهو من كبار أتباع التابعين، وتُعدّ طبقته طبقة أبي حنيفة، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وسفيان بن عيينة. ومع ما تقدّم من توثيقه وجلالة قدره، فلم يثبت عن جعفر بن محمد أنه دخل الكوفة ولا أنه لقي طبقة الرواة الكوفيين الذين امتلأت بحديثهم كتب الإمامية، ومعظمهم لم يثبت له طريقٌ إليه، مما يجعل نسبة هذا الكمّ الكبير من المرويات إليه عبر رجال كوفيين لم يعرفوه معرفة مباشرة أمرًا يحتاج إلى تدقيق شديد.

ثانيًا: منزلته عند أئمة الحديث

أجمع النقاد على ثقته:

- ابن معين: ثقة.
- أبو حاتم: لا يُسأل عن مثله.
- الشافعي: ثقة.
- أبو زرعة: لا يقرن بهم أحد.
- ابن حبان: من سادات أهل البيت علمًا وفضلًا.

وروى عنه كبار الأئمة: مالك، وشعبة، والثوري، وابن عيينة، وابن جريج، وموسى بن عقبة، وسليمان بن بلال.

ثالثًا: محدودية روايته

تشترك المصادر السنية في تقرير أن حديثه قليل مستقيم، وأن الاضطراب جاء من الرواة الضعفاء عنه كحماد بن عيسى. وهذا وحده يكشف أن الصورة الإمامية المتأخرة — آلاف الروايات — صورة مصنوعة لاحقًا.

رابعًا: موقفه من الشيخين

ورد عنه:

- أتولى أبا بكر وعمر، وأستغفر لهما.
- وقال لأحد أصحابه: تولهما وابرأ من عدوهما فإنهما كانا إمامي هدى.
- وقال ابن فضيل: ما رأيت أحدًا من أهل البيت إلا وهو يتولاهما.

وهذه النصوص تنقض تمامًا قراءة الإمامية المتأخرة التي جعلت الصادق رأسًا في معاداة الصحابة.

خامسًا: بين المدينة والكوفة

الصادق **مدني** النشأة والتعليم. ولم تثبت عنه ملازمة كوفية واحدة. ومع ذلك نسبت إليه المدرسة الكوفية آلاف الروايات، دون سند تاريخي يثبت مثل هذه العلاقة.

سادسًا: الفقه والفتوى

كان من كبار **فقهاء المدينة**، وقد أخذ عنه مالك. وكان يقول بأقوال موافقة لأهل المدينة، ويثني على سنة الصحابة.

سابعًا: موقفه من الغلو

كان يذم الغلاة ويحذر منهم، خصوصًا أصحاب أبي الخطاب، وهم الطبقة التي نسبت إليه كثيرًا من الروايات الباطنية لاحقًا.

ثامنًا: السياسة

كان بعيدًا عن الصدام السياسي، ولم ينخرط في الثورات، بل حافظ على موقعه كفقيه مدني.

تاسعًا: وفاته

توفي سنة ١٤٨هـ بالبقيع، وليس في المصادر السنية ما يربطه مركزياً بالكوفة أو رواة الكوفة.

خاتمة المبحث

الصادق في المصادر المدنية إمام فقه وورع، قليل الرواية، معتمد عند أهل الحديث. أما في المدرسة الإمامية فهو مصدر هائل لروايات لا يشهد لها التاريخ. وهذا يكشف الفجوة بين الواقع والمرويات.

القسم الأول: الأساس المنهجي للتحقق من اتصال الرواية

تمهيد

ليست القضية هنا مقام الأئمة من آل بيت النبي ﷺ، فإن فضلهم لا تقوم به روايات المذهب وحده ولا ينقصه النقد العلمي.

وإنما البحث في طريق الرواية إليهم، وفي حقيقة اتصال من نُسب إليه العلم بمن قيل إنه المصدر.

لقد اعتمدت المدرسة الإمامية على طبقة من الرواة الكوفيين وردت عنهم آلاف الروايات، وصار خبرهم أصلًا تُبنى عليه العقيدة والفقه والتفسير.

فهل ثبت أن هؤلاء الرواة التقوا الأئمة لقاء متحققًا تاريخيًا؟

وهل ملازمتهم المزعومة حقيقة مروية أم واقع تاريخي؟

هذه الأسئلة ليست ترفًا فكريًا؛ بل هي أصلٌ في تمحيص الدين. فاللقاء شرط الرواية، ومن لا يُثبت له اللقاء لا يُثبت له النقل.

أولًا: مفهوم اللقاء في التحقيق العلمي

اللقاء ليس لفظًا في كتاب، ولا دعوى يكررها المتأخرون، بل هو واقعة تاريخية يمكن التحقق منها بعناصر واضحة:

- زمن محدد
- مكان معلوم
- شخصية قابلة للتعريف
- إشارات تاريخية مستقلة
- سياق اجتماعي يسمح باللقاء

وإذا خلا النقل من هذه القرائن بقي مجرد خبر لا يثبت به علم ولا تُبنى عليه عقيدة.

ثانيًا: الفرق بين الخبر التاريخي والخبر المذهبي

التاريخ يتعامل مع الوقائع المثبتة، بينما يتعامل الخطاب المذهبي غالبًا مع ما يريد إثباته.

فلو رُفعت رواية تقول: «فلان لازم الإمام عشرين سنة»، فهذه مجرد دعوى حتى يثبت أصل تلك الملازمة في كتب:

- السير
- التراجم
- أخبار الحجاز
- أخبار الكوفة
- طبقات المحدثين

وإن لم نجد لذلك أثرًا إلا في كتب الطائفة نفسها فالدعوى تبقى داخلية غير محققة.

ثالثًا: إبطال الاستدلال الدائري

أخطر خطأ في هذا الباب هو:

إثبات الرواية بالرواية نفسها.

أي أن الراوي هو الذي يخبر أنه لازم الإمام، والرواة من مدرسته هم الذين يروون عنه ذلك، ولا شاهد خارجي ولا أثر تاريخي!

وهذا يسمى في «المنطق» و«الأصول» دورًا باطلًا:

إثبات الشيء بنفسه.

والعلم لا يقوم على الدور، بل على الدليل المستقل.

رابعًا: قاعدة «التاريخ حاكم على الرواية»

الرواية مهما كانت مشهورة لا تُقبل إذا خالفت:

- الواقع الزمني
- الجغرافيا
- إمكان اللقاء
- حركة الأشخاص
- ظروف المرحلة

فالدين الذي جاء بالعدل ورفض الظن لا يُبنى على ما لا يثبت تاريخًا.

الرواية تابع، والتاريخ أصل.

ولا عكس.

خامسًا: شرط الطبقة الوسطى المفقودة

في كل منظومة نقل صحيحة، هناك طبقة وسطى معروفة توثّق العلم بين العالم والراوي عنه.

وفي حالة الرواة الكوفيين نرى:

- إمامين في المدينة
- رواة في الكوفة
- غياب طبقة وسطى تنقل وتوثق
- غياب سجل رحلات
- انفجار روائي بلا سند تاريخي

وهذا وحده كافٍ لجعل السؤال ضرورة علمية لا مزاجًا نقديًا.

سادسًا: احترام الأئمة مع فحص الرواة

قد يخلط البعض بين مكانة أهل البيت وبين سلامة الطريق إليهم.

والمنهج العلمي يفرق بينهما:

- احترام الأئمة فريضة
- فحص الرواة واجب
- رفض الأسطورة حماية للحق لا طعن في أهله

فالتقديس لا يعفي من التحقيق، وإجلال الأئمة لا يعني التسليم لكل من نسب إليهم العلم بلا دليل.

خلاصة

- اللقاء واقعة تاريخية قبل أن يكون دعوى روائية
- لا يثبت النقل إلا بثبوت اللقاء
- الرواية لا تُثبت نفسها بنفسها
- التاريخ حاكم على الموروث
- التحقيق لا يطعن في أئمة أهل البيت، بل يصون حقهم

الباب الثاني

المدينة والكوفة — الواقع التاريخي لمراكز العلم والرواية

تمهيد

قبل دراسة أسماء الرواة، لا بد من فهم البيئة التاريخية والجغرافية التي يُفترض أن تلك الروايات نشأت فيها، لأن الحدث الروائي لا يعيش في فراغ، بل يتطلب:

- زمانًا محددًا
- مكانًا معلومًا
- حركة انتقال واقعية
- إمكانية لقاء حقيقية

فإذا لم تنسجم الرواية مع المحيط التاريخي والجغرافي، سقطت قبل مناقشة متنها وسندها.

والسؤال هنا:

هل كانت الظروف تسمح برواية واسعة ومنتظمة بين الأئمة في المدينة ورواة الكوفة؟

أولًا: المدينة — موطن الأئمة ومصدر العلم الأصلي

- عاش الإمامان محمد الباقر وجعفر الصادق– رحمهما الله– في المدينة معظم حياتهما.
- المدينة كانت مركزًا للعلم النبوي والصحابة والتابعين ومدرسة الفقه الحديث.
- لم تُسجل كتب التاريخ خروجًا للأئمة إلى الكوفة أو العراق.
- الرواية في المدينة كانت تعتمد على الضبط العلمي والشهود والتواصل المباشر.

دلالة ذلك:

هذا يعني أن الأصل في الطلب عند الأئمة هو الرجوع إلى المدينة لا إلى الكوفة.

ولو وُجدت مدرسة رواية ضخمة في المدينة، لظهرت آثارها في مصادر أهل المدينة، ولتناقلها المؤرخون المعاصرون، لا المتأخرون وحدهم.

ثانيًا: الكوفة — مركز الرواة لا مركز الأئمة

- أغلب الرواة الإمامية الأوائل **كوفيون**.

•الكوفة كانت ساحة صراع فكري وسياسي وتيار غلو مبكر.

•غلب على بيئة الكوفة طابع الاختلاط الروائي وكثرة الاتجاهات العقدية.

•لا توجد مصادر مستقلة تثبت ملازمة دائمة للرواة الكوفيين للأئمة في المدينة.

إشكال جوهري:

إذا كانت الكوفة مركز الرواة والمدينة مركز الأئمة، فكيف حصلت تلك الملازمة المزعومة؟

لا مدرسة بلا شيخ حاضر، ولا ملازمة بلا حضور ثابت.

ثالثًا: المسافة والرحلات

•المسافة بين المدينة والكوفة طويلة جدًا.

•السفر كان صعبًا محفوفًا بالخطر، ويستغرق أسابيع.

•لا توجد توثيقات تاريخية لرحلات الرواة الكوفيين المتكررة إلى المدينة.

•مواسم الحج قليلة ولا تكفي لتلقي آلاف الأحاديث.

قاعدة منطقية:

من ادّعى ملازمة علمية مكثفة، فعليه أن يثبت الحضور المكثف أولًا.

والأمر هنا معكوس:

دعوى روايات ضخمة بلا أثر لحضور تاريخي واضح.

خلاصة الباب

•المدينة مركز الأئمة.

•الكوفة مركز الرواة.

•لا أدلة تاريخية مستقلة على حركة دائمة بينهما.

•وبالتالي: سند الادعاء بحاجة إلى إثبات قبل قبول نتائجه.

لا يُبنى الدين على روايات لم يُبنَ لها جسر تاريخي يثبت أصحابها.

«لنرى: هل تلقوا علمًا عن الإمام فعلًا، أم أن المنظومة الروائية صُنعت لاحقًا ونُسبت إليه؟»

تمهيد منهجي قبل دراسة الرواة

دعوى نسبة «مذهب الشيعة الجعفرية» إلى الإمام جعفر بن محمد الصادق– رحمه الله تعالى–.

الشيعة الإمامية الذين يسمون أنفسهم «الشيعة الجعفرية» يزعمون أن مذهبهم في العقيدة والفقه هو مذهب الإمام جعفر بن محمد الصادق. وهذه دعوى تحتاج إلى برهان، ولا يقوم إثباتها إلا بأحد المسالك العلمية الثلاثة الآتية، ولا رابع لها:

١. وجود كتاب ثابت عن جعفر بن محمد، بخطه أو بإملائه، أو كتاب دوّنه تلاميذه تحت إشرافه، يبين مذهبه في الأصول والفروع، كما هو الشأن في المذاهب المدونة المعروفة.

٢. ثبوت سلسلة إسناد علمية صحيحة ومتصلة إلى الإمام، مع تحقق شرط اللقاء والملازمة العلمية واستمرار النقل، لا مجرد دعوى الرواية دون شواهد، أو نقل بلا أسانيد، أو نسخ مجهولة النسب خرجت بعد وفاة الأئمة بزمن طويل.

٣. وجود كتب تلاميذ مباشرين عُرضت على الإمام الذي بعده فأقرها توثيقًا وعلمًا، وثبت أنها سالمة من الدس والغلو والكذب، وأنها كانت متداولة ظاهرة، لا مخفية ولا مدّعى كتمانها بزعم التقية.

هذه هي **القواعد العلمية المنهجية** لإثبات اتصال مذهبٍ بمدرسة علمية إمامية. فإذا سقطت هذه المسالك، سقطت معها دعوى الانتساب العلمي.

ومع ذلك، فإن مصادر الإمامية نفسها تثبت:

- غياب أي كتاب ثابت عن جعفر بن محمد
- اضطراب أسانيد النقل عنه
- عدم ثبوت ملازمة مدعاة لكبار الرواة
- تسليم الأئمة بوجود الكذب والدس في الروايات
- ظهور الكتب بعد وفاة الأئمة بزعم التقية والكتمان
- نسبة آلاف الروايات إلى رواة لم يلتقوا الإمام إلا نادرًا أو لم يثبت لهم لقاء أصلًا

وسيأتي بيان ذلك تفصيلًا.

وبهذا فإن عبء الإثبات يقع على مدّعي النسبة، لا على من ينكرها. **فالمدرسة الجعفرية الحقيقية** كانت «**مدرسة المدينة النبوية**»، لا مدرسة الكوفة والغلاة والمتكلمين المتأخرين، كما سنكشفه في هذا الباب.

مدخل إلى دراسة الرواة

وبناء على هذه المقدمة، فإننا سنعرض لأشهر من ادّعي أنهم حملة فقه جعفر الصادق، ممن يعتمد عليهم المذهب الإمامي في رواياته، لنختبر دعوى الملازمة والاتصال العلمي، ونوازن بين:

- موقع الإمام المدني
- وبيئة الرواة في الكوفة وقم

لنرى: هل تلقوا علمًا عن الإمام فعلًا، أم أن المنظومة الروائية صُنعت لاحقًا ونُسبت إليه؟

الباب الثالث

الرواة الكوفيون — زرارة بن أعين نموذجًا

تمهيد

يُقدَّم «زرارة بن أعين» في التراث الإمامي بوصفه الرجل الأول في مدرسة الكوفة، وركنًا تأسيسيًا في منظومة الرواية الشيعية.

وتروي المصادر الإمامية عن جعفر الصادق قوله: «رحم الله زرارة بن أعين، لولا زرارة ونظراؤه لاندرست أحاديث أبي».

وهذا النص يعكس المكانة البارزة التي يُمنحها زرارة في الذاكرة الحديثية، غير أن مقام البحث العلمي يقتضي التحقق من مدى ثبوت هذه الملازمة تاريخيًا، ومسار انتقال الرواية من المدينة إلى الكوفة، وعدد مجالس السماع، وطبيعة البيئة العلمية آنذاك.

إن دراسة شخصية بهذه المركزية ليست ترفًا علميًا، بل ضرورة منهجية؛ لأن مكانة زرارة ترتبط مباشرة بمصداقية آلاف الروايات التي شُيّد عليها جزء كبير من البناء العقدي الإمامي.

أولًا: حجم دوره في الرواية الإمامية

تعكس أرقام الرواية حجم الاعتماد المذهبي على زرارة بن أعين؛ فهو ليس ناقلًا عاديًا، بل البناء الروائي يقوم عليه جزئيًا.

يقول الخوئي في «معجم رجال الحديث»:

«وقع بعنوان زرارة في إسناد كثير من الروايات تبلغ **ألفين وأربعة وتسعين موردا**. فقد روى عن أبي جعفر، ورواياته عنه تبلغ **ألفا ومائتين وستة وثلاثين موردا...**».

وهذه الأرقام وحدها تكفي لطرح السؤال المركزي:

كيف نقل زرارة أكثر من ألفي رواية عن الإمامين، دون وجود سيرة تاريخية مستقلة تثبت لقاءه بهما وملازمته لهما؟

ثانيًا: مشكلة السيرة التاريخية

عند مراجعة المصادر التاريخية المبكرة، نلاحظ ما يلي:

- لا توجد ترجمة مستقلة لزرارة بن أعين في كتب التاريخ العامة
- لا يوجد أثر واضح لرحلاته إلى **المدينة** حيث كان الإمامان يقيمان
- غياب تام لذكره في طبقات علماء المدينة أو رواة الحديث فيها

بعبارة أخرى: زرارة حاضر روائيًا، غائب تاريخيًا.

وهذا يقود للسؤال المنهجي:

هل الأدلة على لقاء زرارة بالأئمة تاريخية موثقة أم روائية مذهبية منشئة؟

ثالثًا: تناقض الروايات الإمامية حوله

الروايات الإمامية نفسها مختلفة فيه:

- مدائح عظيمة
- ذم ولعن صريح
- ثم تعليل ذلك بالتقية

فالسؤال العلمي:

كيف يُجمع المذهب على أعظم رجل، بينما تنسب بعض نصوصه ذمًا إليه؟

أيّهما تقية؟ المدح؟ أم الذم؟

أم أن الاضطراب نتيجة غياب اللقاء الحقيقي؟

رابعًا: الإشكال الجغرافي والزمني

- زرارة كوفي المنشأ والإقامة
- الإمامان مدنيان مستقران في المدينة
- لا تُسجل كتب السير ولا الجغرافيا أي حركة مكثفة لزرارة بين الكوفة والمدينة

فالسؤال الواقعي:

متى سافر؟ كم مكث؟ أين ورد ذكر رحلاته؟ ولماذا لم يره كبار علماء المدينة؟

حتى الروايات الإمامية تصور لقاءات متناثرة لا تفسر حجم الرواية الضخم.

خامسًا: شهادات نقاد الحديث في زرارة وآل أعين

مصادر أهل الحديث تعرف آل أعين وتروي عن عبد الملك وحمران، لكن زرارة تحديدًا لا يظهر بوصفه راويًا معتمدًا عندهم.

ورد عن الإمام أحمد وغيره:

- «عبد الملك بن أعين... شيعي، روى عنه سفيان»
- «حمران بن أعين... روى عنه كبار النقاد»
- «زرارة وإخوته روافض...»

لكن:

لا توجد رواية سنية ثابتة واحدة لزرارة بن أعين.

وهذا فارق جوهري بين وجودٍ روائي داخل المذهب، وغيابٍ تاريخي خارجه.

إنكار رؤية زرارة للباقر

قال العقيلي في «الضعفاء الكبير»: «فقيل لسفيان: روى زرارة عن أبي جعفر كتابًا؟

فقال :**ما رأى هو أبا جعفر، ولكنه كان يتبع حديثه.**

ثم قال: كانوا ثلاثة إخوة: **عبد الملك، وحُمران، وزرارة** ... وكان أشدهم في هذا الأمر حُمران.

وهذا المعنى نفسه قرره ابن عيينة، كما في «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم: «ما رأى زرارة أبا جعفر، ولكنه كان يتتبع حديثه».

وقال ابن عدي في الكامل: «يفرطون في التشيع، وزرارة أردؤهم قولًا».

وقال الذهبي: «زرارة بن أعين ... رافضي جلد».

(ديوان الضعفاء، المغني)

وقال ابن حجر في لسان الميزان: «زرارة قلّما روى ... وقال سفيان: ما رأى أبا جعفر».

شاهد تاريخي على غياب الملازمة

وقد روى الفسوي في «المعرفة والتاريخ» بإسناده إلى سفيان، عن ابن السماك قال: أردت الحج فقال لي زرارة بن أعين — أخو عبد الملك بن أعين —: إذا لقيت جعفر بن محمد فأقرئه مني السلام، وقل له: أخبرني في الجنة أنا أم في النار؟

قال: فلقيت جعفر بن محمد فقلت له: يا ابن رسول الله، أتعرف زرارة بن أعين؟

قال: نعم، رافضي خبيث.

قلت: إنه يقرئك السلام ويقول: أخبرني في الجنة أنا أم في النار؟

قال: فأخبره أنه في النار. ثم قال: وتعلم من أين علمت أنه رافضي؟ إنه يزعم أني أعلم الغيب، ومن زعم أن أحدًا يعلم الغيب إلا الله عز وجل فهو كافر، والكافر في النار.

قال: فلما قدمت الكوفة جاءني مع الناس يسلمون علي، فقال: ما فعلت في حاجتي؟ فأخبرته بما قال. فقال: فإن ابن رسول الله اتقى».

(المعرفة والتاريخ للفسوي٢/٦٧١-٦٧٢، وانظر الضعفاء الكبير للعقيلي ٢/٩٦)

وهذا المشهد الواقعي يُظهر بجلاء أن زرارة كان في **العراق** حين كان الإمام جعفر الصادق في **المدينة**، وهو ما ينقض الصورة التي رسمتها بعض المصادر الإمامية المتأخرة عن ملازمةٍ دائمة واتصالٍ مستمر، ويؤكد أن دعوى السماع المباشر تحتاج إلى دليل مستقل **يتجاوز النقل الداخلي**.

سؤال منهجي حاكم

إذا كان كبار النقاد من معاصري زرارة في الكوفة والحجاز يقولون: «**ما رأى زرارة أبا جعفر**»، فمن أين جاءت **أكثر من ألفي رواية** عنه في مصادر الحديث عند الإمامية؟

وأين الرحلات، وأين المجالس، وأين التواريخ التي تثبت تلك الملازمة؟

الخلاصة:

المسألة هنا ليست طعنًا، بل **تحقيقًا في أصل السماع**:

- **عبد الملك وحُمران** عُرفا وروي عنهما رغم التشيع
- **زرارة** ادُّعي له ما لم يثبته عصره ولا نقاده

وبغياب **إثبات السماع واللقاء**، تبقى الروايات المنسوبة إليه **معلّقة بلا أساس تاريخي متين**، مما يستلزم إعادة تقييمها وفق قواعد العلم لا الشعور والانتماء.

النتيجة المبدئية

صورة زرارة الروائية **أكبر بكثير من أي أثر تاريخي يدل على وجود ملازمة حقيقية للأئمة**.

وبذلك نصل إلى قاعدة:

إن لم يثبت أصل اللقاء، فلا معنى لبحث تفاصيل النقل.

الأدلة التاريخية والنصّية على عدم ثبوت ملازمة زرارة للأئمة

أولًا: شهادة الإمام الصادق نفسه في روايات الكشي

١) رفض إدخاله على الإمام

روى الكشي: «قال: فإذا أنا بزرارة، فقال لي استأذن لي على صاحبك... فقال أبو عبد الله: لا تأذن له، لا تأذن له، لا تأذن له؛ فإن زرارة يريدني على القدر...».

رواية صريحة بنهي الإمام عن إدخاله عليه، مما يدل على عدم دوام الاتصال.

٢) اضطراب الروايات في مدحه وذمه

قال الصادق: «أما إنهم يجيئون ويذكرون ويروون عنه، فلو سكت عنه ألزمونيه، فأقول: من قال هذا فأنا منه بريء»

وفي موضع آخر:

«أنا والله أحب لك الخير وأحب لك الخير في الآخرة، وأنا والله عنك راض فما تبالي ما قال الناس بعد هذا»

هذه الازدواجية تدل على اضطراب شديد في صورة زرارة، ولو كان من أقرب الناس ملازمة لما احتاج الإمام لمثل هذه التصريحات المتناقضة ظاهرًا.

٣)إقرار زرارة بأنه لم يكن حاضرًا دائمًا

«فقدمت الكوفة فلقيت زرارة فأخبرته بما قال أبو عبد الله وسكت عن لعنه...»

لو كان مقيمًا مع الإمام في **المدينة** لما احتاج وسيطًا لإيصال كلام الصادق إليه.

ثانيًا: شهادات أئمة الحديث من أهل السنة

سفيان الثوري (كوفي معاصر) قال: «ما رأى زرارة أبا جعفر»

وقال سفيان بن عيينة: «ما رأى أبا جعفر ولكنه كان يتتبع حديثه»

هذه شهادة تاريخية معاصرة، من فقهاء بلد زرارة نفسه، تنفي وقوع اللقاء أصلًا.

ثالثًا: غياب السجل التاريخي لرحلات زرارة

- لا يوجد ذكر واحد لرحلته المستمرة إلى **المدينة**
- لا تذكر المصادر أنه حضر حلقات علمية مع الأئمة هناك
- لا توجد رواية مدنية واحدة تشير إلى حضوره بين **تلاميذ المدينة** المعروفين

وهذا خلاف الملازمة الروائية التي تدعي آلاف الروايات عنهما.

رابعًا: تعارض دعوى الملازمة مع الواقع الجغرافي والزمني

•الإمام الباقر عاش في المدينة، ولم يثبت خروجه منها للكوفة

•أزمان الحج محدودة، ولا تكفي، حتى نظريًا، لتحصيل آلاف الروايات!

•زرارة كان في الكوفة يشغل أبوابًا اجتماعية وسياسية، ولا يُعرف عنه غياب طويل

فكيف جمع أكثر من (٢٠٠٠ رواية) بوجود كل هذه الفجوات التاريخية؟

خامسًا: روايات تثبت وجود الخلاف العقدي

«زرارة يريدني على القدر على كبر السن، وليس من ديني ولا دين آبائي»

لو كان تلميذًا ملازمًا لما وقع في أصل عقدي بهذا الحجم.

الخلاصة العلمية

- غياب دليل تاريخي مستقل على اللقاء
- شهادات معاصرين تنفي رؤية زرارة للباقر
- روايات صريحة بوجود فتور ومنع واتهام
- تعارض البيئة الجغرافية مع دعوى الملازمة
- اضطراب الصورة بين المدح والذم تبرره الرواية الإمامية بالتقية

إذًا:

الملازمة بين زرارة والأئمة رواية مذهبية لا تقوم على أساس تاريخي، ولا تُسندها القرائن المستقلة، ومن ثمّ فبناء العقائد والأحكام عليها يحتاج إلى إعادة نظر جذريّة.

الخاتمة

بعد هذا العرض المتدرج للأدلة التاريخية والنصّية، يتضح ما يأتي:

أولًا: الرواية الإمامية جعلت زرارة حجر الزاوية في نقل تراث الباقر والصادق، بل صُنعت حوله هالة تقديس روائي غير مسبوقة، حتى رووا: «لولا زرارة لاندرست أحاديث أبي».

ثانيًا: عند إخضاع هذه الدعوى للميزان العلمي، يظهر غياب أي دليل تاريخي مستقل يثبت:

- ملازمة زرارة للأئمة
- حضورًا مستمرًا في المدينة
- اشتراكًا في حلقات العلم النبوي
- شهادة مدنية واحدة لوجوده بينهم

حاضرٌ في الكوفة، غائبٌ عن المدينة، ومع ذلك نُسبت إليه رواياتٌ مدنية بلا مسارٍ تاريخيٍ ثابت يربط بين المكانين.

ثالثًا: شهادات معاصرين من كبار أئمة الكوفة كالسفيانين تؤكد أن زرارة لم ير الباقر أصلًا، وأن روايته عنه كانت تتبعًا للأخبار لا اتصالًا مباشرًا. وهذه شهادة عيان من أهل البلد والزمان.

رابعًا: روايات الكشي والصادق نفسها نطقت بفتور العلاقة، ومنع الدخول عليه أحيانًا، واتّهامه بعقائد خاطئة، وتبرير ذلك كله بالتقية — وهو اعتراف روائي ضمني بانقطاع الاتصال الحقيقي، وأن الصورة المتأخرة **تركيب مذهبي**.

خامسًا: حادثة ابن السماك تكشف بوضوح أن زرارة كان في الكوفة حين الحاجة للجواب، وأنه يعترف بعلمٍ غيبي للإمام يخالف العقيدة الإسلامية، ثم يلجأ لتبرير الموقف بالتقية — وهذا انهيار منهجي في التلقي، لا حالة ملازمة علمية.

سادسًا: موت زرارة دون حسم إمامة زمانه، ورفعه المصحف يحدد إمامه — وفق نصوص الكشي — نقض جوهري **لمنظومة الإمامة** التي جعلت معرفة الإمام شرط النجاة، فكيف يكون حامل المذهب من لم يعرف إمام زمانه؟!

النتيجة الحاسمة

زرارة بن أعين، عند الفحص العلمي:

- حضور ضخم في الرواية
- غياب شبه تام في الواقع التاريخي
- شهادة نفي رؤية وملازمة من معاصرين
- تناقض روائي حاد داخل التراث الإمامي
- خلط عقدي لا يليق بأول ناقل للمذهب
- نهاية مأساوية تكشف انقطاع السند لا توثيقه

إذن فدعوى الملازمة العلمية بين زرارة والباقر والصادق إنشاء مذهبي لاحق، لا حقيقة تاريخية، والاعتماد على هذا السند لبناء مذهب عقدي وفقهي يناقض قواعد العلم والتحقيق.

وبناء عليه:

يسقط السند العلمي لمدرسة زرارة

وتنهار معه الثقة في آلاف الروايات المبنية عليه

وتبقى **مدرسة المدينة النبوية** هي الأصل

و**مدرسة الكوفة الروائية** بناء لاحق منفصل عن الحقيقة التاريخية.

وبهذا يُطوى ملف زرارة بن أعين بوصفه النموذج الكوفي الأكبر، الذي يكشف انفصال الرواية الإمامية عن الواقع التاريخي، ويضع أساسًا لمنهج نقد باقي الرواة.

إن إسقاط دعوى الملازمة في أبرز نموذج يجعل ما دونه أولى بالسقوط، فالبناء إذا تهدم عرشه لم يبق لسقفه وتوابعه قرار.

هل التقى رواة الكوفة فعلًا بالأمامين المدنيين؟

بعد دراسة حالة زرارة بن أعين – وهو أكبر رواة الكوفة وأشهرهم بلا منازع – تتضح النتيجة التالية:

الرواية الإمامية زعمت «**وجود ملازمة علمية مباشرة بين زرارة وبين الإمامين الباقر والصادق**»، لكنها عجزت عن تقديم دليل تاريخي واحد مستقل يثبت ذلك، بينما جاءت الشهادات المعاصرة من أهل العلم والحديث في الكوفة نفسها لتنفي أصل الرؤية.

فإذا كان أعظم الرواة الكوفيين وأقدمهم وأشهرهم لم يثبت له اتصال علمي حقيقي بالأئمة، ولم يُعرف له مقام علمي في **المدينة**، ولم يشهد له أهل زمانه برؤية الإمام، بل مات مختلفًا في إمامة زمانه — فكيف تكون حال من دونه ممن يدّعون الرواية والملازمة؟

وهنا يظهر **السؤال الجوهري**:

إذا سقطت دعوى اللقاء والملازمة في أكبر نموذج، فهل يُعقل أن تثبت في النماذج الأصغر؟

أم أن قاعدة الرواية الإمامية قامت على نسبة علم الأئمة إلى رجال لم يعرفوا **المدينة** إلا في الروايات، لا في التاريخ؟

إن هذه النتيجة ترسم قاعدة محكمة: المعيار ليس كثرة الروايات، بل إمكان تحققها تاريخيًا وإسناديًا وزمانيًا وجغرافيًا.

وبذلك يتأكد أن **مدرسة الكوفة** لم تكن امتدادًا مباشرًا **لمدرسة المدينة**، بل كانت مشروعًا روائيًا وتدوينيًا نشأ في بيئة سياسية وفكرية مختلفة، ونُسب لاحقًا إلى الأئمة.

وبهذا نضع الأساس العلمي الذي سنبني عليه بقية الملف.

ملاحظات نقدية على معالجة الخوئي لقضية زرارة بن أعين

تمهيد

يحتل زرارة بن أعين مركزًا محوريًا في البناء الروائي الإمامي، حتى قيل إنه عمود مدرسة الكوفة، وإن لولا زرارة لاندرست أحاديث الباقر.

لكن روايات الكشي تكشف صورة ذات وجهين: مدائح غزيرة، وذموم شديدة تصل حدّ اللعن.

وقد حاول الخوئي في «معجم رجال الحديث» أن يعالج هذا التناقض عبر تقسيم الروايات الذامة إلى ثلاث طوائف والبحث عن مخارج للتوفيق بينها، إلا أن إعادة فحص الروايات وأسانيدها ومسارها النصي تكشف أن تلك المعالجة لا تحلّ الإشكال، بل تؤكده.

هذا العرض يستحضر الروايات المادحة والذامة بألفاظها، ويبرز المشكلات الإسنادية والمنهجية التي حاول الخوئي تجاوزها.

الروايات الذامة في الكشي كما هي... قبل التوجيه

الرواية الأولى — الصادق يكشف مخازي زرارة

النص كما في رجال الكشي:

حدثني محمد بن مسعود، قال: حدثني جبرئيل بن أحمد، قال: حدثني العبيدي محمد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مسكان، قال:

سمعت زرارة يقول: رحم الله أبا جعفر.

وأما جعفر فإن في قلبي عليه لفتة.

فقيل له: وما حمل زرارة على هذا؟

قال: حمله على هذا أن أبا عبد الله أخرج مخازيه.

إشكالات الرواية:

١. السند يدور على جبرئيل بن أحمد، الذي ضعّف الخوئي رواياته في غير هذا الموضع.

٢. الرواية تُظهر أن الصادق أعلن مخازي زرارة، وهذا يناقض صورة زرارة المثالية في التراث الإمامي.

٣. الخوئي يدّعي أنها صدرت **تقية**، وهذا لا دليل عليه؛ فالرواية بين خواص لا بين مخالفين.

الرواية الثانية — زرارة يفتي برأيه في الحلال والحرام

النص كما في الكشي:

تذاكرنا عند زرارة في شيء من أمور الحلال والحرام، فقال قولًا برأيه.

فقلت له: أبرأيك هذا أم برواية؟

قال: إني أعرف. أو ليس رب رأي خير من أثر؟

إشكالات الرواية:

١. النص صريح بأن زرارة يفتي بالرأي، لا بالنقل.

٢. وهذا يناقض تصويره حاملًا لنصوص الإمامة.

٣. تبرير أن بعض الآثار غير معتبرة لا يلغي أن الزعيم الروائي كان يعمل بالاجتهاد الشخصي.

الرواية الثالثة — إقرار زرارة بأنه تكلّم في الإمامة من رأيه

النص:

قال لي زرارة بن أعين: لا ترى على أعوادها غير جعفر.

فلما توفّي أبو عبد الله أتيته فذكّرته الحديث.

فقال: إني والله ما كنت قلت ذلك إلا برأي.

إشكالات الرواية:

١. اعتراف أنه وضع قولًا في **الإمامة** برأيه ثم نسبه للإمام.

٢. هذا يهدم الركن الروائي الذي يجعل زرارة من حَمَلة الدين.

٣. رمي الأمر **بالتقية** يثبت الاضطراب ولا يحلّه.

الروايات المادحة... أيضًا من طريق جبريل بن أحمد

المشكلة المنهجية الكبرى:

أن روايات المدح تأتي من السند نفسه الذي تَرِد فيه روايات الذم:

جبرئيل بن أحمد ← محمد بن عيسى ← يونس ← ابن مسكان ← زرارة

الرواية المادحة الأولى — الصادق يترضّى على زرارة

النص كما في الكشي:

أما إنهم يجيئون ويذكرون ويروون عنه، فلو سكت عنه ألزمونيه...

أنا والله أحب لك الخير... وأنا والله عنك راض.

الإشكال:

المدح والذم من طريق واحد، ومن راوٍ غير موثّق.

فإن كانت الذموم تقية، فالمدائح أيضًا قابلة للتقية.

وإلا فهذا انتقاء لا يقوم على أساس علمي.

الرواية المادحة الثانية — جعله من أوتاد الأرض

جاء في بعض روايات الكشي أن زرارة من أوتاد الأرض.

الإشكال:

السند نفسه الذي رُويت به الذموم.

فإما قبول الجميع أو ردّ الجميع.

وأيّ جمعٍ بين المتناقضين بلا معيار = اضطراب منهجي.

أزمة جبريل بن أحمد... نقطة الانهيار الإسنادي

جميع الروايات — مدحًا وذمًا — تمر عبر **جبريل بن أحمد الفاريابي**.

والخوئي نفسه يقول عنه في موارد أخرى:

«لم تثبت وثاقته»

ثم عاد فاعتمد عليه هنا اعتمادًا كاملًا، مستندًا إلى قول القهبائي:

«اعتماد الكشي على خطه يدل على اعتباره»

الإشكالات:

١. الاعتماد على خطّ شخص لا يساوي توثيقه.

٢. الكشي نفسه يروي من خطوط كثيرة دون توثيق.

٣. التصحيح لأجل «الخط» بابُ تسييب لا باب ضبط.

إذن:

المدح والذم كلاهما مبني على راوٍ لم تثبت عدالته.

مفارقة الخوئي الكبرى: لماذا المدح حقيقة والذم تقية؟

الخوئي يقسّم الروايات الذامة إلى:

- ذم صَدَر تقية.
- ذم صَدَر لمصلحة زرارة.
- ذم لاختبار المخالفين.

بينما يعتبر المدائح مطلقة غير مقيّدة.

إشكالات هذا المنهج:

١. لا يوجد معيار يميز بين ما هو «**تقية**» وما هو «**حقيقة**».

٢. الذم والقدح أوضح سندًا من المدح في بعض المواضع.

٣. إذا جاز حمل الذم على **التقية**، جاز حمل **المدح** عليها أيضًا.

٤. هذا يهدم «علم الرجال» من أساسه.

الرواية القاصمة — «لا إمام لي إلا هذا الكتاب»

النص كما في الكشي:

حدثني محمد بن مسعود، قال:

أخبرنا جبريل بن أحمد، قال: حدثني محمد بن عيسى، عن يونس، عن إبراهيم المؤمن، عن نصير بن شعيب، عن عمة زرارة قالت:

لما وقع زرارة واشتد به... قال:

ناوليني **المصحف**...

ثم وضعه على صدره وقال:

يا عمة، اشهدي أن ليس لي إمام غير هذا **الكتاب**.

خطورة الرواية:

١. زرارة مات دون معرفة إمام زمانه.

٢. وهذا يهدم أصل «**الإمامة**» عند الشيعة.

٣. ويجعل زرارة — بحسب العقيدة الإمامية — ممن مات **ميتة جاهلية!**

٤. والردّ بأن السند ضعيف لوجود جبريل مردود، لأن جبريل نفسه سند المدائح!

نتيجة الفحص: معالجة الخوئي تعمّق المشكلة ولا تحلّها

الخلاصة من خلال مقارنة الروايات:

•المدح والذم من طريق واحد.

•السند مضطرب لأن راويه غير موثق.

•تفسير كل ذم بالتقية تمييع لا تحقيق.

•أكبر رواية تهدم البناء (لا إمام لي إلا هذا الكتاب) لا يمكن التخلص منها دون إسقاط كل ما يرويه جبريل.

•شهادة السفيانين بأن زرارة «ما رأى أبا جعفر» تنسف أصل الملازمة.

•وجود زرارة في الكوفة زمن الصادق يثبت غياب اللقاء الحقيقي.

وبذلك تتشكل النتيجة:

المواد الروائية التي اعتمدها الخوئي تضطرب في ذاتها، ولا يمكن ترميمها بفرضيات **التقية** والجمع المتكلف.

الخاتمة

زرارة بن أعين هو النموذج الأبلغ لمدرسة الكوفة الروائية.

لكن الفحص الدقيق يوضح:

•أن صورة زرارة الروائية أكبر بكثير من الواقع التاريخي.

•اجتماع المدح والذم في سند واحد علامة اضطراب لا علامة توثيق.

- محاولة الخوئي إنقاذ صورة زرارة لم تنجح لأنها اعتمدت منهج الانتقاء بين روايات متساوية السند.
- ورواية موته بلا معرفة إمام زمانه تنقض **أصل عقيدة الإمامة**، فضلًا عن مكانته الروائية.

وبذلك يتبيّن:

الاعتماد على زرارة في تأسيس عقيدة أو حكم أو نقل = اعتماد على روايات غير ثابتة تاريخيًا ولا إسناديًا.

وهذا هو الأساس الذي يُبنى عليه نقد «**مدرسة الكوفة**» في هذا الكتاب، ومراجعة أعمدتها واحدًا واحدًا، ليظهر بوضوح أن أكثر ما نُسب إلى الأئمة لم يكن نتاج ملازمة حقيقية، بل بناءً روائيًا لاحقًا.

محمد بن مسلم الثقفي

تمهيد

تقدّم الرواية الإمامية «محمد بن مسلم» بوصفه أحد أعمدة التراث الروائي، و«أفقه الشيعة»، و«وجه الكوفيين»، والرجل الذي سمع من الإمامين الباقر والصادق ما مجموعه **ستة وأربعون ألف حديث**.

لكن المعيار الذي يتبناه هذا الكتاب بسيط وواضح:

اللقاء واقعة تاريخية قبل أن يكون نقلًا حديثيًا.

فمن لا يثبت له وجود تاريخي مستقل، ولا حضور مدني، ولا رحلة، ولا طبقة علمية خارج الرواية الداخلية، لا يمكن قبول دعوى أنه روى عن إمامين آلاف الروايات.

هذا المبحث يعيد تركيب الصورة من جديد، من خلال ثلاثة أسئلة منهجية:

١. أين هو «محمد بن مسلم» في التاريخ الإسلامي العام؟

٢. هل ثبتت ملازمته للباقر والصادق خارج النص الإمامي؟

٣. هل تتوافق أرقام الروايات الضخمة مع الواقع الجغرافي والزمني؟

أولًا: التعريف الموجز

يقول النجاشي في ترجمته: «محمد بن مسلم بن رباح، أبو جعفر، مولى ثقيف، الأوقص الطحّان، الأعور... مات سنة ١٥٠هـ».

هذه السيرة المختصرة تكشف ثلاثة عناصر مهمّة:

١. **رجل كوفي بسيط من طبقة الحِرف** (طحّان).

٢. **مولى** وليس من الأسر العلمية المعروفة.

٣. **لا يذكر النجاشي أيّ تلاميذ له، ولا مشايخ من أهل السنة، ولا رحلة مدنية موثقة.**

ومع ذلك تقدّمه الرواية الإمامية بوصفه «ميزان أصحابنا»، و«وجه الكوفيين»، و«صاحب الستة والأربعين ألف حديث».

ثانيًا: دعوى الملازمة والأرقام المستحيلة

تنقل الروايات الإمامية أن محمد بن مسلم:

•أقام **أربع سنوات** في **المدينة** يلازم الباقر.

•وكان يسأل الصادق **ستة عشر ألف سؤال**.

•وأن مجموع ما رواه عنهما **ستة وأربعون ألف حديث**.

لكن هذه الأرقام تحتاج إلى براهين خارجية موازية في القوة، مثل:

١. ذكره في **طبقات علماء المدينة**.

٢. حضوره في **حلقات المسجد النبوي** التي كانت تُدوّن بدقة.

٣. إشارات إلى **رحلاته** المتكررة بين الكوفة والمدينة.

٤. وجود **تلاميذ** أخذوا عنه من غير الإمامية.

٥. أثر في **المدوّنات العامة** في القرن الثاني الهجري.

ومع ذلك، لا يوجد أي أثر من ذلك على الإطلاق.

ثالثًا: الغياب التام في المصادر السنية والمدنية

سجلات الرجال والتاريخ في القرون الأولى دقيقة للغاية، وتذكر حتى أسماء الرواة المغمورين، ومنهم:

•طلاب العلم في المدينة

•من كانوا يجلسون على أبواب المساجد

•حلقات المتعلمين

•الرحّالون القادمون من الكوفة والبصرة والشام

ومع ذلك، فإن **اسم «محمد بن مسلم» لا يظهر في أي مصدر** من مصادر الرجال السنية، ولا في طبقات أهل المدينة، ولا في تاريخ الكوفة، ولا في تواريخ القرن الثاني.

غيابه ليس نقصًا في التوثيق...بل **غياب كامل للوجود التاريخي**.

رابعًا: رواية «الطحّان» وانهيار الصورة العلمية

يروي الكشي أن الباقر أمره بالتواضع، فعاد إلى الكوفة وجلس عند باب المسجد يبيع تمرًا بميزان، ثم صار إلى الطحّانين.

هذه الصورة الاجتماعية تكشف أن الرجل:

١. كان من **طبقة العمال والحِرفيين**.

٢. لم يكن صاحب حلقة علمية.

٣. لا يملك طبقة رواة ولا تلاميذ يمكن إثباتها.

٤. لا توجد شهادات خارجية لدوره الروائي.

فكيف يجتمع هذا مع صورة الرجل الذي يحمل «ثلاثين ألف حديث عن الباقر»؟

الصورتان لا تنسجمان إلا إذا افترضنا أن **الرواية صنعت له مكانةً لا يحملها الواقع**.

خامسًا: ورطة السبحاني ومحاولة إثبات وجوده

وإذ تخلو مصادر الرجال الإسلامية القديمة من أي ذكرٍ لهذا الراوي، لجأ السبحاني إلى موسوعات متأخّرة من القرن الرابع عشر والخامس عشر الهجريين، مثل:

- هدية العارفين
- معجم المؤلفين

وهذه ليست كتب رجال، بل معاجم تراجم حديثة تنقل عن مصادر متأخرة، وأغلب مادّتها مأخوذة أصلًا من «رجال النجاشي».

والنتيجة:

إن الترجمة التي استشهد بها السبحاني ليست شاهدًا رجاليًا مستقلًا، وإنما إعادة إنتاج لقول النجاشي من خلال قنوات متأخرة. وبذلك يبقى «محمد بن مسلم بن رباح الطحّان» بلا وجود موثّق في كتب الرجال القديمة، وبلا طبقة محدّدة أو مشيخة معلومة.

أما «محمد بن مسلم الطائفي» الثقة المشهور عند أهل السنة، فهو راوٍ آخر تمامًا، ولا صلة بينه وبين الراوي الشيعي المتأخر إلا تشابه الاسم، كما سيأتي.

سادسًا: الخلاصة العامة للمبحث

١. لا يوجد أي ذكر مستقل لمحمد بن مسلم في التاريخ الإسلامي.

٢. لا توجد رحلات، ولا حضور مدني، ولا تلاميذ غير إمامية.

٣. الأرقام المنسوبة إليه تكاد تكون مستحيلة في الواقع الزمني والجغرافي.

٤. الروايات التي تصنع له دورًا فقهيًا ضخمًا لا يساندها أي شاهد خارجي.

٥. السبحاني فشل في إثبات وجوده فلجأ إلى راوٍ آخر اسمه «محمد بن مسلم الطائفي».

وبذلك تكون شخصية محمد بن مسلم ـــ كما تُعرض في الرواية الإمامية ـــ **إنشاءً روائيًا متأخرًا** لا وجودًا تاريخيًا مستقلاً.

تشابه الأسماء بين «محمد بن مسلم الطائفي» و«محمد بن مسلم الكوفي»: خلط يكشف هشاشة البناء الروائي

أولًا: الراوي السني – شخصية حقيقية ثابتة في المصادر

«محمد بن مسلم الطائفي» المعروف بابن شوبين، راوٍ مشهور عند أهل السنة، له شيوخ وتلاميذ، وتاريخ واضح.

قال ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» :«روى عن عمرو بن دينار، وابن أبي نجيح، وابن طاوس، وابن جريج... وروى عنه ابن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبو نعيم...».

وقال أحمد: «ما أضعف حديثه».

وقال ابن معين: «ثقة» / «لا بأس به» / «يخطئ من حفظه».

وقال ابن حجر في التقريب: «صدوق يخطئ من حفظه، من الثامنة، مات قبل التسعين».

هذه معالم شخصية تاريخية حقيقية.

ثانيًا: الراوي الإمامي – شخصية بلا وجود تاريخي

أما «محمد بن مسلم الكوفي الطحّان» فلا يعرفه أحد من علماء الحجاز ولا أهل المدينة، ولا يذكره أي كتاب من كتب الرجال العامة.

لا مشايخ له، ولا تلاميذ، ولا رحلة، ولا ذكر في تواريخ القرن الثاني.

ومع ذلك تنسب إليه الروايات **ستة وأربعين ألف حديث!**

ثالثًا: مثال الاسترابادي... الدليل الذي أسقط الفكرة

نقل الاسترابادي عن الذهبي قوله: «محمد بن مسلم الطائفي، عن عمرو بن دينار وابن أبي يحيى، وعنه ابن مهدي...».

وهذا يطابق **ابن شوبين السني** تمامًا،

ولا علاقة له بالكوفي الطحّان الذي يروي عن الباقر والصادق.

بل إن هذا المثال **يؤكد الاختلاف** ولا يثبت الاتحاد.

الخلاصة

١. الطائفي = راوٍ سني حقيقي.

٢. الكوفي = راوٍ إمامي بلا وجود تاريخي.

٣. الخلط بينهما كشف **هشاشة البناء الروائي** عند من حاول إثبات وجود الراوي الكوفي عبر التشابه اللفظي.

جابر بن يزيد الجعفي – انهيار الملازمة بين المدينة والكوفة

تمهيد

يمثل جابر بن يزيد الجعفي واحدة من أكثر الشخصيات إثارة في السلسلة الكوفية. فقد رفعته المصادر الإمامية إلى مرتبة خزانة الأسرار وباب علوم الأئمة، وزعمت أنه حمل عشرات الآلاف من الروايات. وفي المقابل، تكشف النصوص الإمامية نفسها، مع شهادات كبار النقاد السُّنة، عن شخصية مضطربة، غالية، متناقضة، تفتقد لأي دليل حقيقي على ملازمة الأئمة أو اللقاء بهم.

هذا الفصل يجمع كل النصوص المادحة والذامة، ويعرض الروايات بنصوصها، ليقدّم صورة علمية حاسمة عن جابر.

صورة جابر في الإمامية: تضخيم روائي بلا شاهد تاريخي

الروايات الإمامية تجعله حامل أرقام مذهلة من الروايات:

- سبعون ألف حديث
- خمسون ألف حديث
- تسعون ألف حديث
- مائة وأربعون ألف حديث من الأسرار
- خمسون ألفًا لم يسمعها أحد منه
- أربعون ألفًا حفظها بشربة في قدح

ومنها روايته المشهورة:

(رُويت خمسين ألف حديث ما سمعه أحد مني).

المصدر: الكشي، رواية علي بن محمد عن يعقوب بن يزيد.

وهناك رواية أخرى:

(حدثني أبو جعفر بسبعين – أو تسعين – ألف حديث، لم أحدث بها أحدًا قط).

المصدر: الكشي، عن جبرئيل بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن إسماعيل بن مهران، عن المفضل بن صالح.

هذه الأرقام لا يقبلها الواقع الزمني، ولا تفسرها الجغرافيا، ولا السند.

الروايات المادحة... وكلها ضعيفة

كل رواية مدح تمر عبر رجال مطعونين بالغلو والكذب، مثل عمرو بن شمر، والمفضل بن عمر، وعبد الرحمن بن كثير، وجبريل بن أحمد.

من المديح:

(يا جابر، حديثنا صعب مستصعب، أمرد ذكوان، وعر أجرد، لا يحتمله إلا نبي مرسل أو ملك مقرب أو مؤمن ممتحن...).

المصدر: الكشي، عن عبد الرحمن بن كثير، عن جابر.

ومنها:

(لا تحدث بتفسير جابر السفلة فيذيعونه).

المصدر: رواية آدم بن محمد البلخي، عن المفضل بن عمر.

ومنها رواية الكتب السرية:

(إن أنت حدثت به حتى تهلك بنو أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي... وإن كتمت منه شيئًا بعد هلاك بني أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي).

المصدر: الكشي، عن جبرئيل بن أحمد، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر.

لكن كل هذه المدائح ضعيفة السند، وشديدة الغلو.

الروايات الذامة... أقوى وأكثر توثيقًا

أهم رواية في الباب، وهي صحيحة إماميًا، هي شهادة زرارة:

(سألت أبا عبد الله عن أحاديث جابر، فقال: **ما رأيته عند أبي قط إلا مرة واحدة، وما دخل علي قط**).

المصدر: الكشي، عن ابن بكير، عن زرارة.

هذه الجملة وحدها تهدم دعوى الملازمة.

كما ورد:

(دع ذكر جابر، فإن السفلة إذا سمعوا بأحاديثه شنعوا).

المصدر: الكشي، عن جبريل بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن جبلة، عن ذريح.

وذكر النجاشي عنه:

(كان في نفسه مختلطًا... وقلّ ما يروى عنه في الحلال والحرام).

المصدر: رجال النجاشي.

وهذه شهادة خطيرة، لأنها من المرجعية العليا في رجال الشيعة.

روايات الغلو والخوارق

المصادر الإمامية نفسها تسرد لجابر قصصًا خرافية، منها:

١. رواية النعجة التي تتحدث مع حملها، ويخبر الراعي بأن الذئب أخذ الأخ من هذا المكان.

المصدر: الكشي، رواية العلاء بن شريك عن جابر.

٢. رواية الخاتم:

(أعطاه الرجل خاتمه الياقوت، فرماه جابر في الفرات، ثم مد يده فأقبل الماء طبقات حتى أعاده إليه).

المصدر: الكشي، عن نصر بن الصباح.

٣. تنبؤه بحفر نهر يجري فيه ماء الفرات، حتى تتغامس فيه الصبيان.

المصدر: الكشي، رواية أبي مريم الحناط عن جابر.

٤. تظاهره بالجنون:

(خرج وعلى رأسه قوصرة، راكبًا قصبة، ليشهد الناس باختلاطه، فينجو من أذى هشام بن عبد الملك).

المصدر: الكشي، عن نصر بن الصباح.

٥. رواية سحرية صريحة:

(مسح على عينيه فسبق الريح إلى المدينة، ثم وجده الناس في الكوفة لم يتحرك).

المصدر: الكشي، عن محمد بن منصور، عن محمد بن إسماعيل، عن عمرو بن شمر.

هذه ليست صفات راوٍ علمي، بل صفات راوي أساطير.

رواية جابر في الكوفة: الدليل الجغرافي على انقطاع اللقاء

ورد في الخرائج (٢/٥٩٤) والبحار (٤٦/٢٤٧) حديث مهم:

(كنت أقرئ امرأة القرآن بالكوفة فمازحتها... فعاتبني أبو جعفر... لا تعده).

هذه الرواية تدل على:

- جابر يعيش في الكوفة
- وليس ملازمًا للمدينة
- ولقاءاته بالباقر محدودة نادرة
- ما يناقض مباشرة ادعاء الملازمة الطويلة

رواية: دخلت على الباقر وأنا شاب

ورد نص مهم:

(دخلت على أبي جعفر وأنا شاب، فقال: من أنت؟ قلت: من أهل الكوفة... ما أقدمك؟ قلت: طلب العلم... ودفع إلي كتابًا...).

المصدر: الكشي، عن جبرئيل بن أحمد، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر.

لكن هذه الرواية ساقطة لأن جميع رجالها متهمون بالغلو والكذب.

ردّ الخوئي ومحاولة ترقيع المستحيل

بعد أن واجه الخوئي رواية زرارة التي تنفي اللقاء، لجأ إلى تأويل غريب:

(لاحتمال أنه كان يلاقي الإمام في غير داره)

المصدر: معجم رجال الحديث ٤/٣٤١ – ٣٤٤.

هذا التأويل يعترف أصلًا بعدم وجود أي دليل على اللقاء:

- لا مكان
- لا زمان
- لا رواية ثابتة
- لا شاهد تاريخي
- لا ذكر لرحلة واحدة لجابر إلى المدينة

مجرد احتمال ذهني، لا يبنى عليه توثيق في علم الرجال.

غياب جابر من السجل التاريخي للمدينة

المصادر الإمامية نفسها تقرّ:

—أن مدرسة الباقر كانت في المدينة

—في داره ومسجده

—وأن الطلاب يفدون موسم الحج ثم يرجعون

(محسن الأمين وغيره)

لكن:

- لا ذكر لجابر بين تلاميذ المدينة
- لا أثر لحضوره حلقات العلم
- لا شهود من أهل الحجاز
- لا رحلة ثابتة له إلى المدينة
- وفي المقابل: أغلب حياته في الكوفة

كيف إذن روى سبعين ألف حديث؟

خلاصة نقدية نهائية

١. روايات الملازمة ضعيفة أو موضوعة
٢. أقوى رواية إمامية تنفي اللقاء
٣. روايات الغلو والكرامات تنتمي لبيئة سبئية
٤. النجاشي طعن فيه بوضوح
٥. النقاد السنة اتهموه بالكذب والغلو
٦. جابر غائب تمامًا من مدرسة المدينة
٧. كل المديح من طرق غلاة وضعفاء
٨. كل الذمّ من طرق أصحّ وأوثق
٩. الاختلاف الداخلي عليه (مدح شديد × ذم شديد) يكشف اصطناع الشخصية روائيًا

النتيجة

جابر بن يزيد الجعفي ليس شاهدًا على علم الباقر والصادق، ولا ناقلًا لموروث **مدرسة المدينة**، بل هو نموذج للرواية الكوفية الغالية التي بنت صورتها على الأسرار والكتب الملعونة والخوارق، بعيدًا عن أي لقاء حقيقي أو ملازمة تاريخية.

هو حضور روائي هائل...

وغياب تاريخي كامل.

ولذلك فإن الاعتماد عليه اعتماد على رواية لا على واقع، وعلى غلو لا على علم، وعلى شخصية صنعتها المدرسة الكوفية، لا **مدرسة أهل البيت** في **المدينة**.

أبو بصير: راوٍ كوفي ومنسوب لملازمةٍ مدينية لا دليل عليها

تمهيد

تضع الإمامية أبا بصير في مصافّ زرارة وجابر وبريد، وتجعل الروايات عنه أساسًا في أبواب الفقه الإمامي. غير أن التحليل التاريخي والجغرافي يكشف أن الصورة التي تُقدّم اليوم لا تقوم على أساس واقعي، بل على بناء مذهبي متأخر.

أولًا: الأصل والبيئة – كوفي لا مدني

«أبو بصير» — أيًّا كان المقصود باسمه — عاش في الكوفة، بينما الإمام الصادق أمضى حياته في المدينة.

إذن أمامنا حقيقتان واضحتان:

- الراوي كوفي الإقامة
- الإمام مدني المقام

فأين الصحبة العلمية المستمرة التي تُنتج آلاف الروايات وتفاصيل الفقه؟

ثانيًا: اللقاء لا يعني الملازمة

لم يثبت في أي مصدر تاريخي موثوق أنه سكن المدينة أو أقام فيها ملازمةً طويلة، أو أنه كان من أهل حلقة الإمام اليومية.

والواقع الأقرب:

وفود موسمية للسؤال ثم العودة إلى الكوفة —وهذه لا تبرّر الكم الهائل المنسوب إليه.

ثالثًا: الكم الروائي يناقض الواقع

لا تفسير منطقي أو تاريخي يجعل كوفيًا ينقل هذا القدر من الروايات عن إمام مدني دون:

- ملازمة
- إقامة
- شهود من علماء المدينة
- انتقال علمي معروف

النتيجة الطبيعية:

الروايات جُمعت وارتسمت لاحقًا في الكوفة ثم نُسبت للمدينة.

رابعًا: الشواهد من مصادرهم

روايات الكشي تظهر:

- انتظارًا على الباب
- عدم اعتبار لازِم من الإمام
- لا وجود لصورة «المقرّب الملازم»

بل هو نموذج مكرر لظاهرة:

راوٍ كوفي تُسند إليه علوم المدينة بعد انقطاع الواقع الجغرافي.

خامسًا: أين أثره في مدرسة المدينة؟

لو كان أبو بصير حامل أسرار أهل البيت لظهر أثره في:

- حلقات الحجاز
- رجال دار الهجرة
- مدارس المدينة الفقهية

لكن لا ذكر له عند أهل المدينة، ولا أثر لمجلسه، ولا طالب واحد معروف هناك يروي عنه.

خلاصة

أبو بصير ليس شاهد ملازمة، بل شاهد انفصال:

- كوفي الإقامة
- مدني المشيخة
- بلا إقامة تاريخية موثقة
- ومع روايات تعادل عشرات السنين من الصحبة

هذا هو نموذج الرواية الإمامية الكوفية وليس مدرسة أهل المدينة.

هشام بن الحكم — من الكوفة والبصرة إلى بغداد: صانع نظرية الإمامة وسبب البلاء على أئمته

تمهيد

تُجمِع مصادر الإمامية المتأخرة على تعظيم هشام بن الحكم، وتزعم أنّه «فتق الكلام في الإمامة» و «هذّب المذهب» وأن الإمام الصادق قرّبه وعلمه أسرار العقيدة.

لكن الصورة التي تُقدّم اليوم **صناعة مذهبية متأخرة**، لا حقيقة تاريخية.

أولًا: الموقع الجغرافي — أين عاش الإمام وأين عاش هشام؟

- الصادق عاش في **المدينة**.
- هشام نشأ في **البصرة** ثم في **الكوفة** ثم انتقل إلى **بغداد**.
- لا توجد إقامة ثابتة له في **المدينة**، ولا ملازمة علمية مستمرة.
- لا يوجد شاهد واحد من **فقهاء المدينة** على حضوره أو تلقيه العلم في حلقاتهم.

فأين «أسرار الإمامة»؟ وفي أي مجلس مدني تلقاها؟

علم الكلام الذي حمله هشام **بغدادي اعتزالي المنشأ**، لا مدني نبوي.

ثانيًا: اعتراف إمامي: هشام لم يتلقّ من الوحي، بل أبدع المذهب

مصادرهم تقول صراحة:

«فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب».

أي أنه **مؤسس عقيدة**، لا ناقل علم رسول ووصيّ معصوم.

مدرسة المدينة (الصادق والباقر) **مدرسة رواية وعمل**، لا فلسفة كلامية، وقد شهد بذلك كبار الشيعة المعاصرين.

ثالثًا: هشام كان سببًا في قتل إمامهم المعصوم

رواية الكشي بسند صحيح: «ما ترى حال هشام بن الحكم فهو الذي صنع بأبي الحسن ما صنع... أترى الله يغفر له ما ركب منا؟».

هل يُعقل أن «حامل سر الإمامة» هو سبب مقتل إمامهم؟

وكيف تُرفع مكانته مع شهادة المعصوم عليه؟!

بل في رواية أخرى: «ما بالك شركت في دمي؟».

إذن هشام ليس وارث أسرار أهل البيت، بل **ورقة سياسية أحرقت أصحابها**.

رابعًا: تمرّد على أمر إمامه

نص الكشي:

- الإمام يأمره بترك الكلام
- فيسكت شهرًا فقط
- ثم يعصي الأمر ويقول :«مثلي لا يُنهى عن الكلام»

هذا ليس تلميذ إمام؛ هذا **متكلم مستعلٍ على إمامه**.

خامسًا: الروايات الذامة مقدّمة على المدّاحة

الخوئي اعترف أنّ:

- أكثر روايات المدح **ضعيفة السند**
- ثم قال: شهرة هشام تغني عن الإسناد!

هذا إسقاط لعلم الرجال نفسه.

وبحسب قواعدهم:

إذا تعارض الجرح والتعديل، يُقدَّم الجرح.

فكيف تُترك شهادة المعصوم في هشام، ويُؤخذ بمدائح ضعيفة؟

سادسًا: زندقة كلامية وتلمذة على الملاحدة

- كان على مذهب الجهمية.
- تلميذ الزنديق أبي شاكر الديصاني.
- قال بالتجسيم تصريحًا: «جسم لا كالأجسام».
- وصف ربيّه بأنه «سبعة أشبار بشبر نفسه».

مَن يقول بهذا لا يأخذ عقيدة من إمام، بل يفرضها عليه.

سابعًا: قلب الواقع: من مبتدع إلى «نبيّ الإمامة»

هشام هو الذي:

- أدخل المنطق الفلسفي على التشيع
- صاغ **نظرية الإمامة الكلامية**
- نقل التشيع من **ولاية ومحبة** إلى **غلوّ لاهوتي**
- فتح باب القول بالغيبة وأساسيات العقيدة الشيعية لاحقًا

لهذا فشهادة التاريخ هي:

هشام صانع مذهب، لا حامل دين.

الخلاصة

هشام بن الحكم:

- لم يلازم الإمام في المدينة
- لم يتلقَّ علمًا نبويًا، بل أنتج فكرًا كلاميًا بشريًا
- جرّ أذى سياسيًا على الأئمة
- اعترف إمامهم بأنّه سبب مقتله
- بنى عقيدة الإمامة بالعقل الكلامي لا بالنص
- طبقة بغداد العقائدية قامت عليه

إذن: الإمامة والعصمة والنيابة لم تأت من النبي ﷺ ولا من الصادق، بل من هشام ومن بعده.

هذه ليست مدرسة أهل البيت، بل **مدرسة هشام بن الحكم الكلامية.**

محمد بن علي بن النعمان الأحول «شيطان الطاق» — صناعة إمامة لا رواية عنها

تمهيد

يُعَدّ «مؤمن الطاق» أحد أكثر الشخصيات مركزية في تاريخ التشيع الكوفي، ويُرفع اسمه اليوم في كتب الإمامية بوصفه من كبار متكلّمي المذهب وحملة أسرار «الإمامة».

لكن القراءة التاريخية الجادة تُظهر أنه **ليس تلميذًا نَقَليًّا للمدينة**، بل **مُنظِّر كوفي** شارك مع هشام بن الحكم في **اختراع البناء الكلامي للإمامة والعصمة** بعد انقطاع الصلة العلمية بزمن الأئمة الأوائل.

أولًا: الجغرافيا الفاضحة — كوفي خالص، بعيد عن المدينة

الإمام الصادق عاش في المدينة.

أمّا شيطان الطاق فكان:

- من أهل **الكوفة**
- لم يثبت له سكن في المدينة
- ولم تذكر مصادر الحجاز حضوره عند الصادق

فأين مجلس العلم؟ وأين الملازمة؟ وأين النقل المستمر؟

الحقيقة التاريخية:

هو **كوفي جاء إلى المدينة عابرًا ثم عاد إلى مركزه في العراق** ليبني مذهبًا عقليًا، لا ليحفظ سنةً نبوية.

ثانيًا: مدرسة الكلام لا مدرسة الرواية

من أوائل ما نُسب إليه:

أنه «فتق الكلام في الإمامة»

وألف كتابًا يسمى «كتاب الإمامة»

هذا ليس وصفًا لمن يتلقى العلم، بل **لواضع عقيدة** لم تكن موجودة قبلُ بهذه الصياغة.

إن كان الدين «وراثة نبوة وإمامة»، فلماذا الإبداع في الكلام والتنظير؟

الجواب واضح:

هو **باني نظرية**، لا راوي نصوص.

ثالثًا: شهادة مصادرهم: طُلب منه السكوت فتمرّد

رواية الكشي:

«أمره الإمام ألا يتكلم، فقال: أخاف أن لا أصبر».

ورواية أخرى:

«لو شاء خصمي لغلّبني: يسألني هل هذا من كلام إمامك؟ فإن قلت نعم كذبت عليه، وإن قلت لا، قال كيف تقول ما لم يقله إمامك؟».

اعتراف صريح أنه **يخترع الكلام من عنده**، لا ينقل عن إمامٍ معصوم.

بل يقول بنفسه:

«ما يمنعني من الرجوع إلا الحمية».

هذا ليس راويَ هدى؛ هذا رجل **هوى وخصومة وجدال فلسفي**.

رابعًا: اتّهامات بالتجسيم والغلو من داخل البيت الإمامي

مصادرهم تذكر أنه قال:

«الله أجوف إلى السرة والباقي صمد»

حتى اضطر إمامهم — كما يروون — إلى السجود والتبرؤ مما قال!

أين آثار معلمٍ ربّاه؟

أين أثر المجلس في المدينة؟

لا يوجد إلا **آثار مدرسة كوفية مناظِرة**.

خامسًا: موقفه من زيد بن علي — انقلاب على أهل البيت

رواياتهم تُظهر بوضوح:

- زيد بن علي أنكر دعواه في الإمامة الخاصة
- وواجهه بالحجة الأخلاقية
- بينما شيطان الطاق أجاب بمكر الكلام، لا علم النقل

النتيجة التاريخية:

- زيد خرج مجاهدًا
- شيطان الطاق خرج بمنطق «العقيدة الوراثية السرية» التي لا يشهد لها القرآن ولا شهد بها أبناؤهم أنفسهم

هذا ليس دفاعًا عن **أهل البيت**؛ بل **دفاع عن مشروع كوفي متأخر باسمهم**.

سادسًا: الرابط البنيوي — من ابن سبأ إلى شيطان الطاق

السند الفكري كما تعترف مصادرهم:

يبدأ المسار الفكري من ابن سبأ، ثم يُعاد إنتاجه وتطويره في مدرسة هشام بن الحكم ومحمد بن النعمان، لينتهي إلى تأسيس البنية الكلامية الإمامية.

ابن سبأ ← هشام بن الحكم ومحمد بن النعمان الأحول (شيطان الطاق) ← تأسيس العقيدة الكلامية الإمامية

(مسار مدعوم بالنصوص)

هذا ليس توارث علم نبوي؛ بل انتقال مشروع كلامي حزبي نشأ في العراق، وتشهد عليه المصادر الإمامية نفسها:

١. **هشام بن الحكم واضع أصول الإمامة والكلام**

- قال النجاشي عن هشام:

«وكان ممن فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب بالنظر»

(رجال النجاشي)

- وقال الكشي عن الإمام موسى الكاظم:

«هو الذي صنع بي ما صنع» وهو نص في أنّ دخوله في الجدل جرَّ البلاء على الإمام.

٢. **شيطان الطاق واضع كتاب الإمامة**

- ذكر الطوسي وابن النديم له كتابًا باسم **كتاب الإمامة** وهو أقدم مصنف في تأسيس هذه العقيدة عند الإمامية، لا في مدرسة أهل البيت بالمدينة.

- قال الكشي: إن الصادق أمره أن لا يتكلم لفساد كلامه، فقال :«أخاف ألا أصبر»
وهذا يدل على شهوة الجدل لا التلقي.

٣. **اعتراف بعض أئمة الشيعة المعاصرين بأنَّ البناء العقدي تشكّل في القرن الرابع والخامس**

كمال الحيدري قال بنصه: «الأصول التي تُدرّس اليوم في الإمامة والعصمة بناها الشيخ المفيد ولم تكن معروفة قبل القرن الخامس»

(دروسه المصورة، ونقلناه سابقًا)

٤. **غياب الصحابة وأبناء البيت الأوائل عن هذه المنظومة**

الإمام زيد أنكر هذا المنهج، كما في روايات الكشي، وقال لشيطان الطاق:

«أفتراه كان يشفق علي من حر الطعام ولا يشفق علي من حر النار؟»

أي يستحيل أن يكون هناك نص خفي لم يبلغه أباه.

٥. **بيئة التشيع الأولى في المدينة لم تعرف هذا الكلام**

- علي بن الحسين (زين العابدين) لم يكن متكلمًا ولا صاحب جدل
- جعفر الصادق ذمّ أهل الكلام في عدة نصوص
- الباقر والصادق عاشا في المدينة لا في العراق، ومن هنا صُنع الجسر بين «مدرسة أهل البيت» و«مدرسة الكلام العراقية»

النتيجة العلمية المدعومة بالنصوص:

العقيدة الإمامية كما نعرفها اليوم **لم تنتقل بسند علمٍ نبوي**، بل:

- **ابن سبأ** :أصل فكرة الوصاية والغلو(كما في الكشي)
- **هشام بن الحكم وشيطان الطاق** :تقعيد الكلام والإمامة
- **القرن الرابع والخامس** :بناء النسخة النهائية على يد المفيد والمرتضى والطوسي

فهو **تطور حزبي كلامي** لا ميراث نبوي مدرسي.

سابعًا: الخلاصة المحورية

محمد بن علي بن النعمان الأحول:

- لم يكن من أهل المدينة
- ولم يُعرف بملازمةٍ علميةٍ للنبي ولا لذرّيته
- أسس الكلام الإمامي مع هشام بن الحكم
- تمرّد على النص بحجة العقل
- صار مرجعًا للكلام لا للنقل
- كانت حجته في الإمامة حجة **الكتمان والتأويل السرّي** لا النصّ والبيان

النتيجة:

يتبيّن من خلال تحليل النصوص وسير الرجال أنّ «شيطان الطاق» هو المؤسس الحقيقي للبنية الكلامية الإمامية، وأنّ العقائد التي نُسبت لاحقًا إلى الصادق والباقر لم تتكوّن في مسجد النبي ﷺ ولا في مجالس المدينة، بل وُلدت في الكوفة ثم نمت في بغداد في ظل البويهيين. وهكذا تتكرر الحقيقة التاريخية التي يكشفها هذا البحث:

الكوفة تُنتج العقيدة، ثم تُنسب زورًا إلى المدينة.

يونس بن عبد الرحمن — سقوط الراوي وسقوط دعوى المذهب الجعفري

تمهيد

تتعامل المدرسة الإمامية المتأخرة مع «يونس بن عبد الرحمن» كأحد أركان المذهب، حتى جعلوه من «أصحاب الإجماع» وزعموا أن كتبه هي «معالم الدين» التي نقلها عن الباقر والصادق.

لكن مراجعة الروايات الأصلية ومصادر الرجال تكشف أن الرجل ليس شاهدًا على **مدرسة المدينة**، ولا ناقلًا لفقه الصادق، بل هو منتَج كوفي ظهر في بيئة مضطربة امتلأت بالغلاة والوضّاعين وتعدد النسخ، بحيث يستحيل نسبة مذهبه إلى مدرسة المدينة أو إلى الأئمة.

هذا المبحث يقدّم الدليل النصي المباشر على سقوط دعوى «المذهب الجعفري» المنسوب إلى الصادق، عبر تحليل سيرة يونس، وكتابه، وتناقض مواقف الأئمة منه، وانهيار مبدأ «العرض على الإمام» عبر رواية شينولة.

يونس كوفي المنشأ لا علاقة له بمدرسة المدينة

اتفق الإمامية على عدة حقائق أساسية:

أ ـ أنه مولى لآل يقطين، وتكوينه العلمي «كوفي» لا «مدني».

ب ـ أنه لم يروِ عن الباقر ولا عن الصادق حديثًا واحدًا بسند مستقيم. كل ما قيل إنه «رآهما بين الصفا والمروة» بلا رواية ولا ملازمة.

ج ـ أن علاقته الأساسية كانت مع الكاظم والرضا، أي طبقة متأخرة لا علاقة لها بمدرسة المدينة.

إذن: يونس ليس تلميذًا للباقر أو الصادق، بل متأخر عنهما زمانًا ومكانًا، وتكوّن علميًا في مدرسة الكوفة فقط.

غياب أي صلة علمية بمدرسة المدينة

لا توجد له إقامة علمية في **المدينة**، ولا ملازمة للأئمة، ولا حضور حلقات علم، ولا روايات مدنية، ولا طريق متصل واحد عنهما، وكل ما ينسب إليه من فقه وعقائد هو إفراز بيئة كوفية مليئة بالاختلاط والغلو والاضطراب.

نصوص الذم القاطع في مصادر الإمامية

جاءت في رواياتهم نصوص شديدة تُسقط وثاقته بالكامل:

أ ـ لعن صريح: «لعنه الله، وما له لعنه الله، وبريء الله منه ومن أصحابه».

ب ـ اتهام بالزندقة: من ذلك قوله إن «الجنة والنار لم تخلقا بعد».

ج ـ الطعن في كتبه بأسوأ الألفاظ: «كتاب ولد زنا للزانية، وهو كتاب يونس».

د ـ اتهامات سياسية—عقدية: مثل القول بأنه قال: «دخول الرضا في هذا الأمر يجعله طاغوتًا».

هذه الروايات لو طُبقت قواعدهم عليه لسقط تمامًا من الرواية.

محاولات الترقيع المتأخرة

ظهرت روايات مدح مثل «رحم الله يونس»، و«خذوا معالم دينكم عن يونس»، و«هذا ديني ودين آبائي»، لكنها:

أ ـ متأخرة زمنيًا.

ب ـ مضطربة الأسانيد.

ج ـ عامة لا تغلب الذمّ الخاص.

د ـ وظيفتها حماية تراث مكتوب، لا تقييم راوٍ في عصره.

هل كان ليونس كتاب واحد أم فوضى نسخ؟

السؤال الذي لا يجيبون عنه: هل كتاب «يوم وليلة» نسخة واحدة ثابتة؟ أم أن بين أيديهم فوضى نسخ؟ الروايات ستكشف الحقيقة بنفسها.

التناقض الأول: الإمام يمدح الكتاب... ثم يجهله

الرواية الأولى: «هذا ديني ودين آبائي كله».

الرواية الثانية الصحيحة عند الخوئي: «تصنيف من هذا؟».

كيف يكون الكتاب «دين آبائه» ثم «لا يعرف الإمام مؤلفه»؟

هذا يهدم العصمة من جذورها.

التناقض الثاني: أربع نسخ مختلفة للكتاب

الروايات تقدّم صورًا متناقضة:

أ ـ نسخة يمدحها الإمام بأنها «الدين كله».

ب ـ نسخة لا يعرف الإمام مؤلفها.

ج ـ نسخة يتصفحها الإمام لأول مرة.

د ـ نسخة أخرى يقول عنها: «هذا صحيح».

هذا يثبت أنّ كتاب «يوم وليلة» ليس أصلًا واحدًا، بل عدة نسخ متناقضة.

شهادة الخوئي

الخوئي يقول عن رواية «تصنيف من هذا؟»: «هذه الرواية صحيحة».

وهذا اعتراف صريح بأن الإمام يجهل كتاب يونس.

رواية شينولة: الفضيحة الكبرى

نص الرواية:

قال محمد بن الحسن بن أبي خالد (شينولة):

«قلت لأبي جعفر الثاني: جعلت فداك، إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله، وكانت التقية شديدة، فكتموا كتبهم، فلم تروَ عنهم، فلما ماتوا صارت تلك الكتب إلينا.

فقال: حدّثوا بها، فإنها حق».

تحليلها:

أ ـ عبارة «كانت التقية شديدة»

تعني أن الرواة أخفوا كتبهم حتى عن الأئمة أنفسهم.

ب ـ عبارة «فكتموا كتبهم»

تعني أن الأئمة لم يعرفوا محتواها، ولم يراجعوها، ولم يسمعوا بها أصلًا.

ج ـ عبارة «فلما ماتوا صارت الكتب إلينا»

لم يقل: عُرضت على الإمام، أو صُحِّحت، أو قُرئت.

بل وصلت للجيل اللاحق كمحتوى مجهول.

د ـ عبارة «حدّثوا بها، فإنها حق»

ليست حكمًا على محتوى الكتاب، لأن الإمام لم يره.

هـ. أثر الرواية على كتاب يونس

تفسير مباشر:

١. الإمام لا يعرف كتاب يوم وليلة.

٢. يسأل: «تصنيف من هذا؟».

٣. تعدد النسخ طبيعي لأنه لم يُعرض على إمام.

٤. تضارب الروايات مفهوم لأن لا أصل موحد للكتاب.

هل الأئمة يتلقون العلم من السماء أم من الرواة؟

ورد: «انتهى علم الأئمة إلى أربعة: سلمان، جابر، السيد، ويونس».

فإن كان علمهم ينتهي إليه فكيف يجهلون كتابه؟

هذا وحده يكفي لإسقاط دعوى «العلم اللدني».

الاستنتاج الحتمي

من مجموع الروايات:

أ. لا وجود لكتاب واحد ثابت ليونس.

ب. النسخ متناقضة.

ج. الأئمة يجهلون الكتب التي يدّعي المتأخرون أنهم اعتمدوها.

د. الكتب كانت مخفية ولم تُعرض عليهم.

هـ. المدرسة الكوفية بنت مذهبًا على نصوص مجهولة.

خلاصة المبحث

١. يونس كوفي لا علاقة له بمدرسة المدينة.

٢. نصوص الذم تسقط وثاقته.

٣. كتاب «يوم وليلة» دليل على ضياع الأصول.

٤. التناقض يهدم العصمة.

٥. كتمان الكتب يهدم المذهب من أساسه.

٦. ما يسمى «المذهب الجعفري» منتج كوفي–قمي متأخر.

أبان بن تغلب: بين التشيع الكوفي وصناعة المرويات

تمهيد

يُعدّ «أبان بن تغلب» من أشهر رواة المدرسة الكوفية عند الإمامية، ويقدّمونه بوصفه من كبار أصحاب الإمامين الباقر والصادق، بل يجعلونه من ركائز منظومة الرواية والفقه الأوائل. وتحوّل اسمه عبر القرون إلى رمزٍ لمرحلةٍ يعتبرها الشيعة العصر الذهبي للتلقي عن الأئمة.

غير أنّ تحليل الأخبار التاريخية ومراجعة مصادر الأسانيد يكشف أن صورة أبان أقرب إلى البناء المذهبي المتأخر منها إلى الثبوت التاريخي المتين.

أولًا: موقعه في التراث الإمامي

تُجمع المصادر الشيعية على مدح أبان، وتصفه بصفات عالية مثل:

- قارئ
- فقيه
- لغوي
- صاحب إمامين

ويُروى أنه روى عن الصادق وحده ثلاثين ألف حديث، وأنه كان نزيل كندة في الكوفة، وقد نسبوا إليه علومًا متعددة في القراءة واللغة والفقه.

لكن رغم ضخامة هذه الصورة، لا نجد توثيقًا تاريخيًا مستقلاً يثبت تلك الملازمة الواسعة، ولا وجودًا لأثر عملي لعشرات الآلاف من الأحاديث في القرنين الأولين.

ثانيًا: إشكالية الأعداد الضخمة للروايات

الأرقام المنقولة عن أبان في التراث الإمامي أقرب إلى المبالغة منها إلى النقل العلمي، فالقول بأنه روى **ثلاثين ألف رواية** عن الصادق يطرح أسئلة جوهرية:

- أين آثار هذه الأحاديث في المصادر الأولى؟
- كيف جمع هذا الكمّ من الروايات مع محدودية اللقاءات؟
- لماذا لا نجد حضورًا مكافئًا له في كتب التاريخ العامة أو رواية الحديث عند غير الإمامية؟

هذه الأسئلة نفسها تكررت مع غيره من الكوفيين، مما يؤيّد فرضية وجود تضخيم مذهبي لاحق لترسيخ سلطة الرواية الإمامية.

ثالثًا: غلبة البيئة الكوفية على شخصيته العلمية

الكوفة في ذلك الزمن كانت مركزًا للرأي والتشيع السياسي والغلو الروائي، وظهرت فيها ملامح مدرسة تزاوج بين:

- التشيع العاطفي
- النزعة الباطنية
- الغلو في الأئمة
- الإفراط في النقل دون تمحيص

وأبان جزء من هذه البيئة، بل تُظهر الروايات أن كثيرًا مما نُسب إليه لا يمكن التحقق من أصالته، فضلًا عن احتمال دخوله في سلسلة نقل متأخرة أعاد صياغتها تلاميذ مدرسة قم.

رابعًا: غياب القرائن التاريخية على ملازمته للأئمة

لا يوجد في المصادر التاريخية السنية أو الشيعية المبكرة ما يدل دلالة قطعية على ملازمة أبان للإمام الصادق فترات طويلة. بل إن:

- الانتقال بين الكوفة والمدينة لم يكن يسيرًا
- لا تذكر مصادر الرجال الأقدمون وضوح تفاصيل ملازمته
- لا توجد شواهد عملية على حضور علمي متين يناسب تلك الصورة الأسطورية

وهذا يعزز الشك في أن كثيرًا من التراث المنسوب إليه صُنع لاحقًا لترسيخ سردية الإمامة العلمية.

خامسًا: موضعه في نقد الرواية الإمامية

دراسة «أبان بن تغلب» مثال نموذجي لمشكلة الرواية الشيعية الأولى:

- تضخيم الشخصيات
- ادعاء الملازمة المستمرة للأئمة
- نسب آلاف الأحاديث دون سند تاريخي واقعي
- تطابق الظاهرة مع رواة آخرين كزرارة ومحمد بن مسلم وجابر الجعفي

والنتيجة: صورة مذهبية أكثر منها تاريخية.

المؤلفات المنسوبة إلى أبان بن تغلب

تنسب المصادر الإمامية المتأخرة إلى أبان بن تغلب عددًا من الكتب، منها:

- غريب القرآن
- القراءات
- الفضائل
- معاني القرآن
- **الأصول في الرواية على مذهب الشيعة**
- كتاب صفّين

غير أنّه **لا توجد لأيٍّ من هذه الكتب مخطوطة**، ولا سند متصل، ولا نقل مباشر معتمد، ولا يعرف المتقدمون من أهل الحديث شيئًا عنها. فجميعها تأتي في سياق متأخر، وتُذكر في فهارس القرن الرابع والخامس دون أي أثر سابق، مما يرجّح أنّها من **المنسوبات المتأخرة** لا من المؤلفات الثابتة تاريخيًا.

ملاحظة نقدية حول كتاب «مذهب الشيعة» المنسوب إلى أبان بن تغلب

من أغرب ما نُسب إلى أبان كتاب بعنوان «**مذهب الشيعة**»، وهذه النسبة تحمل مفارقة تاريخية قاطعة؛ لأن:

- أبان توفي سنة **١٤١هـ**
- ومصطلح «مذهب الشيعة» **بالمعنى العقدي الكلامي** لم يظهر إلا **في القرن الرابع والخامس**
- ولم يكن في زمن أبان شيء اسمه **الإمامية الاثنا عشرية**
- ولم تكن عقائد مثل **العصمة** و**النصّ الجلي** و**الولاية التكوينية** و**الإمامة الإلهية** قد تشكّلت بعد
- تشيّعه كان من النمط الكوفي المبكر :**تفضيل علي دون رفض، ودون عقائد الإمامية اللاحقة**

والأهم من ذلك كلّه، أنّ هذا الكتاب — الذي تُنسب إليه مادّة روائية ضخمة — لا يملك أيّ شاهد تاريخي معتبر، إذ يتبيّن بالتحقيق:

والأهم من ذلك كلّه :يتبين بالتحقيق أنّ هذا الكتاب الذي تُنسب إليه مادّة روائية واسعة لا يملك أي شاهد تاريخي معتبر:

- لا أثر للكتاب أصلًا
- ولا مخطوطة واحدة
- ولا سند روائي معروف
- ولا ذكر له عند النجاشي
- ولا عند الطوسي
- ولا عند ابن بابويه القمي
- ولا عند الكليني
- ولا أشار إليه أحد من علماء القرنين الثاني والثالث

النتيجة:

نسبة كتاب بعنوان «مذهب الشيعة» إلى رجل عاش قبل تشكّل المذهب بثلاثة قرون **تبرهن أن النسبة مصنوعة لاحقًا** في سياق صناعة تاريخ مبكر للهوية الإمامية، وليست حقيقة تاريخية.

خلاصة

إن «أبان بن تغلب» يمثل حلقة مهمة في سلسلة صناعة التراث الروائي الإمامي. فبدل أن يكون شاهدًا على مدرسة علمية أصيلة، يظهر عند التحقيق شاهدًا على مرحلة بناء المذهب عبر تضخيم الأرقام، وتجميل الشخصيات، وصناعة رموز روائية لا يقف خلفها توثيق مستقل أو واقع تاريخي موثق.

إن تحليل شخصية أبان يقود إلى نتيجة مركزية في هذا المجلد:

الرواية الإمامية الأولى ليست نقلاً مباشرًا عن الأئمة، بل بناء متدرج صنعه رواة المدرسة الكوفية وأعاد صياغته متكلمو المدرسة القمية في القرون اللاحقة.

تمهيد منهجي في فهم صورة أبان بين المصادر السنية وصناعة الرواية الإمامية

لا يمكن دراسة شخصية «أبان بن تغلب» دراسة نقدية منصفة دون البدء بإعادة بناء الأرضية التاريخية التي نشأت فيها صورته، ثم التفريق بين ما هو ثابت في مصادر القرون الأولى، وما هو مُعاد صياغته في البيئة العقدية المتأخرة. فالمشكلة ليست في أبان ذاته، بل في الصورة التي رُكّبت عليه لاحقًا حتى أصبح يمثل نموذجًا واضحًا لظاهرة توظيف الرواة في بناء المذهب.

إن التشيع في القرن الثاني الهجري لم يكن يعني ما تعنيه **الإمامية** اليوم. فقد كان التشيع يومئذٍ ميلًا سياسيًا أو عاطفيًا إلى علي بن أبي طالب ﷺ، وتفضيلًا له على عثمان ﷺ ، وربما القول بأنه أصاب في حروبه، مع بقاء التقدير للشيخين وعدم التعرض لهما. وهذا اللون من التشيع كان معروفًا في الكوفة، ويُعد من درجات الميل، لا من درجات الرفض. ولذلك وثّق أبان عددٌ من كبار النقاد، وروى عنه أئمة كبار مثل شعبة وابن عيينة وحماد بن زيد، ولم يُطرح حديثه جملة، رغم وصفه بالغلو النسبي في الميل.

غير أن التراث الإمامي المتأخر قدّم أبان بصورة لا علاقة لها بهذه البيئة التاريخية. فجعلته كتبهم رجلًا ملازمًا للأئمة، واسع الرواية، حاملًا لعلوم القرآن واللغة، وصاحب آلاف الأحاديث، حتى صُوّر وكأنه حلقة مفصلية بين مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، بل وراويًا مفوضًا يفتي الناس في مسجد النبي ﷺ بأمر الإمام. وهذه الصورة، عند التحقيق، لا تقوم على أساس تاريخي، ولا تتطابق مع موقعه في كتب الرجال المتقدمة، ولا مع أحوال الكوفة العلمية في ذلك العصر.

وبذلك تتشكل أمام الباحث فجوة واسعة بين صورتين لا يجمعهما رابط إلا الاسم:

صورة واقعية متواضعة، وصورة مذهبية متضخمة.

وإدراك هذه الفجوة ضرورة منهجية قبل الدخول في أي رد علمي؛ لأن الخلط بينهما هو أصل الإشكال، وهو ما جعل أبان يبدو مرة راوية محدود الأثر، ومرة أخرى عملاقًا روائيًا يروي ثلاثين ألف حديث.

من هنا تأتي الحاجة إلى المقارنة الدقيقة بين أبان كما عرفه نقاد السلف، وبين أبان كما أرادته الرواية الإمامية أن يكون. وهذه المقارنة ليست ترفًا علميًا، بل هي مفتاح لفهم طريقة بناء السند الإمامي، وكيف تشكّلت طبقة الرواة الكوفيين في الوعي الشيعي اللاحق، وكيف جرى تحويل رواة ذوي ميل سياسي محدود إلى أركان عقدية تُبنى عليها النصوص، وتُستنبط منها الأحكام، وتُساق بها دعوى الملازمة للأئمة.

صورة أبان الإمامية: رواية مصنوعة لا سند لها

الرواية الإمامية المتأخرة تبني شخصية أبان على ثلاثة أعمدة:

أولا: الملازمة الواسعة للأئمة

حيث تزعم أنه جالس الباقر والصادق طويلًا، وأنه روى عن الباقر وحده ثلاثين ألف رواية.

ثانيا: التفويض بالفتيا

مثل الرواية المشهورة عندهم:

«اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس، فإني أحب أن يُرى في شيعتي مثلك».

ثالثا: النفوذ العلمي العالي

منحه كتبًا متعددة في القراءة واللغة وغريب القرآن والفقه، وجعلته من كبار العلماء.

هذه الصورة المشرقة لا يعرفها أحد من أهل الكوفة، ولا تظهر في كتب التاريخ، ولا في كتب الرجال المتقدمة، ولا في كتب اللغة ولا في كتب أهل الحديث.

أقوال نقاد السلف: صورة واقعية مختلفة تماما

النقاد المتقدمون رسموا صورة واضحة لأبان:

- قال أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو حاتم والنسائي: ثقة.
- قال ابن عدي: نسخ مستقيمة إذا روى عنه ثقة، وهو من أهل الصدق وإن كان مذهبه مذهب الشيعة.
- قال الأزدي: غالٍ في التشيع، وما أعلم به في الحديث بأسًا.
- قال العقيلي: عقل وأدب وصحة حديث، إلا أنه كان غاليًا في التشيع.
- قال ابن حجر: من طبقة أبي حنيفة، صدوق، شيعي، غال.
- قال الذهبي: شيعي جلد، لكنه صدوق، ولم يكن يعرض للشيخين أصلًا، بل قد يعتقد عليًا أفضل منهما.

النقاد يوضحون أن التشيع عند المتقدمين هو تفضيل علي على عثمان، والقول بأنه مصيب في حروبه مع تقديم الشيخين. وهذا لا يساوي الرفض ولا يساوي القول بإمامة الاثني عشر، أو العصمة أو الغيبة أو علم الأئمة. وهو التشيع الذي كان عليه أبان.

دعوى الثلاثين ألف حديث: النموذج الأكبر لصناعة الرواية

تقول الرواية الإمامية إن أبان بن تغلب روى عن الباقر وحده **ثلاثين ألف رواية**.

والنقاد يقولون إن رواياته كلها نحو **مائة رواية**.

وهذا التناقض ليس فرقًا في العدد، بل فرقًا في التاريخ نفسه.

لماذا هذه الدعوى مستحيلة؟

- لا توجد ملازمة ثابتة للأئمة، ولا رحلة موثقة إلى **المدينة**.
- لا يظهر هذا الكم في أي كتاب من كتب الإمامية نفسها.
- **الكوفة** لم تعرف عنه هذا الدور، ولو كان موجودًا لعرفه شعبة وابن عيينة.
- كتب الرجال المبكرة تخلو من أي إشارة لهذا الحجم من الرواية.
- أبان بن تغلب لم يكن ذا منزلة علمية تخوّله هذا الدور الروائي.

الفارق بين **مائة حديث وثلاثين ألفًا** لا تفسره الظروف ولا الرواية... بل تفسره **صناعة الإسناد** التي احتاجت سدّ الفراغ بين مدرسة المدينة وبين رواة الكوفة.

استحالة الجمع بين صورة أبان بن تغلب السنية وصورته الإمامية

- رجل يكذبه منصور بن المعتمر في المجلس.
- ويطرده أبو إسحاق السبيعي وهو يقول: يا فاسق، قم من مجلسي.
- ويرى يزيد بن هارون أنه لا يستأهل أن يُسأل.
- ويصفه السعدي بأنه زائغ ومجاهر.

كيف يمكن أن يكون هذا الرجل نفسه مفتي مسجد النبي ﷺ ؟

وكيف يُعطى التفويض الروائي والفقهي الذي تزعم الإمامية؟

وكيف يصبح حلقة وصل بين الأئمة والمدرسة الكوفية؟

وكيف يروي آلافًا لا وجود لها؟

الخلاصة القاطعة

أبان الذي عرفه السلف هو:

- ثقة
- صدوق
- شيعي ميل
- لا يطعن في الشيخين
- لا يعرف الإمامية ولا العصمة
- محدود الرواية
- يروي نحو مائة حديث
- مطعون المذهب لا مطعون الرواية
- مطرود أحيانًا من مجالس العلم

وأبان الذي صنعته الرواية الإمامية هو:

- ملازم للأئمة
- راو لآلاف الأحاديث
- مفتي مسجد النبي
- صاحب نفوذ علمي كبير
- عمود في الهيكل الروائي الإمامي

وهاتان الصورتان لا تجتمعان.

الصورة الإمامية ليست تاريخًا، بل إعادة تركيب لاحقة لملء الفراغ الروائي في منظومة احتاجت لرواة يربطون بين الأئمة وبين المدرسة الكوفية.

مصنع الرواة الإمامية: كيف أعادت المدرسة القمية صناعة صور الرواة بعد القرن الرابع؟

بعد الانتهاء من دراسة الرواة الكوفيين الخمسة الذين شكّلوا العمود الفقري لمدرسة الحديث الإمامية الأولى، تبرز أمام الباحث مشكلة منهجية لا يمكن تجاهلها. فالصورة التي رسمتها الإمامية لهؤلاء الرواة لا تتطابق مع ما تقوله المصادر المبكرة، ولا مع الواقع التاريخي والجغرافي والزمني للقرن الثاني الهجري.

وهذا التناقض المتكرر يكشف أن المشكلة ليست في كل راوٍ على حدة، بل في الإطار الذي صاغ صورة هؤلاء الرواة في القرون اللاحقة.

إنّ الانتقال من زرارة إلى محمد بن مسلم، ومن أبي بصير إلى جابر الجعفي، ثم إلى أبان بن تغلب، يضع أمام الباحث سلسلةً من الظواهر المشتركة التي لا يمكن تفسيرها إلا بوجود منظومة متأخرة أعادت بناء الماضي وفق احتياجات مذهبية، لا وفق حقائق التاريخ.

أولا: الانفصال الزمني بين العصر الروائي والعصر التوثيقي

الرواة الذين نسبت إليهم الإمامية مئات الآلاف من المرويات عاشوا في القرن الثاني الهجري، في بيئة كوفية مضطربة سياسيًا ومذهبيًا.

لكن الكتب التي صنعت صورهم، ونسجت حولهم هالات الملازمة للأئمة، ورفعت حجم روايتهم إلى أرقام خيالية، لم تُكتب إلا بعد ذلك بقرنين كاملين.

فالكشي كتب في القرن الرابع.

والنجاشي والطوسي كتبا في القرن الخامس.

وبين الحدث والرواية مسافة زمنية واسعة يستحيل معها نقلٌ دقيق، خصوصًا مع ضياع أغلب الكتب الإمامية الأولى.

ثانيا: من التوثيق التاريخي إلى صناعة الهوية

كتب الرجال الشيعية المتأخرة لم تكن مجرد قوائم تراجم، بل كانت مشروعًا لإعادة كتابة التاريخ بما يخدم تصور الإمامية عن أنفسهم وهويتهم.

وقد ظهر ذلك جليًا في ثلاثة مستويات:

- **الكشي** رسّم صورة الرواة بوصفهم من خاصة الأئمة وملازميهم.
- **النجاشي** أعطاهم منزلة علمية وكتبًا واختصاصات لم تثبت أصلًا.

- **الطوسي** ثبّت هذه الصورة وأعاد ترتيبها في منظومة رجالية تخدم عقيدة الإمامية.

وهكذا تحوّلت كتب الرجال من التوثيق إلى البناء، ومن النقل إلى التشكيل، ومن الوصف إلى الهوية.

ثالثا: المبالغات المشتركة في صور الرواة

من خلال دراسة الرواة الخمسة يتبين وجود نمط متكرر:

- تضخيم عدد الروايات إلى عشرات الآلاف.
- دعوى ملازمة الأئمة ملازمة لا تتوافق مع التاريخ والجغرافيا.
- نسبة علوم واسعة إليهم كالفقه واللغة والقراءة والتفسير.
- تصويرهم كوسطاء حصريين بين الأئمة والأمة.
- غياب الأثر الحقيقي لهذا التضخيم في الكتب المتقدمة.
- تجاهل أقوال النقاد المتقدمين الذين عاشوا زمن هؤلاء الرواة أو قريبًا منه.

وهذه الملامح لا يمكن أن تكون صدفة، بل هي جزء من مشروع لإعادة بناء «جذور مذهبية» تردّ بها الإمامية على خصومها.

رابعا: الحاجة المذهبية وراء إعادة البناء

المدرسة الإمامية بعد الغيبة كانت تواجه فراغًا خطيرًا:

- انقطاع السند بين الأئمة والناس
- غياب مدرسة علمية مدرسية في المدينة
- صعود المدرسة القمية التي تحتاج إلى جذور
- ظهور كتب الحديث السنية الكبرى
- الحاجة إلى إسناد عقيدة الإمامة روائيًا

وهذا الفراغ دفع كتّاب القرنين الرابع والخامس إلى:

- تضخيم الرواة
- رفع عدد الروايات
- ترسيخ فكرة الملازمة
- ربط الكوفة بالمدينة ربطًا قسريًا

- تحويل رواة مجهولين أو محدودين إلى أعمدة المذهب

وهكذا وُلدت «أسطورة السلسلة الذهبية» للرواة.

خامسا: مقارنة الصورة الإمامية بالصورة التاريخية

عند مقارنة ما تقوله الإمامية بما تقوله المصادر السنية المتقدمة يبرز تناقض لا يمكن إخفاؤه:

- الرواة الذين تصفهم الإمامية بأنهم أعمدة العلم كانوا عند النقاد من عامة الرواة، فيهم الضعيف والغالي والمجهول.
- الذين تزعم الإمامية ملازمتهم للأئمة طردهم بعض أهل العلم من مجالسهم أو أنكرت الكوفة رواياتهم.
- الذين يُنسب إليهم آلاف الروايات لا يظهر لهم أثر في الكتب المتقدمة.
- الذين تمنحهم الإمامية كتبًا ومؤلفات لا يُعرف لها أثر أو ذكر عند أي من المتقدمين.

وهذا يدل على أن الصورة الإمامية هي إعادة بناء لاحقة، لا امتدادًا طبيعيا للواقع الروائي.

سادسا: غياب المدرسة العلمية للأئمة في المدينة

من الحقائق التي لا يغطيها أي كتاب رجالي شيعي أن:

- الباقر والصادق عاشا في المدينة ولم يغادراها إلا قليلا.
- المدينة لم تعرف مدرسة إمامية منظّمة.
- الرواة الكوفيون لم يثبت أنهم أقاموا عند الأئمة.
- الترحال بين الكوفة والمدينة لم يكن سهلا ولا متكررًا.
- أغلب الرواة لم يذكروا رحلات ولا سنين ملازمة ولا مجالس علم.

فكيف تتشكل مدرسة علمية كبرى في غياب أساسها التاريخي؟

الخلاصة

إن مجموع الظواهر التي ظهرت في دراسة الرواة الكوفيين الخمسة يكشف بوضوح أن المدرسة الإمامية **لم ترث مدرسة علمية جاهزة من المدينة**، بل أعادت بناء صورة الرواة بعد القرن الرابع وفق احتياجات مذهبية وفكرية.

والنتيجة أن صورة الرواة عند الإمامية **صورة مصنوعة لا منقولة**، وأن عملية البناء تمت في **قم والري وبغداد** لا في المدينة.

ومع اكتمال هذا التحليل يتبيّن أن الرواة **لم يسلّموا تراثًا جاهزًا**، بل صيغت صورهم في القرون اللاحقة لتسديد حاجات المذهب العقدية والجدلية.

وهذه الخلاصة تُمهد بطبيعتها للانتقال إلى **القسم الرابع**، حيث تتجلى هذه الصناعة بأوضح صورها في شخصية **محمد بن يعقوب الكليني**، وفي كتابه الذي أصبح العمود الأكبر للمنظومة الروائية الإمامية.

غير أن دراسة الكليني تتطلب – قبل ذلك – معالجة مسألة محورية :**المصدر الرجالي الذي بُنيت عليه صورة الرواة الكوفيين**، وهو كتاب **رجال الكشّي**، الذي اعتمدت عليه الإمامية في صياغة صورة زرارة، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، وجابر الجعفي، وأبان بن تغلب.

لذلك يأتي هذا **المبحث التمهيدي** بوصفه جسرًا منهجيًا لازمًا قبل البدء بدراسة الكليني؛ إذ لا يمكن فهم بناء الكافي ولا سلسلة رواته دون كشف أزمة مصدر الرجال الأول عند الإمامية.

مبحث تمهيدي قبل القسم الرابع: سقوط مصدر الرجال (الكشّي) بوصفه مدخلًا لازمًا لدراسة الكليني

قبل الانتقال إلى دراسة شخصية «محمد بن يعقوب الكليني» في القسم الرابع، تقتضي المنهجية العلمية التوقف عند المصدر الرجالي الأهم الذي اعتمدت عليه المدرسة الإمامية في رسم صورة الرواة الكوفيين، وهو كتاب «رجال الكشّي».

ذلك أنّ فهم طبيعة هذا الكتاب، ومرحلة تدوينه، والاضطراب العميق في نصّه، يُعدّ شرطًا منطقيًا قبل تحليل سيرة الكليني، لأن الكليني نفسه يعتمد — في صورة الرواة — على منظومة رجالية متأخرة صاغت الكوفة والمدينة بأثر رجعي.

ومن ثم فإن تتبّع أزمة «رجال الكشّي» ليس بحثًا جانبيًا، بل هو المدخل الضروري لفهم كيف انتقل التراث من الرواة إلى قم، ثم كيف أعاد الكليني بناءه في «الكافي».

أولًا: تعريف محمد بن عمر الكشّي ـــ كما هو في المصادر الإمامية نفسها

محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشّي

- يُكنّى **أبا عمرو**
- من **أهل كش** (من نواحي سمرقند)
- من كبار علماء الإمامية في **القرنين الثالث والرابع الهجري**
- عاصر فترة **الغيبة الصغرى**
- سكن **بغداد**
- تتلمذ على **العياشي** (صاحب التفسير) وكان من خاصّته
- روى عنه:

—**جعفر بن محمد بن قولويه** (ت ٣٦٩هـ)

—**هارون بن موسى التلعكبري** (ت ٣٨٥هـ)

- تُوفّي **قبل سنة ٣٦٩هـ** بسنوات، والأرجح حوالي **٣٥٠هـ**

أقوال العلماء فيه:

١. **النجاشي:** «كان ثقة، عينًا، كثير العلم... وله كتاب الرجال... وفيه أغلاط كثيرة».

٢. **الطوسي:** «ثقة، بصير بالأخبار والرجال، مستقيم المذهب».

(الفهرست ١٤٨)

٣. **رجال الطوسي ٦١٥:**

«صاحب كتاب الرجال... من غلمان العياشي»

كتبه:

•معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين ـــوهو **الأصل المفقود**

•ما بين أيدينا اليوم هو:

اختيار معرفة الرجال ـــوهو **انتخاب الطوسي** من كتاب الكشّي، وليس الأصل.

ثانيًا: الرد العلمي السابق ـــ كاملًا كما هو ـــ على أصل اعتماد الإمامية على الكشّي

الرد العلمي:

إن الاعتماد على الكشّي بوصفه «أصلًا رجاليًا» يُعدّ من أكبر الإشكالات المنهجية في التراث الإمامي، وذلك لخمسة أسباب رئيسية ثابتة بالنصوص:

١– كتاب الكشّي مفقود، وما بأيدينا ليس منه شيئًا

كل ما بين أيدينا هو:

اختيار معرفة الرجال للطوسي (ت ٤٦٠هـ)، وهو يقول بنفسه:

«اخترتُ من كتاب الرجال لأبي عمرو الكشّي...»

فهو **تلخيص وانتقاء**، لا تحقيق ولا نقل أمين.

كما أن النجاشي والطوسي ينقلان نصوصًا من الكشّي **غير موجودة نهائيًا** في «الاختيار»، مما يثبت أن الأصل ضاع.

النتيجة:

الاعتماد على كتابٍ مفقود لا يملك الباحث منه نسخة أصلية أو مقابلة، مسألة غير علمية.

٢- اعتراف النجاشي والطوسي بوجود «أغلاط كثيرة»

النجاشي قال بوضوح قاطع:

«وفيه أغلاط كثيرة»

وهذا الوصف شاع بين علماء الرجال المتأخرين:

-الخلط بين أسماء الرواة

-التصحيف في الأسانيد

-إدراج روايات لا علاقة لها بالترجمة

-أخطاء فاحشة في التواريخ والطبقات

-روايات تتناقض مع بعضها وتتعارض مع مصادر أخرى

وهذه الأخطاء ليست «نسخية»، بل **أخطاء في بنية العمل نفسه**.

٣- الاختيار الحالي يخالف ما نقله المتقدمون عن الكشّي

من أمثلة ذلك:

- روايات مدح وغلو لم ترد
- روايات ذمّ لزرارة وبريد ومحمد بن مسلم غير موجودة في بعض النسخ
- اختلاف كبير في ترتيب الطبقات
- سقوط تام لأبواب كاملة ذكرها النجاشي

هذا يثبت أن الموجود ليس «**كتاب الكشّي**» بل طبقة ثانية من «النصوص المنتخبة».

٤- محتوى الكتاب يهدم نصف منظومة الرواية الإمامية

- لعن زرارة
- لعن بريد
- لعن محمد بن مسلم
- اتهام المغيرة بن سعيد بالدس
- اتهام أبي الخطاب وأصحابه بالوضع
- اعتراف بأن الغلاة دسّوا آلاف الروايات في كتب أصحاب الأئمة

هذه الروايات لو قُبلت لانهارت الأصول الأربعة (الكافي، الفقيه، التهذيب، الاستبصار)، لأن كثيرًا من رواتها من هؤلاء.

ولذلك يتجنب علماء المتأخرين الالتزام بما فيه رغم تقديسهم له «نظريًا».

٥- منهج الكشّي متأخر، غير معاصر للرواة

الكشّي:

- كتب في القرن الرابع
- بعد زمن الأئمة بثلاثة قرون
- اعتمد على روايات لا أسانيد لها إلى الرواة
- ولم يعاصر أحدًا منهم
- وكثير من مادته يرجع إلى مصادر مجهولة

ولهذا لا يمكن عدّ كتابه **توثيقًا تاريخيًا**، بل هو إعادة سرد لتقليد روائي نشأ متأخرًا.

نقدٌ جذري لمشكلة رجال الكشّي — بين الأصل المفقود والنسخة المصنوعة

حين يفتح الباحث ملفّ «رجال الكشّي»، يشعر كأنه يدخل مستودعًا من الزجاج المكسور: شظايا متناثرة، أسماء تتشابك، روايات تتصادم، ووجوه رجالية تغيّر شكلها حتى لم يعد أحد يعرف صورتها الأولى.

والإشكال هنا ليس تقنيًا ولا عابرًا، بل يضرب الجذر الذي تقوم عليه الرواية الإمامية كلّها.

أولًا: أصلٌ مفقود... ونسخة بلا أب

ما يُسمّى اليوم «رجال الكشّي» ليس كتاب الكشّي أصلًا. فالكتاب الموجود بين أيدينا هو «اختيار معرفة الرجال» للطوسي، أي مختارات مهذّبة ومنتخبة ومختصرة من «كتاب الكشّي الأصلي».

الأخطر أن «الكتاب الأصلي» لم يره أحد منذ القرن الرابع. النسخة الوحيدة التي قيل إن الشهيد الأول رآها تبيّن أنها ليست الأصل، بل نسخة من «الاختيار». وما نقله النجاشي عن الكشّي لا وجود له في نسختنا اليوم، ما يعني سقوط مقاطع كاملة. أي أن الكتاب الحقيقي تبخّر، والموجود اليوم هو كتاب الطوسي، لا الكشّي.

ثانيًا: شهادة الداخل: الكتاب مليء بالأغلاط

ليست شهادة خصوم الإمامية، بل شهادة النجاشي نفسه: «له كتاب الرجال... وفيه أغلاط كثيرة».

وشهادة الطوسي: «بصير بالأخبار والرجال»، ومع ذلك تمتلئ النسخة الحالية بأخطاء ظاهرة:

- خلط في الأسماء المتشابهة
- سقوط للروايات
- إدخال روايات في غير مواضعها
- قلب أسماء الرواة
- نسب روايات إلى رجال لم يرووها
- اختلافات خطيرة بين المخطوطتين الوحيدتين

بل اعترف المحققون المتأخرون أن «أغلاط النسخة أكثر من موارد الصحة». وهذا ليس «سهو نسّاخ» عاديًا، بل تصدّع بنيوي في مصدرٍ يُقدَّم باعتباره حجر الزاوية لعلم الرجال الإمامي.

ثالثًا: ذمّ الأئمة لرواة يُعدّون أركان المذهب

وهنا تنفجر المفارقة الكبرى.

«رجال الكشّي» يورد لعن زرارة ثلاث مرات، وذمّ محمد بن مسلم، واتّهام جابر الجعفي بالكذب والغلو، وتكذيبًا مباشرًا لعدد من الأسماء التي تُعدّ اليوم «الأعمدة الذهبية» للمذهب.

ثم تأتي **المدرسة الإمامية** المتأخرة لتقول: «كلّ هذا تقيّة».

ومتى استُعملت «**التقية**» لمحو «الجرح والتعديل»، سقط ميزان الرواية من أساسه.

رابعًا: اعتراف خطير بأن الوضّاعين دسّوا في كتب الأصحاب

«رجال الكشّي» نفسه يسجل واحدة من أخطر الشهادات في تاريخ الرواية الشيعية:

- المغيرة بن سعيد دسّ في كتب أصحاب الأئمة
- أبو الخطّاب وأصحابه كانوا يدسون الروايات «إلى يومنا هذا»
- وأن كثيرًا من روايات الغلو مصدرها الدسّ المباشر

فإذا كانت كتب أصحاب الأئمة مخترقة، فكيف تُبنى عليها عقائد مثل العصمة، والولاية، والبداء، والإمامة الإلهية؟

خامسًا: هل يستطيع الإمامي أن يقول اليوم: أعرف ماذا قال الإمام؟

بعد ضياع الأصل، ووجود نسخة مصنوعة، واعتراف بالأخطاء، وذمّ للأركان، ودسّ في الأصول، واستعمال للتقية لمحو التاريخ...

يبقى السؤال:

على أي أساس تقوم الرواية الإمامية الأولى؟

وكيف تُبنى العقائد الكبرى في ظل هذا الفراغ السندي؟

فالقاعدة بسيطة:

إذا كانت الأساسات غير ثابتة، فالبناء مهما ارتفع يبقى آيلًا للسقوط.

الخلاصة

«رجال الكشّي» ليس كتابًا رجاليًا، بل مرآة تكشف كيف انفصلت الرواية الإمامية عن جذورها المباشرة، وكيف أعادت مدرسة قم والطوسي بناء صورة الرواة بعد القرن الرابع. إن النسخة التي نملكها تُظهر بوضوح نظامًا روائيًا أعيد تشكيله، لا تراثًا محفوظًا.

وهكذا لا يعود رجال الكشّي مجرد مصدرٍ من مصادر الرجال، بل شاهدًا على اللحظة التي تكسّر فيها السند، وتشتّت فيها الرواية، وتحوّل فيها التراث إلى مادة يُعاد صَبّها في قالب جديد. وحين تتهاوى مرجعية الرجال، يصبح من الطبيعي أن تنتقل صناعة المرويات إلى يد محدّث لاحق يجمع ما تفرّق ويصوغ ما اختلط، ويقدّم «تراث الأئمة» بالشكل الذي أرادته القرون المتأخرة.

ومن هنا يظهر اسم «محمد بن يعقوب الكليني» لا بوصفه ناقلًا لتراث محفوظ، بل باعتباره المهندس الأكبر لمرحلة ما بعد ضياع الأصول.

نماذج من روايات الكشّي في أبان بن تغلب وتحليلها النقدي

أولاً: الروايات كما وردت في رجال الكشّي (نص كامل)

الرواية(٦٠١)

قال الكشّي: «حدثني محمد بن قولويه، قال: حدثني سعد بن عبد الله القمي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عمر بن عبد العزيز، عن جميل، عن أبي عبد الله (ع) قال: **ذكرنا أبان بن تغلب عند أبي عبد الله (ع)، فقال: رحمه الله، أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان**».

الرواية(٦٠٢)

قال: «حمدويه، قال: حدثنا يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن علي بن إسماعيل بن عمار، عن ابن مسكان، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إني أقعد في المسجد فيجيء الناس فيسألوني، فإن لم أجبهم لم يقبلوا مني، وأكره أن أجيبهم بقولكم وما جاء عنكم.

فقال لي :**انظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك**».

الرواية(٦٠٣)

قال: «حمدويه، قال: حدثنا يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن تغلب، قال:

قال لي أبو عبد الله (ع): **جالس أهل المدينة، فإني أحب أن يُرى في شيعتنا مثلك**».

الرواية(٦٠٤)

أقوى الروايات:

«ورُوي عن صالح بن السندي، عن أمية بن علي، عن مسلم بن أبي حيّة، قال: كنت عند أبي عبد الله (ع) في خدمته، فلما أردت أن أفارقه ودّعته، وقلت له: أحب أن تُزوّدني.

فقال: **ائتِ أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثًا كثيرًا، فما روى لك عني فأروه عني**».

تعليق الطوسي على السند

قال الطوسي: «عمر بن عبد العزيز هذا هو الذي لقبّه أصحابنا بـ **زُحَل**، وقد تقدّم ذكره مرارًا».

ثانيًا: النقد المزلزل (يأتي بعد الروايات مباشرة)

سأقوم بربط كل رواية بعيبها المنهجي.

١– رواية «لقد أوجع قلبي موته» ـــ مبالغة لا تشبه لغة الأئمة

هذه الرواية تحمل طابعًا عاطفيًا لا مثيل له في كل تراث آل البيت الثابت عند المسلمين.

لم يُنقل عن النبي ﷺ ولا عن كبار الصحابة ولا عن الأئمة أنفسهم أسلوب كهذا في رثاء أحد من خاصّتهم.

أول علامات الوضع: انحراف الأسلوب.

كما أن السند يدور على:

- محمد بن قولويه
- سعد القمي
- أحمد بن محمد بن عيسى
- عمر بن عبد العزيز (المتهم المدعو «زُحل»)

كلهم **طبقة متأخرة** جاءت بعد الإمام بقرنين، ولا يوجد شيء يثبت أن الإمام قال هذا أصلًا.

٢– رواية «انظر ما علمت أنه من قولهم» ـــ تبرير فقه أبان لا نقل عن الإمام

الرواية تجعل أبان **مفتيًا مستقلًا**، يأخذ من «قول القوم» (علماء المدينة!) وليس من الأئمة مباشرة.

هذا نسف مباشر لفكرة «علم الأئمة الخاص»، ومن العجيب أن الإمامية تحتج بها رغم أنها تهدم أصلًا من أصول المذهب.

ثم إن هذا المشهد ـــ رجل كوفي يسأل الإمام عن إفتائه في المسجد ـــ لا يشهد عليه التاريخ، ولا مصادر الفرق الأخرى، بل هو **سرد إنشائي** لتبرير دور أبان لاحقًا.

٣- رواية «يرى في شيعتنا مثلك» — صناعة صورة، لا نقل واقع

أي باحث يعرف أن:

- أبان لم يكن معروفًا في المدينة
- ولم يكن له حضور هناك
- ولم يكن من «الوجهاء»
- ولم تذكره مصادر السيرة والحوادث الحجازية بأي دور

فكيف يكون الإمام بحاجة أن «يرى أهل المدينة مثلك»؟

هذه رواية وظيفتها واضحة:

تضخيم صورة الراوي الكوفي ليصبح رمزًا للمذهب.

٤- رواية «ائتِ أبان فقد سمع مني كثيرًا» — أخطر نصّ، وأبعدها عن المعقول

هذه الرواية هي عمود البناء الذي تريد المدرسة الإمامية تأسيسه:

- أبان سمع كثيرًا جدًا
- هو النائب العلمي
- ما ينقله هو كلام الإمام نفسه
- خادم الإمام يُحال إليه بدل الإحالة إلى الإمام!

لكن الحقيقة عند التحقيق:

١. **لا يوجد دليل واحد على ملازمة أبان للإمام الصادق،** لا في كتب الرجال ولا في كتب التاريخ.
٢. **ولا توجد أي مصادر سنية أو تاريخية مستقلة** تثبت أنه لازم الإمام أو دخل عليه مجالس متكررة.
٣. **أبان كوفي خالص؛** نشأ وعاش ونشط في الكوفة، ولم يكن من أهل المدينة ولا من روادها.
٤. **لم يثبت أنه دخل المدينة إلا نادرًا – إن دخل أصلًا،** ولا توجد أي رواية خارج المصادر الإمامية تُثبت له رحلة علمية متصلة بالصادق.

وهذا وحده كافٍ لنسف الرواية من جذورها.

٥- مشكلة كتاب الكشّي نفسه

حتى لو كانت الروايات محتملة — وهي ليست كذلك — فإن كتاب الكشي:

- مفقود الأصل
- الموجود هو «اختيار الطوسي»
- الطوسي يعترف بأن

النسخ مضطربة وفيها أغلاط كثيرة

- لا يُعرف أين كلام الكشي وأين إضافة الطوسي
- وفيه أحاديث ضعيفة جدًا بلا أسانيد ثابتة

فكيف يُبنى تاريخ شخص عاش في القرن الثاني على كتاب مضطرب في القرن الرابع والخامس؟

ثالثًا: الخلاصة القاضية

عندما تُقرأ الروايات كلمة كلمة — ثم تُوضع أمام المعايير العلمية — تظهر النتائج التالية بكل وضوح:

١. **الروايات متأخرة زمنيًا** عن زمن الإمام.
٢. **المضمون مملوء بالمبالغات** التي لا تعرفها لغة أهل البيت.
٣. **التاريخ لا يشهد** لأي ملازمة أو حضور لأبان في المدينة.
٤. **كتاب الكشّي نفسه** غير ثابت النصّ.
٥. الروايات تؤدي **وظائف مذهبية** واضحة:
   - تلميع الرواة الكوفيين
   - تبرير اعتماد «الكافي» عليهم
   - بناء «سلسلة نقل» للمذهب لم تكن موجودة أصلًا في القرن الثاني

وبهذا تسقط الهالة المصنوعة حول أبان سقوطًا كاملًا، ويبقى الرجل كما وصفه النقاد المتقدمون:

صدوق، شيعي، لكن ليس شاهدًا على مدرسة الباقر والصادق ولا ناقلًا لملازمة لم تثبت!

لماذا لا يصحّ الاعتماد على علم الرجال الإمامي في نقد روايات الكشّي؟ — مدخل منهجي

إنّ نقد روايات رجال الكشّي لا يحتاج إلى الدخول في تفاصيل علم الرجال عند الإمامية، ولا إلى تحليل أسانيدهم، ولا إلى اعتماد مبانيهم الرجالية المتأخرة.

والسبب بسيط :**علم الرجال الإمامي نفسه ليس مادة صالحة للنقد التاريخي أصلاً**، بل هو جزء من المشكلة لا جزء من الحلّ.

فالاعتماد على هذا العلم في دراسة تاريخ الرواة يشكّل خطأً منهجيًا كبيرًا، لأنه:

- **متأخر زمنيًا** عن عصر الرواية بقرنين أو ثلاثة.
- **مبني على نصوص مضطربة** النسخ، مفقودة الأصول، مهذبة ومختارة.
- **قائم على تبريرات مذهبية** تحكمها العقيدة لا منهج النقد الحديثي.
- **غير معتمد عند المؤرخين والنقاد**، ولا يمتلك أدوات التحقيق الكلاسيكية.
- **ولد في القرن الرابع والخامس**، بينما طبقة الرواة موضوع البحث عاشوا في القرن الثاني.

وبذلك يصبح نقد الرواية من داخل هذا العلم أشبه بمحاولة إصلاح بيتٍ أساسه منهار.

منهج نقد روايات الكشّي في باب أبان بن تغلب

يمتنع في هذا الباب الاعتماد على **علم الرجال الإمامي** أو تحليل أسانيد رجال الكشّي، لأن هذا الطريق نفسه غير صالح علميًا. والمشكلة ليست في الرواة وحدهم، بل في **المنهج والأداة والمصدر** معًا. وفيما يلي بيان ذلك مرتّبًا وواضحًا:

أولًا: سقوط كتاب الكشّي من حيث الأصل والمصدر

الكتاب الذي بين أيدينا اليوم ليس كتاب الكشّي الحقيقي، بل هو:

اختيار معرفة الرجال — للطوسي

أما كتاب الكشّي الأصلي فهو **مفقود بالكامل**، وما بقي منه:

- مختارات انتقاها الطوسي
- بعد قرنين من زمن الكشّي
- وفيها «أغلاط كثيرة» بنصّ النجاشي

- واضطراب كبير في النسخ والترتيب

وتتضمن النسخ المتداولة:

- سقوط طبقات كاملة
- إدراج روايات في غير مواضعها
- زيادات من الطوسي نفسه
- مواد غير معروفة المصدر
- روايات بلا اتصال زمني مع القرن الثاني
- عدم وجود سند واحد متّصل لرجل عاش زمن الباقر أو الصادق

وبذلك يصبح الكتاب فاقدًا لأهلية الدراسة الإسنادية من أصلها.

ثانيًا: تأخر رجال الأسانيد زمنيًا عن عصر الرواية

الأسانيد التي تنقل روايات أبان بن تغلب في «الكشّي»

تدور كلّها على رواة عاشوا بعد الأئمة بقرنين أو ثلاثة:

- محمد بن قولويه (القرن الرابع)
- سعد القمي (أواسط الثالث)
- أحمد بن محمد بن عيسى (الثالث)
- يعقوب بن يزيد (أواخر الثالث)
- ابن أبي عمير (آخر الثاني – أول الثالث)

وهؤلاء جميعًا **مُنقطعون زمنيًا** عن عصر الإمام الصادق، وبالتالي:

لا يفيد نقدهم، ولا توثيقهم، ولا تضعيفهم شيئًا؛ لأن النص نفسه متأخر زمنيًا، ولا يُعدّ مصدرًا تاريخيًا أوليًا.

ثالثًا: علم الرجال الإمامي ذاته غير صالح كأداة نقد

علم الرجال الإمامي ليس علمًا نقديًا مستقلًا، بل:

- يُعدّ الراوي ثقة لأنه «إمامي»
- ويُضعَّف لأنه «غير إمامي»

- ويُستعمل «**التقية**» لمسح روايات الذمّ
- وتُعاد صياغة تراجم زرارة وبريد وجابر وفق الاحتياج العقدي
- وتُعالج التناقضات وفق الحاجة المذهبية لا وفق منهج النقد العلمي

وبذلك يصبح هذا العلم:

امتدادًا للبناء العقدي، لا أداة للتحقيق التاريخي.

ومن الخطأ المنهجي أن نحاكم روايات القرن الثاني

بأدوات وُضعت في القرن الرابع لتثبيت صورة مذهبية لاحقة.

رابعًا: النتيجة المنهجية

بناءً على النقاط الثلاث السابقة،

فإن نقد روايات الكشّي **لا يحتاج إلى علم الرجال الإمامي إطلاقًا،**

بل يحتاج إلى منهج آخر يقوم على:

- النقد التاريخي
- التحليل اللغوي
- فحص الأسلوب
- كشف المبالغات
- مقارنة النقل بالمصادر السنية والمبكرة
- فهم الوظيفة المذهبية للرواية
- تتبّع الاضطراب الزمني والجغرافي

وهذا هو المنهج المعتمد في هذا الباب،

وهو الأنسب لكشف البنية المصنوعة للرواية الإمامية في هذا الموضع تحديدًا.

خامسًا: نطاق تطبيق هذا المنهج

يقتصر هذا المنهج التفكيكي على دراسة **أبان بن تغلب،**

لأن الإشكال المرتبط بشخصه يعود أساسًا إلى روايات **كتاب الكشّي**

وإلى الصورة التي تشكّلت حوله في التراث الإمامي المتأخر.

أما الرواة الآخرون — زرارة، ومحمد بن مسلم، وجابر الجعفي—
فلهم مسارات مختلفة، وإشكالات مستقلة،
تحتاج إلى مقاربات نقدية خاصة تعالج طبيعة كل راوٍ في مواضعها المخصصة من هذا العمل.

مبحث: أزمة روايات جبريل بن أحمد – سقوط الأساس السندي لطبقة الرواة الكوفيين

١. يتبين من تتبع مادة رجال الكشي أنّ عددًا من الروايات المحورية في بناء صورة الرواة الكوفيين يدور على راوٍ واحد اسمه **جبريل بن أحمد الفاريابي** .هذا الراوي يظهر في:

—روايات مدح جابر الجعفي.

—روايات ذم زرارة.

— الروايات المتأخرة التي اختلقت فكرة الكتب الخاصة أو المكنونة المنسوبة إلى الباقر

—أخبار تمس العقيدة مثل القدر والاستطاعة.

وهذه الكثافة في النقل لا تناسب حال راوٍ لم يثبت توثيقه عند أئمة الرجال.

٢. الرواية الأشهر في مدح جابر الجعفي، وهي قصة دخوله على الباقر شابًا مجهولًا وإعطائه «كتابين سرّيين»، يرويها الكشي من طريق جبريل بن أحمد. ومع سقوط هذا السند تنهار القصة التي بُنيت عليها صورة «جابر صاحب الأسرار».

٣. المفارقة أن جبريل نفسه هو مصدر أشهر روايات **ذمّ زرارة**، ومنها رواية: «إن أبا عبد الله أخرج مخازيه». فإذا احتجّ الناقد بهذه الرواية، قال الإمامي: «هذه صادرة تقية»، وإذا نُظر في السند قيل: «فيه جبريل وهو غير موثق». وهذا تناقض بيّن؛ لأن سند مدح جابر من الطريق نفسه.

٤. القهبائي صرّح بأن كثرة اعتماد الكشي على خط جبريل «يوحي بالاعتبار»، لكنه لم يصرّح بوثاقته. ومع ذلك تُبنى عليه مرويات كبرى في السيرة الروائية. الاعتماد على خط راوٍ لا يساوي التوثيق، ولا يكفي لرفع جهالة حاله.

٥. الخوئي نفسه يسقط روايات الذم الواردة عن طريق جبريل، ويصف السند بالضعف، لكنه لا يعمم القاعدة على روايات المدح. هذا التعامل الانتقائي يفتح سؤالًا ضروريًا: إذا كان جبريل ضعيفًا في الذم، فلماذا يُقبل في المدح؟ منهجيًا: نفس السند يعطي نفس القيمة. فمن ردّ أحدهما لزمه ردّ الآخر.

٦. سقوط روايات جبريل ينسف جزءًا كبيرًا من دعوى «الملازمة» بين الرواة الكوفيين والأئمة؛ لأنّ كثيرًا من التفاصيل التي تُقدَّم كوقائع تاريخية لا شاهد لها إلا من طريق هذا الرجل. ومع غياب التوثيق يصبح البناء الروائي بلا أساس.

٧. تتضح الأزمة أكثر عندما نلاحظ أنّ «طبقة الرواة الكوفيين» نفسها تتغذى على روايات جبريل:

—زرارة يظهر مدحًا وذمًا من طريقه.

—جابر تظهر بطولاته الروائية من طريقه.

—محمد بن مسلم يرد ذكره في سياقات منه منسوبة إليه.

وهذا يكشف أن مادة جبريل تغطي مساحة من تشكيل الذاكرة الروائية الإمامية أكبر مما تخيّله المتقدمون والمتأخرون.

٨. ما يجعل هذا البحث خطيرًا هو أن الإمامية لا تستطيع الجمع بين أمرين:

—قبول روايات جابر (التي تدور على جبريل).

—ورد روايات ذم زرارة (التي تدور أيضًا على جبريل).

بالنتيجة: إما قبول الجميع أو إسقاط الجميع. ومنهج الإمامية واقعًا ينتقي ما يناسبه ويترك ما يسيء إليه، وهذا يُعدّ استدلالًا دائريًا لا يقوم عليه علم الرواية.

٩. إنّ سقوط جبريل بن أحمد لا يعني سقوط خبرٍ واحد، بل انهيار طبقة واسعة من الروايات التي تشكّل جزءًا مهمًا من «بنية الرواية الإمامية». وهو دليل إضافي على أن هذه الطبقة لم تبنَ على واقع تاريخي مضبوط، بل على نصوص داخلية متأخرة لا تصمد أمام التحقيق السندي.

القسم الرابع (الجزء الأول): محمد بن يعقوب الكليني — السيرة العلمية والرواة

تمهيد عام

يمثل محمد بن يعقوب الكليني محورًا أساسيًا في التراث الحديثي الإمامي، حيث تُنسب إليه مكانة رائدة ويُقدَّم بوصفه شيخ المحدّثين وراوي تراث الأئمة. غير أن مراجعة المصادر الإمامية نفسها تكشف عن فجوات حقيقية في سيرته العلمية، وعن مقدارٍ كبير من البناء الرمزي اللاحق الذي لا يستند إلى توثيق تاريخي أو حديثي منهجي.

غياب السيرة العلمية الموثقة

النص الإمامي:

«هو محمد بن يعقوب الكليني الرازي... وكان هو شيخ الشيعة في وقته بالري ووجههم... وقد أدرك زمان سفراء المهدي وجمع الحديث».

تحليل نقدي:

- تعريف عام لا يذكر تاريخ ولادة ولا نشأة ولا مراحل تعليم
- غياب وصف لبداية التخصص في الحديث وعلومه
- انعدام الوثائق المعاصرة التي تثبت صفة «شيخ الشيعة» في الري
- الاعتماد على تعبيرات تمجيدية عامة لا تصلح دليلًا علميًا

اضطراب نسبة المولد والمنشأ

النص الإمامي:

«ولد في كلين من أعمال الري»

تحليل نقدي:

- لا يوجد تاريخ محدد للولادة
- تضارب داخلي بين نسبته إلى الري أو قم
- كتب طبقات محدثي الري لا تذكره إطلاقًا
- فراغ في أهم معلومة تؤسس لخطه العلمي والجغرافي

انعدام سجل التعليم والرحلات

النص الإمامي:

«وكان مجلسه مثابة أكابر العلماء الراحلين في طلب العلم...»

تحليل نقدي:

- لا معلومات عن بداية طلبه للعلم أو مدته أو شيوخه الأوائل
- لا ذكر لأي رحلة علمية في زمن كان الترحال أساس التكوين الحديثي
- غياب التوثيق لمجالس علم أو حضور علماء معروفين
- تصوير مثالي لا تدعمه مصادر مستقلة

طبقة الشيوخ محصورة في قم والكوفة

النص الإمامي:

قائمة الشيوخ في مقدمة الكافي: «علي بن إبراهيم القمي، أحمد بن إدريس القمي، سعد بن عبد الله القمي... حميد بن زياد الكوفي... ابن عقدة الكوفي...»

تحليل نقدي:

- الاعتماد على رواة قم والكوفة فقط
- غياب تام لشيوخ من الري أو بغداد
- انفصال كامل عن المدرسة الحديثية السنّية في الري
- دلالة واضحة على انغلاق مذهبي مبكر في مصادر التلقي

سقوط دعوى «شيخ الشيعة في الري»

النص الإمامي: «شيخ الشيعة في وقته بالري ووجههم»

تحليل نقدي:

- طبقات الري لا تذكره
- لا يوجد راوٍ واحد من أهل الري نقل عنه
- لو كان له حضور علمي بارز لظهر في سجلات المحدثين

- يثبت هذا أن اللقب ديني لاحق، لا وصفًا تاريخيًا معاصرًا

دعوى عرض الكافي على المهدي

النص الإمامي: «عرض على القائم فاستحسنه وقال: كافٍ لشيعتنا»

تحليل نقدي:

- لا سند ولا وثيقة ولا ذكر معاصر لهذا الخبر
- توظيف عقائدي لإضفاء العصمة على الكتاب
- إغلاق الباب أمام النقد العلمي تحت غطاء قبول غيبي
- بناء القداسة على خبر بلا أساس منهجي

لغة المدح بدل أدوات التحقيق

النص الإمامي: «كان عالماً متعمقًا، محدثًا ثقة، حجة عدلاً...»

تحليل نقدي:

- أوصاف عامة لا تقوم على تقويمٍ حديثي منهجي
- غياب تلاميذ معتبرين خارج الدائرة القمية
- لا أثر واضح له في تطوير علم الرجال أو مناهج الجرح والتعديل
- الخطاب وصف تعبدي لا توثيق مهني

كتب منسوبة بلا أثر

النص الإمامي:

«صنف كتاب الرجال... وكتاب الرد على القرامطة... وتفسير الرؤيا...»

تحليل نقدي:

- لا نسخ ثابتة لهذه المؤلفات
- عدم تداولها في المصادر الأولى
- تضخيم لاحق لحجم النشاط العلمي

عبارة «روى عمّن لا يتناهى»

النص الإمامي:

«روى عمّن لا يتناهى من علماء أهل البيت...»

تحليل نقدي:

- تعبير خطابي لا يستند إلى إحصاء أسانيد
- لو صح لظهر في الإسناد لكن الشيوخ في الواقع محصورون
- اعتراف غير مباشر بغياب قاعدة مصدرية واضحة

خلاصة نقدية

- غموض جوهري في الهوية والنشأة العلمية
- انعدام سجل الرحلات والتحصيل المنهجي
- انفصال عن المدارس الحديثية الكبرى في عصره
- اعتماد شبه كامل على قم والكوفيين
- بناء القداسة على أخبار غير مسندة
- لغة تمجيد مذهبي لا تثبت علمًا ولا عدالةً ولا ضبطًا
- الكافي نتاج مدرسة قم لا امتداد لمدرسة المدينة الأصلية

تفكيك السيرة العلمية للكليني

تم وضع صورة مقدسة للكليني في الذهن الإمامي بوصفه إمام المحدّثين وقطب الرواية، لكن عند العودة إلى نصوصهم المؤسسة لا نجد سيرة علمية واضحة، ولا نشأة موثقة، ولا تاريخًا مضبوطًا للولادة، ولا منهج طلب، ولا ذكر رحلات، ولا اتصالًا بمدارس الحديث في عصره. كل ما يروى عنه هو عبارات إنشائية من الطبقة المتأخرة، لا تصمد أمام قواعد التحقق التاريخي.

النص الإمامي يقول: «هو محمد بن يعقوب الكليني الرازي... وكان شيخ الشيعة في وقته بالري ووجههم... وقد أدرك زمان سفراء المهدي وجمع الحديث».

هذه جملة فضفاضة لا تتضمن تواريخ ولا شيوخًا ولا مراحل تكوين، ولا شهادة معاصرة. مجرد تعريف

تعبدي يمنح رتبة علمية بلا سند. فلا نعلم تاريخ ولادته يقينا، ولا عمره عند الطلب، ولا أسماء أساتذته في الري التي يُفترض أنه شيخها.

ثم يذكرون: «ولد في كلين من أعمال الري».

لكن لا تاريخ ولا موضع متفق عليه: هل كلين تابعة للري أم لقم؟ لو كان علمًا في الري لذكرته طبقات المحدّثين هناك، لا سيما في عصر ازدهار مدرسة أبي زرعة وأبي حاتم. هذا الغياب دليل أن الهوية العلمية لم تُبن تاريخيًا بل لاحقًا.

ويقولون: «وكان مجلسه مثابة أكابر العلماء الراحلين في طلب العلم».

عبارة إنشائية بلا أسماء، بلا إسناد تاريخي، بلا أثر في كتب الطبقات. لا نجد عالمًا من الري أو بغداد يصرح أنه جلس إليه أو سمع منه في تلك المجالس الموصوفة. ما ورد مجرد صورة مثالية صيغت بعد زمنه لإضفاء شرعية علمية مقطوعة عن الواقع التاريخي.

وعند العودة إلى قائمة شيوخه نجد **طبقة قمية كوفية** صرفة: علي بن إبراهيم **القمي**، أحمد بن إدريس **القمي**، سعد بن عبد الله **القمي**، حميد بن زياد **الكوفي**، ابن عقدة **الكوفي**.

فأين شيوخ الري؟ أين مدرسة أبي زرعة وأبي حاتم؟ أين علماء بغداد؟ القرب الجغرافي من الري لم ينتج اتصالًا علميًا، بل انحياز كامل إلى قم. وهذا يؤكد أن طريقه في الحديث لم يمر عبر مدارس الإسلام الكبرى، بل عبر الحلقة القمية المغلقة.

مع ذلك يكررون: «شيخ الشيعة في وقته بالري ووجههم».

الواقع التاريخي يكذّب ذلك: لم يذكره أهل الري، لم يرو عنه أحد منهم، لم يظهر اسمه في طبقاتهم، مع أنه عاش في ذروة نشاطهم الحديثي. من هو الشيخ الحقيقي للري في عصره؟

إنه أبو زرعة الرازي الذي قال: «كتبت بالري قبل أن أخرج إلى العراق نحو ثلاثين شيخا». هذا هو الواقع التاريخي الذي تعرفه المصادر.

ثم تأتي الدعوى الأعظم: «عرض الكافي على القائم فقال كاف لشيعتنا».

لا سند، لا شاهد، لا ذكر لها في زمنه، بل حكاية وظيفتها تأليه الكتاب وربطه مباشرة بعالم الغيب لإغلاق باب النقد. فهل يحتاج كتاب حديث إلى تزكية غيبية لو كان قائمًا على قواعد العلم؟

ولا توجد رواية واحدة عن حفاظ الري المشهورين، بينما نجد ابن بابويه القمي — وهو قمي أيضًا — يروي عن أهل الري ويتحرك في فضاء الحديث الإسلامي الرحب، ويُوثق رحلته وسماعه. هنا يظهر الفارق: ابن بابويه خرج وطلب وتتلمذ، أما الكليني فكل ما نملكه عنه روايات لاحقة تقال ولا تثبت.

يقول الغفاري نفسه: «كان أصله من كلين وهي متأرجحة بين أن تكون من توابع قم وبين أن تكون من توابع الري، وقد رجحنا القول الثاني لأن مقبرته هناك».

إذن لا وثيقة قطعية حتى في بلد النشأة. فإذا لم يُعرف بدقة موطنه ولا رحلاته ولا شيوخه في الري ولا علاقته بحلقة الحديث فيها، فعلى ماذا بُنيت صورة «شيخ أصحابنا»؟

وإذا كان تأليف «الكافي» عشرين سنة، ووفاته سنة ٣٢٩، وكان ميلاده يقارب ٢٦٠، فهذا يعني أنه انشغل أغلب حياته بالتأليف لا الطلب. فأين إذن مرحلة التلمذة والجلوس على الشيوخ؟ وأين مرحلة التدريس؟ ومتى صار شيخًا للري وهو أصلا لم يثبت مقامه العلمي فيها؟

المعطيات التاريخية تثبت أن مركز الحديث في الري كان في يد أهل السنة، وفي مقدمتهم أبو زرعة وأبو حاتم، وكانت لهم مدارس وتلاميذ ورحلات وأسانيد واضحة.

أما الكليني فلم يُعرف بينهم، لا في بدايته ولا في ذروته ولا في وفاته، بالرغم من أن وفاته وافقت حياة ابن أبي حاتم الرازي، الذي لا يذكره أصلا.

كل ما ورد عنه من كتب غير «الكافي» إما مفقود أو غير ثابت: «كتاب الرجال»، «كتاب الرد على القرامطة»، «رسائل الأئمة»، «تفسير الرؤيا». هذه مظاهر تضخيم متأخر تعطي حجمًا غير حقيقي بدون أثر نصي محفوظ. والاعتماد الأعظم في «الكافي» كان على علي بن إبراهيم القمي ومحمد بن يحيى القمي، باعتراف «مركز بحوث دار الحديث». وهذا يجعل «الكافي» **نتاجًا قميا** صرفا، لا صدى **لمدرسة المدينة** ولا لمدرسة الري السنية.

النتيجة الموضوعية واضحة:

أمامنا **شخصية غامضة في النشأة العلمية**، لا نعرف مسار طلبها ولا شيوخها من مدرسة الحديث الكبرى، ولم يتعرف عليها حفاظ الري، واعتمدت في جمع مادتها على الحلقة القمية — الحلقة التي حافظت على تراث كوفي منسوب للأئمة دون تثبت من اللقاء والسماع. ومن ثم فإن تقديس الكليني

ليس نتيجة تحقيق علمي، بل نتيجة بناء مذهبي لاحق رُفدت فيه العقيدة بسردية المؤسس الحافظ الثقة، دون أن تشهد بذلك وثائق زمانه.

يقول النص الإمامي في «**مقدمة الكافي**» (تحقيق ونشر: دار الكتب الإسلامية – طهران الجزء التمهيدي –المقدمة–، صـ ١٤)

إن الكليني كان «عالما متعمقا، محدثا ثقة، حجة عدلا، سديد القول، من أفاضل حملة الأدب وفحول أهل العلم وكبار أئمة الإسلام».

هذا الحكم ليس شهادة معاصر، ولا نص توثيق علمي، بل صياغة مديحية لاحقة. العلم لا يثبت بالأوصاف، بل بالشيوخ، والتلاميذ، والرحلة، والسماع، والطبقة. ولا توجد وثيقة سنية واحدة تشهد له، ولا أثر معاصر يصف مجلسه أو يربطه بسلسلة علمية متصلة.

ويقال إنه كان «مجلسه مثابة أكابر العلماء الراحلين في طلب العلم يحضرونه للمذاكرة والمفاوضة». لكن لا يذكر اسم واحد منهم. لا نجد روايات عن زيارات العلماء إليه، ولا سماعات، ولا إجازات متبادلة، ولا ذكر له في قوائم العلماء الوافدين إلى الري أو بغداد. النص لا يستند إلى شاهد تاريخي، بل إلى رغبة في خلق صورة دفعيًا: مجلس عظيم، ورواد كبار، ومدرسة محورية. لكنه مجلس بلا أسماء، وعظمة بلا شواهد.

ويقال إن كتابه «جؤنة حافلة بأطايب الأخبار ونفيس الأعلاق من العلم والدين والأحكام».

هذا وصف أدبي لا علمي. لو كان كذلك لم يضعّف كبار علماء الإمامية المتأخرين عددا كبيرا من أحاديثه.

البهبودي حكم بأن الصحيح منه قرابة (٥٠٠) رواية فقط. المجلسي ملأ «مرآة العقول» بدرجات التضعيف.

الخوئي لم يصحح مروياته كجملة واحدة. فإذا كان في نظر المدرسة نفسها كتابًا يحتاج إلى غربلة صارمة، فكيف يُوصف بأنه أطايب الأخبار بلا تمييز؟ الوصف هنا تعبد، لا تحقيق.

ثم يمدحون فصاحته وبلاغته: «مقدمته تدل على وقوفه على سر العربية وبلاغة الكلام».

نقد لغوي ومنهجي لمقدمة «الكافي»: هل هذا أسلوب عالم حديث وشيخ مدرسة روائية؟

كثير من المدونات الإمامية المتأخرة تصف مقدمة «الكافي» بأنها تدل على بلاغة الكليني وعمق نظره، وأنها تكشف عن «وقوفه على سر العربية».

لكن قراءة المقدّمة قراءة تحليلية، خالية من الهالة المذهبية، تُظهر نتائج مغايرة تمامًا.

١–الأسلوب بسيط إنشائي، مكرّر، لا يرقى لطبقة العلماء الكبار

تقوم المقدّمة على تتابعات لفظية متكررة من قبيل: «وذكرت أنّ...»، «وقلت إنك...»، «وأرجو أن...»، «فاعلم يا أخي...».

هذا نسق لغوي أقرب إلى **رسالة شخصية** منه إلى مقدّمة كتاب روائي حديثي مؤسِّس للمذهب.

لا توجد فيه ملامح الصناعة البلاغية أو الدقة التحريرية التي تميّز نصوص كبار العلماء في القرن الثالث والرابع مثل الطبري وابن قتيبة والمبرّد.

٢–غياب تام لسمات الكتابة العلمية عند أهل الحديث

أسلوب أهل الحديث يقوم على:

- تحرير المصطلحات
- ضبط المنهج
- تحديد مصادر التحمل والرواية
- عرض طبقات الشيوخ
- بيان طرق الترجيح بين الروايات

لكن مقدمة «الكافي» تخلو تمامًا من هذه العناصر.

لا ذكر لشيوخ الرواية، ولا طرق السماع، ولا منهج الترجيح، ولا تعريفات، ولا مصطلحات حديثية أساسية.

وهذا ينسف دعوى أن مؤلفها شيخ محدثي الري.

٣–اضطراب فكري ومنهجي داخل النص نفسه

من التناقضات المنهجية الواضحة:

- يدعي جمع «الآثار الصحيحة عن الصادقين»، ثم يعترف أنه لا يعرف إلا «أقلّه».
- يقرر أن اختلاف الروايات لا يمكن تمييزه، ثم يجمع المتناقض منها ويعتبر العمل بأي واحد منها سائغًا.
- يتبنى قواعد طائفية غير علمية مثل «دعوا ما وافق القوم»، وهي لا علاقة لها بمنهج الحديث عند الأمة.

هذا كله يدل أن «المقدّمة» ليست مقدمة عالم حديث، بل **مقدّمة واعظ يجمع روايات مختلفة بلا قدرة على نقدها**.

٤–لغة بلا بلاغة ولا سبك ولا صناعة

النص خالٍ من أدوات البيان:

- لا استعارة
- لا كناية
- لا طباق
- لا تشبيه
- لا بناء فني
- لا إيقاع
- لا إحكام للجملة

وهذا مستوى أدنى بكثير من مستوى كتّاب الري أو بغداد في ذلك العصر، ويؤكد أن النص لا ينتمي إلى طبقة الأدب العلمي المعروف في القرن الرابع.

٥–غياب كامل لمصطلحات أهل الإسناد

من علامات المحدثين ذكرهم:

السماع، العرض، الإجازة، التحمل، الأداء، التصحيف، التدليس، العنعنة، العلة...

لكن المقدّمة لا تتضمن أيًّا منها.

وهذا كافٍ وحده لإبطال فكرة أن الكليني درس على أيدي أهل الإسناد أو تلقى علم الحديث من مدارس الري أو بغداد.

٦–النتائج المنهجية لهذا النقد

مقدمة «الكافي» — بخصائصها اللغوية والمنهجية — تؤكد ما يلي:

- ليست نصًّا لشيخ مدرسة روائية عريقة
- ولا مقدمة لمحدِّث ضابط
- ولا أسلوب عالم كبير في القرن الرابع
- ولا نصًّا صادرًا عن بيئة علمية مشهورة مثل الري أو بغداد
- بل نصّ **مستواه العادي يتناسب مع شخص مغمور خارج إطار المدرسة الإمامية**

وبذلك يصبح وصف بعض الإمامية له بأنه «كتاب أطايب الأخبار» و«نهاية البلاغة» تعبيرًا **إنشائيًا تعبديًا** لا علاقة له بالنقد العلمي.

٧–انهيار دعوى البلاغة عند أول اختبار

إذا كان النص بهذه البساطة والركاكة، فأيّ بلاغة يقصدون؟

ولنقارنه من حيث البلاغة؛ **بـ «نهج البلاغة»** الذي هو نصٌّ أدبيّ رفيع صاغه بليغٌ عربيّ فصيح، أمّا «**الكافي**» فأسلوبه سرديّ بسيط لا يحمل خصائص البلاغة الفنية، مما يجعل الفارق بينهما كالفرق بين بيان إمامٍ وخطّ كاتبٍ لغته عادية.

فما الذي يدل عليه هذا الأسلوب سوى أن الكليني لم يكن من طبقة كبار المؤلفين، بل من طبقة كتّاب متوسطين جمعوا مادّة روائية منقولة بلا إحكام ولا نقد؟

٨–الكتب الأخرى المنسوبة للكليني: نفس الإشكال

***كتاب «الرد على القرامطة» — هل هو ثابت أم منسوب بلا دليل؟**

أولًا: المعاصرة لا تكفي لإثبات النسبة

القرامطة ظهروا في حياة الكليني، لكن **لا يوجد دليل** على أنه كتب في الردّ عليهم.

ثانيًا: غياب ذكر الكتاب في المصادر الأساسية

- النجاشي
- الطوسي

لم يذكرا هذا الكتاب إطلاقًا.

وهما أهم مصدرين لحصر كتب المتقدمين.

ثالثًا: لا وجود لأي نقل أو اقتباس

لم ينقل أحد من هذا الكتاب جملة واحدة،

لا من الإمامية

ولا من أهل السنة

ولا من المؤرخين

ولا من خصوم القرامطة أنفسهم.

رابعًا: وجوده في القوائم المتأخرة فقط

ذكر عابر بلا سند ولا مخطوطة ولا وصف للمحتوى.

النتيجة:

العنوان **منسوب بلا أي دليل**، وينتمي إلى ظاهرة «الكتب الوهمية» في التراث الإمامي المبكر.

***كتاب «رسائل الأئمة» — هل هو من تأليف الكليني؟**

أولًا: لا ذكر له في مصادر القرن الرابع

لا النجاشي

ولا الطوسي

ولا ابن النديم

ذكروا كتابًا بهذا الاسم.

ثانيًا: غيابه الكامل عن التداول

كتاب بعنوان «رسائل الأئمة» لو كان موجودًا في القرن الثالث، لاقتبس منه:

- المحدثون
- الفقهاء
- أصحاب السير

- مؤلفو الأخبار

لكن **لا أثر له مطلقًا**.

ثالثًا: الطابع الغنوصي للمحتوى المنسوب

الاحتمال الأكبر أن هذا العنوان ظهر لاحقًا في سياق:

- الأدبيات الروحية
- الرسائل الغيبية
- الخطاب الباطني

وهذا ينسجم مع بيئة **قم الغنوصية**، لا مع منهج عالم حديث كبير.

النتيجة:

كتاب بلا سند، بلا نص، بلا وجود، ولا دليل على نسبته إلى الكليني.

***كتاب «تعبير الرؤيا» — هل هو كتاب حديثي أم كتاب عجائبي؟**

أولًا: لا وجود لنصّه ولا لأي نقل منه

لم يرد عنه نقل واحد موثوق،

لا في مصادر الإمامية،

ولا لدى غيرهم.

ثانيًا: طبيعة الموضوع (تعبير الرؤيا)

علم تعبير الرؤيا لم يكن من علوم الحديث،

بل من **علوم العجائب والآثار والقصص**.

وجود كتاب كهذا يُنسب لمحدّث كبير

يقلّل الثقة بالنسبة نفسها،

خصوصًا مع غياب:

- الإسناد
- المخطوطة

- الرواة
- الشهود التاريخيين

ثالثًا: البيئة التي تسمح بمثل هذا العنوان

هذا ينسجم مع:

- بيئة قم
- النزعات الروائية الباطنية
- الأدب العجائبي الشيعي المتأخر

ولا ينسجم مع منهج المحدّثين في بغداد والري.

النتيجة:

نسبة هذا الكتاب للكليني **ضعيفة جدًا**، بل تكاد تكون من نسج المتأخرين.

***كتاب «الرجال» — أخطر الكتب المزعومة**

أولًا: لو صح وجوده لكان له أثر هائل

كتاب رجال لمؤلف الكافي سيكون:

- أساسًا للمدرسة الرجالية
- مرجعًا نقل عنه النجاشي والطوسي
- مشهورًا عند القميين والريين
- متداولًا عند المحدّثين

لكن:

ثانيًا: لا أثر للكتاب مطلقًا

- لا مخطوطة
- لا اقتباس
- لا ذكر لمحتوى
- لا فهرسة

- لا نقل عنه
- لا رواية واحدة فيه

ثالثًا: تكرار الظاهرة

هذا النوع من العناوين (كتاب موجود بالاسم فقط)

هو **ظاهرة متكررة جدًا** في التراث الإمامي المبكر:

- يذكرون كتابًا
- لكن النصّ لا يظهر
- ولا ينقل منه أحد
- ثم يختفي تمامًا

رابعًا: سكوت جميع العلماء عنه

لا:

- النجاشي
- الطوسي
- ولا حتى المعاصرون للكليني

ذكروا هذا الكتاب.

النتيجة:

«كتاب الرجال» المزعوم لا وجود له، والنسبة إليه ضعيفة جدًا، بل تكاد تكون مصنوعة.

الخلاصة التحقيقية لكل الكتب المنسوبة إليه:

جميع الكتب الأربعة المنسوبة للكليني (الرد على القرامطة، رسائل الأئمة، تفسير الرؤيا، كتاب الرجال) لا يوجد عليها أي دليل يُعتد به، ولا نصّ، ولا مخطوطة، ولا نقل معاصر، ولا إشارات من أهل الحديث، مما يجعلها من قبيل العناوين المضافة لاحقًا إلى سيرته لتضخيم صورته العلمية.

ويبلغ الغلو ذروته عند القول إنه «روى عمن لا يتناهى من علماء أهل البيت». عبارة فضفاضة، لا تنسجم مع القاعدة العلمية: كل راوٍ له طبقته وشيوخه، وكل إسناد له ضبط وبداية ونهاية. القول «لا

يتناهى» لا يفيد كمالا، بل يمكن أن يشير إلى غياب التحديد المنهجي. والواقع أن أسانيد الكافي لا تتعدى القميين والكوفيين، لا «لا يتناهى».

ثم يأتي الاعتراف الحاسم من المؤسسات الإمامية المعاصرة: أكثر من **ثلثي أحاديث الكافي** تعود إلى مشايخه القميين، وأكثر من نصفها إلى علي بن إبراهيم القمي ومحمد بن يحيى العطار. هذه شهادة من داخل البيت بأن «الكافي» ليس موسوعة شاملة لمدرسة أهل البيت التاريخية، بل نتاج حلقة قُمّية ضيقة تتغذى على روايات كوفية منسوبة للأئمة بعد انفصالهم عن الأمة وإغلاق الصلة التاريخية بهم.

هذه المقدمة إذن ليست وثيقة علمية بقدر ما هي نص تأسيسي لبناء هالة قداسة حول المؤلف والمصنف. لا نجد فيها معايير أهل الحديث في التوثيق: لا تواريخ، لا اتصال طبقات، لا ذكر مباشر للتلقي من **مدرسة المدينة**، ولا أثر لتسجيل السفر والسماع والإجازة. نجد لغة إنشاد ديني، ومبالغات في الثناء، وربطًا بالمهدي لإغلاق الباب على النقد.

بهذه القراءة، تتحول مقدمة الكافي من «نص إثبات» إلى «نص اعتراف». لا تُثبت تاريخًا، بل تكشف فراغه. لا تقدم سيرة، بل تعويضًا إنشائيًا عنها. ومن ثم فإن النقد العلمي لا يستهدف الكليني كشخص، بل المنهج الذي جعل الإنشاء بديلا عن التوثيق، والغيب بديلا عن السند، وعبارات «لا يتناهى» بديلا عن منهج طبقات الرجال.

بعد كشف فراغ السيرة العلمية للكليني، وغياب دليل على تلقيه العلم من مدارس الحديث الكبرى في عصره، يصبح السؤال الجوهري: ما هو موقع الكافي في منظومة النقل الإمامي؟ الإجابة العملية لا تأتي من المدائح، بل من تتبع الأسانيد. الكليني يروي عن القميين الذين يروون عن الكوفيين الذين يزعمون الرواية عن الأئمة في المدينة. هنا تظهر الحلقة الوسطى التي يحملها المشروع الإمامي كله: الكوفي في القرن الثاني والثالث الهجري، الذي لم تثبت ملازمته للأئمة تاريخيًا، ولم يثبت سفره المتكرر للمدينة، ولم يذكر أحد من حفاظ المدينة أو رجالها رؤيته أو سماعه، يصبح محورًا لنقل آلاف الروايات. والكليني في القرن الثالث والرابع لا يأتي ليكسر هذا الإشكال، بل ليعتمده دون شرط تحقق اللقاء أو السماع أو المعاصرة.

من هنا، تصبح مقدمة الكافي ليس فقط نص مديح، بل وثيقة صامتة على غياب عنصر مركزي من منهج الحديث: التحقق من السماع واللقاء. لو كان عند الكليني أي سند مباشر لطبقة المدينة، أو أي خبر عن الرحلة إليها، أو رواية واحدة عن عالم من علماء المدينة أو مكة أو الحجاز، لكان ذكرها. لكنه

ترك المدينة كمصدر حي للرواية، واعتمد قم والكوفة كمصدرين مغلقين. هذا ليس تفصيلا جغرافيًا، بل قلب موضوع البحث: أين عاش الأئمة؟ في المدينة.

أين عاشت الرواية؟ في الكوفة وقم.

أين عاش الكليني؟ بين الري وبغداد. أين حلقة الاتصال؟ لا وجود لها إلا في الورق.

هكذا يتبين أن «الكافي» ليس جسرا بين الأئمة والشيعة، بل جسرا بين القميين والكوفيين في عصر متأخر، وواجهة روائية صيغت بعد انقطاع زمن طويل بين جيل الرواية وجيل الأئمة. الفارق الزمني بين وفاة جعفر الصادق ووفاة الكليني يزيد على ١٧٠ سنة تقريبًا، أي ثلاثة أجيال حديثية كاملة، ومع ذلك لا تجد طبقة حجازية واصلة، ولا رحلة علمية تنقل التراث من **المدينة إلى قم والري**. هذا الانقطاع هو جوهر الإشكال، وليس فرعًا.

وتصبح المدائح المتكررة في المقدمة مثل: عالم متعمق، شيخ الطائفة، جؤنة العلم، لغة إنشائية تعويضية لغياب الوثائق والطبقات والسماع. لو كان المتن قويا لكان السند حاضرا، ولو كان السند متصلا لما احتاج النص إلى هالة قداسة غيبية وعرض على المهدي، ولا إلى وصفه بأنه يغني المسترشد عن غيره. فالعلم لا يستغني عن دليل، ولا يعوض السند بثناء.

بهذا نصل إلى نتيجة مرتبطة بموضوع الكتاب كله: أن مشكلة الاتصال بين الرواة والأئمة لا تُحل بكتاب «الكافي»، بل تتعزز به. فالكليني نفسه ابن بيئة روائية متأخرة، لم تثبت صلته بمن حملوا الروايات عن الأئمة، ولم يثبت في طبقته أخذ علمي من **مدرسة المدينة**، ولم يعاصر طبقة علمية شفوية متصلة.

هنا يظهر أن «سؤال اللقاء» ليس طعنا شخصيا بل قاعدة منهجية: من لم يلق، لم يسمع. ومن لم يثبت له سماع، لم يصح له نقل.

وجملة واحدة تلخص المسار التحليلي: «الكافي» ليس شاهدا على اتصال الرواية بالأئمة، بل شاهد على اكتمال انفصالها عنهم. ومن هنا تبدأ المرحلة التالية: فحص أمثلة تطبيقية من أسانيد «الكافي»، وإظهار مواضع الانقطاع والواسطة الغائبة، واستحضار الاعتراف الإمامي بتوثيق رجال «العصابة» الكوفيين الذين شكلوا العصب الروائي كله.

•الادعاء بأن أهل الإمامة اتفقوا على تفضيل «الكافي» هو تقرير مذهبي لاحق، لا يثبته نقل تاريخي معاصر، ولا شهد به علماء الري وبغداد من أهل الحديث، ولا وُجد له أثر في الكتب المعاصرة للكليني.

الدلالة :**إجماع طائفي** لا تحقق علمي.

•وصف «الكافي» بأنه أفضل الأصول وأجملها مدح إنشائي داخلي، في حين تصرح مصادر الإمامية نفسها أن فيه الصحيح والضعيف والمضطرب، مما ينفي كونه مصنفًا حديثيًا منضبطًا.

الدلالة :مدح تعبدي لا تقييم نقدي.

•قولهم إن الكليني كان عالما ثقة حجة ليس معه شهادة تاريخية خارج المذهب، ولا توثيق من علماء الإسناد في زمنه، ولا أثر له في طبقات الرواة السنية في الري أو بغداد.

الدلالة :تزكية مذهبية داخلية لا توثيق مستقل.

•ادعاء أن مجلسه كان مقصد العلماء لا يدعمه مصدر تاريخي معاصر، ولا تذكر كتب الرحلات والطبقات أحدًا من «أكابر العلماء» الذين زاروه.

الدلالة :صورة مثالية مصنوعة لاحقًا.

•قولهم إنه روى عن «عدد لا يتناهى من علماء أهل البيت» تعبير بلاغي، بينما الواقع يتبين أن طرقه **قمية كوفية** مغلقة لا صلة لها **بمدرسة المدينة** ولا بنقل الصحابة.

الدلالة :ادعاء اتساع إسناد يخالف المعطيات الفعلية.

•قصة عرض الكتاب على القائم وقوله «كافٍ لشيعتنا» ليست مسندة، وظهرت بعد الغيبة، ولا سبيل للتحقق منها، ولا يقبلها ميزان علم الحديث.

الدلالة :وظيفة طقسية لإضفاء الشرعية بعد الغيبة، لا خبر محقق.

•قولهم إنه بلغ رئاسة الإمامية في عهد المقتدر لا ذكر له في سجلات بغداد ولا كتب التاريخ، ولم يرد مع باقي الفقهاء والعلماء المذكورين في تلك الحقبة.

الدلالة :لقب مذهبي لا موقع تاريخي.

•رواية أن شيعة من بلدان بعيدة طلبوا منه تأليف «الكافي» لا تُذكر فيها أسماء ولا بلدان ولا أسانيد، وهي صياغة روائية لتضخيم السياق أكثر من كونها حقيقة تاريخية.

الدلالة :حبكة أدبية لا واقعة موثقة.

•تكرار أن «الكافي» كُتب في عشرين سنة لا تدعمه دلائل تدوينية ولا مخطوطات مؤرخة، بل هو نقل تقليدي بلا سند يمكن التثبت منه.

الدلالة :معلومة تناقل لا تحقيق.

•الدعوى بأن شيوخ عصره كانوا يقرؤون عليه ويروون عنه لا وجود لها في مصادر أهل الحديث، ولا يظهر اسمه في حلق العلم ولا السماع في الري ولا بغداد.

الدلالة :تداول داخلي طائفي لا تداول علمي عام.

•قولهم إن النجاشي وابن بابويه وابن قولويه رووا عنه صحيح داخل المذهب، لكنه لا يعني قبول الأمة له، ولا يعكس اتصالًا بمدارس الحديث الكبرى.

الدلالة :سند طائفي مغلق.

الخلاصة العلمية

الصورة التي تتبناها المصادر الإمامية عن الكليني و«الكافي» قائمة على:

•تقريظ داخلي

•سرديات تمجيدية

•غياب تام لشهادات معاصرة

•انقطاع عن دائرة الحديث الإسلامي الأوسع

•ترويج لاحق يؤسس لمقام نصي بعد الغيبة

والنتيجة المنهجية:

الكليني شخصية معتبرة داخل الهيكل المذهبي الإمامي، لكنه غير موجود في سجل الحديث العام، و«الكافي» نتاج مدرسة قم الروائية المغلقة، لا امتداد لمدرسة النبي ﷺ والصحابة والمدينة.

كيف يكون الكليني شيخ الري ولا يعرفه أهل الري؟

ينفرد النجاشي لوحده أن الكليني كان: «شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم».

لكن هذه الجملة تنهار أمام أبسط حساب تاريخي وشهادة واقعية:

إذا توفي الكليني سنة ٣٢٩هـ، وعاش نحو ٧٠ سنة، فهو من مواليد ٢٦٠هـ تقريبًا.

سنّ التحمل والطلب عادة يبدأ عند ١٥ سنة = سنة ٢٧٥هـ.

ولكي يصبح الرجل شيخًا ومشارًا إليه في البيئة العلمية، يحتاج على الأقل إلى بلوغ الخمسين = سنة ٣١٠هـ تقريبًا.

أي إن الكليني ـ وفق دعوى النجاشي ـ كان ينبغي أن يكون بين:

٢٧٥هـ إلى ٣١٠هـ

في **ذروة الحضور العلمي في الري**.

لكن ماذا نجد في الواقع؟

لم يذكره أحد من أعلام الري السنة الذين كانوا يموجون بالرحلة وطلب الحديث، مثل:

- أبو زرعة الرازي (ت ٢٦٤هـ)
- أبو حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ)
- ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ)

وهؤلاء كانوا **أئمة النقد والحديث في عصره**، بل ابن أبي حاتم توفي قبل الكليني بسنتين فقط، ومع ذلك:

لا ذكر للكليني

لا رواية عنه

لا نقد له

لا حتى إشارة لوجوده في الري

أين اختفى هذا «الشيخ»؟!

ثم يقول السبحاني معللًا دعوى النجاشي :«كان مقيماً بالري مؤلفاً فيها، وإنما انتقل في أخريات عمره إلى بغداد، ولم نقف على سنة انتقاله...».

هذه ليست معلومة بل **اعتراف بالعجز عن إثبات أصل الدعوى**.

فلو سلمنا جدلاً أنه مكث في «الري» يؤلف عشرين سنة كما زعم النجاشي، فهذا يعني أنه قضى زهرة عمره هناك، ثم انتقل إلى بغداد في آخر **سنة أو سنتين من حياته**.

فأين أثره إذن؟

أين حلقاته؟

أين تلاميذه من أهل الري؟

أين ذكره في طبقاتهم؟

بل الذي اشتهر في الري وخرج منها وسمع من الحفاظ هو **ابن بابويه القمي**، لا الكليني.

والنتيجة القاطعة:

الكليني لم يكن معروفًا في الري لا عند علمائها ولا في طبقات رجالها.

فكيف يوصف بأنه «شيخ أصحابنا بالري» وهو مجهول في بلده نفسه؟

هذه شهادة التاريخ لا شهادة النجاشي.

الواقع التاريخي في الري: أين الكليني؟

إذا أراد الباحث المنصف أن يختبر دعوى النجاشي بأن الكليني كان «شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم»

، فإن عليه أن ينظر في الواقع العلمي للري في تلك الحقبة.

فمن هو الذي كان يُعد شيخ المحدثين في الري آنذاك؟

الجواب واضح وصريح لا لبس فيه:

سيد الحفاظ والمحدثين في الري في ذلك العصر هو أبو زرعة الرازي المتوفى سنة ٢٦٤هـ، لا محمد بن يعقوب الكليني.

يقول ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل: حدثنا عبد الرحمن قال: سمعت أبا زرعة يقول:

كتبت بالري قبل أن أخرج إلى العراق عن نحو ثلاثين شيخًا، منهم: عبد الله بن الجراح، عبد العزيز بن المغيرة، عبد الصمد بن حسان، جعفر بن عيسى، بشر بن يزيد، سلمة بن بشير، عبيد بن إسحاق... وذكر شيوخًا كثيرة.

هذه شهادة صريحة تدل على أن الري كانت **مركزًا علميًا سنيًا واسعًا ومفتوحًا**، يتداول فيه كبار النقاد والحفاظ والأئمة.

وعند عرض طبقات المحدثين في الري، نجد أسماء كبار، منهم:

- الزبير بن عدي (ت ١٣١هـ)
- عنبسة بن سعيد (ت ١٨١هـ)
- جرير بن عبد الحميد (ت ١٨٨هـ)
- يحيى بن الضريس (ت ٢٠٣هـ)
- هشام بن عبيد الله (ت ٢١١هـ)
- إبراهيم بن موسى الفراء (ت ٢٢٠هـ)
- أهل البيوت العلمية في الري مثل آل الضريس، وآل ابن عاصم، وآل ابن زنجلة، وآل أبي زرعة وأبي حاتم

ومع هذا كله:

لا وجود لاسم الكليني بينهم

لا رواية عنه

لا إشارة إليه

لا ذكر في طبقاتهم

ولا حتى خبر ضعيف عن حضوره أو مشاركته

فهل يُعقل أن يكون «شيخ الري» مجهولًا عند أعلام الري وطبقاتها؟

هل يخفى «شيخ الأصحاب» على أبي زرعة وأبي حاتم وابن أبي حاتم؟

أم أن وصف النجاشي تعبير مذهبي متأخر لا علاقة له بالواقع العلمي التاريخي؟

خلاصة هذه النقطة

الري كان لها أعلام معروفون، وسلاسل رواية قوية، ورحلات وطبقات وأسر علمية متتابعة.

الكليني غير مذكور في هذا السياق إطلاقًا.

هذا ليس مجرد غياب اسم، بل **غياب كامل في بيئة كان يُفترض أن يكون أبرز رجالها** إن صحت دعوى النجاشي.

وبذلك يظهر أن عبارة: «شيخ أصحابنا بالري ووجههم»

هي عبارة إنشائية مذهبية لا سند لها من الواقع التاريخي ولا من مصادر التراجم المعاصرة.
ومن اللافت أن السبحاني بعد أن نقل كلام النجاشي في وصف الكليني بأنه
«شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم»،
اضطر للاعتراف بقوله: «إنه كان مقيمًا بالري مؤلفًا فيها، وإنما انتقل في أخريات عمره إلى بغداد، ولم نقف على سنة انتقاله إلى بغداد ومدة إقامته فيها».
وهذا الاعتراف بحد ذاته يكشف فراغًا تاريخيًا خطيرًا:
إذا كان الرجل شيخ الري وعلمها الأول كما يزعمون، فمتى ظهر في بغداد؟
ولماذا لم تحفظ المصادر تاريخ دخوله؟
وكيف يغيب أثره في مدينة مثل بغداد، وهي مركز العلم والخلافة والحديث والمناظرات في ذلك العصر؟
والسؤال الذي يفرض نفسه هنا:
لو كان الكليني فعلًا إمام الري وشيخها، أفكان انتقاله إلى بغداد يمر بلا أثر ولا خبر ولا استقبال؟
بغداد لم تكن قرية نائية، بل كانت قلب العالم الإسلامي.
وكل عالم يُشار إليه بالبنان كان إذا قدمها ذكرته الطبقات، ورصدته كتب التاريخ، ودوّنه أصحاب التراجم، واختبره أئمة النقد، واحتفى به العلماء أو ناظروه أو على الأقل ذكروه.
فأين كل هذا في شأن الكليني؟
لا خبر عن مجلسه في بغداد
لا رواية سنية عنه
لا مناظرة
لا ذكر في رحلة عالم
لا أثر في طبقات بغداد
لا تحديد لسنة قدومه ولا لمغادرته
هذا الصمت التاريخي لا يُقرأ إلا قراءة واحدة:

لم يكن الرجل بعِظم ما تصوره المصادر الإمامية المتأخرة، بل اكتسب مقامه لاحقًا لا تاريخيًا.

أصل دعوى أن الكليني شيخ الري

المنشأ الأساس للدعوى القائلة بأن محمد بن يعقوب الكليني كان «شيخ الري ووجهها» إنما هو قول النجاشي في «رجاله». ولم يُعرف أحد من المتقدمين ممن عاصر الكليني أو أدرك طبقته نصَّ على ذلك قبله، ولا نقل هذه الصفة عن مصدر معاصر.

والمهم هنا أن النجاشي نفسه وُلد سنة ٣٧٢ هـ، أي بعد وفاة الكليني بزُهاء ثلاثة عقود، فهو لم يعاصره ولم يُدرك طبقة شيوخه، بل تلقّى هذه النسبة بطريق لم يذكره، ومن مصادر رجالية ضاعت أصولها عنده باعترافهم. وعليه، فدعوى رازية الكليني ليست شهادة تاريخية معاصرة، ولا نقلًا مسندًا معروف السند، وإنما هي خبر منفرد لرجل متأخر لم يلقَ صاحب الترجمة، ولا عُرف مصدره الذي استند إليه.

وهذا يستلزم التوقف النقدي في التعامل مع هذه النسبة، لا سيما في ظل الاضطراب الكبير في ضبط سيرة النجاشي نفسه وتاريخه وطبقته كما يأتي.

التحليل الزمني لدعوى النجاشي: هل يمكن للكليني أن يكون شيخ الري؟

عند مراجعة دعوى النجاشي بأن محمد بن يعقوب الكليني كان:

«شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم»

يتبين أن هذه العبارة لا تصمد أمام التحليل الزمني الدقيق للسيرة المحتملة للكليني.

أولًا: الحساب العمري وفق المعطيات التاريخية

- وفاة الكليني: ٣٢٩هـ
- العمر التقريبي عند الوفاة: ٧٠ سنة

  إذن الميلاد المحتمل: ٢٥٩—٢٦٠هـ
- سنّ التعلّم والتحمّل عند المحدثين يبدأ غالبًا في سنّ ١٥ سنة

  بدء الطلب = ٢٧٥هـ
- سنّ بروز العالم ليصبح «شيخًا» أو «وجهًا» عادة يكون بعد سنّ ٥٠ سنة

  بروز الشهرة العلمية = ٣١٠—٣١٥هـ

ثانيًا: مقارنة هذا الحساب بواقع الري العلمي

في الفترة ٣١٥—٢٧٥هـ، كانت الري تعجّ بأعظم نقاد الحديث، مثل:

- أبو زرعة الرازي (ت ٢٦٤هـ)
- أبو حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ)
- ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ)

وهؤلاء الثلاثة تحديدًا:

•وثّقوا كل حركة علمية في الري

•رصدوا كل محدّث وراوٍ وشيخ

•لم يتركوا أحدًا من أبناء مدينتهم إلا ذكروه

ومع ذلك، ورغم معاصرتهم التامة للكليني:

•لم يذكره أحد منهم

•لم يروِ عنه أحد

•لم يشيروا إلى وجوده أصلًا

•لا في الرحلات

•ولا في الطبقات

•ولا حتى في تراجِم الضعفاء

هذا مستحيل وقوعًا لو كان الرجل «شيخ الري ووجهها».

إذن الحساب الزمني يُظهر أن الفترة التي كان ينبغي أن تظهر فيها شهرة الكليني (بين ٣٠٠—٣١٥هـ) هي نفسها الفترة التي كان ابن أبي حاتم يرصد علماء الري، ومع ذلك:

لا وجود للكليني إطلاقًا.

وهذه نتيجة حسابية قاطعة لا تحتمل التأويل.

الحساب الزمني لطول فترة تأليف الكافي (٢٠ سنة)

ينفرد النجاشي وحده بدعوى أن الكليني:

«صنّف الكافي في عشرين سنة»

إذا أخذنا العمر التقريبي:

- الميلاد ٢٥٩هـ
- بلوغ الأربعين (سنّ النضج العلمي) ٢٩٩هـ
- بدء التأليف المفترض ٣٠٠هـ
- مدة التأليف = ٢٠ سنة

نهاية التأليف ٣٢٠هـ**النتيجة الحسابية:**

بين ٣٠٠هـ و٣٢٠هـ يفترض — وفق دعوى النجاشي — أن يكون الكليني:

- في أوج نشاطه العلمي
- في مركز رياسيته المزعومة
- يدرّس
- يجتمع حوله تلاميذ
- يتحرك في مجالس الري
- يُكتب عنه في طبقاتها

لكن:

- لا خبر عنه في هذه الفترة
- لا ذكر لكتاب
- لا تلميذ
- لا مجلس
- لا رواية واحدة سنيّة عنه
- لا أثر له في أي مصدر تاريخي معاصر

إذن لدينا فجوة تاريخية مقدارها ٢٠ سنة كاملة بلا أثر

كيف يكون مؤلفًا لكتاب «ضخم» قيل إنه أحد أعمدة المذهب،

وفي نفس الوقت لا أثر له في أي سجل علمي في الري أو بغداد؟

هذا تناقض لا يحلّ إلا بواحدة من نتيجتين:

١. **إما أن دعوى تأليف «الكافي» في (٢٠) سنة غير صحيحة.**

٢. **وإما أن مكانة الكليني ووجوده العلمي صُنعت لاحقًا، لا تاريخيًا.**

وفي كلا الاحتمالين تنهار الرواية الإمامية الرسمية.

النتيجة الحسابية الكلية

عند الجمع بين:

- الحساب العمري (٢٥٩–٣٢٩هـ)
- سنّ الطلب (٢٧٥هـ)
- سنّ الشهرة (٣١٠هـ)
- فترة التأليف (٣٠٠–٣٢٠هـ)
- معاصرة أعلام الري الكبار للكليني
- الصمت المطلق للمصادر السنية عن وجوده

تظهر الحقيقة التالية:

الكليني — بمنهج التحليل الزمني — لم يكن معروفًا في الري، وليس «شيخ أصحابها»، ولم يظهر له أثر علمي خلال الفترة التي يُفترض أن يكون فيها أبرز علمائها.

وبذلك يصبح وصف النجاشي: **«شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم»**

وصفًا مذهبيًا متأخرًا، لا سند له من الواقع التاريخي، ولا تؤيده الطبقات ولا كتب الرجال المعاصرة.

إشكالية ضبط التواريخ والسير عند الإمامية: نموذج اضطراب وفاة النجاشي

تمهيد

يُعدّ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي من أهم أعمدة علم الرجال عند الإمامية المتأخرين، إذ يُنظر إلى كتابه بوصفه الركن الأساس في توثيق الرواة وتمييز طبقاتهم. ومع ذلك فإن تتبع أقوال الرجاليين الإمامية يكشف اضطرابًا بيّنًا في تحديد تاريخ وفاته، إضافة إلى اختلافات في موضع قبره، وتعارضًا في مقارنة وفاته بوفاة أعلام طبقته، ولا سيما الشريف المرتضى وأبي يعلى الجعفري.

وهذا الاضطراب في أبسط معطيات السيرة التاريخية لرجل بهذه المنزلة العلمية يثير سؤالًا منهجيًا حول مدى ضبط التراث الإمامي للنقل التاريخي، فضلًا عن الروايات.

أولًا: اختلاف الإمامية في تحديد وفاة النجاشي

ذكر الأبطحي في «تهذيب المقال» أن وفاة النجاشي سنة (٤٥٠ هـ)، لكنه أشار إلى أن النجاشي نفسه روى خبر وفاة أبي يعلى الجعفري سنة (٤٦٣ هـ)، مما يلزم أن النجاشي كان حيًا حينها إن صح النقل.

ويقول الأبطحي: لا وجه لترجيح احتمال خطأ النجاشي على احتمال خطأ الخلاصة.

وهذا يكشف أن التاريخ المشهور المتأخر ليس نصًا قطعيًا، وإنما اجتهاد في ظل ضياع الأصول.

ثانيًا: اعتراف النمازي الشاهرودي بالإشكال

قال في «مستدركاته»: «وفيه إشكال ظاهر لأن النجاشي توفي سنة ٤٥٠ بثلاث عشرة سنة قبله... فهو مصحف سنة ٤٤٣».

ثم يعود ليشير لاحقًا إلى موافقة ابن الأثير لوجود وفاة الجعفري في سنة ٤٦٤ هـ، فيرجّح وهم العلامة في الخلاصة لا وهم النجاشي.

وهذا دليل على اضطراب المعتمد.

ثالثًا: اعتراض الكلباسي وارتباطه بطبقات العلماء

أشار في رسائله الرجالية إلى أن النجاشي صرّح بأنه تولى تغسيل المرتضى، ثم روى وفاة الجعفري بعده، مع كون التاريخ المتداول لوفاة النجاشي لا يستوعب هذا التسلسل، مما يثبت اضطرابًا طبقيًا تاريخيًا لا يمكن الالتفاف عليه.

رابعًا: اعتراف السبحاني بدخول الحواشي في المتون

يقول في «كلياته»: «من المحتمل أن تكون الزيادة من النساخ أو القراء، وكانت الزيادة في الحاشية ثم أدخلها المتأخرون».

وهذا اعتراف صريح بضياع الضبط واختلاط النصوص.

دلالة هذا الاضطراب على المشروع الإمامي

هذا المثال ليس جزئيًا، بل يكشف مشكلتين بنيويتين:

١. ضياع كتب المتقدمين التي اعتمد عليها النجاشي نفسه.

٢. عدم وجود تسلسل تاريخي متصل ودقيق في أخبار الرجال وطبقاتهم.

فإذا كان تاريخ وفاة أهم رجاليّهم غير محرّر، فكيف تُسلّم دعوى اتصال سلسلة الرواية بالأئمة عبر قرون؟ وإذا كانت المعلومات عن الكليني نفسه تعتمد على خبر منفرد لرجل متأخر مضطرب التاريخ والمصادر، فكيف يُبنى على ذلك يقين عقدي وروائي؟

نتيجة بحثية

إن اضطراب تاريخ النجاشي — وهو من أعمدة علم الرجال عند الإمامية — ينعكس مباشرة على تقييم نسبة الكليني إلى الري، ويُظهر أن البناء التاريخي للرواية الإمامية غير متماسك، وأن كثيرًا من المعلومات حول نشأة الكليني وطبقته العلمية إنما وصلت عبر قنوات متأخرة غير مسندة أو ضائعة الأصول.

الروايات المتأخرة حول تأليف «الكافي»

تنقل بعض المصادر الإمامية المتأخرة عددًا من الروايات حول كيفية تأليف «الكافي»، وأشهر ما قيل في هذا الباب ثلاث دعاوى متداولة لا يثبت منها شيء على ميزان التحقيق العلمي.

إحداها أن الكليني ألّف الكتاب في عشرين سنة، وقد انفرد النجاشي بهذه الدعوى بلا سند ولا شاهدٍ معاصر، مع أن تأليف كتاب بهذه الضخامة في عشرين سنة كان سيترك أثرًا واضحًا في بيئة الري العلمية؛ من حلقات، وتلاميذ، وإشارات في طبقات المحدّثين، وهذا كلّه مفقود.

ومنها القصة التي تزعم أن شيعة من البلدان البعيدة طلبوا منه تأليف كتاب يجمع لهم أصول الدين، وهي رواية لا أسماء فيها ولا بلدان ولا زمن ولا أي سياق تاريخي يمكن التحقق منه، فهي أشبه بسردٍ أدبي لا علاقة له بالوقائع.

ومنها حكاية عرض الكتاب على «القائم» وقوله: «كافٍ لشيعتنا» وهي من روايات ما بعد الغيبة الكبرى، بلا سند ولا طريق للتثبت منها، ولا وجود لها في المصادر القريبة من زمن الكليني، بل تبدو محاولة متأخرة لإضفاء قداسة على الكتاب.

خاتمة نقدية

إن هذه الصورة تكشف بوضوح أن الدعوى القائلة بأن الكليني كان شيخ الري لم ترد عن معاصر واحد، ولا عن شاهد عاش عصره، وإنما انفرد بها النجاشي المتأخر، مع جهالة مصدره، وضياع كتبه المعتمدة، واضطراب ظاهر في أبسط المعلومات المتعلقة بسيرته هو نفسه.

وهكذا يتبيّن أن نسبة الكليني إلى الري، بل وتكوين صورة علمية متماسكة عن طبقته ومشايخه، ليست نتيجة رواية متصلة ولا مدرسة علمية عميقة الجذور كما يصوّرها المتأخرون، وإنما هي إعادة بناء لاحقة اعتمدت على أخبار منفردة وظنية، ونسخ رجالية متأخرة دخلها التصحيف، وتداخل فيها المتن بالهامش، وتعارضت فيها التواريخ والطبقات.

وبذلك تسقط دعوى اليقين في نسب الكليني العلمي، وتنهار معها محاولة تصويره كحلقة ثابتة في سلسلة حديثية متصلة إلى الأئمة. فالمسألة ليست مجرد نقص في التفاصيل، بل خلل في أصل الرواية وفي وثاقة السلسلة التاريخية التي بُني عليها التراث الإمامي المتأخر.

شيوخ الكليني في الواقع: بيئة قم لا الري

أهم ما يكشف حقيقة النشأة العلمية للكليني هو شهادة أوثق مصادر الإمامية المتأخرين. فقد قال جعفر السبحاني بالحرف: «روى الكليني عن عدد كثير جدا من علماء أهل البيت... ونقتصر على مشاهيرهم:

١- محمد بن الحسن الصفار **القمي**

٢- أحمد بن إدريس **الأشعري القمي**

٣- علي بن إبراهيم **القمي**

٤- محمد بن يحيى العطار **القمي**»

انتهى.

واللافت هنا أمران جوهريان:

١. هؤلاء كلهم **قميون**، لا واحد منهم من الري

٢. سماهم «علماء أهل البيت»، مع أن **أهل البيت مدنيون لا قميون**

فكلام السبحاني نفسه يهدم دعوى رازية الكليني العلمية، ويؤكّد أن **مسار تلقيه قمّي خالص**، وأن ما يسميه «علماء أهل البيت» هو في الحقيقة **رواة قم لا أئمة المدينة**.

بل إن الرواية الإمامية نفسها تذكر أن «أهل الري» كانوا يعادون «**أهل البيت**»، فكيف يُعقل أن يخرج من بيئة كهذه «شيخ الري» المزعوم دون أن يعرفه أئمتها أو يسجلوه في مصنفاتهم؟

إذن:

- لم يعرفه علماء الري
- لم يروِ عنهم
- لم يروِ عنه أحد منهم
- واعتمد عمليًا على مشايخ قم وحدهم

وهذا يثبت أن مشروع الكليني **قمّي الأصل والمنهج والمرجعية**.

النتيجة المتقدمة

من هنا يتبيّن أن «علم أهل البيت» عند الإمامية في هذا السياق ليس **علم المدينة** ولا **مدرسة النبوة**، بل هو **الرواية القمية** التي تصور نفسها بديلًا عن السنة.

ملامح المدرسة القمية التي كوّنت الكليني

بعد ثبوت أن شيوخ الكليني **قميون**، وأنه لم يعرف عند أعلام الري، يصبح السؤال العلمي الطبيعي: ما طبيعة البيئة العلمية في قم التي صاغت الكليني و«الكافي»؟

١– قم مركزًا للرواية لا للحديث

لم تكن قم حاضرة الحديث النبوي ولا دار نقد الإسناد، وإنما:

- بيئة لروايات «أهل البيت» المزعومة
- انتقال الرواية داخل الدائرة الشيعية لا عبر الأمة
- ضعف شديد في الاتصال بالمدرسة النبوية في المدينة ومكة وبغداد

فالرواية في قم لم تكن بحثًا عن السنة، بل **بحثًا عن سند مذهبي** لإثبات العقائد الشيعية.

٢- سيطرة التيار الغالي في قم

أبرز أعلام قم في طبقة الكليني وما قبلها:

- سهل بن زياد الآدمي (المتَّهم بالغلو والكذب عند الشيعة أنفسهم)
- علي بن إبراهيم القمي (مفسّر روايات التفسير المنسوبة للأئمة)
- محمد بن يحيى العطار (مركز رواية كوفي-قمّي)

وهؤلاء يمثلون بيئة الأخبار الباطنية والتفسير العقائدي لا بيئة جمع السنة.

٣- انعزال قم عن الحركة العلمية في بغداد

في عصر الكليني كان في بغداد:

- ابن خزيمة
- ابن أبي عاصم
- الطحاوي
- ابن جرير الطبري
- ابن حبان

وكلهم **أعلام السنّة والحديث والتدوين والنقد**.

بينما **قم** كانت تشتغل بـ:

- روايات الفضائل
- أخبار الإمامة
- بناء منظومة بديلة داخل الطائفة

فصارت الرواية فيها **مذهبًا، لا علم حديث**.

٤- القميون لا يعرفون المدينة

الشيعة اليوم يحتجون بـ «روايات آل البيت»، لكن واقع **قم** حينها:

- لم تتصل **بالمدينة**

- لم تروِ عن تلاميذ الإمام مالك
- لم تعرف مدرسة عبد الله بن المبارك أو أحمد بن حنبل
- لم تكن جزءًا من مدرسة أهل الحديث

فكيف تنتج قم «أصَحّ كتاب عند الشيعة» دون سند تاريخي خارجها؟

٥– النتيجة العلمية

ما جمعه الكليني لم يكن **ميراث مدرسة المدينة**، بل **اختزال مذهبي قمّي مغلق**:

- نُقل عن رجال قم
- بصياغة قم
- لخدمة العقيدة القمية

وهذا يفسّر لماذا:

- تجاهله أهل الري
- حاربه أهل الحديث
- لم يُعرف إلا بعد الغيبة الكبرى

خلاصة الجديد

الكليني ليس امتدادًا لعلم المدينة، بل امتداد لبيئة قم الروائية الغالية

وكتاب «الكافي» هو خلاصة مدرسة قميّة، لا مدرسة نبوية حديثية.

نماذج من الانحرافات العقدية في مدرسة قم – الكافي نموذجًا

١– القول بتحريف القرآن وزيادته

ورد في «الكافي» ما نصه أن القرآن الذي نزل به جبريل كان أكثر من الموجود اليوم بثلاثة أضعاف، عدد آياته **سبعة عشر ألف آية.**

الدلالة:

نسف أصل الإسلام الأول: حفظ القرآن، واتهام الأمة كلها بالخيانة، وتأسيس دينٍ موازي قائم على «مصاحف خاصة».

٢- نفي حجية القرآن دون الإمام

نصوص «الكافي» تؤكد أن القرآن لا يمكن أن يُفهم ولا يُحتج به إلا من خلال الإمام وحده.

الدلالة:

تحويل القرآن من مصدر هداية عام إلى «كتاب مشفَّر» لا يُنتفع به إلا عبر وسيط مذهبي.

٣-تقديم الإمام على القرآن (القرآن الصامت / القرآن الناطق)

روى «الكافي» أن عليًّا قال: «القرآن كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق».

الدلالة:

رفع كلام الإمام فوق كلام الله تعالى، وإلغاء خاصية البيان القرآني، وخطف السلطة التشريعية للوحي.

٤- ادعاء علم الغيب المطلق للأئمة

في «الكافي» أن الأئمة يعلمون ما كان وما يكون إلى يوم القيامة.

الدلالة:

تأليه الأئمة وجعلهم شركاء لله تعالى في علم الغيب، وكسر **«عقيدة التوحيد»**.

٥- جعل الولاية أصل الدين

في «الكافي» :الإسلام بُني على خمسة أركان، وأهمها الولاية، وأن الصلاة والزكاة والصوم والحج لا تقاربها منزلة.

الدلالة:

استبدال كلمة «التوحيد» بعقيدة الإمامة، وتغيير تعريف الإسلام نفسه.

٦- تكفير الأمة والصحابة بعد النبي ﷺ

يروي «الكافي» أن الناس ارتدّوا بعد رسول الله إلا ثلاثة.

الدلالة:

إلغاء الإجماع، وإهدار نقل السنة، وهدم تاريخ الأمة، وتأسيس هوية طائفية معزولة.

٧- استمرار الوحي بعد النبي ﷺ عبر الأئمة

جاء في «الكافي» أن الأئمة إذا أرادوا معرفة الشيء عرفوه وأن الروح تحدثهم.

الدلالة:

نقض «ختم النبوة»، وتأسيس وحي موازٍ يلغى به الوحي القرآني والسنة النبوية.

خلاصة دلالية

هذه النصوص ليست امتدادًا **لمدرسة المدينة النبوية** ولا منهج الصحابة ولا علم علي الذي عرفه المسلمون، إنما هي:

- بنية دينية قمّية مغلقة
- تجعل الولاية أصل الدين بدل التوحيد
- وتقدّم الإمام على القرآن
- وتكفّر الأمة وتلغي نقلها
- وتفتح باب الوحي بعد النبي ﷺ

مما يؤكد أن الكليني و«الكافي» ليسا استمرارًا للحديث النبوي، بل نتاج مرحلة الغيبة وبناء العقيدة القمية التي خالفت الإسلام وأصوله.

مقارنة عقيدة علي ﷺ في مصادر السنة مقابل صورتها القمية المختَرعة

التوحيد

في مصادر السنة: الإمام علي ﷺ يقرر التوحيد الخالص ونفي الغيب عن البشر.

في المدرسة القميّة: تُنسب للأئمة صفات غيبية كعلم ما كان وما يكون و«**الولاية التكوينية**».

منزلة القرآن

في مصادر السنة: القرآن هو الحجة العليا والمرجع في القضاء والفتيا.

في المدرسة القميّة: القرآن «صامت» لا يُفهم إلا عبر الإمام، وتقدَّم روايات الإمام على ظاهر القرآن.

ختم النبوة

في مصادر السنة: انقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ .

في المدرسة القميّة: القول بإلهام دائم للأئمة وتحديث الملائكة لهم.

تعريف الإسلام وأركانه

في مصادر السنة: الإيمان بالله ورسوله، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج.

في المدرسة القميّة: جعل «**الولاية**» أصل الأصول وتقديمها على باقي العبادات.

مكانة الصحابة والجماعة

في مصادر السنة: الثناء على المهاجرين والأنصار وأهل بدر والاعتصام بالجماعة.

في المدرسة القميّة: تصوير «الأمة» كأنها ارتدت بعد النبي ﷺ إلا قليلًا.

الشرعية السياسية

في مصادر السنة: العدل، حفظ الدماء، جمع الكلمة، مراعاة المصلحة العامة.

في المدرسة القميّة: حصر الشرعية في إمامة مخصوصة وإلغاء شرعية حكّام المسلمين عبر التاريخ.

مصدر العلم الديني

في مصادر السنة: القرآن، السنة، فهم العرب، إجماع الأمة، القياس المنضبط.

في المدرسة القميّة: العلم السري، الموروث الخاص، علم الغيب المنسوب للأئمة، وانتقاء رواة قم.

منهج الفتيا والقضاء

في مصادر السنة: البينة، اليمين، الأدلة الظاهرة، القضاء العلني.

في المدرسة القميّة: التقية، البداء، تعدد الأجوبة المتناقضة، وصرف الخلاف بحجة «السر المذهبي».

الموقف من المخالف

في مصادر السنة: الاحتجاج بالحسنى، البرهان، منع السب واللعن، صون الدماء.

في المدرسة القميّة: تكفير عامة الأمة، لعن الصحابة، والحكم على أمصار الإسلام بأنها «ديار كفر».

شخصية علي العملية

في مصادر السنة: شجاعة، عدل، ورع، زهد، وتواضع، واعتراف ببشرية الاجتهاد.

في المدرسة القميّة: رفع علي ﷺ إلى مرتبة فوق بشرية كـ «القرآن الناطق» ومالك التصرف في الكون.

علاقة الإمام علي بالخلفاء

في مصادر السنة: مودة، مصاهرة، تعاون، بيعة، اجتماع كلمة الأمة.

في المدرسة القميّة: سردية صراع دائم وإنكار الروابط التاريخية.

مكانة السنة النبوية

في مصادر السنة: سنة النبي ﷺ بيان القرآن، وهي الميزان على كل قول.

في المدرسة القميّة: مساواة أقوال الأئمة بقول الله ورسوله، بل رواية كلامهم على أنه كلام الله تعالى.

خلاصة مقارنة

١. صورة الإمام علي ﷺ في مصادر السنة إمام هدى على الجادة النبوية يؤكد التوحيد وختم النبوة وحجية القرآن والسنة والجماعة والعدل.

٢. صورته في البناء القمي تتحول إلى محور لاهوتي يمنح خصائص الغيب ويربط الدين كله بولاية مخصوصة ويقصي الأمة ونقلها.

٣. النتيجة العلمية أن **المدرسة القمية** ليست امتدادا **لمدرسة المدينة** بل مشروع عقدي مغلق أعاد تعريف الدين حول الإمامة وفرض وصايته على القرآن والسنة.

فهرس موجز لرواة قم المتَّهَمين بالغلو والكذب

١ .سهل بن زياد الآدمي القمي

ضعيف، متهم بالغلو، كثير المراسيل، لا يعتمد عليه.

٢ .علي بن حسان الواسطي القمي

ضعيف، غالٍ، لا يوثق بنقله.

٣ .محمد بن سنان القمي

مختلف فيه، وطعن فيه كثير من الإمامية، ومتَّهم بالغلو.

٤ .عبد الله بن القاسم الحارثي (أبو البختري القمي)

كذّاب، وضّاع.

٥ .الحسن بن علي بن فضال القمي

وُصف بالغلو قبل رجوعه وتوبته لاحقًا.

٦ .الحسن بن العباس بن الحريش الرازي القمي

متهم بالوضع والغلو.

٧ .محمد بن جمهور العَمّي القمي

ضعيف، غالٍ.

٨ .الحسين بن عبيد الله الغضائري

يكشف في كتبه عن جماعة من غلاة قم ويطعن في سندهم.

٩ .أبو سمينة (محمد بن علي الصيرفي القمي)

كذّاب متهم بالوضع.

١٠ .أحمد بن محمد بن خالد البرقي

ضعّفه القميون لكثرة اعتماده على رواة ضعفاء من أهل قم، رغم تحسينه عند آخرين.

الخلاصة المختصرة

إن كثرة الرواة المتهمين بالغلو والوضع ضمن البيئة القميّة تُظهر بوضوح أن مصادر القرن الثالث الهجري في قم لم تكن نقية ولا منضبطة، وأنّ الدوائر الحديثية القميّة كانت بيئة خصبة لاختلاط الصحيح بالموضوع والغالي بالثقة. وهذا يفسّر سبب اختلاف القميّين أنفسهم في التوثيق والتضعيف وطعن بعضهم في بعض، ويبيّن حجم الإشكال في الاعتماد على مرويات هذه الطبقة عند محاولة إعادة بناء الصورة التاريخية للأئمة.

خلاصة مختصرة

هذه الأسماء تمثّل نموذجًا واضحًا أن **مدرسة قم كانت مركزًا للغلو والوضع**، وأن البيئة الروائية التي خرج منها الكليني **ملوثة بمرويات باطنية وغالية**، وهي بيئة مغايرة تمامًا لمنهج أهل المدينة وأهل الحديث.

القسم الرابع (الجزء الثاني): الدراسة النقدية الموسَّعة حول الكليني ومقدمة الكافي

تمهيد عام

بعد تحليل القسم الأول من دراسة الكليني، يتبيّن أن الإشكالات الأساسية في سيرته العلمية لا تقف عند حدود الولادة والنشأة وغياب السجل العلمي، بل تمتد إلى جذور أعمق تمسّ طبيعة طبقة الرواية، وأثر المدرسة القمية، والبيئة التي أنتجت كتاب الكافي .هذا الجزء يأتي لتكميل صورة نقدية دقيقة، تبين كيف كوّنت قم الكليني، وكيف صيغت هالته الروائية لاحقًا.

أولاً: غياب الكليني عن سجلّ الري العلمي

- الواقع الحديثي للري في القرن الثالث كان نابضًا: أبو زرعة، أبو حاتم، ابن أبي حاتم.
- هؤلاء وثّقوا كل حركة، وسجّلوا كل راوٍ، وذكروا الضعيف قبل القوي.
- ومع ذلك، لا ذكر للكليني في أي من طبقات الري، لا باعتباره محدثًا، ولا شيخًا، ولا حتى مبتدئًا.
- هذا الغياب لا يفسّره إلا أنّ الرجل لم يكن جزءًا من المدرسة الحديثية السنية في الري، بل كان على هامشها أو خارجها تمامًا، رغم أن الإمامية يزعمون أنه كان «شيخ أصحابنا فيها ووجههم».

ثانياً: الاختبار الزمني لدعوى «شيخ الري»

- الميلاد التقريبي: ٢٥٩–٢٦٠ هـ
- بداية الطلب: ٢٧٥ هـ
- سنّ بروز الشهرة: بعد ٣١٠ هـ
- هذه الفترة نفسها هي حقبة نشاط ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧ هـ).
- ومع ذلك لم يذكره ابن أبي حاتم مطلقًا، وهو الذي كان يذكر أصغر طلبة العلم في الري.
- إذا غاب الكليني عن سجلّ هذه السنوات، فلا معنى لعبارة «شيخ أصحابنا في وقته بالري.«

ثالثاً: بيئة التلقي عند الكليني – قم لا الري

- شيوخه الحقيقيون بحسب المصادر الإمامية هم:

–محمد بن الحسن الصفار **القمي**

–أحمد بن إدريس **القمي**

–علي بن إبراهيم **القمي**

–محمد بن يحيى العطار

•كلّهم من قم، ولا واحد من الري.

•هذا يثبت أن النشأة العلمية للكليني قمّية خالصة، وأن وصفه بالرازي نسبة جغرافية، لا علمية.

رابعاً: قم مركز الغلو والرواية الباطنية

•مصادرهم نفسها مليئة بطعون علماء الشيعة في رواة قم:

–سهل بن زياد الآدمي: ضعيف، متهم بالغلو

–محمد بن سنان: متهم بالغلو

–أبو سمينة: كذاب

–عبد الله بن القاسم الحارثي: وضّاع

•هذه البيئة هي التي غذّت «الكافي»، وكانت حاضنة روايات التفسير الباطني والعلم اللدني والغلو في الأئمة.

خامساً: أثر المدرسة القمية على بنية «الكافي»

•أكثر من ثلثي روايات الكافي تعود إلى القميين.

•نصف رواياته تقريبًا من علي بن إبراهيم القمي شيخه ومحمد بن يحيى العطار فقط.

•هذا يعني أن «الكافي» ليس صورة عن «**مدرسة المدينة**»، بل صورة عن «مدرسة قم».

سادساً: الإشكالات المنهجية في مقدمة الكافي

•المقدمة لا تحمل أي ملمح من ملامح كتب الحديث:

–لا ذكر للسماع

–لا طبقات

–لا رحلات

–لا منهج في الترجيح

•أسلوبها إنشائي أقرب إلى الرسائل الوعظية، وليس مقدمة لكتاب روائي حديثي.

•تناقضات داخل النص نفسه، مثل ادّعاء جمع «الآثار الصحيحة» مع الاعتراف بالعجز عن تمييز الصحيح من المختلف.

سابعاً: الكتب المنسوبة للكليني – بين الغياب والوهم

•كتاب الرجال :لا مخطوطة، لا نقل، لا ذكر قديم.

•الرد على القرامطة :لم يرد في النجاشي ولا الطوسي.

•رسائل الأئمة :كتاب بلا سند ولا أثر.

•تفسير الرؤيا :منسوب دون شاهد.

•هذه الكتب نموذج واضح لظاهرة «العناوين الوهمية» التي انتشرت في التراث الإمامي.

ثامناً: سرديات التمجيد المتأخرة

•مثل رواية «عرض الكافي على القائم»، وهي رواية بلا سند، مهمتها إغلاق باب النقد.

•أو وصفه بأنه «روى عمّن لا يتناهى»، وهو وصف أدبي، لا دليل عليه في الواقع السندي.

•أو أنه «شيخ الطائفة»، وهو لقب لا وجود له في البيئة المعاصرة له.

تاسعاً: انقطاع الكليني عن المدينة

•لا رواية واحدة له عن عالم من المدينة.

•لا ذكر لرحلة واحدة إلى الحجاز.

•لا يوجد في الكافي أثر مباشر لأي طبقة من طبقات مدرسة الحديث النبوي.

•كل ما فيه يمر عبر قم والكوفة فقط.

عاشراً: النتيجة المنهجية الكبرى

•الكليني ليس حلقة وصل بين الأئمة والشيعة.

•بل هو حلقة وصل بين قم والكوفيين، أي بين طبقتين متأخرتين لا تشكّلان امتدادًا لمدرسة النبي والصحابة والتابعين.

•الكافي نتاج مدرسة روائية قمّية متأخرة، لا نتاج مدرسة المدينة.

•صورة الكليني العلمية بنيت لاحقًا داخل المذهب، ولم تثبتها المصادر التاريخية المعاصرة.

الخلاصة العامة للقسم الرابع (الجزء الثاني)

يظهر من هذا الجزء أن دراسة شخصية الكليني ليست مجرد بحث في سيرة رجل، بل في مسار كامل انتقلت عبره الرواية الإمامية من المدينة إلى الكوفة، ثم إلى قم، ثم صيغت في القرن الرابع على شكل كتاب الكافي.

ومقارنة الرواية الإمامية بنظام أهل الحديث في المدينة تكشف أن الانقطاع الزمني والجغرافي والعلمي كان كبيرًا، وأن المدرسة القمية هي التي خلقت صورة الكليني وأعادت تشكيل الروايات وفق البناء العقدي المتأخر.

القسم الخامس: مقدّمة الكافي والغُلوّ والبناء المذهبي — دراسة نقديّة

تمهيد القسم

يُعدّ تحليل مقدّمة الكافي من أخطر مفاتيح فهم العقل العقدي للمدرسة الإمامية بعد الغيبة؛ فهي ليست مجرد افتتاحية لكتاب حديثي، بل إعلان لبرنامج لاهوتي كامل، صاغه الكليني ومن خلفه المدرسة القمية، ثم أصبح الأساس الذي بُنيت عليه المنظومة المذهبية اللاحقة.

هذا القسم لا يبحث في سيرة الكليني، بل في **كتابه نفسه** :في مقدّمته، طريقة تبويبه، مصادره، وطرق وصوله، وفي الكيفية التي تحوّل بها كتاب الكافي من تجميع روايات إلى **نصّ مؤسِّس للمذهب**.

أولًا: تحليل مقدّمة الكافي نصًا وردًا

•نصّ المقدّمة يقدّم الأئمة بوصفهم:

—حجّابًا بين الله وخلقه

—الباب المؤدي إلى معرفة الحق

—مطّلعين على المكنون من غيب سرّ الله

—المسالك الحصرية لمعرفة الدين

—معادن العلم ومفاتيح الحكمة

•هذه أوصاف لا وجود لها في «**مدرسة المدينة**»، ولا قالها الأئمة أنفسهم، ولا وردت في مصدر إسلامي معتمد.

•النصّ يُجسّد لاهوت الغلوّ (المفوّضة والسبئية) ، لا منهج الباقر والصادق في الرواية.

•المقدّمة نفسها تُسقط دعوى «نقل مدرسة المدينة» وتكشف أنّ الكليني ينقل **عقيدة** لا **أحاديث**.

ثانيًا: سقوط دعوى اتصال الكليني بالأئمة والسفراء الأربعة

•لا رواية واحدة في الكافي عن السفراء الأربعة.

•لا سؤال، ولا مكاتبة، ولا إجازة، ولا مجلس.

•مع أنّهم — بحسب الاعتقاد الإمامي — حلقة الوصل الوحيدة بين الإمام والناس زمن الغيبة.

•الصمت التام دليل على **انقطاع كامل** بين الكليني وطبقة الغيبة الصغرى.

•دعوى المعاصرة مجرد زمن، لا قيمة لها في علم الرواية دون إثبات السماع.

ثالثًا: تفنيد طرق الشيخ الطوسي إلى الكليني

•الطوسي وُلد بعد وفاة الكليني بـ ٥٦ سنة.

•عباراته «أخبرنا... عن الكليني» ليست سماعًا ولا قراءة.

•هذه الطرق ليست «أسانيد حديثية»، بل **طرق انتقال كتب** في القرن الخامس، لا طرق رواية.

•هي استفاضة نسخ، لا استفاضة رواية، وبالتالي لا تثبت اتصال الكافي بزمن الأئمة.

رابعًا: نقد عبارة «العدّة من أصحابنا»

•لفظ مجمل يُستخدم دون تعيين للأسماء في عشرات المواضع.

•التعيين شرط في علم الرجال، والمجهول = ساقط.

•الاعتماد على العدّة فتح الباب لدخول ضعفاء وغلاة (مثل سهل بن زياد) في صلب السند.

•محاولة تبرير الغموض باحتمال «نسخة عند العلّامة» لا سند لها ولا قيمة علمية.

خامسًا: اضطراب بنية الكافي بين المتقدّمين والمتأخّرين

•المتقدّمون (الطوسي، ابن شهر آشوب):

الكافي = ٣٠ كتابًا فقط.

•المتأخّرون (الشّهيد الثاني، الكركي...):

الكافي = ٥٠ كتابًا كاملًا.

•الفرق = ٢٠ كتابًا كاملة (ليس أبوابًا).

•هذا اضطراب بنيوي لا يوجد في أي كتاب حديث معتبر.

•يدلّ على تغيّر النسخ وبنية الكتاب عبر القرون.

سادسًا: طريق ابن بابويه القمي إلى الكليني وسقوط جسر السماع

صرّح القمي نفسه:

«رويت كتاب الكافي عن محمد بن محمد بن عصام... وعن علي بن أحمد بن موسى... وعن محمد بن أحمد السناني... عن محمد بن يعقوب الكليني...»

وهذا يثبت:

•ابن بابويه لم يلقَ الكليني.

•الطريق كلّه **تحمّل كتب**، لا سماعًا.

•لا مجلس، لا قراءة، لا إجازة، لا ضبط.

•كل الطريق يدور على رجال لا يُعرف صلتهم بالأئمة أصلًا.

وبذلك ينهار جسر السماع بين «الكافي» والأئمة.

سابعًا: المدرسة القميّة وأثرها على بنية الكافي

•أغلب رواة الكافي قميّون، لا مدنيّون.

•نصف رواياته من علي بن إبراهيم العلّاقي ومحمد بن يحيى العطّار.

•المدرسة القمية كانت مركز الغلوّ، والتفسير الباطني، والعلم اللدني، وروايات التفويض.

•الكافي يعكس مدرسة قم، لا مدرسة المدينة.

ثامنًا: النتيجة الحاكمة في نقد مصدر الكافي

بعد جمع المعايير يتضح:

١. مقدّمة الكافي نصّ غلوّ متأخّر.

٢. لا اتصال بين الكليني والأئمة أو السفراء.

٣. طرق الطوسي طرق نسخ، لا رواية.

٤. «العدّة» لفظ مجهول لا تقوم به حجّة.

٥. الكتاب مضطرب البنية عبر العصور.

٦. طريق ابن بابويه القمي طريق منقطع.

٧. المدرسة القمية هي المصدر الحقيقي لمواد الكافي.

إذن: الكافي ليس كتابَ مدرسة المدينة، بل كتابَ مدرسة قم.

وما نُسب إلى الأئمة داخله لا يثبت بسند ولا لقاء ولا تاريخ.

تطوّر المدرسة القميّة — من رواية النصّ إلى صناعة المذهب

تمهيد

مثّلت قمّ عبر القرون الثالثة والرابعة الهجرية المركز الأبرز لتشكّل المدوّنة الحديثية الإمامية، ومنها خرجت أغلب مواد كتاب الكافي، وعبرها انتقلت أغلب روايات الغيبة والعصمة والعلم اللدني وبقية البناء الكلامي الذي أصبحت عليه الإمامية لاحقًا. ولم تكن قمّ مدرسةً واحدة متجانسة، بل شهدت تحولات عميقة نقلتها من فضاء الرواية البسيطة إلى فضاء العقدة المغلقة، وصولًا إلى صناعة المذهب في صورته البويهية.

القسم الأول

نشأة المدرسة القميّة: رواية متأخرة خارج المدينة

تُجمع المصادر على أن قمّ لم تكن حاضرة في عصر الأئمة المدنيين، ولم تشهد حضورًا لهم، ولا حضورًا علميًا لأصحابهم. بل كانت قمّ مدينة فارسية الهوى، دخلها التشيع ببطء، ثم استقر فيها عبر مهاجرين كوفيين.

القسم الثاني

التحول الكبير: دخول الغلوّ إلى قم

شهدت قمّ ما يشبه هزّة فكرية نقلتها من النقل البسيط إلى الغلوّ، ويمكن تلخيص هذا التحول في خمس نقاط رئيسية:

١. تأثير رواة الكوفة الغلاة.

٢. ضعف التصفية العلمية.

٣. اعتماد الروايات دون سياق.

٤. ظهور الفقيه المتكلم.

٥. احتضان نظرية العلم اللدني.

الصراع الداخلي في قم: بين المحافظين والغلاة

انقسمت قمّ إلى تيارين:

الأول محافظ بقيادة أحمد بن محمد بن عيسى، والثاني تيار متسامح بقيادة ابن الوليد ومن بعده ابن بابويه القمي. وانتهى الصراع بانتشار روايات الغلوّ وتغلّب التيار الثاني.

المدرسة القمية وقطيعتها مع مدرسة المدينة

مدرسة المدينة كانت مدرسة العمل والورع والسنة النبوية، بينما أصبحت قم مدرسة النصوص الباطنية والروايات الغيبية، مما أحدث قطيعة معرفية بين المدرستين.

قم وصناعة المذهب الإمامي

في قم نشأت مفاهيم العصمة المطلقة، والعلم اللدني، والغيبة، والنيابة العامة، وهي مفاهيم لم تكن جزءًا من مدرسة المدينة.

أثر المدرسة القمية على بنية «الكافي»

أغلب رواة «الكافي» من السند القمي، وأبوابه تحمل ترتيبًا كلاميًا قميًا، وروايات الغلوّ فيه تعود إلى المدرسة القمية.

الخاتمة

تطور المدرسة القمية يمثل أكبر تحول في تاريخ التشيع، إذ نقل المذهب من **«مدرسة المدينة»** إلى **مدرسة لاهوتية نصيّة متأخرة**. ومن قم خرج «الكافي» بوصفه نصّ المذهب لا نصّ الرواية.

القسم السادس: المقارنة الحديثية

تمهيد

إذا كان جوهر البحث هو مدى ثبوت اللقاء والسماع بين رواة الكوفة وبين الأئمة المدنيين، فإن المقارنة المنهجية بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة الإمامية في هذا الباب تكشف جذور الإشكال.

فالخلاف ليس فقط في الأسماء أو طبقات الرواة، بل في **المنهج وميزان الإثبات**، وفي طبيعة العلاقة بين الراوي والمروي عنه، وفي شروط قبول النقل.

من هنا تأتي هذه المقارنة لبيان الفرق بين **مدرسةٍ أسّست علم الرجال والإسناد على قواعد دقيقة صارمة**، ومدرسةٍ أخرى قامت على **مفاهيم مركّبة** من **العصمة والتقية والغيبية**، مما أنتج **سندًا هشًا** لا يقوى على إثبات اللقاءات المدعاة.

١–منهج أهل الحديث في إثبات السماع

اعتمد أهل الحديث منهجًا دقيقًا يقوم على قواعد ثابتة أهمّها:

- اشتراط **ثبوت اللقاء والسماع المباشر** بين الراوي والشيخ
- تتبع **الرحلات الحديثية**، وأماكن وجود الشيوخ والتلاميذ
- الاعتماد على **الطبقات والتراجم والتواريخ** لإثبات إمكان السماع
- التحقق من **المجالسة والملازمة وعدد المجالس**
- التفريق بين:
  - لقيه
  - سمع منه
  - كتب عنه
  - أدركه ولم يسمع
  - روى عن كتابه أو بواسطة

وكانت كلمة (سمعت) و(حدثنا) و(أخبرنا) لها **دلالات ضبط محددة**، لا تقبل التساهل.

كما كان النقاد الكبار كابن المديني ويحيى القطان وأحمد والبخاري لا يقبلون **أي ادعاء لقاء** إلا ببرهنة واضحة، ويُسقطون من لم يثبت له سماع مباشر، وإن اشتهرت روايته.

٢–الفارق بين الإسناد السني والإسناد الإمامي

على خلاف هذا الضبط، اعتمدت **المدرسة الإمامية** على قواعد مختلفة تمامًا:

- عدم اشتراط **التصريح بالسماع** من الإمام
- قبول الرواية بمجرد **الانتساب للمذهب**
- البناء على **المدح العقدي** بدل الضبط العلمي
- احتساب **السماع الظني أو المفترض** كاليقين
- تعويض نقص اللقاء بدعوى:
  - التقية
  - الكتمان
  - الغيبة
  - «عرف الشيعة حاله»
  - أو «هذا مما لا يطعن فيه إلا ناصبي»

ونجد أن أسانيد الإمامية في القرون الأولى **تفتقر إلى شروط المحدثين الجوهرية**، ومنها:

- قلة التصريح بالسماع والمجالسة
- غياب التوثيق الميداني للرحلات
- ندرة الإسناد المتصل المقوي بالطرق المتعددة
- الاعتماد على طبقة واحدة وسيطة بين الراوي والإمام

بل إن الإمامية اعتمدوا لاحقًا على قاعدة «تعديل المذهب»، ثم «تصحيح المتن»، ثم «التوقيع الغيبي»، وهي قواعد **تسمح بقبول الرواية دون تحقق تاريخي**.

٣- مشكلة الطبقة الوسطى

في الرواية الإمامية المبكرة تظهر مشكلة جوهرية تكشف هشاشة البناء السندي:

طبقة الرواة الوسيطة بين الأئمة وبين المصنفين.

هذه الطبقة غالبًا:

- مجهولة السماع
- قليلة الزيارة
- لم يثبت ملازمتها
- ولم يذكر المؤرخون رحلاتها
- وبعضها اعترف المتقدمون بنكارته أو غلوه أو ضعفه

ومن هنا نشأ السؤال المنهجي الخطير:

كيف انتقل هذا الكم الهائل من الروايات من **المدينة إلى الكوفة** دون وجود توثيق لرحلات، أو مجالس، أو إذن رواية، أو طبقات سماع؟

ثم جاءت مرحلة قم، التي زاد فيها الوضع تركيبًا:

- اختفاء كثير من أسماء الرواة الأصليين
- اعتماد الطبقة القمية على الكوفيين دون تحقق اللقاء
- بروز الغلاة والوكلاء المنحرفين (مثل البطائني والمفضل وغيرهما)
- انقطاع السند الفعلي مع استمرار إنتاج الرواية

وهكذا نصل إلى نتيجة نقدية:

إن طبقة الوسطاء في السند الإمامي ليست حلقة ناقلة، بل **حاجزٌ ضبابي** فصل بين الأئمة وبين الرواة، وأتاح للمرويات أن تُخلق وتُنسب ثم تُنسب إلى الإمام دون طريق محقق.

خاتمة القسم

هذه المعايير تكشف أن **إمكان اللقاء والسماع عند أهل الحديث حقيقة تاريخية قابلة للتحقق**، بينما هو في الرواية الإمامية **افتراض عقائدي** بُني على الشعور بالانتساب دون إثبات تاريخي.

فالفرق بين المدرستين ليس في التفاصيل بل في المنهج، وفي نتيجة واضحة:
الإسناد السني علم، والإسناد الإمامي بناء مذهبي لاحق.

ملاحظات ختامية للقسم السادس

يتبين من التحقيق التاريخي والسندي أن دعوى اتصال رواة الكوفة بالأئمة، وملازمتهم لهم، ونقلهم آلاف الروايات عنهم، تفتقر إلى الدليل العلمي.

فلم تُثبت الرحلات، ولا مجالس السماع، ولا مدد الملازمة، ولا تفاصيل اللقاءات، بينما ظهرت فجوات واضحة في طبقات الرواة، وادعاء رواية أجيال كاملة دون توثيق ميداني.

أثر غياب اللقاء على صحة المنظومة

إن عدم ثبوت اللقاء يعني أن الرواية الإمامية المبكرة قائمة في معظمها على **افتراضات عقدية** لا على إثباتات تاريخية، وأن السند الذي بنيت عليه العقيدة ليس متصلًا بالأئمة، بل يمر عبر طبقة غير محققة، فتنهار بذلك صلاحية الاستدلال بالروايات اللاحقة، ويضعف الأساس الذي بنيت عليه المنظومة الكلامية والفقهية الإمامية.

دعوة للمراجعة العلمية المنصفة

إن هذه الدراسة لا تستهدف الأشخاص ولا النوايا، بل تدعو إلى **تحرير الحقيقة العلمية** وإعادة قراءة التراث الشيعي المبكر بروح نقدية عادلة.

الإنصاف يقتضي الرجوع إلى الأصول الثابتة: القرآن والسنة النبوية الصحيحة ومدرسة المدينة، لا الروايات المتأخرة التي لم يثبت لها سند متصل ولا واقع تاريخي.

والدين أرفع من أن يُبنى على الظنون، بل على الحقائق الموثقة والتحقيق العلمي النزيه.

القسم السابع: النتائج العامة والتحليل الختامي

يشكّل هذا القسم الخلاصة المحورية التي تتكامل فيها نتائج المباحث السابقة، ابتداءً من صورة الإمامين الباقر والصادق كما قدّمتها **مدرسة المدينة**، مرورًا بالتحليل الجغرافي والتاريخي لفضاء الرواية، ثم فحص الرواة الكوفيين ومروياتهم، وصولًا إلى دراسة الكليني ومقدمة الكافي، وانتهاءً بالمقارنة الحديثية بين منهج أهل الحديث ومنهج الإمامية.

والغاية من هذه الخاتمة ليست مجرد تلخيص، بل إعادة تركيب الصورة الكبرى: كيف نشأت الرواية الإمامية؟ وكيف انتقلت من مدينة الأئمة إلى كوفة الرواة، ومن كوفة الرواة إلى قمّ، ومن قمّ إلى كتب المتأخرين، حتى صارت منظومة عقدية متكاملة معتمدة اليوم؟

إن هذا السؤال المركزي لا يمكن الإجابة عنه إلا عند جمع التفاصيل كلها في سياق واحد، وفحصها وفق ميزان التاريخ والطبقات والسماع والرحلة، لا وفق الافتراضات المذهبية أو التصورات اللاحقة.

والنتيجة الحاكمة التي نخرج بها أن سلسلة الرواية الإمامية قائمة على فجوة مركزية بين المدينة والكوفة، وأن هذه الفجوة لم تتم معالجتها تاريخيًا، بل جرى تجاوزها عبر أدوات كلامية مثل التقية والغلو والتسليم المذهبي.

ومن هنا تأتي ضرورة عرض النتائج ضمن أربعة محاور كبرى تمثل البنية العميقة للبحث.

المحور الأول: الفجوة الجذرية بين مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة

أظهر تحليل القسم التمهيدي والقسم الجغرافي أن المدينة كانت مركز الأئمة العلمي، وفيها دارت مجالسهم، وعن شيوخها أخذوا العلم، ومع علمائها تفاعلوا. لم يُعرف عن الباقر أو الصادق أي انتقال إلى الكوفة، ولا إقامة فيها، ولا تأسيس لحلقات علمية فيها.

وفي المقابل، فإن الكوفة كانت مركزًا لرواة الإمامية، ومعظمهم لم يثبت لهم لقاء مباشر بالأئمة، لا بحسب التواريخ، ولا بحسب الرحلات، ولا بحسب نظام الطبقات. وقد دلّت تراجمهم على غياب السفر، وغياب السماع، وغياب ذكر المجالس، وغياب الأدلة التفصيلية التي كان يعتمد عليها أهل الحديث. ومن هنا بدأ يتضح أن الرواة الذين ملؤوا كتب الإمامية بآلاف الروايات لم يكونوا من أهل المدينة، ولم يكونوا من الحلقة العلمية التي أحاطت بالأئمة.

هذه الفجوة ليست تفصيلًا ثانويًا، **بل هي أساس الإشكال**؛ إذ كيف تنتقل روايات مئات الكتب من مدينة الأئمة إلى كوفة الرواة دون أن تسجل المصادر الإسلامية التقليدية أي أثر لهذه الرحلات، أو اللقاءات، أو المجالس، أو الأسانيد المباشرة؟

المحور الثاني: ضعف طبقة الرواة الكوفيين وانعدام توثيق السماع

عند فحص الرواة الكوفيين واحدًا واحدًا ـ زرارة، محمد بن مسلم، أبو بصير، جابر الجعفي، أبان بن تغلب ـ ظهرت ظاهرة متكررة لم يشذ عنها أحد:

لا وجود لتوثيق سماع حقيقي، ولا لملازمة، ولا لذكر عدد المجالس، ولا لذكر كثافة الرحلة، ولا لبيانات طبقية واضحة تحدد العمر، وزمن اللقاء، ومسافة السفر، وإمكان تحقق اللقاء.

بل إن عددًا من هؤلاء الرواة تبيّن:

- أنهم لم يثبت لهم دخول المدينة أصلًا
- أو لم يذكر المؤرخون رحلاتهم
- أو عاشوا غالب حياتهم في الكوفة
- أو نسبت إليهم فرق الغلو
- أو ورد فيهم ذمّ صريح من الأئمة أنفسهم
- أو تعارضت مروياتهم مع الواقع التاريخي

وقد ظهر بوضوح أن شيئًا مما تدّعيه المدرسة الإمامية من ملازمةٍ أو كثافة روايةٍ أو مجالس خاصة لا يجد أصله في كتب التاريخ والطبقات، وإنما ظهر في القرون اللاحقة مع اتساع البناء المذهبي.

إن غياب التوثيق هذا ليس خللًا جانبيًا، بل هو عطب داخل قلب السند؛ لأن السند لا يقوم بدون إثبات اللقاء، ولا تثبت الرواية إلا بيقين السماع، ولا يتحقق النقل إلا بإثبات الرحلة. فإذا فقدت هذه الأصول الثلاثة انهار البناء من أساسه.

المحور الثالث: المدرسة القميّة ودورها في إعادة صياغة التراث

بيّن القسم الرابع والخامس أن قمّ في القرنين الثالث والرابع هي التي أعادت صياغة الرواية الإمامية، وهي التي كوّنت صورة الكليني، وهي التي احتضنت الغلاة والوكلاء، وهي التي أنتجت نصوص الغيبة والغلو والعصمة.

إن قمّ لم تكن مدينة الأئمة ولا بيئة مدنية، بل كانت محطة تجميع للرواة الكوفيين، الذين انتقلت إليهم المرويات من غير تحقق. وفي قمّ صيغت شخصية الكليني، وصيغ الكافي، وصيغت مقدّمته التي رفعت الأئمة إلى مقام يقترب من مقام النبوة، بل يتجاوزه في بعض التصورات.

والأهم أن قمّ لم تعتمد على توثيق السماع، بل على طريقة مختلفة تمامًا: الأخذ عن الكوفيين دون التحقق من لقائهم بالأئمة. ومن هنا انقطعت سلسلة العلم من المدينة، وبدأت سلسلة جديدة لا تلتزم قواعد الإسناد التاريخي، وإنما تعتمد على منطق الانتماء المذهبي.

لقد وضّحت مقدّمة الكافي بجلاء أن الكليني لم يكن يستند إلى رواية مدرسة المدينة، بل إلى عقيدة كاملة صيغت قبل الرواية وبعدها، وتم فيها تقديم الأئمة بوصفهم مفاتيح الغيب وأبواب العلم.

المحور الرابع: انكسار الإسناد الإمامي أمام منهج أهل الحديث

قدّمت المقارنة الحديثية في القسم السادس الفصل الأخير الذي يجمع الخيوط كلها. فقد أثبت أهل الحديث قواعد دقيقة للسماع والمجلس والرحلة، واعتمدوا على الطبقات، ورفضوا أي دعوى لا تدعمها الوثائق. بينما قامت المدرسة الإمامية على مبدأ مختلف: قبول الرواية ما دام الراوي إماميًا، وتعويض نقص السماع بالتقية أو الغيبة أو العصمة.

ومن هنا ظهرت مشكلة الطبقة الوسطى: طبقة غير موثقة، غير معلومة السماع، انفصلت عن المدينة، لكنها حملت مئات الكتب والمئات من المرويات دون سند تاريخي.

هذا الانكسار ليس إشكالًا تقنيًا، بل هو خلل بنيوي يطيح بأصل السند الإمامي، ويجعل الاعتماد عليه في مسائل الإمامة والغيبة والعصمة أمرًا غير ممكن علميًا.

الخاتمة الجامعة

بعد رحلة هذا الكتاب من المدينة إلى الكوفة إلى قمّ، تتجمع النتائج جميعها في حقيقة واحدة حاكمة: إن الرواية الإمامية في صورتها المتداولة اليوم ليست امتدادًا لمدرسة الأئمة في المدينة، بل هي بناءٌ مذهبي كوّنه الرواة الكوفيون ثم أعادت صياغته المدرسة القمية، ثم ثبّته الكليني ومن بعده الصدوق والطوسي، حتى صار فيما بعد عقيدة مكتملة.

وأن هذا البناء ـ على ضخامته ـ يفتقر إلى الشرط الجوهري لعلم الرواية: ثبوت اللقاء والسماع.

فلا رحلات موثقة، ولا مجالس مذكورة، ولا أسانيد متصلة، ولا توثيق تاريخي. وإنما هي سلسلة من الافتراضات، استُكملت لاحقًا بأدوات كلامية من قبيل التقية والغلو والتقديس.

ومن هنا تظهر الحاجة الملحّة إلى إعادة قراءة هذا التراث بروح علمية محايدة، والانطلاق من الأصول الثابتة: القرآن والسنة النبوية ومدرسة المدينة، لا من روايات متأخرة ضعيفة السند ومعلولة التاريخ.

إن الحقيقة العلمية ليست خصمًا لأحد، بل هي طريق النجاة. ومن هنا تأتي دعوة هذا الكتاب إلى الإنصاف، وإلى إعادة النظر في الموروث الإمامي المبكر بعين الباحث لا عين المقلّد، وبميزان التاريخ لا ميزان الغلو.

النتائج الكبرى للدراسة (خلاصات منهجية في ضوء البحث)

●اللقاء شرطٌ سابق للرواية

أهم درس: لا تُبنى المذاهب على روايات غير متحقّقة تاريخيًا، ولا على رجال لا وجود لهم خارج الكتب الداخلية للطائفة.

الفكرة الجوهرية: التاريخ مقدّم على الإسناد، والوجود الواقعي مقدّم على كثرة الروايات.

●المدرسة الكوفية هي صانعة الرواية الإمامية

يتبين من تحليل سير الرواة (زرارة، محمد بن مسلم، أبان بن تغلب، جابر الجعفي...) أن معظمهم لا يثبت لهم ملازمة مدنية للأئمة، وأن الرواية الإمامية صُنعت في **الكوفة** ثم نُسبت إلى **المدينة**.

●الأرقام الضخمة ليست دليلًا على العلم بل على التضخيم

مثل: ٣٠,٠٠٠ حديث للباقر، ١٦,٠٠٠ سؤال للصادق، ٤٦,٠٠٠ رواية لمحمد بن مسلم... وهي أرقام استعراضية لا تعكس واقعًا تاريخيًا.

●الغياب التاريخي يكشف هشاشة البناء الروائي

غياب أي شاهد مدني أو كوفي أو بصري على «وجوه الطائفة» يثبت أن كثيرًا من الشخصيات أثرٌ روائي لا حقيقة تاريخية.

●تراث الرجال الإمامي متأخر ومصادره مضطربة

من الكشي إلى النجاشي والطوسي: نقل انتقائي، روايات مدح وذم بلا ترجيح، واعتماد على تبريرات متأخرة.

●التمييز بين الحقيقي والمصنوع ضرورة علمية

الفصل بين الراوي التاريخي (كالطائفي/ابن شوبين) والراوي المصنوع (كمحمد بن مسلم الطحّان).

●المدرسة الإمامية لم تتكوّن من الأئمة بل من رواة الكوفة

المذهب بُني على رواة لا على **مدرسة علمية مدنية**، والبناء العقدي تبلور في القرنين الرابع والخامس.

●ضرورة العودة إلى القرآن والسنة النبوية

ما صحّ عن النبي ﷺ أصح وأولى بالاتباع، وما صحّ عن الصحابة والتابعين أقرب للمنهج، وما نُسب للأئمة لاحقًا أكثره صناعة كوفية وبويهية.

●أهمية التحقيق العلمي غير المتحيّز

الدرس: جعل الولاء للدليل لا للانتماء، والنظر في النقد والتاريخ والعقل، لا في الكثرة والشهرة داخل الطائفة.

●إحياء قيمة المنهج العلمي المنضبط

من خلال التحقيق، مقارنة المصادر، دراسة الأسانيد، وتحليل الجغرافيا والزمان وربط الرواية بالواقع التاريخي.

إعادة تركيب المشهد الروائي بالكامل

بعد هذا التحقيق الطويل في سير الرواة والرحلات والطبقات والجغرافيا العلمية، يتبيّن أن الروايات المنسوبة إلى الأئمة في **الكافي** ليست نتاج مدرسة علمية مدينية، ولا تراثًا محفوظًا عن الباقر والصادق، ولا أثرًا لمجالس علمية معروفة في الحجاز.

بل الحقيقة التي يكشفها البحث – بكل ما توفر من شواهد – أن صناعة الرواية الإمامية تمت عبر ثلاث مراحل:

١) رواة الكوفة – صانعو المادة الأولية

أسماء مثل زرارة، محمد بن مسلم، أبان بن تغلب، جابر الجعفي، أبو بصير...

وغالبهم لا يثبت لهم ملازمة، ولا حضور مدني، ولا معرفة في الحجاز.

٢) المدرسة القميّة – صانعو الكتب

في القرن الثالث والرابع: أحمد بن محمد بن عيسى، علي بن إبراهيم، الكليني...

جمعوا الروايات الكوفية ورتّبوها وهذّبوها وأعادوا صياغتها ضمن إطار عقدي.

٣) البويهيون ومنظّرو بغداد – صانعو العقيدة

المفيد، المرتضى، الطوسي...

شرعنوا الروايات، وبنوا العقائد عليها، وأولوا المتناقضات، وأسسوا المذهب الكلامي.

النتيجة المركزية

الروايات ليست كلام الأئمة، بل نتاج رواة الكوفة كما أعاد صياغتها القميّون، ثم شرعنها متكلّمو بغداد.

إنه تراث كوفيّ أُلصق بالمدينة لا تراثًا مدنيًا نابعًا من **مدرسة أهل البيت**.

حين يتكلّم التاريخ... ويسقط الادّعاء

وبعد تحليل الروايات ومقارنتها بالمعطيات التاريخية المتاحة، يتبيّن – استنادًا إلى الشواهد الموثّقة لا إلى الافتراض – أن المادة الحديثية المنسوبة إلى الأئمة لم تتشكّل داخل بيئةٍ مدنية ثابتة، ولا ترتبط بحلقات علمية معروفة في الحجاز بل تشهد النصوص ذاتها على أن أوّل من تداولها كانوا رواةً كوفيين ذوي حضور بارز في مدرسة الكوفة.

ثم انتقلت هذه المدونات إلى المحور القُمّي الذي تولّى جمعها وترتيبها وصياغتها في صورة مكتوبة،

قبل أن يتعامل معها متكلّمو العصر البويهي بوصفها مصادر معتمدة في بناء الإطار العقدي للإمامية.

ويستند هذا الاستنتاج إلى مقارنةٍ مباشرة بين الروايات الداخلية والشواهد التاريخية الخارجية، وإلى تتبّع مسار التدوين وطبقات الرواة كما تعكسه المصادر نفسها،

لا إلى نفيٍ مسبق أو موقفٍ جدليّ، مما يمنحه طابعًا تحليليًا يستند إلى الوقائع لا إلى الانطباعات.

وهكذا، حين يُستدعى التاريخ إلى مائدة البحث، تتراجع الادعاءات أمام شواهد الواقع،

وتتبدّى الرواية الإمامية بوصفها نتاجًا لمسارٍ بشريٍّ متدرّج،

لا إرثًا مدنيًا صافيًا كما تصوّره القراءة المذهبية المتأخرة.

خاتمة البحث

لقد كشف هذا البحث أن القيمة ليست في كثرة الروايات، بل في ثبوت الطريق إليها. فالرواية التي لا يثبت راويها لقاءً ولا سماعًا، ولا يُعرف لها سند متصل، لا تصلح أن تكون أصلًا تبنى عليه عقيدة أو شريعة.

ومع فحص مسار النقل بين الأئمة ورواة الكوفة، تبين أن كثيرًا مما نُسب إليهم لا يقوم على أساس تاريخي، وأن الفجوة السندية بين المدينة والكوفة كانت أوسع من أن تُجسر بالافتراض العقدي أو بالانتماء المذهبي.

وبقدر ما نقترب من الحقيقة نقترب من الدين؛ فالحق لا يخشى البحث، ولا ينهزم أمام التحقيق، بل يزداد صفاءً. والواجب على طالب العلم أن يجعل ولاءه للدليل لا للعصبية، وأن يزن المرويات بموازين العلم، لا بموروثات الانتماء.

فالدين الذي جاء به النبي ﷺ محفوظ بالكتاب والسنة الثابتة، وما كان من قولٍ حق في مدرسة أهل البيت فهو نور على نور، وما سواه فغربال العلم كفيل بكشفه، والله المستعان.

وفي الختام، نسأل الله تعالى الهداية والتوفيق، وأن يرينا الحق حقًا ويرزقنا اتباعه، والباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه، وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا لطالب الحق، هاديًا للسالك، دالًا على طريق العلم والإنصاف.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

كتبه: يوسف المحمدي

الملف التنفيذي

كتاب: هل التقى رواة الكوفة بالأئمة؟

دراسة نقدية في السماع واللقاء واتصال الأسانيد

فكرة الكتاب باختصار

يقوم هذا الكتاب على سؤال محوري: هل ثبت تاريخيًا أن رواة الكوفة الذين اعتمدت عليهم الإمامية قد التقوا فعلاً بالأئمة(الباقر والصادق) الذين نُسبت إليهم الرواية؟

الدراسة تعتمد منهجًا نقديًا يجمع بين التحليل الجغرافي والزمني، وفحص السماع واللقاء، ومقارنة أرقام الروايات بالمعطيات الواقعية، ومراجعة التراث الإمامي مقابل الشواهد المدنية والسنية.

١. إشكالية البحث

يعتمد التراث الإمامي على خمسة رواة كوفيين: زرارة بن أعين، محمد بن مسلم، أبو بصير، أبان بن تغلب، جابر الجعفي.

لكن تتبع مساراتهم التاريخية يكشف فجوة واضحة بين الصورة المذهبية المتأخرة التي تصوّرهم ملازمين للأئمة، وبين الواقع التاريخي الذي يخلو من إثبات مديني أو طبقي يدل على لقاءات ثابتة.

٢. النتائج المركزية

أولًا: غياب الدليل على اللقاء

لا تثبت المصادر المدينية ولا كتب الطبقات وجود ملازمة علمية أو حضور للرواة الكوفيين في مجالس الأئمة.

ثانيًا: تضخم الأرقام

تتناقض أعداد الروايات المنسوبة إليهم مع أعمارهم، ومحدودية سفرهم، وتباعد البيئات العلمية بين المدينة والكوفة.

ثالثًا: تباعد البيئات

مدرسة المدينة علمية منضبطة، بينما الكوفة بيئة متقلبة سياسية ومذهبية، ولا توجد أدلة على انتقال واسع للمعرفة بينهما.

رابعًا: دور قم في إعادة البناء

المدرسة القمية في القرن الرابع أعادت تشكيل صورة الرواة الكوفيين ورفعت مكانتهم، وهو بناء تدويني متأخر لا يثبت جذوره في المدينة.

خامسًا: روايات الذم والغلو

تظهر نصوص الكشي والطوسي روايات تتضمن لعن زرارة، وبريد، ومحمد بن مسلم، واتهامات لجابر، وتحذيرات من دس المغيرة وأبي الخطاب، ما يضعف صورة الملازمة المدعاة.

سادسًا: غياب منهج السماع

منهج أهل الحديث في السماع، والعرض، والطبقات، والرحلة، لا يظهر في البناء الإمامي المبكر، مما يضعف إمكانية التحقق من اتصال الرواية.

٤. الخلاصة النهائية

لا يثبت تاريخيًا ولا منهجيًا ولا جغرافيًا وقوع لقاء محقق بين الرواة الكوفيين والأئمة يمكن أن يُبنى عليه تراث روائي كامل.

الصورة الحالية للرواة ناتجة عن تدوين متأخر في قم والري وبغداد، لا عن نقل مديني مباشر.

٥. أهمية الكتاب

يعطي هذا الكتاب تحليلًا نقديًا صارمًا لمفهوم اللقاء قبل الرواية، ويميز بين الصورة التاريخية والمذهبية، ويعيد تركيب المشهد الروائي الإمامي من جذوره، ويوفر أساسًا علميًا لمراجعة التراث الإمامي.

٦. الفئة المستهدفة

الباحثون في علوم الحديث، والدارسون للتراث الإمامي، وطلاب العلم في مجال الإسناد والطبقات، وكل قارئ يبحث عن معالجة علمية ناقدة ورصينة.