

ترجمات

# أهمية مذاهب الفقه السني في التاريخ الديني للإسلام



جورج مقدسي

ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم



مركز نهوض  
للدراسات والبحوث

# أهمية مذاهب الفقه السني في التاريخ الديني للإسلام

جورج مقدسي

ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم

## الفهرس

- كلمة المترجم.....4**
1. في ضرورة التأريخ الديني للإسلام.....4
2. جورج مقدسي والتأريخ للمذاهب الإسلامية.....5
3. مباحثه مع مقدسي.....8
- نص الترجمة.....11**

## كلمة المترجم

(1)

### في ضرورة التأريخ الديني للإسلام

لعل أحدًا لا يُجاري في أن تحسين معرفتنا العلمية بالإسلام، من حيث هو دينٌ نؤمن به أولاً ونشهد الفقه بتاريخه ثانيًا- رهينٌ بدراسة الأفكار والمذاهب والحركات الدينية دراسةً تاريخيةً تتعقب نشأتها، وترصد السياق الذي أحاط بها، وتحقق العلاقة بين مراحل تطورها وبين تحولات المجتمع الذي استوعبها، وتوجهات السُّلطة السياسية التي بسطت لها يدَ الدعم والمعونة تارةً أو قمعتها وأخذت عليها سبيل التمدد والانتشار تارةً أخرى.

وليس التأريخ للتيارات والمذاهب الدينية -في صحيح معناه- إلا دراسةً لتمثُّلات الدِّين في الواقع الاجتماعي، ولدور البشر في تشكيل المعارف الدينية؛ فلا يدخل في صُلب هذه العملية دراسةُ الدِّين النظري من حيث هو عقائد مجردة أو شرائع مُنبئة الصلة بسياقاتها الزمانية والمكانية. ولعل من نافلة القول أن نذكر أن دارس الحياة الدينية في الإسلام لا ينبغي أن يستغرقه تقييمُ الأفكار والمذاهب الإسلامية، أو محاكمتها إلى البنية النَّصِيَّة للإسلام والمتمثلة في القرآن الكريم وما صحَّ من الحديث الشريف، فغاية ما يرجوه دارسُ التاريخ أن يُوفَّق إلى إبراز تجليات الدين العملية في تفاعلها مع حركة المجتمع.

ولئن كان من غايات الدرس التاريخي، في السياق الإسلامي، بيانُ الصلة بين حاضر الإسلام، ولا سيما حاضره الديني المتشعب، وماضيه الممتد على مدار أربعة عشر قرنًا، فلا جدال في أن التغيير الذي يطراً على هذا الحاضر ينعكس بالضرورة على طبيعة النظرة إلى الماضي وطرائق فهمنا له؛ فليس في مقدورنا -كما يقول جون ليشته (John Lechte)- "أن نفهم الماضي كما هو في حدِّ ذاته؛ لأنه الآن أصبح يُفهم من خلال اهتمامات الحاضر وهمومه"<sup>(1)</sup>. وكذلك يرى ماكس فيبر (Max Weber) "أن كلَّ عصر تتجدد فيه الأسئلة التي يطرحها المؤرخون على نفس الماضي؛ ولهذا فلا يمكن أن نتصوّر وجود دراسة تاريخية نهائية"<sup>(2)</sup>. ومن التطورات التي مسّت الحاضر، فأوجبت على المؤرخين والباحثين مقارنة الماضي من منظور جديد، تلك الطفرة الهائلة التي شهدتها العلوم الإنسانية/الاجتماعية، وتقدّم منهجياتها في التفسير والتأويل تقدّمًا لا يسع باحثًا جادًا التغاضي عنه أو الزهد في الإفادة من ثماره النافعة.

(1) جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2008م، ص 19.

(2) الهادي التيمومي، المدارس التاريخية الحديثة، بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى، 2013م، ص 110.

ويجب على الباحث في حقل التاريخ الديني للإسلام، فوق الاطلاع على العلوم الاجتماعية ومحاولة  
توظيف مفاهيمها ومنهجياتها في إنتاج خطابٍ رصين- متابعه ما أنتجه المستشرقون في هذا الباب متابعه  
دقيقة، والتوفّر على قراءة أعمالهم قراءةً ناقدةً تتجاوز ذلك المنطق البائس الذي يقنع من تقييم المنجز  
الاستشراقي إمّا بإدانتته والتشكيك في نزاهة بواعثه مطلقاً، وإمّا بالركون إلى نظرياته ركوناً كسولاً والثقة  
فيما يقرره من أحكام وآراء ثقة عمياء، عوضاً عن النظر إليه بوصفه منتجاً معرفياً يُؤخَذ منه ويُردُّ عليه.

وأحسبُ أن فيما قدّمه المستشرقون من الآراء والأفكار حول تاريخنا الديني، وغيره من نواحي التاريخ  
الإسلامي، ما يستحق التقدير والثناء، وفيه أيضاً ما يتعيّن نقدُه وبيانُ تهافته؛ لانحراف صاحبه عن جادة  
الموضوعية والإنصاف، أو لكونه أجنبياً عن روح الإسلام ولغة نصوصه الأولى. ولعلنا واجدون فيما نخالفهم  
فيه من النفع والفائدة أكثر مما نجنّيه في حال الموافقة والتسليم؛ لأن الخلاف يدعونا إلى إعادة النظر  
في موروثنا والعمل على التماس أسانيد جديدة لما نؤمن بصحته على نحو أكثر صلابه وأعظم تماسكاً.

(2)

### جورج مقدسي

#### والتاريخ للمذاهب الإسلامية

لم يَعدُ اسمُ جورج مقدسي (1920-2002م)، المستشرق الأمريكي ذي الأصول الشامية- مجهولاً لدى  
قُرّاء العربية؛ فقد عرفوه أوّل ما عرفوه في ثمانينيات القرن المنصرم، حين ترجم له المؤرّخ العراقي  
الراحل صالح العلي دراسته الموجزة "خطط بغداد في القرن الخامس الهجري" (The Topography of  
Eleventh Century Baghdad: Materials and notes<sup>3</sup>)، ثم أقرّوا له في تسعينيات القرن نفسه  
برسوخ القدم في الدراسات الإسلامية حين طالعوا دُرّة أعماله "نشأة الكليات: معاهد العلم عند  
المسلمين وفي الغرب" (Rise of Colleges: institutions of Learning in Islam and the west<sup>4</sup>).

على أن الاهتمام الجاد بنقل تراث مقدسي إلى العربية -سواء أكان كتباً مُطوّلة أم بحوثاً موجزة-  
قد تأخّر إلى العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وهو اهتمامٌ يُكافئ ما عُرف به الرجلُ  
في جمهرة أعماله "من اطلاع واسع واستيعاب للمصادر وحرص على التدقيق وعمق في الإدراك

(3) أعاد المركز الأكاديمي للأبحاث (بيروت) نشر هذه الترجمة سنة 2014م، ونحلها عنواناً جديداً هو «بغداد في القرون  
الوسطى».

(4) صدر هذا الكتاب سنة 1994م (جدة، مركز النشر العلمي بجامعة الملك عبد العزيز) بترجمة الأستاذ محمود سيد  
محمد، ثم أعاد مركز مدارات بالقاهرة نشره سنة 2015م.

واتزان في الأحكام“<sup>(5)</sup>، وهي صفاتٌ لا تجتمع إلا لآحاد الباحثين في الجيل بعد الجيل، وهي أُلزِم ما تكونُ للمؤرخ إذا اختار المذاهب والحركات الدينية حقلاً ينقطع لدراسته، وهو الحقل الذي ضرب فيه مقدسي بسهمٍ وافٍ، فهُدِيَ فيه إلى آراء مبتكرة، وكانت له في شعابه نظراتٌ أصيلةٌ لعله لم يُسبِقُ إليها، فيما أعلم. وليس من المبالغة في شيءٍ أن نقرر أن البحث التاريخي لم يتجاوز حتى الآن “الأطروحة المقدسية”، وأن الاطلاع على هذه الأطروحة والإلمام بالأسس التي تنهض عليها أمرٌ ضروريٌ لا يستغني عنه مَنْ يريد تكوينَ صورةٍ صحيحةٍ، أو أقرب إلى الصِّحَّة، عن تطوُّر الإسلام السُّني.

لقد شُغِلَ مقدسي طيلة عمره المديد بتاريخ الإسلام الديني في نسخته السُّنية، وكان أكثر ما استولى على اهتمامه من نواحي هذا التاريخ ما يتصل بحركة “أهل الحديث”. ولمَّا كان المذهبُ الحنبليُّ ينزل من هذه الحركة منزلة قطب الرحى، فقد أقبل على دراسته منذ مرحلة مبكِّرة من حياته العلمية، مخالفاً في مقاربتة ما ساد آنذاك من آراء المستشرقين الذين أسأؤوا فهم هذا المذهب، وأخطؤوا في تقدير مكانته الصحيحة من الإسلام السُّني. ولا يَبْعُد أن يكون مقدسي قد اتجه هذه الوجهة بتأثير أستاذه المستشرق الفرنسي اللامع هنري لاووست (Henri Laoust) (-1905م) الذي اقترن اسمه بالمذهب الحنبلي عموماً، وبابن تيمية (ت: 728هـ/1328م)، أحد أكابر الحنابلة، على وجه الخصوص<sup>(6)</sup>. ومهما يكن من أمر الدافع الذي حمل مقدسي على اختيار هذه الوجهة، فقد افتتح مسيرته الأكاديمية بإنجاز أطروحته للدكتوراه في جامعة السوربون سنة 1963م عن الفقيه الحنبلي البارز أبي الوفاء ابن عقيل (ت: 513هـ/1119م).

والحقُّ أن عناية مقدسي بابن عقيل قد لازمته إلى آخر حياته، ومثَّلت محوراً مهماً من محاور مشروعه العلمي؛ فرأيناه يحقق بعضَ مؤلفاته التي عثر عليها على وفاق المنهج الصحيح، ككتاب “الجدل على طريقة الفقهاء”، وما بقي من “كتاب الفنون”، و“الواضح في أصول الفقه”، ورأيناه يتخذ من دراسة أفكاره موضوعاً لكتاب آخر، سوى أطروحته للدكتوراه، صدر بعنوان: “ابن عقيل: الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي”<sup>(7)</sup> (Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam)، ورأيناه أخيراً يتناول الأبعاد الروحية التي استقامت لهذا الفقيه الحنبلي الذي أثاره جدلاً صاخباً في عصره وبعد عصره، وذلك من خلال دراسته الموسومة بـ “تأملات ابن عقيل وعظاته في بغداد إبان القرن الحادي عشر ومطلع القرن الثاني عشر” (Meditations and sermons of Ibn ‘Aqil in eleventh and early twelfth century Baghdad).

(5) جورج مقدسي، بغداد في القرون الوسطى، مرجع سابق، من تقديم المترجم ص 8-9.

(6) انظر دراسته الرائدة: نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، بترجمة: محمد عبد العظيم علي.

(7) نقله إلى العربية محمد إسماعيل خليل، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2018م.

على أن الجهود العلمية لمقدسي لم تقف عند هذا الحد، بل اتسع نطاقها لتشمل المذهب الحنبلي في الجملة؛ فنراه يسلّط ضوءاً كاشفاً على طبيعة "الإسلام الحنبلي" في دراسة تحمل هذا العنوان<sup>(8)</sup>، ويحقّق علاقته بالتصوف في بحث بعنوان: "المذهب الحنبلي والتصوف" (The Hanbali School and Sufism<sup>9</sup>)، وفي بحث آخر تناول فيه "ابن تيمية بوصفه صوفياً قادرياً" (Ibn Tyamiyya: A Sufi of the Qadiriya order)، كما نشر بعض النصوص المصدرية لنفرٍ من أعلام الحنابلة؛ كـ "كتاب التوابين"، وكتاب "تحريم النظر في كتب الكلام"، وكلاهما لابن قدامة المقدسي (ت: 682هـ/1283م).

ولئن كان مقدسي قد صرف قدراً كبيراً من عنايته إلى دراسة المذاهب الفقهية والتأريخ لها نشأةً وتطوراً وتمحيص بعض قضاياها المُشكّلة، فقد كانت هذه العناية -فيما أحسب- موصولةً السبب بالمذهب الحنبلي الذي انقطع لدراسته، فكأنه بهذا الصنيع أراد النظر إلى هذا المذهب في سياقه الفقهي الأوسع، وحاول أن يتبيّن صلاته وعلاقته بالمذاهب الأخرى المنافسة له. ومن أبرز أعماله في هذا الصدد: "أهمية مذاهب الفقه السني في التاريخ الديني للإسلام" (The significance of the sunni schools of law in Islamic Religious History)، و"الشافعي وأصول المتكلمين: نشأة علم أصول الفقه وأهميته" (The Juridical Theology of Shafii: origins and significance of Usul al-Fiqh<sup>10</sup>)، و"الطبقات: بين الفقه وصحيح الدين في الإسلام الكلاسيكي" (Tabaqat-Biography: Law and orthodoxy in Classical Islam<sup>11</sup>)، و"الحرية في الفقه الإسلامي: الاجتهاد والتقليد والحرية العلمية" (Freedom in islamic jurisprudence, Ijtihad, Taqlid, and academic freedom).

ولئن كان مقدسي في اهتمامه بالتأريخ للمذاهب الفقهية مسوقاً برغبته في تبين منزلة المذهب الحنبلي في السياق الفقهي الأوسع، فكذلك كان انشغاله بالمذهب الأشعري، على نحو ما يتبدّى في مقالته الضافية "الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي"<sup>(12)</sup> - صدّي لاهتمامه بالمذهب الحنبلي الذي كان "مذهباً فقهياً عقدياً في آن معاً، وهو المذهب الإسلامي الوحيد الذي قُدّر له البقاء بهذه الصفة المزدوجة"، فكأنّي به أراد أن يرصد تفاعله مع منافسه الأكبر في مضمار العقائد والكلام، وهو المذهب الأشعري، مبيّناً نصيب كل منهما في تشكيل الإسلام السني، وأحقية الحديث بلسانه، أو بعبارة أخرى حاول مقدسي أن يجيب عن هذا السؤال: هل يمكن اعتداد أحد المذهبين

(8) نقلها إلى العربية سعود المولى، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، 2017م.

(9) نقله إلى العربية أحمد محمود إبراهيم، دورية نماء، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، العدد الأول، خريف 2016م.

(10) نقله إلى العربية يوسف وهب، القاهرة: مركز تراث للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2020م.

(11) نقله إلى العربية علاء عوض عثمان، القاهرة: مركز تراث للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2020م.

(12) نقلها إلى العربية أنيس مورو، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2018م.

ممثلاً رسمياً للإسلام السُّني، أم أنهما تقاسما هذا الدور تقاسماً حفظ لهما جميعاً حقّ الوجود المشروع، وإن كان بينهما من التنافس والصراع ما هو معلومٌ مقررٌ في تاريخ الإسلام الديني؟

وأخيراً، كانت دراسة حركة العِلْم والتعليم في الإسلام أحد المحاور الكبرى في المشروع العلمي لمقدسي، وهو محورٌ لا يعسر على القارئ البصير لمجمل أعمال كاتبنا أن يتبين صلتَه بـ “الأطروحة المقدسية” في التاريخ للمذاهب الفقهية عمومًا والمذهب الحنبلي خاصة. ومن أشهر أعماله في هذا الصدد كتاباه: “نشأة الكليات: معاهد العِلْم عند المسلمين وفي الغرب”، الذي سبقت الإشارة إليه، و “نشأة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي” (The rise of humanism in classical Islam and the Christian West<sup>13</sup>).

(3)

### مباحثة مع مقدسي

تعدُّ هذه الدراسة التي نقدّم لترجمتها إلى العربية بهذه الكلمة، التي أرجو ألا تكون قد تجاوزت الحدّ المقبول- مثلاً صادقاً يصوّر لنا أحسن تصوير عناية مقدسي بالتاريخ لمذاهب الفقه الإسلامي، وهي عناية وثيقة الصلة بالأطروحة المقدسية عن المذهب الحنبلي، ورغبة صاحبها -كما أسلفنا- في مقارنة هذا المذهب من منظور فقهي أرحب. وليس من غرضي في هذا المقام أن أعرض لما اشتملت عليه هذه الدراسة من أفكار، أو أن ألخص ما ساقه مقدسي من آراء تؤيده في بعضها وننكر عليه بعضها أو يأخذنا التردّد في الحكم عليها. ولكنني أودُّ التوقف هاهنا عند ثلاث مسائل جزئية أرى أنها جديرة بأن يخصصها القراء والباحثون بمزيدٍ من النظر والتمحيص:

**أولها:** ما أشار إليه مقدسي من اضطراب المصادر القديمة في تصنيف مذاهب الفقه الإسلامي تحت التيارين الأساسيين اللذين هيمننا على الحركة المذهبية، وهما: تيار “أهل الحديث”، وتيار “أهل الرأي”، اللذان يصدقان أيضاً على المذاهب الكلامية. ويقرر مقدسي أن هذا الاضطراب أفضى في بعض نتائجه إلى “نوعٍ من سوء الفهم لمصطلح أصحاب الحديث”، بيد أنه لم يشرح لنا سببَهُ، ولا بيّن عاقبة أمره على التاريخ لحركة المذاهب، وعلى طبيعة النظرة إليها، وحقيقة الصلات فيما بينها، باستثناء إشارته الخاطفة إلى ما نشأ عن ذلك من سوء فهم لمصطلح أهل الحديث.

وأعتقد أن صرف الاهتمام إلى هذه المسألة خليقٌ أن ينتهي بنا إلى آراء جديدة تُسهّم في تحرير مصطلح أهل الحديث، وتحديد دلالاته على نحوٍ أدقٍّ مما استقرّ في الدراسات الإسلامية، فضلاً عن

(13) يصدر قريباً -إن شاء الله- عن مدارات للنشر، بترجمة الصديق الدكتور أحمد العدوي، وبمقدمة ضافية مستوعبة تناول فيها سيرة مقدسي ومؤلفاته والملاحم العامّة لمشروعه العلمي.



تعديل طائفة من الأحكام العامّة التي أُطْلِقَتْ على هذا المذهب أو ذاك؛ ابتغاء تصنيفه تحت أحد التيارين الكبيرين المشار إليهما.

ولعل من المفارقات اللافتة أن يكون من بين هذه الأحكام العامّة، التي تحتاج إلى مراجعة، ما أكّده مقدسي نفسه في هذه الدراسة من انتصار "وسطية أهل الحديث"، وأن هذه الوسطية اتخذت مظهرها النهائي فقهاً واعتقاداً في تأسيس المذهب الحنبلي، وأن مذاهب الفقه ظلّت موسومةً في معظمها بطابع أهل الحديث الذين حمل الحنابلة رايّتهم. وهذه كلها -فيما أحسب- إطلاقاتٌ لا تنهض على أدلّة قاطعة، وربما حمل مقدسي على القول بها شدةً تعاطفه مع المذهب الذي أخلص لدراسته طوال حياته، حتى إنه لم يعد يرى تاريخ المذاهب الأخرى إلّا من خلاله.

**ثانيها:** مناقشة مقدسي لظاهرة اندثار مذاهب الفقه الشخصية؛ إذ لم يبق منها سوى أربعة مذاهب فقط تقاسمت السيادة على العالم الإسلامي. وقد رفض مقدسي أن يكون اندثارُ هذه المذاهب راجعاً إلى "موقعها الجغرافي خارج المراكز الأساسية للنشاط العلمي"، أو إلى إعراض السلطة السياسية عنها وانحيازها في المقابل إلى مذاهب أخرى.

لقد حاول مقدسي فهم هذه الظاهرة في إطار الصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي، فانتهى إلى أن اندثار ما اندثر من المذاهب يرجع في المقام الأول إلى "ما جُبِلَ عليه أهل الحديث من نزوع طبيعي إلى توحيد صفوفهم من أجل بناء جبهة قوية يواجهون بها عدوهم العتيد، ألا وهو مذهب أهل الرأي".

وعلى الرغم من وجاهة هذا التأويل في ظاهره، فإنه لا يصمّد -عند التأمل- أمام النقد والمناقشة؛ ذلك أنه يفسّر لنا امتداد الوجود بفقه أهل الحديث أو بعض مذاهبه على الجملة، ولكنه قاصرٌ عن تفسير السبب في بقاء مذاهب بعينها لتغدو دون غيرها ممثلةً لتيار أهل الحديث. زد على هذا أن مقدسي ذكر أن مذاهب الفقه غلب عليها في معظمها طابعُ أهل الحديث، فإذا كان الأمر كذلك، فأين أهل الرأي الذين اتحدت هذه المذاهب الفقهية ذات الطابع الحديثي لمقاومتها، اللهم إلّا أن يكون قد قصد المذهب الحنفي الذي شاع عن فقهاءه تقديمُ الرأي على الحديث؟ وهو قولٌ أظنه بحاجة إلى مزيدٍ من المراجعة والتدقيق. وثمة سؤالٌ أخيرٌ يتعيّن طرحه في هذا المقام: هل كان أهل الحديث حقاً جبهةً موحدةً في مقابل أهل الرأي، في ظل ما تواتر في مصادرنا الفقهية والحديثية عن الخلاف بين المالكية والظاهرية مثلاً، أو بينهم وبين الشافعية، أو بين هؤلاء جميعاً وبين الحنابلة؟ وهي مذاهبٌ تُصنّف كلها -وفقاً لرؤية مقدسي- بوصفها ممثلةً لتيار أهل الحديث.

**وأما المسألة الثالثة والأخيرة:** فتتمثّل فيما ذكره مقدسي من أن المذاهب الكلامية كانت تلتمس الشرعية من خلال الانتساب إلى أحد مذاهب الفقه التي أمست هيمنتها آنذاك أمراً واقعاً؛ فاندست حركة الاعتزال في المذهب الحنفي، وتغلغلت الحركة الأشعرية في المذهب الشافعي.

والحقُّ أننا لا نستطيع أن نشايح مقدسي فيما ذهب إليه؛ إذ يقوم رأيه في هذا الصدد على توهم الانفصال بين العقيدة والشريعة، أو بين الموقف الكلامي والمنزع الفقهي، وهو انفصال لم يكن له وجودٌ إلا في عقل مقدسي، وحسبنا في الاستدلال على منافاته للواقع المذهبي آنذاك أن نراجع سير أئمة الفقه والكلام على مر العصور؛ حيث كان هؤلاء الأئمة يجمعون في تكوينهم الديني والعلمي بين معرفة أصول الدين ودراسة أحكام الشريعة، وإن كان اشتغال بعضهم بالفقه أوفى من اشتغالهم بالكلام، أو العكس.

فما أعجب القول إذن، والحال هذه، بأن هذا العالم أو ذاك كان يُقبلُ أولاً على دراسة مذهب كلامي معيّن، حتى إذا أحكمه طفق يُفكّر في كيفية إسباغ الشريعة عليه، فيؤول به التفكير في نهاية المطاف إلى أن ذلك لا يكون إلا بالانتساب إلى أحد مذاهب الفقه المشروعة! إنه تصورٌ خياليٌّ، بل مُمعنٌ في الخيال، فضلاً عن أنه لا يلتفت في تفسير هذه الظاهرة -وهي الاقتران بين بعض مذاهب الفقه وبعض مذاهب الكلام؛ كالاقتران بين الأشاعرة والشافعية أو بين المعتزلة والحنفية- إلى البنية الفكرية والمفاهيمية لهذه المذاهب نفسها، والاكتفاء بالسياق التاريخي الذي اكتنف هذا الاقتران ويسر أسبابه سياسياً واجتماعياً ومذهبياً.

وبعد، فهذه مسائلٌ ثلاثٌ أكتفي بالإشارة إلى أهميتها وضرورة إخضاعها لمزيدٍ من النظر والتدقيق فيما نستقبل من بحوثنا عن تاريخ الإسلام الديني.

والله من وراء القصد، عليه توكلتُ، وإليه أنيب.

د. أحمد محمود إبراهيم

## نص الترجمة

### أهمية مذاهبِ الفقهِ السُّني في التاريخِ الديني للإسلام

[1] يُعَدُّ تطوُّرُ مذاهبِ الفقه من أشدِّ الظواهر إثارةً للاهتمام في تاريخ الإسلام الديني، وعلى الرغم من أن هذا الموضوع يستعصي على أفهامنا عادةً، فإنه لا يفتأ مثيراً للاهتمام. ولعل صعوبة فهم الأهمية التي تنطوي عليها المذاهبُ الفقهية تظهر جليَّةً في ترجمة مصطلح "مذهب" وما يعتره من اضطراب؛ حيث تُرجم أولاً بمعنى "الفرقة" (sect)، ثم بمعنى الطقوس والشعائر (rite)، أو بمعنى "المدرسة" (school). على أن المذهب السُّني لا يمكن أن يكون فرقةً؛ لأن مصطلح الفرقة ينطبق على الطائفة الدينية المنشقة، فهي ليست في نظر سواها من المنتسبين إلى الأمة نفسها إلا طائفةً مُبتدعةً. وليس الأمر كذلك فيما يتصل بالمذاهب السُّنية، التي يُنظر إليها جميعاً بوصفها مذاهبَ قوميةً بغير تمييز. وأما اللفظة الدالة على معنى الشعائر والطقوس (rite) فلم تُرزق القبول؛ لأنها تُصدِّق على انقسام الكنيسة المسيحية على النحو الذي حدّده الطقوس الكَنَسِيَّة (Liturgy)، فإذا كان التحوُّل من نظام طقوسي إلى نظام آخر في المسيحية يتطلب إجراءاتٍ شكليةً معينةً، فإن الانتقال بين المذاهب في الإسلام يجري على خلاف ذلك؛ إذ لا يقتضي شيئاً من هذه الإجراءات على الإطلاق. وأما مصطلح "المدرسة" فقد أضحى هو الأوفر قبولاً؛ نظراً لأننا نفتقر إلى مصطلح أفضل منه، كما أنه أقلُّ المصطلحات إثارةً للبس. ويتعيَّن علينا عند استخدامه أن نضع في اعتبارنا ما ذكره البروفيسور الراحل شاخت (Schacht) عن المذاهب الأولى؛ حيث قال: "إن مصطلح المذاهب الفقهية القديمة لا ينطوي على أيّ تنظيم محدد، أو أي توحيد صارم للتعاليم داخل المذهب الواحد، ولا يشتمل على تعليم منهجي، ولا يحمل صفةً رسميةً، بل إنه كان يفتقر إلى بنية قانونية بالمعنى الغربي للمصطلح"<sup>(1)</sup>.

والحقُّ أن فكرة المذهب الفقهية تنطوي ضمناً على طائفة من التعاليم التي يلتزم بها أتباع هذا المذهب أو ذاك، ولكن هذه الفكرة لا تتلاءم مع ما عسى أن يهتدي إليه آحادُ الفقهاء من الآراء الفقهية بعد إمعان النَّظَر في مصادر الفقه ما وسعهم النظر، أي: بعد ممارسة الاجتهاد، ذلك النشاط الذي تسمُّه الفردية الشديدة بميسمها؛ فيُثمِر ما بات يُعرف بالفتوى أو الرأي الفقهية. ولم يكن هناك شيءٌ من قبيل الفتوى التي تنتهي إليها لجنةٌ من الفقهاء، فضلاً عن أن يخلُص إليها فقهاء المذهب بأسرهم. زد على

(1) J. Schacht, Esquisse d'une histoire du droit musulman (Paris: Max Besson, 1953), p. 24; idem, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 28.

هذا أن الإسلام يشجّع على الاجتهاد؛ ففي الحديث المرفوع إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] أن للمجتهد أجرًا وإن أخطأ، فإذا أصاب كان له أجران. ويدلُّنا هذا التشجيع على أن الفقيه يُثابُّ على الاجتهاد بقطع النظر عن النتيجة التي يؤدِّيها إليها اجتهادهُ.

[2] ولا ريب أن الاجتهاد يُفْضي -إذا كان شخصياً- إلى الخلاف؛ ذلك أن الرأي الفقهي الواحد سوف يُجَابَهُ -والحال هذه- برأي آخر أو بآراء أخرى يقول بها المنتسبون إلى المذهب نفسه، أو المنتسبون إلى ما سواه من المذاهب. وكذلك فإن هذا الخلاف مُفْضٍ بدوره إلى المناظرة التي تتغيَّا الدفاع عن سلامة رأي فقيه معين، أو أطروحته، وإقناع الخصم بصوابه، أو إجباره على السكوت بإبطال فَرْضِيَّتِهِ.

وتنشأ هذه العملية عن رأي فقهي شخصي (فتوى)، يُتَوَصَّلُ إليه عن طريق الاجتهاد، ومنه إلى الخلاف، ثم إلى الإجماع في نهاية المطاف، بواسطة المناظرة. وقد وُثِّقَت هذه العملية على نحو مستفيض في تاريخ التعليم الإسلامي، وهي عملية تتقاطع مع مذاهب الفقه، التي تشمل آحاد الفقهاء المنتمين إلى أيٍّ من المذاهب السنية جميعها. وقد مضت على هذه الطريقة منذ البدايات الأولى في القرن الأول الهجري، حين لم يكن ثمة مذاهب فقهية يمكن تمييزها، ثم استمرت على ذلك خلال القرن التالي حين ظهرت المذاهب الجغرافية، وظلت تتبع النهج نفسه حين أمست المذاهبُ مذاهبَ شخصيةً، وفيما بعد حين تكاثرت المذاهبُ الشخصية؛ حيث قيل: إن عددها تضاعف حتى بلغ المئات، وبقيت هذه العملية على حالها بغير تغيير حين تقلَّصت مذاهبُ الفقه السني في نهاية المطاف فصارت أربعة مذاهب. وصفوه القول أن هذه العملية ظلَّت على حالها قبل ظهور المذاهب الفقهية على الهيئة التي نعرفها، ومضت على ذلك دون تغيير بعد ظهور هذه المذاهب وطوال مراحل التطور التي تقلَّبت فيها. ومردُّ ذلك إلى أن هذه العملية لم تشمل المذاهب بهذه الصفة فحسب، وإنما شملت بالأحرى آحاد الفقهاء.

وفي الحقُّ أن الوظيفة الأهم التي اضطلع بها الفقيه كانت تتمثَّل في الإفتاء الذي يصدر فيه عن آرائه الشخصية، مُدْرِكًا في الوقت نفسه أن فتاويه لا بُدَّ أنها ستواجه فتاوى أخرى قال بها غيره من الفقهاء. وكانت الفتاوى الشخصية على مستوى المذهب الواحد وفيما بين المذاهب على اختلافها متنافسةً، وكانت الفتوى التي يُحْسِنُ صاحبها المناقشة عنها على أحسن وجه هي التي يُكْتَبُ لها البقاء. ولعلنا لأجل هذا السبب قد نصادف في معرض الجدل الشاخر بين الفقهاء فقيهاً ينتسب إلى مذهبٍ بعينه يؤيِّد فتوى فقيهٍ ينتمي إلى مذهبٍ آخر في مواجهة فقيه ثالث يعتزِّي إلى مذهبه هو. ولو قد كان الأمر بخلاف ذلك، لما تقلَّبت مذاهبُ الفقه بعضُها بعضًا، بوصفها جميعًا ممثلةً للأرثوذكسية السنية.

وينقل شاخت عن الإمام الشافعي فقرةً مهمةً، مفادها أن كل عاصمة من العواصم الإسلامية كان لها نَسَقٌ من المعارف الفقهية، وأن فقهاءها دأبوا على اتباع رأي أحدهم في معظم تعاليمه: «ما من بلاد

المسلمين بلدًا إلا وفيه علمٌ قد صار أهلهُ إلى اتباع قول رجلٍ من أهله في أكثر أقواله»<sup>(2)</sup>، وهو ما يعني قطعًا أن مثل ذلك الفقيه الرائد قد حاز سمعةً [عريضةً] بوصفه «رئيسًا» هيمنت آراؤه على الفقهاء الآخرين جميعًا في ساحة الجدل والمناظرة؛ فاكسب سمعةً مَنْ وُقِّق إلى المناقحة عن رأيه وتفنيده رأي خصمه. والحقُّ أن تلك الفقرة المنقولة عن الشافعي، تُبرِّز أيضًا -بالإضافة إلى بيان أهمية الأقاليم الجغرافية بقدر ارتباطها بمذاهب الفقه، وهي النقطة التي أراد شاخت إيضاحها- أهمية الفقيه الذي حقَّق رتبة «الرياسة»، وهي النقطة التي أرجو بيانها هاهنا.

[3] فتلك في الحقيقة هي الرياسة<sup>(3)</sup> التي أفضت إلى تكاثر مذاهب الفقه الشخصية، ويُقال: إن نحو خمسمائة مذهب قد اندثرت أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) تقريبًا<sup>(4)</sup>. ولم تكن المذاهبُ قد استقرت بعدُ حتى ذلك التاريخ لتصبح أربعة مذاهب. ومن المعلوم أن القرن الأول من تاريخ الإسلام شهد ظهور بعض الفقهاء المستقلين، وأن الشطر الأول من القرن الثاني هو العصر الذي ظهرت خلاله المذاهبُ الفقهية الموسومة بـ «المذاهب الجغرافية»، وأنه بدايةً من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري حلَّت «المذاهبُ الشخصية» محلَّ المذاهب الجغرافية.

وإذا رجعنا إلى المصادر القديمة لتَبَيَّن ما يتصل بمذاهب الفقه الشخصية، فسوف نصادف مصطلحين يصدِّقان أيضًا على الحركات الكلامية، وهما: «أهل الحديث» و«أهل الرأي»، أو أصحاب الحديث وأصحاب الرأي. وبالإضافة إلى مصطلح أهل الرأي الذي استُخدم للدلالة على أصحاب النزعة العقلية، فقد استُخدمت مصطلحاتٌ أخرى؛ مثل: أهل الكلام، وأهل النَّظَر، وأهل القياس.

وتُدرج المصادر التاريخية المذاهبَ الشخصيةً الفقهيةً على اختلافها تحت أحد هذين المصطلحين: أنصار الحديث أو أنصار الرأي، وإن افتقرت هذه المصادرُ إلى الاتساق فيما بينها. فابن قتيبة<sup>(5)</sup> يصنِّف جميع المذاهب الفقهية التي تَسَمَّت بأسماء مؤسسيها -عدا مذهب أحمد بن حنبل-

(2) J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: The Clarendon Press, 1950), p. 7.

وللوقوف على النص العربي، انظر: كتاب الأم، ج 7، القاهرة، مطبعة بولاق، -1321- 1325/1903- 1907، 7/246.

(3) وعن مفهوم الرياسة، انظر: دراسة ج. مقدسي (G. Makdisi) في الكتاب الذي أوشك على الصدور تكريمًا لـ ج. ش. قنواقي (G. C. Anawati)، ولويس جارديه (Louis Gradet)، (Louvain).

(4) A. Mez, The Renaissance of Islam (London: Luzac, 1937), p. 212.

(5) ابن قتيبة، كتاب المعارف، نشرة: ف. فستنفلد (F. Wiistenfeld)، جوتنجن، 1850، ص248، وما بعدها، نقلًا عن:

I. Goldziher, Die Zhdhirten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte (Leipzig: O. Schulze, 1884), p. 4 n. I.

[أدرج ابن قتيبة تحت «أصحاب الرأي»: ابن أبي ليلى، وأبا حنيفة، وربيعة الرأي، ورفق، والأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، وأبا يوسف، ومحمد بن الحسن. انظر: ابن قتيبة، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة بدون تاريخ، ص500-495. (المترجم)].

بحسبانها منتميةً إلى الحركة العقلية لأصحاب الرأي، فلمَّا تناول أصحاب الحديث لم يذكر إلاَّ آحادَ المحدثين فحسب. ومن جهة أخرى، ذهب المقدسيُّ -جغرافي القرن العاشر الميلادي [الرابع الهجري]- إلى اعتداد أتباع أحمد بن حنبل من أصحاب الحديث، جنبًا إلى جنب نظرائهم كالأوزاعي (ت: 157هـ/774م)، وابن المنذر (ت: 236هـ/851-850م)، وإسحاق بن راهويه (ت: 238هـ/852-853م)، كأنهم لا ينتسبون إلى مذاهب الفقه التي سمَّاها وأورد تحتها الأحناف، والمالكية، والشافعية، والظاهرية<sup>(6)</sup>. وفي موضع آخر من الكتاب نفسه، يذكر المقدسيُّ الشافعية باعتبارهم -على النقيض من الأحناف- أصحابَ الحديث<sup>(7)</sup>، وفي فقرة أخرى لاحقة ينسب المؤلفُ نفسه<sup>(8)</sup> الشافعيَّ وأبا حنيفة إلى الرأي خلافاً لأحمد بن حنبل.

ويُدرج الشهرستانيُّ مالكاَ والشافعيَّ وأحمد بن حنبل وداود بن خلف [الظاهري] تحت أصحاب الحديث، في حين لا يُعدُّ من أصحاب الرأي إلاَّ أبا حنيفة<sup>(9)</sup>. وكذلك [4] فقد ذهب ابن خلدون إلى التصنيف ذاته، غير أنه وضع داود على رأس طبقة ثالثة متميزة<sup>(10)</sup>.

(6) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نشرة: م. ج. دي غوية (M. J. de Goeje)، ليدن، بريل، 1906م، ص37، الأسطر: 5، 7-8.

[يقول المقدسي: "علم أن المذاهب المستعملة اليوم في الإسلام ... ثمانية وعشرون مذهبًا: أربعة في الفقه، وأربعة في الكلام، وأربعة في الحُكم فيهما، وأربعة مندرسة، وأربعة في الحديث، وأربعة غلب عليها أربعة، وأربعة رستاقية. فأما الفقهيات: فالحنفية والمالكية والشافعية والداودية ... وأما أصحابُ الحديث: فالحنبلية والراهوية والأوزاعية والمنذرية". (المترجم)].

(7) السابق، ص38، السطران: 8، 9.

(8) السابق، ص142، السطر: 11.

[أشار المقدسي إلى ذلك في معرض حديثه عن إقليم الجزيرة الفراتية؛ حيث قال: «ومذاهبهم سُنَّة وجماعةٌ إلاَّ عانة؛ فإنها كثيرة المعتزلة، ولا ترى في الرأي غير مذهب أبي حنيفة والشافعي، وفيه حنابلةٌ وجلبةٌ للشيعة». (المترجم)].

(9) الشهرستاني، الملل والنحل، 5 أجزاء (على هامش: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، القاهرة: المطبعة الأدبية، 1317-1321هـ/1899-1903م)، 2/45، السطور: 25-30، 2/46، السطران: 15، 16.

[يقول الشهرستاني: «ثم المجتهدون من أُمَّة الأُمَّة محصورون في صنفين لا يعدوان إلى ثالث: أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي. أصحاب الحديث: وهم أهل الحجاز: هم أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني ... أصحاب الرأي: وهم أهل العراق: هم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، ومن أصحابه: محمد بن الحسن، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن محمد القاضي، وزُقر بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وابن سماعة، وعافية القاضي، وأبو مطيع البلخي، وبشر المريسي». انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد فتح الله بدران، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2014م، ص476-487. (المترجم)].

(10) ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، 1274هـ/1857-1858م، ص218، السطر: 1، في ترجمة ف. روزنتال (F. Rosenthal)، المقدمة، 3 أجزاء، نيويورك، مؤسسة بولنجين (3/5)، 1958، (Bollingen Foundation)، ومستشهد به في: 3 n. 5، Goldziher, Die Zahiriten, p. 5 n. 3 [وفي ذلك يقول ابن خلدون: "وانقسم الفقه إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز. وكان الحديث قليلاً في أهل العراق؛ فاستكثروا من القياس ومهروا فيه؛ فلذلك قيل لهم: أهل

ويصنّف ابنُ النديم<sup>(11)</sup> والمقدسي<sup>(12)</sup> الحنابلةَ والثوريين (أتباع سفيان الثوري) والأوزاعية بحسبانهم يمثلون أهمّ المذاهب الفقهية لأصحاب الحديث. وذكر [تاج الدين] السبكي أن مذاهب الفقه في مطالع القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) كانت هي: المذهب الشافعي، والمذهب المالكي، ومذهب الثوري، والمذهب الحنفي، والمذهب الداودي<sup>(13)</sup>. وأما في نهاية القرن المذكور، فكان ثمة أربعة مذاهب هي: الحنفي والمالكي والشافعي والداودي، وذلك وفقاً للمقدسي<sup>(14)</sup>. وعلى هذا النحو، فإن هذه المصادر لم تذكر الحنابلة بوصفهم أصحابَ مذهب فقهي خلال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ومن الواضح أن تلك المصادر يعترّيها الاضطراب؛ الأمر الذي أفضى في بعض نتائجه إلى نوعٍ من سوء الفهم لمصطلح أصحاب الحديث. ولم يكن أولئك الذين انتسبوا إلى هذه الطائفة من الحُفَاط بالضرورة؛ فقد كانوا فقهاء ينتمون إلى الحركة الحديثية، ويقفون موقف الخصومة من أصحاب المذهب العقلي [أهل الرأي]. والحقُّ أن مصطلح أصحاب الحديث لم يكن مُرَبِّغاً للباحثين المُحَدِّثين فحسب، بل كان يتعيّن شرحُه حتى لبعض المسلمين أنفسهم؛ ومن أجل هذا السبب، اقتضى الأمرُ من الشعرائي حين تكلم عن أهل الحديث أن يشرح معنى المصطلح على النحو الآتي: «المرادُ بأهل الحديث ما يشمل أهل السنة من الفقهاء وإن لم يكونوا حُفَاطاً»<sup>(15)</sup>.

ومن المشكلات التي تشغَل عقولَ الباحثين في هذا المضمار اندثارُ مذاهب الفقه الشخصية التي برزت إلى الوجود، ولم يَبْقَ منها إلا أربعة مذاهب فقط. وقد اجتهد الباحثون في تفسير هذه الظاهرة تأسيساً على الفقرة التي أوردها المقدسي في كتابه؛ إذ يندثر المذهبُ بسبب موقعه الجغرافي خارج المراكز الأساسية للنشاط [العلمي]، بعيداً عن طرق الحج المفضية إلى مكة؛ ففي تلك الفقرة، يجيب المقدسي

الرأي. ومُقدّم جماعتهم الذي استقرّ المذهب فيه وفي أصحابه الإمام أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس، والشافعي من بعده. ثم أنكر القياس طائفةً من العلماء وأبطلوا العمل به، وهم الظاهرية، وجعلوا مدارك الشرع كلّها منحصرّة في النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلي والعلّة المنصوصة إلى النص؛ لأن النص على العلة نصٌّ على الحكم في جميع محالها. وكان إمام هذا المذهب داود ابن علي وابنه وأصحابهما. انظر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: إبراهيم شيوخ، تونس: القيروان للنشر، الطبعة الأولى، 2007م، 208-207. (المترجم).

(11) الفهرست، ص 225، نقلًا عن:

Mez, Renaissance of Islam, p. 209 n. 3

(12) المقدسي، ص 37.

(13) السبكي، طبقات الشافعية، 6 أجزاء، القاهرة: المطبعة الحسينية، 1324هـ/1906م، 2/337.

(14) المقدسي، ص 37، السطر: 5.

(15) الشعرائي، كتاب الميزان، جزءان، القاهرة، القسطلبي، 1279هـ/1863م، 1/63، نقلًا عن: (Goldziher, Die Zdhiriten, p. 3 n. I). وكان الشعرائي يعلق هنا على قولٍ نقله أبو بكر بن العياش (ت: 193هـ/809-808م). انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، 8 أجزاء، القاهرة: مطبعة القدسي، 1350هـ/1932-1931م، 1/334، الأسطر: 5-9.

على اعتراض يتعلّق بالمقرئ ابن عامر (ت: 118هـ/736م)، الذي اعتُبرت قراءته إحدى القراءات السبع. وقد ذكر المقدسي: «أنه لو كان ابن عامر بالحجاز أو بالعراق، ما جهل ولا شدّت قراءته، ولكنه لما كان بمصر متطرّفًا قلّ الواردون عليه والناقلون عنه، ألا ترى أن الأوزاعي كان من أئمة الفقه، وقد بطل مذهبه لهذا المعنى، فلو كان على سابلة الحج لتقلّ مذهبيهما أهل الشرق والغرب».

[5] وربما يصدّق رأي المقدسي على هذين العالمين المتضلعين وعلى غيرهما أيضًا، بيد أنه لا يفسّر لنا لماذا آل أمر بعض المذاهب الفقهية إلى الاندثار، كمذهب ابن جرير الطبري، الذي اختفى رغم أنه تأسّس في بغداد، شأنه في ذلك شأن المذهب الحنبلي، في حين كُتِبَ البقاء لهذا المذهب الأخير. زد على ذلك أنه لم يكن ثمة ما يحول بين هذا المذهب الفقهي أو ذاك وبين الازدهار في أي بقعة من أرض الإسلام، بقدر ما يكون له من أتباع يدعون إليه، وبقدر ما تكون حريتهم في التنقل مكفولة بغير قيود؛ حيث كان في استطاعتهم الانتقال من مدينة إلى أخرى لنشر تعاليمهم. وكان الفرد المسلم مواطنًا في أي مدينة إسلامية [يختار التوطنَ بها]، بخلاف نظيره في الغرب اللاتيني.

وثمة سببٌ آخر [من الأسباب المفسّرة لاندثار بعض المذاهب الفقهية]، مداره على أن بعض المذاهب إنما قدّر لها البقاء لأنها مؤيّدة بقوة السلطان. ولئن افترضنا صحة هذا القول، فإن تأييد السلطان لا يُسهم في نشر المذهب إلّا في إقليم بعينه، هو الإقليم الخاضع لحكومة هذا السلطان. غير أن هذا السبب يفتقر عن تفسير تلك الظاهرة أيضًا؛ إذ كان من النادر أن يمكث السلاطين في الحكم مدةً طويلةً. وأهم من ذلك أن السلطان لم يكن يمنح تأييده إلا حيثما حقّق له ذلك أكبر مصلحة ممكنة. ولا بُدّ أن الفقهاء، أو المذهب الفقهي، كانوا ابتداءً من الأهمية بحيث يجتذبون اهتمام السلطان، ويضمنون الحصول على مسانדתه لقاء المصلحة التي يمكن أن يُسديها له المذهب.

ويلوح لي أن مفتاح فهم ظاهرة المذاهب الفقهية في الإسلام يتمثّل في [إدراك] التفاعل بين الفقه والحديث، وربما أمكن تحصيل هذا الفهم أيضًا من خلال معرفة الصراع بين مذهب أهل الحديث ومذهب أهل الرأي، هذا الصراع الذي كانت المحنة [أي: محنة خلق القرآن] هي نقطة التحوّل فيه. وإننا واجدون مفتاح ذلك الفهم أيضًا -علاوة على ما تقدّم- في بغداد، الحاضرة الثقافية للعالم الإسلامي.

ويسعنا أن نفهم تطوّر المذاهب على أفضل وجه إذا أخذنا الحقائق المتصلة بتطور السّنة النبوية والدراسات الفقهية بعين الاعتبار. وثمة مرحلتان [فارتقتان] في تاريخ هذا التطور تحظيان بقدرٍ عظيمٍ من الأهمية، وتتعلّقان بآخر مذهبين من المذاهب الأربعة التي امتدّ بها الوجود (مذهب الشافعي ومذهب أحمد بن حنبل): مرحلة الشافعي؛ لتوليفه بين العقل والنقل في الفقه، ومرحلة ابن حنبل؛ لصموده البطولي في المحنة.



ولستُ بحاجة إلى بسط القول في مُنَجَز الشافعي الذي درسه شاخت (Schacht) دراسةً ممتازةً؛ إذ صار الحديثُ بفضل الشافعي أوفرَ قبولاً مما كان عليه بين المذاهب القديمة؛ ذلك أنه استبدل بالأعراف المتبعة (living tradition) في مدينة بعينها حديثَ النبي [صلى الله عليه وسلّم].

بيد أن الصراع الكبير والحاسم بين أهل الحديث وأهل الرأي لم يكن قد وقع بعد، وهو الصراع بين أهل الكلام من المعتزلة، وأهل الحديث من أصحاب الأثر. ومن الملاحظ أن هاتين الفرقتين كانتا هما الفرقتين المتعاديتين في عصر الشافعي. ولم يفقد أهل الرأي مكانتهم بعد الشافعي، بل ازدادوا قوةً على الصعيد السياسي. والواقع أن الشافعي حين وافته المنية سنة 204هـ/820م، كان المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم السياسية في خلافة المأمون [ح 218-198هـ/833-813م]. وقد شهدت هذه الحقبة حركة الترجمة المهمة لكتب العلم والفلسفة من اليونانية إلى العربية، وشهدت أيضاً "المحنة الكبرى". [6] وقد دشنت المحنة -التي تولى المعتزلة كبرها- فترة من الإرهاب، جلس على كرسي الحكم خلالها أربعة من الخلفاء؛ هم: المأمون، والمعتصم [ح 227-218هـ/833-842م]، والواثق [ح 232-227هـ/847-842م]، والمتوكل [ح 247-232هـ/861-847م]. ولم ترتفع هذه المحنة إلا في السنة الثانية من خلافة المتوكل؛ فانتهى بارتفاعها أمر المعتزلة بوصفهم قوةً سياسية، وفرض مذهب أهل الحديث هيمنتهم على تيارات أهل الرأي. وكان أحمد بن حنبل هو بطل الحركة التي حمل أهل الحديث رايتها؛ حيث صمد أمام الاضطهاد التي تعرّض لها، متحلياً بصبر لا ينفد وإصرار لا مزيد عليه. وفي مقابل هذه المقاومة السلبية التي أظهرها ابن حنبل، استنفدت حركة المعتزلة قوتها السياسية، ولم توفّق إلى استعادتها مرةً أخرى.

وقد أمسى النزاع بين القوتين المتصارعتين جلياً سافراً حين تغيّرت طبيعة المذاهب؛ فصارت مذاهب شخصية بعد أن كانت مذاهب جغرافية؛ ذلك أن هذا التحول في ذاته يُنبئ عن أن ثمة دعوة حاشدة روج لها أهل الحديث لمحاكاة [العلاقة بين] النبي [صلى الله عليه وسلّم] وأصحابه، فكما كان النبي إماماً لأولئك الذين اتبعوه، فإن كل مذهب فقهي كان يتكوّن بدوره من إمام وأصحاب. وكان معيار الإمامة هو انعقاد الإجماع على أن شخصاً ما هو الأوسع معرفةً بشريعة الإسلام.

وعلى هذا النحو، انتشرت المذاهب الشخصية، وبرز إلى الوجود كثير من المذاهب، لكل مذهب منها إمامه، وإن لم يكتب البقاء إلا لأربعة منها. وقد ظهرت المذاهب الثلاثة الأولى قبل المحنة. ولئن اندثرت مذاهب أخرى كثيرة، فإن سبب اندثارها لم يكن راجعاً إلى ضعف علم أئمتها بالشريعة، وإنما كان اندثارها بالأحرى -فيما يبدو لي- بسبب ما جيل عليه أهل الحديث من نزوع طبيعي إلى توحيد صفوفهم من أجل بناء جبهة قوية يواجهون بها عدوهم العتيدي، ألا وهو مذهب أهل الرأي.

وبالتزامن مع تطوّر مذهب ابن حنبل، نشأت بعض المذاهب الشخصية الأخرى، ولبثت قائمةً فترات زمنية متفاوتة، قبل أن تنحدر شمسها إلى المغيب. وثمة مذهبان بارزان من المذاهب التي ظهرت خلال هذه الحقبة، إلى جانب المذهب الحنبلي؛ وهما: المذهب الظاهري، والمذهب الجريري. وقبل أن ينصرم القرن الخامس الهجري

(الحادي عشر الميلادي)، انقرض هذان المذهبان كلاهما من بغداد، في حين ظلَّ المذهبُ الحنبليُّ قائمًا، ونجا من الهجوم الذي شنَّه عليه إمامُ المذهب الجريري، وهو المؤرِّخُ الجليلُ ابن جريير الطبري، الذي طعن فيما حازه ابنُ حنبلٍ من صفاتٍ مؤهِّلةٍ تُدرِّجُه في عداد الفقهاء.

على أن المعرفة بالشريعة لم تكن هي جوهر الخلاف، سواءً أكان للنقد الذي وجَّهه ابنُ جريير سهامه إلى ابن حنبلٍ ما يبرِّره أم لا. والحقُّ أن المذهب الحنبلي لم ينشأ بوصفه ثمرةً موقفٍ فقهيٍّ اتخذته إمامُ المذهب، وإنما كان بالأحرى ثمرةً موقفٍ عقديٍّ موسوم بطابع أهل الحديث اتخذته في مواجهة عقلانية المعتزلة في مسألة خلق القرآن؛ إذ كان ابنُ حنبلٍ -خلافاً للمعتزلة- يرى أن القرآن كلامُ الله غير مخلوق، وظلَّت هذه العقيدة هي الفرضية الصارمة التي قدَّمتها أهلُ الحديث للإسلام. وتتضمَّن العقيدة التي صدرت باسم الخليفين القادر [422-381هـ/1031-991م] والقائم [467-422هـ/1075-1031م] في العقود الأولى من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) المذهب القائل بأن كلامَ الله غيرُ مخلوق. وعلى هذا النحو، كان المذهبُ الحنبليُّ -استنادًا إلى أصل نشأته- مذهبًا فقهيًّا عقديًّا في آن معًا، وهو المذهب الإسلامي الوحيد الذي قُدِّر له البقاء بهذه الصفة المزدوجة.

وقد أثمر ذلك في التاريخ الديني الإسلامي نتيجةً واضحةً غايةً الوضوح، ألا وهي أن الإسلام يُعدُّ في المقام الأول نظامًا قانونيًا (nomocracy)؛ إذ يتمثَّل أجلُّ تعبيرٍ عن عبقرية الإسلام في فقهه، كما أن هذا الفقه يُعدُّ المصدر الذي تستمدُّ منها كثيرٌ من المظاهر الأخرى لعبقرية الإسلام شرعيَّتها. [7] ولقد كان على أهل الحديث أنفسهم إيجاد ما يعبرُ عنهم في مذاهب الفقه، فكان المذهبُ الحنبليُّ هو التعبير الأمثل عن انتصارهم. والحقُّ أن الفقه في الإسلام -بوصفه قوةً مُحافظَةً دائماً- كان هو المؤسسة التي تُستمدُّ منها الشرعية، ومؤسسة الواسطة على حدِّ سواء؛ ذلك أنه يجب أن يستند إلى النقل (authority) والعقل. وقد التمسَّت كثيرٌ من الحركات [الإسلامية] الشرعية من خلال الانتساب إلى أحد مذاهب الفقه؛ كالمعتزلة مثلاً الذين اندسوا في المذهب الحنفي، والأشاعرة الذين تغلغلوا في المذهب الشافعي<sup>(16)</sup>.

وقد حافظ الفقه الإسلامي -بوصفه ناطقًا بلسان الواسطة- على مسار التطور الأثري لمذاهبه مع نظيره عند الحنابلة، حتى آل أمرُه في نهاية المطاف إلى إنكار المذهب الظاهري الذي أوغل في النزعة الأثرية إلى حدِّ الغلو برفضه قبولَ مبدأ القياس<sup>(17)</sup>. وبنهاية الربع الثالث من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)،

(16) See G. Makdisi, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History,' Studia Islamica, Vol. XVII (1962).

[ترجم هذه الدراسة إلى العربية أنيس مورو، بعنوان: "الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي"، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2018م. (المترجم)].

(17) عن المذهب الظاهري والقياس، انظر:

Goldziher, Die Zdhiriten; and R. Arnaldez, Grammaire et theologie chez Ibn .iazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensee musulmane (Paris: J. Vrin, 1956).

انقرض هذا المذهبُ في بغداد<sup>(18)</sup>، وهو ما يعني أن سلطانهُ قد زال عن هذه المدينة -ولا بُدَّ- قبل هذا التاريخ بـمدةٍ طويلةٍ. وتكُمُن أهميةُ نشأة المذهب الظاهري في أن حركة أهل الحديث ما فتئت تزداد إغالبًا في هذه النزعة الأثرية، أكثر من ذي قبل، وفي ذلك دلالةٌ على الرُخْمِ المُوَار الذي أثاره أهل الحديث. فدثور المذهب الظاهري -إذن- دالٌّ على نجاعة الفقه بوصفه مؤسسَةً للوسطية. وأما فيما يتصل بالمذهب الجريري، فالراجحُ أن أقول نجمه كان بسبب الهجوم الذي شنَّه مؤسسُهُ [ابن جرير الطبري] على أحمد بن حنبل؛ حيث وصفه بأنه محدثٌ، وليس فقيهاً. وأكبرُ الظنُّ أن هذا الهجوم قد أثار شكوكَ الفقهاء من أهل الحديث؛ فظنوا أن المذهب الجريري سينحو في تطوره على الأرجح منحىً عقلائيًا مُعَادِيًا للحديث.

لقد انتصرت وسطيةُ أهل الحديث، واتخذت مظهرها النهائي -سواء في الفقه أو العقيدة- في تأسيس المذهب الحنبلي. فلما أضُرَّ الإنهاكُ بتلك المذاهب التي كانت قد خرجت إلى حيز الوجود، ظهر المذهبُ الحنبليُّ بوصفه خاتماً لمذاهب الفقه.

ومما يدلنا في وضوح على صدارة الفقه، وانتصار حركة أهل الحديث، ذلك التطورُ الذي شهدته مؤسساتُ التعليم في الإسلام عقب فشل المحنة؛ فالمساجد التي تطورت بوصفها مدارس تحتضن هذا العلمَ أو ذاك من العلوم الإسلامية، أصبحت الآن جُكراً على الفقهاء بصورة متزايدة، وأمسى لقبُ العلماء مقصوراً على علماء الفقه، وصار تدريس الفقه الموضوعَ الأساسي للنشاط التعليمي، في حين كانت الموضوعاتُ الأخرى تُدرّس بحسبانها علومًا مساعدةً. وتطور المسجد؛ فغداً مَجْمَعًا (مسجد خان) لإيواء الطلاب الوافدين إلى هذه المدينة أو تلك من شتى الأقاليم الإسلامية القاصية. وخلافًا لطالب الحديث الذي دأب على الرحلة من أجل سماع الحديث، غير متقيّدٍ بحدٍّ زمنيٍّ معينٍ في إقامته بالأماكن المختلفة التي يرحل إليها أو اتصاله بالشيخوخ الذين يأخذ عنهم، كان طالبُ الفقه يلتزم بمقرّ دراسته، وينفق في العادة أربع سنواتٍ لتحصيل أساسيات هذا المقرر؛ ولهذا فقد مسّت حاجتهُ إلى مأوى يُقيمُ فيه مدةً طويلةً، بحيث يقع قريبًا من المدرسة؛ إذ كان عليه أن يحضر مجلسين من مجالس الدرس الفقهي يوميًا: أحدهما في الصباح، والآخر في المساء. [8] وأما فترة «الصُحبة»، وهي سنوات دراسته العليا وتدريبه الذي يؤهله للمشيخة في الفقه، فكانت تستغرق عددًا أكبر كثيرًا من السنوات، كان يعمل خلالها مساعدًا لشيخه. ثم كان أن تطوّر «المسجد خان» إلى المدرسة، التي كانت مدرسةً للفقه في المقام الأول.

وفي الوقت الذي وقع فيه هذا التطورُ المؤسسيُّ من المسجد إلى المسجد خان، ثم إلى المدرسة، تلاشت الحركةُ العقليةُ لمذهب الاعتزال؛ حيث حلَّ محله المذهبُ الأشعريُّ، الذي يمثّل حركةً عقليةً أكثر اعتدالًا. وكانت الحركتان كلاتهما قد اندسّتا في مذاهب الفقه كسبًا للشرعية، وهي المذاهبُ التي أمست هيمنتها آنذاك أمرًا

(18) G. Makdisi, Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIe siecle (Damascus: Publications de l'Institut Francais de Damas, 1963), p. 280 and notes.

وإفْعًا؛ فاندسَّت حركة الاعتزال في المذهب الحنفي، وتغلّغت الحركة الأشعرية في المذهب الشافعي. يبيد أن مذاهب الفقه ظلَّت موسومةً في معظمها بطابع أهل الحديث، الذين تصدَّر المذهب الحنبلي حركتهم.

وقد أسهم ذلك إسهامًا كبيرًا في تطوُّر المذهبين الحنفي والشافعي، وفي تضخُّم مكانتهما بما حازاه من أتباع جُدُد؛ ذلك أن المدارس كانت بمنزلة مراكز لتجنيد هؤلاء الأتباع في مذاهب الفقه التي كانت تمثِّلها. وكان ازدهارُ المدرسة خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) حكرًا على المذهبين الحنفي والشافعي. وأتاحت المدارس -خلافًا للمساجد التي نهضت بدور المدرسة- المسكن والمأكل لطلاب الفقه. وقد تبلور ردُّ فعل أهل الحديث -مجددًا- في القرن التالي [السادس الهجري (الثاني عشر للميلاد)]؛ حيث اعتمد المذهب الحنبلي المدرسة، واستحدث معهدًا جديدًا من معاهد التعليم، تمثَّل في «دار الحديث»، التي عملت مرةً أخرى على حشد قوى أهل الحديث في مذاهب الفقه الأربعة.

وكانت هذه المعاهد العلمية تعتمد على [نظام] الوقف، الذي ارتكز على قاعدة أساسية مدارها على أنه لا يجوز إتيان ما يناقض أسس الإسلام في مؤسسة الوقف؛ ومن هنا فقد تعدَّر الاستعلان بتدريس علم الكلام العقلائي -على سبيل المثال- في هذه المؤسسة. وقد كفلت هذه القاعدة تطوُّر المعاهد العلمية الخاصَّة بأهل الحديث.

ويمثِّل المذهب الحنبلي مُنجزًا فريدًا لحركة أهل الحديث في الإسلام؛ ذلك أنه يجسِّد اندماج الفقه والنزعة الحديثية على نحوٍ أكمل مما تحقَّق في أيِّ مذهب آخر من مذاهب الفقه الإسلامي، وليس يخفى أن جوهر العبقرية الإسلامية يتجلَّى في كلِّ من الفقه والنزعة الحديثية، والإسلام في صميمه نظامٌ قانونيٌّ موسوم بطابع الحديث. وهذا هو السبب الذي يفسِّر لنا لماذا امتدَّ وجودُ المذهب الحنبلي قرونًا، ولماذا ظلَّ يمارس تأثيرًا في الحركات الحديثية في الإسلام، على الرغم من تلك السممة التي لازمته من حيثُ قلة الأتباع، وضيق الرقعة الجغرافية التي انتشر فيها.



**مركز نهوض**  
للدراستات والبحوث