

من مذاهب الأمصار والأقاليم^{*} إلى المذاهب الفقهية الشخصية

وائل حلاق

I

منذ أن نشر شاخت كتابه حول أصول الفقه الإسلامي قبل نصف قرن، أصبحت آراؤه سريعاً من المسلمات، وبقيت لدرجة كبيرة كذلك بحيث لم يتحددوا أو يجعلها موضوع تسؤال أحدٌ منذ ذلك الوقت. وأحد آراء شاخت الرئيسية في كتابه هو أنه خلال القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، قامت الدراسات الفقهية وترعرعت في أرجاء العالم الإسلامي حول مراكز جغرافية معينة، وحدد الفقهاء هويتهم على أساس الانتماء الإقليمي. وبحسب علمي، كان شاخت أول من اكتشف وفضل فكرة «المذاهب الفقهية القديمة»⁽¹⁾. وفي رأيه أن الصفة المميزة «للمذاهب الفقهية القديمة» ليست الولاء الشخصي لعالم وليس كذلك وجود اختلاف معتقدي جوهري، وإنما هي ببساطة الموقع الجغرافي⁽²⁾. وإذا كان غياب الولاء الشخصي المفترض من السهل البرهان عليه، أو إذا كان هناك غياب أيضاً في التمايز المعتقدي، عندها فإن العُرف الفقهي وجَد أهمية مشتركة عظيمة في السياق الإقليمي. إضافة إلى

(*) هذا المقال مترجم عن مجلة Islamic Law and Society (8), 1, 2001, p. 1-26.
Joseph Schacht; The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: The Clarendon

(1) Press, 1950).

Ibid., 6ff, idem, An Introduction to Islamic Law (Oxford: The Clarendon Press, 1964), (2)

ذلك، لأنخذ الاستدلال إلى نهايته المنطقية، كان المعتقد جهويًّا (إذ لم يكن هناك ولاء شخصي) ومتجانساً ومرتبطاً بشكل قوي بمنطقة معينة أو مدينة معينة.

وقات شاخت قناعته بخصوص السمة الإقليمية، وليس الشخصية للمذاهب القديمة، إلى افتراض وجود تحول في تطورها، إذ إن المذاهب المتأخرة، بعد كل شيء، اكتسبت صفة شخصية. وبحسب هذا الرأي، ففي العصر العباسي، «تحولت المذاهب الفقهية القديمة التي كان السبب في وجودها المنفصل هو الجغرافيا، نحو الشكل المتأخر للمذهب، اعتماداً على الولاء لفقيئ معين⁽¹⁾». ولأن شاخت افترض هذا التحول وأنه أقر بوجود علاقة سلبية غامضة من خلال استخدام صيغة المبني للمجهول في عبارة «تحول نفسها»، مضى شاخت ليصف النتيجة - النهاية للعملية:

«تحول معظم مذهب فقه الكوفة القديم نفسه إلى مذهب الأحناف وتحول مذهب المدينة القديم إلى المذهب المالكي واندمجت مذاهب البصرة ومكة بالتدرج فيما بينها... وتحول المذاهب القديمة إلى مذاهب شخصية، لم يخلُ التقليد الحي للمدينة وإنما خلَّ معتقد العالم المجتهد وتلاميه. وكان ذلك قد أُنجز بشكل تام حوالي منتصف القرن الثالث للهجرة»⁽²⁾.

وإذا كان هذا التحول قد أُنجز تماماً منذ منتصف القرن الثالث/التاسع، فالافتراض أن هذه العملية قد بدأت قبل ذلك في وقت مبكر. وبحسب شاخت، «مباشرة بعد عصر الشافعي (توفي 204/820) تضاءلت الصفة الجغرافية للمذاهب الفقهية أكثر فأكثر وأصبح الولاء للعالم المجتهد أكثر بروزاً ووضوحاً»⁽³⁾ «لذا فإن أي فقيه، بعد ذلك، تحول إلى الأطروحة الشافعية أصبح تابعاً شخصياً لمذهب الشافعي وبهذه الطريقة، أصبح الشافعي مؤسس

Schacht, Origins, p. 7. (1)

Schacht, Introduction, p. 57. (2)

Ibid., p. 57-58. (3)

أول مذهب فقهي على أساس شخصي صرف⁽¹⁾. وهذا الرأي يفترض أن المذهبين الشافعى والحنبلى - وكذلك المذاهب الأخرى التي اختفت بعد ذلك - ظهرت منذ البداية باعتبارها مذاهب شخصية، بينما كان المذهبان الحنفي والمالكى في البداية جغرافيين وتحولا لاحقاً إلى مذهبين شخصيين. ويسبب هذا يمكننا أن نستدل على أن عصر الشافعى فقط هو الذي تحولت فيه مجموعة من جماعات إقليمية من الفقهاء إلى أطروحتات أبي حنيفة (متوفى 150/767) وأطروحتات مالك (متوفى 179/795) ومن ثم «حولوا أنفسهم» بالترتيب، إلى المذاهب الشخصية الحنفية والمالكية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ كلاً من أبو حنيفة ومالك، كانت عندهم أطروحتهم الشخصية في نهاية الأمر. لكنَّ كان التحول لهذه الأطروحتات، في رأي شاخت، هو السبب في ظهور المذاهب الشخصية. إضافةً إلى ذلك، إذا كان أبو حنيفة ومالك قد طورا آراء فقهية خاصة بهما، إذن لماذا انتظر فقهاء الأحناف والمالكية لأكثر من نصف قرن، في الواقع في الحال الأولى لقرن كامل، قبل اتخاذ القرار للالتزام بالأراء الشخصية لهذين العالمين؟ لكنَّ السؤال الأكثر أهمية الذي يبرز من كتابات شاخت حول هذه القضية هو: كيف يمكننا أن نرتيب الحضور الواضح «لأطروحتات أو آراء» أبو حنيفة ومالك الشخصية مع افتراض شاخت بأن المذاهب الفقهية القديمة لم تعرف أي ولاي شخصي لأي عالم ولم يكن في صفوتها «أي اختلاف جوهري في المعتقد أو الرأي؟».

لقد قُبّلت نظرية شاخت طويلاً من طرف الباحثين الذين يكتبون عن المرحلة المبكرة للفقه الإسلامي⁽²⁾. ويظهر تماسكها واضحًا حسب أهم دراسة حتى اليوم عن تأسيس المذاهب والتي أعدها ملشرت. ففي هذه الدراسة الصادرة عام 1997، يقبل كريستوفر ملشرت بوجود مذاهب إقليمية، وعلى الأقل في فصل كامل من دراسته، يناقش التحول «من مذاهب إقليمية إلى

Schacht, Origins, p. 10. (1)

Schacht, Introduction, p. 58. (2)

مذاهب شخصية⁽¹⁾ وقد اعترف بشكل واضح أنه مدين في ذلك لشاخت: «إننا ندين في فهمنا للتحول من المذاهب المحلية إلى المذاهب الشخصية لجوزيف شاخت، مرة أخرى»⁽²⁾. لكن وعلى غير غرار شاخت، نجد أن ملشرت لم يكن راضياً بمجرد افتراض تحول. إذ الظاهرة يجب أن تُشرح. وهو يرى أن هذا التحول كان نتيجة تَحَدّ طُرح على الفقهاء الأحناف المبكرین الذين كانوا ينتمون إلى «أهل الرأي» من طرف علماء من معسکر أصحاب الحديث. والآخر كان في بروز مستمر، نظر إلى «الاعتماد على النفس» باعتباره علامة «كبراء بغية»⁽³⁾. وفي ظل ضغوط أهل الحديث لاذ فقهاء الكوفة الأوائل بأبي حنيفة، من أجل «أن الاعتماد على سلطة مرجعية مثل أبي حنيفة بدا أمراً أفضل»⁽⁴⁾. بعبارة أخرى، لموازاة التحدى الحديسي العظيم، المتمثل في ممارسة دعم الآراء الفقهية بآثار مروية عن التابعين أو الصحابة أو النبي، رجع الكوفيون إلى أبي حنيفة «فإن تعلم رواية آراء أبي حنيفة لم يكن مثل تعلم وذكر السلالس الطويلة لأراء التابعين والصحابة والنبي ﷺ نفسه. لكن مع ذلك، كانت أقرب إلى ممارسة المحدثين منها إلى الاعتماد على مدرسة إقليمية غامضة»⁽⁵⁾.

(1) الاستثناء الوحيد لهذا القول المقالة التي كتبها نمrod هورفتس Examining : N. Hurvitz The Formation of the Hanbali Madhab; in Islamic Law and Society, 7, 1 (2000): 37-64 at 42-46. والتي ظهرت بعد إتمام هذه الدراسة. ويرى هورفتس، وإن بشكل عام وعبر أن المدارس الجغرافية عبارة عن تصنيف تاريخي مفتعل وليس لها قيمة جوهرية أكثر من أنها فكر شائع.

(2) Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries CE. (Leiden Brill, 1997), pp. 32-47.

Ibid., p. 32. (3)

Ibid., p. 37-38. (4)

(5) Ibid., pp. 38, 68ff, 91. وفي صفحة 91 يتحدث ملشرت عن الطبيعة «الغامضة» لتعاليم كافة فقهاء الإقليم. والسؤال الذي يبرز بحق من مثل هذه المقوله هو: لماذا مثل هذه التعاليم كانت غامضة لو أنها كانت تنتهي لفقيئ واحد كما يعترف ملشرت؟ وحتى لو افترضنا، جدلاً، وجود المدارس الإقليمية، فلماذا تكون مع ذلك معتقداتهم أو آراؤهم غامضة؟

تفسير ملشرت محاولة لحل مشكلة لا وجود لها وبطريقة أقل من مرضية. فأولاً، يرتكب ملشرت نفس غلطة شاخت عندما يفترض وجود رأي أو معتقد إقليمي مجهول يعلن هو نفسه بأنه ذو طبيعة «غامضة». ولكن في نفس الوقت يعترف بوجود آراء فردية في ذلك السياق الإقليمي، كما تظهر في الآراء الفقهية لأبي حنيفة. والسؤال الذي يفرض نفسه إذن هو: كيف يظل مذهب إقليمي غامضاً عندما تكون عناصره المؤسسة هي آراء عالم فرد؟ وإذا ما أصبحت هذه الآراء المرجع الأساسي لفقهاء الأحناف المتأخرين، فإن هذه الآراء وجدت كآراء شخصية منفصلة منذ البداية، أي أنَّ السمة الشخصية كانت حاضرةً منذ أول ظهور لما عُرف بالمذاهب الإقليمية، بغض النظر عن متى كان هذا⁽¹⁾. ثانياً، لو أرادت مدرسة الكوفة أن تقابل تحدي المحدثين، فإن أبي حنيفة ما كان كافياً لإعطاء سلطة بسبب رأيه الفقهي الخاص؛ بل كان الأفضل الاعتماد على شخصية مبكرة من أوائل القرن الثاني مشهورة بميول حديثية قوية. فعلى سبيل المثال الشيباني (متوفى 189/180) كان سيبدو اختياراً أفضل، لأنَّه يستخدم أقوال التابعين والصحابة والنبي ﷺ على مستوى أكبر من استخدام أبي حنيفة. لذا فإن اختيار أبي حنيفة سيكون أقل دعماً لمواجهة مسألة المحدثين، طالما أن الاعتماد على سلطته كان بدليلاً ضعيفاً لآراء المحدثين القائمة على تشكيل سلاسل نقل تمتد إلى الخلف راجعةً إلى سلطات شخصية مهيبة جداً. فلم يكن بالإمكان النظر إلى أبي حنيفة كما لو كان منافساً للنبي ﷺ أو الصحابة على الإطلاق.

ويقيم ملشرت تفسيره على افتراض أن المذاهب الإقليمية كانت موجودة فعلاً، وأن تحول هذه المذاهب إلى مذاهب شخصية حدث فيما بعد. وما أريد أن أوضحه هنا هو أنه لم يقع مثل هذا التحول لأنَّه كانت توجد في الحقيقة مذاهب إقليمية أصلاً. بدلًا من ذلك سأوضح أن التحول الذي حصل

(1) لا يظهر أن شاخت أخذ في اعتباره ظهور المدارس الجغرافية الإقليمية، تاركاً بذلك بصورة محددة التاريخ الذي بدأت فيه هذه المدارس في التشكل في مرحلتها الأولى.

إنما هو تحول من طبيعة مختلفة تماماً⁽¹⁾.

لقد انشغلت لسنوات دون طائل بالتحول «الشاختي»، آخذًا في اعتباري كنقطة انطلاق القبول غير النقي لهذه الأطروحة. لقد خلق هذا القبول مشكلة غير ضرورية أثرت بالتالي في محاولتي لإعادة بناء فترة تكون المذاهب، وبالذات خلال القرن الثالث/التاسع وبداية القرن الرابع/العاشر. فإذا كان يجب نفي هذه الأطروحة، فإن الوصف الأكثر إقناعاً لظهور المذاهب يمكن أن يعرض. وعلى الأقل، لا ينبغي لنا أن نحسب حساباً لتحول لم يقع أصلًا. إن أطروحة شاخت تخلق، كما سنرى، تحويلة عارضة في تاريخ الفقه الإسلامي المبكر، وهي تحويلة لا يسندها لا الشعور العام ولا الدليل من المصادر المبكرة.

II

نبدأ بحثنا بدراسة ماذا يعني مفهوم «المذهب الإقليمي» أو يفترض أن يعني. تعرف قواميس اللغة الإنجليزية بشكل عام كلمة «School» (مدرسة) على أنها مجموعة من العلماء منظمة وعلى أنها أساتذة مرتبون بعضهم بعض من أجل تعلم ونشر المعرفة وهي التعريف العام المطبق على أنواع مختلفة من المدارس. وهناك تعريف أصيق وأكثر تحديدًا ربما كان أكثر صلة بفرضنا: «الأشخاص الذين يملكون معتقداً أو رأياً مشتركاً أو يقبلون نفس الأفكار أو يتبعون نفس المنهج الفكري». والجزء الأول من هذا التعريف يوازي فكرة شاخت للمدارس الإقليمية، طالما أن سماتها المميزة، بحسب ما يذهب إليه شاخت، كان غياب أي فرق أساسي في الرأي أو المعتقد. وفي رأي ملشرت، هذا المعتقد أو الرأي المشترك كان أيضاً أمراً غامضاً وغير مميز

(1) يؤكّد ملشرت في مقالة حديثة الموقف الذي يتبناه في كتابه حول أساس تشكيل المذهب السنّي، بل ويضيف بأن: «الرأي الحنفي تطور في بغداد (والبصرة) وليس الكوفة، بينما كان التقليد الحنفي المحلي في الكوفة جانبياً أو محدوداً». انظر مقالته: Islamic Law

ومجهول. ويقتضي هذا الأمر المشاركة في جوهر المادة الفقهية، بل حتى يشير إلى «قبول نفس الآراء»، وهذا هو الجزء الثاني من التعريف القاموسي. وبشكل مشابه، طالما أن المعتقد أو الرأي المشترك قد استند إلى مصدر تعليمي ملهم وحيد، فإنه من السهل أن نرى كيف أن المدرسة تُعرف باعتبارها مجموعةً من الأشخاص يتبعون نفس المناهج الفكرية، وهذه صفة أو سمة مُشار إليها ضمناً عند شاخت. والسؤال الذي يجب أن نسأله الآن: هل مثل هذه المدارس (المذاهب) وجدت فعلاً باعتبارها وحداتٍ جغرافية؟

لقد طور شاخت دون شك فكرة المدارس (المذاهب) الإقليمية على أساس ما ذكرته المعلومات المتاحة له في المصادر الأصلية، وبالذات في كتابات الشافعي، التي اعتمد عليها كثيراً. وهكذا، عرف أن للإمام الشافعي كتاباً بعنوان كتاب اختلاف العراقيين⁽¹⁾. وعنوان هذا الكتاب نفسه على ما يظهر يؤكد أطروحة شاخت عن المدارس (المذاهب) الإقليمية (ولكن في نفس الوقت يقلل من شأن فكرته عن غياب الفرق في المعتقد أو في الرأي). لكن هل مثل هذه المراجع، وهي بالفعل عديدة، تشير إلى وجود مدرسة عراقية؟ إن النظرة الفاحصة لهذا الكتاب توضح أن الاختلاف الفقهي الذي كتب عنه الشافعي كان محدوداً بشكل صارم بآراء أبي حنيفة وابن أبي ليلى (متوفى 148/765) اللذين، دون شك، كانوا متواافقين في المعتقد، لكن كانوا مختلفين جداً أحدهما عن الآخر في قضايا الفقه، ولا يحتوي الكتاب حتى على رأي واحد يمكن أن يعزى لأي شخص غير أبي حنيفة أو ابن أبي ليلى.

إضافة إلى ذلك وكقاعدة، لا يوجد رأي يمكنني أن أحكم عليه، من الناحية الفقهية، بأنه غامض. وفي الواقع في طبعة حديثة للكتاب نجد أنه يحمل عنواناً أكثر تفصيلاً ودقة: كتاب ما اختلف فيه أبو حنيفة وابن أبي ليلى⁽²⁾.

(1) غرود هورفتس

(2) طبع كجزء من المجلد السابع من كتاب الشافعي الأم، تحقيق محمد مطرجي، 9 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413) 161 – 250. وانظر كذلك ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978/1398)، 295.

إضافةً إلى ذلك يشير الشافعی بشكل دائم في كتاب الشفعة إلى الكوفيين، لكن يشرح الإمام النووي المتاخر (متوفى 676/1277) أن الشافعی بهذا التعيين قصد أبا حنیفة وابن أبي لیلی وتلاميذهما⁽¹⁾. وسينشر أحد طلاب الشافعی مؤخرًا أحد كتب إمامه بعنوان اختلاف مالک والشافعی⁽²⁾. فلو كان الشافعی مستقرًا جغرافيًا وكان يسكن، لنقل على سبيل المثال في المدينة، فإنه لن يكون بالإمكان تصور أن كتابه قد يحمل عنوان اختلاف أهل المدينة.

وهذه هي حالة كتاب الشيباني «الحجۃ على أهل المدينة» بالضبط، الذي على الرغم من عنوانه لا يشير على الإطلاق إلى رأي جغرافي. فالشيباني يعرف فقط أصواتاً فرديةً كانت قد عبرت إما بشكل مستقل أو كجزء من رأي جماعي قدّم بوصفه محل اتفاق. وفي فقرة توضح مسألة المسح على الخفّین، نجده يميز بين الآراء المدنیة: كان مالک وعدد من أتباعه يرون رأيًّا خاصًا حول الموضوع، بينما هناك مجموعتان آخرتان تريان رأيين مختلفين حول نفس المسألة، والمجموعة الأخيرة التي يذكرها الشيباني تشمل عبد العزیز بن أبي حازم سلّمة الذي يظهر أنه جذب عدداً من الأتباع⁽³⁾. ويُقدّم «رأي أهل المدينة» عندما يظهر أن رأيًّا كان موضع اتفاق فقهاء المدينة. ويذكر الشيباني أسماء معينةً عندما يقع الاختلاف. يُذكر مالک دائمًا تقريباً بوصفه ممثلاً للرأي السائد في المدينة أو على اعتباره الصوت القائد لواحدة من المجموعات المختلفة⁽⁴⁾. وفي بعض الأحيان يصفه الشيباني بفقیه أهل المدينة⁽⁵⁾. لكن مع ذلك، لم يكن لفقهاء المدينة دائمًا آراء خاصة بهم. وفي

(1) جامع بيان العلم، 161.

(2) محیی الدین النووی، تهذیب الأسماء واللغات، 3 أجزاء (القاهرة: إدارة الطباعة المنیریة، 1927) المجلد 1 ، 284.

(3) المرجع السابق، 295.

(4) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الحجۃ على أهل المدينة، 4 أجزاء (حیدر آباد: مطبعة المعارف الشرقية، 1385/1965) المجلد الأول ، 23.

(5) المرجع السابق، المجلد الأول، 190، 212، 234، 378، وما ترد في مواطن كثيرة.

أحياناً كثيرة مرجعهم هو أبو حنيفة نفسه⁽¹⁾. لكن أمر قبول الآراء متداول، ففي العديد من القضايا، يفضل الشيباني وبشكل واضح صريح آراء أهل المدينة على آراء أبي حنيفة، رغم ولائه العميق وبالتفصيل وبشكل واع⁽²⁾ وباختصار، فإن كتاب الشيباني «الحجّة على أهل المدينة»، وكذلك كتاب الشافعي «اختلاف العراقيين» تخللهما الآراء الشخصية وليس جغرافي.

ومحتويات كتاب الشافعي «اختلاف العراقيين» وكتاب الشيباني «الحجّة على أهل المدينة» تستدعي التشكيك في أي فكرة حول بنية مذهب إقليمي مجهول. ولدينا أيضاً شهادة الشافعي الشخصية بالنسبة للاختلاف الشخصي الغني، وبالنسبة للرأي الشخصي في الكوفة على وجه الخصوص والعراق عموماً. فالشافعي يذكر الملاحظة التالية في كتاب جماع العلم:

«رأيت في الكوفة مجموعة فقهاء يميلون إلى رأي ابن أبي ليلى وينتقدون آراء أبي يوسف (متوفي 182/798) وغيره. ورأيت أيضاً مجموعة أخرى تميل إلى آراء أبي يوسف وتنتقد آراء ابن أبي ليلى وغيره. والذين يختلفون مع أبي يوسف وغيره يأخذون بآراء الثوري (متوفي 161/777) وهناك أيضاً من يأخذون بآراء الحسن بن صالح (متوفي 168/784)»⁽³⁾.

من الواضح أن مجتمع الكوفة الفقهي كان يتكون من أصوات فردية، مختلف بعضها عن بعض، وهذه تشمل ابن أبي ليلى وأبا حنيفة وأبا يوسف والشيباني وزفر والحسن بن زياد وسفيان الثوري وحسن بن صالح، وفي قائمة الشافعي، هناك عدد من الأشخاص ممن لم يذكر أسماءهم، يظهر أنهم أقل تأثيراً من الأوائل. واختلافات أبي حنيفة مع ابن أبي ليلى لم تكن اختلافات تفصيلية فقط، وإنما كانت أيضاً، كما لاحظ بعض الفقهاء المتأخرين، ذات

(1) المرجع السابق، المجلد الأول، 212 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، المجلد الأول، 76، 83، 182، 239، 411، 420 وما تردد في مواطن كثيرة.

(3) المرجع السابق، المجلد 1، 128 حيث يذكر الشيباني، بخصوص الرکوع في الصلاة، أن «قول أهل المدينة... أحب إلى من قول أبي حنيفة وإن كنت احتجبت لأبي حنيفة بحججة ثابتة».

طبيعة منهجية أيضاً. وهذا هو السبب الحقيقي لعدم اعتبار ابن أبي ليلى من طرف متأخر الأحناف عضواً في مذهبهم رغم الاختلافات المنهجية والجوهرية بين كبار علماء الأحناف المبكرين أو الأوائل.

ولقد قيل عن الثوري، وهو فقيهٔ معتبرٌ، من طرف التقليد الفقهي أنه أوجد أو أسس مذهب الشخصي. ويعرف شرف الدين النووي به بوصفه واحداً من ستة أئمة مذاهب⁽¹⁾، والآخرون هم داود بن خلف الظاهري (متوفى 270/884) والأئمة السنّيون الأربع⁽²⁾. واختلاف آراء الثوري مع الآخرين كانت بالتأكيد وبشكل أساسى منهجية، وهذا ما يفسر إسهامه المتميز في تأسيس مذهب مستقل أو مدرسة مستقلة.

وأمّا أبو حنيفة وتلميذه المشهوران، فيقدمون أو ينبغي أن يقدموا، مشكلة للمؤرخ للفقه، لأنَّ الحالات التي يتفق فيها الثلاثة في رأي واحد، كانت نادرة. ومع ذلك فإنَّ آراءهم جميعاً أصبحت تشكّل أساس المذهب الحنفي المتأخر. وتكتفي نظرة عابرة في كتاب مختصر الطحاوي (متوفى 331/933) والدبّوسي (متوفى 430/1038) تأسيس النظر لتوضّح الفروقات الواسعة فيما بينهم. ولم يكن أبو يوسف في اتفاق كلي أو حتى جوهري مع الشيباني. كذلك لم يكن هذان الاثنان دائمًا في اتفاق كامل مع إمامهم المفترض. ولقد تمكّن الدبوسي من تفصيل الفروق وترتيبها بحسب تصنيفات عديدة: الاختلافات بين أبي حنيفة من ناحية ومع تلميذه من ناحية أخرى، وبين أبي حنيفة والشيباني من جهة أخرى، وبطبيعة الحال بين الشيباني وأبي يوسف⁽³⁾. وهذه الاختلافات، التي تشير إلى تباينات جوهرية في التفسير،

(1) الشافعى، كتاب جامع العلم، مطبوع في الجزء 7 من كتاب الأم، تحقيق محمد مطرجي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413، 1993) 470. وكان الحسن بن صالح فقيهاً زيدياً.

(2) النووي، تهذيب الأسماء، المجلد الأول، 223.

(3) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوى، المختصر، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، 1370/1950)؛ أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي، تأسيس النظر (القاهرة: المطبعة الأدبية، دون تاريخ).

إنما تدل على اتجاهات منهجية مختلفة فصلت بالتأكيد من طرف التقليد الحنفي لصالح وحدة وتماسك المذهب وبشكلٍ واضح.

والمقارنة بين الشافعي وما يسمى بتلמידه، المزنني (المتوفى 877/264) من ناحية وأبو حنيفة وتلמידيه من ناحية أخرى، تظهر دليلاً على مدى جدية الخلافات المنهجية بين الأخير وتلاميذه. وهذه المقارنة، وإن كانت قد جاءت على يد الفقيه والباحث الشافعي إمام الحرمين الجويني (متوفى 1085/478)، تبقى مقارنة مهمة بالنسبة لنا، حتى وإن أخذنا بشكل جدي التوجه الإيديولوجي وفي الرأي عند هذا الفقيه⁽¹⁾. فالزنزي معروف أنه ابتعد منهجياً في الفروع عن تعاليم الشافعي. لكن بحسب الجويني، لم يختلف منهجياً عن الشافعي كما اختلف أبو يوسف مع الشيباني، وفي نفس المجال، مع أبي حنيفة. وفي الحقيقة، لقد أظهر المزنني قدراً عالياً من الاستقلال الفقهي حتى قيل إنه كان لديه أتباعه أو تلاميذه الخاصون. لذا ليس بمستغرب أن يقال إن الفقيه المتميز عبد الرحمن الرافعي (متوفى 623/1226) قد قال مرّة عنه: «فالرجل صاحب مذهب مستقل».

أما أن أئمة الأحناف الثلاثة كانوا مختلفين بشكل كبير عن بعضهم البعض فهذا أمر ينبغي أن يكون واضحاً. ولقد اعترف علماء الأحناف الأواخر بهذه الاختلافات، لكنهم وفقوا بينهم عن طريق التمييز الثلاثي. ولقد أصبح من المبادئ العامة في هذا المذهب الاعتراف بأن كل إمام كان عموماً يتبع في مجال خاص من مجالات الفقه. ولذا، بشكل عام، كانت آراء أبي حنيفة تُطبق في أمور الشعائر والعبادات، وآراء أبي يوسف في أمور الإجراءات والصفقات المالية والشيباني في مجال الأحوال الشخصية. إضافة إلى ذلك، كان لهؤلاء الأئمة تلاميذهم وأتباعهم. وحالة أبو حنيفة لا تحتاج إلى توثيق،

(1) تقي الدين أحمد بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق عبد العليم خان، 4 مجلدات (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1398/1978) المجلد الأول، 8.

طالما أنتا ذكرنا للتو تلاميذه⁽¹⁾. ولقد كان يعتقد بشكل واسع أن أبا يوسف له عدد كبير من الأتباع، كما اعترف شاخت نفسه⁽²⁾. لكن ما هو مثير مع ذلك هو أن لتلاميذ أبي حنيفة أتباعهم ولوقت طويل بعد وفاتهم، وهي ظاهرة تستحق بحثاً إضافياً، وبالذات في ضوء حقيقة أنه في مثل هذه الفترة المتأخرة وصلت المذاهب إلى درجة عالية من التطور. فحتى النصف الأول من القرن الرابع/العاشر، ما كان هناك أتباع لأبي حنيفة، المؤسس المفترض للمذهب، وإنما لواحد من تلاميذه الآخرين⁽³⁾. فعلى سبيل المثال، لقد ورد أن أبو إسحاق الطبرى (متوفى عام 346/956) كان من أصحاب (تلاميذ) الشيبانى.

مثل هذه الآراء الفردية أو الشخصية المميزة كالتالي قمنا ببعادها والتي كانت منتشرة في قضاء وفقه الكوفة، اعتبرها شاخت نقطة جذب أو أهمية للمذهب الإقليمي. ولا يوجد فقط دليل قوي على وجود الآراء الشخصية، بل إنّ أيّاً من مصادرنا، سواء في الفترة المبكرة أو المتأخرة، لا يشير إلى وجود رأي جماعي مجهول المصدر. والسبب في ذلك أنه لم تكن هناك آراء مثل هذه قد وجدت قط. على النقيض، لا يوجد في متناولنا أيدينا رأي فقهى واحد يمكن أن يعزى بشكل واضح وغير إشكالي إلى توجه إقليمي جماعي. والصفحات التالية ينبغي أن تجعل هذا التأكيد أكثر وضوحاً.

(1) المرجع السابق، المجلد الأول، 8، «فالرجل صاحب مذهب مستقل».

(2) أنظر محمد بن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، 8 مجلدات (بيروت: دار الفكر 1979) المجلد الأول، 71، ويكتب ابن عابدين اعتماداً على آراء فقهاء سابقين.

(3) لأبي حنيفة تلاميذ آخرون عديدون منهم بكار بن قتيبة وهاشم بن أبي بكر البكري وإبراهيم الجراح وأسد بن عمرو، وحرملة التميمي. أنظر محمد بن يوسف الكندي، أخبار قضاة مصر، تحقيق رفن جست (أعيدت طباعته في القاهرة: الفاروق الحديث للطباعة والنشر، د.ت) [طبعه 1912] 412، 427؛ أحمد بن عبد الرحمن بن برد، ذيل كتاب الولاة، طبع مع كتاب الكندي، وكيع، محمد بن خلف بن حيان، أخبار القضاة، 3 أجزاء (بيروت: عالم الكتب، د.ت) المجلد الثالث، 286، 288، وترد في مواطن كثيرة.

هل بإمكاننا الحديث عن الفقه الحجازي بنفس الطريقة؟ أو هل ربما كانت هناك مذاهب مكية ومدنية إقليمية، كما ادعى شاخت؟ مرة أخرى، دعونا نستمع لما يذكره الشافعي، فوصفه في هذا الأمر مفيد جداً:

«في مكة كان هناك البعض من لا يكادون يختلفون عن عطاء [بن أبي رباح] وأخرون يفضلون رأياً مختلفاً عن رأيه؛ بعدها جاء زنجي بن خالد وأعطى آراء فقهية، وفضل البعض آرائه. بينما مال البعض نحو آراء سعيد بن سالم - ولقد بالغ بعض أتباعهما. وفضل الفقهاء في المدينة سعيد بن المسيب، وبعدها أهملوا أو تجنبوا بعض آرائه؛ وبعدها في عصرنا تقدم مالك وفضله العديد، بينما هاجم البعض آرائه بشدة. ولقد رأيت ابن أبي الزناد يبالغ في معارضته، ولقد اتبع المُغيرة وابن حازم والداروري بعض آرائه بينما هاجمه آخرون عليها... بل إن بعض المكيين كانوا يرون أن عطاء أعلى رتبة من التابعين»⁽¹⁾.

لاحظ هنا الحضور البارز للفقهاء الأفراد ممن كانوا فقهاء بارزين. ولقد قلد العامة وصغار الفقهاء واحداً منهم أو آخر، أو اختاروا بعض آراء فقهية ما وآراء أخرى لفقهاء آخرين. فـ«إِمْكَانُ الْوَاحِدِ أَنْ يلتزم بآراء فقهية فردية، ثُمَّ بعدها وبشكل حر يتتجنبها لصالح آراء أخرى، إِنْ أَثْبَتَ الْآخِرُ، لِسَبِّبِ مَا، أَنَّ آرَاءَهُ جذابة، وَتَتَحدَّثُ هَذِهِ الْفَقْرَةُ أَيْضًاً عَنِ التَّزَامِ شَبَهِ تَعَصُّبِ الْفَرَدِ أَوْ مِيَولِهِ». فلقد كان لسعيد بن سالم وزنجي بن خالد أتباعهم المخلصين لهم، بينما المعجبون بعطاء يظهر أنهم كانوا أكثر تفانياً في التمسك بآرائه من آراء الآخرين، لكن يبقى الالتزام سريع الزوال، قال بها أو اعتنقها أي من الفقهاء - التابعين. وفي كل الأحوال، فإن الخلفية هي خلفية رأي فقهي شخصي فردي. وليس هناك رأي يمكن وضعه في سياق لا شخصي، عام أو غامض. لكن كيف يتفق وصف الشافعي للفقه الكوفي مع إشارات إلى ممارسات مدنته، مع تلك التي سُجلت

(1) انظر الطحاوي، المختصر، 260، 262، 264، 276، 278، وما بعدها، وكيع، أخبار القضاة، المجلد الثالث (289)، (طالبان)، 6 . Schacht, Origins,

في موطأ مالك؟ فهل بإمكان الممارسة المدنية الجماعية التحول لتشكيل مذهب إقليمي؟ غالباً ما يذكر مالك صيغة كهذه «هذه هي القاعدة (أو المسألة) التي نتبعها، والتي لا خلاف حولها والتي أعرف أن فقهاء بلدنا متفقون حولها»⁽¹⁾. أو: هذه هي القاعدة التي استمر أهل العلم في تبنيها في مدینتنا⁽²⁾، أو: هذه القاعدة هي السند بيننا وهي ليست موضع اختلاف⁽³⁾. وتجمع أجزاء مختلفة من هذه الأقوال تحدث أيضاً للجميع وبعض هذه في بعض الأوقات ارتبطت بمفهوم ما عليه العمل، على سبيل المثال، هذه في القاعدة محل الاتفاق... وتمثل ما عليه العمل في بلدنا»⁽⁴⁾.

وتعكس أقوال السلطة هذه - وفي الحقيقة كل أمثل هذه الأقوال في الموطأ - موضوعاً عاماً، أي، الاتفاق، رغم أنه من الممكن أن تميز مستويات عديدة من السلطة متجسدة في البنى الدلالية للقوالب الملونة لهذه الأقوال. أي بعبارة أخرى الموطأ يفيض بفكرة الاتفاق وليس بالاختلاف. فلقد كسب نص مالك قبول فقهاء المدينة، الذين قيل إن عددهم كان حوالي السبعين فقيهاً⁽⁵⁾. ويُقال إنهم توافقوا أو اتفقوا عليه، وهذا يفسر لماذا سُمي

(1) إسماعيل باشا، هداية العارفين: أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، 6 أجزاء (أعيدت طباعته، بغداد: مطبعة المثنى، 1951) المجلد الخامس 208، أنظر أيضاً محمد بن إبراهيم بن منذر النيسابوري، الإشراف على مذاهب أهل العلم، تحقيق عبد الله البارودي، 3 أجزاء (بيروت: دار الجنان، 1414/1993) المجلد الأول، 166 و Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums (Leiden: E.J. Brill, 1967) Band I, 433, no. 51. بالنسبة لهشام بن عبيد الله الرازى (متوفى 817) رقم 9، (وبالنسبة لعيسى بن أبان (متوفى 836) رقم 13 (مقاتل الرازى) (متوفى 862) رقم 248).

(2) مع تعديلات طفيفة، ولقد استخدمت ترجمة شاخت هنا في هذه الفقرة، أنظر Origins, 7. أما بالنسبة للنص الأصلي أنظر الشافعى، كتاب جامع العلم، 469.

(3) مالك بن أنس في الموطأ (بيروت: دار الجيل، 1414/1993) 456، 459، 461 «الأمر المجتمع عليه الذي لا اختلاف فيه والذي أدركت عليه أهل العلم آثذ».

(4) المرجع السابق، 583 و«هذا الأمر الذي لم يزل عليه الناس آثذ».

(5) المرجع السابق، 244، 236، «والستة آثذ التي لا خلاف فيها».

النص بالموطأ. وسواء قبلنا بهذا التفسير أم لا، تبقى الحقيقة هي أن الكتاب يعتبر نفسه تعبيراً دقيقاً لاتفاق فقهاء المدينة، علمًا أن جزءاً كبيراً من القواعد التي فيه اعتمدت على أقوال التابعين والصحابة والنبي ﷺ. ففي فصل مهم عن البيوع، على سبيل المثال، يتكون من 219 قضية، اعتمدت 101 قضية منها على أقوال التابعين والصحابة وأحاديث النبي ﷺ، بينما 98 منها يظهر أنها آراء مالك⁽¹⁾. و29 قررها عمل وإجماع أهل المدينة. وفي جميعها لم تتعرض قضية واحدة للاختلاف. ويشير مسح عشوائي للفصول الأخرى لتأكيد هذه النسب. وفي الواقع، يظهر أن مالك ما كان قط مهتماً بالخلاف أو الاختلاف.

وبقى السؤال: هل كان مالك يتكلم باسم مذهب إقليمي، المدينة؟ وتكمّن الإجابة على هذا السؤال في أحد أقوال مالك التي يشرح فيها المصطلح الفعال الذي استخدمه في الموطأ:

«في الواقع معظم محتويات هذا الكتاب ليست آرائي وإنما هي بالأحرى الآراء التي تلقيتها من علماء بارزين عديدين. ولقد كانت آراؤهم عديدة بحيث إنها أفضت إلى التسليم. لكن هذه هي آراؤهم التي أخذوها من الصحابة، وأنا وبالتالي أخذت هذه الآراء من هؤلاء العلماء الكبار. إنها تراث تطور من عصر لآخر حتى وقتنا الحاضر. وعندما أقول «رأي» فإنه كذلك. وعندما أقول «إن الأمر موضع اتفاق» فإن ذلك يعني أن ذلك الأمر كان موقع إجماع العلماء. وعندما أقول «الأمر عندنا» فإن ذلك يعني أنه الأمر الذي يشكل عمل بلدنا وإقليمنا، وطبقة الفقهاء، وهو معروف عند العامة والعلماء معاً. وعندما أقول «يرى بعض العلماء» فإن هذا يعني أنه رأي قال به بعض العلماء وأنا أميل إليه. وإذا لم أسمع رأياً منهم، فإنني أمارس اجتهادي بحسب ما توصلت إليه، بحيث لا يحيد اجتهادي عن عمل علماء المدينة»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، 463، «الأمر الذي لا خلاف فيه... ببلادنا وكذلك العمل».

(2) انظر على سبيل المثال، مقدمة المحقق: الموطأ، 7 - 8.

ومن الواضح أن ذخيرة مالك الفقيه مشتقة من الآراء الفقهية لفقهاء أفراد: فمعظم المادة الفقهية في الكتاب يعترف بأنه أخذها عن فقهاء أفراد هم أيضاً أخذوها عن أجيال سابقة من الفقهاء من التابعين والصحابة. ولا توجد أي إشارة إلى أن هؤلاء العلماء اختاروا أو انتقوا آرائهم من ممارسة فقهية جماعية أو غفل. فإذا كان هناك رأي وقع عليه إجماع، فإن مالكاً كان على دراية تامة بالأصوات الفردية التي شكلت هذا الإجماع. وهم مرة أخرى العلماء الذين اشتغلوا أو عملوا في إقليمه أو بلدته. لكن مع ذلك لو لم يكن هناك رأي في أمر ما، فإن مالك سيمارس اجتهاده بحسب «رأي شخص ما» كان قد عرفه أو درس عليه. فلو وجد رأي عام إقليمي، فإن مالكاً لن يكون أمامه سبب يجعله يتبع أو يلائم اجتهاده مع ذلك الرأي الإقليمي. لكن لم يكن هناك أي إجماعٍ مديني فيما يبدو.

III

علينا الآن أن نأخذ في اعتبارنا الأخبار التي ظهرت في المصادر وقدرت شاخت وغيره إلى قبول فكرة المذاهب الجغرافية. لقد قيل على سبيل المثال، أن أبو العلاء ابن أبي موسى الضرير (متوفى عام 330/941) تعلم «مذهب العراقيين»، أو «مدرسة العراقيين»⁽¹⁾ وبشكل مشابه، علي الرازي (عاش في منتصف القرن الثاني/الثامن) وقتيبة بن زياد (توفي بعد 201/816) قيل إنهم اتبعا «مذهب أهل العراق»، بينما وصف الأخير على أنه كان واحداً من كبار الفقهاء العراقيين⁽²⁾. وذكر يا بن يحيى الساجي (متوفى 220/835) درس على المزني والربيع (متوفى 270/813) وكلاهما من تلاميذ الشافعي،

(1) ينبغي أن نأخذ هذا الوصف بشيء من الحيطة، ولقد أوضحت أنه ليس كل الآراء التي تظهر باسم مالك مثلاً هي من أقواله، انظر مقالتي:

B. Hallaq, Authority, Continuity and Change In Islamic Law (Cambridge, CUP 2001)
ch. 2, Sect. 11.

(2) شمس الدين محمد بن فرحون (متوفى 799/1396)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/1996) 72 – 73.

لكن قيل أيضاً إنه أخذ عن المزنني والربيع وعن المصريين⁽¹⁾ الذين كانوا من المالكية الأوليين.

ولنلاحظ، أولاًً وقبل كل شيء، أنه لا يوجد مرجع للإقليم نفسه وإنما «لأهل العراق» أو فقهاء العراق أو المدينة أو مصر (وعلى فكرة فالمصريون لم يَرْ شاخت أنهم شكلوا مذهباً)⁽²⁾؛ أو بشكل بديل، الإشارة إلى الكوفيين أو المدینيين أو المصريين⁽³⁾. بعبارة أخرى، لا توجد مسميات مثل فقه العراق أو فقه المدينة أو فقه مصر. ولا نجد أي استخدامات مثل قول المدينة وقول الكوفة. ولو كانت أمثل هذه الإشارات موجودة في مصادرنا، فإنها كانت ستدعى فكرة وجود مذاهب إقليمية. لكن مع ذلك، تشير المراجع بشكل شامل إلى علماء كبار حدث أنهم ينتمون إلى موقع جغرافية. ومن المثير، على النقيض، أنه في بعض الأحيان، تحدد المصادر بعض الفقهاء بوصفهم «فقهاء العراق» كما كان يصدق الأمر في حالة محمد بن شجاع الثلجي (متوفى 879/266) الذي كان تلميذ الحسن بن زياد والذي كان ولاه لأراء أستاذه ولأراء أبو حنيفة ليس موضع شك⁽⁴⁾. وهكذا فإن مجال الرأي هنا مجال شخصي وليس إقليمياً، إذ التركيز إنما يوضع بشكل كلي على الإنجاز الفقهي الشخصي وليس على الموقع الذي حدث أن الفقيه عاش فيه. أما أنه أبرز الفقهاء في المجتمع المحلي العراقي فإن هذا خبر عن الثلجي وليس العراق.

(1) زين الدين قاسم بن قططوبغا، تاج الترجم في طبقات الحنفية (بغداد: مكتبة المثنى، 1962) .88

(2) ابن النديم، الفهرست، 290 - 92 ، 295.

(3) المرجع السابق، 300.

(4) المرجع السابق، 281، 290، 291، 293، 294، 300 ولقد تكرر ورودها. القاضي النعمان: اختلاف أصول المذهب، 173، 207، عبد الله بن يوسف الأزدي، ابن الفراضي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، 2 جزء (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1954) المجلد الأول 74، الكندي: الأخبار، 475، أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشنبي، قضاة قرطبة، تحقيق عزت حسين (بغداد: مكتبة المثنى، 1952) 264، 247، 253.

والفقهاء الذين استخدمو اسماً جغرافياً لم يشرحوا، بطبيعة الحال، ما الذي قصدوه بذلك، ومن هنا تأتي مشكلتنا. ولكن بإمكاننا في بعض الأوقات أن نكتشف مقدار أهميتها. فعلى سبيل المثال، قيل إن محمد بن عبد الله بن عبدون (متوفى 299/911) كان إماماً بارزاً تعلم مذهب العراقيين⁽¹⁾. ولقد وصف أيضاً على أنه شخص درس أو اتبع أبي حنيفة ودافع عن آرائه بتقديم براهين أو أقوال. وهنا عبارة «تعلم مذهب العراقيين» لا يعني أنه انتسب إلى مذهب أو رأي جغرافي مجهول وعام، وإنما يعني أنه أجاد تعلم آراء فقهاء علماء عراقيين، رغم أن ولاءه لأبي حنيفة لا يمكن أن تكون موضع شك. فإن يدرس ويجيد الواحد تعلم آراء أكثر من عالم كانت ولا تزال ممارسة معيارية، وهي في حد ذاتها لا تشير إلى الولاء لكل الأساتذة. فالولاء كان أمراً اعتقادياً وليس تربوياً. فلقد وصف بشر بن الوليد الكندي (متوفى 238/852) على أنه عراقي لكن ولاءه كان لأبي يوسف (كان من أصحاب أبي يوسف)⁽²⁾. وبينما الطريقة، قيل إن هارون بن عبد الله الزهري (متوفى 232/846) كان واحداً من الفقهاء الذين اتبعوا عمل أهل المدينة وأحد أصحاب مالك بن أنس صاحب المذهب المالكي⁽³⁾. ومن الواضح أن الكندي والزهري كانوا بوضوح مرتبطين بالترتيب بالفقهاء العراقيين والمدنيين، لكنهم كانوا أولاً وقبل كل شيء تلاميذ إماميين معينين كان بالتأكيد ولاؤهما لهما. وفي هذه الحالات نحن محظوظون أن يكون متاحاً لنا المعرفة المزدوجة (1) بأن هذين الفقيهين ينتميان إلى مجموعة محلية من العلماء (2) أنهما ملتزمان بالرأي أو المعتقد الشخصي للإمام. وغياب العنصر الثاني عن تقارير أو أوصاف أخرى لا يعني أنه غير موجود ولا أنه يعني أن العنصر الأول يشير أو يدل على رأي

(1) أبو الحسنات الكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (بنaras: مكتبة ندوة المعارف، 1967) 72 - 171.

(2) ابن قططليونغا، تاج التراجم، 63، «كان إماماً عالماً بمذهب العراقيين يتلقى لأبي حنيفة ويحتاج له».

(3) محمد بن أبي الوفاء القرشي، الجوادر المضية في طبقات الحنفية، 2 جزء (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف 1332/1913) المجلد الأول، 166.

إقليمي عام.

لذلك فإن المصطلحات المستخدمة في مصادرنا يجب أن تفسر بدرجة عالية من الحيطة وأن تفحص بالنظر إلى خلفيتها الفقهية الخاصة. وكما لاحظنا، كان شاخت يرى أنه مباشرة بعد الشافعي، حولت المذاهب الجغرافية نفسها إلى مذاهب فردية أو شخصية، وهو تحول «اكتمل في حوالي متتصف القرن الثالث من الهجرة» (أي حوالي 870⁽¹⁾) وبحسب ذلك، إذا ما اكتسبت المذاهب صفة الولاء الشخصي لإمام فرد بعد 250/864، عندها لا ينبغي أن نقابل في مصادرنا المكتوبة بعد هذه الفترة أي إشارات هامة لما سمي بالمذاهب الإقليمية. لكن لم يكن هذا هو الوضع أو الحال. فلقد كان أحمد بن إبراهيم بن فروة اللخمي فقيهاً من قرطبة ازدهر وانتعش بعد متتصف القرن الثالث الهجري، لكنه مع ذلك كان يوصف على أنه تبني بعض الآراء التي كان يقول بها «فقهاء العراق»⁽²⁾. وبشكل مشابه قيل إن عبد الحميد بن خازم كان واحداً من الفقهاء الذين «أخذوا عن أهل العراق»، لكنه توفي عام 922/310⁽³⁾ نجد أن أباً يحيى مأمون توفي في عام 922/310، لكنه ذكر في مصادرنا في الرجال باعتباره شخصاً يتبع «مذهب العراقيين»⁽⁴⁾. ولقد توفي أبو جعفر الطحاوي الفقيه المشهور في حدود 933/322، لكنه مع ذلك عادةً ما ارتبط بأهل العراق⁽⁵⁾. وتصدق على حالة الفقيه الحنفي الشهير أبو الحسن الكرخي، الذي توفي في عام 951/340⁽⁶⁾. بل إنه من المثير جداً أن أكثر

(1) وكيع، أخبار القضاة، المجلد الثالث، 274: «كان من الفقهاء على مذهب أهل المدينة من أصحاب مالك بن أنس المشهورين به».

(2) Schacht, Introduction, 57-58.

(3) ابن الفرضي، تاريخ العلماء، المجلد الأول، 33، توفي اللخمي في 902/290.

(4) وكيع، الأخبار، المجلد الثالث، 293.

(5) الحُشَنِي، قضاة قرطبة، 253.

(6) ابن النديم، الفهرست، 292، «وكان يتفقه على مذهب أهل العراق» انظر اللكتوني، الفوائد/ 31 - 34، الذي يقول الطحاوي إنه درس على الشافعي وأساتذةً أحنافاً، وكان على مذهب أهل الكوفة.

الكتاب المتأخرین، مثل المؤرخ ابن کثیر (متوفی 774/172) لا یزال يستخدم مفردات لفقهاء القرن الرابع/العاشر. فيصف ابن کثیر محمد بن أحمد السمناني الذي توفي في عام 344/955، على أنه تبنى مذهب العراقيين⁽¹⁾. فلو كانت هناك بالفعل مذاهب إقليمية، عندها كيف استمر هؤلاء الفقهاء أعضاء حتى بعد أن تحولت هذه المذاهب إلى مذاهب فردية شخصية؟ والأهم، كيف يمكنهم أن يصنعوا في مثل هذه المصطلحات عندما كانوا جميعاً، معروفيين، بدون أدنى شك، أنهم كانوا موالين لمذاهبهم الشخصية؟

لقد كانت هذه التسميات أو الألقاب وسائل مناسبة للإشارة لمذهب فقهاء معينين ممن لا يوجد ما هو مشترك بينهم أكثر من حضورهم في محل جغرافي لا يتغير⁽²⁾. فلقد كانت الكوفة، على وجه الخصوص، وال العراق عموماً، موقع انتعشـت فيها مجموعة من الفقهاء وقضوا معظم حياتهم المهنية كلها فيها. وحتى مع منتصف القرن الرابع/العاشر، استمر أبو حنيفة معروفاً بالکوفي، كما تشهد على ذلك كتابات ابن القاسم⁽³⁾. ولقد طور أبو حنيفة وابن أبي ليلى وأبو يوسف والشیعاني والشوري وآخرون آراءهم وبنوا أمجادهم في العراق، الذي لم يغادروه قط لأي فترة ممتدـة من الزمن، وعلى الأقل

(1) ابن النديم، الفهرست، 293.

(2) ابن کثیر، البداية والنهاية، المجلد الحادي عشر، 243.

(3) يجب أن لا ينظر إلى هذا التأكيد على أنه يتعارض أو يناقض الافتراض بأن الشريعة الإسلامية في تاريخها، قد طورت تباينات إقليمية، كما سأوضح بشكل مختصر لاحقاً. لكن مع ذلك فإن التباينات الإقليمية لم تؤدّ قط إلى قيام مذهب إقليمي أو فكر إقليمي. ثم أن يكون العراقيون مختلفين في آرائهم في بعض الجوانب عن الآراء المدنية أو المصرية أو آراء أخرى فإن هذا الافتراض في ذاته لا يشكل أمراً يمكن الجدل حوله أو أنه يخلق معضلة. وكما سأوضح لاحقاً، النظر إلى هذه التباينات بوصفها مذاهب أو مدارس جغرافية متميزة مستقلة يتطلب منا أن نحدد نفس التسمية أو التعين، بل حتى بشكل أكثر تأكيداً، المدارس/المذاهب الشخصية المتأخرة، نظراً لأن التباينات الجغرافية داخل الفقه الواحد لم تكن أقل ظهوراً مما اسماه شاخت بالمدارس/المذاهب الجغرافية القديمة.

ليس لفترة طويلة بقدر كاف لتبرير ضمهم إلى أي إقليم آخر.

ومن الصحيح وكذلك المناسب أن ندعوهم بالعراقيين، لكن التسمية لا تحمل أي دلالة على اتساق آرائهم - ولقد كان هذا واضحاً للجميع. وليس باستطاعة أحد أن يتحدث عن آراء ابن أبي ليلى أو آراء أبي حنيفة بشكل متبدال، بل وليس بإمكان أحد الحديث عن آراء أي فقيه بهذه الطريقة.

وعندما سمي أبو حنيفة والثوري وابن أبي ليلى بوصفهم عراقيين، لم يكن بإمكان أحد أن يخطئ في ماذا قصد بذلك. وعندما تحدث عالم ما عن «الرأي العراقي أو المذهب العراقي» فهم على أنه رأي أخذ به بعض فقهاء العراق (سنذكر تفاصيل ذلك لاحقاً). لكن مع ذلك لم يكن تصنيف الشافعي بهذه السهولة. لم يكن بإمكان أحد الإشارة إلى الآراء المدنية أو العراقية أو المصرية، ووضع أعمال الشافعي الفقهية ضمن واحد منها. لقد تحرك الشافعي بين هذه المراكز الثلاثة ولم يكن بالإمكان ربطه بأي واحد منها. وأصبح يطلق عليه فقط اسمه الشخصي، حيث لا يوجد اسم جغرافي يمكن أن يكون صحيحاً أو يحمل معنى. وأي محاولة لمثل هذه التسمية كانت مربكة تماماً.

وحالة الأوزاعي الدمشقي (متوفى عام 157/773) أفضل للتدليل على ما نقصده من وراء هذه المسائلة. فمنذ البداية، لا تشير المصادر قط إلى وجود مذهب سوري أو شامي، وإنما تشير فقط للأوزاعي كعالم فرد كان له بعد ذلك مذهب، حوالي منتصف القرن الثاني الهجري وقبل أن يظهر الشافعي. ولم تكن هناك فائدة في الإشارة إلى المذهب الشامي أو الدمشقي لأنه لم يكن هناك أحد يعادل الأوزاعي في التبريز الفقهي. إضافة إلى ذلك، وكالشافعي، لم يكن بإمكان الأوزاعي الارتباط بموقع جغرافي معين، طالما أنه في مرحلة متأخرة في مهنته انتقل إلى بيروت⁽¹⁾. وكانت آراؤه وقيمه

(1) أحمد بن أبي أحمد الطبرى، ابن القاسى، أدب القاضى، تحقيق حسين الجبورى، 2 جزء (الطائف: مطبعة الصديق، 1409/1989) المجلد 1، 179، 189، 211، 213، =

بمهمة التدريس تخبرنا عن تجربة شخصية لدرجة عالية: فلقد درس على عطاء وابن شهاب الزهري (متوفى 141/124) وقتادة (متوفى 117/735) ومحمد بن المنكدر (متوفى 130/747) وكان أستاذًا لمفكرين من أمثال الثوري ومالك وابن المبارك (توفي 181/797)⁽¹⁾.

وتعطي حالة الأوزاعي وزناً كبيراً معتبراً للرأي المناقض لأطروحة شاخت للأصل الأول للمذاهب الشخصية، لأنه منذ المنتصف الثاني من القرن، كان الأوزاعي يُرى على أنه قاضٍ بحسب مكانته الخاصة وبمذهبه الشخصي كان واضحًا مقبولاً قبل أن يصبح الشافعي عالماً ناضجاً⁽²⁾. والنقطة هي أن الأوزاعي الشاب، وخلال الربع الثاني من القرن الثاني (740 - 70 للميلاد) انتشرت آراؤه، وانتشر مذهبه - الذي انتعش مباشرة من ذلك الوقت في الشام وشمال أفريقيا والأندلس⁽³⁾ - واعتبرت مدرسته فرديةً في طبيعتها ولم ترتبط

251، 253 - 54، 313، 315، وترد في أماكن أخرى. والاستخدام الشائع هنا: «قاله الكوفي نصاً وقلته على مذهب الشافعي تخريجاً» أو «قاله الشافعي والковي نصاً». ويحدد ابن المنذر أيضًا أبي حنيفة بوصفه كوفيًا، رغم أنه على عكس ابن القاضي، غير متطرق في ذلك. ففي بعض الأوقات يظهر أبو حنيفة تحت هذا اللقب أو أي رأي جغرافي. وكل الرجال الذين يذكرهم أفراد: أبو حنيفة وأبو يوسف والشيباني ومالك والشافعي وأبو عبيد وابن حنبل وابن أبي ليلى والشعبي والتخخي وعمرو بن دينار وغيرهم. لكن في أوقات أخرى يذكر أهل الرأي، وهو تعبير يظهر ليشير إلى مجموعة آراء أبي حنيفة وأصحابه. وعندما لا يتفق هؤلاء، فإن ابن المنذر يميز بينهم ذاكراً أسماء الكوفي (أو النعمان) ويعقوب (أبو يوسف) وابن الحسن (الشيباني). أنظر الإشراف، المجلد الأول، 103، 107، 108، 113، 122، 128، 142، 150، 164، المجلد الثاني 257، 261، 268، المجلد الثالث 117، 123، 175، 250، 255، 256، 258، 267، ويرد في أماكن أخرى.

(1) النووي، التهذيب، المجلد الأول، 298.

(2) المرجع السابق.

(3) لطبيعة وانتشار مذهب الأوزاعية أنظر:

قط بأي موقع جغرافي⁽¹⁾.

وفي ضوء التطور الأخير لما سمي بالمذاهب الفردية أو الشخصية، فإن أي تسمية للجماعات الفقهية المبكرة باعتبارها جغرافية غير صحيح تاريخياً وهو كذلك مثير للاختلاف. لأنه لو أعطينا أنفسنا هذه الحرية فإنه يجب علينا أن نكون متsequin. فالانتشار الجغرافي للمذاهب المبكرة لم يستمر فقط، كما قد رأينا، وإنما استمر حتى لجماعات فقهية متاخرة جداً. فلقد عُرف أحمد بن سليمان (متوفى 296/908) الفقيه المالكي على أنه واحد من أهل القيروان⁽²⁾. ولقد وصف الخُشْنِي عدداً كبيراً من الفقهاء ممن اشتهروا بعد منتصف القرن الثالث/الناسع بأنهم من أهل أفريقيا⁽³⁾. ولقد عُرف أحمد بن عبد الملك، المشهور بابن المكوي، والذي توفي في أواخر 410/1019 باعتباره واحداً من أهل الأندلس⁽⁴⁾.

ويصدق الحال على أحمد بن نصر بن زياد (توفي 316/928) الذي قيل إنه من أهل أفريقيا⁽⁵⁾. وقد سمي ابن فرحون المالكي المتأخر جداً (متوفى 799/1396) مجموعةً كبيرةً من فقهاء اشتهروا خلال القرون الخامس والسادس والسابع والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر - باعتبارهم من فقهاء

(1) إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، 4 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985 – 88) المجلد الحادي عشر، 131، النموي، التهذيب، المجلد الأول 298، ابن الفرضي، تاريخ العلماء، المجلد الأول، 312.

(2) من المفيد ملاحظة أن الشافعي انتقد أهل المدينة وال العراق، واستثنى الأوزاعي كفرد. أنظر 70, 39, 48, Schacht, Origins, 10, يمكن تتكرر في موقع أخرى. ولقد حاول شاخت أن يجعل من مذهب الأوزاعي الشخصي مذهبًا إقليمياً، لكنه اعترف بأن الأوزاعي هو الممثل الوحيد لهذا المذهب. ولم يكن قادرًا على تحمل الشيباني (ص 9) الذي قال: إنه يتحدث «باسم المسلمين جميعاً، ذاكراً من بينهم الحجازيين وال Iraqيين، ومتجاهلاً الشاميين، كأنما ليست لأهل الشام أهمية».

(3) ابن الفرضي، تاريخ العلماء، المجلد الأول، 74.

(4) الخُشْنِي، قضاة قرطبة، 242، وما بعدها.

(5) ابن فرحون، الديبايج المذهب، 100 – 6.

الأندلس⁽¹⁾. ومن بين الأحناف المتأخرین، أبو الليث السمرقندی (متوفی 383 أو 993 / 393 أو 1002) الذي يتحدث عن مدرسة بلخ⁽²⁾. ويعرف النووی الفقيه الشافعی من القرن السابع/الثالث عشر بوجود صيغ عراقیة وخرسانیة ومرزوکیة وطبریة من مذهبہ⁽³⁾. فلو كانت المذاهب العراقیة والمدنیة مذاهب إقلیمیة، بأی معنی لتلك الكلمة، فإن المذاهب المتأخرة تطورت بالطريقة نفسها، إن لم يكن بشكل أكثر تمیزاً، في الصفة الإقلیمیة. والمالکیة الأندلسیة وحنفیة ما وراء النهر وشافعیة بلاد الشام، إنما هي أمثلة واضحة على هذا الاتجاه. لقد اختلفت بشكل مهم عن مثيلتها في مناطق أو أقالیم كالعراق والحجاز ومصر⁽⁴⁾. وإنما كانت الصفة الإقلیمیة واحتلالات الآراء في أكثر المذاهب المتأخرة جداً أقل وضوحاً مما كانت عليه الفروقات الجغرافیة التي وجدت خلال القرن الثاني/الثامن بين العراق والمدنیة والشام ومصر. وهكذا إذا كان علينا أن نشير إلى الصفة الإقلیمیة للمذاهب المتأخرة، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ في اعتبارنا وبشكل جدي الصفة الإقلیمیة للسابق. أما أنا لم نتمكن بعد من إدخال هذا الفهم في نموذجنا الفكري؛ فإن ذلك ربما يعكس حالة المعرفة في الوقت الحاضر.

وأیاً يكن الأمر، فإن الاتساق يتطلب أن نطلق اسم «المذاهب الإقلیمیة» بقوة إضافية على المذاهب المتأخرة والتي سمیت «المذاهب الشخصية». وللقيام بذلك، يجب أن يتوقف مصطلح شاخت «المذاهب الجغرافیة القديمة»

(1) المرجع السابق، 91.

(2) المرجع السابق، 101 - 5، أنظر أيضاً 97 وما بعدها.

(3) أبو الليث السمرقندی، فتاوى النوازل (حیدر أباد: مطبعة شمس الإسلام، 1355 / 1936)، 4 بالنسبة للآراء المميزة لهذه المدرسة أنظر محمد محروس المدرس: مشائخ بلخ من الحنفیة وما انفردوا به من المسائل الفقیہ، 2 جزء (بغداد: الدار العربیة للنشر، 1977 / 1367).

(4) النووی، روضة الطالبین، المجلد الثاني، 452، 544، 556، المجلد الخامس، 613، 633، 640 وتكرر في مواضع عديدة أخرى.

عن أن تكون له، أية أهمية⁽¹⁾. فبالنسبة لكافحة المذاهب، خلال القرون، ستتطور عموماً صفة إقليمية، وهذا أمر لا يمكن إنكاره. لكن يجب أن لا نقع في مصيدة افتراض أن هذه «الصفة الإقليمية» تعني وجود فروقات متميزة وآراء جغرافية منتظمة، وإنما بدلاً من ذلك، فإنها تعني وجود تباين في الآراء ظهر بسبب وضع نظام خاص من الفقه في سياقات اجتماعية واقتصادية محسوسة ومتميزة، تشكل بمجموعها الطابع الكلي للإقليم⁽²⁾.

IV

لقد أوضح دلينا أو برهاناً أنَّه من الخطأ الحديث عن مذاهب إقليمية جغرافية. فهي ببساطة لم تكن موجودة. وإلغاء هذه المذاهب من الخريطة التاريخية يتركنا مع مشكلة جديدة، وهي: إن لم تكن هذه المذاهب موجودة، فما هي نوعية التحول الذي حدث إلى ما سمي بالمذاهب الشخصية؟ ليس بقدرنا بطبيعة الحال، أن ننفي بأنَّ تحولاً من نوع ما قد وقع، طالما أنَّ المذاهب خلال القرن الثاني/الثامن والجزء المبكر من القرن الثالث/التاسع كانت مختلفةً في العديد من الوجوه عن طبيعتها وتشكيلها اللاحق⁽³⁾.

ولكن وبما أننا قد أثبتنا بأنَّ المذاهب المبكرة كانت مذاهب شخصية فردية متميزة وليس مذاهب إقليمية، فإننا نواجه الآن مشكلة التحول. فإذا ما أكدنا على أنَّ صفة المذاهب المتأخرة شخصية فردية، كما تقول لنا الحكمة

(1) انظر فيما يتعلق بهذا الأمر مقالةً في : Islamic Law and Society 2, 4 (1995) 34-109 (at 125H).

(2) لقد كانت هذه الطبيعة الجغرافية المميزة المزعومة بشكل دقيق للمذاهب الفقهية في القرن الثاني/الثامن هي التي تجعل أطروحة شاخت إشكالية. إذ لو أن شاخت افترض وجود طبيعة إقليمية للمذاهب المتأخرة، فإنَّ فرضيته عندها ستكون معقوله، لكن حتى لو قال بذلك، كما قلنا، فإنها لن تكون لها أي أهمية. في الحقيقة ستكون بمثابة تحصيل حاصل.

(3) يظل التعريف الدقيق بالسمات الإقليمية للمذاهب، والأهم، للفروع الثانوية، في جدول أعمالنا البحثي.

الشائعة، إذن لا يمكننا افتراض تحول. لكن طالما أنه من الواضح أن نوعاً من التحول قد وقع، فإنه ليس أمامنا خيار سوى أن نتساءل: ماذا كانت عليه طبيعة المذاهب المتأخرة؟ والجواب هو أنها ما كانت شخصية فردية بنفس المعنى الذي كانت عليه المذاهب في القرن الثاني/الثامن والثالث/التاسع. في الحقيقة، لم تكن المذاهب المتأخرة شخصية، بأي معنى بارز. وفي الجزء المتبقى من هذه المقالة سنحاول أن نقدم حلّاً لهذه المعضلة.

ودليلنا يقترح أن مذاهب القرن الثاني/الثامن المبكرة كانت شخصية بمعنى أن أتباعها، الذين كان معظمهم من القضاة والمفتين والفقهاء كانوا يلتزمون ويتبنون آراء إمام أو فقيه معين مثل أبي حنيفة أو ابن أبي ليلى⁽¹⁾. ويظهر أن هذا كان الاتجاه العام في تبني الآراء الفقهية، ولم يكن من غير المعتاد على الإطلاق أن يتبنى قاضٍ أو إنسان من العامة خليطاً من الآراء تعود لإمامين من الفقهاء أو أكثر. فلقد تحدث الشافعي، على سبيل المثال، عن بعض أهل المدينة الذين «فضلوا سعيد بن المسيب لكنهم تجنبوا بعض آراؤه»⁽²⁾ لصالح آراء غيره من العلماء. ولقد اتبَعَ المغيرة وابن حازم والداروري بعض آراء مالك ولكن ليس جميعها⁽³⁾. وطبق عبد الله بن طاهر الحازمي الذي تولى القضاء في مصر (169 - 74/785) في أحکامه آراء ابن القاسم (متوفي 191/806) وأراء ابن شهاب الزهري وربيعة وسالم⁽⁴⁾. ولقد تولى القضاء في مصر أيضاً فيما بين (184 و185/800 - 801) إسحاق بن الفرات والذي قيل إنه كان «يتخيّر» بين آراء مجموعة من الفقهاء، من بينهم

(1) بعد أن افترض نمرود هورفتس أن المذاهب الإقليمية لم تكن موجودة، يختتم بالقول بعدم وجود تحول إلى المذاهب الفردية: «توصلت إلى أن الانتقال من المذاهب الجغرافية إلى المذاهب الشخصية الفردية لم يقع قط».

(2) أنظر على سبيل المثال، الكندي، الأخبار، 28 - 427، الذي يتحدث عن قاضي مصري هو إبراهيم بن الجراح (تولى القضاء فيما بين 205 - 11/820 - 26) على أنه تبنى مذهب أبي حنيفة.

(3) ذكره 7 Schacht, Origins,

(4) المرجع السابق.

مالك الذي كان من تلاميذه والمثير أنه كان يأخذ أيضاً ببعض آراء أبي يوسف⁽¹⁾. ومن الطريف أيضاً أن ابن الفرات هذا مدح لتمكنه في معرفة الخلاف الفقهي⁽²⁾.

لا تشير مصادرنا المبكرة إلى ما الذي جعل الفقهاء يتبنون أو يتتجنبون آراء معينة قال بها كبار العلماء أو الفقهاء. لكن بإمكاننا أن نفترض أن أسباب ذلك ليس لها كبير علاقة بالاعتبارات المنهجية أو الاعتبارات الفقهية البحثة. وإذا أخذنا في اعتبارنا عدم تطور علم أصول الفقه في ذلك الوقت⁽³⁾، فإن الوعي المنهجي كان لا يزال في بدايته، على الأقل فيما يخص جمهور الفقهاء والفقهاء الكبار والأئمة أو في صورتهم بوصفهم يشكلون سلطات معتبرة في مجالهم مما يربط أتباعهم بهم. وفي هذاخصوص، كان شاخت على حق عندما لاحظ أن «الولاء الشخصي للإمام» لم يكن سمة من سمات هذه المذاهب⁽⁴⁾. فلقد كان الأتباع أحراضاً في أن يختاروا الآراء التي تناسبهم، وفي الحقيقة تشير كل الأدلة إلى اتجاهٍ للحرية التامة في تبني الآراء الفقهية.

إنَّ هذه الحرية التي أدت بشكل أساسي إلى غياب أي سلطة ملزمة، كانت سائدةً لدرجة أن بقايا قوية منها استمرت خلال كل القرن التالي. لقد ذكرت في مكان آخر، فيما يتعلق بفترة بداية القرن الثالث/التاسع، وبشكل تفصيلي الحضور العام لحرية الحركة بين وخلال الآراء الفقهية القائمة المعزوة للأئمة الكبار⁽⁵⁾. ويكفينا في هذا المقام أن نقول إن «المذاهب» الفقهية المبكرة - وأنا هنا أستخدم المصطلح بشكل متعدد - كانت مذاهب شخصية

(1) الكندي، أخبار القضاة، 383.

(2) المرجع السابق، 393.

(3) المرجع السابق.

(4) يظل الفقه الإسلامي بسيطاً حتى نهاية حياة الإمام الشافعي، لكنه يصبح أكثر تفصيلاً بنهاية القرن الثالث/التاسع وبداية القرن الرابع/العاشر أنظر:

International J. of M.E. Studies, 25 (1993): 587-605.

Schacht, Origins, 7. (5)

في طبيعتها. ولقد قلت بتردد لأن مصطلح «مذهب» يعني ويجب أن يعني رأياً عاماً مقبولاً من مجموعة أو فرقة من العلماء. وبهذا المعنى، إذن، لم يكن هناك، بشكل دقيق، مذاهب خلال القرن الثاني/الثامن. وكل ما كان موجوداً هو عبارة عن فقهاء أفراد نشر كل واحد منهم رأياً فقهياً ليس له أي سلطة إلزامية على الآخرين الذين اختاروا الالتزام به أو تبنيه.

لتدخل إلى المذاهب المتأخرة إذن. فخلال النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع وحتى القرن الرابع/العاشر، أخذت فكرة جديدة لمفهوم السلطة الفقهية في الظهور. ولقد أوضحت في مكان آخر أن ظهور التقليد كقاعدة معيارية إنما كان سمةً من سمات وصول المذاهب إلى النضج⁽¹⁾. فلقد كان التقليد تعبيراً خارجياً عن ديناميات فقهية داخلية أخذت تسيطر وتتميز بالمذهب كبنية من الآراء القائمة وذات السلطة معًا وكذلك بوصفها مجالاً تأويلياً محدوداً ومحدوداً. ولقد كانت إحدى وظائف التقليد الدفاع عن المذهب بوصفه وحدة منهجية وتفسيرية، أي وحدة تشكل مبادئ محددة نظرياً و موضوعياً⁽²⁾. لكن المذهب كان معرفاً أيضاً عن طريق حدوده الموضوعية، ونقصد، عن طريق بنية أو هيكل من الآراء التي يمكن أن تحدد بشكل واضح الحدود الخارجية للمذهب بوصفه وحدة جماعية، والمغامرة بالخروج عن حدوده تجعل الفقيه يخاطر باعتباره ترك أو هجر مذهبه، لذا فإن جزءاً أساسياً من سلطة المذهب كانت اتساقه في تحديد مثل هذا الهيكل للآراء.

وعلى المستوى الكبير، تشكل أساس المذهب من مجموعة آراء المؤسس ومبادئه ومنهجه الفقهي، سواء كانت هذه الآراء حقاً له أو أنها نسبت إليه⁽³⁾. يُضاف لذلك الآراء التي قام فقهاء متاخرون بصياغتها بحسب الطريقة التي وضعها المؤسس⁽⁴⁾، سواء أكانت هذه الإسهامات موضوعية أو مبادئ

W. Hallaq, Authority, countinuity and Change, ch. 3, Sect. I. (1)

Ibid, Ch. 4-15. (2)

Ibid., ch. 4. (3)

(4) بالنسبة لعزو الآراء للأئمة المؤسسين، انظر المرجع السابق، الفصل الثاني.

نظريّة⁽¹⁾. وتنتمي هذه الآراء إلى السياقات الداخليّة للمذهب. وفي هذا المستوى الكبير، لا يظهر أي سؤال على الإطلاق حول المشكّل العقدي أو المكوّن الموضوعي للحنفيّة أو المالكيّة أو أي مذهب آخر. فلقد كان المذهب المتأخر عبارة عن وحدة متّسقة ومترادفة تماماً.

أما على المستوى التفصيلي، مع ذلك، فإنّ تنوع وتعدد الرأي كان عظيماً، فكلّ مذهب يمتلك قدرًا كبيراً من الآراء التي تعزى لما يعرف بالإمام المؤسس أو أتباعه المباشرين أو كافة العلماء المبرزين المتأخرين. بعبارة أخرى، تقدّم هذه الآراء المجموع الكلّي لبداية التّناميّات المعتقدية من الإمام المؤسس إلى أي لحظة معينة في تاريخ المذهب. ولمواجهة تعددية الآراء هذه، كان على فقهاء المذهب أن يضيّطوا هذه الظاهرة لصالح الاتساق والتحديد وإمكانية التنبؤ بها من بين أشياء أخرى. والخطاب الفقهي في مئات أمهات الكتب المتاحة لنا مشغولٌ بهذه المشكلة: أي من الآراء المتعارضة، في حالة ما، هي الصّحيحة أو الأكثر رجاحة أو غير الراجحة على الإطلاق؟ والأهم، أي الآراء هو الأكثر سلطة؟

وفي تناول هذه المشكلة، طور فقهاء المذهب بالتدريج جهازاً كي يقرروا مكانة الآراء الفقهية، وهو جهازٌ عبر عنه بما أسميه في مكان آخر بالمصطلح الإجرائي أو التشغيلي⁽²⁾. وأهم المصطلحات الإجرائية الصحيح

(1) للحصول على تحليل تفصيلي لهذه العملية التي شملت بناء المؤسسين أو سلطة الأئمة أنظر المرجع السابق، الفصل الثاني.

(2) في المذهب الحنفي، على سبيل المثال، اعترف بثلاثة أصنافٍ من الآراء أولها عرف بظاهر الرواية، وهي تعزى للمؤسسين الأوائل؛ وقيل إنها تملك أعلى سلطة طالما أنها نقلت عبر عدد كبير من القنوات من طرف فقهاء مشهود لهم بالثقة والكفاءة أو الدراية. والرأي الثاني يسمى التوادر وهي عبارة عن آراء فقهية تعزى للأئمة الثلاثة لكن دون إعطائهما سلطة نقلة موثوقين وأكفاء. لكنَّ قدرًا كبيراً من آراء المذهب يقع في التصنيف الثالث الذي يسمى واقعات أو نوازل وهي من نتاج جهود فقهاء متأخرين. أنظر حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، 2 أجزاء (إسطنبول: مطبعة وكالة المعارف الجليلة، 1941 -

43) المجلد الثاني، 128، ابن عابدين، الحاشية، المجلد الأول، 69.

والمشهور، والأكثر إثارة: ما عليه المذهب⁽¹⁾. وهذه المصطلحات من بين مصطلحات الأخرى، كانت تفضي إلى تضييق مدى عالم التحديد المعتقدى وفي النهاية، تؤدي إلى تحديد أكثر آراء المذهب سلطة فيما يخص قضية ما. لكن مصطلح «المذهب» في هذا السياق له معنى خاص بالنسبة لنا، لأنه يوضح معاني الصحيح والمشهور.

ففي الاستخدام المبكر جداً لمصطلح «مذهب»، كما رأينا، قصد منه مجرد الإشارة إلى رأي أو آراء فقهية فردية، كما هو الحال في القول إنّ مذهب فلان الفلاطني في القضية الفلانية هو كذا أو كذا⁽²⁾. لكن بعد القرن الثالث/الناسع اكتسب المصطلح بالتدريج معنى فنياً خاصاً. لقد استخدم هذا المصطلح ليشير إلى مجموع الآراء التي تبناها المؤسس والتي تبناها أولئك الذين انتموا إلى مذهبه، وهذا الكل أو الجسر اعتبر قابلاً للتراكم والإضافة.

وكان يوجد أيضاً معنى آخر مهم للمصطلح على الأقل، يستحق اهتمامنا هنا، وهو، أنه الرأي الفردي أو الشخصي المقبول بوصفه الرأي الأكثر سلطة في مجموع كل أو جسد المذهب أو ما تراكم منه⁽³⁾. وحتى نميز هذا المعنى عن المعاني الأخرى لمصطلح «مذهب» فإننا سنصنفه بعبارة، رأي - المذهب.

ولقد كان من الصفات المميزة لمصطلح الرأي - المذهب مكانته باعتباره الرأي المعياري في التطبيق والممارسة الفقهية. وهنا بشكل دقيق توجد صلة عضوية بين الفتوى ورأي المذهب - لأن الفتوى عبارة عن تأمل في شكوى مرفوعة واهتمام فقهي بالحياة الاجتماعية اليومية⁽⁴⁾. فإن رأي -

(1) Hallaq, Authority, ch. 5.

(2) تحليل تفصيلي لهذه المصطلحات، أنظر المرجع السابق.

(3) أنظر على سبيل المثال الشافعي، الأم، المجلد الثاني، 102، 113، 136، 136، وتكرر في موقع كثيرة.

(4) شمس الدين بن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 8 أجزاء (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1357/1938) المجلد الأول 36 - 37 (القفال، حلية =

المذهب، بوصفه الرأي المعتبر عن المذهب، غالباً ما يوصف من طرف الممارسة الإفتاء، أي ما يقرره عادة المفتون على أنه هو رأي - المذهب. فيعلن الشافعي الرملي في كتابه: نهاية المحتاج، الذي اعتمد على مجموعات عديدة من الفتاوى، أنه حدد عمله فقط بالأراء التي كانت مقبولة بشكل واسع ومطبقة في المذهب (مقتصرًا فيه على المعمول به في المذهب)⁽¹⁾. ويرى الرملي، بحسب المصطلح الفقهي، أن مصطلح «رأي - المذهب» لا يدل على أقل من توجّه المذهب كما تقرر عن طريق الفتاوى، لأن الأخيرة «هي الأكثر أهمية بالنسبة للفقهاء من آراء الأفراد»⁽²⁾ وتحدث حاشية الخطاب بشكل بلين عن الصلة بين الفتوى ورأي - المذهب: فهو يجزم بأن مصطلح «المذهب» كان يستخدم من طرف المتأخرین من كافة المذاهب ليشيروا إلى الآراء الصادرة في الفتوى». وعلق أيضاً أن أي فتوى صادرة على أساس غير رأي - المذهب - لا يكون لها اعتبار⁽³⁾.

الآن، من المهم أن نلاحظ أن الرأي المع崇尚 به في أي مذهب - سواء كان الصحيح أو المشهور أو رأي - المذهب، لم يكن على أي حال محدوداً بما جاء على لسان ما عرف بالإمام المؤسس، كما هو واضح مما ورد بكثرة في مصادرنا. في الحقيقة، لم يكن الإمام أكثر من الأول بين متساوين فيما يتعلق بالرأي المع崇尚 به أو الرأي/ السلطة. أما فيما يتعلق بالمارسة التطبيقية للفقه، فإن رأيه ليس بأقل أهمية من آراء أتباعه - سواء كانوا أصحابه أو المتأخرین - لكن في نفس الوقت بالتأكيد فإنه ليس أكثر سلطة من آراء

= العلماء، المجلد الأول، 90، 92، 94، 97، 136، 140، 141، 156، 168، 187، 188، 306، المجلد الثاني، 22، 44، 120، 162 - 63، 243، 306، وتتكرر في مواضع عديدة، خطاب، المواهب، المجلد الأول، ص 24. وانظر السبكي، الطبقات، المجلد الثالث، 202.

(1) بخصوص هذا الموضوع، أنظر مقالة حلاق: «من الفتوى إلى الفروع»؛ في Islamic Law and Society, 1, 1 (1994): 29-65 at 32-38.

(2) الرملي، نهاية المحتاج، المجلد الأول، 9.

(3) المرجع السابق، المجلد الأول، 36 - 37.

أصحابه الذين اعتبروا أعمدة أو أركان المذهب. فعلى سبيل المثال في المذهب الشافعي المتأخر - كما تمثل في كتابات النووي المهمة جداً - ظهرت آراء المزني وابن سريح وابن القاصي والإصطخري والبغوي وأبو الطيب الطبرى والمحاملى وأبو حامد الإسپراينى والماوردي والقاضى حسين والرويانى وابن كج وإبراهيم المروروى وأبو إسحاق الشيرازى والغزالى والرافعى وغيرهم كثير على أنها آراء بارزة (إن لم تكن أكثر بروزاً) وعلى أنها ذات سلطة مثل التي لآراء الشافعى نفسه. ففي الفصل الذى تناول فقه الأطعمة (كتاب الأطعمة)⁽¹⁾ على سبيل المثال، ذكر النووي ثلاثة وخمسين رأياً قال بها تسعه عشر فقيهاً معروفاً، والمراجع الأخرى، كانت في الغالب تشير إلى مجموعات روابط مجهولة مثل «الأصحاب» أو «الجمهور». ومن بين الفقهاء المذكورين، سبعة ظهروا كما لو أنهم يمثلون برأي واحد لكل منهم: البوشنجي والصimiry والمروروذى قال كل واحد منهم برأيين بينما قدم كل من أبو حامد الإسپراينى وأبو الطيب الطبرى والغزالى ثلاثة آراء وقدم القفال الشاشى والماوردى خمسة اجتهادات وقدم الرافعى ستة وقدم أبو إسحاق الشيرازى أحد عشر. ليس بالمستغرب أو غير العادى أن يكون الوزن النسبى

(1) الحطاب، المواهب، المجلد الأول، 24، المجلد السادس، 91. العلاقة بين الفتوى وأرأى المذهب تحدد بمصطلحات تستخدم لتعيين عملية إعطاء السلطة والشرعية للآراء والأفكار الفقهية. فعندما تعلن فتوى بأنها متطابقة مع رأى المذهب، فإن مكانتها تكون موضحة بتعابير مثل: «وعليه المذهب» و«الراجح في المذهب» و«هو الذي عليه العمل». في المقابل، سلطة رأى المذهب يُعبر عنها بصيغ مثل: «وعليهم الفتوى»، المأخذ به» أنظر ابن عابدين: الحاشية، المجلد الأول، 72، الحطاب، المواهب، المجلد الأول، 36. ويحتوى مختصر خليل الشهير على الآراء المعتمدة في المذهب المالكى، وهي في الحقيقة الآراء الشائعة الصادرة في فتاوى. الحطاب، المواهب، المجلد الأول، 4، علاء الدين محمد الحصكفى، الدر المختار، 18 جزء، (بيروت: دار الفكر، 1979)، المجلد الأول، 72 - 73. محمد بن عابدين، شرح المنظومة المسماة بعقود رسم المفتى، في ابن عابدين، مجموعة رسائل، 2 جزء (د.م، 1970) المجلد الأول، 10 - 52، في 38.

للشافعي العظيم في مثل هذه الصحبة ضئيلاً، إذ ليس له أكثر من أربعة آراء. أما القفال والماوردي والرافعي، وبالذات الشيرازي فقد وصلوا بشكل واضح إلى مكانة عالية في تقديم الآراء البارزة ذات السلطة المرجعية. وفي كتاب النووي «الروضة» - وهي تمثل واحداً من عيون كتب المذهب - لم يظهر الشافعي أولاً بين أكفاء، رغم أنه مما لا يمكن أن ينكر، على الأقل اسمياً، أنه الفقيه الذي لا ينافس، والمujtهد المطلق، ومؤسس المذهب، والإمام الذي لا يشق له غبار.

وهكذا فإن كل الآراء المعتمدة المعرفة لرأي المذهب كانت من عمل الفقهاء المتأخرین وليس من عمل المؤسس. لكن مجموع الآراء يجب أن يقوم على أساس منهجة تفسيرية أو على أساس نظام تأويلي يمكن تحديده ومستقل بذاته لا يسمح فقط باشتراق الآراء الفردية وإنما، وهذا الأهم، يضفي نوعاً من المشروعية ومن ثم السلطة عليها. ولقد قلت نوعاً، لأن كل مؤسس قدم أو كان يفترض أنه قدم منهجه الفريد وعقريته الاجتهادية المطلقة⁽¹⁾.

لذا فإن المذهب كان بشكل أساسي مجموع الآراء الفقهية الموجودة من جانب الفقهاء الأفراد الذين شاطروا أو شاركوا في تفصيل مجمل آراء المذهب. ولقد كان ارتباط الإثنين، الذي تم من طريق نظام من التأويلات العامة ذات السلطة، ومن مجموعة معينة من المبادئ التي أعطت المذهب هويته⁽²⁾. وتكوين المذهب هذا يختلف تماماً عن العلاقة الأبسط كثيراً الموجودة بين الفقهاء البارزين وأتباعهم خلال القرن الثاني/الثامن وجزء لا يأس به من القرن الثالث/التاسع.

(1) شرف الدين النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، المجلد الثاني، 537 – 58.

Hallaq, Authority, ch. 5. (2)

V

مما لا شك فيه إذن أن فكرة المذاهب الإقليمية وهم أو خطأ: وهذه الشبكات بالصورة التي وجدت فيها لم تكن إقليمية ولم يكن لها بنية مذاهب. وفي نفس الوقت، هناك أسباب قليلة لتعيين المذاهب المتأخرة بوصفها مذاهب شخصية. أما أن المذاهب المتأخرة كانت تسمى باسم شخص ما، فإن ذلك لم يكن يقتضي بأي حال أن تكون آراؤهم هي المسيطرة عن طريق تعاليم مؤسسيها. ولو كانت هذه المذاهب ليست مذاهب شخصية ومقابلوها الأوائل لم يكونوا إقليميين، عندها لا يمكن أن يكون هناك تحول من مذاهب إقليمية إلى مذاهب شخصية. أما التحول، على العكس، فقد كان من آراء فقهية فردية إلى آراء مذاهب⁽¹⁾. وهذه النتيجة لا تلغى مشكلة كيف نفسر التحول من مذاهب إقليمية إلى مذاهب شخصية، ولكن أيضاً تنسجم مع الانسياپ الطبيعي للتاريخ الفقهي الإسلامي. لقد خلق افتراض وجود مذاهب جغرافية تحويلة (اصطناعية)، بل حتى إزعاجاً أساسياً، في التاريخ الفقهي، خلال القرنين الأولين للهجرة (أي القرن السابع والثامن للميلاد) وانتهك روح البحث الفقهي الاجتهادي الذي بدأ في التفتح والازدهار خلال الصف الثاني من القرن الأول (في حدود 670 - 720 للميلاد) بوصفه مبادرةً رائعةً قامت على جهود الاجتهداد الفردي. وهذه نقطة أساسية، إذ بينما كانت التطورات في السمات الفنية والمنهجية والموضوعية تستمر وتتطور، فإن السمة الفردية أو الشخصية والاجتهادية للقانون لم تتقلص أو تتوقف عن الوجود، حتى عملية إزالة البنى التشريعية والفقهية في القرنين التاسع عشر والعشرين. والحق أن المذهب، في أكثر أشكاله تطوراً، ما صار إلى ما نعرفه إلاً من أجل الضبط والسيطرة على هذه الصفة الفردية المتغلغلة في الفقه الإسلامي. ولقد عملت في النهاية على استيعاب تأثيرات تعددية الآراء لصالح الاتساق والتشكل

(1) الهويات والأدوار السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية وغيرها لل LIABLE لاحقة تاريخياً ومنطقياً للاتمام الفقهي. والمحتوى أو الدستور العقدي هو الذي جعلها تظهر وعرفها.

وإمكانية التنبؤ بما سيكون عليه الحال نسبياً، لكنها لم تستطع أن تلغي هذه التعديدية في أي طريقة أو شكل أو إطار⁽¹⁾. وهذه الصفة الفردية الشخصية، التي ولدت روحًا اجتهاديًّا كانت ظلت لفترة طويلة هي روح الفقه الإسلامي.

(1) في كتابي : حلاق Authority (الفصل الثاني) حاولت أن أصف أو أعمل عمليات تشكيل السلطة المشمولة في رفع بعض الفقهاء المبكرين إلى مرتبة مؤسس مذهب . والسؤال عن لماذا هم ، وليس غيرهم ، كان موضع هذه البنية هو سؤال سأحاول الإجابة عليه في دراسة قيد الإعداد . انظر أيضاً مقدمة كتابي Authority .

