

عدد
خاص

المذاهب الفقهية؛ جذور النشأة المبكرة

بحوث منتخبة من أعمال الندوتين العلميتين الأولى والثانية ضمن
سلسلة ندوات «المعارف الإسلامية: رؤى سياقية متعددة»

ابن القاسم وخصومه: نشأة الاتجاهات المنهجية داخل المذهب
المالكي

سلمان الصمدي

نشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية
حمزة مشوقة

تفسير جورج طرابيشي لنشأة الفقه والسنة؛

مراجعة نقدية من خلال تحليل بعض النقاشات الفقهية المبكرة
محمد عبدة

الفقه الإمامي الجعفري وظروف النشأة في القرن الثاني الهجري
حيدر حب الله

الفقه الزيدي وأصوله في العصر الكلاسيكي: ملاحظات تمهيدية
محمد الحسيني

**Al-Māwardī's (d. 450AH/1058CE) Jurisprudential Thought in
Classical Islam:**

An Integrated and Responsive System of Ijtihad and Taqlid

Mohamed Lamallam

**A Critical Study of Harald Motzki's Methodology in Proving the
Authenticity of the Jurisprudential Narrative of Early Meccan
Madhhab**

Marouane El Habchi

عدد خاص: المذاهب الفقهية! جذور النشأة المبكرة
بحوث منتخبة من أعمال الندوتين العلميتين الأولى
والثانية ضمن سلسلة ندوات:
«المعارف الإسلامية: رؤى سياقية متعددة»

تنسيق: عبد الغني الفقيه

دورية نماء

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية



الفهرسة والتصنيف الدولي



Crossref



DOAJ

معرفة
e-Marefa



OpenAlex



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

ArcifROAD
Analytics

DIRECTORY
OF OPEN ACCESS
SCHOLARLY
PUBLISHERS

EBSCO

Google Scholar

رئيس التحرير — Editor-in-Chief

Said Bentajar

(Hassan II University, Morocco)

د. سعيد بنتاجر

(جامعة الحسن الثاني، المغرب)

مدير التحرير — Managing Editor

Abdulghani sultan Alfakih

(namaeacademy for Research and Studies, Morocco)

د. عبد الغني سلطان الفقيه

(أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، المغرب)

هيئة التحرير — Editorial Board Members

Ahmed Mahmoud Ibrahim

(Cairo University, Egypt)

أ.د. أحمد محمود إبراهيم

(جامعة القاهرة، مصر)

Ilyas Amharar

Jacques Berque Center, Rabat

د. إتياس أمحرار

(مركز جاك بيرك، الرباط)

Abderrahmane Boudra

(Abdelmalek Essaadi University, Morocco)

أ.د. عبد الرحمن بودرع

(جامعة عبد المالك السعدي، المغرب)

Noura Bouhannache

(Constantine University, Algeria)

أ.د. نورة بوحناش

(جامعة قسنطينة، الجزائر)

Mohamed Anas Sarmini

(Istanbul 29 May University, Turkey)

أ.د. محمد أنس سرميني

(جامعة إستانبول 92 مايو، تركيا)

Mohammed Eriouiche

(Mohammed V University, Morocco)

د. محمد الريوش

(جامعة محمد الخامس، المغرب)

Esam Wasel

(Dhamar University, Yemen)

أ.م.د. عصام واصل

(جامعة ذمار، اليمن)

Abderrahmane Zaatri

(nama center)

د. عبد الرحمان زعتري

(مركز نماء للبحوث والدراسات)

سكرتير المجلة — Copy Editor

Saad khedr

(nama center - Egypt)

سعد خضر

(مركز نماء للبحوث والدراسات، مصر)

Indexing during publication - Prepared by Namah Center for Research and Studies: Nama Journal for Islamic and Human Studies, Group of Researchers, 167 pages, (Peer-reviewed Journal; Volume 9, Issue 1), 17 × 24

1. Islamic Studies

2. Human Studies

a. Title

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات: دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين 207 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 9، العدد 2). 17 × 24

1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان

ISSN: 2785-9746

التدقيق اللغوي بالعربية: سعد خضر

Proofreading in Arabic: Saad khedr

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. أمين علي الصل

Proofreading in English: Amin Ali Al-Sallal

تصميم وإخراج: آية الحسيني

Design and Layout: Aya El-Husieny

دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Advisory Board ————— الهيئة الاستشارية

Badran Masoud bin Al-Hassan

(King Hamad Bin Khalifa University, Qatar, Algeria)

د. بدران مسعود بن الحسن

(جامعة قطر)

Hatem bin Aref Al-Awni

(Umm Al-Qura University, Saudi Arabia)

أ.د. حاتم بن عارف العوني

(جامعة أم القرى، السعودية)

أ.د. رضوان السيد

(Mohammed Bin Zayed University, UAE)

(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

د. فريدة زمرد

(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

(جامعة القرويين، المغرب)

Mohamed Mohamed Abu Mousa

(Al-Azhar University, Egypt)

أ.د. محمد محمد أبو موسى

(جامعة الأزهر، مصر)

البروفيسور محمد فاضل

University of Toronto, Canada)

(جامعة تورنتو، كندا)

البروفيسور وائل حلاق

(Columbia University, USA)

(جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية)

ترسل كل النصوص والاستفسارات باسم رئيس التحرير على البريد الآتي:

nama-journal@nama-center.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Research Papers

الدراسات والأبحاث

افتتاحية العدد

ملف خاص: المذاهب الفقهية؛ جذور

النشأة المبكرة

عبد الغني سلطان الفقيه..... 10

Ibn Al-Qasim and His Opponents: The Emergence of Methodological Trends within the Maliki School

ابن القاسم وخصومه: نشأة

الاتجاهات المنهجية داخل المذهب

المالكي

Salman Al-Samadi 14

سلمان الصمدي.....

The Emergence of the Objectives of Islamic Sharia in the Khurasani Shafi'i School

نشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة

الخراسانية الشافعية

Hamza Mashoka..... 32

حمزة مشوقة.....

George Tarabishi's Interpretation of the Origins of Jurisprudence and Sunnah:

تفسير جورج طرابيشي لنشأة الفقه

والسنة؛

A Critical Review through an Analysis of Some Early Jurisprudential Discussions

مراجعة نقدية من خلال تحليل بعض

النقاشات الفقهية المبكرة

Mohammed Ebaydah 58

محمد عبيدة.....

Imami Ja'fari Jurisprudence and the Circumstances of Its Emergence in the Second Century AH

الفقه الإمامي الجعفري وظروف

النشأة في القرن الثاني الهجري

Haider Hubballah 80

حيدر حب الله.....

Zaidi Jurisprudence and Its Origins in the
Classical Era: Preliminary Notes

الفقه الزيدي وأصوله في العصر
الكلاسيكي: ملاحظات تمهيدية

Mohammed Alhusaini..... 110 محمد الحسيني

A Critical Study of Harald Motzki's Methodolo-
gy in Proving the Authenticity of the Jurispru-
dential Narrative of Early Meccan Madhhab

دراسة نقدية لمنهج هارالد
موتسكي في إثبات صحة الرواية
الفقهية للمذهب المكي المبكر

Marouane El Habchi..... 179 مروان الحبشي

Al-Māwardī's (d. 450AH/1058CE) Juris-
prudential Thought in Classical Islam:

الفكر الفقهي للماوردي
(ت. 454هـ/850م) في الإسلام
الكلاسيكي:

An Integrated and Responsive System of
Ijtihād and Taqlīd

نظام متكامل وتفاعلي للاجتihad
والتقليد

Mohamed Lamallam..... 205 محمد لمعلم



الافتتاحية

Editorial

افتتاحية العدد

ملف خاص: المذاهب الفقهية: جذور النشأة المبكرة بحوث منتخبة من أعمال الندوتين العلميتين الأولى والثانية ضمن برنامج «المعارف الإسلامية: رؤى سياقية متعددة»

في سياق اشتغال دورية نماء على استكشاف لحظات التحول الكبرى في الفكر الإسلامي، يأتي هذا الملف العلمي ليسلط الضوء على إحدى اللحظات التأسيسية الدقيقة في تاريخ العقل الفقهي: لحظة تشكّل المذاهب الفقهية في مرحلة النشأة المبكرة للمعارف الإسلامية.

لقد مثل هذا التشكّل أحد أبرز ملامح التفاعل العلمي في تلك المرحلة؛ فلم يكن مجرد تنوُّع في آراء الفقهاء، أو تعدّد في مدارس الاجتهاد، وإنّما كان ثمرةً لمساراتٍ مركّبةٍ من الاجتهاد الجماعي، والتداول النقدي، والتراكم المنهجي الذي جرى في ظلّ بيئات معرفيّة واجتماعيّة متنوّعة. ومن هنا، فإنّ فهم نشأة هذه المذاهب لا يكتمل إلا عبر قراءة متأنّية للمقومات العلمية والسياقات التداولية التي احتضنتها، وملاحظة الجدالات والاجتهادات التي حقّت بها، داخل كل مذهبٍ وفيما بين المذاهب.

لقد سعت الدراسات المنشورة في هذا الملف إلى تقديم مقاربات جديدة تضيء اللحظة التأسيسية من زوايا متعددة:

- منها ما تناول المذهب من الداخل، محللاً البُنى المنهجية والاجتهادية التي أسست له، كما في دراسات الاتجاهات الداخلية في المذهب المالكي أو تفعيد الفقه الزيدي.
- ومنها ما سعى لتفسير نشأة المذهب في ظل السياق السياسي والاجتماعي المحيط، كما في قراءة نشأة الفقه الجعفري أو مقاصد الشريعة في المدرسة الخراسانية الشافعية.
- ومنها ما اتجه لتحليل الرؤى النقدية الحداثيّة لهذا التشكّل، كما في دراسة جورج طرابيشي وهارالد موتسكي.

لقد اجتهدَ هذا الملف في تقديم فهم معمق لحالة الاجتهاد الفقهي في لحظته التكوينية، مع ما رافقها من أسئلة التأسيس، وإشكالات التأصيل، وسياقات التبلور، ومجالات التأثير المتبادل بين المرجعيات الفقهية والسلطة والمعرفة.

وهو ما ينسجم مع التوجه المعرفي للدورية، التي تحرص على ربط البحث التراثي بالأسئلة الراهنة، وعلى تجاوز القراءة السكونية للتاريخ نحو مقارنة تحليلية نقدية تفتح إمكانات جديدة للفهم. هذا العدد جزء من موسم «المعارف الإسلامية: رؤى سياقية» التي أطلقها مركز نماء للبحوث والدراسات، بالشراكة مع مؤسسات جامعية ومراكز أبحاث أكاديمية، سعياً إلى تعزيز البحث المنهجي في قضايا التكوين العلمي للمعارف الإسلامية في مراحلها المبكرة، وفتح نوافذ جديدة أمام الباحثين لإعادة مساءلة التراث ضمن رؤية تحليلية واعية بسياقاته.

ولا يفوتنا، في هذا السياق، أن نتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى جامعة مونستر الألمانية، ممثلةً في المعهد العالي للدراسات الإسلامية، الشريك في تنظيم ندوات الموسم الأول من برنامج المعارف الإسلامية: رؤى سياقية، وإلى كل من أسهم في إنجاح أعمال هذه الندوات، من باحثين ومنسقين ومحكمين.

ونخصّ بالشكر أعضاء اللجنة التنسيقية الذين كان لهم الدور الأبرز في بلورة هذا المشروع العلمي، الدكتور عبد الرحمان زعتري، والدكتور محمد الريوش، والدكتورة فاطمة خليل، فقد قاموا بجهود تنسيقية كبيرة، ساهمت في حسن التنظيم، وتيسير التواصل، وضمان جودة المشاركات العلمية، مما كان له بالغ الأثر في نجاح هذا الموسم المعرفي.

كما نثمن عالياً جهود اللجنة العلمية التي تولّت تحكيم الأوراق، وكل الباحثين الذين أسهموا بمدخلاتهم وأوراقهم العلمية.

نسأل الله أن يجدّ القارئ في هذا الملف ضالته، وأن يكون لبنة في بناء خطاب علمي رصين، يُنصفُ التراث، ويُحسن قراءته، ويستثمره في صناعة الغد.

منسق العدد

عبد الغني سلطان الفقيه

الدراسات والأبحاث Research Papers



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-11-15

تاريخ القبول: 2025-3-15

ابن القاسم وخصومه: نشأة الاتجاهات المنهجية داخل المذهب المالكي

سلمان الصمدي⁽¹⁾

salmankasri@gmail.com

الملخص:

يروم البحث إعطاء صورة واضحة لأبرز الاتجاهات المنهجية التي ظهرت في المذهب المالكي في الفترة المبكرة، والإضاءة على عوامل نشأتها، واختياراتها المنهجية، ومظاهر تفاعلها وتفاعلها لإثبات الوجود، وما اُكتنَفَ ذلك من مظاهر الخصومة والعصبية، وذلك من خلال استثمار مصادر تاريخ المذهب المتنوعة، وفي مقدمتها نص من أقدم النصوص التي أشارت إلى هذا التَّنوع بشكل واضح جدًا، وهو كتاب "التَّسْمِيَةِ والحكايات لُنظراء مالِكٍ وأصحابه وأصحاب أصحابه"، للفقير والمؤرخ الأندلسي أبي العباس الوليد بن بكر السَّرْقُسطي الغُمري (ت392هـ). ولهذا الرِّصد أهمية قصوى، سواء على مستوى التأريخ للدرس المالكي، وتفسير قضاياها وظواهره اللاحقة، ونقد كثير من التصورات العالقة به، أو على مستوى الدرس نفسه، والوقوف على غناه وتنوعه، والقدرة على استثماره في معالجة القضايا التشريعية الراهنة.. وخلص البحث إلى الوقوف بوضوح، على الجذور الأولى التي أسهمت في تشكُّل منهج المدرسة المالكية العراقية، والمدرسة المالكية المغربية بفروعها، وإلى رؤية أوضح عن تشكُّل مفهوم المذهب، والذي كان سابقًا عن ما يعتقده معظم الدارسين من تأخره إلى فترات لاحقة، وغير ذلك من النتائج، كما فتح البحث جملة من الآفاق البحثية الملحَّة.

الكلمات المفتاحية:

المذهب المالكي، تاريخ المذهب المالكي، الدرس الفقهي المالكي، الاتجاهات المنهجية، ابن القاسم.

(1) باحث في الفقه وأصوله، خريج جامعة ابن طفيل بالقيظيرة- المغرب.

للاقتباس: الصمدي، سلمان، ابن القاسم وخصومه: نشأة الاتجاهات المنهجية داخل المذهب المالكي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع2، 2025، 31-14.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received : 2024-11-15

Accepted : 2025-3-15



Ibn Al-Qasim and His Opponents: The Emergence of Methodological Trends within the Maliki School

Salman Al-Samadi⁽¹⁾salmankasri@gmail.com

Abstract

The study seeks to outline the key methodological trends that emerged in the early Maliki school, exploring the factors behind their development, their methodological preferences, and the ways in which these trends interacted and competed for prominence. It also examines the hostility and partisanship that surrounded this competition, drawing upon a variety of historical sources related to the Maliki school. One primary source highlighted is an early and significant text that vividly reflects this diversity: *The Naming and Stories of Malik's Peers, His Companions, and the Companions of His Companions*, authored by Andalusian jurist and historian Abu Al-Abbas Al-Walid Ibn Bakr Al-Saraqusti Al-Ghamri (d. 392 AH). This research carries significant importance on several levels—documenting Maliki studies, interpreting its issues and subsequent phenomena, and critically analyzing associated concepts. It also delves into the richness and diversity of the school, emphasizing its potential to address contemporary legislative matters. The findings identify the foundational roots of the Iraqi and Moroccan branches of the Maliki school and clarify that the development of the school concept occurred earlier than generally believed. Furthermore, the research opens up new and pressing avenues for future studies.

Keywords:

Maliki School of Thought, History of the Maliki School of Thought, Maliki Jurisprudence, Methodological Trends, Ibn Al-Qasim.

(1) Researcher in jurisprudence and its principles, graduate of Ibn Tufail University in Kenitra, Morocco.

Cite this article as: Al-Samadi, Salman, Ibn Al-Qasim and His Opponents: The Emergence of Methodological Trends within the Maliki School, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 9, issue 2, 2025, 14-31.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

كان لا بُدَّ أن تختلف اتِّجاهات الفقهاء المالكيَّة في تمثُّل أصول إمامهم، وما ينبني عليها من التفريعات والتَّعليقات والتَّنقيحات.. وغير ذلك من مستويات الدَّرس والاشتغال عند المالكية، فهذه سُنَّة تفاعل الناس مع الأفكار، لذا فإنَّني لا أروم إثبات حدوث هذا الاختلاف ووجود هذه الاتجاهات، بقدر ما سأحاول إعطاء صورة واضحة لأبرزها، والإضاءة على عوامل نشأتها، واختياراتها المنهجية، ومظاهر تفاعلها وتدافعها لإثبات الوجود، وما اُكتنَفَ ذلك من مظاهر الخصومة والعصبية، وأهمِّ ما يُستنتج من ذلك.

هذا لأنَّ دراسة هذه الاتِّجاهات التي طرأت في المذهب المالكي مبكراً، تستهدف على مستوى الدَّرس الفقهي والتَّشريعي مقاصد على قدر كبير من الأهمية، منها:

- إبراز تنوُّع المذهب المالكي وغناؤه على مستوى المناهج، والفروع الفقهية..
- واكسابنا الرؤية والقدرة للتَّولُّج إلى هذه الثَّروة، من أجل دراستها والإفادة منها في معالجة المشاكل التَّشريعية.
- وعلى مستوى التَّأريخ للمذهب تُسهم في:
- قراءة وتفسير الظواهر والانعطافات والقضايا التي برزت في الدَّرس المالكي في المراحل اللاحقة من تاريخه، كالاتجاه إلى المنطق الفقهي الخاص والابتعاد عن المنطق الفقهي العام المشترك بين المذاهب، ونشوء الحركة الهائلة لنقد الروايات المذهبية.
- نقد بعض الأحكام المجانبة للواقع أو للدِّقة فيما يرتبط بتشكُّل المذهب وتاريخه المبكِّر، من قبيل: ما يعتقد الدكتور كولسون N. J. Coulson من كون ابن القاسم هو «واضع الأسس المنهجية للمذهب المالكي» بهذا التعميم المجانب للدِّقة⁽²⁾، وكذلك الشأن في اعتماد الدَّارسين لتاريخ الفقه عموماً والمالكي خصوصاً على التَّقسيم الخلدونيّ الشَّهير (أهل الرأْي) (وأهل الحديث)، غافلين عن الانقسام المنهجي العميق الذي حدث بين الفقهاء ممن يسمُّونهم بـ«أهل الرأْي»⁽³⁾، وغير ذلك من التَّصورات التي أسهم عدم استحضار تلك الاتجاهات بشكل كافٍ في مجانبتها للدِّقة، أو الصَّواب أحياناً.

لقد ظلَّت صورة هذه الاتِّجاهات وما يتَّصل بها خافية بين ركام المعطيات في المصادر التَّاريخية، ولم تتَّجه الدِّراسات الحديثة المرتبطة بالتَّأريخ المبكِّر للمذهب المالكي -حسب اطلّاعي- إلى دراستها وإبرازها.

(2) ن. ج. كولسون N. J. Coulson، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق: محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ط1، 1412هـ/1992م، ص78.

(3) انظر على سبيل المثال صنيع: كريستوفر ميلشيرت Christopher Melchert في كتابه: تشكل مذاهب الفقه السنية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، ترجمة: محمد خضر، نماه للبحوث والدراسات، ط: 1، 2021م، ص235 وما بعدها.

ومن العجيب حقًا، أن لا تُلَفِتَ الإِشَارَاتِ المَتَكَرِّرَةَ إلى التَّنوعِ المنهجي لدى تلاميذ مالك في ثنانيا تراجعهم، أنظارَ الباحثين بالقدر الكافي، وتغريمهم بدرسها الدِّراسَةَ العميقة، بالرَّغْمِ ممَّا لهذا الموضوع من أهمية قُصوى أشرنا إلى قِسمِ منها.. فظَلَّتْ لذلك صورة هذه الاتِّجاهات غير واضحة المعالم، ولم تُعْطَ حَظًّا كافِيًا في البحوث والدِّراسَاتِ الحديثة المرتبطة بالتَّاريخِ المبكِّرِ للمذهب المالكي.

ومن المصادر التي نقلت لنا هذا التَّنوعَ بشكل واضح جدًّا: كتابُ «التَّسْمِيَةِ والحكايات لُنظَرَاءِ مالِكٍ وأصحابه وأصحابِ أصحابه»، للفقهاء والمؤرِّخِ الأندلسيِّ أبي العبَّاسِ الوليد بن بكر السَّرْقُسْطِيِّ الغُمريِّ (ت392هـ)، الذي مكَّنَتْه ثقافته المنفتحة على المدارس المالكيَّة، التي اكتسبها بفضل رحلته المشرقيَّة التي أخذ فيها عن أبي بكر الأبهريِّ (ت375هـ) وغيره من ممثلي المنهج المالكي العراقي، من طرح رؤية وتفسيرات وتعليقات على قدر كبير من الاتِّساق للاتِّجاهات المنهجية التي عرفها الفترة المبكرة من تاريخ المذهب المالكي، سَبَقَ بها جميع مؤرِّخي الفقه المالكي، حتى القاضي عياض نفسه، حيث كان يركِّز في صدر تراجمه التي صنعها لأعلام المالكيَّة وفي ثنانياها على تحديد الاختيار المنهجي للمترجم، ويوظف عبارات مبتكرة تخلو من جُلِّها المصادر الأخرى، كقوله مثلًا عن فقيه ما: إِنَّهُ «يَعْتَمِدُ على فلانٍ»، و«مَنْ شَرَطَ فلانٍ»، و«على مِثْلِ طريقةِ فلانٍ»، و«فلانٌ مُدَوِّنِيٌّ» نسبةً إلى الكتب «المدونة» لسحنون، و«فلانٌ واضحٌ» نسبةً إلى الكتب «الواضحة» لعبد الملك ابن حبيب، ثم عقد بآيِّين في آخر الكتاب ترجمهما بقوله: «بابُ ذكر أسباب التَّعصُّبِ مِنْ أصحابنا فيما بينهم في المذهب قديمًا» و«بابُ ذكر طريقة ابن القاسم وأصحابه وَمَنْ ذهب مذهبه»، بَرَهَنَ فيهما بشكل أوضح عن نُضجٍ وتقدُّم تصوُّره لتلك الاتِّجاهات، وأثرها في الدَّرْسِ المالكي.

وهكذا قدَّم السَّرْقُسْطِيُّ مادَّةً في غاية الأهميَّة تتصل بالاختلاف المنهجي الذي حصل في الفترة المبكرة من تاريخ المذهب المالكي، وعلى قدر كبير من الوفرة والاتِّساق، تُضَافُ إلى ما وَرَدَ من شذرات تُومئُ إلى هذا الاختلاف المنهجي في ثنانيا مصنَّفات تراجم المالكية الأصيلية، ك«ترتيب المدارك» للقاضي عياض (ت544هـ) وغيره، لتُستَمَرَّ جميعها في دراسات دقيقة لتاريخ الدَّرْسِ المالكي المبكِّر، وتعطي نفسًا جديدًا لهذا الحقل البحثي الهامِّ من حقول البحث الفقهي.. وعسى أن يكون هذا البحث إسهامًا مفيدًا في هذا السَّبيل.

ولأجل ذلك جاءت عناصر البحث كالاتي: مقدِّمة: تتضمَّن سياق البحث، وأهميَّته، ومقاصده، ومضمونه.. ومبحث أوَّلٍ يلقي بعض الضوء على ظاهرة التَّمذهب، على مستوى ظهورها، وتطوُّرها، في الحالة المالكية، ومبحث ثانٍ خاصٍّ باتِّجاه ابن القاسم، الذي سمَّيته «اتِّجاه الالتزام في المذهب المالكي»، ثم مبحث ثالثٌ خاصٌّ بالاتِّجاه المخالف، الذي مثله «أشهب» وغيره، وسمَّيته تبعًا لطبيعته

المنهجية: «اتِّجَاه الاختيار في المذهب المالكي»، فمبحث رابعٍ رصدت فيه بعض مظاهر الخصومة والعصبية التي نشأت بين هذين الاتجاهين نتيجة سعي كل منهما إلى تثبيت وجوده ومد ظلِّه، وختم البحث بخاتمة تضمَّنت النتائج والآفاق البحثية المرتبطة بالإشكالات التي تم تناولها.

1. الانتساب للمذهب: الظهور، والتطوُّر المبكِّر، الحالة المالكيَّة

لا شك أنَّ الانتساب إلى نسقٍ فقهي له أصولٌ محدَّدة، ظهر في مرحلة مبكِّرة سابقة على أصحاب المذاهب الفقهيَّة المعروفة، حيث يمكننا رصْدُ وعي بالأصول والقواعد النازمة للفروع الفقهيَّة عند فقهاء المدينة قبل الإمام مالك، كمركزيَّة «العمل» في التَّعامل مع السُّنن، واحتجاجُ فقهاء المدينة والعراق وغيرهم بالمراسيل والمنقطعات.. وغير ذلك ممَّا نَسْتَشْفُهُ من كتب الفروع الفقهيَّة، والخلاف، وحتى كتب آثار الصَّحابة المبكِّرة التي صُنِّفت في القرن الثَّاني وبداية الثَّالث.

لقد كانَ الفقهاء يكشفون عن هذه الأصول في مناسبات متعدِّدة، من ذلك على سبيل المثال: قولُ الإمام مالك ناقلًا عن سابقيه من فقهاء المدينة تقديمهم لعمل المدينة على أحاديث الأحاد: «كان رجالٌ من التَّابعين تبلغهم عن غيرهم الأحاديث فيقولون: ما نَجْهَل هذا، ولكن مَضَى العمل على خلافه»⁽⁴⁾. وقولُ الخليفة أبي جعفر المنصور (ت158هـ) للإمام مالك: «يا أبا عبد الله، ضَمَّ هذا العِلْم ودَوَّن كتبًا، وجَنَّب فيها شدائد ابن عمر، ورُحِّص ابن عباس، وشوَّادُ ابن مسعود، واقصِد أوسط الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصَّحابة»⁽⁵⁾.

وظهرت هذه الأنساق الفقهيَّة واضحةً في الدَّرس الخلافي المبكِّر، حيث كانت الرُّدود تتَّجه إلى الأشخاص «الفقهاء» باعتبارهم ممثِّلين لاتجاهات فقهيَّة قائمة، وأحيانًا كان الكلام يوجِّه إلى الاتجاه نفسه، كقول محمد بن الحسن الشَّيباني (ت189هـ): «الحُجَّة على أهل المدينة». وقوله: «فَعَجَبًا لمن زعم أنَّ أهل المدينة يقولون بالأثار، وهم يَرُؤُونها ثمَّ يتركونها عيانًا إلى غير أثر»⁽⁶⁾. وقوله: «وابنُ عمر من فقهاء أهل المدينة والمقتدى بهم، فكيف تركوا قوله، وتركوا ما عليه أوائلهم..؟!»⁽⁷⁾.

(4) القيرواني، ابن أبي زيد، الجامع في السُّنن والآداب والمغازي والتاريخ، ت: محمد أبو الأجنان وعثمان بطيخ، مؤسسة الرسالة ببيروت والمكتبة العتيقة بتونس، ط: 2، 1403هـ/1983م، ص118.

(5) عياض، القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ت: جماعة من الباحثين، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، 73/2.

(6) الشَّيباني، محمد بن الحسن، الحُجَّة على أهل المدينة، ت: السيد مهدي الكيلاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن، ط: 3، 1403هـ، 68/1.

(7) م ن، 99/1.

ومن ذلك أيضاً قولُ أبي مصعب الزُّهري (ت241هـ) تلميذ مالك في مقدمة «مختصره» الشَّهير في الفقه المالكي: «وقد زعم زاعم أنَّ أهل المدينة ضيَّعوا، وقالوا على غير أصلٍ، وذهبوا إلى غير معنى في أحكامهم وأقاويلهم...»⁽⁸⁾، وغير ذلك من الإشارات الدَّالة على وجود نَسَقِيَّةٍ في المرحلة التي سبقت الأئمَّة أرباب المذاهب.

لكنَّ هذه الأنساق والاتِّجاهات لم تكن -بطبيعة الحال- على درجة من التَّكُونِ والبُرُوز كحالها في زمان تلاميذ الأئمَّة، فضلاً عن الفترات اللاحقة، كما أنَّ التَّعبير بلفظ «المذهب» عن النِّسَقِ المتكامل، لم يَظهر إلَّا في مرحلة ما بعد الأئمَّة في القرن الثالث الهجري، حيث ظلَّ الفقهاء يستعملون لفظ المذهب في الرِّأي أو الآراء الفقهية لفقهاء «مذهب فلان» «مذاهب فلان»... أو للتعبير عن الرِّأي الفقهي والآراء الفقهية الخاصَّة بجماعة من الفقهاء، تربطهم رابطة الجغرافيا غالباً «مذهب أهل المدينة» «مذاهب أهل المدينة» مثلاً، إلى ما بعد منتصف القرن الثالث، حيث ابتدأ العلماء يعبرون بلفظ المذهب عن النِّسَقِ الفقهي المنسوب لإمام من الأئمَّة.

ومن أقدم ما أتيج لي -الآن- الوقوف عليه من بدايات التعبير بالمذهب عن النِّسَقِ الفقهي المتكامل: وصفُ أبي عثمان الجاحظ (ت255هـ) للفقهاء أحمد بن المعدَّل (عاش في النصف الأول من ق 3هـ) بقوله: «كان يذهب مذهب مالك رضي الله عنه»⁽⁹⁾.

وقولُ أبي بكر محمد بن خَلْف، الملقَّب بـ «وكيع» (ت306هـ) في كتابه «أخبار القضاة»، وتحديدًا في ترجمة القاضي إسماعيل بن إسحاق (ت282هـ) يصفه بأنَّه كان «من الفقهاء على مذهب مالك بن أنس، يَغْتَلُّ وَيَخْتَجُّ»⁽¹⁰⁾، وهي إشارة صريحة إلى النِّسَقِ الفقهي المتكامل أصولاً وفروعاً.

لكنَّ الملاحظ، أنَّ ما وقفنا عليه من هذا الاستعمال جاء على ألسنة المؤرِّخين، أو على ألسنة بعض الفقهاء لكنَّ في سياق التَّاريخ والتَّعريف بالمشغولين بالفقه، وذلك لأنَّ المترجم هو المعني بتحديد الانتماء الفقهي للمترجم، أمَّا كتب الفروع الفقهية لهذه الفترة، فينحصر استعمال لفظ «المذهب» في بطونها في وصف الآراء الفقهية الفرعية، تبعاً لوظيفتها، ولو أنَّ الظُّروف أسعقتنا في الوقوف على تراث أصولي ينتهي لهذه الفترة المبكرة أوسع ممَّا بين أيدينا الآن، لظفرنا فيه -دون شكٍّ- باستعمالات لمصطلح

(8) الزُّهري، أبو مصعب، المختصر، ت: نور الدين شويد، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، ط: 1، 1439هـ/2017م، ص: 144.

(9) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط: 7، 1418هـ/1998م، 1/103.

(10) وكيع، أبو بكر بن خلف البغدادي، أخبار القضاة، ت: عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط: 1، 1366هـ/1947م، 3/280.

«المذهب» في سياق الدلالة على الاتجاه الفقهي المتكامل، تمكّنا من استخلاص نتائج أكثر دقة.. في حالة المذهب المالكي، كان فقه المدينة قبل الإمام مالك على درجة لا بأس بها من الانتظام في إطار نسق يضمُّ أصولاً وقواعد، كانت حاضرة في تمثّلات معظم الفقهاء، وتقوم بوظيفتها المنهجية، وسوف أسوق بعض الشواهد على هذا الأمر فيما يأتي.. إلى أن جاء مالك فقام بجهد كبير في بناء هذا النَّسق من خلال الاحتجاج لأصوله وإعمالها.. كما يظهر واضحاً في «كتاب الموطأ»، وفي رسالته إلى الليث بن سَعْدٍ (ت175هـ) فيما يتّصل بـ «عمل أهمل المدينة» في المقام الأوّل وبغيره من الأصول.. ثمّ اشتغلت طبقة تلاميذه ضمن هذا النَّسق المنهجي، وهناك إشارات كثيرة تدلُّ على انتمائهم إليه وانخراطهم في سلكه انخراطاً تامّاً بناء وإعمالاً وعاطفةً..

نخلُص من هذا، إلى أنّ الاتجاهات المنهجية التي سنحاول رسم معالمها، خرجت من رحم انتماءٍ كامل لنسق فقهي متكامل=«تمذهباً» حقيقياً..

2. اتّجاه «الالتزام» في المذهب المالكي، أو «اتّجاه ابن القاسم»

كان ابن القاسم مُقلِّداً من رواية الحديث، ميّالاً إلى الفقه والرأي، وهو وإن أُثِرَتْ عنه روايةٌ صحيحة قليلة الخطأ لكتاب «الموطأ» كما يصفها ابنُ عبد البرِّ (ت463هـ)⁽¹¹⁾، إلا أنّ اهتمامه بالفقه والرأي كان أكبر بكثير من اهتمامه بالحديث والرواية، وهو ما سوف يظهر في منهجه الفقهي، يقول السَّرْفُسطي: «لم يكن [ابن القاسم] صاحب سُنَنِ كَابِن وَهَب، ولكنّه صاحب رأي واجتهاد، صَجِبَ مالِكًا عشرين سنة»⁽¹²⁾، وقال ابن عبد البرِّ: «كان فقهياً قد غَلَبَ عليه الرأْي»⁽¹³⁾.

وكغيره من أصحاب مالك، سوف يشتغل ابن القاسم برواية آراء أستاذه كما تلقّاها عنه، وبتفريع الأحكام من تلك الآراء للمسائل التي لم يسمع فيها رأياً لأستاذه، أو للنّوازل المستجدة، كما تصوّره لنا الكتب «المدوّنة» وغيرها من كتب الرّوايات الفقهية المالكية، وذلك بناء على أصول مالك وقواعده. وسوف يجد المغاربة، في ابن القاسم مصدرًا غنيًا وموثوقًا لفقه مالك، وعوضًا لكلِّ مَنْ لم يُسعفه الحظُّ بلقياً مالك، لاعتبارات أهمّها: رجوعه إلى مصرَ عَقِبَ وفاة مالك واستقراره بها، ومعلوم أنّ مصر

(11) يُنظر: ابن عبد البرِّ، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ودار البشائر الإسلامية ببيروت، ط: 2، 1431هـ/2010م، ص95، وقد حَقَّقَتْ رواية ابن القاسم في إطار أطروحة دكتوراه لمحمد صالح المثنوسي بجامعة القاضي عياض بمراكش، وطبعت قريبًا.

(12) السَّرْفُسطي، التَّسْمِيَة والحكايات لُنظراء مالك وأصحابه وأصول أصحاب أصحابه، ت: رضوان الحصري، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، ط: 1، 1436هـ/2015م، ص104.

(13) ابن عبد البرِّ، الانتقاء، م س، ص95.

هي طريق المغاربة إلى المشرق، وأيضًا سببُهُ على خُطى أستاذه في الوَرَع، والرُّهد، والنَّأي بالنَّفْسِ عن كلِّ ما يُعَدُّ في عُرف النَّاسِ غير لائقٍ بالعلماء، ومِثْلُ التَّدْبِينِ عموماً، والجُرْأَةِ في إبداء الرِّأْيِ.. وغيرها من الصِّفَاتِ الشَّخْصِيَّةِ التي كانت -آنذاك- أهمَّ المعايير الحاكمة في قضيَّة تَلْقِي العلم وتحمُّله.

سوف يتكوَّن بسبب هذه العوامل وغيرها اتجاه يتَّسم بشدَّة الالتزام بالروايات التي رواها ابن القاسم عن مالك، وبما فرَّعه وخرَّجه على أقوال مالك في القضايا التي لم يَسْمَعْ فيها شيئاً من أستاذه، أو في القضايا الطَّارئة، بناءً على أصول وقواعد مالك طبعاً، وإنزال هذه الروايات والآراء المقامَ الأوَّل عند تعارضها مع غيرها من روايات وآراء تلاميذ الإمام الآخرين، ولهذا سمَّيته: اتِّجاه «الالتزام» في المذهب المالكيِّ. كان أبرزُ ممثلي هذا الاتِّجاه كبارُ تلاميذ ابن القاسم المعوِّلين في تكوينهم الفقهيِّ عليه في المقام الأوَّل، وفي مقدِّمتهم:

أبو سعيد سَحْنُون بن سعيد التَّنُوخي القيرواني (ت240هـ)، الذي يُعَدُّ أبرزُ تلاميذ ابن القاسم وممثلي اتِّجاهه، حيث كان شديد الارتباط بابن القاسم ومنهجه سلوكاً وفقهًا، وكان له الدَّور الحاسم في نشر هذا الاتِّجاه في الغرب كلِّه، حتَّى قال السَّرْفُسطي (ت392هـ): «والجماعةُ في المغرب إلى اليوم على قول سَحْنُون عن ابن القاسم»⁽¹⁴⁾.

وقال أبو إسحاق الشَّيرازي الشَّافعي (ت476هـ): «وَحَصَلَ له من الأصحاب ما لم يحصل لأحد من أصحاب مالك، وعنه انتشر علم مالك في المغرب»⁽¹⁵⁾.

ومن تلاميذ سَحْنُون الذين كانوا على منهجه: ابنه أبو عبد الله محمد بن سَحْنُون (ت256هـ)، الذي «تفقه بأبيه، لم يشتغل بغيره، وهو من الغالين في سَحْنُون.. وضع كتبه على مسائل أبيه، كثيرُ التَّصانيف، كلُّها عن أبيه»⁽¹⁶⁾.

وأبو عبد الله محمد بن عَبْدُوس (ت260هـ)، صاحبُ الكتب «المجموعة» المعدودة في أمَّهات كتب المذهب المالكي، كان «على مِثْلِ منهاج سَحْنُون وابن القاسم»⁽¹⁷⁾.

وأبو زكرياء يحيى بن عمر الأندلسي، نزيل إفريقيَّة (ت289هـ)، وَصَفَهُ السَّرْفُسطي بأنَّه «مُدُونِيٌّ» نسبة إلى «مدونة» سَحْنُون⁽¹⁸⁾.

(14) م ن، ص 131.

(15) الشيرازي، أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، ت: إحسان عباس، دار الرائد العربي ببيروت، ط: 1، 1970م، ص 157.

(16) السَّرْفُسطي، التَّسْمِيَّة والحكايات، م س، ص 134.

(17) م ن، ص 135.

(18) م ن، ص 126.

وأبو جعفر أحمد بن داود (291هـ)، يُعَدُّ «أفقه المتأخريين من أصحاب سَحْنُون على طريقة يحيى بن عمر، وابن سَحْنُون، وابن عَبْدُوس، والمتعصِّبَةَ لابن القاسم من أصحاب سَحْنُون»⁽¹⁹⁾ وغيرهم.. وإذا أُوعِلْنَا في بلاد المغرب، نجد اتِّجاه ابن القاسم بارزاً قوياً في الأندلس، وذلك بفضل تلاميذه وأهمُّهم: أبو محمد يحيى بن يحيى اللَّيْثِي (ت234هـ)، صاحبُ أشهر رواية لموطأ الإمام مالك، «لم يَعتمد إلا على رأي مالك وابن القاسم»⁽²⁰⁾.

ثمَّ على يد تلاميذه وتلاميذ سَحْنُون، ومن أبرزهم: أبو حفص عمر بن يوسف الإشبيلي نزيل إفريقيَّة (ت286هـ)، تلميذ سَحْنُون وراوي المدوَّنة عنه، كان «مُدَوِّنِيَّ الفقه»⁽²¹⁾. وأبو إسحاق إبراهيم بن مُزَيْن، «وهو على طريقة سَحْنُون، يذهب مذهب ابن القاسم، ويختار مذاهب أصحابه»⁽²²⁾.

أمَّا في المغرب الأقصى، فبالرغم من أننا لم نَظْفَرْ بأسماء لتلاميذ سَحْنُون ممَّن قاموا بأعباء منهجه، وذلك لأسباب ذكرها مؤرِّخو تلك الفترة، إلا أننا لا نَعْدِم قرائن وإشارات قوية تشير إلى سيطرة هذا الاتجاه في تلك الفترة، كالحال في الأندلس وتونس، سوف أخصِّص لها دراسة مستقلة. وممَّا يلاحظ، أنَّ نهج ابن القاسم لم يَسُدْ في مصر بالرغم من كونها موطنه، حيثُ سُرعان ما غلب عليها الاتجاه الذي سوف نَعْرِضُ له لاحقاً، ولم نَظْفَرْ سوى باسمَيْن يمثِّلان اتِّجاهه بمصر لئيسا على قدر كبير من نباهة الدِّكر وهما:

عبد الرَّحْمَن بن أبي جعفر الدِّمِيَّاطِي (ت226هـ)، كان «في الصَّنْدَرِ الأوَّل من أصحاب ابن القاسم، من نَمَطِ سَحْنُون»⁽²³⁾.

وأبو زيد عبد الرَّحْمَن ابن أبي العَمْر (ت234هـ)، كان «مُعْتَمِدُهُ في الرِّأْي على ابن القاسم»⁽²⁴⁾. وهكذا انتشر اتِّجاه ابن القاسم في المغرب انتشار النار في الهَشِيم، مؤسِّساً بذلك لسيطرته على المراكز المالكية الغربيَّة كُلِّها في الفترات اللاحقة من تاريخ المذهب، ثمَّ السَّيطرة على الدَّرْس المالكي كُلِّه فيما بعدُ.

(19) م ن، ص 138.

(20) م ن، ص 117.

(21) م ن، ص 127.

(22) م ن، ص 128.

(23) م ن، ص 142.

(24) م ن، ص 142.

3. اتّجاه «الاختيار» في المذهب المالكي

يصف السرقسطي منهج هذا الاتجاه فيقول: «... على منهاج الأئمة الأول في الاختيار من القول أحسنه»، ثم يقول: «وكلُّ منهم [أي من التّيارين] قائسٌ على أصول مالك»، ويقول أيضًا في موطن آخر: «طريقُ الاختيار من القول أحسنه، والترجيح بالأدلة من مختلف القول، وركوبُ القياس على أصول مالك»، لذا سمّيته باتجاه «الاختيار» في المذهب المالكي.

برز هذا الاتّجاه واضحًا مع أبي عمرو أشهب بن عبد العزيز المصري (ت204هـ)، الذي كان يختلف مع نظيره ابن القاسم في جملة من المسائل التي رووها عن مالك، أو التي فرّعوها من قول مالك، لاختلافهم الطّيف في مناهج النّظر الفقهي الذي لا يخرج عن أصول وأدلة مالك.

سوف يتصدّر هذا الاتّجاه الدّرس المالكيّ بمصرَ على يد طائفة من كبار فقهاء المالكيّة من تلاميذ مالك، وتلاميذ أشهب وابن القاسم غير أنّ تأثير أشهب عليهم كان أكبر من سواه، من أبرز هؤلاء:

أبو محمد عبد الله بن عبد الحَكَم (ت214هـ)، وهو وإن كان قد أخذ عن مالك إلّا أنّه لم يزو عنه كثيرًا، ومعظم تلمذته على أصحاب مالك الكبار كأشهب وابن وهب وابن القاسم⁽²⁵⁾، وألّف في الفقه ثلاث مختصرات: الأكبر، والأوسط، والأصغر، نقل عياض أنّ المختصر الكبير «نحا به اختصار كتب أشهب»⁽²⁶⁾ ثمّ اختصره في الأوسط⁽²⁷⁾.

وأبو عبد الله أصبغ بن الفرج (ت225هـ)، الذي «تفقّه بابن القاسم وابن وهب وأشهب، وإلى أشهب يميل في أكثر أصوله»⁽²⁸⁾، و«كان مؤلّعًا بتخطئة ابن القاسم»⁽²⁹⁾.

وبالرغم ممّا كان بين هذين الفقهيين من المنافسة التي عادة ما تكون بين الأقران كما ينقله غير واحد من المؤرّخين، فإنّهما في واقع الأمر كانا تحت لواء اتّجاه واحد، وكان لهما دورٌ حاسم في سيطرة هذا الاتّجاه بمصر في تلك الفترة واستمراره، نظرًا لشهرتهما الكبيرة، وكثرة اشتغالهما.

سوف يستمرّ هذا الاتّجاه بمصر مع أبي عبد الله محمد بن عبد الحَكَم (ت268هـ) الذي كان «صاحب فقه وحديث ونظر، من شَرَط ابن حبيب ويحيى بن عمر، وهو يميل إلى رأي أشهب كثيرًا»⁽³⁰⁾.

(25) عياض، ترتيب المدارك، م س، 364/3.

(26) م ن، 365/3.

(27) م ن، 364/3.

(28) السرقسطي، التسمية والحكايات، م س، ص 139.

(29) م ن، ص 140.

(30) م ن، ص 142.

وأبو عبد الله محمد بن المَوَاز (ت269هـ)، صاحب الكتب «المَوَازية» التي تصدّرت الدّرس الفقهي بمصر، «وربّما بلغ أصبغ بن الفَرَج في تخطئة ابن القاسم، وصرّح بذلك في كتبه، وهو في جملة أصبغ لأنّ مداره عليه في كتبه»⁽³¹⁾.

وفي المدينة، مهّد المذهب، نجد من أبرز ممثلي هذا الاتجاه:
 زميلٌ أشهب: عبد الله بن نافع الصّائغ (ت186هـ)، الذي وصفه أحمد بن حنبل بأنّه كان صاحب رأي مالك وأنه لم يكن صاحب حديث⁽³²⁾، وقد لمّس فقهاء الأندلس هذا التّقارب المتهجي الفقهي بين أشهب وابن نافع الأكبر، فقرّنوا بين مروياتهما وآرائهما في مصنّفاتهم، يقول عياض: «سماعه مقرونٌ بسماع أشهب في العُتْبِيَّة»، وذكر أنّ ما جاء في سماعات الأندلسيّين من تعبيرهم بسماع الشّيوخين «يعنون: أشهب وابن نافع الصّائغ»⁽³³⁾، وهذا الذي يقصده السّرْفُسطي بقوله إنّ «مذاهب أشهب وابن نافع الصّائغ قريبٌ من سوء»، وينقل عياض أيضًا عن أشهب في زمالته مع ابن نافع قوله: «ما حضرتُ مالكٌ مجلسًا إلّا وابنُ نافع حاضر، وما سمعتُ إلّا وقد سمع»⁽³⁴⁾، ويشير أيضًا إلى اختلاف الاتجاه الفقهي لابن نافع عن نهج ابن القاسم بقوله: «وروايته في المدوّنة نفيسة»⁽³⁵⁾.

وعبد الملك بن عبد العزيز الماجشون (ت213هـ).
 ومحمد بن مسلمة المخزومي (ت216هـ) الذي وُصف بأنّه «عارفٌ بالأصول المدنيّة القديمة.. حسنُ الاختيار إذا خالف مالكا، تُشبهه مسائله مسائل ابن نافع الصّائغ»⁽³⁶⁾.

يحيى بن عبد الملك الهديري (ت206 أو 208هـ) «من ضُرَباء عبد الملك» الماجشون⁽³⁷⁾.
 ومُطَرِّف بن عبد الله (ت220هـ) بدرجة أقلّ.

وعبد الله بن نافع الزُّبيري (ت220هـ) الذي كان «من ضُرَب مُطَرِّف بن عبد الله»⁽³⁸⁾.
 ثمّ القاضي أبو يحيى هارون بن عبد الله الزُّهري (ت228هـ)، وهو «من نَمَطِ ابن مسلمة، وابن نافع الصّائغ، وعبد الملك بن الماجشون، كأنّه يتكلّم من أنفاسهم»⁽³⁹⁾.

(31) م ن، ص 144.

(32) ابن عبد البر، الانتقاء، م س، ص 103.

(33) عياض، ترتيب المدارك، م س، 129/3.

(34) ن م، 129/3.

(35) ن م، 129/3.

(36) السّرْفُسطي، التّسمية والحكايات، م س، ص 92.

(37) م ن، ص 98.

(38) م ن، ص 97.

(39) م ن، ص 145.

ويمكن أن نُدرج في هذا التّيار أبا مُصعب الرُّهري (ت241هـ)، صاحب الرّواية الشّهيرة للموطأ، و«المختصر» الفقهي الشّهير، فقد وُصف بأنّه كان يميل إلى الرّأي، ويناظر المخالفين كثيراً ولاسيما أهل العراق⁽⁴⁰⁾.

وقد سرى أثر هذا الاتّجاه إلى العراق، الذي اتّجه مالكيّته إلى الخلاف والنّظر في الأدلّة، من خلال الفقيه أحمد بن المعدّل (لا تُعرف وفاته)، والذي أخذ الفقه عن ابن الماجشون ومحمد بن مسلمة⁽⁴¹⁾، ثمّ تلميذه القاضي إسماعيل بن إسحاق (ت282هـ) الذي أخذ أيضاً عن أبي مُصعب الرُّهري وغيره.. وسوف يتجلّى هذا النّهج في اعتمادهم على مختصرات ابن عبد الحَكَم دون «المُدونة» في درسه⁽⁴²⁾. وفي الأندلس، كان أبو مروان عبد الملك ابن حبيب (ت238هـ)، الملقّب ب«عالم الأندلس»، قائد هذا التّيار ومُدخله إلى الأندلس، بعد أن عاد من رحلته المشرقيّة متأثراً بابن الماجشون، ومُطَرّف بن عبد الله، وابن عبد الحَكَم الكبير، وأصْبغ، الذين استطاعوا استمالتهم عن نهج ابن القاسم الذي كان ابن حبيب قد تشبّع به أوّلاً على يد فقهاء الأندلس القدماء⁽⁴³⁾، ومنهم يحيى بن يحيى اللّيثي، حتّى «ترك رأي شيوخ أهل الأندلس أستاذه، وأسقطهم إسقاطاً»⁽⁴⁴⁾، وساءت علاقته بهم، وألّف الكتب «الواضحة» التي تمثّل اتّجاه «الاختيار» في طريقة تأليفها ومضامينها، حيث كانت -كما يصفها السّرْفُسطي- «أصولاً واضحة على مناهج مالك وقدماء أصحابه.. على طريق الاختيار من القول أحسنه، والترجيح بالأدلة من مختلف القول، وركوب القياس على أصول مالك»⁽⁴⁵⁾.

لكنّ هذا الاتّجاه ما لبث أن خبا بالأندلس سريعاً، بعد وفاة ابن حبيب الذي «عجلت إليه المنية قبل أن يكون له أصحاب، فلمّا مات هُجرت كتبه»⁽⁴⁶⁾، فلم يصمد هذا الاتّجاه طويلاً أمام اتّجاه ابن القاسم الذي ساد الدّرس الفقهيّ بالأندلس.

ولم يُعرف من المتأثّرين بابن حبيب واتّجاهه سوى أسماء قليلة أبرزها:

أبو عمرو يوسف بن يحيى المغمّميّ (ت288هـ) الذي «تفقّه على رأي عبد الملك بن حبيب، وكان مختصّاً به.. وكان إماماً في الفقه من شَرط ابن حبيب، وأصْبغ، وابن الماجشون، وأشهب، وابن نافع

(40) ينظر: السّرْفُسطي في التّسمية والحكايات، م س، ص99، وعباض في ترتيب المدارك، م س، ص348/3.

(41) السّرْفُسطي، التّسمية والحكايات، م س، ص146،

(42) عباض، ترتيب المدارك، م س، ص364/3.

(43) السّرْفُسطي، التّسمية والحكايات، م س، ص120-121.

(44) م ن، ص121.

(45) م ن، ص151.

(46) م ن، ص151.

الصَّانِع، وابن مَسْلَمَةَ»⁽⁴⁷⁾. وتلميذُ المَغَامِيّ أبو سَلَمَةَ الفَضْلُ بنُ سَلَمَةَ (ت319هـ).
ويلجئُ السَّرْقُسْطِي باختصار شديد ودقّة متناهية تاريخ هذا الاتّجاه قائلاً: «مذاهب أشهب وابن
نافع الصّانِع قريبٌ من سواء، وفيها اختلاف كثير على ابن القاسم في رأيهما وفي روايتهما عن مالك.
ومذاهبُ عبد الملك بن الماجشون قريبٌ من مذاهب أشهب وابن نافع الصّانِع فيما خالفا فيه ابن
القاسم رأياً وروايةً. ومُطَرِّفُ بن عبد الله ربّما وافقهم فيما حكاه ابن حبيبٍ عنه. ثمّ جاء أصبغُ وابنُ
حبيبٍ في الرّأي على وفاق هؤلاء. وتابعهم في الطّبقة المتأخّرة محمد بن الموّاز في أكثر ذلك، أخذ بقول
أصبغ ومحمد بن عبد الحكم لأخذه [محمد بن عبد الحكم] بقول أبيه، لأنّه [الأب] مخالف لابن
القاسم، ولأخذه [الإبن] بقول أصبغ. ويوسف بن يحيى المَغَامِيّ وأبو سَلَمَةَ من أهل الأندلس على مثل
ذلك أخذهما بقول المدنيّين في «واضحة» ابن حبيب»⁽⁴⁸⁾.

لقد كان هذا الاتّجاه، أكثر انفتاحاً في الفقه من تيار ابن القاسم «الملتزم»، فكان فقهاؤه لا يتحرّجون
في مخالفة رأي مالك، والأخذ بما أذاهم إليه اجتهادهم ونظرهم في مذاهب فقهاء المدينة من نظراء
مالك ومن سبقهم، فنجد عبد الملك الماجشون -مثلاً- «له أصول تُعارض المشهور من قول مالك»،
وأشهبُ «ربّما فضّل رأي المغيرة وابن أبي حازم في بعض المسائل على رأي مالك»، وينقل السَّرْقُسْطِي عن
معظم ممثلي هذا الاتّجاه ما يدلُّ على هذه الخاصية التي ميّزتهم، لكنّ ممّا يجدرُ التنبية عليه، هو أنّ
مخالفاتهم لمالك ولابن القاسم كانت متأطّرة بأصول وقواعد أهل المدينة ومالك نفسه، والألم يجدر
بنا أن نعدّ طريقتهم اتّجهاً داخل المذهب، وهذا ما عناه أحد ممثلي هذا الاتّجاه وهو: الفقيه محمد
بن أبي يحيى الوّفار فيما نقل عنه يصفُ مخالفته لمالك: إنّه مهّمًا خالف مالكا فبمالك خالف مالكا.
لا غرابة إذن أن يضطلع ممثلو هذا الاتّجاه بمهمّة الدّفاع عن المذهب في وجه المذاهب المخالفة،
لذا نجدهم يخصّصون شطراً من اشتغالهم للخلاف والمناظرة مع أرباب المذاهب الأخرى، ولا سيما مع
الشّافعي الذي قضى آخر سنوات حياته في مصر، وتخبرنا كتب التّراجم بمناظرات ونقاشات أشهب
وابن الماجشون وغيرهم له⁽⁴⁹⁾، وهذا ما يفسّر لنا أيضاً سيطرة هذا الاتّجاه على الدّرس المالكي في
المراكز المشرقيّة، المدينة، والعراق، ومصر، ونفهم منه أيضاً عدمَ تمكّنه بالمراكز الغربيّة.

(47) م ن، ص125.

(48) م ن، ص148-149.

(49) م ن، ص93 و167.

4. الاتجاهات المالكيّة: العصبية وإثبات الوجود

أشرنا إلى أنّ الخلافات الفقهيّة وأسبابها بين الاتجاهين كانت طفيفة، لا تصلُ إلى الحدِّ الذي يخرجها إلى الخلاف بين المذاهب، بالرغم من ذلك نشأت بين أرباب الاتجاهين عصبيةٌ أذكتها المنافسة التي كانت بين قادة الاتجاهين، حيث اشتهرت المنافسة الشديدة بين ابن القاسم ونظيره أشهب⁽⁵⁰⁾، وبين سحنون وابن حبيب⁽⁵¹⁾.

انعكست هذه العصبية في الآراء ذات الطابع النقدي، التي كانت تصدر عن بعض الفقهاء في حقِّ منافسهم، من ذلك ما يرويه ابن عبد البرّ (ت463هـ) بسنده عن محمد بن عبد الحكيم أنّه قال: «أشهب أفقه من ابن القاسم مائة مرة»، وأنّه قد ذكر هذا الكلام لمحمد بن عمر بن لبابة -وهو ممثلي اتجاه ابن القاسم- (ت314هـ) فقال: «ليس هذا عندنا كما قاله محمد، وإنّما قاله لأنّ أشهب شيخه ومعلّمه»، ويعلّق ابن عبد البرّ - وهو المحدث القريب من اتجاه أشهب- قائلاً: «أشهبُ شيخه، وابن القاسم شيخه، وهو أعلم بهما لكثرة مجالسته لهما وأخذه عنهما»⁽⁵²⁾.

وكثيراً ما كانت تخرج هذه الآراء عن دائرة النقد العلمي إلى الشخصيّة، والتشغيب، والأساليب غير العلميّة التي تهدف إلى تجييش المقلّدة والعوام واستمالتهم، كما فعل فقهاء الأندلس أتباع اتجاه ابن القاسم مع ابن حبيب، حيث عظّموه بعد عودته إلى الأندلس ظنّاً منهم أنّه لا يزال على نهجه الأول، «حتى إذا علموا باطن رأيه في يحيى بن يحيى، وسعيد بن حسّان، وعيسى بن دينار وأتباعهم، نفروا عنه واستوحشوا، ومشتّ التّمائم بينه وبين أستاذه يحيى بن يحيى وسعيد بن حسّان وأقرانها، وتقرّر عندهم استعجازه إيّاهم، وأنّهم عنده على غير قبُول، فتعاهدوا على عبد الملك يدا واحدة...»⁽⁵³⁾.

ويحكي السرفسطي أنّ ابن حبيب كان يسيّ الكتب «المدوّنة»: المدوّدة، وأنّ سحنون كان يسيّ «الواضحة»: الواضحة. ويسوق أيضاً بعض مظاهر تلك العصبية الشديدة التي سادت القيروان والأندلس، منها ما كان يحدث أحياناً من طرد بعض المتفقيّة من حلّي الفقهاء المتعصّبين لابن القاسم وسحنون ويحيى بن يحيى، لمجرّد ذكرهم أشهب أو ابن حبيب أو الكتب «الواضحة»!⁽⁵⁴⁾

(50) م ن، ص 108 و150.

(51) م ن، ص 122 و151.

(52) ابن عبد البر، الانتقاء، م س، ص 97-98.

(53) السرفسطي، التسمية والحكايات، م س، ص 150.

(54) م ن، ص 151-153.

ويمكننا أن نرى بوضوح استحكام العصبية وشيوع مظاهرها في ممثلي اتجاه ابن القاسم أكثر من ممثلي اتجاه «الاختيار»، ويمكننا تفسير ذلك بأمر متعدّد، تضافرت جميعاً في تغذية هذه العصبية أهمّها: طبيعة المسلك الذي اعتمده في ترجيح الرواية والرأي، والذي يقوم على النظر في الجوانب الشخصية للفقهاء، لذا وجدناهم يعلّلون التزام المغاربة برواية ورأي ابن القاسم بحالته من الزهد والورع والعبادة، والسنت الحسن، والجراة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽⁵⁵⁾، يقول السرقسطي: «فلقد رُوِيَتْ فيما جَمَعْتُ من قول يحيى بن يحيى، أَنَّهُ رَبَّمَا سئلَ عن مسألة فيقول: هذا قول ابن القاسم، وتُخرج الكتب فيقال له: هذا قول مالك فيها بخلاف قول ابن القاسم عندك، فيقول: ابن القاسم أَوْرَعُ عندي من مالك، ولا يخالف ابن القاسم إلَّا رجل سُوء!»⁽⁵⁶⁾

المسوخ نفسه علّلوا به تسليمهم لرواية سحنون ورأيه، فقد «سلك مسلك ابن القاسم في العبادة، والتّقشّف، والتّورّع في المطعم والملبس، والتكبر على أهل الدنيا، وتغيير المنكر على السّلطان مع العامّة، فقبله أهل المغرب وأهل الأندلس، وعمّرت رياسته رياسة أصبغ في ذلك الزّمان...»⁽⁵⁷⁾.

وسوف يتطوّر هذا النهج لدى المغاربة المتأخّرين إلى أصول خاصّة، شكّلت منطقاً داخلياً خاصاً بالمذهب، حكم الفتوى والقضاء فيه -إلى يومنا هذا-، وأوضحنا شواهد وأسس هذا المنطق باستفاضة في «أطروحة دكتوراه» في موضوع: «التعليل الفقهي في المذهب المالكي»، نعمل على إعدادها للنشر القريب بحول الله.

لقد كان لهذا النهج أثر في إذكاء نيران العصبية لدى المقلّدة لابن القاسم وسحنون وكذا العامّة المرتبطين بالفقهاء ارتباطاً وثيقاً، ورُفض كلّ ما خالف روايتهما ورأيهما دون مبرّر علمي. يُضاف إلى ذلك عامل آخر، يتمثّل في ما كان يحسُّ به ممثّلو اتجاه ابن القاسم، الذين ينتمون إلى الطبقات التّالية لطبقة يحيى بن يحيى وسحنون، وقد استتبّ منهم بالمغرب، من شعور مُفعم بالغلبة والتّمكّن، والاطمئنان على وضعهم في بيئاتهم، جعلهم يُمعنون في مظاهر العصبية لتيّارهم دون ازعواء.

(55) م ن، ص: 149-150.

(56) م ن، ص: 153.

(57) م ن، ص: 150.

نتائج وآفاق

ظهر ممّا سبق، أنّ البحث في التاريخ المبكر للمذهب المالكي محتاج إلى جهود إحيائية تنصبُّ على الثُّرُاث التَّاريخي والأصوليِّ المخطوط، المتَّصل بالفترة المبكِّرة، وأيضًا إلى جهود استقرائية واسعة لما تحت أيدينا من مصادر متنوّعة، تنطوي على معطيات نفيسة في تاريخ الفقه. وأنّ المذهبيّة المالكيّة شكّلت في مرحلة أسبق ممّا تعتقده عدد من الدِّراسات في هذا الباب.

وظهرت لنا أيضًا الجذور المبكِّرة للتَّطوُّر الذي حصل في المذهب المالكيّ في الفترات اللاحقة للفترة المدروسة، والتي نحا فيها المالكيّة إلى المنطق الدَّاخلي الخاصِّ البعيد عن منطق أصول الفقه.. ممّا يفتح باب البحث حول هذا المنطق بقوة.

وعرفنا أيضًا جذور اتِّجاه مالكية العراق إلى الخلاف العالي والنَّظر وما هو معروف من منهجهم في الدُّرس.. ممّا يساعد على دراسات أكثر دقَّة لتاريخ ومناهج هذه المدرسة.

كما وقفنا على إشارات مهمة تُلَفِّتُ النَّظْر إلى مصادر غنيّة للبحث عن «أصول الفقه المالكي» ومناهجه، يمكنها أن تساعد على البحث في هذا الباب بشكل أفضل ممّا هو منجز لحدود الساعة.

المراجع

- ابن أبي زيد، أ. ز. (1983). الجامع في السُّنن والأدب والمغازي والتاريخ (تحقيق: م. أ. الأجنان، و. ع. بطيخ، ط 2). مؤسسة الرسالة، والمكتبة العتيقة.
- ابن عبد البر، أ. ع. (2010). الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء (تحقيق: ع. أ. غدة، ط 2). مكتب المطبوعات الإسلامية، ودار البشائر الإسلامية.
- الجاحظ، ع. ب. (1998). البيان والتبيين (تحقيق: ع. هارون، ط 7). مكتبة الخانجي.
- السرقسطي، أ. ع. (2015). التسمية والحكايات لنظراء مالك وأصحابه وأصحابه (تحقيق: ر. الحصري، ط 1). منشورات الرابطة المحمدية للعلماء.
- الشيبياني، م. ح. (1403هـ). الحجّة على أهل المدينة (تحقيق: س. م. الكيلاني، ط 3). لجنة إحياء المعارف النعمانية.
- الشيرازي، أ. إ. (1970). طبقات الفقهاء (تحقيق: إ. عباس، ط 1). دار الرائد العربي.

عياض، ق. (د.ت.). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (تحقيق: جماعة من الباحثين). منشورات وزارة الأوقاف المغربية.
 كولسون، ن. ج. (1992). في تاريخ التشريع الإسلامي (ترجمة وتعليق: م. أ. سراج، ط 1). المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
 ميلشيرت، ك. (2021). تشكل مذاهب الفقه السنية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (ترجمة: م. خضر، ط 1). نماء للبحوث والدراسات.
 الزهري، أ. م. (2017). المختصر (تحقيق: ن. شوبد، ط 1). منشورات الرابطة المحمدية للعلماء.
 وكيع، أ. ب. (1947). أخبار القضاة (تحقيق: ع. م. المراغي، ط 1). المكتبة التجارية الكبرى.

Reference

- Ibn Abī Zayd, A. Z. (1983). *Al-Jāmi' fi al-sunan wa-l-ādāb wa-l-maghāzī wa-l-tārīkh* (M. A. al-Ajfan & A. Baṭīkh, Eds.; 2nd ed.). Mu'assasat al-Risāla & al-Maktaba al-'Atīqa.
- Ibn 'Abd al-Barr, A. 'A. (2010). *Al-Intiqā' fi faḍā'il al-a'imma al-thalātha al-fuqahā'* ('A. A. Ghudda, Ed.; 2nd ed.). Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya & Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya.
- al-Jāhiz, 'A. B. (1998). *Al-Bayān wa-l-tabyīn* ('A. Hārūn, Ed.; 7th ed.). Maktabat al-Khānījī.
- al-Saraqustī, A. 'A. (2015). *Al-Tasmiyya wa-l-ḥikāyāt li-nuḍarā' Mālik wa-aṣḥābih wa-aṣḥāb aṣḥābih* (R. al-Ḥuṣarī, Ed.; 1st ed.). Manshūrāt al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya li-l-'Ulamā'.
- al-Shaybānī, M. Ḥ. (1983 [1403 AH]). *Al-Ḥujja 'alā ahl al-Madīna* (S. M. al-Kilānī, Ed.; 3rd ed.). Lajnat Iḥyā' al-Ma'ārif al-Nu'māniyya.
- al-Shīrāzī, A. I. (1970). *Ṭabaqāt al-fuqahā'* (I. 'Abbās, Ed.; 1st ed.). Dār al-Rā'id al-'Arabī.
- 'Iyāḍ, Q. (n.d.). *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhhab Mālik* (Group of researchers, Eds.). Manshūrāt Wizārat al-Awqāf al-Maghribiyya.
- Coulson, N. J. (1992). *A history of Islamic law* (M. A. Sirāj, Trans. & Annot.; 1st ed.). al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr wa-l-Tawzī'.
- Melchert, C. (2021). *The formation of the Sunni schools of law in the 9th and 10th centuries*

CE (M. Khaḍr, Trans.; 1st ed.). *Namā' li-l-Buḥūth wa-l-Dirāsāt*.

al-Zuhrī, A. M. (2017). *Al-Mukhtaṣar* (N. Shubad, Ed.; 1st ed.). *Manshūrāt al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya li-l-'Ulamā'*.

Wakī, A. B. (1947). *Akhbār al-quḍāt* ('A. M. al-Marāghī, Ed.; 1st ed.). *al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā*.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-11-28

تاريخ القبول: 2025-01-23

نشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية

حمزة مشوقة⁽¹⁾Hamza.mashoka@gmail.com

الملخص:

قد هدفت الدراسة إلى دراسة الأسباب التي أدت إلى نشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية، وقد تم تقسيمها إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين، على النحو الآتي: مقدمة وتمهيد تناول التعريف بالمدرسة الخراسانية الشافعية. والمبحث الأول تناول البيئة العلمية التي نشأت فيها المدرسة الخراسانية، والمبحث الثاني: المنهج العلمي للمدرسة الخراسانية، والمبحث الثالث: نشأة علم مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية، وستجيب الدراسة عن: ما هي الأسباب التي أدت إلى نشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية؟ وهل أثرت البيئة العلمية التي احتوت المدرسة الخراسانية الشافعية في نشأة مقاصد الشريعة؟ وهل كان للمنهج العلمي الذي تميزت به المدرسة الخراسانية الشافعية أثر في تأسيس مقاصد الشريعة؟ وهل كان للأصول التي كتبها الإمام الشافعي تأثير في نشأة علم مقاصد الشريعة؟ كيف تطور البحث والتصنيف في مقاصد الشريعة عند الخراسانيين؟ وخلصت الدراسة إلى وجود عدد من المسببات منها: البيئة العلمية للمدرسة الخراسانية، والمنهج العلمي عند المدرسة، وأصول مذهب الإمام الشافعي الذي أخذ بالمصلحة المعتبرة في أصول الشرع؛ ولذلك اهتم علماء المذهب باستقراء الكليات الشرعية التي بنيت عليها الأحكام الجزئية.

الكلمات المفتاحية:

مقاصد الشريعة، المذهب الشافعي، المذاهب الفقهية، الكليات الشرعية، المدارس الفقهية.

(1) مديرية البحوث والدراسات/ دائرة الإفتاء العام الأردنية، الأردن.

للاقتباس: مشوقة، حمزة، نشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع2، 2025، 32-57.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-11-28

Accepted: 2025-01-23



The Emergence of the Objectives of Islamic Sharia in the Khurasani Shafi'i School

Hamza Mashoka⁽²⁾

Hamza.mashoka@gmail.com

Abstract

The research investigates the factors that contributed to the development of the concept of Sharia objectives (maqasid) within the Khurasani Shafi'i school. The study is structured into a preface, an introduction, and three chapters. The preface and introduction provide an overview of the Khurasani Shafi'i school. The first chapter explores the scholarly context in which the Khurasani school emerged. The second chapter examines the academic methodologies employed by the school. The third chapter discusses the origin of the science of Sharia objectives within the framework of the Khurasani school. The study will answer the following questions: What are the reasons that led to the emergence of the objectives of Islamic Sharia among the Khurasani Shafi'i school? Did the scientific environment that embraced the Khurasani Shafi'i school influence the emergence of the objectives of Islamic Sharia? Did the scientific method that distinguished the Khurasani Shafi'i school have an impact on establishing the objectives of Islamic Sharia? Did the principles written by Imam al-Shafi'i influence the emergence of the science of the objectives of Islamic Sharia? How did research and classification into the objectives of Islamic Sharia develop among the Khurasanis? The study identified several contributing factors, such as the academic environment of the Khurasani school, its methodological approach, and the foundational principles of Imam Shafi'i's school of thought which emphasized a deep-rooted focus on the principles of Islamic law. Consequently, scholars from this school were dedicated to deriving overarching principles of Islamic law that served as the basis for specific legal rulings.

Keywords:

Maqasid Al-Sharia, Shafi'i School, Schools of Islamic Jurisprudence, Shari'a Faculties.

(2) Directorate of Research and Studies/Jordanian General Iftaa Department, Jordan.

Cite this article as: Mashoka, Hamza, The Emergence of the Objectives of Islamic Sharia in the Khurasani Shafi'i School, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 2, 2025, 32-57.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

يعتبر علم المقاصد الشرعية من العلوم التي ظهرت متأخرة عن بقية العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وقد كانت الكتابات فيه متناثرة في مباحث كتب الأصول وكتب التصوف، ولم يحظ هذا العلم بكثير اعتناء - إذا استثنينا جهود بعض الأئمة والعلماء - إلا في العصور الحديثة بعد العلامة الطاهر ابن عاشور شيخ جامعة الزيتونة الذي فصل علم المقاصد عن علم الأصول، وأكد على أهمية دراسته لطلاب العلم الشرعي، وبدأت بعد ذلك الجهود البحثية في علم مقاصد الشريعة حتى أحدثت ضجة كبيرة في الأوساط العلمية بين دعوات ضبط المقاصد في التعليل بالمناسبة وبين دعوات استبدال علم الأصول بعلم المقاصد، وقد أصبح علم المقاصد علامة واضحة على تمايز المدارس والمناهج الفقهية المعاصرة بين الظاهرية والمقاصدية. ولكن المفارقة أن علم المقاصد لم ينشأ في المدارس العلمية التي توسعت في الاستحسان كمذهب الحنفية أو التي توسعت في المصالح المرسلة كمذهب المالكية، وإنما خرج من مدرسة رفضت الاحتجاج بالاستحسان والمصالح المرسلة وهو المذهب الشافعي وتحديدًا من المدرسة الخراسانية الشافعية، وقد يبدو هذا غريبًا إذا علمنا أن المذهب الظاهري قد خرج أيضًا من أحضان المذهب الشافعي في العراق، وهذا يستلزم أن ندرس الأسباب التي أدت إلى نشأة علم مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

- تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة على السؤال الآتي: ما هي الأسباب التي أدت إلى نشأة مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية؟
- ويتفرع عن هذا السؤال مجموعة أسئلة فرعية:
1. هل أثرت البيئة العلمية التي احتوت المدرسة الخراسانية الشافعية في نشأة مقاصد الشريعة؟
 2. هل كان للمنهج العلمي الذي تميزت به المدرسة الخراسانية الشافعية أثر في تأسيس مقاصد الشريعة؟
 3. هل كان للأصول التي كتبها الإمام الشافعي تأثير في نشأة علم مقاصد الشريعة؟
 4. كيف تطور البحث والتصنيف في مقاصد الشريعة عند الخراسانيين؟

الدراسات السابقة:

1- أحمد الريبسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995م.

أصل الكتاب رسالة دكتوراة كتبت في سنة 1989م، وهي من أفضل الدراسات التحليلية في الفكر المقاصدي عند الإمام الشاطبي، وتطرقت في بداية الكتاب إلى إسهامات العلماء في المقاصد قبل الإمام الشاطبي.

2- فؤاد بن عبيد، منعطفات منحى تطور علم المقاصد من التأسيس إلى التصنيف إلى التقويم، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع 47، 2016م.

حيث قامت هذه الدراسة بدراسة تاريخية ترصد أبرز التطورات في علم المقاصد بالاستعانة بمنحى بياني مع شرح موجز للمنحى، وأبرز ثلاثة منعطفات رئيسة في تطور علم المقاصد وهي: مرحلة التأسيس، ومرحلة التصنيف، ومرحلة التقويم.

3- حنان ساري ومحمد الليث آبادي، تطور علم مقاصد الشريعة عبر التاريخ الإسلامي، المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، م 2، ع 2، 2018م.

حيث تتبعت هذه الدراسة جهود أبرز العلماء الذين كتبوا في علم المقاصد، مقسمة تاريخ العلم إلى ثلاثة مراحل: مرحلة النشأة وتمتاز بعدم تمييز علم المقاصد عن غيره، ومرحلة تمييز علم المقاصد عن غيره دون أفراد بتأليف مستقل، ومرحلة تمييز المقاصد في تأليف مستقل.

4- نعمان جفيم، نشأة علم مقاصد الشريعة وتطوره، م 3، ع 1، 2020.

حيث قامت هذه الدراسة بالتدقيق على المصطلحات المقاصدية ونشأتها وتحليل المصطلحات ذات الصلة، وخلصت الدراسة إلى أنه من الضروري إزالة اللبس بين الفكر المقاصدي والتي هي علاقة بين المجتهد وبين النصوص الشرعية وبين التأليف في مقاصد الشريعة الذي ظهر متأخرًا، فالمصطلح الأول نشأ في عصر الوحي ولم يخضع للتطور بخلاف المصطلح الثاني.

إضافة الدراسة:

سيقوم الباحث في هذه الدراسة بتحليل الأسباب التي أدت إلى نشأة علم مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية الشافعية.

وسيقوم الباحث بتقسيم البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين، على النحو الآتي:

المبحث التمهيدي: التعريف بالمدرسة الخراسانية الشافعية.

المبحث الأول: البيئة العلمية التي نشأت فيها المدرسة الخراسانية، ويتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: النشاط الفكري للفلاسفة والمتكلمين

المطلب الثاني: التزامن بين المدرسة الخراسانية الشافعية ومدرسة سمرقند الحنفية

المطلب الثالث: دور المدارس النظامية في ازدهار المذهب الشافعي

المبحث الثاني: المنهج العلمي للمدرسة الخراسانية، ويتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: المنهج الفقهي عند المدرسة الخراسانية

المطلب الثاني: انتشار طريقة المتكلمين في أصول الفقه

المبحث الثالث: نشأة علم مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: تأثير أصول الإمام الشافعي على نشأة مقاصد الشريعة

المطلب الثاني: تطور نمط البحث والتصنيف في مقاصد الشريعة عند الخراسانيين

المبحث التمهيدي: التعريف بالمدرسة الخراسانية:

تعتبر خراسان من المناطق التي انتعشت فيها الحضارة الإسلامية في العصر العباسي وعمرت فيها المدن العظيمة وانتشر فيها العلماء، ولذلك وصفها الإمام السبكي فقال: « وخراسان عمدتها مدائن أربعة كأنما هي قوائمها المبنية عليها وهي: مرو ونيسابور وبلخ وهراة، هذه مدنها العظام ولا ملام عليك لو قلت بل هي مدن الإسلام؛ إذ هي كانت ديار العلم على اختلاف فنونه والملك والوزارة على عظمتها إذ ذاك، ومرو واسطة العقد وخالصة النقد»⁽³⁾.

وقد دخل المذهب الشافعي فيها مبكراً، فكان من أصحاب الإمام المزني - تلميذ الإمام الشافعي - من أهل خراسان: أحمد بن سيار المروزي (ت: 268) وهو أول من أدخل المذهب الشافعي إلى مدينة مرو، وعبدان بن محمد المروزي (ت: 293هـ)، وهو الذي نشر المذهب الشافعي إلى مدينة مرو⁽⁴⁾، وأبو عوانة الإسفراييني (ت: 306هـ)، وهو الذي أدخل المذهب الشافعي إلى إسفرايين من نواحي نيسابور⁽⁵⁾، وغيرهم.

(3) السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، دار هجر للطباعة والنشر، 1413هـ، ج 1، ص 326.

(4) ابن قاضي شهبية، طبقات الشافعية، عالم الكتب، 1407هـ، (ج 1/ص 79).

(5) ابن قاضي شهبية، طبقات الشافعية، (ج 1/ص 104).

وقد نشأ في القرن الرابع الهجري بعد استقرار المذهب في بلاد خراسان مدرسة خاصة سميت بمدرسة الخراسانيين، واشتهر فيها:

1. القفال الصغير المروزي، أبو بكر عبد الله بن أحمد ت 417هـ شيخ طريقة الخراسانيين.
2. أبو محمد الجويني ت 438هـ.
3. أبو القاسم عبد الرحمن الفوراني ت 461هـ.
4. القاضي الحسين بن محمد بن أحمد، أبو علي المروزي ت 462هـ.
5. أبو علي الحسين بن شعيب المروزي السنجي ت 427هـ.
6. إمام الحرمين: عبد الملك الجويني ت 478هـ.
7. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ت 505هـ.

ولابد من التمييز هنا بين مصطلح الخراسانيين ومصطلح المدرسة الخراسانية في المذهب الشافعي، فالأول أعم من الثاني، ويشمل كل أئمة الشافعية في خراسان، وأما الثاني فيقتصر فيه على طريقة القفال الصغير ومن سار على طريقته؛ قال العلامة أحمد بك الحسيني: (إذا أطلقوا لفظ قال أصحابنا الخراسانيون كذا وطريقة أصحابنا الخراسانيين كذا فمرادهم القفال المروزي، شيخ طريقة خراسان وأتباعه، وأما إذا قالوا: في كتب الخراسانيين كذا، فإن هذا الإطلاق يشمل كتب أصحاب الطريقة المذكورين وسائر كتب أئمة خراسان)⁽⁶⁾، ولا بد من التنبيه إلى أن مراد الباحث في بحثه دراسة جهود جميع فقهاء الشافعية الخراسانيين في مقاصد الشريعة من دخول المذهب إلى خراسان إلى نهاية عصر الغزالي.

وتزامن نشأة مدرسة الخراسانيين بمدرسة أخرى للشافعية في بغداد سميت بمدرسة العراقيين، ومن أشهر أعلامها:

1. الشيخ أبو حامد الاسفراييني ت 406هـ شيخ طريقة العراقيين.
2. القاضي أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي ت 450هـ.
3. القاضي أبو الطيب الطبري ت 450هـ.
4. القاضي أبو علي البندنيجي ت 425هـ.
5. أبو إسحاق الشيرازي ت 476هـ.
6. القاضي أبو علي الفارقي ت 528هـ.

(6) انظر: مقدمة الدكتور عبد العظيم الديب على نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين، (ص/141).

7. ابن أبي عصرون: أبو سعد عبد الله الموصلي ت 585 هـ⁽⁷⁾.

وبقيت هاتان المدرستان حتى ظهرت جهود في الجمع بين المدرستين من بعض علماء المدرسة الخراسانية والعراقية وأولهم: الشيخ أبو علي السنجي (ت: 427هـ)، ومن أبرزهم: المتولي (ت: 448هـ)، وابن الصباغ (ت: 477هـ) وإمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت: 478هـ) وأبو إسحاق الشيرازي (ت: 476هـ) والرويانى (ت: 502هـ) وأبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)، فكانت جهودهم النواة التي تأسست عليها جهود شيوخ المذهب الإمام أبو القاسم الرافعي (ت: 624 هـ) والإمام أبو زكريا النووي (ت: 676 هـ).

المبحث الأول: البيئة العلمية التي نشأت فيها المدرسة الخراسانية:

المطلب الأول: النشاط الفكري للفلاسفة والمتكلمين:

تزامنت المدرسة الخراسانية الشافعية مع حكم الدولة السامانية ثم الدولة الغزنوية ثم الدولة السلجوقية، وقد بدأت الدولة السامانية في الحكم بتفويض من الخليفة العباسي المكتفي (ت: 295 هـ)، واستمروا في الحكم من سنة 261هـ إلى سنة 389هـ، ثم تأسست الدولة الغزنوية على يد (ألبتكين) أحد قادة الدولة السامانية، واستمرت في الحكم من سنة 351هـ حتى سنة 582هـ، وأما الدولة السلجوقية فقد نشأت سنة 447هـ، وبقيت تحكم في خراسان حتى سنة 552هـ.

وأما فيما يتعلق بحركة العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والكلام فقد ازدهرت هذه العلوم في خراسان في عهد الدولة السامانية، وكان البلاط الساماني زاخراً بالعلماء والأدباء؛ يقول الثعالبي: (كانت بخارى في الدولة السامانية مثابة المجد وكعبة الملك ومجمع أفراد الزمان ومطلع نجوم أدباء الأرض وموسم فضلاء الدهر)⁽⁸⁾.

ونشطت جهود الفلاسفة وظهر فيهم كبار الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا وأبي زيد البلخي وأبي القاسم الكرماني، وكان ابن سينا قد قرأ كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو حفظه ولكنه لم يفهمه حتى وقع على كتاب للفارابي يشرح فيه كتاب أرسطو ففهمه، وبرع ابن سينا في علوم كثيرة منها الفلسفة والمنطق، وسار على طريق الفارابي وأرسطو، وأما أبو القاسم الكرماني فكان له مناقشات ومحاورات مع ابن سينا⁽⁹⁾.

(7) انظر: مقدمة الدكتور عبد العظيم الديب على نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين، (ص/ 134).

(8) الثعالبي، أبو منصور، تيممة الدهر في محاسن أهل العصر، لبنان، دار الكتب العلمية، (1983م)، (ج4/ ص115).

(9) أحمد، نور الدين عباس، الدور الحضاري للدولة السامانية، مجلة جامعة مقديشو، الصومال، ع2، 2016م، (ص/ 16).

ونشط في المقابل تيارات فكرية كلامية كالأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والكرامية، وكان من أبرز أعلام المتكلمين في هذا العصر: أبو القاسم الكعبي (ت: 317هـ) من كبار أئمة المعتزلة، وأبو منصور الماتريدي (ت 333 هـ) مؤسس المذهب الماتريدي، وأبو عبد الله الحليمي (ت: 403هـ) صاحب كتاب (المنهاج في شعب الإيمان)، وأبو الحسن ابن فورك (ت: 406هـ) من كبار أئمة الأشاعرة، وغيرهم الكثير.

وكتبت التصانيف الكثيرة مثل كتاب الإيمان للماتريدي، وكتاب المنهاج في شعب الإيمان للحليمي وكتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لسالم بن عبد الله الهروي (ت: 433هـ)، وغير ذلك.

وعقدت المناظرات بين الفرق والمذاهب، وكان البعض منها يُعقد مع أهل الأديان الأخرى، وعُقدت المناظرات العامة والخاصة بين أصحاب المذاهب والفرق الإسلامية كالحنفية والشافعية والظاهرية والأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة، وكانت مجالس المناظرات منتشرة في الأسواق والخانات وأمام المساجد، وكان بعض الأمراء يعقدون مجالس للمناظرة والمناقشة، وكان على طالب العلم أن يتدرب على المناظرة البعيدة عن التعصب أو الشغب، فهي أكثر فائدة من السماع والتكرار⁽¹⁰⁾.

وظهر في ذلك الوقت علم الخلاف الذي يبحث في وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية ثم البحث عنها بحسب الإبرام والنقض لأي وضع أُريد في تلك الوجوه، ويرجع جهوده التأسيسية إلى أبي زيد الدبوسي البخاري الحنفي (ت: 340هـ) الذي صنف كتابيه (الأسرار) و(تقويم الأدلة)، ومن برع فيه أيضاً أبو الطيب الطبري الشافعي (ت: 450هـ) وأبو علي الطبري الشافعي (ت: 350هـ)⁽¹¹⁾، وظهر كذلك علم الجدل والذي هو العلم الذي يقتدر بها على إبرام أمر أو نقضه، وأول من صنف فيه من الفقهاء القفال الشاشي الشافعي (ت: 365هـ)⁽¹²⁾.

وهذا بلا شك كان له أثره على الفقهاء وطريقتهم في التفكير والبحث والتقعيد والتصنيف، وحاولوا التوفيق بين العلوم الشرعية النقلية وبين العلوم العقلية، فظهرت كتب تعتنى ببيان الحكم والمعاني والعلل التي بنيت عليها الأحكام الشرعية منها كتاب (محاسن الشريعة) للقفال الشاشي، وكتب الحكيم الترمذي: الحج وأسراره، والصلاة ومقاصدها، وإثبات العلل، وسيأتي تفصيل ذلك.

(10) ذنون، إحسان، الحياة العلمية زمن السامانيين، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة دكتوراة غير مطبوعة، (ص/ 54-53).

(11) ذنون، إحسان، الحياة العلمية زمن السامانيين، (ص/ 205-230).

(12) الدبوسي، أبو زيد، الأسرار في الأصول والفروع، وزارة الأوقاف، الأردن، 1999م، (ج1/ ص116-120).

المطلب الثاني: التزامن بين المدرسة الخراسانية الشافعية وبين مدرسة سمرقند الحنفية:

وكان مذهب الدولة السامانية ثم الدولة الغزنوية حنفياً، وكان السلطان محمود الغزنوي حنفياً في بداية أمره، ويعين القضاة الحنفية، ولكنه تحول بعد إلى المذهب الشافعي على يد القفال الصغير، وكان لهذا أثره في تعيين القضاة والمفتين الشافعية، واستمرت بعد ذلك الدولة الغزنوية ثم الدولة السلجوقية بتبني المذهب الشافعي مذهباً رسمياً.

وقد نشأت في سمرقند مدرسة أصولية في المذهب الحنفي ترجع إلى الإمام أبو منصور الماتريدي وأصحابه، وتميزت هذه المدرسة عن المدرسة العراقية الحنفية بمجموعة من الأمور هي:

1. عدم إيراد الفروع الفقهية إلا اليسير القليل، فلما يعتمدوها أساساً لتخريج الأصول، ولم يكن الترجيح بين الآراء مبنياً عليها.
2. اعتمد مشايخ سمرقند في بناء المسائل الأصولية على علم الكلام، وربطتها بالعقيدة الماتريدية.
3. تميز مشايخ سمرقند في كتبهم في ميلهم إلى تحديد المصطلحات بطريقة منطقية ووضعها في مقدمة الكتاب⁽¹³⁾.

وكان من أبرز كتب مدرسة سمرقند (تقويم الأدلة) لأبي زيد الدبوسي البخاري الحنفي (ت: 340هـ)، وكان لجهود الدبوسي أثر كبير في تحول كثير من فقهاء الحنفية من عقيدة المعتزلة إلى الماتريدية، وكان لكتبه أثر كبير في تطور علم أصول الفقه في المذهب الحنفي، وقد رد على الدبوسي بطريقة الجدل والمحااجة الفقهية من علماء الشافعية: أبو المظفر السمعاني في كتاب (قواطع الأدلة)، حيث قال في مقدمة كتابه: (وأنص على المعتمد عليه في كل مسألة وأذكر من شبه المخالفين بما عولوا عليها وأخص ما ذكره القاضي أبو زيد الدبوسي في تقويم الأدلة بالإيراد وأتكلم بما تزاح معه الشبهة وينحل معه الاشكال بعون الله تعالى)⁽¹⁴⁾.

ورد عليه أيضاً من علماء الشافعية الغزالي في كتاب (شفاء الغليل)، حيث قال في مقدمة كتابه: (وأنحيت على تقرير أمور خلت عنها هذه الطريقة، وقد أحوج إلى استقصائها كلمات تداولتها ألسنة المتلقفين من كتب القاضي أبي زيد الدبوسي رحمته)⁽¹⁵⁾، وهذا يدل على الأثر الكبير الذي شغله كتاب الدبوسي.

(13) خزنة، هيثم، تطور الفكر الأصولي الحنفي، دار الكتب العلمية، لبنان، 2015م، (ص/159).

(14) السمعاني، أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، لبنان، 1999م، (ج/1 ص/19).

(15) الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م، (ص/9).

ويلاحظ أنَّ طريقة مدرسة سمرقند في التصنيف الأصولي تتقارب مع طريقة المتكلمين في أصول الفقه من حيث اعتماد وضع الأصول بما يتوافق مع قواعد المعقول والتجريد العقلي وإن خالفت هذه الأصول الفروع الفقهية المروية عن أئمة المذاهب، ومن حيث اهتمامهم بتحديد المصطلحات بطريقة منطقية، ومن حيث ترتيب المباحث والمسائل الأصولية، ويرى بعض الباحثين أنَّ طريقة سمرقند ظهرت أسبق من طريقة المتكلمين؛ لأنَّ طريقة سمرقند قامت على المأثريدي (ت 333هـ)، وأما طريقة المتكلمين فقامت على اثنين من المعتزلة هما: القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) وأبي الحسين البصري (ت 436هـ)، واثنين من الشافعية هما إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ) والغزالي (ت 505هـ)⁽¹⁶⁾، ولكن هذا القول يمكن أن يناقش إذا اعتبرنا الإمام الشافعي أول من صنف في طريقة المتكلمين، وسيأتي تفصيل ذلك.

المطلب الثالث: دور المدارس النظامية في ازدهار المذهب الشافعي:

كان السلاطين والملوك في هذه الفترة مُعظِّمين للعلماء، وشهدت خراسان في عهد الدولة السامانية بداية ظهور المدارس؛ فقد أوقف الأمير إسماعيل بن أحمد (ت: 295هـ) على عشر مدارس، بالإضافة إلى المكتبات والأرططة العلمية ودور السنة النبوية، مما جعل خراسان محط أنظار العلماء والأدباء وطلبة العلم في العالم الإسلامي⁽¹⁷⁾.

وفي العهد الغزنوي استمر اهتمام السلاطين بإنشاء المدارس، ولكنها كانت قائمة على نظام الأستاذ الواحد أو أكثر ولم يكن فيها نظام تعليمي، ولم يكن يخضع الطلبة للامتحانات، حتى أنشأت المدارس النظامية، وقد اهتم كثير من العلماء بإنشاء مدارس خاصة بهم كمدرسة أبي القاسم البيهقي (ت: 488هـ) التي كانت تدرس لأربعة طوائف دينية وهم: الحنفية والشافعية والكرامية والشيعة⁽¹⁸⁾.

وقد تطور نظام المدارس في العصر السلجوقي؛ فتأسست المدارس النظامية على يد الوزير نظام الملك (ت: 485هـ) الذي شغل منصب وزير السلطان ثلاثين سنة، وانتشرت المدارس النظامية في خراسان وبلاد فارس والعراق، ولكنها تأسست على المذهب الشافعي والاعتقاد الأشعري، وكانت يُدرّس فيها جميع العلوم الشرعية واللغوية بالإضافة إلى الرياضيات والطب والصيدلة، ولم يكن يسمح للطلاب بالانتظام فيها ما لم يكن له نصيب وافر في مختلف العلوم والفنون، وكان اختيار المدرسين

(16) خزنة، هيثم، تطور الفكر الأصولي الحنفي، (ص/ 162).

(17) دنون، إحسان، الحياة العلمية زمن السامانيين، (ص/ 44-90).

(18) عثمانة، محمد سعيد، الحركة العلمية في عصر الدولة الغزنوية، (ص/ 64-75).

يخضع لاختبارات تبين ملكتهم العلمية وقدرتهم على المناظرة، وجعل نظام الملك نظام التعليم على التدرج من الأسهل إلى الأصعب ومن البسيط إلى المركب، إذ تعتمد البدء بالعلوم النقلية ثم يتم الانتقال إلى العلوم العقلية⁽¹⁹⁾.

ولعبت المدارس النظامية دورًا كبيرًا في مواجهة المد الشيعي؛ فكان التعليم من أهم الوسائل التي انتهجها نظام الملك لمواجهة الفكر الشيعي، بالإضافة إلى أنها زودت الدولة بموظفي الإفتاء والقضاء والحسبة الذين يدينون بعقائد أهل السنة، وبقي أثر هذه المدرسة في الدولة الزنكية والأيوبية والمملوكية⁽²⁰⁾.

وكان لاهتمام الدولة السلجوقية بالمذهب الشافعي أثر كبير في ازدهار المذهب وتطور طرق التصنيف فيه؛ فقد نشط الاتجاه الجامع بين المدرستين العراقية والخراسانية على يد إمام الحرمين والغزالي والشيرازي؛ لأنهم كانوا من كبار المدرسين في مدارس النظامية، وتخرج على أيديهم كثير من الفقهاء؛ يقول الشيرازي: «خرجت إلى خراسان فما دخلت بلدة ولا قرية إلا وكان قاضيها أو مفتيها أو خطيبها تلميذي أو من أصحابي»⁽²¹⁾.

المبحث الثاني: المنهج العلمي عند المدرسة الخراسانية الشافعية:

المطلب الأول: المنهج الفقهي عند المدرسة الخراسانية:

أولاً: المنهج الذي تميزت به المدرسة الخراسانية:

تميزت المدرسة الخراسانية في المذهب الشافعي بكثرة التفريع والبحث وحسن الترتيب للأبواب والمسائل الفقهية؛ قال الإمام النووي: (اعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالبًا، والخراسانيون أحسن تصرفًا وبحثًا وتفريعًا وترتيبًا غالبًا)⁽²²⁾.

(19) خربوطلي، شكران، الحياة الفكرية في إقليم خراسان في ظل سلاطين ووزراء العصر السلجوقي، مجلة دراسات تاريخية العدد 1117 - 1118، 2012م، (ص/ 132).

(20) خربوطلي، شكران، الحياة الفكرية في إقليم خراسان في ظل سلاطين ووزراء العصر السلجوقي، (ص/ 188-192).

(21) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (ج/ 4 ص 216).

(22) النووي، المجموع شرح المذهب، (ج/ 1 ص 69).

يقول الشيخ محمد أبو زهرة معلقاً على كلام النووي: (ولو أننا درسنا آراء فقهاء خراسان ونيسابور، وآراء فقهاء العراق، وحللناها، لوجدنا أثر البيئة واختلاف النزعات يلوح وراءها، ولعل اجتهاد العراقيين، كان أقرب إلى المنقول عن الشافعي من اجتهاد الخراسانيين، والنيسابوريين... ومن هذا ترى أن النووي فضّل العراقيين في النقل، وفضّل الخراسانيين في التصرف والبحث والتفريع؛ وذلك لأنه في بيئة العراق ومصر نشأ المذهب الشافعي قديمه وحديثه، فكان الاحتياج إلى التفريع خضوعاً إلى حكم البيئة غير كثير، لأن البيئة قد أثرت تأثيرها في نشأة المذهب، وأما خراسان وما وراءها بيئة جديدة عليه لم ينشأ فيها، فكان لابد أن يكون فيه تصرف وبحث وتفريع ليسعف هذه البيئة وغيره بحاجتها)⁽²³⁾ وما قاله الشيخ أبو زهرة في موضوع البيئة ليس عليه دليل من كتب أصحاب المذهب الشافعي، وإنما يعتبر جهداً شخصياً لتفسير كلام الإمام النووي؛ لأن النووي لم يتطرق إلى موضوع التخريج، ولأنه لم ينقل في كتب المذهب أن الخراسانيين زادوا فروغاً على العراقيين، ولذلك فالفهم الأصح لكلام النووي أنّ المدرسة الخراسانية كانت أفضل من حيث تبويب المسائل الفقهية وترتيبها وأغوص في المعاني والعلل الفقهية وأحسن من حيث تفريع المسائل على أقوال الإمام الشافعي ووجوه أصحابه المجتهدين في المذهب.

ثانياً: ملكة التخريج والاجتهاد عند فقهاء المدرسة الخراسانية:

كان قد ظهرَ في ذلك الوقت من فقهاء المذهب: أصحاب الوجوه وهم الذين بلغوا أهلية الاجتهاد في المذهب فاستطاعوا أن يخرجوا الوقائع والنوازل على نصوص الإمام وأصوله، وكان لهم دور كبير في تنمية المذهب وإثرائه، واعتبرت أقوالهم وجوهاً في المذهب، ومن أبرزهم: الأنماطي، وأبو زرعة الدمشقي، وابن سريج، والقفال الشاشي، والقفال الصغير، وأبو حامد الاسفراييني، والقاضي حسين، وأبو محمد الجويني، وأبو علي السنجي، وإمام الحرمين الجويني، والغزالي، وغيرهم، وقد جمع الإمام النووي عددًا كبيراً من أصحاب الوجوه في كتابه (تهذيب الأسماء واللغات).

وممن بلغ درجة الاجتهاد المذهبي: القفال الصغير وكان صاحب طريقة في التفريع والتخريج، ولذلك سموه بشيخ طريقة الخراسانيين؛ قال السمعاني: (أبو بكر القفال وحيد زمانه فقها وحفظاً وورعاً وزهداً وله في المذهب من الآثار ما ليس لغيره من أهل عصره وطريقته المهدبة في مذهب الشافعي التي حملها عنه أصحابه أمتين طريقة وأكثرها تحقيقاً)⁽²⁴⁾، وقال ابن حجر الهيتمي: (ألا ترى أنّ أصحاب

(23) أبو زهرة، محمد، الشافعي حياته وعصره، دار الفكر العربي، 1978م، (ص/385).

(24) ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ، (ج1/ص183).

القفال أو الشيخ أبي حامد مع كثرتهم لا يفرعون ويؤصلون إلا على طريقته غالباً⁽²⁵⁾، ولم يُنقل إلينا التفاصيل المتعلقة بطريقته ولا طريقة أبو حامد الاسفراييني⁽²⁶⁾، ولكن القفال وأبو حامد كانا ملتزمين بقواعد المذهب في التخرّيج؛ قال السبكي: (وكل تخرّيج أطلقه المخرج إطلاقاً فيظهر أنّ ذلك المخرج إنّ كان ممن يغلب عليه التمدّهب والتقيّد كالشيخ أبي حامد والقفال عد من المذهب، وإن كان ممن كثير خروجه كالمحمدين الأربعة - وهم الطبري ومحمد بن نصر المروزي وابن خزيمة وابن المنذر - فلا يعد، وأما المزني وبعده ابن سريج فبين الدرجتين لم يخرجوا خروج المحمدين ولم يتقيّدوا بقيد العراقيين والخراسانيين)⁽²⁷⁾.

ومن الكتب التي يظهر فيها فقه التخرّيج والاجتهاد بقوة عند المدرسة الخراسانية كتاب (الغياثي) لإمام الحرمين؛ فقد بنى مسائل السياسة الشرعية على القول بالاستصلاح، واحتج بالمصلحة إذا شهدت لها الأصول المعتمدة من الشارع⁽²⁸⁾، وتكلم في كثير من أحكام السياسة الشرعية وفصل فيها واعتمد عليه من كتب بعده في هذه المسائل مثل الغزالي والشاطبي وابن تيمية وغيرهم⁽²⁹⁾، ومما تميّز به كتاب الغياثي أيضاً يفترض المسائل التي قد تقع ويجب عليها، بل افتراض حال خلو الزمان عن الأئمة والولاية وأخذ يجب عن المسائل التي قد تعرض حينئذ، وافترض كذلك حال خلو الزمان عن المجتهدين ونقله المذاهب، وأخذ يجب عن المسائل التي قد تعرض حينئذ.

وانتهى عصر أصحاب الوجوه بعد انتهاء عصر المدرسة الخراسانية والعراقية، وانكبّ فقهاء الشافعية بعد ذلك على تحرير المذهب وتنقيحه، وإن وُجد بعض من بلغ درجة الاجتهاد كالعز بن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن الرفعة، ولكن الصفة العامة للعلماء لم تكن كذلك.

المطلب الثاني: انتشار طريقة المتكلمين في أصول الفقه:

أولاً: خصائص طريقة المتكلمين:

تطلق طريقة المتكلمين في أصول الفقه على الطريقة التي اتبعت في فهم وتدوين علم أصول الفقه على الاتجاه النظري في بناء الأصول دون النظر إلى الفروع، فهي تقوم على النظر المجرد في الأدلة الكلية

(25) الهبتي، ابن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، المكتبة التجارية، مصر، 1983م، (ج1/ص39).

(26) انظر: مقدمة الدكتور عبد العظيم الديب على نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين، (ص/140).

(27) السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ج2 ص104.

(28) الديب، عبد العظيم، فقه إمام الحرمين، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، 1988م، (ص/265).

(29) الجويني، الغياثي، بتحقيق عبد العظيم الديب، دار المنهاج، جدة، 2011م، (ص/176).

لاستخراج القواعد الأصولية دون التقييد بمذهب أو رأي معين، وجاءت التسمية بطريقة المتكلمين؛ لأن هذا النمط من التأليف يشبه طريقة المتكلمين في التأليف والتي تقوم على تقرير القواعد وإقامة الحجج بالطرق المنطقية والكلامية، ولذلك قال الباقلاني: (باب في أنه لا يجب نصره أصول الفقه على أصل فقيه من الفقهاء وموافقة مذهب من المذاهب، واعلموا -وفقكم الله- أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب؛ لأن الدليل قد دل عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه. فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها)⁽³⁰⁾، وقد سميت هذه الطريقة بطريقة الجمهور؛ لأن العلماء الذين درجوا على التأليف فيها كانوا من المذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة، كما سميت بطريقة الشافعية؛ لأن معظم المؤلفين فيها شافعية، ولأن أول من كتب فيها الإمام الشافعي إذا اعتبرنا أن مدرسة المتكلمين تطلق على الطريقة التي تقوم على النظر المجرد في الأدلة الكلية لاستخراج القواعد الأصولية دون التقييد بمذهب أو رأي معين⁽³¹⁾.

وتتميز طريقة المتكلمين في أصول الفقه بمجموعة من الخصائص أبرزها⁽³²⁾:

1. العناية بتحقيق القاعدة وتنقيحها اعتماداً على النظر والاستدلال، وبذلك يفسح أصحاب هذه الطريقة المجال للعقل والتأمل والفكر ولا يضيّقون عليه إلا إذا خرج عن مقتضى النظر الصحيح، وقيمون الأدلة على القواعد التي يقررونها ويستدلون عليها استدلالاً عقلياً ومنطقياً متيناً.
2. عدم التعصب لمذهب معين، وهذا مبني على نظر الأصوليين إلى الأصول والاهتمام بتقرير القاعدة الأصولية وتحريرها سواء أدى ذلك إلى خدمة مذهبهم الفقهي أم لا، وهذا يفسر اتباع معظم علماء المذاهب الفقهية والعقائدية لهذه الطريقة، فتجد فيها الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي كما تجد فيها الأشعري والحنبلي والمعتزلي والشيعة.
3. الإسهاب في الاستدلال والمناقشة بحيث يحشد الأصولي ما استطاع من الأدلة على القاعدة الأصولية، ويرد كل ما يرد على الدليل من اعتراضات ومناقشات.
4. العناية بالحدود والتعريفات؛ بسبب التأثير بعلم الكلام والمنطق، فيحاول الأصولي جهده في بيان التعريفات والحدود ونقدها نقداً منطقياً عدم الاهتمام بالفروع من خلال تجريد أصحاب هذه الطريقة للقواعد الأصولية من حال تقريرها من التطبيقات الفقهية وعدم الاشتغال بالمباحث الفقهية المترتبة على القاعدة.

(30) الباقلاني، أبو بكر، التقریب والإرشاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م، (ج 1 ص 305).

(31) الحسنات، أحمد، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، دار النور المين، الأردن، 2012م، (ص/ 72-75).

(32) الحسنات أحمد، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، (ص/ 85-90).

ثانيًا: أبرز مصنفات طريقة المتكلمين عند الخراسانيين:

من أهم الكتب التي قامت عليها طريقة المتكلمين في أصول الفقه كتابا البرهان لإمام الحرمين الجويني، والمستصفي للغزالي؛ قال ابن خلدون: (وكانَ من أحسن ما كتب فيه المتكلمون - أي في علم أصول الفقه - كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفي للغزالي وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانها)⁽³³⁾.

أما بالنسبة لكتاب البرهان فقد أضاف فيه إمام الحرمين مباحث لم يسبق إليها وهي مبادئ علم الأصول، وتكلم على العلوم التي يستمد منها علم الأصول وهي: الكلام والعربية والفقه⁽³⁴⁾، وتكلم على مقاصد الشريعة⁽³⁵⁾.

واعتمد الأصوليون بعد الجويني على كتاب البرهان، وكان هذا الكتاب كما وصفه ابن خلدون أحد أركان علم أصول الفقه، واشتغل عليه العلماء ومنهم: الغزالي الذي اختصره في (المنخول) فقام بترتيب الأبواب وتهذيب بعض المباحث وحذف التطويل من غير إخلال للمعنى، ومنهم من شرح البرهان مثل الأبياري والمازري وغيرهم، ومنهم من بنى كتابه عليه مثل المحصول للرازي والإحكام للأمدي، فلم يكن أحد من الأصوليين ليستغي عن كتابه هذا⁽³⁶⁾.

وأما بالنسبة لكتاب المستصفي للغزالي فقد أضاف فيه الغزالي المقدمة المنطقية التي لم يسبقه إليها أحد قبله، وذكر أن هذه المقدمة ليست خاصة بعلم الأصول بل هي مقدمة عامة للعلوم، بالإضافة إلى أن الغزالي ابتكر ترتيبًا بديعًا لموضوعات علم الأصول، فجعل كتابته على أربعة أقطاب: الحكم وتكلم فيه على حقيقة الحكم وأقسامه وشروط المحكوم والحاكم، والمثمر أو أدلة أصول الفقه، وطرق الاستثمار وهي المباحث المتعلقة بدلالات الألفاظ، والمستثمر وهو المجتهد وما يقابله من المقلدين، وقد اهتم الأصوليون بكتاب المستصفي شرحًا واختصارًا واعتمادًا كما اهتموا بكتاب البرهان قبله، فاختصره ابن رشد الحفيد في (الضروري من أصول الفقه) وابن قدامة في (روضة الناظر)، واعتمد

(33) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، 1976م، ج 1 ص 576.

(34) الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، لبنان، 1997م، ج 1 ص 7.

(35) الحسنات، أحمد، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، (ص/ 242).

(36) الحسنات، أحمد، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، (ص/ 249 - 255).

عليه الفخر الرازي في (المحصول) والآمدني في (الإحكام)، وتابع الأصوليون الغزالي في ترتيبه مع بعض التقديم والتأخير وزيادة التقسيم إلى الأبواب والفصول⁽³⁷⁾.

المبحث الثالث: نشأة علم مقاصد الشريعة عند المدرسة الخراسانية:

المطلب الأول: تأثير أصول الإمام الشافعي على نشأة مقاصد الشريعة:

أولاً: الأدلة المعتمدة عند الإمام الشافعي:

يقول الإمام الشافعي: (والعلم طبقات شتى:

الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة.

ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا نعلم له مخالفا منهم.

والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك.

الخامسة القياس على بعض الطبقات)⁽³⁸⁾.

وأما بخصوص موقف الشافعي من الاستحسان فقد رفضه واعتبره خروجاً عن الأدلة المعتمدة،

فقال: (ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما

يحضرهم من الاستحسان)⁽³⁹⁾، وقد حاول علماء المذهب كالغزالي وعلماء الأصول الذين جاؤوا بعده أن

يفصلوا في الاستحسان المقبول من الاستحسان المردود.

وإذا كان الشافعي قد أغلق باب الاستحسان في مذهبه، فهو لم يصرح بخصوص موقفه من

المصالح المرسلة، واختلف الشافعية في النقل عنه⁽⁴⁰⁾، ولكنهم توافقوا على موقفه من الصالح المعتمدة

المستندة إلى أصل شرعي كما سيأتي.

(37) الحسنات، أحمد، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، (ص/ 260-270).

(38) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، بيروت، 1983 م، ج 7 ص 280.

(39) الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، 1938 م، (ص/ 505).

(40) الزركشي بدر، الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، 1998 م، ج 8 ص 83.

ثانيًا: النظر إلى كليات الشريعة ومصالحه العامة:

يؤكد إمام الحرمين عند حديثه عن منهج الإمام الشافعي في الأصول فيقول: (ثم أحسن نظره - أي الشافعي - في الفروع لرتبه لأمرين عظيمين: أحدهما: تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية، ولذلك أوجب القتل بالمثلث خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء)⁽⁴¹⁾، وهذا يؤكد أن الشافعي يعتبر المصالح إذا كانت مستندة إلى أصل كلي في الشريعة؛ قال الزنجاني: (ذهب الشافعي إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وان لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز)⁽⁴²⁾، وقال السمعاني: (وأما الذي يدل عليه مذهب الشافعي رحمة الله عليه هو كون الاستدلال حجة وإن لم يستند إلى أصل ولكن من شرط قربه من معاني الأصول المعهودة المؤلفوة في الشرع)⁽⁴³⁾.

وينقل الغزالي عن الإمام الشافعي في كيفية ترتيب الأدلة بالنسبة للمجتهد فيقول: (الفصل الثاني في كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة تربيته: قال الشافعي رحمته الله: إذا رفعت إليه واقعة فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه إذا فعلى الأحاد، فإن أعوزه لم يخص في القياس، بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهرًا نظر في المخصصات من قياس وخبر فإن لم يجد مخصصًا حكم به وإن لم يعثر على لفظ من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب فإن وجدها مجمعا عليها اتبع الإجماع وإن لم يجد إجماعًا خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ويقدمها على الجزئيات كما في القتل بالمثلث يقدم قاعدة الردع على مراعاة الآلة)⁽⁴⁴⁾.

وقد ضرب إمام الحرمين في كتابه (مغيث الخلق) أمثلة كثيرة من أبواب الفقه المختلفة على أخذ الإمام الشافعي بالكليات الشرعية في كل باب فقهي، وما ترتب على ذلك من فروع فقهية تتناسب مع تلك الكليات⁽⁴⁵⁾.

ومن تلك الأمثلة التي ساقها إمام الحرمين؛ جاء في كتاب مغيث الخلق: (قال الشافعي رحمته الله: المقصود من الزكاة إنما هو سد الخلات ودفع الجوعات ورد الفاقات والإحسان إلى الفقراء وإغاثة الملهوفين وإحياء المهج وتدارك الحشاشة والجثث، فقال: اللائق بهذا الغرض أن تكون الزكاة على الفور وألا تسقط بالموت؛ لأنه لو قلنا أنه يكون على التراخي ولا يكون على الفور وأنها تسقط بالموت لأدى ذلك

(41) الجويني، مغيث الخلق إلى ترجيح القول الحق، المطبعة المصرية، 1934م، (ص/ 51).

(42) الزنجاني، شهاب الدين، تخريج الفروع على الأصول، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1398هـ، (ص/ 320).

(43) السمعاني، أبو المظفر، قواطع الأدلة، ج 2، ص 259.

(44) الغزالي، أبو حامد، المنخول ممن تعليقات الأصول، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1998م، (ص/ 576).

(45) الجويني، مغيث الخلق، (ص/ 60-80).

إلى إبطال هذه الحكمة المطلوبة؛ لأنه إذا علم أنه على التراخي وليس على الفور لا يزال يؤخر ويميل إلى الهوينا ويجنح إلى الكسالة، حتى يصير ديناً في ذمته، وأنه إذا مات يسقط، وذلك يؤدي إلى إبطال الزكاة وتعطيل مقصود الشارع وغرضه، وهو باطل قطعاً⁽⁴⁶⁾.

ومن الأمثلة التي ذكرها إمام الحرمين أيضاً: (قال الشافعي: إنَّ الحج عبادة عظيمة وقربة جسيمة، لا يكون إلا بكثير كلفة وعظيم مشقة، وهو عبادة العمر، قال الشافعي: اللائق بهذه العبادة ومنهاجها أن تكون على التراخي؛ لأننا لو قلنا إنه على الفور، لأدى إلى أن يلزم على كافة العالمين وعامة الخلق أجمعين أن يحجوا في سنة واحدة، ولأدى ذلك إلى حرج عظيم وكلفة ومشقة)⁽⁴⁷⁾.

ويرى الباحث أنَّ حصر الإمام الشافعي أدلة الأحكام في الكتاب والسنة والإجماع والقياس كان نظرياً، ولكنه أخذ من الناحية العملية بالمصلحة التي تستند إلى أصل أو ما يسمى بالمصلحة المعتبرة، والبحث في المصالح المعتبرة في أصول الشرع يؤدي إلى استقراء الكليات الشرعية التي بنيت عليها الأحكام الجزئية، ولذلك اهتم علماء المذهب بالبحث في الكليات التشريعية أو مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: تطور نمط البحث والتصنيف في مقاصد الشريعة عند الخراسانيين:

أولاً: مقاصد الشريعة في كتب علم الكلام والفلسفة:

من أوائل من تكلم في مقاصد الشريعة الحكيم الترمذي (ت: 320هـ) والقفال الشاشي (ت: 365هـ) وأبو الحسن العامري (ت: 381هـ)، وكانت الكتابات حول مقاصد الشريعة تدرجها في كتب محاسن الإسلام وأسرار التشريع، وكان الغرض من ذلك إبراز علل التشريع وحكمه في شتى نواحي الحياة، والذي يظهر أن التركيز كان في ذلك الفترة منصباً للرد على الملاحدة وبعض الفرق الإسلامية مثل الظاهرية والإسماعيلية الذي ادعوا أن باطن القرآن يخالف ظاهره.

فأمَّا الحكيم الترمذي فقد ترجم له السبكي في (طبقات الشافعية الكبرى)⁽⁴⁸⁾، وله من المؤلفات:

1. كتاب (الصلاة ومقاصدها) أشار فيه إلى مقاصد الصلاة وأسرارها على طريقة أهل الذوق والتصوف وليس على طريقة الفقهاء والأصوليين، ويعتبر الترمذي أول من استعمل لفظ (المقاصد).

(46) الجويني، مغيب الخلق، (ص/60).

(47) الجويني، مغيب الخلق، (ص/63).

(48) السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4 ص 245.

2. كتاب (الحج وأسراره) شرح فيه مناسك الحج من الناحية الفقهية وأبرز المعاني الروحية لهذا المنسك العظيم، وهي من أواخر ما ألف الترمذي.

3. كتاب (إثبات العلل) تحدث فيه عن علة الشريعة وعلل العبودية، وقد نص الترمذي في ديباجة كتابه أن بعض الناس قال إن الأوامر والنواهي جاءت للتعبد والابتلاء وليس لها علة فأراد أن يبين أن الأوامر والنواهي لها علة قائمة في ذاتها، ثم ابتداء كتابه في الحديث عن المقصد العام للشريعة وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، وكان موضوع كتابه هذا المقاصد الجزئية أو التطبيقية من خلال استعراض جميع أبواب الفقه والتطرق إلى علة الأحكام الشرعية، وتضمن كتابه إشارات إلى المقاصد الضرورية الخمس⁽⁴⁹⁾.

وأما القفال الشاشي فهو أحد كبار أئمة الشافعية ومن أصحاب الوجوه، وهو كبار المتكلمين الذين درسوا على الإمام أبي الحسن الأشعري، وقد صنف كتاب (محاسن الشريعة) تناول فيه الحكم والمصالح في الأحكام الشرعية، وتضمن كتابه الإشارة إلى المقاصد الضرورية الخمس، وهدف فيه إقناع المؤمنين المسترشدين الطالبين للحق بالمصالح والحكم للأحكام الشرعية، وردّ في مقدمة كتابه على الإسماعيلية الذين يعتقدون فساد النبوة والشرائع بأسلوبٍ كلامي⁽⁵⁰⁾.

وأما أبو الحسن العامري فقد ترجم له السبكي في (طبقات الشافعية الكبرى)⁽⁵¹⁾ وكان فيلسوفًا كبيرًا كتب كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) تناول فيه نظام الإسلام كدين شامل متكامل، وتحدث فيه عن أبرز المصالح والحكم في الأحكام الشرعية بشكل مختصر، وتناول موضوع المقاصد الضرورية الخمس، وبين أنها مراعاة في جميع الأديان والشرائع، فقال: (وأما المزاجر فمدارها أيضًا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي: مزجرة قتل النفس كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة)⁽⁵²⁾.

وبذلك يتبين أنّ مقاصد الشريعة في هذه المرحلة كانت تذكر في كتب علم الكلام والفلسفة في معرض بيان محاسن الشريعة والرد على الزنادقة الذين طعنوا في الأحكام الشرعية كما فعل القفال الشاشي أو في معرض بيان محاسن الإسلام والرد على الملاحدة الذين طعنوا في الدين كما فعل العامري أو في معرض الرد على منكري علة الأحكام كما فعل الحكيم الترمذي.

(49) الترمذي، الحكيم، إثبات العلل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1998م، (ص/ 40-45).

(50) الشاشي، القفال، محاسن الشريعة، دار الكتب العلمية، لبنان، 2007م، (ص/ 17-28).

(51) السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4 ص 211.

(52) العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، مؤسسة الأصاله، الرياض، 1988م، (ص/ 123).

ثانيًا: المقاصد عند أبي زيد الدبوسي:

كان أبو زيد الدبوسي (ت 430هـ) أشارَ في كتابيه (تقويم الأدلة) و(الأسرار في الأصول والفروع) إلى فكرة المقاصد، وكان من أوائل من وظّفها في علم الأصول وبنائها على الحجج العقلية الموجبة؛ فيرى الدبوسي أن الحجج العقلية الموجبة أقسام:

1. موجبات العقول قطعًا للدين وهي (معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة الله بالألوهية، ومعرفة العبيد للابتلاء إلى حين الموت بطاعة الله تعالى على أوامره ونواهيه للجزاء الوفاق خالدين، ومعرفة الدنيا وما فيها للعبيد المبتلين لضرب نفع يعود إليهم منها).
2. محرّمات العقول قطعًا للدنيا وهي (العبث والجهل والسفه والظلم).
3. محرّمات العقول قطعًا للدين وهي (إنكار الصانع وإنكار البعث والقول بأن الدنيا مخلوقة لاقتضاء الشهوة والإيمان بالطاغوت)⁽⁵³⁾.
4. مباحات العقول للحياة الدنيا لا للدين واجب القول بالإباحة وهي: (فعل ما يقوم به النفس من حيث التنفس والأكل والشرب بقدر ما لا يحيى بدونه يجب أن يكون مباحًا أصله، وفعل ما يدفع عن نفسه آفات التلف من آفات خارجية، وفعل ما يقوم به الجنس نحو الجماع، وفعل ما يقوم به التربية بعد الوجود من نحو الحضانة حتى الاستغناء)⁽⁵⁴⁾ ثم قال: (ثم إنما قلنا إن هذه الأحكام الأربعة واجبة بالعقل دينًا لله تعالى)⁽⁵⁵⁾.
5. مباحات العقول الجائزة للدنيا نحو مباشرة أسباب البقاء فوق ما تندفع به الضرورة، وجمع المال فوق الحاجة من نوع واحد، أو من الأنواع كلها، والتزين بأنواع ما يتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام، ثم قال: (وقد اختلف العلماء في حكم هذه الأقسام بمجرد العقول، وقال علماءنا بالإباحة حتى يثبت دليل الحظر)⁽⁵⁶⁾.

ويرى الباحث أنّ جهدَ الدبوسي يتمثل في إدراج كليّات عقلية ترجع إليها الفروع الجزئية التي ورد بها الشرع، وهذا مبني على أصل التحسين والتقبيح العقلي عند المأثرية؛ قال الدبوسي: (ثبت أنّ بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع، ولزم العمل به كما يجب بالشرع وبسائر الحجج إذا قامت)⁽⁵⁷⁾.

(53) الدبوسي، أبو زيد، تقويم الأدلة في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، لبنان، 2001م، (ص/451-456).

(54) الدبوسي، أبو زيد، الأسرار في الأصول والفروع، وزارة الأوقاف، الأردن، 1999م، ج 4 ص 181.

(55) الدبوسي، أبو زيد، الأسرار في الأصول والفروع، ج 4 ص 184.

(56) الدبوسي، أبو زيد، الأسرار في الأصول والفروع، ج 4 ص 193.

(57) الدبوسي، أبو زيد، تقويم الأدلة في أصول الفقه، (ص/444).

ثالثاً: مقاصد الشريعة في كتب أصول الفقه:

يُعدُّ إمام الحرمين أول من أدرج مقاصد الشريعة في كتب الأصول وتحديداً في مبحث العلة، فانطلق من قاعدة التحسين والتقبيح الشرعي عند الأشاعرة، وجعل العلة راجعة إلى خمسة أصول شرعية: الأول ما يعقل معناه ويؤول إلى أمر ضروري، وسمى هذا الأصل بالكلييات، وقرَّر أنَّ القياس الجزئي في هذا الباب يترك ولو كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية.

والثاني ما يتعلق بالحاجة العامة، والثالث ما يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو دفع نقيض لها، والرابع كالثالث إلا أن في تحصيله خروج عن قياس كلي كالكتابة، والخامس ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة كالعبادات البدنية، ثم فصل إمام الحرمين القول في هذه الأصول الخمسة وكيف توظف في القياس⁽⁵⁸⁾.

وأما فيما يتعلق بالمقاصد الجزئية فقد ذكر بعضاً منها في كتاب (البرهان) وفي كتاب (مغيث الخلق)، ولكنه لم يتوسع في ذلك، وبذلك يكون إمام الحرمين أول من وظف المقاصد الشرعية في الفقه وأصوله. وأما الغزالي فقد أدرج المقاصد الشرعية في ضابط المصلحة المعتبرة شرعاً وفي ضابط العلة المناسبة، فالمصلحة بحسب قوتها تنقسم إلى ثلاثة مراتب: الضروريات، والحاجيات والتحسينيات، فهو صاحب مصطلح التحسينيات، ثم نص على المقاصد الخمسة وجعلها مما يندرج في الضروريات، فقال: (ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلُّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس. وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح)⁽⁵⁹⁾.

وقد جعل الغزالي المقاصد الخمسة من الضروريات في رتبة القطع، وأما ما سواها فتختلف فيما الشرائع، فقال: (وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر. أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة فكقولنا: المماثلة مرعية في استيفاء القصاص؛ لأنه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك إلا بالمثل، وكقولنا: القليل من الخمر إنما حرم؛ لأنه يدعو إلى الكثير، فيقاس عليه النبيذ فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع)⁽⁶⁰⁾.

(58) الجويني، البرهان، دار الكتب العلمية، لبنان، 1997م، ج 2 ص 79.

(59) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993م، (ص/174).

(60) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، (ص/174).

وقد تابع الأصوليون الغزالي في اصطلاحاته وتقسيماته للمقاصد، وأما فيما يتعلق بالمقاصد الجزئية فقد كان لها حضور قوي في كتاب (إحياء علوم الدين) في أبواب العبادات والمعاملات. وبذلك يتبين أن إمام الحرمين والغزالي تابعا الإمام الشافعي في الأخذ بالمصلحة المعتبرة، وتأثرا بصنيع الدبوسي من إدراج الكليات في علم الأصول، واعتبارها في درجة القطع، ولكنهما خالفاه في جعله المقاصد كليات عقلية بناء على مذهبه في التحسين والتقبيح العقلي فجعلنا من المقاصد من الكليات الشرعية بناء على مذهبهما في التحسين والتقبيح الشرعي؛ قال الغزالي: (اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل)⁽⁶¹⁾.

الخاتمة:

بعد الاستعراض البحثي السابق توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

- كان للبيئة العلمية التي نشأت فيها المدرسة الخراسانية أثرٌ كبيرٌ، من خلال الآتي:

1. ضمت خراسان عدد من حواضر العلم، وشجعت الدول التي حكمتها على العلم وبنيت المدارس واهتمت بالعلماء.
2. نشطت حركة الفلاسفة والمتكلمين في خراسان في العلوم العقلية، فظهر عدد من كبار الفلاسفة والمتكلمين فيها، وصُنفت فيها كتب في علم الكلام والفلسفة، وكانت تعقد المناظرات بين الفرق والمذاهب بكثرة، وكان لهذا أثر في نشأة علم الخلاف والجدل الفقهي الذي بني على الطرق المنطقية، كما كان لهذا أثر في ازدهار طريقة المتكلمين في أصول الفقه.
3. كان لتزامن مدرسة المتكلمين في أصول الفقه مع مدرسة سمرقند الحنفية أثر كبير في نشأة مقاصد الشريعة؛ فقد أثرت مؤلفات أبي زيد الدبوسي على توجه كتب إمام الحرمين والغزالي.
4. ازدهر المذهب الشافعي في زمن الوزير السلجوقي نظام الملك، وكان للمدارس النظامية أثر كبير في تنشيط جهود الجمع بين المدرسة العراقية الشافعية والمدرسة الخراسانية الشافعية.

- كان للمنهج العلمي عند المدرسة الخراسانية أثر في نشأة مقاصد الشريعة من خلال:

1. تميزت المدرسة الخراسانية بكثرة البحث والتفريع وحسن الترتيب.
2. ظهر في المدرسة الخراسانية عدد من مجتهدي المذهب (أصحاب الوجوه)، وكانت لهم طريقة خاصة تُنسب إلى شيخ الطريقة (القفال الصغير)، وتنقل عنه كتب المذهب أنه كان له طريقة متميزة في التخريج والتفريع.

(61) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، (ص/159).

3. انتشرت في عهد المدرسة الخراسانية طريقة المتكلمين في أصول الفقه، وتميزت هذه الطريقة بالتجريد العقلي للقواعد الأصولية وعدم التعصب لمذهب معين، وكان لهذه الطريقة أثرٌ في نشأة مقاصد الشريعة.

- كان لأصول مذهب الإمام الشافعي الأثر الأكبر في نشأة مقاصد الشريعة؛ فقد أخذ المذهبُ بالمصلحة المعتبرة في أصول الشرع، والبحث في المصالح المعتبرة في أصول الشرع أدى إلى استقراء الكليات الشرعية التي بنيت عليها الأحكام الجزئية، ولذلك اهتم علماء المذهب بالبحث في الكليات التشريعية أو مقاصد الشريعة.

- بدأ الكتابات في مقاصد الشريعة في كتب علم الكلام والفلسفة في معرض بيان محاسن الشريعة والرد على الزنادقة الذين طعنوا في الأحكام الشرعية كما فعل القفال الشاشي أو في معرض بيان محاسن الإسلام والرد على الملاحدة الذين طعنوا في الدين كما فعل العامري أو في معرض الرد على منكري علل الأحكام كما فعل الحكيم الترمذي.

- كان أبو زيد الدبوسي من أوائل من أدرج الكليات العقلية في علم الأصول التي ترد إليهما الفروع الجزئية بناء على مذهبه المأتريدي في التحسين والتقبيح العقلي.

- يعتبر إمام الحرمين أول من أدرج مقاصد الشريعة في كتب الأصول وتحديداً في مبحث العلة، فانطلق من قاعدة التحسين والتقبيح الشرعي عند الأشاعرة، وهو الذي قسّم المقاصد إلى مراتبه الثلاث. أما الغزالي فقد أدرج المقاصد الشرعية في ضابط المصلحة المعتبرة شرعاً وفي ضابط العلة المناسبة، فالمصلحة بحسب قوتها تنقسم إلى ثلاثة مراتب: الضروريات، والحاجيات والتحسينيات، فهو صاحب مصطلح التحسينيات، ثم نص على المقاصد الخمسة وجعلها مما يندرج في الضروريات، ونص على أنها مقطوع بها في جميع الشرائع.

- تابع إمام الحرمين والغزالي الإمام الشافعي في الأخذ بالكليات التشريعية، وتأثراً بصنيع الدبوسي من إدراج الكليات في علم الأصول، واعتبارها في درجة القطع، ولكنهما خالفاه في جعله المقاصد كليات عقلية بناء على مذهبه في التحسين والتقبيح العقلي فجعلها من المقاصد من الكليات الشرعية بناء على مذهبهما في التحسين والتقبيح الشرعي.

- يوصي الباحث بضرورة دراسة موضوع الكليات العقلية وأثرها في الفروع الجزئية عند مدرسة سمرقند الحنفية وبالأخص عند الدبوسي.

- يوصي الباحث بضرورة دراسة موضوع الكليات الشرعية وتطورها وأثرها في الفروع الجزئية عند فقهاء الشافعية.

المراجع:

- الهيتمي، أ. ب. أ. ب. ح. (1983). تحفة المحتاج بشرح المنهاج. المكتبة التجارية.
- ابن قاضي شهبة. (1407هـ). طبقات الشافعية. عالم الكتب.
- العامري، أ. أ. (1988). الإعلام بمناقب الإسلام. مؤسسة الأضالة.
- السمعاني، أ. أ. (1999). قواطع الأدلة في الأصول. دار الكتب العلمية.
- الباقلاني، أ. ب. (1993). التقريب والإرشاد. مؤسسة الرسالة.
- الغزالي، أ. ح. (1993). المستصفى. دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أ. ح. (1998). المنخول من تعليقات الأصول. دار الفكر المعاصر.
- الغزالي، أ. ح. (1971). شفاء الغليل. مطبعة الإرشاد.
- أبو زهرة، م. (1978). الشافعي: حياته وعصره. دار الفكر العربي.
- الدبوسي، أ. ز. (1999). الأسرار في الأصول والفروع. وزارة الأوقاف.
- الدبوسي، أ. ز. (2001). تقويم الأدلة في أصول الفقه. دار الكتب العلمية.
- الثعالبي، أ. م. (1983). تيممة الدهر في محاسن أهل العصر. دار الكتب العلمية.
- ذنون، إ. (2000). الحياة العلمية زمن السامانيين (رسالة دكتوراه غير منشورة). الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا.
- أحمد، ن. ع. (2016). الدور الحضاري للدولة السامانية. مجلة جامعة مقديشو، (2).
- الجويني، ع. م. (1997). البرهان في أصول الفقه. دار الكتب العلمية.
- الجويني، ع. م. (2011). الغيائي (تحقيق: ع. الديب). دار المنهاج.
- الجويني، ع. م. (1934). مغيث الخلق إلى ترجيح القول الحق. المطبعة المصرية.
- الجويني، ع. م. (2007). نهاية المطلب في دراية المذهب (تحقيق: ع. الديب). دار المنهاج.
- الحسنات، أ. (2012). تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين. دار النور المبين.
- الحكيم الترمذي، م. ب. ع. (1998). إثبات العلل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- خربوطلي، ش. (2012). الحياة الفكرية في إقليم خراسان في ظل سلاطين ووزراء العصر السلجوقي. مجلة دراسات تاريخية، 1117-1118.
- خزنة، ه. (2015). تطور الفكر الأصولي الحنفي. دار الكتب العلمية.
- دائرة الإفتاء العام. (2023). المدخل إلى المذهب الشافعي. دار الفتوح.

- الديب، ع. (1988). *فقه إمام الحرمين*. دار الوفاء للطباعة والنشر.
- الزركشي، ب. ا. (1998). *البحر المحيط في أصول الفقه*. دار الكتبي.
- الزنجاني، ش. ا. (1398هـ). *تخريج الفروع على الأصول*. مؤسسة الرسالة.
- ساري، ح.، & الخير آبادي، م. أ. ل. (2018). *تطور علم مقاصد الشريعة عبر التاريخ الإسلامي*. *المجلة العالمية للدراسات الفقهية الأصولية*، 2(2).
- السبكي، ت. ا. ع. و. (1413هـ). *طبقات الشافعية الكبرى*. دار هجر للطباعة والنشر.
- الشافعي، م. ب. إ. (1983). *الأم*. دار الفكر.
- الشافعي، م. ب. إ. (1940). *الرسالة*. مطبعة مصطفى الحلبي.
- القفال الشاشي. (2007). *محاسن الشريعة*. دار الكتب العلمية.
- النووي، م. ب. ش. (د.ت). *المجموع شرح المهذب*. دار الفكر.

Arabic reference

- Al-Haytami, A. b. A. b. H. (1983). *Tuhfat al-muhtaj bi-sharh al-minhaj*. Al-Maktabah al-Tijariyyah.
- Ibn Qadi Shuhbah, M. b. A. (1986). *Tabaqat al-Shafi'iyah*. 'Alam al-Kutub.
- Al-'Amiri, A. al-Hasan. (1988). *Al-l'lam bi-manaqib al-Islam*. Mu'assasat al-Asalah.
- Al-Sam'ani, A. al-Muzaffar. (1999). *Qawaṭi' al-adillah fi al-uṣul*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Baqillani, A. B. (1993). *Al-Taqrīb wa al-irshad*. Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Ghazali, A. H. (1993). *Al-Mustasfa*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, A. H. (1998). *Al-Mankhul min ta'liqat al-usul*. Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Al-Ghazali, A. H. (1971). *Shifa' al-ghalil*. Matba'at al-Irshad.
- Abu Zahrah, M. (1978). *Al-Shafi'i: Hayatuhu wa 'asruhu*. Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Dabbusi, A. Z. (1999). *Al-Asrar fi al-usul wa al-furu'*. Wizarat al-Awqaf.
- Al-Dabbusi, A. Z. (2001). *Taqwim al-adillah fi usul al-fiqh*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tha'alibi, A. M. (1983). *Yatimat al-dahr fi mahasin ahl al-'asr*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Dhannun, I. (2000). *Al-hayat al-'ilmiyyah zaman al-Samaniyyin* (Unpublished doctoral dissertation). University of Jordan.

- Ahmad, N. A. (2016). *Al-dawr al-hadari lil-dawlah al-Samaniyyah*. Journal of Mogadishu University, (2).
- Al-Juwayni, A. M. (1997). *Al-Burhan fi usul al-fiqh*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Juwayni, A. M. (2011). *Al-Ghiyathi* (A. al-Dib, Ed.). Dar al-Minhaj.
- Al-Juwayni, A. M. (1934). *Mughith al-khalq ila tarjih al-qawl al-haqq*. Al-Matba'ah al-Misriyyah.
- Al-Juwayni, A. M. (2007). *Nihayat al-matlab fi dirayat al-madhhab* (A. al-Dib, Ed.). Dar al-Minhaj.
- Al-Hasanat, A. (2012). *Tatawwur al-fikr al-usuli 'ind al-mutakallimin*. Dar al-Nur al-Mubin.
- Al-Hakim al-Tirmidhi, A. 'A. M. b. A. (1998). *Ithbat al-'ilal*. Faculty of Arts and Humanities, Rabat.
- Kharbutli, S. (2012). *Al-hayat al-fikriyyah fi iqlim Khurasan fi zill salatin wa wuzara' al-'asr al-Saljuqi*. Majallat Dirasat Tarikhiyyah, (117–118).
- Khaznah, H. (2015). *Tatawwur al-fikr al-usuli al-Hanafi*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Da'irat al-Ifta' al-'Ammah. (2023). *Al-madkhal ila al-madhhab al-Shafi'i*. Dar al-Fath.
- Al-Dib, A. (1988). *Fiqh Imam al-Haramayn*. Dar al-Wafa' li al-Tiba'ah wa al-Nashr.
- Al-Zarkashi, B. al-D. (1998). *Al-Bahr al-muhit fi usul al-fiqh*. Dar al-Kutubi.
- Al-Zanjani, S. al-D. (1978). *Takhrij al-furu' ala al-usul*. Mu'assasat al-Risalah.
- Sari, H., & Abu al-Laith al-Khayr Abadi, M. (2018). *Tatawwur 'ilm maqasid al-shari'ah 'abra al-tarikh al-Islami*. Al-Majallah al-'Alamiyyah li al-Dirasat al-Fiqhiyyah al-Usuliyah, International Islamic University Malaysia, 2(2).
- Al-Subki, T. al-D. A. W. (1993). *Tabaqat al-Shafi'iyyah al-kubra*. Dar Hajr li al-Tiba'ah wa al-Nashr.
- Al-Shafi'i, M. b. I. (1983). *Al-Umm*. Dar al-Fikr.
- Al-Shafi'i, M. b. I. (1940). *Al-Risalah*. Matba'at Mustafa al-Halabi.
- Al-Qaffal al-Shashi. (2007). *Mahasin al-shari'ah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nawawi, M. b. Sh. (n.d.). *Al-Majmu' sharh al-muhadhdhab*. Dar al-Fikr.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-11-1

تاريخ القبول: 2024-3-15

تفسير جورج طرابيشي لنشأة الفقه والسنة؛

مراجعة نقدية من خلال تحليل بعض النقاشات الفقهية المبكرة

محمد عبيدة⁽¹⁾medabayda51@gmail.com

الملخص:

تعد كتابات جورج طرابيشي من الكتابات الحدائرية العربية البارزة، وهو في تفسيره لنشأة الفقه ينطلق من أساس ماركسي، حيث يربط ظهور السنة بالتقاء مصالح الطبقة الحاكمة بسبب حركة الفتوحات، ورغبتها في إدارة المجتمعات المفتوحة برغبة الطبقات المثقفة المنحدرة من الشعوب المفتوحة (الموالي)، فأسندت إليهما مهمة الإتيان بالسنة للتغلب على قلة النصوص القرآنية المتعلقة بالأحكام والتشريعات. ويهدف هذا البحث إلى تقديم نقد لهذا التصور في ضوء بعض مبادئ السوسولوجيا والتأويلية، وإبراز ضعف مقارنة طرابيشي التي تهمل أدوار الفاعلين الاجتماعيين وتركز على العوامل السياسية والإيديولوجية والطبقية في تحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها. وقد جاء البحث في محورين: خُصص الأول منها لعرض تصور طرابيشي لنشأة السنة، ونشأة الفقه في الحجاز والعراق، وتفسيره لهذه النشأة وتركيزه على دور الموالي والتقاء مصالحهم بمصالح الأرسطراطية الأموية؛ واختص الثاني بتقويم هذا التصور في ضوء بعض مبادئ السوسولوجيا التأويلية، والكشف عن تأثير إغفال هذه المبادئ على ضعف النتائج التي توصل إليها طرابيشي. وقد توصل البحث إلى أن تفسير طرابيشي لنشأة الفقه الإسلامي قد أغفل دور الصحابة، كما عجز عن تفسير الجهد الذي بذله المحدثون في جمع السنة ونقدها. وأيضاً، فمقارنة طرابيشي عاجزة عن تفسير اتجاه الفقهاء من أهل الرأي إلى السنة رغم عدم إلزام القرآن للناس بها -مع كونها عبئاً إضافياً كانوا في غنى عن اختلاقه.

الكلمات المفتاحية:

الفاعل الاجتماعي، الفعل الاجتماعي، الاعتقادات، العقلانية؛ الفقه الإسلامي المبكر.

(1) حاصل على الدكتوراة، في تكوين: التأويليات والدراسات الثقافية، من جامعة عبد المالك السعدي- المغرب.

للاقتباس: عبيدة، محمد، تفسير جورج طرابيشي لنشأة الفقه والسنة؛ مراجعة نقدية من خلال تحليل بعض النقاشات الفقهية المبكرة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع2، 2025، 58-79.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبه إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-11-1

Accepted : 2024-3-15



George Tarabishi's Interpretation of the Origins of Jurisprudence and Sunnah: A Critical Review through an Analysis of Some Early Jurisprudential Discussions

Mohammed Ebaydah⁽²⁾medabayda51@gmail.com

Abstract

George Tarabishi's works are key contributions to modern Arab thought, particularly in the realm of jurisprudence. His analysis, grounded in Marxist principles, connects the development of the Sunnah to the intersection of interests between the ruling elite, driven by the conquests and their governance needs, and the educated Mawali, who came from the ranks of the conquered peoples. These Mawali were tasked with creating the Sunnah to address the limited scope of Qur'anic texts dealing with legal provisions and governance. This research aims to offer a critique of this conception in light of some principles of interpretive sociology, and to highlight the weakness of Tarabishi's approach, which neglects the roles of social actors and focuses on political, ideological, and class factors in analyzing and interpreting social phenomena. The research was divided into two axes: The first explores Tarabishi's perspective on the development of the Sunnah and the establishment of jurisprudence in regions like the Hijaz and Iraq. It delves into his interpretation of this evolution, emphasizing the pivotal role played by the Mawali and how their interests aligned with those of the Umayyad aristocracy. The second was devoted to evaluating this concept in light of some principles of interpretive sociology, and revealing the impact of neglecting these principles on the weakness of the results reached by Tarabishi. The study found that Tarabishi's analysis of the development of Islamic jurisprudence neglected the contributions of the Companions and did not adequately address the work of contemporary scholars in organizing and evaluating the Sunnah. Additionally, his perspective fell short in clarifying why jurists, including the People of Opinion, consistently adhered to the Sunnah, despite the Quran not mandating such adherence—a commitment that represented an unnecessary burden rather than an invented necessity.

Keywords:

Social Actor, Social Action, Beliefs, Rationality, Early Islamic Jurisprudence.

(2) PhD in Interpretation and Cultural Studies from Abdelmalek Essaadi University- Morocco.

Cite this article as: Ebaydah, Mohammed, George Tarabishi's Interpretation of the Origins of Jurisprudence and Sunnah: A Critical Review through an Analysis of Some Early Jurisprudential Discussions, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 2, 2025, 58-79.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

برزت في السياق البحثي العربي المعاصر دراسات تروم تقويم المعرفة التراثية انطلاقاً من الأدوات والمنهج الحديثة. ويلاحظ الناظر في قسم من هذه الكتابات أنها تدرس المعرفة التراثية انطلاقاً من مبدأ الربط بين المعرفة والأهداف السياسية والإيديولوجية لمنتجها، وهذا، تصبح المعرفة التراثية رهينة السياقات السياسية لعصرها. على أنّ هذه المقاربات وإن استطاعت الكشف عن أحد أبعاد إنتاج المعرفة في تراثنا، وإبراز تأثير العوامل السياسية والإيديولوجية في تشكل المعارف، إلا أن المبالغة في تقدير هذا العامل، بل وجعه العامل الوحيد في كثير من الأحيان، واستبعاد باقي العوامل الأخرى، أدى بهذه الدراسات إلى فهم مختزل للمعارف والعلوم التراثية⁽¹⁾. وتعد كتابات جورج طرابيشي حول نشأة العلوم التراثية من أبرز الكتابات الحدائية العربية، وقد انطلق في تفسيره لنشأة الفقه الإسلامي من هذا الأساس المنهجي الرابط بين التحولات المعرفية والثقافية والأبعاد السياسية. ويعالج هذا البحث الإشكال المتعلق بتطبيق هذا التصور في تحليل نشوء المعرفة التراثية - وخاصة الفقه والسنة-، والآثار السلبية على فهمنا لمسارات تشكل المعرفة التراثية وتكوينها.

ويود هذا البحث أن يقدم تقويماً لتفسير طرابيشي لنشأة الفقه الإسلامي، في ضوء بعض مبادئ السوسيولوجيا التأويلية، وإثبات أن مقارنة طرابيشي تهمل أدوار الفاعلين الاجتماعيين وقصودهم، وإن كان يبدو في الظاهر أنه يراعي هذه الأدوار. وينطلق هذا البحث من افتراض أساس، هو أن إهمال أدوار الفاعلين الأساسيين في إنتاج المعرفة، والتركيز على العوامل السياقية الخارجية، كالأوضاع الاقتصادية والغايات الإيديولوجية والمصالح الطبقية، يؤدي إلى فهم مختزل ومغلوط لعمليات إنتاج المعرفة في تراثنا المعرفي، مثلما أن تغييرها يؤدي إلى فهم مختزل. وقد ظهرت على الساحة البحثية أعمال بحثية كثيرة سعت إلى مراجعة نتائج القراءات الحدائية لتراثنا المعرفي، وتقويم مناهجها وآلياتها ومدى مواءمتها لموضوع البحث.

ومن بين النتائج الجادة التي استندت إلى مبادئ السوسيولوجيا التأويلية في تحليل المعرفة الفقهية، دراسة آريا نيكيسيا عن أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، كما أن كثيراً من تقويمات طه عبد الرحمن لنتائج الدراسات الحدائية للمعرفة التراثية تنطلق من مفاهيم ومسلمات قريبة من السوسيولوجيا التأويلية والتأويليات، وإن كان تصوره مختلفاً قليلاً.

(1) الحبرش، محمد، النص وآليات الفهم، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013، ص 35.

ويأتي البحث في سياق هذه الدراسات. وقد جاء البحث في مقدمة وخاتمة ومحورين: عرضت المقدمة غايات البحث وفرضياته وأهدافه، وحُصص المحور الأول لعرض تصور طرابيشي لنشأة الفقه وتدوين السنة، مع التركيز على تصوره لفقه المدنيين والعراقيين، ودور الموالي في نشأة الفقه والسنة. وأما المحور الثاني فخصص لتقويم تصور طرابيشي ونقده في ضوء بعض مبادئ السوسولوجيا التأويلية، وخاصة مفهوم العقلانية القيمية، وأما الخاتمة فخصصت لنتائج البحث.

1- التفسير السياسي لجورج طرابيشي لنشأة الفقه:

1.1 نشأة الفقه - دور الموالي:-

يذهب طرابيشي في تحليله لنشأة الفقه والسنة إلى أنه في الصدر الأول من تاريخ الإسلام، وقبل أن تستقر الفتوحات، لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى أهل القرآن؛ لكن بعد أن استقرت الفتوحات، سيظهر مفهوم جديد، هو مفهوم «أهل السنة»⁽²⁾. وقد كان الغالبية الساحقة من مدوني السنة في نظر طرابيشي من الموالي⁽³⁾. ويرى تبعا لهذا التحليل أن الإسلام الذي وصل إلى أعاجم البلدان المفتوحة -وفي مقدمتها بلاد فارس- كان إسلام قرآن لا يد للموالي فيه؛ بيد أن هؤلاء الموالي أعادوا تصدير إسلام جديد إلى فاتحهم، هو إسلام السنة، الذي كانت لهم اليد الطولى في إنتاجه. وبهذا، فقد استطاع الموالي أن يؤسسوا أنفسهم، عن طريق تأسيس «طبقة متفقهة عاتية النفوذ، حَبَّت نفسها عن طريق التطوير المتظافر للمدونة الحديثية وللمدونة الفقهية، وبالتالي للمؤسسة الإفتائية، بسلطة تشريعية لم يقر بها القرآن للرسول نفسه»⁽⁴⁾. ولا ينكر طرابيشي مساهمة اليد العربية، إذ كان الحجازيون -ولا سيما أهل المدينة منهم- مُمثّلين ببعض من عمر منهم، أو بما أورثوه ذاكرتهم التاريخية من أبناءهم وأحفادهم، موضوع طلب شديد من قبل الرحالة في طلب العلم من أبناء البلدان المفتوحة. وقد أسهموا بما رووه في بناء عمارة السنة. ويستند طرابيشي إلى خبر فتح عين التمر عام 12 هجرية، حيث تضمنت مدرسة لاهوتية للطلبة، إذ وجد خالد بن الوليد في كنيسها أربعين غلاما يتعلمون الإنجيل، فأخذهم أسرى وبعث بهم إلى أبي بكر، وصار أبناؤهم من أشهر رواة الحديث، منهم ابن إسحاق صاحب السيرة وابن سيرين⁽⁵⁾.

(2) طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، بيروت، دار الساقى، ط1، 2010، ص 101.

(3) المرجع السابق، ص 102.

(4) المرجع السابق، ص 103.

(5) طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 104 الهامش 33.

ويرى طرابيشي أن سيرورة تطور الفقه لا تنفصل عن سيرورة تطور السنة؛ وقد كانت محدودية الأحكام القرآنية غير كافية، ولم تسعف في مواجهة المستجدات الكثيرة. وقد كان الموالي وراء تطوير الفقه، كأبي حنيفة ومالك. وقد كان تسييد السنة هدفا تلاقت فيه حسب طرابيشي مصالح الأوتوقراطية العربية الفاتحة، ومصالح النخب والشرائح المثقفة من شعوب البلدان المفتوحة؛ فالأوتوقراطية ترقى إلى أعلى نصاب لها من المشروعية متى كان في الوقت نفسه وبالقدر نفسه ثيوقراطية. من هنا جاءت فكرة تطوير سنة نبوية إلهية المصدر، لا يكون فيها فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، فليس أراضى لكبرياء المحكومين من أن يكونوا -كما يرى طرابيشي- محكومين بتشريع إلهي المصدر، لا سيما إذا كانوا هم الشركاء الرئيسيين في هذا التشريع.

2.1 فقه المدينة -مالك والحرية:

وفيما يتعلق بمذهب إمام أهل المدينة، فقد ذهب طرابيشي إلى أن مالكاً -وخلافاً لمن سيأتي بعده- لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص، سواء أكانت أحاديث نبوية أم آثاراً للصحابة؛ وقد كان إبقاء باب التناقض في النصوص مفتوحاً يمثل عند مالك هامشاً من الحرية في التعاطي معها؛ كما يذهب إلى أن مالكاً في أخذه بعمل أهل المدينة وجد مجالاً للتحرر من الحديث، وكثيراً ما رد بعضها لتعارضها مع العمل المتوارث. لكن هذا الهامش من الحرية بدأ بالتلاشي بعده، وبدأت الأحاديث بالانتشار. ويذهب طرابيشي إلى أن آية الإسناد في القرن الثالث الهجري فصاعداً لم تكن وظيفتها الحقيقية ضمان عدم الكذب على الرسول، ووضع حد لظاهرة وضع الحديث؛ بل على النقيض: فقد سعى الرواة والفقهاء من خلال هذه الآلية إلى إتاحة الفرصة للمزيد من الكذب والتمادي في الوضع على لسانه تحت حماية سلسلة الضامين⁽⁶⁾. ويرى طرابيشي أن العيب الإبستمولوجي في منظومة الحديث يتمثل أساساً في قلب معيار الصحة وإزاحته من المتن إلى السند. وهذه الشكلية الخالصة هي المسؤولة عن كل اللامعقول⁽⁷⁾ الذي شحنت به المنظومة الحديثية. ويضرب طرابيشي مثلاً على المسار التوليدي أو التكويني للحديث النبوي بحديث: «لا وصية لوارث»، الذي يشف بذاته عن كل تطور المنظومة الحديثية⁽⁸⁾. فهذا الحديث لم يكن له وجود حتى منتصف القرن الثالث، فلم يوجد في موطأ مالك، ولا حتى في صحيح البخاري ومسلم. أما في القرن الأول نفسه، فلم يكن الحديث عديم

(6) المرجع السابق، ص 143.

(7) المرجع السابق، ص 144.

(8) المرجع السابق، ص 146.

الوجود فحسب، بل كان حتى افتراض وجوده يتعارض مع نص قرآني صريح يأمر المؤمنين بالوصية للوالدين والأقربين بالمعروف؛ وقد انتبه طراييشي إلى تبويب البخاري لأحد الأبواب ب: لا وصية لوارث، دون أن يذكر الحديث في الباب. ثم لاحظ طراييشي أن البخاري أورد حديثاً عن طلحة بن مصرف أنه سأل عبد الله بن أوفى هل وصى النبي بشيء؟: «فقال: لا؛ فقلت: كيف كُتِبَ على الناس الوصية أو أمروا بالوصية؟ فقال: أوصى بكتاب الله». فحسب هذا الحديث، فالاعتقاد السائد لدى الناس إلى يوم وفاة الرسول أنهم أمروا بالوصية عملاً بمنطوق الآية 180 من البقرة. أو حتى إلى ما بعدها لم يكن أحد يعتبر أن الحكم القرآني بأن الناس قد كتب عليهم الوصية قد نسخ. والواقع أنه كان لا بد من الانتظار إلى سنن ابن ماجة ومسند أحمد وجامع الترمذي، حتى يحتل الحديث مكانته في المنظومة الحديثية. وهنا ينشأ إشكال خطير، وهو أن الرواة يزعمون أن هذا الحديث قيل في خطبة حجة الوداع. وكان يفترض أن يكون أكثر ما أثر عن النبي ذبوعاً: فكيف لسكان المدينة ومالك نفسه أن يسهو عن هذا الحديث، ولم يذكره سوى عبد الوهاب بن نجدة -أول راوٍ للحديث- في بحر النصف الثاني من القرن الثالث؟

3.1 فقه العراق: أبو حنيفة:

يرى طراييشي أنه يوم «قال» أبو حنيفة، لم تكن المدونة الحديثية قد تبلورت؛ ولم تكن الآثار المروية عن النبي قد شقت طريقها من الحجاز إلى العراق متجاوزة محطة الشام الأموية؛ ويوم كتب تلاميذه، كان الحاجز الأموي قد سقط حين جاء العباسيون وبدأت الرحلة في طلب الحديث⁽⁹⁾؛ وقد كان تلميذاً أبي حنيفة كما لاحظ طراييشي من أوائل الطالبين؛ وأما محمد بن الحسن الشيباني فقد روى الموطأ؛ وكذلك عيسى بن أبان الذي بدأ محدثاً؛ ومن خبر عيسى بن أبان واتصاله بالشيباني يتضح أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا أهل فقه وأهل رأي لا أهل حديث؛ هذا إن لم يكونوا من أهل المخالفة للحديث؛ وتصبح سمة الرأية في نظر طراييشي لاصقة بهم كالوصمة؛ والثابت أن أبا حنيفة -في نظره- سيشتهر أنه صاحب رأي كما أطلقه عليه ابن سعد. كل هذا يؤدي حسب طراييشي إلى الشك في كامل الموروث الحنفي اللاحق، الذي سعى إلى نفي وصمة ترك الحديث عن أبي حنيفة، عن طريق جعله محدثاً ونسبة مسند حديثي إليه. وهذه المساعي في نظر طراييشي إنما تؤكد انتصار إسلام السنة والحديث على الرأي...

(9) طراييشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 278.

2. تقويم التفسير السياسي لجورج طرابيشي من منظور بعض

مبادئ السوسولوجيا التأويلية:

نسعى في هذا الجزء من الورقة إلى تقويم طرح طرابيشي في ضوء بعض مبادئ السوسولوجيا التأويلية؛ وخاصة مبدأ مراعاة اعتقادات الفاعل الاجتماعي في تأويل الأفعال والممارسات الاجتماعية. بداية، يذهب ريكور إلى أن علم التاريخ يندرج ضمن العلوم الاجتماعية؛ ولذلك، فهو يقترب من فينومينولوجيا العمل⁽¹⁰⁾. وهو هنا يشير إلى التوجه الهيرومينوطيقي الذي ترسخ في العلوم الاجتماعية مع ديلتاي. ويشمل هذا التوجه طيفا واسعا من المجالات معرفية، حيث يضم: العلوم الاجتماعية، والتاريخية والتفسيرية، وفلسفة الفعل⁽¹¹⁾. ويجمع بين هذه المجالات نسب مشترك منذ القرن التاسع عشر: مع شليرماخر، ويوهان غوستاف درويزن، ودلتاي، ماكس فيبر، غادامير، وغيرهم. وتهتم الهيرومينوطيكا بالعلاقة بين الفعل/السلوك والعقل، وترى أن الأفعال تكشف عن العقل، وتفترض أن البشر بطبيعتهم يسعون إلى فهم عقول الآخرين، وهم يكتسبون هذا الفهم حدسيا وبدون وعي، بالاستدلال على مكنون عقول الآخرين بالأدلة التي تقدمها أفعالهم؛ وتشكل هذه العملية الحياة الاجتماعية بعمق، لأنها تتيح التواصل ونقل المعرفة الثقافية⁽¹²⁾. وفي السياق البحثي المعاصر، تبلورت أفكار هذا الاتجاه في برنامج عمل واسع للعلوم الاجتماعية تحت مسمى: الاختيار العقلاني. بيد أن هذه النظرية تعرضت لعدة نقود، من أبرزها أنها اختزالية، حيث تختزل العقلانية في المصلحة الفردية، كما أنها تهمل البعد القيمي والأخلاقي للعقلانية⁽¹³⁾. وقد كان علم اجتماع الفهم، الذي أرسى دعائمه ماكس فيبر منتهاها إلى كون الفعل الاجتماعي قد يصدر عن دواع غير نفعية ماديا، بل لأمر قيميية، ولذلك فقد ميز بين نوعين من الأفعال: أفعال عقلانية غائية؛ وذلك من خلال توجيه الفعل إلى غرض معين، وبالمستعانة بوسيلة محددة، وأملا في بلوغ نتائج جانبية بعينها، وهذه النتائج تتعلق بالمصلحة والحاجة. ويقوم في ذلك بالموازنة بصورة عقلانية ما بين الوسيلة والغاية، وكذلك بين الغايات والنتائج المصاحبة، وأخيرا بين الغايات المختلفة فيما بينها. وأفعال عقلانية قيميية: من خلال الاعتقاد الواعي

(10) ريكور، بول، التاريخ والذاكرة والنسيان، تر: جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2009، ص 278.

(11) نكيسا، آريا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، تر: أسامة عباس، بيروت، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، 2021، ص 23.

(12) نكيسا، آريا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، ص 23.

(13) بودون، ريمون، أبحاث عامة في العقلانية، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010، ص 99 فما بعدها. وانظر: لايكوف وجونسون، الفلسفة في الجسد، تر: عبد المجيد الجحفة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2016، ص 694 فما بعدها.

في قيم أصيلة أخلاقية أو جمالية أو دينية، ومن ثم القيام بأفعال تخدم هذه القيم بغض النظر عن نتائجها⁽¹⁴⁾. وهي العقلانية التي أهملتها نظرية الاختيار العقلاني حين ركزت على العقلانية الأولى فقط. وسيفيدنا هذا الصنف الثاني من الأفعال في تحليلنا لممارسات الفقهاء والمحدثين، إذ سنبين كيف أن إهمال العقلانية القيمة سيجعلنا عاجزين عن فهم كثير من ممارستهم أو إدراك المغزى منها.

2.1 إهمال دور الصحابة - الفجوة الثقافية:

رأينا كيف أن طرابيشي اعتبر إسلام الفاتحين إسلام قرآن، وأنه لم يكن للسنة في زمن الخلافة الراشدة أي دور تشريعي؛ كما رأينا كيف ربط بين ظهور السنة عند استقرار الفتوحات وظهور طبقة الموالي المثقفة التي ستتولى إنشاء الإسلام السني، من خلال الإتيان بمنظومة السنة، وبالفقه المستند إليها. والحق أن طرابيشي أغفل كثيرا من الجوانب التي أضعف إهمالها تحليله؛ ومنها: أن كون السنة لم يكن لها دور في التشريع زمن الخلفاء حكم فيه نوع من المجازفة. وطرابيشي في تحليله قد انطلق من منطوق القرآن نفسه، وهو المنطوق الذي -في نظر طرابيشي- يحصر دور النبي عليه الصلاة والسلام في البلاغ؛ بيد أن ما يعنينا -بعيدا عن اسجال النصي- هو أن نبين أن تحليل طرابيشي تشوبه بعض النقائص؛ ومن أهمها: إهماله للسمات الثقافية للمجتمع الذي ظهر فيه الإسلام. فالعرب أمة تعتمد المشافهة في نقل المعرفة إلى الأجيال. ومن المعارف التي عُني العرب بتناقلها عناية شديدة: الشعر، وفيه تصوير للقيم التي يُجلبها العرب ويعيشون وفقها، ويتخذونها مثلا أخلاقية. وجدير بالذكر هنا أن في العصر الأموي الذي اشتدت فيه عناية الأمويين بالشعر القديم، فقد كان الخلفاء يلتمسون لأبنائهم المؤيدين، وكان هؤلاء المؤدبون يتخذون من الشعر مادة أساسية للتعليم. والملاحظ أيضا في الشعر الجاهلي أنه يذكر «الأفعال»، فيصف الشاعر الممدوح ويذكر أفعاله في السلم والحرب، ويحتفون بالسادة وأفعالهم، ويركزون على الأباء الذين سنوا هذه الأفعال واقتدى بهم لاحقوهم. وفي هذا الاحتفاء بعد تثقيفي- تربوي واضح، إذ تُنقل هذه النصوص إلى الأجيال ليحتدوا بها وينتهجوها. وحين جاء الإسلام، فقد نزل القرآن وفق هذا الهدي العربي؛ وهو تغيير السلوك، والتربية بالقدوة؛ وبما أن أعلى أنموذج بشري هو أنموذج النبي، فلا بد أن يرى العرب فيه أهلا للاتباع والافتداء، وبعيد جدا -في ظل ما نعرفه عن العرب واحتفائها بمنشئ السنن من الأسلاف- أن لا ينقلوا ما شاهدوه من أفعال النبي -عليه الصلاة والسلام- و أقواله وتوجيهاته لتصير أنموذجا أخلاقيا وسلوكيا. ومن

(14) فيبر، ماكس، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2011، ص 55.

غير المعقول أن يكف أتباع النبي الأوائل عن نقل أفعال النبي وأقواله، وهم الذين نقلوا أفعال السادة وغيرهم من الجاهليين التي خلدها الشعر وجعلوها أنموذجاً للاقتداء. ومما يدل على هذه الوظيفة التعليمية- الأخلاقية للشعر الجاهلي: حرص الأمويين مثلاً على جلب المؤدبين لأبنائهم. وكان الشعر مادة التأديب الأساسية. ولذلك، فقول طرابيشي إن المسلمين اكتفوا بنقل القرآن فقط، وتركوا ما يتصل بحياة النبي وأفعاله، قول ينافي الطبيعة الثقافية للعرب أولاً. وثانياً، ينافي ما في القرآن نفسه كما بينا من كون النبي مشرعاً بأفعاله بوحى آخر غير القرآن، وما فيه من الإشارة إلى كون النبي أسوة للمؤمنين. والأسوة من التأسى والاتباع والاقتداء.

وثالثاً: فتصور طرابيشي للقرآن بوصفه نصاً أو مجموعة من الملفوظات فحسب، هو تصور اختزالي يلغي البعد الخطابى للنص؛ فالنص لا شك نزل في سياقات ومقامات متعددة، وأحاطت به أحداث، ولا شك أن النبي عند نزول الآيات عليه أنه كان يطبق ما فيها من أوامر، أو يوضح لأصحابه ما غمض أو خفي عليهم. ولا شك أن هذه المقامات لا بد منها في فهم الخطاب⁽¹⁵⁾، ومن غير المعقول ألا ينقل الصحابة الذين رافقوا النبي وشهدوا أحوال النزول وظروفه وسياقاته ما شاهدوه لأبنائهم، وأن لا يذكر ما رأوه من أحوال النبي وتطبيقاته للأحكام القرآنية النازلة عليه، خاصة تلك التي نزلت مجملة: كالأمر بالصلاة وبالزكاة، دون تفصيل المواقف والأقدار وغيرها. فافتراض أن الصحابة بقوا صامتين، لا ينقلون إلا القرآن فقط، مجرداً عن كل سياقاته وظروفه التي نزل فيها وعاشوها، في تجاهل تام لتجربة النبي وتطبيقاته للوحي، وبقي الحال على هذا الوضع إلى أن جاء الموالي، واضطروا إلى اختراع هذه السياقات، تفسير بعيد جداً، ومخالف للطبيعة الثقافية للعرب القائمة على الاحتذاء بالقدوة وبسنة الأشخاص المرجعيين-والنبي أعلى هؤلاء-. وفي هذا السياق يقول فضل الرحمن -بشيء من الحدة:-

«وسيكون من الحماسة الصبائية للقرن العشرين توهم أن الناس من حول النبي وليس بينه وبينهم واسطة، قد فرقوا على نحو جذري بين القرآن وقيام النبي مثلاً له، فحفظوا أحدهما وغفلوا عن الآخر... ألم يسألوا قط أنفسهم ولو في لحن القول: لِمَ اصطفى الله هذا الرجل حاملاً لرسالته؟»⁽¹⁶⁾. وهنا أمر آخر، يتصل بطبيعة الفاعل الأساسي في انتقال الإسلام: الصحابة؛ فتصديقهم بالنبي

(15) انظر تحليل الباحث محمد الحيرش للبعد الخطابى للنص القرآني وكون أسباب النزول بعد سياقي أساسي من أبعاد النص القرآني وامتداد حيوي له، في: النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص 196.

(16) فضل الرحمن، مفاهيم السنة والاجتهاد والإجماع في الحقبة المبكرة، ضمن: مقالات في تاريخ الفقه الإسلامي المبكر، تر: محمود عبد العزيز أحمد، بيروت، مركز نهوض، ط1، 2022، ص 77.

وهو في مكة، رغم كونه ضعيفا مضطهدا، فقيرا، ومعزولا، ورغم أنه كان خيارا مُكلفا جدا، خاصة وأن القوة والسلطة وشبكة المصالح كانت في صالح الاتجاه المناهض للدعوة، وانتقالهم إلى المدينة تاركين خلفهم أموالهم وأهاليهم وتجاراتهم وغيرها، رغم أنه لا مكسب مادي يمكنهم تحصيله من النبي، خاصة في الفترة المكية، لا يمكن أن يكون إلا دليلا على تصديقهم الفعلي للنبي في دعوى كونه نبيا. وإلا، فإن العاقل يمتنع عليه أن يسلك هذه الأفعال والتضحيات الكبيرة لأجل اتباع شخص يعلمون كذبه. ولذلك، فإيمانهم بدعوى قد تأتي على حياتهم، وتجعلهم مهددين من العرب، ومن الروم، ومن الفرس، وتجعلهم يفقدون مكاسبهم ووجاهتهم الاجتماعية، دليل على صدق اعتقادهم بكون محمد رسولا، وإلا فإن تضحيتهم ستكون حماقة كبيرة. فإذا انضاف هذا إلى ما ذكرناه من كون العرب في ثقافتهم يميلون إلى اتباع السنن التي انتهجها الآباء والسادة، وأن كون النبي قدوة -بل هو أرفع النماذج والقدوات-، فمن المستحيل أن يكونوا قد صمتوا عن نقل سنته وأحكامه وأقضيته ووصاياه وأفعاله وتصرفاته في مختلف المواقف التي اعترضته، ومن المستبعد أن لا ينقلوا هذه الأمور إلى أبنائهم، وإلى البلدان المفتوحة.

ورابع الأمور التي غابت في تحليل طرابيشي أنه حين ربط الفقه بالحاجة السياسية والتنظيمية لإدارة المناطق الجديدة، تحدث مباشرة عن الدولة الأموية. والأمر الذي أغفله في تحليله: ألم تبدأ الفتوحات منذ عهد أبي بكر؟ وبالتالي، فالحاجة السياسية والإدارية والقضائية كانت موجودة؛ فلم لم يظهر الفقه في هذه الفترة؟ وكيف كانت تتم إدارة هذه المناطق وتديير نزاعات السكان؟ إن تحليل طرابيشي بقي صامتا في هذه النقطة. ولعل تركيزه على نسبة نشأة الفقه إلى الموالي، وتأخر ظهور طبقة الموالي إلى ما بعد زمن الخلافة الراشدة، هو الذي جعله يهمل هذا الإشكال المركزي. ولذلك، فبعض الدارسين -كوائل حلاق- انتبه إلى هذه الفجوة، وسعى إلى ملئها بالاعتماد على أعراف العرب، وتصرفات النبي عليه الصلاة والسلام وسننه⁽¹⁷⁾. وقد حفظت لنا المصادر أخبارا كثيرة عن القضاة والولاة الذين كان بيعتهم أبو بكر وعمر إلى المناطق المفتوحة، بل وقبل عهد الخلفاء، حين بعث النبي عليه السلام معاذا وابن مسعود إلى اليمن، معلمين وقاضيين وعاملين. فهل من المعقول أن الصحابة حين أرسلوا إلى هذه البلدان لم يكونوا ليستعينوا بممارسات النبي وتوجهاته؟ وبما رأوه منه أو علموه من باقي الصحابة؟ وبهذا، تظهر معقولية ما في كتب التراث من نسبة نشر الفقه إلى بعض الصحابة الذين تفرقوا في الأمصار، كابن عباس في الحجاز، وابن مسعود في الكوفة، وابن

(17) حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي، تر: رياض الميلادي، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007، ص 153.

عمر في المدينة، وفقهاء الصحابة بالشام، وغيرها. وتبعاً لهذا، فلا شك أن الصحابة علموا الناس ما يتعلق بأحكام النبي وتصرفاته وتطبيقاته للوحي، وتلقى عنهم التابعون هذه المعرفة- التي هي أصل السنة والحديث-، ونقلوه بدورهم إلى من بعدهم في استمرار لهذا التقليد الشفهي. ومن غير المقبول أن يسكت الصحابة عن تعليم الجيل التالي لهم، وأن يصمتوا صمتاً مطبقاً عما حدث، ثم بعد ذلك تنشأ رغبة التابعين في معرفة السنة وما يتصل بتجربة النبي لفهم القرآن، فهذا تصور مختل لتناقل المعرفة في المجتمعات- خاصة الشفهية منها-، وافتراض غير مبرر لقطيعة يستحيل أن توجد. كما يستحيل قبول افتراض الباحث من أن التابعين توجهوا نحو المصحف فلم يجدوا فيه أحكاماً للوقائع الجديدة فراحوا يختلقون لها أحاديث ينسونها للنبي، وهم الذين عاصروا الصحابة الذين عاصروا النبي وشاهدوا أحواله وأفعاله وسمعوا أقواله، فتركوهم وتوجهوا نحو الوضع والاختلاق. فلم تكبد عناء الاختلاق والشاهد التاريخي- الصحابة- حاضرون؟ على أن هذا التحليل لا ينفي وجود الوضع والاختلاق، فهذا مجمع عليه لدى علماء الحديث أنفسهم، وإنما يدل على وجود الأصل التاريخي للأحاديث والسنن المروية.

2.2 فقه الحجاز- مذهب مالك:

الملاحظ في تحليل طرابيشي لفقه مالك الذي عرضنا لبعض جوانبه في الأعلى أنه يركز على بعض هوامش الحرية التي تركها مالك في موطنه لدى تعامله مع النصوص، وعدم خضوعه لها، كعرضه لنصوص متناقضة، وكتقديمه للعمل على بعض الأحاديث. ثم بين أن هذه الهوامش سدت لاحقاً، كاعتماده على المراسيل والبلاغات، ومحاولة اللاحقين ابتكار أسانيد لها أو اختراعها. واللافت أن طرابيشي يعتبر أن الأسانيد وضعت لتسهيل الوضع لا لتقييده، وأن الخلل في نظام الحديث كان التركيز على الأسانيد بدل المتن، الأمر الذي أدى إلى تسرب كثير من المحالات العقلية فيها. ثم أعطى مساحة لحديث لا وصية وراث ليوضح من خلاله كيف تمت صناعة الأحاديث.

وهذا التحليل الذي قدمه طرابيشي يسقط في الخلل المنهجي نفسه، وهو إهمال الفاعلين الاجتماعيين الذين أسهموا في بناء هذا النظام المعرفي. ويمكن إجمال الملاحظات في ما يلي:
فأولاً، لم يُشر الباحث إلى الصراع الذي قام بين القصاص والمحدثين، وتكذيب المحدثين للقصاص، وتحذيرهم منهم⁽¹⁸⁾؛ وثانياً: فالسبب الذي جعل الرواة الأوائل في عصر التابعين يسندون أحاديثهم إلى

(18) ضياء العمري، أكرم، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، المدينة المنورة، دار العلوم والحكم، ط2، (د-ت) ص 31.

الصحابة كما تذكر الروايات هو مواجهة ظاهرة الكذب، والتي كان القصاص وغيرهم من متزعميها. ولذلك، فالإسناد الناضج ظهر منذ القرن الأول كما ينقل عن ابن سيرين، وموطأ مالك أنموذج بارز لنضج الأسانيد، وطرايشي نفسه يقر أن الأحاديث المسندة في الموطأ تبلغ الثلثين، خلافاً للبلاغات والمراسيل، وأن مراسيل مالك كانت بسبب ثقته فيمن رواها عنه، وأنه احتج على كثرة روايات العراقيين. على أن الاعتماد على المراسيل لم يكن خاصاً بمالك، بل هي ممارسة منتشرة، ولذلك، فالشافعي ناقش المراسيل وكون بعضها ضعيفاً لثقة العالم بمن رواها عنه في حين قد يكون مخطئاً في ثقته به. ولذلك، فيمكن فهم وصل ممارسة العلماء لوصول المراسيل بأنه زيادة في التثبيت، والاستيثاق، بحثاً عن طرق أخرى للرواية وناقلاين آخرين لها، مع التأكد من هوية الرواة لفحص صحة الإسناد. ففي الرد على سير الأوزاعي مثلاً يستشهد أبو يوسف بالمراسيل، كقوله:

« قال أبو يوسف حدثنا مجالد بن سعيد عن الشعبي عن عمر رضي الله... »⁽¹⁹⁾؛ « حدثنا أشياخنا عن الزهري ومكحول عن رسول الله ﷺ أنه لم يقسم غنيمة في دار الحرب... »⁽²⁰⁾. ومما لم ينتبه إليه طرايشي وهو ينقل عن مالك استغرابه من طلب أبي يوسف خبراً حجة على صحة الترجيع في الأذان، أن مالكا يقدم العمل على الحديث المسند لأمرين: الأول، أنه يعتبر هذا العمل متواتراً طبقة عن طبقة إلى زمن النبي؛ وتبعاً لذلك يكون أقوى من حديث الأحاد؛ ويبدو هذا جلياً في رد أبي يوسف على الأوزاعي، حيث يقول:

«وأهل الحجاز يقضون بالقضاء فيقال لهم: عمن، فيقولون: بهذا جرت السنة، وعسى أن يكون قضى به عامل السوق أو عامل ما من الجهات. وقول الأوزاعي رحمه الله: على هذا كانت المقاسم في زمان عمر وعثمان ﷺ وهلم جرا غير مقبول عندنا»⁽²¹⁾.

فواضح أن رفض أبي يوسف لموقف الأوزاعي راجع إلى اشتراط أن يكون العمل متواتراً من الطبقة الأدنى إلى الطبقة الأعلى، وما لم يكن معلوماً هذا التواتر في جميع الطبقات فلا حجة فيه. فتعجب مالك ناتج عن كونه يرى العمل هو الأقوى معرفياً والأكثر مصداقية؛ وأما اعتراض أبي يوسف، فلأنه يشكك في تواتر العمل، لكونه قد يكون تصرفاً من أحد الأمراء لا عائداً إلى ممارسة النبي عليه السلام. والثاني، أن العمل تأويل للحديث، وفيه دليل على كون الحديث المخالف له إما أنه غير ثابت، أو

(19) أبو يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم، الرد على سير الأوزاعي، تعليق وتصحيح أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد- مصر، لجنة إحياء المعارف النعمانية، ط1، (د-ت) ص 5.

(20) المرجع السابق، ص 11.

(21) المرجع السابق، ص 11.

أنه بفرض ثبوته منسوخ أو مؤول. وهذا المعنى يقر به الأحناف أيضا، ويعتبرون وجود الخبر مع مخالفة العمل المستقر له من أدلة نسخه، فينقل الجصاص عن عيسى بن أبان:

«قال عيسى: إذا روي خبران متضادان والناس على أحدهما فهو الناسخ، وإن اختلفوا ساغ الاجتهاد فهما واستعمال أشبههما بالأصول، وإن علم تاريخهما فالآخر ناسخ الأول، إذا لم يحتمل الموافقة؛ وإن احتمل الموافقة، ساغ الاجتهاد فيه. وإن عمل الناس بالأول وهو الظاهر في أيدي أهل العلم، والآخر شامل لا يعمل به إلا الشاذ نظره، فإن سوغ الذين عملوا بالأول العمل بالآخر ساغ الاجتهاد فيه، وإن عابوا من عمل بالآخر كان ما عمل به الناس هو المستعمل، لأن النسخ لو كان ثابتا لما عرفوا الأول ولظهر النسخ منهم كما ظهر الفرض الأول، حتى لا يشذ عنه إلا القليل»⁽²²⁾.

فعيسى بن أبان يبين أن ورود خبرين صحيحين والعمل على أحدهما دليل على أن الثاني منسوخ؛ وإن كان العاملون بأحد الخبرين ينكرون على من عمل بالخبر الثاني فهذا دليل على كون الثاني ضعيفا أو شاذًا. وبهذا يكون العمل المجمع عليه آية من آليات الكشف عن رتبة الحديث وقوته ومصداقيته. بيد أن الخلاف في كون هذا العمل الذي يعتبر آية تأويلية ومعيارا للتحقق هل هو ثابت متصل إلى زمن النبي أم إن أصله ضعيف. وما نريد الوصول إليه أن توظيف هذه الآليات لا يمكن فهمه في ضوء التفسير الذي يعتبر الأسانيد مجرد آليات لتبرير الاختلاق، فمن العبث اختلاق الحديث ثم التشدد في معايير قبوله ووضع آليات معرفية وعقلانية للتثبت من صحته أو كونه أهلا للاحتجاج والعمل. وبالعودة إلى إشكال اختراع الإسناد، فإن الاعتراض الجوهرى على طرح طرابيشي أنه يعلل الغاية من الإسناد بنقيضها، دون أن يفسر سلوك هؤلاء الفاعلين، ودون أن يفسر القبول العام بالكذب في ثقافة تمج الكذب في نصوصها وتعلي من الصدق. يقول هيرلد موتسكي مثلا عن تحليلات مايكل كوك: «كون الوضع عادة مقبولة في ثقافة المحدثين التي يفترضها كوك، وبالتالي استنتاج أن انتشار الأسانيد حدث على نطاق واسع، يناقض هدف ووظيفة نظام الإسناد ويحوّله إلى شيء عبثي»⁽²³⁾. ووجه الاعتراض هنا أن هذا الافتراض لا يستطيع تفسير الجهد الكبير الذي بذله علماء الحديث، بل إننا نجد في ممارساتهم ما يشي بنقيض تعليل طرابيشي: أي تبير الكذب؛ فالكذب ينافي تجشم

(22) الجصاص، أبو بكر، الفصول في الأصول، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994، 292-282/2 -بتصرف وحذف للأمانة-.

(23) موتسكي، هيرلد، مناهج تحليل الأحاديث في الدراسات الغربية، تر: محمد الشهري وشنى الدرکزلي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2019، ص55.

المحدثين العناء الكبير بحثا عن الروايات الصحيحة المتصلة إلى النبي عليهم السلام؛ فيجد الناظر في تدوين الحديث أن العلماء الأوائل كانوا يقضين تجاه عملية الوضع، ففتشوا عن الإسناد، وقارنوا الروايات بعضها ببعض؛ وقد بدأت عملية البحث عن الإسناد مبكرا، في القرن الأول، أي في الجيل الذي عاصر الصحابة، فيذكر العلماء رواية شهيرة عن محمد ابن سيرين، وعن الزهري، وغيرهما ممن ابتداء يذكر إسناده بعدما لاحظ فشو الكذب، بل إن بعض طلبة الحديث كانوا يسألون بعض الرواة عن أسانيدهم⁽²⁴⁾. فمثل هذه الشروط الصارمة كاشتراط المعاصرة، واللقاء بين الراوي والمروي عنه، وتأليفهم للموسوعات التي تحدد الرواة وشيوخهم وتلاميذهم الذين روا عنهم والبلدان التي دخلوها والمرات التي دخلوا فيها، إلى جانب تفاصيل أكثر دقة، كالنظر في التغيير الذي يطراً على الرواة من شيخوخة أو ضعف حفظ أو مرض أو غيره، والبحث فيمن روى عن الشيخ قبل ضعفه وبعده؛ وقبولهم الروايات عن المبتدعة ومخالفهم في الاعتقاد كالقدرية والخوارج والشيعية وغيرهم، والتمييز في مروياتهم بين ما ينصر مذاهبهم وبين ما لا شهية فيه. ثم بحثهم عن العلل والقوادح الخفية في الحديث بعد صحة سنده؛ ثم جعلهم الأحاد أقل رتبة من المتواتر... فإذا انضم إلى هذه الشروط الصارمة ما عاناه المحدثون من شقاء وعنت، ككثرة الأسفار، والصبر على الجوع والفقر وغيره، فمن العيب أن يتهم المحدثون بوضع كل الأحاديث أو معظمها، لكون الكذب لا يحتاج كل هذه الشروط والمتاعب⁽²⁵⁾. بيد أن طرايبشي تجاهل هذه الممارسات المعرفية، وكونها تدل على أن الداعي إلى نظام الإسناد هو البحث عن المرويات الصحيحة.

ثم من غير المعقول أن يقبل الناس أن يروي الرواة عن شيوخ وهم لم يلقوهم، ثم يقبل الناس منهم هذه الروايات. وبهذا، فدعوى اختلاق الإسناد تفترض:

- أن يزعم مختلق الرواية لقاءه بشيخ، وتحديثه عنه، وهو لم يلتقه.
- وأن يقبل الناس هذا الاختلاق دون رد فعل، رغم اختلاف دواعي الناس في الصدق والكذب، وأن الصادقين لم يفضحوا هذه العملية، إما لكونهم -أي الصادقين والمتحريين- لم يوجدوا أصلا، أو لأنهم تحروا وفضحوا عملية الاختلاق ولكن لم تنتشر ولم يبال بها التلاميذ والناقلون رم تجشمهم العناء الشديد في طلب الحديث.⁽²⁶⁾

(24) ضياء العمري، محمد أكرم، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص 47.

(25) زيدان، رضا، مؤثوقية السنة عقلا، الرياض، مركز دلائل، ط 1، 2020، ص 147.

(26) هذه الفقرة مستمدة -بشيء من الاختصار- من دراسة تحليلية لنا عن كتاب بسام الجمل: أسباب النزول، نشرت مركز تفسير؛ للتوسع، انظر: عبيدة، محمد، كتاب (أسباب النزول علماً من علوم القرآن) للدكتور بسام الجمل قراءة تحليلية نقدية

بقي هنا إشكال يتعلق بحديث: «لا وصية لوارث»، الذي عده طرابيشي أنموذجا لاختلاق الأحاديث؛ وفي نظرنا، فالتحليل الذي أورده طرابيشي فيه جوانب ناقصة؛ فهو أولاً قد غفل عن ورود العبارة بنفس صيغتها في الحديث في المدونة حيث ينسبها ابن القاسم لمالك⁽²⁷⁾. وهنا احتمال كبير أن ابن القاسم لم يورد للعبارة الحديثية إسناداً لاشتهارها. وأما انفراد ابن إسحاق بهذه الصيغة في نسخته من خطبة الوداع فغير دقيق؛ إذ لم ينتبه طرابيشي إلى أن الشافعي نفسه ينقل في كتاب الأم عن جماعة من أهل السير والمغازي أنهم رَووا هذه العبارة في خطبة حجة الوداع⁽²⁸⁾. وبخصوص البخاري وعدم ذكره للحديث، فقد ذكر صيغة العبارة في صحيحه ولم يذكر الحديث كما لاحظ طرابيشي، وقد علل ابن حجر هذا الصنيع من البخاري بكون الروايات الموجودة لا تستوفي شروطه التي اعتمدها⁽²⁹⁾ وإن كانت الروايات قريبة من الصحة؛ وهذا الموقف من البخاري سبقه الشافعي به، فقد ذكر أن بعض العلماء أورد هذا الحديث ببعض الأسانيد⁽³⁰⁾، بيد أنه اعتمد الطريق الأقوى وهو ورودها في خطبة حجة الوداع التي ثبتت بنقل العامة عن العامة، ونفى الخلاف في هذا النقل. وأيضاً، فما ظنه طرابيشي من أن الحديث لم يكن معلوماً لدى الصحابة عند وفاة النبي رغم أنه خبر يستحق الانتشار، فلم ينتبه طرابيشي إلى أن الحديث المذكور يحتمل تأويلات متعددة ذكرها شراح الحديث⁽³¹⁾، منها أن الصحابي قصد نفي توصية النبي بالثلث، ومنها أنه سأل عن الوصية لعلي بالخلافة، فإذا انضاف إلى هذين الاحتمالين أن البخاري نفسه الذي أورد الحديث قال بكون آية الوصية لوالدين منسوخة، وبوب ب: لا وصية لوارث، فهذا يعزز ما ذهب إليه الشراح من أن للحديث معنى آخر، وإلا فلن يورد البخاري الأمر ونقيضه في صحيحه. وإذا انضاف إلى هذا أن حديث لا وصية لوارث -كما بينا- كان متداولاً في زمن مالك كما نقل عنه ابن القاسم، وكان متداولاً زمن الشافعي -وكلاهما سابق للبخاري-، فالأولى أن يشك طرابيشي -حسب منهجه- في الحديث الوارد في البخاري عن سؤال الصحابي عن الوصية لكونه متأخراً عن حديث لا وصية لوارث، لا الشك في حديث لا وصية لوارث المتقدم؛ فهو جعل

(مركز تفسير للدراسات القرآنية: <https://tafsir.net/research/93/ktab> <https://www.aldawab.com/qa/1144>)

([nqdyh-thlylyr-at-qra-jml-al-sam-bs-ktwr](https://www.aldawab.com/qa/1144))

(27) الأصبغي، مالك بن أنس، المدونة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994، 88/2.

(28) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (دار الفكر، ط2، 1990)، 114/4.

(29) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تصحيح: محب الدين الخطيب، مصر، المكتبة السلفية، ط1، 372/5.

(30) الشافعي، الأم، 118/4.

(31) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، 361-360/5.

المتأخر-حديث البخاري- حاكما على المتقدم-حديث لا وصية لوارث.-

3.2 فقه العراق- مذهب أبي حنيفة:

يلحظ المتأمل في التفسير الذي قدمه طرابيشي لصلة أبي حنيفة بالحديث أنه تفسير عاجز عن تعليل اتجاه الفقهاء إلى السنة تعليلا مقنعا؛ فإذا قلنا مع طرابيشي بعدم إلزام القرآن للناس بالسنة، فستصبح بهذا المعنى قييدا إضافيا، كان الفقهاء -وخاصة من أهل الرأي- في غنى عن اختلافه لتبرير أحكامهم، مع إمكانية تعليل الأحكام بمحض الرأي والقياس. ويظهر هذا العجز أيضا عند محاولتنا في ضوء تفسير طرابيشي فهم حجة تلاميذ أبي حنيفة في رفض خبر الواحد إذا عارض دلالة القرآن أو ما هو أقوى منه عندهم، فطالما أن بالإمكان رفض الحديث مطلقا، لكون القرآن لا يقر بشرعية السنة، فما الحاجة إلى التمسك بالحديث ووضع معايير صارمة لقبوله، مع إمكان رفضه نهائيا والاكتفاء بالرأي والقياس؟ خاصة وأن أبا حنيفة وتلاميذه رُموا بكونهم أهل رأي، ولهم موقف صارم في اعتماد الأخبار. ومما يمكن الاستشهاد به هنا ما ورد في الرد على سير الأوزاعي من حديث أخذ السيف من الغنيمة للمحاربة به: حيث ذهب الأوزاعي إلى وجوب رده إلى الغنيمة في دار الحرب، استنادا للحديث؛ وأما أبو يوسف، فقد حمل وجوب رد ما أخذ إلى الغنيمة على من كان مستغنيا عنه؛ يقول أبو يوسف:

« قال أبو يوسف قد بلغنا عن رسول الله ﷺ ما قال الأوزاعي؛ ولحديث رسول الله ﷺ معان ووجوه وتفسير لا يفهمه ولا يبصره إلا من أعانه الله تعالى»⁽³²⁾.

وجه الشاهد هنا أن أبا يوسف لم يرد حديث الأوزاعي، بل لجأ إلى تأويله وحمله على المعنى المعقول باستحضار السياق. أي إن أبا يوسف لم يكذب الرواية، ولو كانت موضوعة لسهل عليه ردها دون تكلف تأويلها ثم تعضيد تأويله باختلاق رواية أخرى. وهذه الممارسة الاستدلالية غير مفهومة بالقول بالاختلاق. ومن أمثله أيضا:

«وقال أبو يوسف ﷺ: ما قاله -أي الأوزاعي- عن رسول الله ﷺ فهو كما قال؛ ولرسول الله ﷺ في الفيء وغيره حال ليست لغيره، وقد أسهم رسول الله ﷺ لعثمان بن عفان ﷺ في بدر ولم يشهدها»⁽³³⁾.

يفيدنا هذا الاقتباس في أن أبا يوسف يروي عن أئمة مشتركين، فالزهري من كبار المحدثين الذين

(32) أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، ص 14.

(33) أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، ص 23-24.

روى عنهم مالك والحجازيون، وفيه أيضا توثيق لرواية الأوزاعي، بيد أن الخلاف في حمل الرواية على المعنى المراد. وبالتالي، فاختلاف الفقهاء لو كان راجعا إلى الروايات المختلفة، لما كان هناك اتفاق على عدالة الرواة، وعلى الرواة الموثوقين الذين يصح الأخذ منهم. وبالتالي، فتعامل الفقهاء مع هذه المرويات ليس بالبساطة التي يصورها طرابيشي، وإلا فلن يكون بوسعنا فهم هذه الاستدلالات بالأحاديث والسنة، وتكلف تأويلها، بدل تكذيبها ممن يقدم الرأي.

ومن الملاحظات النقدية أن طرابيشي حاول الفصل بين أبي حنيفة وتلاميذه، وربط تلاميذه بتيار الحديث، ليجعل مسافة بين أبي حنيفة صاحب الرأي وتراث أصحابه المتأثرين بالحديث؛ مستندا كما رأينا للأخبار التي وردت عن تلقهم الحديث. لكن هذا السعي يصطدم ببعض الإشكالات القوية، ومنها: أولا، وقع طرابيشي في التناقض حين أكد أن مالكا اعتمد على الحديث رغم أن طرابيشي نفسه يقر أن مالكا أولى بصفة «صاحب الرأي» من أبي حنيفة، فإذا كان الرأي غير مانع مالكا من اعتماد الحديث، فلم اعتبر طرابيشي هذا الوصف مانعا أبا حنيفة من أن يكون له اشتغال بالحديث؟ وحتى التعليل التاريخي الذي استند إليه طرابيشي من أن أبا حنيفة كان قبل ثورة الرحلة في طلب الحديث لم يطرد فيه، فمالك معاصر لأبي حنيفة، والحديث ظاهر بشدة في موطنه إلى حد أنه يعد كتابا في الحديث مثلما هو كتاب في الفقه؛ فكيف يكون الحديث متاحا في زمن مالك وغير متاح في زمن أبي حنيفة وهما متعاصران؟

وثانيا، لم ينتبه طرابيشي لتناقض آخر، وهو أنه حين فسر نشوء الفقه والسنة، فقد ذهب إلى كونهما تشكلا في مسار مترابط، وربط نشأتهما بطبقة الموالي التي التقت مصالحها مع مصالح الأمويين؛ وأبو حنيفة مولى من الموالي، والتالي، فحسب تحليل طرابيشي، فقد نشأ الفقه وبدأ تشكل السنة في زمنه، فكيف يرى أن الحديث تشكل بعده وأنه كان سابقا على ثورة الحديث؟

وبالعودة إلى وصف الرأي، فهنا أمران غفل عنهما طرابيشي: الأول، أن تهمة الرأي لم تطل أبا حنيفة وحده، بل طالت تيارا من أتباعه وتلاميذه؛ فأبو يوسف ومحمد بن الحسن وعيسى بن أبان كلهم رموا بأنهم أهل رأي. والخبر الذي أورده طرابيشي من أن عيسى انتقد في البداية محمد بن الحسن بأنه مجانيب للحديث فيه دليل على وصم تلاميذ أبي حنيفة بنفس اتهام شيخهم؛ وبالتالي، فما استنتجه من أن اتهام أبي حنيفة بأنه صاحب رأي يفضي إلى القول بإنكاره للحديث، يجب أن يستنتجه أيضا من تلاميذه، فهم أيضا كانوا أصحاب رأي في نظر المحدثين، وطالما أنهم وظفوا الحديث فقد كان يجب أن يعيد طرابيشي النظر في حكمه على أبي حنيفة.

والثاني، أن المحدثين في سجالهم مع أهل الرأي: هل قصدوا أنهم يلغون حجية الحديث ومشروعيته تماماً أم أنهم يقدمون على الأخبار القياس والرأي؟ الحق أنهم قصدوا الثاني؛ فالشافعي مثلاً له مناظرات حول دلالة خبر الواحد؛ والمعتزلة أيضاً لهم موقف من خبر الواحد وظيفته؛ وعيسى بن أبان وأبو يوسف كما سنرى لهما موقف من خبر الواحد ومتى يؤخذ به. ويقول الجاحظ:

«وجعفر بن محمد الذي ملأ الدنيا علمه وفقهه- ويقال إن أبا حنيفة من تلامذته وكذلك سفيان الثوري، وحسبك بهما في هذا الباب، ولذلك نسب سفيان إلى أنه زيدي المذهب وكذلك أبو حنيفة- ومن مثل علي بن الحسين زين العابدين، وقال الشافعي في الرسالة في إثبات خبر الواحد: وجدت علي بن الحسين- وهو أقره أهل المدينة- يعول على أخبار الأحاد»⁽³⁴⁾.

فهذا النص قيمة تاريخية كبيرة؛ فالجاحظ -وهو المعتزلي وموقفه من أهل الحديث عقدياً معروف- يقر بتلمذ أبي حنيفة على جعفر بن محمد بن علي بن الحسين هو وسفيان الثوري المحدث الشهير. ويبين أيضاً أخذهما بخبر الواحد، ووصفه لهما فيه مدح ظاهر؛ وبالتالي، فأخذ أبي حنيفة بالحديث لم يكن محل شك، سواء عند المعتزلة، أو عند أصحابه وتلاميذه المتقدمين، أو عند خصومه من المحدثين وفقهائهم؛ ومما يدل عليه أن طرايشتي في حجته في قطع صلة أبي حنيفة بالحديث استند إلى وصف ابن سعد لأبي حنيفة بأنه صاحب رأي، فنستمع إلى ابن سعد وهو يقول في ترجمته:

« أبو حَنيفة: واسمه النَّعْمَان بن ثابت مولى لبنى تَيْم الله بن ثعلبة... وهو صاحب الرأي... وقال محمد بن عمر: وكنتُ يوم مات بالكوفة أتوقَّع قدومه فجاءنا نعيه. وكان ضعيفاً في الحديث»⁽³⁵⁾.

إن أول ما يلفتنا هنا أن أبا حنيفة كان من الموالي، وحسب تحليل طرايشتي، فالموالي كانت لهم مصالح التقت مع مصالح الأوتوقراطية الأموية فأنجوا إسلام الحديث لغايات فقهية تهم تنظيم الدولة؛ فكان عليه أن يوضح سبب نكوص أبي حنيفة عن سبيل الموالي؟ خاصة وأنه فقيه؛ والفقه عند جورج طرايشتي مشروع سياسي -قانوني بالأساس؛ فما الذي دفع أبا حنيفة اذن لترك طريقة الموالي والسلوك بالفقه منحى آخر بعيداً عن الحديث؟

ثانياً، ينقل ابن سعد عن محمد بن عمر قوله أن أبا حنيفة كان ضعيفاً في الحديث؛ وابن سعد صاحب الطبقات قريب جداً من زمن أبي حنيفة؛ ويروي شيوخه عن أبي حنيفة؛ فما معنى هذا؟ معناه

(34) الجاحظ، عمرو بن بحر، الرسائل السياسية، بيروت، مكتبة دار الهلال، ص 450.

(35) ابن سعد، محمد الزهري، الطبقات الكبير، تج: علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 2001، 489/8.

أن المحدثين في صراعهم مع أهل الرأي كانوا يرمون أبا حنيفة بالضعف في المعرفة بالحديث؛ وطبعاً، لو كان أبو حنيفة ينكر الحديث كلياً، فلن يكون لهذا الوصف معنى، إذ كيف يسوغ أن يتهموا بالضعف فيه وهو لا يعترف به أصلاً؟ وأيضاً، فخصوم أبي حنيفة من المحدثين ما كانوا ليدعوا فرصة إسقاط أبي حنيفة ويتركوا وصمه بترك الحديث والتشنيع عليه إلى وصم أخف، وهو الضعف فيه. ونتيجة لهذه الدلائل المتظافرة، فهذا يعني أن أبا حنيفة كان منشغلاً بالحديث، بصرف النظر عن مستوى هذا الانشغال ودرجته في اهتماماته المعرفية؛ وهذا يعني أيضاً أن تلاميذه كانوا محققين حين نسبوا إليه العمل بالحديث، بغض النظر عن مصداقية كثير من مرويات فضائله في كتب المتأخرين من أصحابه.

نتائج البحث:

سعى هذا البحث إلى تقويم طرح طرابيشي حول نشأة الفقه المبكر، وقد ظهر من تحليل موقفه أنه انطلق في تفسيره لنشأة الفقه من أساس ماركسي، حيث ربط ظهور السنة بالتقاء مصالح الطبقة الحاكمة بسبب حركة الفتوحات، ورغبتها في إدارة المجتمعات المفتوحة برغبة الطبقات المثقفة المنحدرة من الشعوب المفتوحة (الموالي)، فأسندت إليها مهمة الإتيان بالسنة للتغلب على قلة النصوص القرآنية المتعلقة بالأحكام والتشريعات. وقد خلصت الورقة إلى أن تفسير طرابيشي لنشأة الفقه الإسلامي في ضوء السوسيولوجيا التأويلية يظل عاجزاً عن تفسير كثير من الممارسات المعرفية لفقهاء الحقبة المبكرة، ولا يقدم لها تفسيراً مقنعاً؛ ويمكن إجمال الخلاصات التي توصلنا إليها في ما يلي: أولاً، إن حصر دوافع الموالى في الاشتغال بالفقه -وتبعاً لذلك اختراع الأحاديث- في مجرد تعزيز المكانة السياسية، يهمل ما يسميه فيبر بالعقلانية القيمية، وهو بذل الفاعل الاجتماعي الجهد والوسع للدفاع عن بعض القيم والمبادئ التي يراها مستحقة للبذل، وأيضاً يهمل موقف العرب القيمي-الثقافي من الكذب عموماً، كما يعجز عن تفسير الجهد المبذول في محاكمة الأخبار والآثار الفقهية في ظل الحكم بكونها موضوعة في المناقشات الفقهية المبكرة، وإلى كون وضعها يتنافى مع بذل الجهد في كشف الزيف، وهو ما يقضي بنفي عقلانية الفاعل الاجتماعي وسلوكه نقيض قصوده. وثانياً، ظهر لنا من خلال التحليل أن إهمال دور الفاعلين الأوائل: الصحابة، في التأريخ للفقه يؤدي إلى افتراض فجوة غير مبررة بين زمن الصحابة وزمن التابعين، مع إهمال مسألة سنة النبي ودورها التشريعي، ومسألة التعليم ودورها في انتقال التقليد/ السنة إلى التابعين. كما خلصنا إلى أن مقارنة طرابيشي عاجزة عن تفسير اتجاه الفقهاء من أهل الرأي

إلى السنة رغم عدم إلزام القرآن للناس بها - مع كونها قيداً إضافياً كانوا في غنى عن اختلافه لتبرير أحكامهم، كما تجز عن تفسير رفض الأحناف لخبر الواحد إذا عارض القرآن، فطالما أن بإمكانه رفض الحديث مطلقاً لكون القرآن نفسه لا يقر - حسب طرايشي - بشرعية السنة، فما الحاجة إلى التمسك بالحديث ووضع معايير لقبوله مع إمكان رفضه نهائياً والاكتفاء بالرأي والقياس؟ خاصة وأن أبا حنيفة وتلاميذه رموا بكونهم أهل رأي ولهم موقف صارم في اعتماد الأخبار.

المراجع:

- أبو يوسف القاضي، ي. ب. إ. (د.ت). الرد على سير الأوزاعي (تعليق وتصحيح أبو الوفا الأفعاني). لجنة إحياء المعارف النعمانية.
- ابن سعد، م. الزهري. (2001). الطبقات الكبير (تح. علي محمد عمر). مكتبة الخانجي.
- الأصمعي، م. ب. أ. (1994). المدونة. دار الكتب العلمية.
- بودون، ر. (2010). أبحاث عامة في العقلانية. المنظمة العربية للترجمة.
- الخصاص، أ. ب. (1994). الفصول في الأصول (ط. 2). وزارة الأوقاف الكويتية.
- الجاحظ، ع. ب. ب. (د.ت). الرسائل السياسية. مكتبة دار الهلال.
- حلاق، و. (2007). نشأة الفقه الإسلامي (تر. رياض الميلادي). دار المدار الإسلامي.
- الحيرش، م. (2013). النص وآليات الفهم (ط. 1). دار الكتاب الجديد المتحدة.
- ريكور، ب. (2009). التاريخ والذاكرة والنسيان (تر. جورج زيناتي). دار الكتاب الجديد المتحدة.
- زيدان، ر. (2020). موثوقية السنة عقلاً (ط. 1). مركز دلائل.
- الشافعي، م. ب. إ. (1990). الأم (ط. 2). دار الفكر.
- طرايشي، ج. (2010). من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. دار الساقى.
- العمرى، أ. ض. (د.ت). بحوث في تاريخ السنة المشرفة (ط. 2). دار العلوم والحكم.
- عبيدة، م. (د.ت). كتاب "أسباب النزول علمًا من علوم القرآن" للدكتور بسام الجمل قراءة تحليلية نقدية. مركز تفسير للدراسات القرآنية. <https://tafsir.net/research/93/ktab-asbab-an-nzwl-al-mana-mn-alwlm-al-qr-aan-ldktwr-bs-sam-al-jml-qra-at-thlylyt-nqdyh>
- العسقلاني، إ. ح. (د.ت). فتح الباري بشرح صحيح البخاري (تصحيح محب الدين الخطيب). المكتبة السلفية.

فضل الرحمن. (2022). مفاهيم السنة والاجتهاد والإجماع في الحقبة المبكرة. في محمود عبد العزيز أحمد (ترجمه)، مقالات في تاريخ الفقه الإسلامي المبكر. مركز نهوض.

فيبر، م. (2011). مفاهيم أساسية في علم الاجتماع (تر. صلاح هلال). المشروع القومي للترجمة.

لايكوف، ج.، & جونسون، م. (2016). الفلسفة في الجسد (تر. عبد المجيد الجحفة). دار الكتاب الجديد المتحدة.

موتسكي، هـ (2019). مناهج تحليل الأحاديث في الدراسات الغربية (تر. محمد الشهري وشذى الدركلي). دار البشائر الإسلامية.

نكيسا، آ. (2021). أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي (تر. أسامة عباس). مركز نهوض للدراسات والبحوث.

Reference

- Abu Yusuf al-Qadi, Y. b. I. (n.d.). *Al-radd 'ala Siyar al-Awza'i* (A. al-Afghani, Ed. & Corr.). *Lajnat Ihya' al-Ma'arif al-Nu'maniyya*.
- al-'Asqalani, I. H. (n.d.). *Fath al-Bari bi-sharh Sahih al-Bukhari* (M. al-Khatib, Ed.). *Al-Maktaba al-Salafiyya*.
- al-Asbahi, M. b. A. (1994). *Al-Mudawwana*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Gahiz, 'A. b. B. (n.d.). *Al-Rasa'il al-siyasiyya*. Maktabat Dar al-Hilal.
- al-Ghassani, A. D. (n.d.). *Buhuth fi Tarikh al-Sunna al-Musharraf* (2nd ed.). Dar al-'Ulum wa-l-Hukm.
- al-Jassas, A. b. (1994). *Al-Fusul fi al-usul* (2nd ed.). Wizarat al-Awqaf al-Kuwaytiyya.
- al-Shafi'i, M. b. I. (1990). *Al-Umm* (2nd ed.). Dar al-Fikr.
- al-Zuhri, M. b. S. (Ibn Sa'd). (2001). *Al-Tabaqat al-kubra* ('A. M. 'Umar, Ed.). Maktabat al-Khanji.
- 'Ubida, M. (n.d.). *Kitab "Asbab al-nuzul 'ilman min 'ulum al-Qur'an" li-l-duktur Bassam al-Jammal qira'a tahliliyya naqdiyya*. Markaz Tafsir li-l-Dirasat al-Qur'aniyya. <https://tafsir.net/research/93/ktab-asbab-an-nzwl-almana-mn-alwm-al-qr-aan-ldktwr-bs-sam>

[al-jml-qra-at-thlylyt-nqdyh](#)

- Boudon, R. (2010). *Abhath 'amma fi al-'aqlaniyya*. Al-Munazzama al-'Arabiyya li-l-Tarjama.
- Fadl al-Rahman. (2022). Mafahim al-sunna wa-l-ijtihad wa-l-ijma' fi al-haqba al-mubakkira. In M. 'A. Ahmad (Trans.), *Maqalat fi Tarikh al-fiqh al-islami al-mubakkir*. Markaz Nahd.
- Hallaq, W. (2007). *Nasha'at al-fiqh al-islami* (R. al-Miladi, Trans.). Dar al-Madar al-Islami.
- al-Hirsh, M. (2013). *Al-nass wa-āliyat al-fahm* (1st ed.). Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2016). *Al-falsafa fi al-jasad* ('A. al-Juhfa, Trans.). Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida.
- Malik b. Anas al-Asbahi. (1994). *Al-Mudawwana*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Motzki, H. (2019). *Manahij tahlil al-ahadith fi al-dirasa al-gharbiyya* (M. al-Shahri & Sh. al-Darkazli, Trans.). Dar al-Bashā'ir al-Islāmiyya.
- Nikissa, A. (2021). *Anthropologia al-fiqh al-islami* ('U. 'Abbas, Trans.). Markaz Nahd.
- Ricoeur, P. (2009). *Al-tarikh wa-l-dhakira wa-l-nisyan* (G. Zinati, Trans.). Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida.
- Tarabishi, G. (2010). *Min Islam al-Qur'an ila Islam al-hadith*. Dar al-Saqi.
- Weber, M. (2011). *Mafahim asasiyya fi 'ilm al-ijtimā'* (Ş. Hilal, Trans.). Al-Mashru' al-Qawmi li-l-Tarjama.
- Zaydan, R. (2020). *Mawthuqiyyat al-sunna 'aqlan* (1st ed.). Markaz Dalā'il.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-10-8

تاريخ القبول: 2025-2-1

الفقه الإمامي الجعفري وظروف النشأة في القرن الثاني الهجري

حيدر حب الله⁽¹⁾haiderhhh@hotmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة ظروف تكوّن ما يُعرف اليوم بالمدرسة الفقهية الإمامية أو المذهب الجعفري. أو فقه أهل البيت بالمصطلح الإمامي للكلمة، ويركز على اللحظة الزمنية لولادة الفقه الإمامي (الجعفري)، أو لماذا تكوّن هذا الفقه مع الإمامين الباقرين، وليس قبلهما ولا بعدهما؟ وظروف الانفصال عن فقه الجمهور. وظاهرة الالتباس في مرحلة التكوّن، أو لماذا ولد هذا الفقه ملتبساً ببعض الشيء؟ هذا بالإضافة إلى بحث علاقة الفقه الجعفري وموقفه من مدرستي الحديث والرأي، وأتباعه الأوائل بين النص والاجتهاد، وقد خلصَ البحث إلى أنه لا يمكن فصل نشوء الفقه الجعفري عن ظهور الفقهاء والقضاة الأوائل، ثم نشوء المدارس الفقهية بعدهم، فقد خط هذا الفقه تاريخياً مسيرة مدارس الفقه الإسلامي، فولد على شكل توجهات وأفكار فقهية حملها نخبة من تلامذة الأئمة، ثم تحوّل بالتدرج إلى مدرسة متكاملة بمرور الوقت.

الكلمات المفتاحية:

الإمام الصادق، فقه أهل البيت، الفقه الإمامي، الاجتهاد، التقليد.

(1) رئيس قسم الحديث والتاريخ في جامعة برمنغهام/معهد الإمام المهدي- المملكة المتحدة.

للاقتباس: حب الله، حيدر، الفقه الإمامي الجعفري وظروف النشأة في القرن الثاني الهجري، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع2، 2025، 80-109.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-10-8

Accepted: 2025-2-1



Imami Ja'fari Jurisprudence and the Circumstances of Its Emergence in the Second Century AH

Haider Hubballah⁽²⁾haiderhhh@hotmail.com

Abstract

This study examines the historical context behind the establishment of what is now referred to as the Imami school of jurisprudence, also known as the Ja'fari school or the jurisprudence of Ahl al-Bayt in Imami terminology. It focuses on the timing of the emergence of Imami jurisprudence, exploring why it took shape during the era of the two Baqir Imams and not earlier or later. Additionally, it investigates the factors leading to its divergence from the jurisprudence of the majority and addresses the ambiguity surrounding its development during the formative stage. The research also delves into the connection between Ja'fari jurisprudence and its stance regarding the schools of hadith and opinion. Additionally, it explores how its early followers navigated the interplay between textual sources and independent reasoning (ijtihad). The study concluded that the development of Ja'fari jurisprudence is closely linked to the rise of early jurists, judges, and subsequent jurisprudential schools. This tradition significantly influenced the trajectory of Islamic legal thought, initially emerging through jurisprudential directives and ideas championed by a select group of the Imams' students. Over time, these efforts evolved into a fully developed and comprehensive school of jurisprudence.

Keywords:

Imam Al-Sadiq, Ahl al-Bayt Jurisprudence, Imami Jurisprudence, Ijtihad, Taqlid.

(2) Head of the Department of Hadith and History at the University of Birmingham/Imam Mahdi Institute - United Kingdom.

Cite this article as: Hubballah, Haider, Imami Ja'fari Jurisprudence and the Circumstances of Its Emergence in the Second Century AH, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 2, 2025, 80-109.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

تمهيد

ظروف تكوّن ما يُعرف اليوم بالمدرسة الفقهيّة الإماميّة أو المذهب الجعفري . أو فقه أهل البيت بالمصطلح الإمامي للكلمة . لم تحظْ بالكثير من الاهتمام في أوساط الباحثين من غير الإماميّة، وعلى سبيل المثال، فقد قدّم وائل حلاق قراءاته التاريخيّة للفقه الإسلامي في غير واحدٍ من كتبه دون أن يشير إلى المذهب الجعفري في القرن الثاني الهجري، ولا إلى شخصيّاته، وعلى رأسهم الإمامان: محمّد بن علي الباقر (ت: 114هـ) وجعفر بن محمّد الصادق (ت: 148هـ)! من هنا، فليس هناك سوى القراءة السائدة في المذهب الإمامي لظروف وملايسات التكوّن في نهايات القرن الأوّل وبدايات القرن الثاني الهجريين، مع إشارات لبعض الباحثين المعاصرين.

وفي الحقيقة، من الصعب جدًّا أن ندرس مختلف العناصر المرتبطة بموضوع بحثنا، لكنني سوف أركّز على ثلاث نقاط أمل أن تُعطي إضاءات أولية على الموضوع:

1. اللحظة الزمنيّة لولادة الفقه الإمامي (الجعفري)، أو لماذا تكوّن هذا الفقه مع الإمامين الباقرين⁽³⁾، وليس قبلهما ولا بعدهما؟
2. ظروف الانفصال عن فقه الجمهور.
3. ظاهرة الالتباس في مرحلة التكوّن، أو لماذا ولد هذا الفقه ملتبسًا بعض الشيء؟

1. لماذا تكوّن الفقه الجعفري مع الإمامين الباقرين؟

سوف أقوم . بدايةً . بعرض القراءة المدرسيّة النمطية لظروف التكوّن، ثم أعقب ذلك ببعض الملاحظات، ثمّ أقدم قراءة مختلفة. متجاهلاً ظروف نشأة فقه أهل البيت الشامل للفقه الجعفري والزيدي وغيرهما، والذي يرجع إلى الإمام عليّ بن أبي طالب (ت: 40هـ) وأعماله القضائيّة وغيرها؛ لأنّ تركيزي سوف يكون بشكلٍ أكثر دقّةً حول الفقه الجعفري الإمامي بالخصوص (فقه الإمامين: محمد الباقر وجعفر الصادق في القرن الثاني الهجري..)، وهذا يعني أنّني لن أدرس فقه الامام الباقر أو الصادق بشكل منفصل عن ظهوره في الجماعة الشيعيّة الإماميّة، فأنا أدرس فقهه بوصفه فقه الجماعة الشيعيّة الاثني عشرية بالتحديد، مستخدمًا المنهج التاريخي الخالص وليس الكلامي أو الأيديولوجي.

(3) الباقرين أو الصادقين مصطلح يقصد منه في الأدبيات الإماميّة كلّ من الإمام محمد الباقر وولده الإمام جعفر الصادق.

1.1. القراءة النمطية الإمامية لسبب تكوّن الفقه الإمامي مع الباقرين، عرض وتعليق

يرى باحثو الإمامية أنّ أئمة أهل البيت يملكون علم الفقه الأتمّ والأكمل في الأمة الإسلامية، وأنّ الإمام عليّاً هو الذي شكّل انطلاقة هذه المدرسة من خلال بعض أعمال أصحابه (أبو رافع القبطي، وعلي بن أبي رافع، وربيعه بن سميع، وسُلَيْم بن قيس، والأصْبغ بن نباتة المجاشعي، وعبيد الله بن الحرّ الجعفي)، الذين كتبوا في أحكامه القضائية وغيرها، وبعض ما نقل عنه من نصوص فقهية في الموارث والفرائض والزكوات وغيرها⁽⁴⁾.

لكنّ الفترة الفاصلة بين عليّ (ت: 40هـ) ومحمّد الباقر (ت: 114-57هـ) لم تشهد حركة تكوّن مدرسة فقهية، غير أنّ الباقر في نهايات القرن الأوّل الهجري بدأ يبلور مدرسة فقهية جديدة، ما لبث ابنه جعفر الصادق أن بلغ بها أوجها، يظهر ذلك بمراجعة بسيطة للكتب الأربعة عند الإمامية، ومنها كتاب «الكافي» للشيخ محمّد بن يعقوب الكليني (ت: 328 أو 329هـ)، والذي يبلغ عدد روايات الإمام جعفر الصادق فيه ما يقرب من ثلثيه، فيما يحظى الرسول وبقيّة الأئمة (أحد عشر إماماً) ببقيّة الروايات، وكذلك الحال في «كتاب من لا يحضره الفقيه» للشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالصدوق (ت: 381هـ)، حيث بلغت روايات الإمامين الباقرين ثلاثة أرباع الكتاب. وقد نجم عن ذلك ظهور عدد كبير من تلامذتهما. وبعد ذلك تلامذة الإمامين الكاظم والرضا. منهم: زرارة بن أعين الشيباني، وبريد بن معاوية العجلي، ومحمد بن مسلم الثقفي، وأبان بن تغلب، وجميل بن درّاج، وأبو بصير الأسدي، وحَمَاد بن عيسى، ومحمد بن أبي عمير الأزدي، وصفوان بن يحيى البجلي، وعبد الله بن مُسكان، ومعروف بن خرّبوذ، وهشام بن سالم الجواليقي، ويونس بن عبد الرحمن، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، وحريز بن عبد الله السجستاني، وغيرهم.

والسبب في ظهور الفقه الإمامي مع الباقر -أو بتعبير إيتان كولبرغ (Etan Kohlberg): بداية التدريس المهني العام للفقه الإمامي مع الباقر⁽⁵⁾- هو في العادة وجود فسحة من الحرية عرفها الإمامان الباقر والصادق، بسبب كونهما جاءا في عصر تدهور الدولة الأموية وبدايات ظهور الدولة العباسية الأمر الذي فتح لهما المجال للحركة العلمية، فصدرت منهما عشرات آلاف النصوص المرتبطة بالفقه فضلاً

(4) راجع: النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي، الفهرست، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الخامسة، (1416هـ)، (ص/ 9.4).

(5) E. Kohlberg, MUHAMMAD B. ALI ZAYN AL-ABIDN, Encyclopaedia of Islam, VII, p 398, New Edition, Brill, 1993.

عن غيره، إضافةً إلى طول عمر الإمام الصادق نسبياً (83.148هـ)، إلى جانب ظهور البدع والضلالات في تلك الفترة الأمر الذي فرض عليه التصدي⁽⁶⁾.

هذه المقاربة للموضوع تبدو لي غير كافية؛ وذلك عائد إلى:

أ. أنّ الفترة الفاصلة بين نهاية سلطة الإمام الحسن بن علي في عام 41هـ ووفاة معاوية (ت: 60هـ)، ومن ثمّ شهادة الإمام الحسين بن علي عام 61هـ ليست قليلة، بل هي تبلغ عشرين عامًا، ومع ذلك لم نجد أيّ نشاط تعليمي فقهي يُذكر عند هذين الإمامين الحسن والحسين، بحيث تبلغ مجموع رواياتهما في «الكافي». على سبيل المثال. بضع عشرات فقط، وفي هذه الفترة لم يكن هناك شيء يمنعهما عن ذلك، فقد كان بإمكانهما تربية المقرّبين الشيعة منهم وتعليمهم ونشر الفقه بينهم، فلماذا لم يقوموا بذلك؟ ولماذا لم يكونوا مذهباً فقهياً؟! بل لماذا برز في الفقه -تاريخياً- بعض تلامذة الإمام علي أكثر من بروز الحسنين؟

ب. وفقاً للممارسات الاجتهادية في الفقه الإمامي، فإنّ جمهور فقهاء الإمامية يعتقدون أنّ هناك الكثير من النصوص الفقهية للإمامين: الباقر والصادق، قد صدرت على نحو التقية، وهذا معناه أنّ الظروف لم تكن سهلة إلى هذا الحدّ المزعوم، بل كان القلق والحصار يحيط بهما، وبخاصّة أنّ الإمام الصادق. وفقاً للرواية التاريخية المتداولة في الوسط الإمامي. قد تمّ استدعاؤه من قبل الخليفة إلى العراق، وفي بعض النصوص أنّ هذا حصل أكثر من مرّة.

ج. يمكننا التفاعل. إيجابياً. مع هذا التحليل النمطيّ فيما يخصّ أئمّة مثل الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ت: 183هـ)، والإمام محمّد الجواد (ت: 220هـ)، والإمام علي الهادي (ت: 254هـ)، والإمام الحسن بن علي العسكري (ت: 260هـ)؛ وذلك عندما نأخذ بعين الاعتبار ظروفهم، وأنّ العديد منهم قضى شطراً غير قليل من عمره بين السجن والإقامة الجبريّة وغير ذلك، لكننا لا نفهم هذا التحليل النمطيّ فيما يخصّ الإمام عليّ بن موسى الرضا (ت: 203هـ)، والذي كانت هو الآخر نسبة الروايات عنه أقلّ بكثير من نسبتها للإمامين الباقرين، رغم أنّ أوضاعه لم تكن بالتأكيد أسوأ حالاً من أوضاعهما، حتى قبل ولاية العهد.

(6) راجع. على سبيل المثال:

المظفر، محمد حسين، الإمام الصادق، إيران، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الرابعة، (1409هـ)، (1: 184، 186)، السبحاني، جعفر، أدوار الفقه الإمامي، لبنان، دار الولاة، الطبعة الثانية، 2005م، (ص/ 27)، حيدر، أسد، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، لبنان، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، (2004م)، (2: 23).

يقول العطاردي: «وكان الرضا. عليه السلام. في رخاء وعافية من الحكومة، ولا يؤخذ على من ورد عليه، وكان مشتغلاً بنشر العلم والفضيلة...»⁽⁷⁾.

د. إن الحديث عن فترة ضعف الدولة الأموية وبدايات نشوء الدولة العباسية غير مقنع كثيرًا، وذلك أنه وإن حصلت ثورات عديدة منذ شهادة الإمام الحسين، لكن الدولة الأموية والعباسية ظلتا دولتين قويتين قادرتين على بسط نفوذهما، فقد عاش هذان الإمامان في فترة حكم بعض من أقوى الخلفاء الأمويين مثل عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك. ومن المعروف أنّ الحقبة الفاصلة بين 86 و 125 هـ كانت فترة عودة القوّة للدولة الأموية، وهي التي عاش فيها الباقر حياته وقسمًا كبيرًا من حياة الصادق، فكيف تسنى لهما هذا النشاط الفقهي في فترة قوّة الدولة الأموية، ولم يتسنّ للحسن والحسين وعلي بن الحسين؟! والأخير. أعني الإمام علي بن الحسين زين العابدين. عاش في فترة تدهور أوضاع الدولة الأموية إلى أن عادت قوتها مع عبد الملك بن مروان⁽⁸⁾.
إتني أعتقد بأنّ التفسير النمطي الإمامي لكون الباقرين هما إماما الفقه الجعفري، هو تفسير ما يزال ناقصًا وغير متسق، الأمر الذي يحججه إلى تطوير يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الأوضاع الاجتماعية والعلمية والمذهبية والسياسية في العالم الإسلامي في تلك الفترة.

2.1. القراءة الراجعة لملايسات النشأة ومراحل التكوّن

بدايةً، يقوم تفسيرنا هنا على فرضية مسبقة مفادها أنّ الشريعة الإسلامية أقل حجماً من حجم الفقه الإسلامي وفروضه في القرون اللاحقة، وأنّ الكثير من المسائل الفقهية ليس سوى تطبيقات مارستها الفقهاء لقواعد أو أحكام عامة جاءت بها. من وجهة نظرهم. الشريعة.
إذا أخذنا هذه الفرضية بعين الاعتبار، وتخطينا المنقول عن الإمام علي في الفقه والشرائع، مما رواه. بشكلٍ أو بآخر. مختلف المسلمين، فإننا سوف نواجه رواية تاريخية صحيحة الإسناد في غاية الأهمية، نقلها لنا محمد بن مسعود العياشي (ق 4هـ) ومحمد بن يعقوب الكليني، تشرح لنا هذه الرواية

(7) العطاردي الخبوشاني، عزيز الله، مسند الإمام الرضا، إيران، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا، الطبعة الأولى، (1406هـ)، (8:1).

(8) يمكن أن أوافق على احتمالية كون وضع الإمام علي بن الحسين بعد كربلاء يشبه حالة الإقامة الجبرية أو الترقب الشديد، وبخاصة أنّ السنوات الثلاث التي أعقبت شهادة والده شهدت سيلاً من الدماء في بلاد الحجاز، لكن إلى أي حد كانت الدولة الأموية تنظر لتعليم الشريعة والعبادات والطقوس في تلك الفترة على أنّها يمكن أن تمثل تحدياً لها، على الأقل في غير القضايا المعروفة بطبيعتها السننية مثل سنن عمر بن الخطاب كصلاة التراويح وأمثالها، مما صار يعبر عن موقفٍ من الخلفاء الأوائل أنفسهم؟! هذا سؤال مشروع.

وضع الثقافة الدينيّة بين أنصار البيت العلوي في القرن الهجري الأوّل.

يقول عيسى بن السري أبو اليسع: قلت لأبي عبد الله (الصادق). عليه السلام: أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحدًا التقصير عن معرفة شيء منها.. فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله.. ثمّ كان علي بن الحسين، ثمّ كان محمّد بن علي أبا جعفر، وكانت الشيعة قبل أن يكون أبو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم، حتى كان أبو جعفر ففتح لهم وبين لهم مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم حتى صار الناس يحتاجون إليهم من بعد ما كانوا يحتاجون إلى الناس...»⁽⁹⁾.

تعني هذه الرواية لنا هنا الكثير، وبخاصّة أنّ الواقع التاريخي يساعدها، فشيعة علي لم يكونوا يهتمّوا بالأسئلة المرتبطة بقضايا الشريعة من العبادات والمعاملات، فلم تتشكّل ظاهرة اهتمام بهذه الأمور، لهذا لم تظهر إلا القليل من الأسئلة والاستفهامات حول هذه القضايا، إلى أن جاء الباقر وأعلمهم هذه الأمور. والسؤال: لماذا لم يقيم الحسن والحسين وزين العابدين هذه المهمّة من قبل؟ ولماذا لم يوجّهوا الشيعة نحو الاهتمام بالشريعة؟

إنّ هذا النص يؤكّد ما قالته لالاني «Lalani» في دراستها حول الفكر الشيعي المبكّر⁽¹⁰⁾، من أنّ الباقر هو الذي قام بتكوين الجماعة والهويّة تاريخيًّا، وهو الذي أعطى الشيعة القدرة على الشعور بالهوية الخاصّة، ويعطينا ذيل النص. الرواية أنّ أتباع البيت العلوي كانوا يرجعون إلى عامّة التابعين وأمثالهم⁽¹¹⁾، فيما جعلهم الباقر في حال من الاستغناء. وهذا يعني أنّه أمدهم بما يشبه صورة كاملة عن الشريعة. ومراجعةً لنصوصه المنقولة عنه تؤكّد مساهمته في التأصيل لسلسلة من المفاهيم التي أصبحت لاحقًا من موضوعات أصول الفقه الإسلامي أو موضوعات علم القواعد الفقهيّة، مثل قواعد الاستصحاب، والبراءة، والسوق، ونفي العسر والحرّج، ونفي الضرر، والغرور، والفراغ، والتجاوز، ولا تُعاد، والإلزام، والقرعة، والسلطنة، والمؤمنون عند شروطهم، وغيرها⁽¹²⁾.

(9) الكليني الرازي، محمد بن يعقوب، الكافي، إيران، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، الطبعة الثالثة، (1988م)؛ (2: 19. 20)، العياشي السمرقندي، محمّد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، كتاب التفسير، طهران، إيران، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، (1: 252. 253).

(10) Lalani, Arzina, Early Shii Thought, The Teachings Of Imam Muhammad Al-Baqir, I.B.Tauris, London & New York, 2004, pp 96 – 98.

(11) وهذا يناقض ما ذهب إليه جعفر مرتضى العاملي من أنّ هذه الرواية لا تعني أنّ غير الشيعة كانوا عارفين بالحلال والحرام أو كانوا أعرف من الشيعة بهما، فانظر له: العاملي، جعفر، ميزان الحقّ، شبهات وردود، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الأولى، (2010م)، (4: 109).

(12) راجع في تفصي هذه القواعد وأمثالها من نصوص الباقر: الهادي، حسن أحمد، الدور الفقهي للإمام محمّد بن علي الباقر، ضمن كتاب: تاريخ الفقه الإمامي، النجف، العراق، نشر المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية والعتبة العباسيّة المقدّسة، الطبعة الأولى، (2024م)، (2: 28. 71).

ويخيّل لي أنّ القضية كانت أيضًا فعلًا من الشيعة وليس من الأئمة أنفسهم فقط، بمعنى أنّ الشيعة شعروا بالحاجة للتعلّم لما رأوا أنّ المحيط الإسلامي في نهايات عصر الصحابة ومع عصر التابعين بدأ ينحو منحى النقاش ذي الطابع العلمي، وبدأت تتكوّن الأفكار في مختلف المجالات، فظهرت الأسئلة والموضوعات وتبعها ظهور الأجوبة والمساهمات، الأمر الذي يؤكّد من جديد أنّ الشريعة عبارة عن قضايا محدّدة وأنّ الأسئلة تقوم بتكبير حجم الفقه الإسلامي.

سيظلّ السؤال محيرًا: لماذا لم ينقل إلا القليل عن أئمة القرن الأوّل عند الإماميّة في مجال الفقه بل وغيره، فيما نقل عن الباقرين؟ هل السبب أنّهم لم يمارسوا فعل نشر العلم أو أنّ الآخرين لم يهتمّوا بالقدر الكافي لأخذ العلم منهم ثمّ نشره بين الناس؟

عندما نقرأ النصوص الروائية الإماميّة عن مصادر المعلومات الفقهيّة التي يأخذ منها أئمة أهل البيت اللاحقون فقهم، فسوف نجد حضورًا لما يسمّى بكتاب عليّ والجامعة، بما يبدو أنّ الإمام عليًّا كان له كتاب كبير في الفقه، وأنّ الكتاب تمّ تناقله داخل البيت العلوي، وأنّهم نقلوا منه مرارًا وتكرارًا، فلماذا لم ينتشر هذا الكتاب؟ ولماذا لم ينقل الرواة ما فيه ولو شفويًا من عليّ نفسه؟ وما يعزّز ذلك أنّ هذا الكتاب كان يُنظر إليه في سياق الصراع الداخل شيوعي بين الزيدية والإمامية والحسينيين وغيرهم على أنّه مصدر قوّة لمن يملكه، ودليل على إمامته، ومن ثمّ فالكتاب ظلّ غير متيسّر للناس، ولم يتمّ إملأؤه على أحد حتى في عصر الباقرين وما بعدهما، ولهذا كانت النصوص التي تشير إلى رؤية أحد من أصحاب الأئمة لنسخة من هذا الكتاب نادرة، حيث لم يحظّ بذلك إلا بضعة أشخاص لا يزيدون عن عدد أصابع اليد الواحدة، مثل زرارة بن أعين الشيباني (ت: 148 أو 150هـ)⁽¹³⁾. وربما هذا الكتاب هو الذي يفسّر ما بات يُعرف بالإسناد العائلي، وهو إسناد يحظى بتقدير عال وموثوقيّة عمومًا، وقد وجدناه في تراث أهل البيت حيث يروي الواحد منهم عن والده عن جدّه حتى يصل إلى النبيّ أو إلى عليّ بن أبي طالب.

من رواية الكليني والعياشي أعلاه يبدو أنّ الشيعة أنفسهم لم يكونوا مهتمّين بالعلم والفقه وقضايا الشريعة، قبل الباقر، ولهذا لم تتشكّل في داخلهم مجموعات تهتمّ بأمر العلم والفقه، إلى أن ظهر الباقر، وظهوره كان موازيًا لعصر بدايات ظهور التيارات الفكرية القويّة في علم الكلام والفقه. ويذهب عبد العزيز ساشادينا- في تحليل له صلة بعدم انخراط الأئمة قبل الباقرين في النشاط القانوني والفقه- إلى أنّ أصحاب الأئمة في تلك الفترة كانوا مشغولين بالقضايا السياسيّة أكثر من

(13) راجع على سبيل المثال: الكافي (7: 94، 95).

القضايا الشرعية واللاهوتية، إنه يقوم بدراسته هذه عبر كتب تشتمل على وثائق تاريخية ذات صلة، من نوع كتاب الرجال للكثبي، فيخرج باستنتاجه هذا، وأن التشيع كأنه انتقل في عصر الباقرين. من مفهوم الخلافة والسلطنة (السياسي) إلى مفهوم الولاية (الديني)⁽¹⁴⁾.

هذا الاستنتاج الذي يقدمه ساشادينا يؤكد ما ذهبنا إليه من تقوية احتمال أن الشيعة أنفسهم لم يكونوا ليشعروا بخطورة وأهمية الحديث في الفقه والشريعة، وأنهما لم يشكلا تحديًا لحياتهم الدينية أو لهويتهم قبل الباقرين إلى حد حصول حالة من الإهمال عندهم وصلت مرتبة عدم معرفة حجهم وحلالهم وحرامهم. لكن مسار التحليل الذي يقدمه ساشادينا لا يبدو لي مقنعًا في موضوع بحثنا بالتحديد، أو بتعبير أدق: لا يبدو كافيًا؛ لأن فترة الباقرين نفسها شهدت واحدة من مراحل نشاط الذروة السياسي والثوري في حياة الشيعة عبر سلسلة ثورات وصراعات مع السلطة منذ استشهاد الحسين وصولًا للقرن الثالث الهجري، ومن ثم يبقى السؤال مطروحًا: لماذا في عصر الباقرين بالتحديد حصل هذا التحول؟

ومهذا كله نكتشف أن تصوّر بعض باحثي الإمامية حول قضية ظهور الفقه على يد الباقرين ليس دقيقًا، بل السبب الأقرب هو:

1. تزامن ذلك مع بدايات ظهور التيارات الكلامية والفقهية بين المسلمين، حيث ظهرت «بذور المختصين بالفقه» -على حدّ تعبير حلاق- ما بين 80 120-هـ، وهذا يعني أن هذه الفترة كانت الفضاء الطبيعي لولادة فقه موازٍ لهذه المدارس والبذور، ولا سيما أنهما كانا في المدينة المنورة التي كانت أحد أهم معقل العلم والعلماء في نهايات القرن الأول وفي القرن الثاني أيضًا، كالفقهاء السبعة وغيرهم. وبحسب تعبير الشيخ محمد أبو زهرة (ت: 1974م)، فإن عصر الصادق هو العصر الذي «فتحت فيه عيون مختلفة للاجتهاد الفقهي، واختلفت فيه المناهج»⁽¹⁵⁾.

2. إن فقه الباقرين ناتج عن موروث منتقل لهما من داخل البيت النبوي والعلوي، إلى جانب نظرهما في تفسير الكتاب والسنة، فتتج عن ذلك تكوين فقه مختلف نسبيًا عن الفقه القائم.

3. إن اهتمام شيعة الباقرين بالموضوع وبنقل الموروث الفقهي لهذين الإمامين كان ناتجًا عن الفضاء العام، وعن شعورهم بضرورة أن يكون لهم منظومتهم المتكاملة في عرض التيارات الأخرى التي كانت تبني نفسها أيضًا. هذا التنافس ضاعف من اهتمام الإمامية بالتعامل بجديّة مع الفقه وعلوم

(14) Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, The Just Ruler in Shiite Islamic, Oxford University Press, New York & Oxford, First Published, 1988, p 33.

(15) أبو زهرة، محمد، الإمام الصادق، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، [د.ت.]، (ص/ 156).

التراث، وبخاصة حالة التنافس التي كانت قائمة داخل الفضاء الشيعي العام نفسه مثل الصراع بين الحسينيين والزيدية وأنصار الباقرين.

ولكي نفهم هذه القضية بشكل أعمق علينا رصد المسار التاريخي، وذلك أن أوضاع الشيعة وحياتهم وتاريخهم قبل شهادة الإمام الحسين (ت: 61هـ) تختلف تمامًا عما جاء بعد ذلك، ففي الوقت الذي كانوا فيه صامتون في زمن معاوية، انفجروا غضبًا وشعروا بذنهم تجاه آل الرسول بعد مقتل الحسين، فتحوّل التشيّع إلى نمط ثوري معارض للسلطة، فعلي بن أبي طالب لم يقيم بثورة مسلحة ضد أحد قبل أن يمسك هو بالسلطة، بل الآخرون قاموا بثورات ضده بعد أن أمسك بالسلطة عام 35هـ، والحسن كذلك، لكن ما حدث بعد مقتل الحسين كان مختلفًا تمامًا وشكّل هويّة جديدة للشيعة، وهي الهوية السياسيّة الثوريّة المقاتلة والمسلحة، فظهر ما عُرف بثورات التوّابين في العراق كالمختار الثقفي (ت: 67هـ)، وتحرك الكثير منهم مدّعين أنّهم حصلوا على إذن بالخروج المسلح على سلطة الأمويين تارةً من محمّد ابن الحنفية ابن الإمام علي (81هـ) وأخرى من الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ت: 95هـ)، لكن لا يوجد ما يؤكّد ذلك، وهنا ظهر المذهب الكيساني الذي يعدّ من أوائل المذاهب الشيعيّة العقائديّة السياسيّة.

يجب أن نتوقف قليلاً عند المذهب الكيساني الشيعي، فهذا الاسم (الكيسانية) قيل بأنّه لقبٌ للمختار بن عبيد الله الثقفي، وأنّه لقبه به ابن الحنفية؛ لذلك. وقيل بأنّه لقب ابن الحنفية نفسه. ويرى بعض علماء تاريخ الملل والنحل أنّ الكيسانية هو أوّل ظهور للغلو بين الشيعة بعد السبئية، وأنّهم جماعة المختار الثقفي. وينسبون إليهم عقائد من نوع: 1. المهدويّة وغيبة ابن الحنفية، ويرى حسين مدرّسي طباطبائي أنّ فكرة المهدوية ظهرت بقوة مع الكيسانية. 2. الرجعة. 3. تأويل القرآن. 4. نبوة عليّ وأبنائه الثلاثة: الحسن والحسين وابن الحنفية.

من الصعب التأكّد من وجود علاقة جيّدة بين الأئمة زين العابدين والباقر والصادق مع فرقة الكيسانية وما انبثق منها من فرق أخرى في القرن الثاني الهجري، بل نحن نجد روايات ينتقد فيها الأئمة بعض الأفكار التي طرحها الكيسانية.

وبنهاية القرن الأوّل وبداية القرن الثاني الهجريين، حصل تحوّل كبير داخل الحياة الشيعيّة، وهذا التحوّل كان عبارة عن ظهور الإمام محمّد الباقر، فقد نقل هذا الإمام الشيعة من حالة الصراع السياسي والفوضي الفكرية، إلى حالة العلم والتعلّم والتفقه في الدين⁽¹⁶⁾، فبدأ بتربية أجيال من

(16) من اللافت للنظر هنا أنّ ابن كثير (ت: 774هـ)، وصف الإمام الباقر بقوله: «... مُعْرِضًا عن الجدال والخصومات» (ابن كثير،

العلماء والفقهاء. لكن مهمّة الإمام الباقر ثم الصادق لم تكن سهلة أبدًا، وظروفهما كانت صعبة جدًا، ففي بداية القرن الثاني الهجري كانت الثورات الشيعيّة ضدّ الأمويّين تتواصل، وحصل انقسام رهيب داخل الشيعة تدريجيًّا، بين تيار يدعو لمواصلة الثورة المسلّحة والعمل السياسي، ويقف على رأسه الزيدية والحسنيون الذين هم من سلالة الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب، وتيار يرى أنّ الثورة المسلّحة على الأمويّين ليس هذا وقتها، وأنّ الوقت هو وقت بناء الإيمان والعلم، وبهذا أصبح الباقر والصادق في طرف والزيدية والحسنيون في طرفٍ آخر، فظهر المذهب الشيعي الزيدي بقوة قائمًا على فكرة أنّ الإمام هو الذي يخرج بسيفه ويقدم مشروعًا سياسيًا اجتماعيًا للأمة، لا الذي يجلس في بيته ويمارس التقيّة، ووقعت سجالات ونقاشات كثيرة بين الزيدية وأصحاب الصادق، سجّلها لنا التاريخ وكُتِبَ الحديث والرواية، وظهر نمطان في التشيع: تشييع سياسي عسكري، وتشييع تقيّة وعلم ونشر الدين حتى ظهور المهدي.

لكن لم يكن الفرق بين المذهب الزيدي وسائر الشيعة الموالين للباقر والصادق يقف عند هذا الحدّ، فالزيدية لم يقبلوا بفكرة النصّ الإلهي على الأئمة، بل قالوا بتفضيل عليّ وفاطمة والحسن والحسين، ثمّ أنكروا وجود إمامة منصوصة من الله، بل الإمام هو كلّ علوي يقوم بالسيف ويدير الأمة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقيم حدود الله، بينما الاتجاه المحيط بالباقر والصادق كان يرى أنّ الإمامة لا بدّ أن تكون لذرية الحسين بنصّ من الله لرسوله، وكلّ إمام ينصّ على الإمام الذي بعده، وأنّ الأمر في ذلك مقدر من الله، وبهذا ظهر مفهومان للإمامة: الإمامة المنصوصة الإلهية، والإمامة السياسيّة العسكريّة، وانفصل الزيدية عن أصحاب الباقر والصادق. وأصبح الزيدية كثيرًا، وكانوا يشكّلون نسبةً عالية من مجموع الشيعة آنذاك، وظهرت لهم دول وقوة كبيرة، وبنوا دولةً عظيمة لاحقًا في شمال إيران، ثمّ انتقلوا بعدها إلى اليمن حتى اليوم.

فلنلاحظ هنا أنّ أصحاب الباقر والصادق كانوا يركّزون على فكرة المهدي، والانتظار حتى يأتي هو لإنقاذنا، بينما أصحاب زيد بن علي كانوا يقولون: لا ينبغي انتظار أحد، بل علينا المشاركة والقيام اليوم، فكلنا مهديّ، ولهذا قد يعتبر بعضهم أنّ حركة الإسلام السياسي الشيعي في القرن العشرين

البداية والنهاية، تحقيق وتدقيق وتعليق: علي شيري، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، (1988م)، (9: 339)، كما وصفه أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (الأصبهاني) بقوله: «ونبى عن المرء والخصومات» (الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر، (1996م)، (3: 180)). وربما يكشف هذان النصان عن كون الباقر في مرحلة تأسيسية تعليمية لجماعته فلما اشتدّ عودهم رأينا في عصر الصادق وضعًا مختلفًا وانقسامات ونقاشات بينه وأنصاره من جهة وسائر التيارات الأخرى من جهة ثانية.

«حركة السيد روح الله الخميني (ت: 1409هـ) أنموذجاً» هي حركة إمامية بطعمٍ ومذاقٍ زيدي.

هذا السياق التاريخي، يعني أنّ الانقسام السياسي داخل البيت العلوي، بين تيار سياسي ثوري وآخر يدعو للانشغال ببناء الهوية المذهبية والإيمان والعلم مع تجنب مواجهة السلطة السياسية، ساهم كثيراً أيضاً في خلق الفقه الجعفري؛ لأنّ أتباع الباقرين شعروا بحاجة كبيرة لبناء ذاتهم بوصفهم جماعة مستقلة عن السلطة السياسية وفي الوقت نفسه عن المعارضة المسلحة التي قادها الزيدية والحسينيون، ولم يكن هذا ممكناً من دون وجود معالم هوية عقديّة وفقهيّة في ذلك الوقت الحساس تاريخياً.

4. على صعيد قريب، ثمة فكرة نسبت للمرجع الديني السيد حسين البروجردي (ت: 1961م)، وهي ترى أنّ دور أئمة أهل البيت الدعوي يتمثل في تصحيح مسار الأمة، بمعنى أنهم عندما يرون انحرافاً أو خطأ فهم يبيّنون ويتدخلون، وأمّا الرأي الشرعي أو العقائدي أو الديني أو السلوكي المتوافق مع الإسلام فهم لا يهتمون كثيراً بالتصدّي له، ولهذا يجب فهم كلماتهم في سياقها التاريخي المحيط هذا⁽¹⁷⁾.

وبصرف النظر عن مديات صحة هذه الفكرة التي تعرف بـ «الفقه الشيعي كان بمثابة الحاشية على الفقه السيّ» فإنّه ربما توظّف هنا للقول بأنّ ظهور اسم الباقرين بالخصوص كان لأجل أنّه في عصرهما بدأت الأفكار المغلوطة على صعيد فهم الدين لاهوتياً وشرعياً، وبخاصّة لو قلنا بأنّ القضاة الأوائل في نهايات القرن الأول، وكذلك المشتغلين بالفقه، كانوا لا يزالون يختبرون الاشتغال الفقهي في بداياته، ومن ثم كان من المتوقع أن يقعوا في أخطاء كثيرة تتطلب تصدّي الأئمة لها. وهذا الاستنتاج وإن لم يكن يتوافق تمام الاتفاق مع رواية أبي اليسع المشار إليها آنفاً، لكنّه يعزّز أنّ السياق الإسلامي العام هو الذي فرض اسم هذين الإمامين بمثابة فاعلين رئيسيين لتكوين مذهب لاهوتي وفقهي.

2. كيف انفصل الفقه الجعفري عن مدارس الفقه الإسلامي الأخرى؟ ولماذا؟

بعد أن حاولنا فهم ظروف انطلاقة الفقه الجعفري، يتبادر إلى الأذهان سؤال مشروع وهو: كيف تبلور الفقه الجعفري بطريقة جعلته منفصلاً عن فقه الجمهور؟ ما هي سيرورة تحوّلته لفقيه قائم بنفسه في عرض سائر المدارس؟

(17) انظر: الخراساني، محمد واعظ زاده، الموسوعة الرجاليّة (المقدّمة)، مشهد، إيران، مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة الرضويّة، (1414هـ)، (1: 33، 34).

سبب هذا السؤال أنّ الفقه الجعفري يظهر أنّه سرعان ما بدأ بالانفصال عن المدارس الفقهيّة الأخرى، ومحاولة تكوين سياق خاص بنفسه، فالشافعي (ت: 204هـ) كوّن مذهبه ضمن سياق ثنائيّة أهل الرأي والحديث، وهو كان جزءاً من هذا السياق، لكن ثمة انفصال أكبر يظهر في الفقه الجعفري في تلك الفترة والسؤال: ما هو هذا الانفصال؟ وما هي ظروفه؟

عندما نرصد التراث التاريخي والحديثي الإمامي في تلك الفترة (ق 3.2هـ) نجد ظاهرتين:

1.2. الشيعة والرغبة بالانفصال وتكوين هويّة مستقلة تماماً

الظاهرة الأولى: ادّعاء متواصل أنّ الناس لا تعرف الدين، وأنّ الذين تصدّوا للمسألة الدينيّة في القرن الثاني الهجري لم يكونوا أهلاً لذلك، وأنّ العلم الحقيقي هو عند أهل البيت النبويّ، والبقية حصلوا فقط على جزءٍ من معرفة الحقيقة الدينيّة.

لا يشكّ كلّ من يتصحّح التراث الإمامي بأنّ هذا التراث يحمل ادّعاء واضحاً بأنّه لا مجال للمقارنة بين الإمام جعفر الصادق وكلّ علماء الإسلام في ذلك العصر، مع تأكيد إضافي على أن أئمة أهل البيت لم يتعلّموا من أحد، ولم يدرسوا عند أحد⁽¹⁸⁾، وهي قضيّة ثمة إشارات في تراث جمهور المسلمين تدلّ على نقيضها؛ إذ تشير مجموعة من الروايات إلى أنّ بعض الأئمة كانوا قد أخذوا بعض العلم عن بعض الصحابة أو كبار التابعين، مثل نافع وعطاء وعروة بن الزبير والزهري. وعلى سبيل المثال الإمام زين العابدين الذي كان. كما يقول البخاري (ت: 256هـ). يجلس إلى زيد بن أسلم (ت: 136هـ)⁽¹⁹⁾، أو ما توقّعه أمثال الشيخ محمّد أبو زهرة (ت: 1974م) من كون جدّ الإمام الصادق لأّمه. وهو القاسم بن محمّد بن أبي بكر (108هـ). الذي يعدّ أحد الفقهاء السبعة في المدينة، وممّن نقل عن عائشة وعبد الله بن عباس..

قد ساهم في تكوين شخصيّة الإمام الصادق علمياً⁽²⁰⁾.

(18) حتى أنّ بعض الباحثين الإماميّة. ومهمهم المؤرّخ جعفر المهاجر (انظر له: المهاجر، جعفر، نشأة الفقه الإمامي ومدارسه: لبنان دار بهاء الدين العالمي للنشر، (ص/ 58، 59)). ذهبوا إلى أنّ جميع المذاهب تولّدت تحت تأثير النشاط العلمي الفقهي للإمامين الباقرين، وهذا يعطي نوعاً من الريادة لهما ونسبة خلق الفضاء العلمي لهما. وقد يستشهد بعضٌ لهذا بكلام أبي عثمان الجاحظ (ت: 255هـ) في قوله عن الباقر: «ومنه ومن ابنه جعفر تعلّم الناس الفقه» الجاحظ، الرسائل السياسيّة، «رسالة فضل هاشم على عبد شمس»، تحقيق: علي أبو ملحم، بيروت، لبنان، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الثانية، (2002م)، (ص/ 452)؛ وانظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربيّة. عيسى البابي الحلبي وشركاه، (1962م)، (15: 277)). وهي فكرة تحتاج للكثير من المراجعة والبحث والشواهد لتأكيدّها، وليست ادّعاءً بسيطاً.

(19) انظر: البخاري، محمّد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، ديار بكر، تركيا، نشر المكتبة الإسلاميّة، (3: 388).

(20) أبو زهرة، محمد، الإمام الصادق، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، (ص/ 89).

وبعيداً عن هذا النزاع الذي ليس محله في هذه الدراسة⁽²¹⁾، ففي كلّ سطر في التراث الإمامي الحديثي ثمة ما يشير إلى اكتناز العلم في صدور الأئمة، وأنّ الناس لو رجعوا إلى أهل البيت لم يقعوا في كلّ هذا التخبط الفكري الذي وقعوا فيه؛ لأنّ أهل البيت لديهم تراث منقول نبويّاً وعلويّاً يستطيع أن يجيب عن مختلف التساؤلات بشكلٍ بعيد عن الرأي والظنّ والتخمين والاجتهاد الناقص.

هذه الصورة. سواء قلنا بأنّها حقيقية كان يعرفها أصحاب الباقين في حياتهما أم أنّها صنعت لاحقاً نهايات القرن الثاني وبدايات القرن الثالث الهجريين. تكشف لنا عن وجود رغبة أو إرادة على حصر المرجعية العلمية والفقهية بأهل البيت بالمفهوم الإمامي، ومن الطبيعي أن تترك تصوّرات من هذا النوع تأثيرها على فقهاء الشيعة من أصحاب الأئمة في القرنين الثالث والرابع الهجريين وما بعد وتعزّز تدريجياً من الرغبة في الانفصال والإحساس بمنطقيته.

وكأننا هنا أمام فرضيتين:

الأولى: إنّ هذه النصوص دفعت لتشكيل مدرسة منفصلة عن الجمهور، انطلاقاً من كونها تتخلّى عن مرجعية الفقهاء نحو مرجعية الأئمة من أهل البيت حصراً.

الثانية: إنّ الرغبة الاجتماعية لدى جمهور الشيعة آنذاك في الانفصال عن المحيط العام دفعت لوضع هذه النصوص بهدف تبرير عدم الرجوع لأحد من فقهاء العصر وحصر أخذ العلم من الأئمة. ولعلّ ما يساعد على فهم الموقف عموماً، تلك الرواية التاريخية المنقولة عن واحدٍ من كبار فقهاء ورواة الإمامية في الربع الأخير من القرن الثاني والربع الأوّل من القرن الثالث، وهو محمد بن أبي عمير الأزدي (ت: 217هـ)، فقد ورد في الرواية عنه أنّه كان ينقل أو يأخذ من روايات العامة والخاصة، أي من روايات جمهور المسلمين فيما يروونه عن النبيّ مثلاً، وروايات خصوص الشيعة من أصحابه، لكنّه بعد ذلك تخلّى عن هذا الأمر، وفضّل تخصيص اهتمامه بروايات الأئمة، هادفاً بذلك عدم حصول خلط بين المنقولات الحديثية⁽²²⁾.

(21) ثمة محاولات نقدية إمامية تنفي تلمذ أهل البيت على أحد، فانظر على سبيل المثال: حيدر، أسد، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، (2: 26، 29).

(22) نقل ذلك الفضل بن شاذان، قال: سألت أبي رضي الله عنه، محمّد بن أبي عمير، فقال له: إنك قد لقيت مشايخ العامة، فكيف لم تسمع منهم؟ فقال: قد سمعت منهم، غير أنّي رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة، فاختلف عليهم، حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة، وحديث الخاصة عن العامة، فكرهت أن يختلط عليّ، فتركت ذلك وأقبلت على هذا الكشي، أبو عمرو، اختيار معرفة الرجال، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي وأبو الفضل موسويان، إيران، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، (2003م)، (2: 855).

هذا الأمر يؤكّد أنّ ثمة من أراد أن ينفصل تمامًا عن الموروث السيّ المحييط . حتى لو كان هذا الموروث ينقل الروايات عن النبيّ نفسه. ويحصر أخذ العلم بالأئمة، بل ثمة مرويات تنفي قيمة ما هو موجود من روايات في أيدي جمهور الناس من غير الشيعة.

وفقًا لذلك علينا أن نتصوّر كيف يمكن أن تكون عليه الحال في تلك الفترة. إنّها مرحلة تشكيل هوية مغايرة للهويّة العامة، يبدو لي أنّه كان هناك إصرار من الأئمة أو من الرواة وكبار رجال الشيعة على الانفصال عن المجتمع المحيط، وهذا ما تؤكّده سلسلة من الروايات التي تنهى عن الصلاة خلف غير الإمامي أو الأخذ بشهادته في المحكمة أو فتح علاقات مع المرجئة بالتحديد وهكذا، وكذلك الرواية التي نقلها الكليني والطبرسي معاً⁽²³⁾، والتي تتضمّن ما فهم لاحقًا على أنّه قاعدة سلوكيّة، وليس فقط قاعدة في التعامل مع الأخبار المختلفة المتعارضة، وهي قاعدة الرشد في مخالفة العامة (ما خالف العامة ففيه الرشاد/فإنّ الرشد في خلافهم)، فإنّ هذه القاعدة تؤسّس لتمايز شديد ما أمكن بين ما عليه جمهور المسلمين وما عليه الخاصّة الإماميّة وهكذا. وبهذا نلاحظ أنّ مزاج الفقه الجعفري في القرن الثاني وما بعده كان مزاج المفاصلة لتكوين هويّة خاصّة ذات مرجعية حصريّة مختلفة.

الشيء الآخر الذي تكشفه لنا هذه الظاهرة الأولى هو أنّ الباقرين كانا يصرّان على أنّ الموروث النبويّ موجود لديهما، وأنّه لا توجد حاجة للقياس والتظنّي، فكأنّهما يريدان القول بأنّ باب العلم مفتوح، فليس هناك انسداد يفرض علينا التوجّه نحو الظنون والأقيسة والاستصلاح والرأي وغير ذلك.

2.2. الفقه الجعفري وموقعه من مدرستي الحديث والرأي في

القرن الثاني

الظاهرة الأخرى: رغم أنّ الإمامين الباقر والصادق عاشا في المدينة المنورة، لكنّه من النادر أن نعرث على كلام منهما ضدّ الكثير من فقهاء المدينة والحجاز، في المقابل يبدو أنّ عمدة النقد الحادّ توجّه لفقيه أهل الرأي في العراق، لابن أبي ليلى (ت: 148هـ) وابن شبرمة (ت: 144هـ) وأبي حنيفة (ت: 150هـ) وأمثالهم، وبرغم أنّ التمايز المنهجي بين مالك (ت: 179هـ) والصادق موجود، لكن لا توجد حرب على الأقلّ معلنة. بينهما ووفقًا للموروث الشيعي، على العكس تمامًا مع أبي حنيفة، فقد نقلت سلسلة من

(23) الكافي، مرجع سابق، (1: 8، 68): الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، إيران، انتشارات أسوة، الطبعة الأولى، (1413هـ)، (2: 107). ولزيد من التوسّع في فهم هذه القاعدة ونقدها، راجع: حب الله، حيدر، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج، بيروت، لبنان، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، (2017م)، (1: 155، 160).

الحواريات بين الصادق وأبي حنيفة وغيره بدا بعضها عنيفاً في النقد، وكان موضوع القياس والرأي هو النقطة الفاصلة. وعندما نقارن فإننا نلاحظ تقارباً نسبياً بين الفقه المالكي والفقه الإمامي بالمعنى الذي أشرنا إليه، بينما نجد تباعدًا بين الفقه الحنفي والفقه الإمامي في تلك الفترة. وكأنه يمكننا القول بأن فقه الصادقين كان أقرب لفقه أهل المدينة ومدرسة الحديث منه لفقه مدرسة أهل الرأي⁽²⁴⁾، فقد كان تشدد أئمة وفقهاء الشيعة في القرن الثاني كبيرًا تجاه أهل الرأي.

لكن السؤال: ما هي الصورة المغايرة التي كان يحملها أئمة وفقهاء الشيعة آنذاك بالتحديد عن فقه أهل الرأي حتى شتوا عليه هذه الهجمات النقدية؟

ثمة تصوّر شائع بين المسلمين. وبخاصة الإمامية. أنّ الإمام جعفر الصادق ومدرسته في القرن الثاني الهجري انتقدوا القياس الذي نعرفه اليوم في أصول الفقه السني مقعدًا وموضحةً قواعده وأركانه ومسالك التعليل فيه، لكنّ الذي يبدو لي أنّ نقطة التركيز الأكبر والخلاف الأساس الذي في ضوئه اقترب الفقه الإمامي من أهل الحديث أكثر من أهل الرأي هنا، أمران:

أ. قياس الشبه البدائي البسيط القائم على مجرد تشابه شكلي بين شيئين، بحيث يقوم الفقيه بنقل الحكم من الأوّل إلى الثاني، وليس قياس العلة بمعناه الذي نضج لاحقًا.

ب. انتقاد إعمال العقل في مواجهة النص، بمعنى أنّ أحكامنا العقلية وتقويماتنا الذاتية لا قيمة لها أمام النص، فالفقه الإمامي في تلك الفترة نصّي خالص، والتعدّي عن النصّ مجرد التشابهات محظور، كما أنّ رفض النصوص لمجرد أنّها لا تتسق مع خلفياتنا وأذواقنا مرفوض تمامًا. وهذا ما كانت تهتم به المدرسة الإمامية في القرن الثاني مدرسة الرأي في العراق، وفقًا لدراسة مطوّلة أجريتها سابقًا⁽²⁵⁾.

ثمة سبب آخر محتمل لظهور التمايز بين فقه الصادقين وفقه أهل العراق دون غيرهم، وهو أنّ الأئمة وإن كانوا يعيشون في المدينة (الحسن والحسين وزين العابدين والباقر والصادق)، لكن روايتهم وأتباعهم

(24) يرى وائل حلاق أنّ مدرسة أهل الحديث كان لها حضور أولي غائم في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري. حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة: رياض الميلادي، مراجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمودي، لبنان، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/117)، لكننا لو رصدنا المنقول عن الباقرين سنجد ظواهر نقد القياس، والتعبّد بالنصوص، ومنع الخروج على النصّ، وشمول الشريعة ونصوصها لجميع الوقائع وغير ذلك، واضحًا في العشرات من النصوص المنقولة عنهما، وهذا يعني لو وضعناه في سياق كلام حلاق. أنّ الباقرين ربما يكونان لعبا دورًا محوريًا في تكريس بعض قواعد أهل الحديث في مقابل أهل الرأي، وبخاصة في المجتمع الكوفي الذي تشير بعض الروايات التاريخية. مثل الحوار المشهور بين الإمام الصادق وأبان بن تغلب حول دية قطع أصابع المرأة (الكافي 7: 299-300). أنّه كان متأثرًا بدرجةٍ ما بمدرسة أهل الرأي، ولكنّ الصادق كان يصرّ على تغيير وجهة نظر أتباعه نحو المزيد من التشدد في التمسك بالنصوص النبوية.

(25) راجع: حبّ الله، حيدر، الاجتهاد المقاصدي والمناطلي، بيروت، لبنان، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، (2020م)، 2: 199-419.

أغلبهم كان مستقرًا في العراق، ومن ثمّ فهذا النزاع العراقي. الإمامي، إذا صحّ التعبير، سببه المجتمع الشيعي نفسه، بمعنى أنّ الشيعة كانوا يحتكّون أكثر بفقهِ أهل الرأي، الأمر الذي أثار الأسئلة والإشكاليات مما جرّ أهل البيت للدخول في هذا الموضوع أكثر من غيره. ونحن نعرف أنّ أغلبية أصحاب الكتب والمصنّفات التي اشتملت على روايات جعفر الصادق كانوا من أهل الكوفة، وفقًا لما تقدّمه لنا كتب الفهارس، وعلى رأسها هنا فهرست أبي العباس النجاشي (ت: 450هـ) وفهرست أبي جعفر الطوسي (ت: 460هـ)، إلى جانب مساهمة رجال من مدن وحواضر آخر في ذلك، مثل البصرة ومكّة. ولهذا ربما يميل الباحث في تأريخ المذاهب هنا إلى القول بأنّ الولادة الاجتماعية للفقه الجعفري بوصفه مذهبًا كانت في الكوفة فهو كوفي النشأة بهذا المعنى⁽²⁶⁾، الأمر الذي يجعله قاعدة قرآنية. حديثيّة في قلب العراق المتمايل لمدرسة أهل الرأي.

ولا بدّ أن أشير أيضًا إلى عدم القناعة بما طرحه جوزيف شاخت (ت: 1969م) حول أصول الفقه عند الإماميّة حيث اعتبر أنّه تكوّن في فترة متأخرة، مشكّكًا في وجود ذهنيّة أصوليّة في عصر كعصر الباقرين⁽²⁷⁾، وهذا شيء لا يبدو لي مقنعًا ونحن أمّام كمّ هائل من النصوص الناقدة للرأي والقياس في القرن الثاني الهجري من قبلهما وأبناهما، إضافة إلى أنّ منطق الأشياء التاريخي لا يمانع من وجود أفكار أصوليّة سبّبتها النقاشات التي دارت في العراق حول الرأي والحديث، فما الذي يمنع مثل الإمام الباقر والصادق أن يكون لهما رأي في هذا النقاش المعاصر لهما حتى لو وافقنا على أنّ منظومة أصول فقه كاملة لم يكن لهما وجود شيعي في القرن الثاني الهجري؟! بل إنّ أيّ قارئ لفقه الباقر والصادق يدرك بوضوح أنّهما لم يوليا أهمية لإجماع المسلمين على شيء، ولا للقياس والرأي، ولا لأراء الصحابة الاجتهادية وفتاويهم، ولا لسيرة الخلفاء الثلاثة الأوائل، ولا يميلون للفقه الفرضي بل قد انتقدوه، وهذا يخفي خلفه تصوّرًا أصوليًا ولو غير مدوّن. وبخاصّة أنّ الفقه الزيدي كان قد شرع بالتكوّن أيضًا في تلك الفترة، وهو يعيش ضمن البيئة الشيعيّة الكبرى الواحدة.

ونحن نعرف أنّ المنطلقات التي دفعت أمثال شاخت وفريق من الباحثين الغربيين لمثل هذا، هو التشكيك الدائم في صحّة نسبة أكثر ما يُنسب للصادق وأمثاله إليه، وهو أمرٌ ليس معنا هنا المجال الكافي للتعليق عليه، رغم أنّني أوافق على وجود مشكلة قائمة على هذا الصعيد، كما سوف نشير لبعض أوجهها في المحور الثالث الآتي إن شاء الله.

(26) ربما يلاحظ الإنسان بعض المحاولات التاريخية في الوسط الإمامي تسعى للحديث عن وجود مدرسة للفقه الإمامي في المدينة المنورة قبل مدرسة الكوفة، وأنّ مدرسة الكوفة بدأت منذ أواسط القرن الثاني الهجري، لكنّه إذا تركنا تجربة الإمام علي نفسه، فمن الصعب التأكيد من وجود «مدرسة» فقهية مدنيّة أولى لتلها مدرسة الكوفة.

(27) Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford University Press, London, First published, 1950, pp: 262 – 268.

3.2. أتباع الفقه الجعفري الأوائل بين النص والاجتهاد

الأمر الآخر أيضًا يكمن في طبيعة تعامل فقهاء الإمامية في القرن الثاني مع نصوص الإمامين الباقر والصادق ومن بعدهما، فإن اعتقاد الإمامية بعصمة أو شبه عصمة الأئمة. على الأقل في بيان الدين والشريعة. قلل عندهم في هذه الفترة من النشاط الاجتهادي، بمعنى أنهم ركّزوا عملهم في الفقه على جمع النصوص عن أهل البيت وتبويبها في كتب، هذا الأمر قد يختلف قليلاً عن المشهد في علم الكلام حيث ظهر متكلمون مستقلون في الاجتهاد والمناظرة مثل محمد بن علي بن النعمان الأحول البجلي (مؤمن الطاق) وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهم، لكن في الفقه لا نلاحظ في هذه الفترة تكوّن اجتهادات مستقلة لكبار تلامذة الأئمة، وهذا يشي بالزعة التعبدية النصية التي كانوا عليها، حتى أنهم كانوا لا يرغبون في تغيير صيغة الفتوى عن صيغة الحديث، فيفتون بمتن الحديث نفسه، وهو ما عرف في القرن الثاني وحتى القرن الرابع بـ«الفقه المأثور»، ونحن نجد الشيخ الصدوق (ت: 381هـ) يصنّف كتابين على هذه الطريقة هما: المنقح والهداية، ويكشف لنا نص مهم للشيخ الطوسي في القرن الخامس كيف أنّ فقهاء الإمامية كانوا يستقلون استخدام لغة مختلفة عن لغة نص الإمام، وأنّ الطوسي شعر بضرورة تغيير الموقف⁽²⁸⁾.

وبهذا يمكنني الاستنتاج أنّ فقهاء الإمامية في القرن الثاني، وهو قرن النشوء، لم يكونوا مجتهدين بالطريقة التي نعرفها اليوم، بقدر ما كانوا محدّثين، وأنّ الاجتهاد ظهر لاحقاً في القرن الرابع الهجري مع مثل ابن أبي عقيل العماني وابن الجنيد الإسكافي، والأخير رفضته مدرسة بغداد في القرن الخامس الهجري، نظراً لميوله الاجتهادية التي جرّت لاتهامه من قبل أمثال الشيخ المفيد (ت: 413هـ) بالعمل بالقياس، الأمر الذي أضعف الرجل جدّاً حتى أنّه اختفت كتبه إلى اليوم، ولم يظهر سوى بعض ما نقلته لنا مدرسة الحلة في القرنين السابع والثامن الهجريين عن بعض كتبه التي عُثر عليها آنذاك. لا أريد أن أنفي ظاهرة الاجتهاد في فترة التكوّن فعلياً مطلقاً، بل المتوقّع وجودها، وقد سبق أن دافعت عن وجودها⁽²⁹⁾، لكنني أعتبر أنها محدودة الوجود في مجال العلوم الشرعية بالتحديد، فالفقه الإمامي في القرن الثاني هو فقه حديثي أكثر من كونه فقه اجتهاد، بما في ذلك المفهوم الإمامي اللاحق لكلمة الاجتهاد، وهذا ما يزيد من ابتعاده عن فقه أهل الرأي، ويعطيه انفصاله واستقلاله.

(28) راجع: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفي، إيران، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، (1387هـ)، (4:1) (المقدمة).

(29) انظر: حبّ الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة، بيروت، لبنان، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، (2005م)، (50.35).

3. هل تكوّن الفقه الجعفري معانيًا من بعض الالتباس؟ ولماذا؟

مسألة الالتباس ووجود درجة من الغموض في فهم العديد من فقهيات المذهب الجعفري أمرٌ لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا ونحن نتكلّم في مرحلة التكوّن هذه، بل إنّ غير مدرسةٍ فقهيةٍ إسلاميةٍ في القرن الثاني الهجري عانت من ذلك، ثم عملت على تخطّي هذا الالتباس، فماذا نعني من الالتباس هنا؟

إنّنا نعني. تاريخيًا. أنّ هذا الفقه المنسوب للإمامين الباقر والصادق بالدرجة الأولى، لم يكن واضحًا تمام الوضوح. ولا أقصد بذلك أنّه مذهب باطني مبهم، بل أعني أنّ هناك الكثير من المسائل ظلّت محلّ نقاش في موقف الإمام الصادق منها، وهو ما اعتبره روبرت غليف Robert Gleave بمثابة عائق أمام فهم مذهبه الفقهي واللاهوتي من جهة أولى، وكاشف. من جهة أخرى. عن أهمّيته الفائقة التي جعلت مختلف الأطراف. بما في ذلك الصوفيّة⁽³⁰⁾ والإسلام السنّي الرسمي. تحاول نسبة أفكارها إليه أو نسبته إليها، الأمر الذي يفسّر التقويم الإيجابي للإمامين: الباقر والصادق في التراث السنّي⁽³¹⁾.

ولعلّ من أهمّ أسباب هذه الظاهرة:

3.1. الاضطهاد والتقيّة وتأثيرهما في خلق فضاء ملتبس

عنصر الاضطهاد الذي كان يواجهه العلويّون مهمّ جدًّا هنا، فمنذ شهادة الإمام الحسين بن عليّ مرورًا بالقرن الثاني الهجري، كانت الثورات العلوية والحسنيّة والزيدية وغيرها تقوم على قدم وساق، وكان الاضطهاد متواصلًا من قبل الأمويّين والعباسيّين. هذا الاضطهاد الذي يدفع أحيانًا إلى المزيد من التمسك بالانتماء المذهبي، ساعد الشيعة على بناء مجتمع خاصّ بهم، حتى أنّ نظامًا ماليًا مصعّرًا ما

(30) هناك دراسات مطوّلة حول العلاقة بين التصوّف والتشيّع عبر التاريخ، ومن جملتها وجهة النظر التي تقول بأنّ التصوّف السنّي في القرن الثالث والرابع والخامس كان -أو بعض اتجاهاته على الأقل- يحمل فكرةً من نوع التمييز بين الخلافة الظاهرية المتمثلة بالخلفاء الأوائل، والخلافة الباطنية المنحصرة في شخص الإمام عليّ، وأنّ هناك إشارات لمثل هذه الفكرة عند أبي طالب المكيّ (ت: 386هـ) في كتابه «قوت القلوب» والجنيد البغدادي (ت: 297 أو 298هـ) وأبي نصر السراج (ت: 378هـ) وغيرهم، لكنّ أسماء الأئمّة بعد الإمام عليّ لا نجدُها في السلسلة الصوفيّة إلا في القرن السابع الهجري، حيث نبدأ نجد ظهور أسماء الأئمّة حتى الإمام الرضا، فيما يبدأ تسلسل الأسماء بعد الرضا وصولًا للمهدي الثاني عشر يظهر عند تيارات صوفيّة سنيّة في القرن الثامن وما بعد، وهذا جمع هذا الفريق من صوفيّة أهل السنّة بين عقيدته الكلاميّة والفقهية من جهة أولى وصوفيّته الشيعية من جهة أخرى، وهو ما تفسّره لنا تيارات حنفيّة عظيمة في الشرق الإسلامي إلى يومنا هذا، فهي ماتريديّة حنفيّة في الكلام والفقه وهي شيعيّة في التصوّف بهذا المعنى، وبهذا يقارب بعض المؤرّخين فكرة إقبال إيران السنّيّة الصوفية على التشيع الاثني عشري في العصر الصفوي لاحقًا؛ وبناءً على هذا كلّّه، لا أستطيع هنا الجزم بحجم حضور جعفر الصادق في التراث الصوفي الأوّل قبل القرن السابع، والأمر يحتاج لمزيد بحث وتتبع.

(31) Robert Gleave, JA'FAR AL-S'ADEQ ii. Teachings, Encyclopaedia Iranica, XIV/4, Available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/jafar-al-sadeq-ii-teachings>, pp 351 – 356.

لبحث أن ظهر بالفعل في أواسط القرن الثاني وصولاً لمنتصف القرن الثالث وما يزال إلى اليوم، وهو نظام الخمس الذي كان يتمّ جمعه للإمام أو إنفاقه على فقراء الشيعة الذين كانت الدولة العباسية تحيّد عنهم عن منحهم حقوقاً شرعية من بيت المال بسبب مواقفهم السياسية أو بسبب الفساد المالي والإداري في أجهزة الدولة.

لكن على خطّ تكوّن الفقه الإمامي، كان لظروف الاضطهاد تأثيرها الكبير على فترة النشأة؛ وذلك أنّ هذه الولادة جاءت مشوبة بما يُعرف بظاهرة التقيّة، فلم يتمكّن الأئمّة، فضلاً عن تلامذتهم، من إبداء الرأي الفقهي الواضح في مختلف الموضوعات؛ لأنّهم كانوا محاطين بطرفين: الرأي العام الإسلامي، والسلطة الحاكمة. وقد تسبّب هذا الوضع في عدم وضوح الموقف في العديد من القضايا الفقهية ذات الصلة بما عليه جمهور المسلمين أو ذات الصلة بالعلاقة مع السلطة الحاكمة، ومن ثمّ فالمنقول عن الأئمّة وبعض كبار تلامذتهم لم يكن واضحاً أحياناً، بل كان يحوي التباسات، مما جعل ظروف النشأة تبتلي بقدرٍ من الغموض، ومن ثمّ تمّ تناقل مواقف فقهية لم يكن من السهل حينها التثبّت من كونها مواقف حقيقية أو أنّها جاءت في ظروف ملتبسة نتيجة الاضطهاد، سواء قلنا بأنّ الأئمّة هم من مارس التقية في بيان الدين أم قلنا بأنّ أصحابهم مارسوا التقية في بيان مواقف الأئمّة أنفسهم، الأمر الذي يستدعي الانتباه جيداً لعملية التفكيك الافتراضي هنا.

ومن المتوقع في هذه الحال أن تنتشر آراء فقهية لا تعبّر عن المذهب الجعفري، وبخاصّة أنّ بعض النزعات الباطنية وما يشبهها. المحيطة بالفضاء الشيعي آنذاك والمتداخلة معه، مثل تيارات في الكيسانية والغلاة والإسماعيلية، كان مهمّها أن تعكس صورتين مختلفتين عن الأئمّة ومواقفهم في مختلف الأمور: صورة ظاهرية، وأخرى باطنية لا يعرفها إلا الخواص، الأمر الذي ضاعف من درجة الغموض، وتسبّب لاحقاً بتوجيه أسئلة للأئمّة حول كيفية حلّ هذا الغموض. وربما يكون الاضطهاد وصعوبة التواصل مع الباقرين ومن بعدهما من الأئمّة قد جعل الشيعة على علاقة مع نصوص الأئمّة أكثر من علاقتهم بأشخاصهم، ولا سيما مع البعد الجغرافي بين العراق والمدينة حيث مقرّ إقامة الباقرين.

أضف إلى ذلك، تعطينا نصوص تاريخية دالة هنا كيف أنّه من المحتمل أنّ بعض الرواة الأوائل لفقه الإمام جعفر وأولاده من بعده كانوا ميّالين لخلق حالة الغموض، وعلى سبيل المثال رواية خلف بن حمّاد الكوفي، قال: تزوّج بعض أصحابنا جارية معصراً لم تطمئ، فلما اقتضها سال الدم، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام؟ قال: فأروها القوابل ومن ظنّوا أنّه يبصر ذلك من النساء، فاختلفن، فقال بعض: هذا من دم الحيض، وقال بعض: هو من دم العذرة، فسألوا عن ذلك فقهاءهم

كأبي حنيفة وغيره من فقهاءهم فقالوا: هذا شيء قد أشكل، والصلاة فريضة واجبة فلتتوضأ ولتصل وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض، فإن كان دم الحيض لم يضرها الصلاة وإن كان دم العذرة كانت قد أدت الفرض. ففعلت الجارية ذلك وحجّت في تلك السنة. فلما صرنا بمنى بعثت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر علمهما السلام فقلت: جعلت فداك إن لنا مسألة قد ضقنا بها ذرعاً، فإن رأيت أن تأذن لي فأتيك وأسألك عنها؟ فبعث إليّ: «إذا هدأت الرجل وانقطع الطريق فأقبل إن شاء الله». قال خلف: فرأيت الليل حتى إذا رأيت الناس قد قلّ اختلافهم بمنى توجهت إلى مضربه.. فدخلت وسلّمت فردّ السلام وهو جالس على فراشه وحده ما في الفسطاط غيره (وقص عليه القصّة).. فما ينبغي لها أن تصنع؟ قال: «فلتتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وإن كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها إن أحبّ ذلك»، فقلت له: وكيف لهم أن يعلموا مما هو حتى يفعلوا ما ينبغي؟ قال: فالتفت يميناً وشمالاً في الفسطاط مخافة أن يسمع كلامه أحد، قال: ثمّ نهد إليّ فقال: «يا خلف، سرّ الله سرّ الله فلا تديعوه ولا تُعلموا هذا الخلق أصول دين الله، بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال، قال: ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال: تستدخل القطنة ثم تدعها ملياً ثم تخرجها إخراجاً رقيقاً فإن كان الدم مطوّقاً في القطنة فهو من العذرة وإن كان مستنقعاً في القطنة فهو من الحيض»، قال خلف: فاستحفني الفرح فبكيته فلما سكن بكائي قال: «ما أبكاك؟» قلت: جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك؟ قال: فرفع يده إلى السماء وقال: «والله إني ما أخبرك إلا عن رسول الله. صلّى الله عليه وآله. عن جبرئيل عن الله ﷻ»⁽³²⁾.

إنّ الراوي هنا يتعمّد تصوير الموقف على أنّه سرّ من الأسرار الإلهية وأنّ الإمام يطلب منه أن لا يبوح بهذه الأسرار، وينظم لنا السيناريو بطريقة توحى وكأنّ الجميع قد عجز عن تحديد الموقف الذي هو في طبيعته بالغة الصعوبة. وفي ظلّ مناخ من هذا النوع يمكن لأيّ شخص أن ينسب شيئاً للإمام الصادق ثمّ يدّعي أنّه لم يسمع بهذا الشيء أحدٌ إلا هو؛ لأنّه سرّ لا يبوح به الإمام إلا للقليل، رغم أنّ الموضوع هنا ليس موضوعاً كلامياً أو سياسياً، بل هو موضوع مرتبط بمسألة فقهية جزئية عادية جداً! وهذا ما يندكرنا بالمناظرات التي ينقلها أتباع المذاهب في كتبهم، والتي سادت العصر العباسي، ففي العادة تتمّ صياغة المناظرة بطريقة ينتصر فيها أحد الطرفين. وهو الذي ينتمي له راوي المناظرة. انتصاراً حاسماً، بما يوحي وكأنّ الطرف الآخر لم يكن سوى العوبة بيد المناظر المنتهي إلى مذهبه وفرقته!

(32) الكافي، (3: 93، 94)؛ البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، تحقيق: مهدي الرجائي، قم، إيران، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، الطبعة الأولى، (1413هـ)، (2: 307، 308).

2.3. ظاهرة التعارض في النصوص والمواقف المنسوبة لأئمة الفقه الجعفري الأوائل

المسألة الأخرى هنا هي ظاهرة تعارض الأخبار في وقت مبكر، ففي القرن الثاني الهجري اضطربت الروايات المنقولة عن الإمامين الباقرين وازداد هذا الاضطراب بمرور الوقت، ففي الكثير جداً من القضايا الفقهية توجد على الأقل روايتان منقولتان عن الأئمة، حتى لا يكاد يخلو موضوع فقهي من تعارض الأخبار، وقد درس الباحثون الشيعة وبخاصة في العصر الحديث، مثل السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م) والسيد علي السيستاني. أسباب هذه الظاهرة.

ظاهرة التعارض هذه بين النصوص المنقولة عن الأئمة مع صعوبة تحقيقها زمنياً، على عكس تعدد الآراء الفقهية والأصولية للإمام الشافعي (ما يقال عن الفقه العراقي (مذهبه القديم) والفقه المصري (مذهبه الجديد)) على سبيل المثال. دفعت كبار فقهاء الفقه الجعفري للسؤال عن الطرق التي من خلالها يمكن مواجهة هذه الظاهرة، وظهرت مجموعة من النصوص عن الباقرين ومن بعدهما والتي انشطرت إلى:

1. نصوص العرض على الكتاب الكريم وطرح كل ما خالف القرآن.
2. نصوص عُرفت بالنصوص العلاجية، من نوع الأخذ بالرواية المتأخرة زماناً أو الأخذ بما خالف جمهور المسلمين أو غير ذلك.

3.3 . ظاهرة التعارض ونشوء الوعي الحديثي والنقدي في الفضاء الإمامي

لقد تسببت ظاهرة التعارض بعدة أمور:

الأمر الأول: تزايد الحذر من الأحاديث الموضوعية، التي انتشرت في الكوفة انتشاراً واسعاً في القرن الثاني الهجري، وبخاصة على يد الغلاة.

إن تأثير الغلاة في الحديث الإمامي. ومنه الحديث الفقهي المكون للفقه الجعفري. لم يكن بسيطاً، ولكي نفهم القضية يجب أن نلاحظ أنه ومنذ بدايات القرن الثاني الهجري، انتشرت أفكار الغلو في الكوفة انتشاراً كبيراً، وتعتبر الكوفة مهد الغلاة في هذا العصر، والمقصود بالغلاة تلك الجماعات التي تمتاز بإحدى ميزتين:

الميزة الأولى: المبالغة في رفع مستوى أهل البيت إلى حدٍ يفوق البشر، بحيث يعتقد بكونهم أربابًا أو يقومون بأعمال الآلهة، مثل إنَّ الله خلق العالم وفوّضه لأهل البيت لكي يديروه، وكذلك كان كثير منهم يعتقد بالحلول، بمعنى إنَّ الله حلَّ في الأئمة أو تجسّد فيهم، وكذا القول بكونهم أنبياء وغير ذلك. الميزة الأخرى: الإباحية، بمعنى نزوع بعضهم لإسقاط الفرائض والعبادات وتحليل المحرمات، وأنَّ الصلاة والصوم والحجّ والزنا والسرقه كلّها أسماء ذُكرت في القرآن لها معنى باطنٌ يُقصد بها أهل البيت أو أعداء أهل البيت لا غير.

ولم يكن الغلاة مجرد جماعات عقائدية هنا وهناك، بل إنَّ بعضهم قام بأنشطة سياسية عسكرية، وصار لهم نفوذ لفترة من الوقت، فعلى سبيل المثال فرقة الجناحية، والتي أسَّسها عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، فقد قام عام 127هـ بثورة أطاحت بوالي الكوفة، ثم سيطر على بلاد شاسعة من إيران والعراق مثل فارس وإصفهان والريّ و.. ثم هُزم من قبل الأمويين، ففرَّ إلى خراسان، وقتل في الطريق في هرات عام 129هـ.

وقد كان الصراع بين الإمامين الباقر والصادق والغلاة على أشده، فكان يُصدر فيهم بيانات كثيرة تلعنهم وتدعو الناس للابتعاد عنهم وكان يبرأ منهم، الغلاة يقولون بأنَّ الصادق يفعل ذلك تقيّة. وكان من أخطر فرق الغلاة عبر التاريخ فرقتا: الخطابية (نسبةً لأبي الخطاب محمد بن أبي زينب) والمغيرية (نسبةً للمغيرة بن سعيد)، وكانوا يأخذون كتب أصحاب الأئمة، ثم يقومون باستنساخها ويضيفون فيها رواياتهم الكاذبة دون أن ينتبه أحد، وقد حدّر منهم العديد من الأئمة والرواة الكبار.

هذا كلّه يعني أنّنا أمام جماعات امتلكت في بعض الأحيان نفوذًا وسلطة، كما تمكّنت من اختراق المدونة الحديثية الشيعية في القرن الثاني الهجري، قبل أن يتمّ العمل على تصفية الكتب من نصوصهم، ولا أحد يدري كم نجح المحدثون بعد ذلك في عمليّة التصفية هذه؟

ففيما يميل بعض الباحثين. ومنهم رضا أستاذي⁽³³⁾. إلى أنّ التصفية نجحت في تخطّي نصوص الغلاة وغيرهم المدسوسة في المدونة الحديثية الإمامية، وذلك على دفعتين: الأولى وقعت في عصر الإمام علي بن موسى الرضا (ت: 203هـ) أو في عصر مدرسة قم الحديثية التي أصبحت خليفة مدرسة الكوفة منذ أواسط القرن الثالث الهجري، والأخرى وقعت في عصر المحمّدين الثلاثة: الكليني والصدوق والطوسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

ويرى باحثون آخرون. ومنهم هاشم معروف الحسني (ت: 1403هـ)⁽³⁴⁾. أنّه لا ضمانات تؤكّد حصول

(33) انظر: استادي رضا، سخي دربارہ الأخبار الدخيلة (بالفارسية)، مجلّة آيينه بزوش، العدد 33: 14، 16، إيران، (1995م).

(34) انظر: الحسني، هاشم معروف، الموضوعات في الآثار والأخبار، عرض ودراسة، بيروت، لبنان، دار التعارف للمطبوعات،

تصفيّة شاملة. بل وفقاً لبعض الإحصاءات فإنّ عدداً غير قليل من الرواة المتهمين بالغلوّ في كتب الرجال والفهارس والجرح والتعديل عند الإماميّة. أمثال محمّد بن سنان ومحمّد بن علي الصيرفي. ما يزال موجوداً، ونصوصهم مجتمعين لا تقلّ عن ثلاثة آلاف حديث في العقائد والفقه والأخلاق والتأريخ. لم يقف الأمر عند حدود الكذب، بل لو استبعدنا هذا المفهوم فسوف نجد ظهور جعفر الصادق بأشكال مختلفة في المدوّنة الإسلاميّة، وليس من الضروري متناقضة، فقد كان الإمام الصادق حاضرًا لدى الصوفيّة، ونحن نجد تجلّي هذا الأمر. على سبيل المثال. في تفسير أبي عبد الرحمن محمّد بن الحسين السّلي (ت: 412هـ) الموسوم بـ «حقائق التفسير»، حيث نقل الكثير من الروايات التفسيرية عن الإمام الصادق، تمامًا كما نقل عن بعض أعلام الصوفيّة كالجنيد البغدادي (ت: 297 أو 298هـ). كما أنّ جمهور أهل السنّة كانت لديهم صورة مختلفة عن الصادق، غير الصورة التي تقدّمها المدوّنة الحديثيّة الشيعيّة، وقد صنّف الشيخ محمود قانصو الشهابي العاملي (معاصر) كتاب «المستدرک الثاني لوسائل الشيعة» جمع فيه نصوص أهل البيت في كتب غير الإماميّة، كالزیديّة وأهل السنّة، فبلغ كتابه واحدًا وعشرين جزءًا، تفوق مروياته عن العشرين ألف رواية، وقسم منه منقول عن الإمام جعفر الصادق. وبهذا نجد عدّة صور أو سرديات عن الإمام الصادق في التراث الإسلامي.

الأمر الثاني الذي تسبّب به ظاهرة التعارض: الإحساس بوجود قصور لدى العديد من الناقلين والرواة في طرق النقل ودقّتها، الأمر الذي تسبّب بتعارض الأخبار.

الأمر الثالث والأخير: الإحساس بأنّ بعض المعلومات السياقية المرتبطة بصدور بعض النصوص الحديثيّة قد فُقدت أو لم ينقلها الرواة.

وهذه الأمور الثلاثة دفعت فقهاء الإمامية في القرن الثاني والثالث لفتح أعينهم على قضايا الإسناد ونوعيّة الرواة والمعطيات السياقيّة بهدف حلّ هذه المشاكل.

بيد أن هذا كلّه ظلّ يؤكّد أنّ ظاهرة التعارض خلقت تكويّنًا ملتبسًا للفقه الجعفري في تلك الفترة؛ إذ ظلّ الفقهاء والأصوليون يسعون لعلاجها إلى يومنا هذا، بل لقد تسبّبت هذه الظاهرة. كما يشرح غير واحدٍ من كبار علماء الشيعة المتقدّمين كالصدوق الأول (ت: 329هـ) والشيخ أبي جعفر الطوسي⁽³⁵⁾. بتخلّي بعض شخصيات الشيعة عن التشييع واعتقادهم بتناقض الأئمّة فيما بينهم.

(1987م)، (ص/ 88. 89).

(35) انظر: القعي، علي بن الحسين بن بابويه المعروف بالصدوق الأول، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، (1404هـ)، (ص/ 9)، الطوسي، تهذيب الأحكام، طهران، إيران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1390هـ، (2: 1).

خاتمة:

لا يمكن فصل نشوء الفقه الجعفري عن ظهور الفقهاء والقضاة الأوائل، ثم نشوء المدارس الفقهيّة بعدهم، فقد خطا هذا الفقهُ تاريخياً مسيرة مدارس الفقه الإسلامي، فولد على شكل توجهات وأفكار فقهيّة حملها نخبة من تلامذة الأئمة، ثمّ تحوّل بالتدرّج إلى مدرسة متكاملة بمرور الوقت.

وُمكنني القول، هنا، إن هناك خطّين تمّ الوقوع فيهما في شأن دراسة نشأة الفقه الجعفري:

أ. إلقاء ثوب من الغموض المطلق على هذا الفقه في نشأته منذ نهايات القرن الأوّل الهجري وصولاً إلى أواخر القرن الثالث، ومن ثمّ اتخاذ هذا الغموض. الناتج في كثير من الحالات عن عدم البحث أساساً. ما سبب في تخطّي الباحثين في تأريخ الفقه الإسلامي دراسةً هذه المرحلة من هذا الفقه، وادّعاء أنّ الفقه الجعفري وُلد في القرن الرابع فقط؛ نتيجة افتراض أنّ المدوّنة الفقهيّة الإماميّة المتوقّرة والسائدة ترجع لهذا القرن، وهذا ما وقع فيه بعض الباحثين المسلمين الذين يرفضون هم أنفسهم فكرة أنّ الفقه الإسلامي برّمته وليد القرن الثاني والثالث الهجريين وأنّه منقطع الصلة بالمرحلة النبوية وعصر الصحابة، وذلك في سياق ردّهم لإشكاليّات بعض المستشرقين، على قاعدة أنّ التدوين ليس هو بالضرورة. اللحظة الأولى لولادة المعرفة أو العلم، بل هو لحظة تجلّي هذه المعرفة في الصحائف والكتب نتيجة انتقال الثقافة من الشفويّة إلى التدوينيّة، وبخاصّة بعد توفر الورق الآتي من الصين وغيرها.

ب. افتراض أنّ الفقه الجعفري وُلد مستقلاً تماماً ومنفصلاً عن مسارات ولادة المدارس الفقهيّة الأخرى، وهو افتراض عادةً ما نلمسه في بعض الكتابات الإماميّة التي تشتغل بطريقة أيديولوجيّة لاهوتيّة في تناول الموضوع، غير ملتفتة إلى أنّ البناء العقدي لا يمنع هنا من مقارنة الولادة التّاريخيّة للفقه الجعفري، وأنّ ثقافة تحليل تأريخ الفقه الجعفري بطريقة تبجيليّة خالصة من جهة ومدروسة بدقّة من السماء من جهة أخرى، تفتقر إلى شواهد حقيقيّة.

وعليه، فلعلّ من متطلّبات النهوض بدراسة تأريخ الفقه الإسلامي أن يأخذ الباحثون الفقه الجعفري في مراحل التكوين بجدية أكبر، وفي المقابل يغدو مطلوباً جدّاً دراسة هذا الفقه في سياقه التّاريخي، لا بطريقة ميتاتاريخية كما يفعل بعد المذهبيّين اليوم.

المراجع:

- ابن أبي الحديد. (1962). شرح نهج البلاغة (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ابن كثير. (1988). البداية والنهاية (علي شيري، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- استادي، ر. (1995). سخي دربارہ الأخبار الدخيلة (بالفارسية). مجلة آيينه پژوهش، (33)، 14-16.
- الأصفهاني، أبو نعيم. (1996). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. دار الفكر للطباعة والنشر. البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت.). التاريخ الكبير. المكتبة الإسلامية.
- البرقي، أحمد بن محمد بن محمد بن خالد. (1413هـ). المحاسن (تحقيق: مهدي الرجائي). المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت.
- الجاحظ. (2002). الرسائل السياسية: رسالة فضل هاشم على عبد شمس (تحقيق: علي أبو ملحم، ط 2). دار ومكتبة الهلال.
- حبّ الله، ح. (2020). الاجتهاد المقاصدي والمناطی (ط 1). مؤسسة الانتشار العربي.
- حبّ الله، ح. (2017). الحديث الشريف: حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (ط 1). مؤسسة الانتشار العربي.
- حبّ الله، ح. (2005). نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوّن والصبرورة (ط 1). مؤسسة الانتشار العربي.
- الحسني، ه. م. (1987). الموضوعات في الآثار والأخبار: عرض ودراسة. دار التعارف للمطبوعات. حلاق، و. (2007). نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره (ترجمة: رياض الميلادي، مراجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمودي، ط 1). دار المدار الإسلامي.
- حيدر، أ. (2004). الإمام الصادق والمذاهب الأربعة (ط 1). مؤسسة دار الكتاب الإسلامي.
- حيدر، أ. (د.ت.). الإمام الصادق والمذاهب الأربعة. مؤسسة دار الكتاب الإسلامي.
- الخراساني، م. و. ز. (1414هـ). الموسوعة الرجالية (المقدمة). مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة الرضوية.
- السبحاني، ج. (2005). أدوار الفقه الإمامي (ط 2). دار الولاء.
- الطبرسي، أ. ب. ع. ب. أ. ط. (1413هـ). الاحتجاج. انتشارات أسوة.

- الطوسي، م. ب. ح. (1387هـ). *المبسوط في فقه الإمامية* (تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفي). المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
- الطوسي، م. ب. ح. (1390هـ). *تهذيب الأحكام* (ط 3). دار الكتب الإسلامية.
- العالمي، ج. (2010). *ميزان الحق: شبهات وردود* (ط 1). المركز الإسلامي للدراسات.
- العطاردي الخبوشاني، ع. أ. (1406هـ). *مسند الإمام الرضا* (ط 1). نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا.
- العياشي السمرقندي، م. ب. م. ب. ع. السلي. (د.ت.). *كتاب التفسير* (تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي). المكتبة العلمية الإسلامية.
- القهي، ع. ب. ح. ب. ب. المعروف بالصدوق الأول. (1404هـ). *الإمامة والتبصرة من الحيرة* (تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، ط 1).
- الكشي، أ. ع. (2003). *اختيار معرفة الرجال* (تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل المبيدي وأبو الفضل موسويان، ط 1). مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- الكليني الرازي، م. ب. ي. (1988). *الكافي* (تصحيح: علي أكبر غفاري، ط 3). دار الكتب الإسلامية.
- المظفر، م. ح. (1409هـ). *الإمام الصادق* (ط 4). مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين.
- المهاجر، ج. (د.ت.). *نشأة الفقه الإمامي ومدارسه*. دار بهاء الدين العاملي للنشر.
- النجاشي، أ. ب. ع. (1416هـ). *الفهرست* (ط 5). مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- الهادي، ح. أ. (2024). *الدور الفقهي للإمام محمد بن علي الباقر*. في تاريخ الفقه الإمامي (ط 1). المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية والعتبة العباسية المقدسة.

References

- Al-'Amili, J. (2010). *Mizan al-Haqq: Shubhat wa Rudud* (1st ed.). Al-Markaz al-Islami li'l-Dirasat. (in Arabic).
- Al-'Attardi al-Khabbushani, Aziz Allah. (1406 AH). *Musnad al-Imam al-Rida* (1st ed.). Nashr al-Mu'tamar al-'Alami li'l-Imam al-Rida. (in Arabic).
- Al-'Ayashi al-Samarqandi, Muhammad ibn Mas'ud ibn 'Ayyash al-Salami. (n.d.). *Kitab al-Tafseer* (Edited by: Hashim al-Rasuli al-Mahlati). Al-Maktaba al-'Ilmiyya al-Islamiyya.

(in Arabic).

Al-Asfahani, Abu Nu'aym. (1996). **Hilyat al-Awliya' wa Tabaqat al-Asfiya'**. Dar al-Fikr for Printing and Publishing. (in Arabic).

Al-Barqi, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid. (1413 AH). **Al-Mahasin** (Edited by: Mahdi al-Rajai). Al-Mu'awana al-Thaqafiya li'l-Majma' al-'Alami li-Ahl al-Bayt. (in Arabic).

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (n.d.). **Al-Tarikh al-Kabir**. Al-Maktaba al-Islamiyya. (in Arabic).

Al-Hadi, Hasan Ahmad. (2024). **Al-Dawr al-Fiqhi li'l-Imam Muhammad ibn Ali al-Baqir**. In **Tareekh al-Fiqh al-Imami** (1st ed.). Islamic Center for Strategic Studies and the Abbasid Holy Shrine. (in Arabic).

Al-Hasani, H. M. (1987). **Al-Mawdu'at fi al-Athar wa al-Akhbar: 'Ard wa Dirasa**. Dar al-Ta'aruf li'l-Matbuat. (in Arabic).

Al-Jahiz. (2002). **Al-Rasa'il al-Siyasiyya: Risalat Fadl Hashim 'ala Abd Shams** (Edited by: Ali Abu Malham, 2nd ed.). Dar wa-Maktabat al-Hilal. (in Arabic).

Al-Kashi, Abu 'Amr. (2003). **Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal** (Edited and corrected by: Muhammad Taqi Fadhil al-Meybidi and Abu al-Fadl Musawiyani, 1st ed.). Institute for Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic).

Al-Khorasani, M. W. Z. (1414 AH). **Al-Mawsu'a al-Rijaliyya (Al-Muqaddima)**. Majma' al-Buhuth al-Islamiyya fi al-Astanat al-Ridawiyya. (in Arabic).

Al-Kulaini al-Razi, Muhammad ibn Ya'qub. (1988). **Al-Kafi** (Corrected by: Ali Akbar Ghafari, 3rd ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic).

Al-Mufid, Muhammad Husayn. (1409 AH). **Al-Imam al-Sadiq** (4th ed.). Institute for Publishing affiliated with the Society of the Scholars. (in Arabic).

Al-Muhajir, J. (n.d.). **Nasha'at al-Fiqh al-Imami wa Madarisuh**. Dar Baha' al-Din al-'Amili. (in Arabic).

Al-Najashi, Abu al-Abbas Ahmad ibn Ali. (1416 AH). **Al-Fahrist** (5th ed.). Islamic Publishing

- Institute affiliated with the Society of Scholars. (in Arabic).
- Al-Qummi, Ali ibn Husayn ibn Babawayh, known as al-Saduq al-Awwal. (1404 AH). **Al-Imama wa al-Tabasira min al-Hira** (Edited and published by: Madrasat al-Imam al-Mahdi, 1st ed.). (in Arabic).
- Al-Sabhani, J. (2005). **Adwar al-Fiqh al-Imami** (2nd ed.). Dar al-Wala. (in Arabic).
- Al-Tabrasi, A. B. A. B. A. T. (1413 AH). **Al-Ihtijaj**. Intisharat Aswa. (in Arabic).
- Al-Tusi, A. J. Muhammad ibn Hasan. (1387 AH). **Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyya** (Edited and commented by: Muhammad Taqi al-Kashfi). Al-Maktaba al-Murtadawiyya li Ihya' Aathar al-Ja'fariyya. (in Arabic).
- Al-Tusi, A. J. Muhammad ibn Hasan. (1390 AH). **Tahdhib al-Ahkam** (3rd ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic).
- E. Kohlberg, MUHAMMAD B. ALI ZAYN AL-ABIDN, Encyclopaedia of Islam, VII, p 398, New Edition, Brill, 1993.
- Estadi, R. (1995). **Sokhni Darbare-ye Akhbar-e Dakhila** (in Persian). **Ayeneh-Pazhouhesh Journal**, (33), 14–16. (in Arabic).
- Haidar, A. (2004). **Al-Imam al-Sadiq wa al-Madhahib al-Arba'a** (1st ed.). Dar al-Kitab al-Islami. (in Arabic).
- Haidar, A. (n.d.). **Al-Imam al-Sadiq wa al-Madhahib al-Arba'a**. Dar al-Kitab al-Islami. (in Arabic).
- Halak, W. (2007). **Nasha'at al-Fiqh al-Islami wa Tatawwurahu** (Translated by: Riyad al-Miladi, Reviewed by: Fahd bin Abd al-Rahman al-Hamoudi, 1st ed.). Dar al-Madar al-Islami. (in Arabic).
- Hibb Allah, H. (2005). **Nadhariyat al-Sunna fi al-Fikr al-Imami al-Shi'i: Al-Takawin wa al-Sayrura** (1st ed.). Maktabat al-Intishar al-'Arabi. (in Arabic).
- Hibb Allah, H. (2017). **Al-Hadith al-Sharif: Hudud al-Marji'iyah wa Dawair al-Ihtijaj** (1st ed.). Maktabat al-Intishar al-'Arabi. (in Arabic).

- Hibb Allah, H. (2020). **Al-Ijtihad al-Maqasidi wa al-Mantiqi** (1st ed.). Maktabat al-Intis-har al-'Arabi. (in Arabic).
- Ibn Abi al-Hadid. (1962). **Sharh Nahj al-Balagha** (Edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibra-him). Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya – Isa al-Babi al-Halabi & Co. (in Arabic).
- Ibn Kathir. (1988). **Al-Bidaya wa'l-Nihaya** (Edited, reviewed, and commented by: Ali Shiri). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic).
- Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Lon-don, First published, 1950.
- Lalani, Arzina, *Early Shii Thought, The Teachings Of Imam Muhammad Al-Baqir*, I.B.Tauris, London & New York, 2004,
- Robert Gleave, JA'FAR AL-ŞĀDEQ ii. Teachings, *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, Available on-line at <http://www.iranicaonline.org/articles/jafar-al-sadeq-ii-teachings>.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shiite Islamic*, Oxford University Press, New York & Oxford, First Published, 1988, p 33.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-11-28
تاريخ القبول: 2025-2-20

الفقه الزيدي وأصوله في العصر الكلاسيكي: ملاحظات تمهيدية

محمد الحسيني⁽¹⁾

alhusainimohd064@gmail.com

الملخص:

قدّم البحث، فيما سماه الباحث «ملاحظات تمهيدية»، صورة لملاح الفقه الزيدي وأصوله، أسهمت في موضعيته في سياقه من المعارف الإسلامية في الحقبة قيد البحث؛ إذ أجاب عن الأسئلة الرئيسة المتعلقة بهذين العلمين. وسلك الباحث لبناء عرضه التاريخي مسلك الوصف والاستقراء والتحليل باستنطاق المصادر الزيدية وأظهر ما تفسح عنه بنحو مباشر وغير مباشر. وتكوّن البحث من مقدمة وثمانية عناوين: ثلاثة منها رئيسة وخمسة فرعية، تناولت مرحلة النصوص المؤسّسة ونشوء المدارس الفقهية في الحقبة التكوينية المتأخرة، ومرحلة النصوص المؤسّسة الثانية وتطور العلاقات مع الآخر ومرحلة التلقي الزيدي-الزيدية لتلك النصوص في الحقبة الكلاسيكية الأولى والثانية، وعرّفت في غضونهما بأبرز فقهاء الزيدية المؤسّسين وتشكل سلطتهم الدينية والمرجعية، وتتبعّت تلقي الفقهاء بمختلف طبقاتهم لنصوصهم واعتنائهم بها، وتعرّضت لأهم التطورات التي مرت بها والعوامل التي أدت إليها، ورصدت أبرز مدوناتهم في الفقه وأصوله، وبيّنت كيف أتيح للمجتمعات الزيدية المختلفة والمتباعدة في الكوفة والحجاز وشمال إيران واليمن، التواصل ونقل المعارف العلمية والثقافية وتداولها. وخلص البحث إلى أن الفقه الزيدي وأصوله قد مرّ، لعوامل تاريخية وسياسية وثقافية وجغرافية، بعدة أدوار تنوع المشهد فيها تبعاً لذلك، أفرزت العديد من مدونات الفقهاء والأصوليين في مجالي الفقه وأصول الفقه.

الكلمات المفتاحية:

الزيدية، القاسمية، البهادوية/اليحيوية، الناصرية، أصول الفقه الزيدي.

(1) باحث مهتم بالتراث الإسلامي وعلم الكلام، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: الحسيني، محمد، الفقه الزيدي وأصوله في العصر الكلاسيكي: ملاحظات تمهيدية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع2، 2025، 110-150.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-11-28

Accepted : 2025-2-20



Zaidi Jurisprudence and Its Origins in the Classical Era: Preliminary Notes

Mohammed Alhusaini⁽²⁾alhusainimohd064@gmail.com

Abstract

The study, referred to by the researcher as "preliminary notes," explored the characteristics of Zaidi jurisprudence and its origins, shedding light on its role within the Islamic intellectual framework of the era examined. It addressed key questions associated with these two disciplines. Employing methods of description, induction, and analysis, the researcher constructed a historical narrative by probing Zaidi sources to uncover their explicit and implicit insights. The research is organized into an introduction and eight sections, divided into three main sections and five sub-sections. It examines the foundational texts and the emergence of jurisprudential schools during the late formative period, the second phase of foundational texts along with the development of interactions with others, and the Zaidi-to-Zaidi reception of these texts during the first and second classical periods. Additionally, the study profiles the leading Zaidi jurists and their establishment as religious and authoritative references. It traces the attention and reception these texts garnered across jurists of various ranks, highlighting significant evolutions influenced by diverse factors. The research also catalogs notable writings on jurisprudence and its principles and discusses how Zaidi communities across Kufa, Hijaz, northern Iran, and Yemen managed to exchange, transmit, and share scientific and cultural knowledge. Ultimately, it concludes that Zaidi jurisprudence and its principles evolved through multiple stages due to historical, political, cultural, and geographical influences, resulting in a diverse array of juristic and theoretical works.

Keywords:

Zaidi, Qasimi, Hadiyan/Yahya, Nasiriyah, Zaidi Jurisprudence Fundamentals.

(2) Researcher interested in Islamic heritage and theology, Republic of Yemen.

Cite this article as: Alhusaini, Mohammed, Zaidi Jurisprudence and Its Origins in the Classical Era: Preliminary Notes, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 2, 2025, 110-150.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

يعاني⁽³⁾ حقل الدراسات الزيدية في مختلف جوانبها، وبالأخص الفقه وأصوله؛ من قلة الاهتمام به ممن يعتمد طرائق البحث العلمي والمنهج الأكاديمي في السياقين الإسلامي والغربي من جهة، ومن سطحية واختزالٍ وتخليطٍ ممن تصدى للكتابة في هذا الشأن بالطريقة التقليدية من جهة أخرى. ولأنتني لم أجد فيما بلغ إليه اطلاعي من الدراسات الأكاديمية باللغة العربية في السياق الإسلامي ما يمكن الاستناد والتأسيس عليه في المحاور التي سأحدث عنها ويتصل بها اتصالاً وثيقاً فيما أرومه من إسهام هذا البحث في التأريخ للفقه الزيدي وأصوله. ولأن حاجز اللغة في السياق الغربي-الإسلامي الفارسي والتركي أيضاً- قد شكل مانعاً دون معرفة الدراسات السابقة المكتوبة في هذا الحقل والمجالات التي تطرقت إليها. وما أمكن معرفته-معرفة تقف في أغلبها عند عناوينها وأسماء كاتبها- من تلك الدراسات عن طريق (1) ما تُرجم منها إلى العربية وما تضمنته من الإحالات إلى تلك الدراسات، و(2) ما كُتب بالعربية التي استفادت من تلك الدراسات= لم تُعن فيما يبدو بالفقه الزيدي وأصوله؛ بل كان الاهتمام منصباً فيها على علم الكلام ونشر مجموعة من نصوصه، مع إشارات عرضية طفيفة في معرض السرد فقط إلى مجالي الفقه وأصوله.

ومن هذا المنطلق، تتمثل أهمية البحث في أنه بداية استكشافٍ ووضعٍ للبيانات الأساس لسد فجوة معرفية في مجال الدراسات الإسلامية؛ إذ يقدّم إضافة علمية ومنهجية؛ حيث يتصل بأكثر من مجال علمي: الفقه، وأصول الفقه، وتاريخ العلوم والمذاهب الإسلامية، والتراجم، ويبرهن على ما قدمه من مقارنة وأحكام عامة من خلال النماذج والأمثلة.

وإشكالية البحث تتحدد في السؤال التالي: ما موقع الفقه الزيدي وأصوله من المعارف والمذاهب الإسلامية في الحقبة الكلاسيكية؟ وهذا، كما هو واضح، يتجاوز سؤال النشأة والتكوين إذ لم يطرق البحث إلا المرحلة المتأخرة منه، ويتضمن الإجابة إثباتاً عن سؤال آخر هو: هل للزيدية فقه وأصول فقه؟ والجواب عن السؤال المحوري هذا ستكون بالإجابة عن مجموعة من الأسئلة التفصيلية عن الفقهاء المؤسسين والسلطة الكاريزمية التي تمتعوا بها ونصوصهم المؤسّسة، والمتغيرات التي شهدتها في أدوارها المختلفة، وتلقيها من قبل طبقات فقهاء الزيدية، والتدوين الأصولي ورواده الذين أسهموا فيه والتطورات التي لحقت.

فلذلك يسعى البحث إلى تقديم -وأرجو استصحاب ذلك خلال قراءته- «ملاحظات تمهيدية» تصب

(3) أشكر عبد الله بن عبد العزيز الغزي من المملكة العربية السعودية؛ لتكرمه بمراجعة البحث؛ والذي تقع مسؤوليته وخطؤه وصوابه أولاً وأخيراً على عاتقي وحدي.

في موضعة الفقه الزيدي وأصوله بين مثيلاته من علوم المذاهب الإسلامية.

ولبناء عرضه التاريخي من منظور تسلسله الزمني، سيسلك الباحث مسالك متداخلة تنوعت بين الوصف والاستقراء والتحليل باستنطاق ما في المصادر الزيدية من المعلومات والمعطيات؛ لمعرفة ما تفصح عنه بنحو مباشر وغير مباشر؛ فأوجه استفادته من المصادر الأصلية متعددة، والبحث بطبيعة الحال سينطلق من الداخل الزيدي؛ ولذلك سيعتمد على مصادره؛ ويتوخى -متجنباً التحيز قدر الاستطاعة- الاستفادة من تلك المصادر بما أمكن من وجوه الإفادة، برجاء أن يكون العرض متماسكاً وإن كان مقتطعاً؛ إذ لم يتقدمه عرض مسبق للحقبة السابقة، وأن يحقق الفائدة التي يتوخاها منه، وجعل المشاركة بصورتها هذه هُزفة محفزة وتحدياً للولوج الجدي والمعتمَق في هذا الميدان الذي يمثل همماً معرفياً، ويحتاج في الواقع إلى كثير من الحفر والتنقيب في أرض لا تزال بكرًا!

وتكون البحث من مقدمة وثلاثة عناوين رئيسة تحتها خمسة عناوين فرعية، تتضمن في الوقت نفسه تحقيقاً مقترحاً من ثلاث مراحل، يعتمد تحديد النطاق الزمني لكل مرحلة منها على ما سيتناوله البحث من القضايا في كل منها؛ تتعلق المرحلة الأولى بالحقبة التكوينية، والأخريان بالحقبة الكلاسيكية:

- المرحلة التكوينية المتأخرة (250-350هـ/864-961م): النصوص المؤسّسة ونشوء المدارس الفقهية: يُسلط فيها الضوء على النصوص المؤسّسة فيما بعد مدرسة الكوفة وأصحابها وتشكل مدارس الفقه المنتسبة إليها، وعلى كيفية انتقال فقه زيدية اليمن إلى شمال إيران، ورصد الإسهامات الأصولية في هذه المرحلة.
- المرحلة الكلاسيكية الأولى (350-554هـ/961-1159م): النصوص المؤسّسة الثانية وتطور العلاقات مع الآخر: أغلب الحديث فيها يختص بنشاط زيدية الشمال؛ بلحاظ سبقهم وكثرة إنتاجهم في مقابل تأخر زيدية اليمن وتواضع إنتاجهم، مع رصد لكل من كيفية انتقال فقه الشمال إلى اليمن والنتائج الأصولية في هذه المرحلة.
- المرحلة الكلاسيكية الثانية (554-656هـ/1159-1258م): التلقي الزيدي- الزيدي: أغلب الحديث فيها يختص بزيدية اليمن؛ بلحاظ نشاطهم المتزايد والازدهار الذي شهدته الساحة في مقابل تراجع نشاط زيدية الشمال في مجالي الفقه وأصوله.

ومع أنّ من إشكالات التحقيق تأديته إلى تعميمات تعوزها الدقة -وبعضها قد يكون غير جدير بالثقة- في ظل وجود تنوع وتباين زماني وجغرافي يكتنف التأريخ لهذين العِلْمَيْن لدى الزيدية؛ إذ بعض التطورات التي حصلت في الشمال مثلاً لم يكن هناك ما يوازئها في اليمن، وما يعد مرحلة استقرار

بالنسبة لزيدية الشمال ليس كذلك بالنسبة لزيدية اليمن؛ فإنني سأتوخى الحذر فيما أقدمه من التعميمات، وأحاول التقييد قدر الإمكان.

1.3. المرحلة التكوينية المتأخرة (250-350هـ/864-961م)

النصوص المؤسسة ونشوء المدارس الفقهية

اعتمد فقه الزيدية أساساً -مثلته مثل سائر المذاهب الإسلامية- على الفتاوى والاجتهادات الفقهية التي أخذت بطرق التلقي الشفوي والمكتوب عن الأئمة⁽⁴⁾ المنحدرين من سلالة النبي الذين عاشوا في الحقبة التكوينية في مناطق تواجد الزيدية في الحجاز أولاً، وفي الكوفة، مركز التشيع، بمختلف فئاته وأنساقه التاريخية وعلى رأسها الصدام مع الحكومات⁽⁵⁾ الأموية والعباسية ثانياً، ثم في المجتمعات الزيدية التي تكونت في شمال إيران⁽⁶⁾ واليمن جراء تأسيس الحكومات الزيدية المستقلة وما رافقها من الاستقرار السياسي والحاجات الاجتماعية والثقافية وغيرها من تمثّلات النزوع إلى الاستقلالية وتعزيز الانتماء ثالثاً. فكان أن تشكلت من أولئك الأئمة «نخبة» نُظر إليها، للدور المركزي الذي أدّته جهودهم في تأطير الفقه الزيدي، بأنها متميزة، وسمّوا بـ: «أصحاب النصوص»، وغدت نصوصهم هي النصوص المؤسسة للبنية الفقهية الزيدية بعموم اتجاهاتها. وأكثرهم أهمية -بعد علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين-: أبو الحسين زيد بن علي بن الحسين (ت. 122هـ/739م)، والنفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن (ت. 145هـ/962م)، وعبد الله بن موسى بن عبد الله بن الحسن (ت. بعد 232هـ/847م)، وأحمد بن عيسى بن زيد بن علي (ت. 247هـ/861م) والحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي (ت. 267هـ/880~881م). هؤلاء هم أبرز من أسهم في تشكّل مدرسة الكوفة، أولى مدارس الفقه الزيدي.

كان اكمال تشكل مدرسة الكوفة هذه، مع بداية هذه المرحلة، بجهود أبي جعفر محمد بن منصور المرادي (ت. بعد 290هـ/903م) الفقيه والمحدث والمفسر الكوفي البارز، والذي كان له الدور الفعال في جمع فتاوى أئمة زيدية الكوفة وتدوينها وترتيبها في كتب عديدة وصل إلينا منها كتاب العلوم أو: علوم آل محمد أو بدائع الأنوار في محاسن الآثار، المعروف بـ: «أمالي أحمد بن عيسى»؛ وفي تسميته بذلك

(4) يتعدى مفهوم «الإمام» في هذا البحث إمامة العلم ليشمل أيضاً -وفقاً لأدبيات الزيدية- المفهوم الأوسع: الإمامة العظمى أو الرئاسة العامة وإن لوحظ فيه دخول من لم يتسنم ذلك المنصب، والمتضمن أيضاً أن يكون مفتياً وفقهياً.

(5) استخدمت كلمة «الحكومة» هنا وفي سائر المواضع بدلاً من «دولة»؛ لئلا يفهم منها المعنى الحدائي لمفهوم الدولة.

(6) استخدمت «شمال إيران» هنا، و«زيدية الشمال» و«الشمال» و«حكومة شمالية» وما أشبه ذلك في المواضع الأخرى؛ عند الكلام عن الزيدية الذين عاشوا في مناطق الجبل والديلم وطبرستان والري وغيرها من المناطق الكائنة جنوب بحر قزوين (= بحر الخزر).

نظر، وكتاب المناهي في الفقه (= مخطوط)⁽⁷⁾، وسأشير لاحقاً إلى باقي أعماله.

ومع انتشار الزيدية في كلِّ من شمال إيران واليمن، وتأسيس حكوماتهم المستقلة عن الحكومة العباسية، بدءاً بأول حكومة شمالية في طبرستان سنة (250هـ/864م) على يد الداعي الحسن بن زيد (ت. 270هـ/884م)، وما رافق تلك الحكومات من استقرار سياسي نسبي والحاجات التي يفرضها الواقع الاجتماعي والثقافي= كان تشكل مدارس الفقه الزيدي الجديدة اللاحقة لمدرسة الكوفة، على أيدي المجموعة الثانية من «أصحاب النصوص»، والتي مثلت نصوصهم -بلحاظ مكانة أصحابها الدينية والسياسية والاجتماعية- سلطة مارست تأثيرها وفرضت نظرياً وتطبيقياً شكلاً معيناً من أشكال الفقه. هؤلاء الأئمة هم: أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرَّمي (ت. 246هـ/860م)، المدني المولد والنشأة، والذي تنقل في عدة بلدان منها مصر والعراق، ثم عاد إلى الحجاز واستقر بالرَّمس إلى أن توفي. كتب -إضافة إلى أعماله الأخرى في علوي الكلام والتفسير وغيرهما- عدة مدونات فقهية؛ منها كتاب الطهارة وكتاب صلاة اليوم والليلة وكتاب الفرائض والسنن (= ثلاثها مطبوع). وكتاب المناسك⁽⁸⁾. وكتاب المسائل التي سأله عنها ابنه الحسن (= مخطوط). ومنها ما عُرف بأسماء تلاميذه الذين سألوهم، وهي: مسائل عبد الله بن الحسن الكلازي ومسائل جعفر بن محمد النيروسي ومسائل أحمد بن محمد بن سلام الكوفي ومسائل عبد الله بن يحيى القومسي ومسائل يحيى بن الحسن العقيقي⁽⁹⁾، ومسائل ابن مرداس⁽¹⁰⁾، ومسائل ابنه محمد⁽¹¹⁾. وما لم يصل إلينا منها ذكرته واقتبست منه مدونات الفقه اللاحقة⁽¹²⁾. كما أنَّ كثيراً من فقهه مروى في مدونات تلميذه أبي جعفر المرادي، والذي أسهم تلامذته أيضاً في نشر فقهه القاسم وفقه مدرسة الكوفة في الشمال، ومن أبرزهم أبو زيد عيسى بن محمد بن أحمد العلوي الرّازي (ت. 326هـ/937م) الفقيه والمحدث والمتكلم وعالم الرّي البارز⁽¹³⁾؛ أخذ

(7) سأشير إلى المخطوط والمطبوع مما بلغ إليه علي من عناوين مدونات الفقه وأصوله التي تضمنها البحث، وما سكت عنه منها فلا أعلم أنه مخطوط، وهو من باب الأولى ليس مطبوعاً؛ فيمكن عده في حكم المفقود.

(8) الناطق بالحق، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني، الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، صعدة، مكتبة أهل البيت (2014م)، (ص/76).

(9) المصدر السابق، (ص/76، 77)؛ الناطق بالحق، التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النحارير، صنعاء، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع (2012م)، (ص/21، 66، 145).

(10) الأملي، أبو الحسن علي بن بلال، الوافي، (1/ورقة23و)؛ الناطق بالحق، الإفادة، (ص/45، 70).

(11) يوجد مسائل نسبت إليه طبع في مجموع كتب ورسائل أبيه القاسم الرسي. وتنقل مدونات أخرى مخطوطة عن مسائل منسوبة إليه أيضاً ليست من ضمن المطبوع. انظر الأملي، الوافي، (1/ورقة16ظ، 27، 43و).

(12) والتي يمكن من خلال فحص هذه المدونات معرفة حجم وتنوع المنقولات فيها عن مسائل أولئك التلاميذ؛ لمعرفة هل كانت شاملة لأبواب الفقه أم اقتصر على أبواب محدودة منه؟

(13) البخاري، أبو نصر سهل بن عبد الله، سر السلسلة العلوية، النجف، المكتبة الحيدرية ومطبعها (1962م)، (ص/63)؛ الناطق بالحق، الإفادة، (ص/89)؛ ابن أبي الرجال، أحمد بن صالح، مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، صعدة،

عنه الحديث وفقه الزيدية في الكوفة⁽¹⁴⁾. وكان تلامذة القاسم الآخرين، ومنهم أبناؤه، من العوامل التي ساعدت في انتشار فقهه في الحجاز وفي الشمال أيضاً؛ إذ كان بعضهم من تلك المناطق كما تدل عليه نِسبهم كالكلاري والنيروسي وجهشيار. وكان القاسم نفسه يبعث بكتبه إلى أتباعه؛ وفقاً لما ذكره تلميذه أحمد بن سلام الكوفي السابق ذكره، والذي بدوره ارتحل إلى القاسم في عدة أوقات⁽¹⁵⁾، من المحتمل أن لقاءه به كان في الرّسن، أو في موسم الحج المكان المناسب لمثل هذه اللقاءات. فعن طريق أمثال الرحلات؛ كان انتقال العلم إلى ديار الأتباع.

والثاني: الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (ت. 298هـ/911م)، ولد ونشأ وعاش شطراً من حياته في المدينة المنورة، كان له خلالها رحلة قصيرة إلى أمل في الشمال أيام الداعي محمد بن زيد (حكم 270-287هـ/884-900م) والذي ارتاب منه؛ فعادَ الهادي سريعاً إلى المدينة⁽¹⁶⁾، ثم انتقل إلى اليمن؛ فأسس أول حكم زيدي فيها سنة (284هـ/897م)، وبها توفي. وأهم مدوناته الفقهية -وقد كتب أعمالاً أخرى في علوم الكلام والتفسير والأخلاق طبع كثير منها-: كتاب الأحكام في الحلال والحرام (= مطبوع)، وهو أول كتاب جامع لأبواب الفقه -عدا باب الوقف- لدى زيدية اليمن⁽¹⁷⁾. وكتاب المنتخب (= مطبوع)؛ أجوبة مسائل سألها وجمعها أبو جعفر محمد بن سليمان الكوفي (ت. بعد 316هـ/929م)، المحدث المشهور من زيدية الكوفة وأحد تلامذة أبي جعفر المرادي، والذي انتقل إلى اليمن وصحب الهادي⁽¹⁸⁾ ثم ابنه الناصر أحمد⁽¹⁹⁾. وكتاب الفنون (= مطبوع)، أجوبة مسائل سألها وجمعها أيضاً أبو جعفر الكوفي.

والثالث: الناصر للحق الحسن بن علي بن الحسن الأطروش (ت. 304هـ/917م)، ولد ونشأ في المدينة المنورة ثم انتقل إلى العراق، ومنه إلى شمال إيران أيام الداعي الحسن بن زيد، حيث أسس فيما بعد حكمه سنة (301هـ/913~914م)، وهناك توفي. ومع أن فقهه قد ساد وانتشر في المجتمع

مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية (2004م)، (1/323، 3/418).

(14) الأملي، أبو الحسن علي بن بلال، تنمة المصايح، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية (2002م)، (ص/307، 317، 511، 563).

(15) القاسم الرسي، ابن إبراهيم، سياسة النفس، صنعاء، دار الحكمة اليمانية (2001م)، (2/332).

(16) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/91).

(17) قال في ديباجته -وهو يمارس هنا دور المؤسس-: «أما بعد؛ فإننا نظرنا في أمورنا وأمور من خلفه من بعدنا؛ من أولادنا وإخواننا وأهل مقالتنا، ممن يميل إلى آل الرسول -صلى الله عليه وسلم- ويتعلق بحبلهم ويتمسك بدينهم وينتحل ولايتهم [...] فرأينا أن نضع كتاباً مستقصى فيه أصول ما يحتاج إليه من الحلال والحرام؛ مما جاء به الرسول -عليه السلام-؛ ليعمل به ويتكل عليه من ذكرنا». الهادي إلى الحق، يحيى بن الحسين، الأحكام في الحلال والحرام، صنعاء، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع (2014م)، (1/17).

(18) الهادي إلى الحق، المنتخب، المقدمة، صنعاء، دار الحكمة اليمانية (1993م)، (ص/16)؛ ابن أبي الرجال، المطلع، (4/313-314).

(19) ابن أبي الرجال، المطلع، (4/312-315).

الزبيدي الشمالي لعدة قرون، وكتب العديد من المدونات الفقهية، وتعد بالعشرات -ذكرت مسردًا بها وبغيرها في كتابي مصادر علم الكلام الزبيدي بلغت 153 عنوانًا⁽²⁰⁾؛ إلا أنه لم يصل إلينا منها سوى كتاب الاحتساب (= مطبوع)، مستل من كتاب فقهي له عنوانه: جوامع النصوص⁽²¹⁾. وكتاب البساط، مختصر كلامي في مسائل من العدل والوعد والوعيد. لكن المدونات المعنوية بفقهه قد حوت اقتباسات كثيرة من كتبه العديدة. وكان الناصر للحق نفسه من عوامل انتشار فقه القاسم في الشمال؛ فقد سمع من الكلاري مسائله التي أجاب عنها القاسم ورواها عنه⁽²²⁾. وكان عبد الله بن أحمد بن سلام من أصحابه، وكان أبوه أحمد بدوره تلميذ القاسم. أضف إلى ذلك أنه تلمذ لأبي جعفر المرادي، وروى عنه مباشرة وبواسطة. فمن خلال هذه الطرق وأمثالها؛ عرّف فقه زبدي الكوفة وفقه القاسم!

ويلحق بهؤلاء الثلاثة ابنا الهادي اللذان حكما اليمن بعده: المرتضى لدين الله محمد (ت. 310هـ/922م) والناصر لدين الله أحمد (ت. 325هـ/936م)؛ فلكل منهما مدوناته الفقهية، كما أن جزءاً من فقه أبيهما الهادي وجدهما القاسم مروى عنهما.

تمتع أولئك الأئمة بسلطة «كاريزمية» تمثلت في الكاريزما النّسبية: الانتماء إلى البيت النبوي. والكاريزما المعرفية: التخصص المعرفي الذي مكّن من ممارسة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية. والكاريزما الشخصية: التقوى والالتزام الديني والأخلاقي في الواقع العملي. والكاريزما السياسية: فكثير منهم تسنم منصب الإمامة (= الرئاسة العامة)، وبعضهم كان مؤهلاً لها؛ لكن الظروف لم تهيأ له؛ وهذه خصوصية تميز بها أئمة الفقه الزبيدي، حيث الفقيه والسياسي وجهان لعملة واحدة، لا نجدها لدى أئمة المذاهب الإسلامية الأخرى والذين لم تكن سلطتهم السياسية ذاتية، وإنما توفرت لهم من خلال الجهاز الحاكم الذي كانوا معه في أحيان في شدّ وجذب. ومن خلال رحلاتهم وانتقال وتداول مدوناتهم في المجتمعات الزبديّة؛ تحققت لهم الشهرة وذيوع الصيت. ونتيجة لممارستهم للاجتهاد الفقهي، كل في منطقته ووفق رؤاه وفهمه لنصوص الشريعة وصياغته للأحكام الشرعية وممارستهم لها على الواقع العملي، والذي بدوره سيؤدي إلى اختلاف مخرجاتهم الفقهية، التي أسهمت في نشوء الخلاف وتمييز مذاهبهم الفقهية؛ ونظرًا لما للفقهاء من أثر مباشر في الواقع الاجتماعي وصلة وثيقة بأفراده في جوانب العبادات والعادات والمعاضات والمعاملات وكذلك الثقافة؛ كان نشوء المذاهب الفقهية المنتسبة إليهم، ممثلة بـ: «الأتباع» الذين دانوا بالولاء والانتماء الشخصي لمذهب كل منهم النظري والعملي، وبـ:

(20) ص 137-143. ونص النديم على 14 عنوانًا، ويبدو أنه رأها؛ وفق فهمي لكلامه اللاحق عن بقية مصنفاته. النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، الفهرست، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي (2009م)، (1/682).

(21) الناصر للحق الأطروش، الحسن بن علي، الاحتساب، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي (2002م)، (ص/38).

(22) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/76).

«الفقهاء» الذين تلقوا نصوصهم وخدموها بالتقرير والاحتجاج وبيان الاتصال بالنصوص الشرعية وطرق الاستنباط والتعليل منها. فظهرت «القاسمية»، نسبة إلى القاسم، وتركزوا في سهول الديلم. و«الهادوية/اليحيوية»، نسبة إلى الهادي يحيى، وتواجدوا في جبال الديلم⁽²³⁾، إضافة إلى اليمن التي حكمها هو ومن جاء بعده من أولاده وأحفاده، وكذلك في الحجاز. و«الناصرية»، نسبة إلى الناصر للحق الأطروش، وتواجدوا في الجيل⁽²⁴⁾.

وانعكس ذلك الخلاف لدى الأتباع، في الديلم القاسمية واليحيوية، وفي الجيل الناصرية، بالنزاع والتخاصم، والأتباع هؤلاء كانوا -وفقاً للمؤيد بالله الهاروني⁽²⁵⁾ (ت. 411هـ/1021م) -: «العامة الذي قلّ تمييزهم وضعف تحصيلهم»، ووفقاً للناطق بالحق⁽²⁶⁾ (ت. 424هـ/1033م): «قوم كانوا معدودين في جملة الفقهاء، وهم الديلم القاسمية، فقد كان فيهم نفر يحفظون كثيراً من مسائل القاسم ويحيى وإن لم يكونوا يتحققون بالنظر ولا يفهمون طريقه، ولا يفهمون أكثر ما ورد عليهم فيما يتعلق بهذا الجنس، فأما الجيل فما كان فيهم من ينتهي إلى هذا الحد؛ وإنما كانوا عوام مقلدة»؛ فأدى ذلك إلى نتائج خطيرة في الجانبين النظري والعملي وصل إلى حد التضليل والتفسيق⁽²⁷⁾، وكان حاضرًا بقوة في منتصف القرن: (4هـ/10م). ومن أسباب ذلك غياب القاعدة الأصولية: «كل مجتهد مصيب»؛ «فلم يكن سُمع هناك أن كل واحد من القولين حق»⁽²⁸⁾.

ولم يشهد زيدية اليمن ذلك الخلاف بين الناصرية وبين القاسمية واليحيوية؛ وذلك فيما يبدو لغياب مدونات الناصر للحق الأطروش عن الساحة ومن ثمة غياب الأتباع. ويمكن إرجاع ذلك في المقام الأول إلى موقف الهادي السلبي تجاه الداعيين الحسن بن زيد وأخيه محمد⁽²⁹⁾. مع ذلك؛ يوجد مؤشر على وجود خلاف وإن نفاه المرتضى محمد⁽³⁰⁾. والأمر بحاجة لدراسة معرفة حضور أو عدم حضور قاعدة «كل مجتهد مصيب» عند الهادي وابنيه وغيرهما من فقهاء زيدية اليمن وخصوصًا مع كلام الهادي في كتاب القياس المانع من أن يختلف آل الرسول ومع كلام أبي جعفر الكوفي الذي يفيد المنع

(23) المصدر السابق، (ص/126): المنصور بالله، عبد الله بن حمزة، الدرّة اليتيمة في تبين أحكام السبي والغنيمة، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية (2002م)، (85/1/2).

(24) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/126): المنصور بالله، الدرّة، (ص/85).

(25) المؤيد بالله، أحمد بن الحسين الهاروني، الإفادة في الفقه، مخطوطة برلين غلازر 188، (ورقة/13ظ).

(26) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/126).

(27) المؤيد بالله، الإفادة، مخطوطة برلين غلازر 188، (ورقة/13ظ): الناطق بالحق، الإفادة، (ص/127).

(28) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/126).

(29) الطبري، أبو الحسين أحمد بن موسى، المنير على مذهب الإمام الهادي يحيى بن الحسين، صعدة، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية (2000م)، (ص/172).

(30) المرتضى لدين الله، محمد بن يحيى، الإيضاح، صعدة، منشورات مكتبة التراث الإسلامي (2002م)، (196/1-197).

أيضاً⁽³¹⁾، من جهة، ومع قول القاسم نفسه الذي يجوّز الاختلاف ويعترف به⁽³²⁾، ومع قول المنصور بالله القاسم بن علي العياني (ت. 393هـ/1002م) إمام زيدية اليمن في عصره، إن «ما اختلف فيه الأئمة من السير والتأويل بالعدل فليس بخلاف»⁽³³⁾، والذي يفهم منه تصويب المجتهدين، من جهة ثانية. ومع أن ذلك الخلاف كان يحمل في طياته نزوعاً إلى التغالي والتقديس لنصوص الأئمة، وهو يعد مؤشراً توجه نحو غلق باب الاجتهاد؛ فإن الباب ظل مفتوحاً؛ حيث مارس الأئمة اللاحقون الاجتهاد وكانت لهم فتاواهم وأقوالهم الفقهية الخاصة، وتشكلت على الأقل مدرسة فقهية جديدة كما سنرى.

1.1.3. انتقال فقه الهادي وابنيه إلى الشمال:

كانت الرحلات و«الهجرات» والمراسلات من وسائل التواصل المعرفي والثقافي بين المجتمعات الزيدية المختلفة، ومن خلالها كان انتقال -ومن ثمة تداول- التراث الفقهي فيما بينها. وقد أمكنني رصد مجموعة من تلك الانتقالات -بعضها ورد ضمن معلومات عرضية- وتسجيل الملاحظات الآتية عنها. ومنها ترجح لي أن الانتقالات الأسبق كانت من اليمن إلى الشمال، بينما تأخرت في العموم من الشمال إلى اليمن! كان انتقال أعمال الهادي وابنيه إلى الشمال عن طريق علي بن العباس الحسيني⁽³⁴⁾ (ت. بعد 316هـ/928م)، أحد أصحاب الهادي في اليمن⁽³⁵⁾؛ والذي انتقل إلى الشمال وصحب الناصر للحق الأطروش وتولى له القضاء⁽³⁶⁾، وتولاه أيضاً لخلفه: الداعي (الصغير) الحسن بن القاسم الحسيني (ت. 316هـ/928م). والأقرب أن انتقاله كان في السنوات الست التي بين وفاتي الهادي والناصر للحق الأطروش: (298-304هـ/911-917م). ثم عن طريق الهادي (الصغير) يحيى بن المرتضى محمد بن الهادي (ت.؟)؛ والذي انتقل إلى الشمال وحاول تأسيس حكمه الخاص؛ لكنه لم ينجح⁽³⁷⁾، وهناك لقيه أبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسيني (ت. بعد 356هـ/967م) -الفقيه والمحدث والمؤرخ الشمالي البارز، والذي تتلمذ على كثير من علماء الزيدية كأبي زيد العلوي، وأخذ كذلك عن عدة شيوخ من الوسط

(31) الهادي إلى الحق، المنتخب، المقدمة، (ص/10).

(32) القاسم الرسي، مسائل محمد بن القاسم لأبيه القاسم، صنعاء، دار الحكمة اليمنية (2001م)، (563/2).

(33) المنصور العياني، القاسم بن علي، كتاب مستخرج من كتاب التفرع، مخطوطة المكتبة البريطانية رقم (3760)، (ورقة/244و).

(34) في ترجمته خلط بينه وبين آخر علوي عباسي. ابن أبي الرجال، المطلع، (3/269-270)؛ ابن المؤيد، إبراهيم بن القاسم،

طبقات الزيدية- القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية (2001م)، (2/754-755).

(755). ولا أدري هل كان من زيدية الحجاز المنتقلين مع الهادي إلى اليمن، أم من المهاجرين من الشمال أو الكوفة؟

(35) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/88، 95، 97). فايز محمد صالح مثنى، حكم الجمع بين الصلاتين من دون عنذر عند الزيدية:

دراسة مقارنة، 377-414.

(36) المؤيد بالله، الإفادة، مخطوطة مكتبة الذاري بصنعاء، (ورقة/58ظ).

(37) المحلي، حميد بن أحمد، الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، صنعاء، مطبوعات مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي

(2002م)، (82/2).

السُّني كابن أبي حاتم الرازي (ت. 327هـ/938م)⁽³⁸⁾، وسمع منه كتب الهادي⁽³⁹⁾، وكان يرويه عن عمه الناصر أحمد⁽⁴⁰⁾؛ ما يعني أنه بعد وفاة أبيه المرتضى محمد؛ لم يكن في سن مناسبة ليتلقاها عنه. ثم لقيه الناطق بالحق الهاروني وسمع منه كتاب الأحكام، وعنه روى كتاب المنتخب⁽⁴¹⁾. لا يسعنا هنا الاقتصار من هاتين الملاحظتين على انتقال كتب الهادي فحسب؛ فمن المحتمل جداً أنهما قد حملا معهما غيرها من مدونات ابني الهادي. أضف إلى ذلك أن أبا العباس الحسيني قد اعتنى، كما سنرى لاحقاً، بفقه القاسم والهادي وابنيه: المرتضى محمد⁽⁴²⁾ والناصر أحمد⁽⁴³⁾؛ وذلك بالتأكيد لا يكون إلا عن اطلاع على مدوناتهم، ومن المحتمل أنها انتقلت عن طريق آخر إضافة إلى الهادي الصغير وعلي بن العباس الحسيني. لأننا إذا لاحظنا أنه قد كان للناصر أحمد عدة مراسلات إلى زيدية الشمال⁽⁴⁴⁾، وكذلك لأخيه المرتضى محمد قبله، والذي أرسل إليهم مصححاً بالقراءة الصحيحة⁽⁴⁵⁾. فيمكن القول إن انتقال مدونات ومدونات أخيه وأبيه -وكذلك مدونات القاسم الرسي وابنه محمد (ت. 284هـ/897م)- كان خلال تلك المراسلات في مطلع القرن: (4هـ/10م). وإذا لاحظنا أن من الطبريين من هاجر إلى الهادي وساعد في تأسيس حكمه وشارك في حروبه⁽⁴⁶⁾، وكان ذلك لمعرفة به سابقة؛ أرجح أنها أو بعضها كانت خلال رحلته إلى أمل التي سبق الإشارة إليها، وهناك من هاجر إليه أيضاً من الكوفة، كأبي جعفر الكوفي، كما مر. فيمكن القول إن انتقال تلك المدونات الفقهية وغيرها إلى الشمال كان من خلال أولئك المهاجرين في حياة الهادي وبعد وفاته.

2. 1. 3. التدوين الأصولي في المرحلة التكوينية المتأخرة:

مع نهاية هذه المرحلة، كان النشاط الأصولي للمذاهب الإسلامية الأخرى قد بلغ الأوج؛ حيث وصل علم أصول الفقه إلى الاكتمال والنضج على يد اثنين من الأصوليين هما: القاضي أبو بكر الباقلاني

(38) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/89): الأمل، شرح الأحكام في الحلال والحرام، مخطوطة فيينا غلازر 71، (1/ورقة 19ظ، 20و، 38و).

(39) ابن أبي الرجال، المطلع، (4/493)، واسمه لديه: يحيى بن الحسن بن الإمام المرتضى بن الهادي.

(40) المحلي، الحدائق، (2/82) مقتصرًا على الأحكام والمنتخب؛ ابن أبي الرجال، المطلع، (4/493).

(41) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/115).

(42) الناطق بالحق، التحرير، (ص/19، 27، 56، 58، 98، 106، 118، 214، 384)، ومواضع غيرها.

(43) المصدر السابق، (ص/117، 52، 57-56، 58، 61، 73، 185).

(44) وفقًا لمخطوطة ميونيخ 1186 غلازر 124.

(45) المرتضى لدين الله، مسائل عبد الله بن الحسن، صعدة، منشورات مكتبة التراث الإسلامي (2002م)، (1/387، 2/592).

(46) العباسي، علي بن محمد بن عبيد الله، سيرة الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم، صنعاء، مركز شهاة للدراسات والبحوث (2021م)، (1/397، 422، 459، 504/2، 509، 549)؛ الهادي إلى الحق، المنتخب، المقدمة، (ص/17).

ت. 403هـ/1013م) والقاضي عبد الجبار الهمداني (ت. 415هـ/1024م)⁽⁴⁷⁾، وكان كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار، وفق ولي الدين ابن خلدون (ت. 808هـ/1406م)، من أحسن كتب الأصول⁽⁴⁸⁾، والذي صنفه قبل سنة (360هـ/970م)⁽⁴⁹⁾. بالتأكيد لا يفهم مما ذكره الناطق بالحق الهاروني عن زبديّة الشمال القاسمية والناصرية أنهم كانوا بعبيدين عن النشاط الأصولي الحاصل من حولهم؛ فقد كانوا من مكونات تلك المجتمعات ولهم وشائج بها. وزبديّة اليمن وإن كانوا بعبيدين جغرافياً؛ فلم يكونوا في قطيعة عنهم؛ بل كانت لهم صلوات وكانوا على تواصل بتلك المجتمعات. كما أن أولئك الأئمة قد مارسوا الاجتهاد، وكانت تلك الممارسة من العوامل التي أدت إلى ظهور المدارس الفقهية التي انتسبت إليهم؛ ولم يكن ذلك ليحصل دون منهجية (= أصول فقه). ومن جهة أخرى؛ فإن المؤيد بالله الهاروني قد أضاف إلى الناصر للحق الأطروش -في ملاحظة مهمة- القول بتلك القاعدة الأصولية؛ حيث قال: «إن من لم يقل بما نقوله من القولين (= كل مجتهد مصيب) ويُخطئ من خالف الناصر في اجتهاده؛ لم يكن موافقاً للناصر؛ بل كان مخالفاً؛ لأن المشهور أنه -عليه السلام- ولى القضاء بأمر علي بن العباس، ولا إشكال أنه لم يكن على مذهبه ولا مختاراً لقوله في المسائل؛ بل كان يختار اجتهاد نفسه ويعمل عليه»⁽⁵⁰⁾. ذلك وغيره سيقودنا إلى التساؤل: ما مدى إسهامات الزبديّة في أصول الفقه في هذه المرحلة؟ وستكون الإجابة في حدود المعطيات المتاحة على ندرتها.

فالإسهامات التي أمكنني رصدها، وبعضها موضع شك واحتمال، كانت بالنسبة لزبديّة اليمن: للهادي إلى الحق، له كتيبان صغيران وصلا إلينا هما: كتاب السنة أو تفسير معاني السنة، وكتاب القياس، طبعاً ضمن مجموع كتبه ورسائله. ولزبديّة الشمال للناصر للحق الأطروش؛ له كتاب اختلاف العلماء⁽⁵¹⁾، وكتاب في النقض على أبي بكر الأصبم في الأصول⁽⁵²⁾. وكما يحتمل أنهما في أصول الفقه؛ يحتمل أيضاً أنهما في الفقه. وله أيضاً كتاب العلل، أنكر بعض زبديّة الشمال نسبته إليه وصححها بعضهم⁽⁵³⁾. ولعلنا إذا استكشفتنا مدونات فقهاءه؛ فربما نجد اقتباسات منها تمكنا من الحكم هل

(47) الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (1992م)، (6/1).

(48) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، الجزيرة، دار نهضة مصر للنشر (2019م)، (963/3)، وعنوانه فيه: «العهد»، وهو خطأ.

(49) عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، الدار المصرية للتأليف (د.ت)، (258-257/2/20).

(50) المؤيد بالله، الإفادة، مخطوطة الذاري، (ورقة/58ط).

(51) الحسيني، محمد بن شرف الدين، مصادر علم الكلام الزبدي، الكويت، دار فارس لبعث التراث وتأسيس الفكر (2022م)، (ص/139).

(52) المصدر السابق، (ص/138).

(53) المصدر السابق، (ص/140).

هي في الأصول أم الفقه. وعلي بن العباس الحسني، له كتاب ما يجب أن يعمل المجتهد⁽⁵⁴⁾. وعلي بن موسى الباندشتي الأملي (لعله توفي في النصف الأول من القرن: (4هـ/10م)، وهو ممن صحب الناصر للحق الأطروش طويلاً، له كتاب الإبانة في أصول الفقه⁽⁵⁵⁾، لا نعرف شيئاً عنه. وأما زيدية الكوفة، فاقتصرت إسهاماتهم على أبواب قليلة -لم تستكشف وتدرس بعد كغيرها- دونها أبو جعفر المرادي عن زيدية الكوفة وغيرهم من زيدية الحجاز، وصلت إلينا من طريق متأخر، وتمثلت في: باب القول في الإجماع؛ القول فيما يجب قبوله من الأخبار؛ القول في القياس والرأي؛ القول فيمن رد الآثار واستغنى بظاهر القرآن عن الأخبار؛ والقول في سماع العلم من أهل الخلاف⁽⁵⁶⁾، ثم القول في البداء؛ والقول في الناسخ والمنسوخ⁽⁵⁷⁾.

2. 3. المرحلة الكلاسيكية الأولى (350-554هـ/961-1159م)

النصوص المؤسّسة الثانية وتطور العلاقات مع الآخر

بقيت مدونات أبي جعفر المرادي العديدة، والتي ضمت فقه أئمة زيدية الكوفة وفقه القاسم، هي المعتمدة والمعول عليها بين الزيدية هناك، وقد استمر ذلك فيما لاحظت إلى أول القرن: (5هـ/11م)؛ حينذاك خرج إلى الساحة كتاب الجامع الكافي (= مطبوع في ثمانية مجلدات، ومجلدين فهارس) لأبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن العلوي الكوفي (ت. 445هـ/1053م) الفقيه والمحدث الكوفي البارز، والذي كان الباعث إلى تأليفه نتاجاً للواقع الاجتماعي المتمثل في حاجة زيدية الكوفة في عصره إلى كتاب مرجعي لفقه الأئمة وأقوالهم المتفرقة في المدونات العديدة⁽⁵⁸⁾. وقد عمد في تأليفه إلى اختصار ثلاثين مصنفاً من مصنفات أبي جعفر المرادي سردها في مقدمته⁽⁵⁹⁾. واختصاره لها مؤشر على سعتها، وقد أشار هو إلى أنها «مبسوطة». وبعث تأليفه له ومصادره أمر مهم في هذا السياق؛ فهما مؤشران على

(54) الجنداري، أحمد بن عبد الله، تراجم رجال الأزهار، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي (2014م)، (74/1). وعند ابن أبي الرجال: «المحتسب»، بدلاً من «المجتهد». المطلع، (270/3).

(55) ابن أبي الرجال، المطلع، (257/3).

(56) العلوي الكوفي، أبو عبد الله محمد بن علي، الجامع الكافي، كتاب الزيادات، مخطوطة صنعاء رقم (1090)، (4/ورقة304-و307ظ).

(57) المصدر السابق، (4/ورقة317ظ-318ظ).

(58) العلوي الكوفي، أبو عبد الله محمد بن علي، الجامع الكافي في فقه الزيدية، صعدة، مؤسسة المصطفى الثقافية (2014م)، (256-255/1).

(59) المصدر السابق، (264-259/1).

قلة - إن لم نقل انعدام- نشاط زيدية الكوفة في العقود الممتدة بينه وبين أبي جعفر المرادي! وله كتاب آخر اختصره من كتاب الجامع عنوانه: **المقنع النافع المختصر من الجامع**⁽⁶⁰⁾. وهذان الكتابان يعدان إلى الآن نتاج زيدية الكوفة خلال هذه المدة الزمنية الطويلة نسبياً، وقد لقي الجامع الكافي الانتشار وبقي متداولاً بينهم إلى نهاية هذه الحقبة، ومما يشهد بذلك تقييدات القراءة والسماع التي كتبت على بعض نسخه الخطية. واللافت فيه خلوه من فقه الناصر للحق الأطروش وزيدية الشمال ومن فقه الهادي وابنيه مع أن مؤلفه قد ضمنه فقه غير الزيدية كأبي حنيفة وأصحابه، ومن البعيد القول إنه لم يكن له اطلاع عليها. ولعل ما يفسر ذلك هو منهج المؤلف المتبع؛ حيث وقف كتابه فيما لاحظته على فقه من توفي قبل منتصف القرن: (3هـ/9م)⁽⁶¹⁾.

في هذه المرحلة، وفي تلك الظروف التي أشرت إليها بين الديلم القاسمية وبين الجيل الناصرية، ستشهد علاقات الزيدية مع الأخر تطورات متزايدة؛ تمثلت في العلاقات التي ارتبطت بها إمام الزيدية الشمالي أبو عبد الله محمد بن الحسن (الداعي) بن القاسم الحسني (ت. 360هـ/971م) والزيدية المعاصرين له واللاحقين مع علماء المذاهب الأخرى كما سنرى في مواضعه؛ وهو ما سينعكس أثره على تطور الفقه والأصول والكلام لدى زيدية الشمال ثم اليمن. انتقل أبو عبد الله بن الداعي من الديلم إلى بغداد وقرأ على أبي العباس الحسني في الفقه، ثم قرأ بها فقه الحنفية على شيخ الحنفية أبي الحسن الكرخي (ت. 340هـ/952م)، وعلم الكلام على أبي عبد الله البصري (ت. 369هـ/980م) الحنفي وشيخ المعتزلة في عصره⁽⁶²⁾. ثم في سنة (353هـ/964م) انتقل إلى الشمال وبايعه زيدية الديلم وجماعة من طبرستان إماماً لهم، ومد نفوذه على كثير من الجيل. وهناك واجه الخلاف القائم بين القاسمية وبين الناصرية؛ فسعى في إصلاح ذات بينهم، وانتشرت بمساعيه قاعدة: «كل مجتهد مصيب» والقول بها، «بعد أن كان أحد لا يجسر على أن يتكلم به قبله». ومع ذلك؛ بقي منهم من لم يقل بها، ونبزوا القائلين

(60) ابن أبي الرجال، المطلع، (4/373)؛ ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (1/316).

(61) العلوي الكوفي، الجامع، مقدمة المحقق، (1/65-69، 75-88).

(62) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/117، 118، 119-120). ويمكن -وفقاً للمصادر التي اطلعت عليها إلى الآن- أن نؤرخ بدايات تتلمذ الزيدية على المعتزلة من تلمذة أبي عبد الله بن الداعي على أبي عبد الله البصري؛ إذ هي أقدم تلمذة تنص عليها المصادر الزيدية والمعتزلية. وتلمذة أخرى في العصر نفسه لأحد أحفاد الهادي، وهو أبو القاسم محمد بن الناصر أحمد بن الهادي إلى الحق يحيى، والذي انتقل من اليمن إلى البصرة ثم إلى بغداد ولقي بها أبا عبد الله بن الداعي، وهناك تتلمذ على أبي إسحاق بن عياش (شيخ القاضي عبد الجبار). ابن القاسم، يحيى بن الحسين، كتاب الطبقات، صنعاء، مركز البحوث والتراث اليمني (2021م)، (1/253-255)، نقلاً عن نشوار المحاضرة، ولم أجده في المطبوع من النشوار. وأما ما ذكر من تلمذة إمام الزيدية زيد بن علي على واصل بن عطاء (ت. 131هـ/748م)، وتلمذة الهادي إلى الحق على أبي القاسم البلخي الكعبي (ت. 319هـ/931م)، فهما سرديتان غير صحيحتين؛ وقد بينت ذلك في كتابي مصادر علم الكلام الزيدي، (ص/81-85، 114-117).

به بـ: «أصحاب القولين»، ووصفوا أبا عبد الله بن الداعي مرة بأنه معتزلي، ومرة بأنه حنفي⁽⁶³⁾. في جانب آخر، اتجه فقهاء الشمال إلى العناية بفقه «أصحاب النصوص»، وأفرزت عنايتهم مدونات كثيرة⁽⁶⁴⁾ في فقه كل من أولئك الأئمة، وقد وصل إلينا جملة وافرة منها؛ لكنها على وفرتها وسعتها -بعضها بلغ ثماني مجلدات كباراً-، وما لها من أهمية في فهم المجتمعات الزيدية من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية ومعرفة السياقات الفقهية لها= لا تزال مخطوطة تتوزعها المكتبات الخاصة والعامّة داخل اليمن وخارجه، ولم يطبع منها إلا عدد يسير جداً⁽⁶⁵⁾. ومن اللافت أن عناية فقهاء الزيدية لم تقتصر على تلامذة الأئمة وأصحابهم ممن عُرفوا بأنهم من «فقهاء القاسم» أو «فقهاء الناصر»، فحسب؛ بل كان فيهم من تولى منصب الإمامة في عصره، وهو ما نراه فيما يأتي في حالتي الأخوين الهارونيين اللذين كان لهما فقههما الخاص وأراؤهما المستقلة.

من تلك المدونات المعتنية بفقه القاسم الرسي وحفيده الهادي وابنيه: كتابان لعلي بن العباس الحسني السابق ذكره؛ الأول مجموع ينسب إليه فيقال: «في/فيما جمع علي بن العباس» أو: «في مجموعته»، والآخر يذكر بـ: «مسائل علي بن العباس»⁽⁶⁶⁾. تضمنا، وفق الاقتباسات المنقولة منهما، فقه القاسم والهادي، وحكى فيهما أو في أحدهما بعض فقه المرتضى محمد⁽⁶⁷⁾. ويظهر منهما أنه كان مطلعاً على فقه زيدية الكوفة كأحمد بن عيسى بن زيد⁽⁶⁸⁾. كما تعزى إليه كثير من حكايات إجماع أهل البيت. ثم مدونات أبي العباس الحسني، وأبرز أعماله الفقهية: كتاب النصوص، وكتاب شرح الأحكام⁽⁶⁹⁾ للهادي إلى الحق. وهما مفقودان؛ لكن ذكرهما والاقتباس منهما موجود بكثرة في المدونات المعاصرة له واللاحقة؛ والتي نتبين منها أهمية هذين الكتابين، وأهمية ما قام به في تطور الفقه الزيدي؛ ليس من ناحية جمعه لفقه «أصحاب النصوص» وإعادة ترتيبها من الترتيب العشوائي التي كُتبت به وفق الحاجات الآنية لأسئلة السائلين والمستفتين، إلى الترتيب المنهجي للأبواب الفقهية، من

(63) الناطق بالحق، الإفادة، (ص/126-127). ولعل وصفه بأنه حنفي هو ما دعا محيي الدين القرشي إلى إفراد ترجمة له في طبقات الحنفية، انظر محيي الدين القرشي، عبد القادر بن محمد الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، جيزة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان (1993م)، (3/127-128).

(64) لم أتوخ الحصر فيما ذكرته وسأذكره من عناوين هذه المدونات.

(65) ما نشر في العقود الماضية في أغلبه نشرات تجارية، وليست نشرات علمية نقدية.

(66) الأملي، الوافي، (1/ورقة2ظ، 4ظ، 6، 17، 19ظ، 26، 27، 28، 29، 34، 36، 42ظ، 44و)، ومواضع عديدة؛ الناطق بالحق، التحرير، (ص/28، 36، 37، 92، 96، 110، 112، 201، 435).

(67) الناطق بالحق، التحرير، (ص/67، 76).

(68) الأملي، الوافي، (1/ورقة23و، 29و)؛ الناطق بالحق، الإفادة، (ص/389، 400، 404، 435).

(69) الجششي، أبو سعد المحسّن بن محمد البيهقي، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من شرح عيون المسائل (ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية (2017م)، (ص/385)؛ ابن أبي الرجال، المطلع، (1/240).

دور التصنيف بالمعنى الضيق: كتابة الفتاوى⁽⁷⁰⁾، إلى دور التصنيف بالمعنى الأوسع: الكتابة الفقهية المتضمنة للاستدلال والحجاج والجدالات، فحسب؛ بل ومن ناحية دوره في تأسيس منهجية «التخريج» التي لم تكن تمارس قبله فيما أعلم.

ثم مدونات الطبقة التالية التي تكثفت جهودهم بشكل مطّرد، وأثمرت مدونات عديدة؛ أسهمت في تطور المنظومة الفقهية والأصولية. واللافت في هذا السياق أن المعتنين بفقه الهادي وابنيه كانوا زيدية الشمال، لا زيدية اليمن الذين كان المفترض أن يتولوا هم ذلك أو الجانب الأكبر منه، بحكم الاتصال المباشر والتواجد في النطاق الجغرافي نفسه، ولم يظهر لهم اعتناء ملموس ومطرد إلا في المرحلة التالية، بعد انتقال مدونات الشمال إلى اليمن كما سيأتي. وذلك لأن زيدية الشمال كانوا -وساعد على ذلك القرب الجغرافي- على اختلاط بالمذاهب الإسلامية الأخرى واحتكاك بهم، والتي كانت ناشطة، وخصوصاً في المناطق الخاضعة لحكم البويهيين (334-454هـ/945-1062م) وما تميز به من استقرار سياسي نسبي وحركة علمية، وفي مقدمة المذاهب تلك الحنفية والمعتزلة الغالب عليهم الانتماء الحنفي؛ حيث نشأت بينهم وبين علماء تلك المذاهب علاقات متنوعة؛ من التلمذة والأخذ والسماع في مختلف العلوم الدينية وحضور مجالس النظر والمباحثة. هذا الانفتاح سيؤثر بطبيعة الحال على نشاطهم وتطورهم الفقهي والأصولي والفكري عمومًا، وقد تجلي ذلك بوضوح في كثير من مدوناتهم الفقهية؛ حيث ضمّت أقوال أئمة وفقهاء تلك المذاهب وآرائهم وقارنت بينها اثتلافًا واختلافًا، وسنجد فيها حضورًا لأقوال شخصيات معتزلية بوصفهم فقهاء، كالجباينيين أبي علي (ت. 303هـ/916م) وأبي هاشم (ت. 321هـ/933م)، وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار، كما ضمت الروايات والأخبار من الموروث السنيّ. وكان وضع زيدية اليمن بخلاف ذلك، أو لنقل إنه كان في أضيق الحدود؛ فقد اقتصر معرفتهم على فقه الهادي بلحاظ أنه المؤسس والإمام والمفتي والفقيه المصنّف، وهي أمور تُعلي كثيرًا سلطته الدينية والمرجعية، وتفرض ضمنيًا التقيد بفقهه. ومن خلاله تعرفوا على فقه جده القاسم الرسي؛ فقد امتلأ كتابه الأحكام بالرواية عنه بقوله: «حدثني أبي عن أبيه». ومن بعده عرفوا فقه ابنه: المرتضى والناصر. وبقي الفقه القاسمي والهادوي/اليحيوي هو السائد إلى قريب من منتصف القرن: (6هـ/12م). ووفق ما اطلعت عليه إلى الآن، وهذا قيد احترازي ضروري هنا وفي عموم هذا البحث؛ فإنهم لم يعرفوا معرفة تامة فقه الناصر للحق الأطروش وفقه الناصرية وفقه المدارس الزيدية الأخرى القديمة والجديدة إلا بعد انتقال مدوناتها من الشمال عبر الرحلات والأسفار التي لا

(70) يمكن القول إلى الآن: إن هذا هو الطابع الذي اتسمت به أكثر كتابات أصحاب النصوص.

أستطيع وصفها بدقة لغياب المعلومات الكافية؛ هل كانت منظمة وجماعية وبإيعاز من السلطة (= الأئمة) بداعي نشر العلم وتداوله، أم كانت مجهودات فردية بداعي طلب العلم والتطلع المعرفي؟ لكنها في الحالتين قد أتاحت التواصل ونقل المعرفة العلمية والثقافية!

فمن مدونات هذه الطبقة في السياق نفسه مدونات إمام الزيدية في عصره المؤيد بالله الهاروني، الذي ولد بأمل ونشأ هناك، وتعلم على أبي العباس الحسيني في فقه الزيدية وعلم الكلام على طريقة البغدادية، وعلى أبي الحسين علي بن إسماعيل بن إدريس في فقه الزيدية والحنفية، وروى عنه الحديث عن الناصر للحق الأطروش⁽⁷¹⁾، ثم على أبي عبد الله البصري في الفقه وغيره، والقاضي عبد الجبار الهمداني في علم الكلام⁽⁷²⁾. ومن شيوخه قاضي القضاة أحمد بن محمد بن أبي علان الأهوازي (ت. 409هـ/1019م) المعتزلي الحنفي، قرأ عليه في الأهواز في مختصر الكرخي⁽⁷³⁾. فمنها: كتاب البلغة⁽⁷⁴⁾ في فقه الهادي، صنفه للوزير البويهي صاحب ابن عباد الطالقاني (ت. 385هـ/995م)⁽⁷⁵⁾. وكتاب التجريد لفتاوى القاسم ويحيى بن الحسين (= مطبوع)، جرد فيه فتاوى الهادي وفتاوى القاسم التي لم ينص عليها الهادي⁽⁷⁶⁾. وكتاب شرح التجريد (= مطبوع، في ست مجلدات). ومدونات أخيه إمام الزيدية في عصره، الناطق بالحق أبي طالب، تلميذ أبي العباس الحسيني وأبي عبد الله البصري. ومنها: كتاب التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النحارير (= مطبوع)، لخص فيه مذاهب القاسم والهادي وأولادهما⁽⁷⁷⁾؛ محمد بن القاسم والمرضى محمد والناصر أحمد ابني الهادي. وتطرق فيه أيضًا إلى أقوال آخرين كزيد بن علي ومحمد النفس الزكية وأحمد بن عيسى بن زيد. ومن ثمة؛ فالدائرة لديه أوسع من أخيه في التجريد؛ بل وكتابه أوسع بما يقارب الثلث إن لم يكن أكثر. فلعله استدرك عليه اقتصاره على فتاوى القاسم والهادي؛ لكن المؤيد بالله استدرك بعض ذلك في شرح التجريد! وكتاب شرح التحرير (= مفقود، في ستة عشر مجلدًا كبارًا). ومدونات أبي الحسن علي بن بلال الأُملي، تلميذ

(71) المرشد بالله، يحيى بن الحسين الجرجاني، سيرة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية (2003م)، (ص/18-17).

(72) المصدر السابق، (ص/38-37).

(73) المصدر السابق، (ص/41-39).

(74) المصدر السابق، (ص/42)؛ المحلي، الحدائق، (2/128).

(75) ابن أبي الرجال، المطلع، (545/1).

(76) المؤيد بالله، التجريد في الفقه على المذهب الزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية (2022م)، (ص/21). وعنوانه الذي أثبتته المحقق: «التجريد في الفقه على المذهب الزيدي»، غير دقيق؛ والمثبت على نسخته الخطية هو: «كتاب التجريد» فقط. وما أثبتته أخذته من مقدمة المؤلف في شرحه.

(77) الناطق بالحق، التحرير، (ص/13).

أبي العباس الحسيني. منها: كتاب الوافي (= مخطوط)، وطريقته فيه⁽⁷⁸⁾ مشابهة لطريقة الناطق بالحق في التحرير. وكتاب شرح الأحكام (= مخطوط)، اعتمد فيه بشكل كبير على شرح الأحكام لأبي العباس الحسيني؛ فأورده في كتابه مرتبًا، وأضاف إليه تعليقات لأبي العباس نفسه ولغيره، كما أضاف إليه الأخبار المتعلقة بالمسائل مسندة⁽⁷⁹⁾.

إن مدونات الأخوين الهارونيين ومدونات أبي الحسن الأُملي، وقبلها بالتأكيد مدونات شيخهم أبي العباس الحسيني، وهم من سيطلق عليهم «أهل التخريج»، ستصبح مدونات مؤسّسة لزيدية الشمال أولًا ثم لزيدية اليمن فيما بعد؛ فقد أسهمت جهودهم في تطور الفقه الزيدي ونقله نقلة نوعية إلى طور جديد؛ حيث عمدوا إلى نصوص الأئمة في مدوناتهم المتفرقة بـ«التجريد» و«التلخيص»⁽⁸⁰⁾، وجمعوا مسائل الفقه ورتبوها على الأبواب، وجعلوا النصوص المشهورة في المرتبة الأولى، يليها ما روي عنهم مما هو أقل شهرة، ثم ما خرّجوه هم واستنبطوه من تلك النصوص⁽⁸¹⁾. وهذا المنهج أكثر وضوحًا واستيعابًا لدى الناطق بالحق في التحرير والأُملي في الوافي من المؤيد بالله في التجريد. ولا أدري كيف الأمر بالنسبة لأبي العباس الحسيني في كتاب النصوص لغيابه؛ والذي كان هو السبّاق إلى ممارسة التخريج، وهو ما يبدو إلى الآن وإن كنت لا أستبعد أن لعلي بن العباس -ولغيره أيضًا- دورًا في تلك المنهجية؛ لكن لغياب مدوناته ولعدم وجود ما يفيد أنه قد مارسها فيما استقرّاته وهو استقرّاء ناقص في كتاب التحرير؛ يظل أبو العباس الحسيني هو الأسبق! وبالنظر أيضًا إلى غياب ما كتبه هؤلاء في فقه الناصر للحق الأطروش من جهة، ولعدم استكشاف مدونات الناصرية اللاحقة المتاحة من جهة ثانية؛ يبقى كلامي عن التخريج هنا مقصورًا على ممارسته في الفقه القاسمي والهادوي/اليحيوي. ولا بأس هنا أن أنقل نصًا مهمًا يتعلق بـ: «أصحاب النصوص» و«أهل التخريج» وإن كان كاتبه من فقهاء ما بعد هذه الحقبة، ويتعلق بكتاب التحرير خاصة؛ فهو بمثابة الشرح لمنهجية الناطق بالحق في ديباجة الكتاب، وفيه توضيح لأقسام كل من النصوص والتخريج ومراتهما وبعض مصطلحاتهما الإجرائية، مع ضرب الأمثلة لذلك (مواضع اللحن في النص -وهو ما تحته خط- راجع فيما يبدو إلى أنه علّق عن شيخ ألقاه باللهجة الدارجة أثناء الدرس):

(78) الأُملي، الوافي، (1/ورقة1ظ).

(79) الأُملي، شرح الأحكام، مخطوطة فيينا، (1/ورقة4و).

(80) يدل على هذين المفهومين (= العمليتين) ما في كلمتي «التجريد» و«التحرير» في عنواني الكتابين، وما في مقدمتهما: «جَدْنَا» و«تلخيص».

(81) الناطق بالحق، التحرير، (ص/13-14): الأُملي، الوافي، (1/ورقة1ظ)؛ المؤيد بالله، التجريد، (ص/72).

«الكلام على ذكر أهل النص وأهل التخريج في التحرير، وأقسام النص ومراتبه وأقسام التخريج ومراتبه، وألفاظهما. أما أهل النص فأحد عشر: علي وولديه والهادي وولديه والقاسم وولده وأحمد بن عيسى وزيد بن علي والنفس الزكية، فهؤلاء ينصوا ولا يخرجوا. وأما قسمته فهو ينقسم إلى نص مشهور مطلق، وهو كقوله: يجوز، لا يجوز. فما كان هكذا في التحرير فهو للقاسم والهادي. وإلى مشهور مضاف، كقال الهادي في المنتخب⁽⁸²⁾، في الأحكام⁽⁸³⁾. وإلى مضاف غير مشهور، كروى علي بن العباس أو غيره عن الهادي مثلاً⁽⁸⁴⁾. وأما مراتبه فالأولى النص المشهور المطلق، ثم المشهور المضاف، ثم المضاف غير المشهور.

وأما الكلام على أهل التخريج فهم السيدين (= المؤيد بالله والناطق بالحق) وخالهما (= أبو العباس الحسني)، هؤلاء ينصوا ويخرجوا، ومولاهما (= علي بن بلال)، هو يخرج ولا ينص. وأما قسمته، فهو ينقسم إلى تخريج من نص، كما قد قال الهادي: الدم ينقض الوضوء. فيقول القائل المخرج: ينقضه على أي وجه خرج وفي أي وقت قائماً أو قاعداً أو من أي الأعضاء. وتخرج من طريقة، كما قد قال: تجب النية على المتوضئ. فيقول المخرج: وكذا على المتيمم أولى. وتخرج من تعليل، كما قال: يجب الوضوء على من نام؛ لأنه زال عقله. فيقول المخرج: وكذا من كل ما أزال العقل. وأما مراتبه، فالأولى التخريج من النص، ثم من الطريقة، ثم من التعليل. وأما ألفاظهما فألفاظ النص ظاهرة، وألفاظ التخريج خمسة؛ وهي أن يقول: تخريجاً⁽⁸⁵⁾، أو: على أصل⁽⁸⁶⁾، أو: على مقتضى⁽⁸⁷⁾، أو: على موجب⁽⁸⁸⁾، أو: على قياس⁽⁸⁹⁾. وجميع

(82) الناطق بالحق، التحرير، (ص/41، 48، 92، 103) وغيرها.

(83) المصدر السابق، (ص/20، 84، 216) وغيرها.

(84) المصدر السابق، (ص/36): علي بن العباس عن الهادي، 37: عن القاسم، 40: المرادي عن القاسم، 70: محمد بن القاسم عن أبيه، 84: أصحاب القاسم عنه، 121: علي بن العباس عن القاسم، وغيرها.

(85) المصدر السابق، (ص/19، 34، 38، 54، 112، 175، 193، 263، 270) وغيرها.

(86) المصدر السابق، (ص/22، 26، 106، 144، 191، 211، 302، 405، 443) وغيرها.

(87) المصدر السابق، (ص/52، 79، 128، 156، 198، 273، 302) وغيرها.

(88) المصدر السابق، (ص/19، 23، 26، 46، 103، 140، 270) وغيرها.

(89) المصدر السابق، (ص/16، 57، 100، 149، 193، 213، 304، 357، 406، 449) وغيرها.

النص فيه منسوب إلى قائله، والتخريج [فيه ما هو منسوب إلى قائله وفيه ما هو مطلق غير منسوب]»⁽⁹⁰⁾.

بعدها تأتي مدونات التلاميذ؛ ومنهم أبو جعفر محمد بن يعقوب الهوسبي (ت. 455هـ/1063م)، له كتاب الكافي في شرح الوافي لأبي الحسن الأملي (= مخطوط). وعلي بن محمد بن علي بن سليمان بن القاسم الرسي (ت. لعله أول ق5هـ/ق11م)، من تلامذة الهادي الصغير⁽⁹¹⁾، له كتاب الكافي والقاضي زيد بن محمد الكلاري، له كتاب الجامع للشرح/في الشرح ويعرف ب: تعليق/شرح التحرير (= مخطوط في عدة نسخ، بعضها في ثمانية مجلدات)، اختصر فيه شرح التحرير للناطق بالحق الهاروني، وأضاف إليه «زوائد كثيرة وفروع»⁽⁹²⁾. ومحمد بن أبي الفوارس⁽⁹³⁾ توران شاه الجيلي، له كتاب تعليق التجريد⁽⁹⁴⁾ (= مخطوط). وأبو طالب الفارسي السلماي، له كتاب التقرير شرح التحرير⁽⁹⁵⁾.

ومن المعتنين بفقهِه الناصر للحق الأطروش في السياق الشمالي أيضاً: المؤيد بالله الهاروني، له كتاب الحاصر لفقهِه الناصر (= قيد التحقيق)، وكتاب عيون الأدلة في شرح نصوص الناصر للحق⁽⁹⁶⁾. والناطق بالحق الهاروني، له كتاب الناظم⁽⁹⁷⁾. وأبو الحسن الأملي، له كتاب الوافر في مذهب الناصر⁽⁹⁸⁾. وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي، أحد تلامذة القاضي عبد الجبار الهمداني، له كتاب الموجز، وكتاب الباهر على مذهب الناصر⁽⁹⁹⁾. وأبو جعفر الهوسبي، له كتاب الإبانة وشرحه⁽¹⁰⁰⁾ (= مخطوطان)، وهما من أهم مدونات الفقه الناصري. وأبو طالب السولشي، له كتاب الهداية⁽¹⁰¹⁾. وعلي بن محمد الأبراني، له كتاب المسفر على مذهب الناصر⁽¹⁰²⁾. وعلي بن بيرمراد الديلمي (ت. بعد

(90) من حواشي كتاب اللمع من فقه أهل البيت عليهم السلام، الحسيني، علي بن الحسين، مخطوطة ليدن (1)، (Or. 23.414/ ورقة 1و). وما بين المعقوفتين [] مني؛ إكمالاً للنقص في آخر النص.

(91) ابن أبي الرجال، المطلع، (321/3)؛ ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (778/2).

(92) الكلاري، زيد بن محمد، الجامع للشرح، مخطوطة فيينا غلازر 125، (1/ورقة 2ظ).

(93) وينسب في مخطوطات أخرى إلى الأب فيقال: تعليق أبي الفوارس. ومنها الكلاري، الجامع للشرح، مخطوطة برلين 3779، (6/ ورقة 21ظ، 34و).

(94) حاشية على كتاب اللمع، مخطوطة ليدن، (1/، ورقة 1و).

(95) مخطوطة قم، (ورقة 7و).

(96) المصدر السابق، (ورقة 7و). لم أقف على هذا العنوان إلا في هذا المصدر.

(97) المحلي، الحدائق، (58/2).

(98) ابن أبي الرجال، المطلع، (216/3).

(99) المحلي، الحدائق، (58/2)؛ الجنداري، التراجم، (ص/36).

(100) المحلي، الحدائق، (58/2).

(101) مخطوطة قم، (ورقة 5و).

(102) المصدر السابق، (ورقة 5و).

490هـ/1097م)، له كتاب المغني في رؤوس مسائل الخلاف بين الإمام الناصر للحق وسائر فقهاء أهل البيت وفقهاء العامة (= قيد التحقيق).

من فقهاء الشمال وأصوليين، وقد تكرر ذكره، إمام الزيدية البارز المؤيد بالله الهاروني؛ فله -إضافة إلى أعماله السابقة في الفقه الناصري والقاسمي/اليحيوي، وأعماله الأخرى في الكلام والحديث والزهد- كُتِبَ في فقهه واجتهاداته الخاصة؛ منها: كتاب الإفادة (= مخطوط)، وكتاب المسائل الزيادات، ويسمى الملحق على الإفادة، و: المسائل⁽¹⁰³⁾، ويعرف اختصارًا ب: الزيادات (= مخطوط)؛ علَّقهما عنه تلميذه أبو القاسم الحسين بن الحسن الهوسبي، المعروف ب: الأستاذ، وب: ابن تال/ثال. جمع الأول في حياة المؤيد بالله وعرضه عليه، والثاني بعد موته⁽¹⁰⁴⁾. يعد المؤيد بالله صاحب المدرسة الفقهية «المؤيدية» لدى زيدية الشمال؛ فقد اعتنوا بفقهه واهتموا بمدوناته بالشروح والتعليق، ومنهم: الأستاذ أبو القاسم الهوسبي، له شرح على الإفادة⁽¹⁰⁵⁾. وعلي بن محمد بن خليل، له كتاب يعرف ب: مجموع علي خليل (= مخطوط)، جمع فيه بين الإفادة والزيادات⁽¹⁰⁶⁾. والقاضي زيد الكلازي، له تعليق⁽¹⁰⁷⁾ على (شرح) الإفادة⁽¹⁰⁸⁾، وتعليق على الزيادات⁽¹⁰⁹⁾. والقاضي يوسف بن الحسن الكلازي الخطيب، تلميذ المؤيد بالله الهاروني وخطيبه، له تعليق على (شرح) الإفادة⁽¹¹⁰⁾. وإمام الزيدية الشمالي أبو الحسن علي بن جعفر الحَقِينِي (ت. 490هـ/1097م)، له شرح على الزيادات⁽¹¹¹⁾. وأبو مضر شريح بن المؤيد الشريحي (ت. 6ق/هـ/12م)، له كتاب أسرار الزيادات (= شرح المسائل الزيادات)⁽¹¹²⁾. وأبو الحسن أحمد بن أبي الحسن الكِنِّي (ت. بعد 552هـ/1157م)، له كتاب كشف الغلطات، تعقَّب فيه شرح أبي مضر⁽¹¹³⁾.

ومع هذا النشاط الشمالي؛ فإننا لا نجد لدى زيدية اليمن نشاطًا يواكبه، وبقي المشهد العام يعاني

(103) ابن أبي الرجال، المطلع، (310/2).

(104) الثلاثي، يوسف بن أحمد بن عثمان، تعليق الزيادات، مخطوطة فيينا غلازر 71، (ورقة/1ظ).

(105) مخطوطة قم، (ورقة/4ظ، 7و). وعند ابن أبي الرجال أنه له شرح الزيادات. المطلع، (4/523).

(106) حاشية على كتاب اللع، مخطوطة ليدن، (1/ورقة1ظ)؛ ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (2/793-794).

(107) قال الفقيه يوسف الثلاثي: «اصطلاح المتقدمين أن أول ما يوضع على الكتاب شرح، وما يأتي بعده يسمى تعليقًا». وذكر عن هذا التعليق وتعليق القاضي يوسف الخطيب الآتي أهمًا تعليقان على شرح الإفادة للهوسبي لا على الإفادة. الزهور المشرفة، مخطوطة برلين غلازر 61، (1/ورقة1ظ).

(108) حاشية على كتاب اللع، مخطوطة ليدن، (1/ورقة1ظ).

(109) المصدر السابق، (1/ورقة1ظ).

(110) مخطوطة قم، (ورقة/4ظ، 7و).

(111) المصدر السابق، (ورقة/4ظ، 7و)؛ حاشية على كتاب اللع، مخطوطة ليدن، (1/ورقة1ظ).

(112) مخطوطة قم، (ورقة/3و).

(113) وسياتي في الحقبة ما بعد الكلاسيكية أحد فقهاء زيدية اليمن ويتعقب الكني وأبا مضر بكتاب: أسرار الفكر في الرد على الكني وأبي مضر. ابن أبي الرجال، المطلع، (2/396، 4/488؛ ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (1/486).

من حالة ركود شبه تام إلا من أعمال قليلة -هي ما وقفت عليه- كتبها إمام الزيدية: المنصور بالله القاسم بن علي العياني، ووصل إلينا مما كتبه أجوبة مسائل في الفقه والتفسير ضمن كتابه التنبيه والدلائل (= مطبوع)، وكتاب مستخرج من كتاب التفریح في الفقه (= مخطوط)، وفيه ما يدل على اطلاعه على فقه الناصر للحق الأطروش⁽¹¹⁴⁾. والمحسن بن محمد بن المختار بن الناصر بن الهادي، المعاصر للمنصور العياني، له كتاب اللمعة في فقه الهادي⁽¹¹⁵⁾. والمطهر بن علي بن الناصر أحمد بن الهادي إلى الحق (ت. 415هـ/1024م)، صنّف على مذهب جده الهادي، وخرّج عليه أشياء كثيرة⁽¹¹⁶⁾؛ وهذا مؤثر على أن ممارسة التخریح لم تنحصر في الأربعة السابق ذكرهم.

1. 2. 3. انتقال فقه الشمال إلى اليمن:

إن أقدم انتقال لمدونات من الشمال إلى اليمن يمكن التأريخ له فيما لاحظته كان في آخر القرن: (4هـ/10م) لكتاب شرح التجريد للمؤيد بالله الهاروني؛ فقد ذُكر عن المطهر بن علي، السابق ذكره، أنه تصرف في هذا الشرح⁽¹¹⁷⁾. يلي ذلك ما أحتمل أن يكون قد نقله معه إمام الزيدية الشمالي الناصر لدين الله أبو الفتح (= كنيته اسمه) بن الحسين الديلمي (ت. 444هـ/1052م)، القادم من الديلم إلى اليمن سنة (437هـ/1046م)، حيث بويع إمامًا، وكان قد دعا لنفسه بالإمامة هناك في حدود سنة (430هـ/1039م)، والذي له أعمال لم يصل إلينا منها سوى كتابه البرهان في تفسير القرآن⁽¹¹⁸⁾، وكتاب أجوبة المسائل في الفقه (= مطبوع)، استشهد بالناصر للحق الأطروش في موضع واحد منها⁽¹¹⁹⁾. ثم انتقال آخر قبل حلول منتصف القرن: (5هـ/11م)؛ إذ بحوزتي نسخة لجزء -لعله الرابع- من كتاب الجامع للشرح للقاضي الكلاري كتبت في (1 ذي الحجة 443هـ/3 أبريل نيسان) 1052م. ثم انتقال في النصف الأخير من القرن: (5هـ/11م) للكتاب نفسه وصل قبل سنة (488هـ/1095م)؛ وفقًا لنسخة بحوزتي من الجزء الثالث كتبت في (26 رمضان 488هـ/28 سبتمبر (أيلول) 1095م)، وقوبلت على «الأصل الواصل من العراق». ثم انتقال لكتاب في علم الكلام تدل عليه نسخة الأمبروزيانا رقم ar.

(114) المستخرج، (ورقة/244ظ).

(115) ابن القاسم، الطبقات، (1/261).

(116) المحلي، الحدائق، (2/220).

(117) ابن أبي الرجال، المطلع، (4/412).

(118) وهو حقيق بدراسة معمقة؛ لتقدمه ولتشابهه الكبير -يصل أحيانًا إلى التتابق- مع تفسير النكت والعيون لعصريه أبي

الحسن الماوردي (ت. 450هـ/1058م).

(119) الديلمي، الناصر أبو الفتح بن الحسين، أجوبة المسائل، لندن، دار النضيري للدراسات والنشر (2022م)، (ص/47).

X 96)، لفافة غريفيني رقم (27)، كتبت في اليمن في (ربيع الأول سنة 499هـ/1105م)، والتي اختلف الباحثون في عنوانها ومؤلفها⁽¹²⁰⁾.

ثم انتقال في أول القرن: (6هـ/12م)، عن طريق عبد الله بن علي بن المسلم العنسي (ت. بعد 550هـ/1155م)، وهو من زيدية اليمن المعاصرين لإمام الزيدية في عصره المتوكل على الله أحمد بن سليمان (ت. 566هـ/1170م)؛ فله رحلة إلى الشمال عاد منها إلى اليمن سنة (501هـ/1108م)⁽¹²¹⁾، و«وصل بكتب الشروح من الديلم»⁽¹²²⁾. ثم في عصر إمام الزيدية الشمالي أبي طالب الأخير يحيى بن أحمد بن الحسين بن المؤيد بالله الهاروني (ت. 520هـ/1126م)، في السنوات (511-520هـ/1117-1126م)، قامت وحدة سياسية بين زيدية الشمال واليمن⁽¹²³⁾؛ ولعل مما ساعد على قيامها ما ذكر أن أنصاره كانوا اثني عشر ألفاً على مذهب الهادي⁽¹²⁴⁾. من المحتمل جداً أنه حصل مع قدوم سفيره إلى اليمن -وخلال تلك السنين أيضاً- انتقال لثراث الشمال، ولا أستبعد حصول العكس أيضاً. وفي أول هذا القرن أيضاً، إن لم يكن قبل ذلك، وصل كتاب في أصول الفقه لأحد أئمة الشمال أرجى الحديث عنه إلى موضعه. ثم انتقال عن طريق أبي الحسين زيد بن الحسن البيهقي (ت. 547هـ/1152م)⁽¹²⁵⁾، وقد وصل إلى اليمن سنة (541هـ/1146م) و«معه كتب كثيرة جامعة لفنون العلم»⁽¹²⁶⁾، وكان قد نهب كثير منها بين مكة والمدينة⁽¹²⁷⁾. ثم انتقال عن طريق الحسين بن عبد الله بن محمد الحسيني (ت. بعد 567هـ/1172م) المعروف بـ (المهول)، كانت له رحلة إلى الشمال، ودرس هناك على بعض مشايخ الزيدية؛ فكان في الكوفة سنة (555هـ/1160م)، ومما سمعه بها كتاب العلوم لأبي جعفر المرادي⁽¹²⁸⁾.

(120) حمدان واشميتكه، عمر وزاينته، مقدمة نكت كتاب المغني مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل، مؤلف مجهول، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية (2022م)، (ص/أ حاشية1)؛ شميتكه، زاينته، مقدمة المرجع في تاريخ علم الكلام، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات (2018م)، (345/1)؛ كوك، مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (2013م)، (ص/312 حاشية44).

(121) المحلي، الحدائق، (221/2)؛ ابن أبي الرجال، المطلع، (83/3)؛ ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (618-616/2، 611، 133/1).

(122) المتوكل، أحمد بن سليمان، أصول الأحكام الجامع لمسائل الحلال والحرام، صنعاء، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع (2004م)، (532-533/2).

(123) المنصور بالله، عبد الله بن حمزة، الشافي، صعدة، منشورات مكتبة أهل البيت (2008م)، (911/1)؛ المحلي، الحدائق، (204/2).

(124) المنصور بالله، الشافي، (911/1)؛ المحلي، الحدائق، (202/2).

(125) الحسيني، المصادر، (ص/419).

(126) الثقفي، سليمان بن يحيى، سيرة الإمام أحمد بن سليمان، الهرم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (2002)، (ص/132).

(127) المحلي، الحدائق، (221/2).

(128) المرادي، محمد بن منصور الكوفي، كتاب العلوم (1981م)، (13/1)؛ ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (306/1).

وقبلها في الرَّيِّ سنة (552هـ/1157م)، وسمع هناك بعض الكتب على أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكيّمي⁽¹²⁹⁾. وعاد بالكتب النفيسة⁽¹³⁰⁾. وآخر هذه الحصيلة كان عن طريق القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي (ت. 573هـ/1177م)، أحد أبرز الشخصيات المؤثرة والمحورية في تاريخ زيدية اليمن، ورحلته إلى الشمال هي الأشهر في أدبيات الزيدية ولدينا في العصر الحاضر. وقد استمرت سبع سنوات إلى كل من الحجاز والعراق وشمال إيران، وعاد منها محملاً بالكثير من تراث زيدية تلك المناطق في مختلف الفنون، إضافة إلى ما حمله من كتب المعتزلة وغيرهم، والذي كان له وللزيدية بعده المحافظة عليها ووصول كثير منها إلينا. وتاريخ عودته إلى اليمن وفقاً لشاهد قبره ولما في سيرة المتوكل أحمد بن سليمان⁽¹³¹⁾ -وهو الصحيح والأقدم- كان سنة (554هـ/1159م)، وهي السنة التي اختتمتها نهاية لهذه المرحلة وبداية للتالية؛ فإن ما بعدها قد تغير كثيراً عما قبلها.

2. 2. 3. التدوين الأصولي في المرحلة الكلاسيكية الأولى:

منذ أواخر القرن: (4هـ/10م) نشط أصوليو زيدية الشمال فشاركوا بأعمال جامعة لأبواب أصول الفقه، إلى جانب أعمال في جزئيات من هذا الفن. من هؤلاء الأصوليين الذين رصدتهم، ومظان بعض مشاركاتهم في كتبهم الكلامية والفقهية، المؤيد بالله الهاروني؛ توجد بعض آرائه الأصولية في الفصول الأخيرة من كتاب الإفادة وكتاب الزيادات. وذكرت بعض المصادر أن له مصنفات أصولية⁽¹³²⁾؛ لكنها لم تنص على عنوان منها، وأخرى ذكرت بعض آرائه الأصولية⁽¹³³⁾. والناطق بالحق أبو طالب الهاروني، له كتاب المجزي في أصول الفقه (= مطبوع). وكان قد طبع القسم الموجود منه في الفاتيكان برقم (1100) ونُسب للقاضي عبد الجبار على أنه بعض كتابه العمدة، كما طبع هذا القسم أيضاً بعنوان شرح العمدة منسوباً لأبي الحسين البصري (ت. 436هـ/1044م) بتحقيق عبد الحميد أبو زنيد. وقد أولى مؤلفه مسائل الخلاف عناية دقيقة، واعتنى عناية خاصة بأراء شيخه أبي عبد الله البصري. وهو -إضافة إلى أهميته العلمية والتاريخية- أوسع كتب الزيدية الأصولية في ذلك العصر وفي عصور لاحقة.

(129) ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (1/306).

(130) العنسي، عبد الله بن زيد، التمييز بين الإسلام وعقائد المطرفية الطغام، صعدة، مركز الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (2023م)، (ص/342).

(131) الثقفى، السيرة، (ص/281، 246، 242) بترتيب الصفحات هذا.

(132) المنصور بالله، الشافي، (1/897).

(133) المنصور بالله، صفوة الاختيار في أصول الفقه، صعدة، منشورات مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، (2002م)، (ص/46، 168، 177، 324، 365).

وله كتاب جوامع الأدلة في أصول الفقه⁽¹³⁴⁾. ومسألة في أن إجماع أهل البيت حجة (= مطبوع)؛ وهذه المسألة في أدبيات الزيدية كما تتعلق بعلم الكلام؛ فإنها تتعلق بأصول الفقه؛ فتعد أحد مصادر التشريع عندهم.

وأبو الحسن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم القزويني (ت. ق 5هـ/ق 11م) المتكلم والأصولي تلميذ المؤيد بالله⁽¹³⁵⁾، المعروف بـ مانكديم، إمام الزيدية الشمالي، ومصنف كتاب تعليق شرح الأصول الخمسة المنسوب خطأ في طبعاته المختلفة إلى شيخه القاضي عبد الجبار الهمداني. له كتاب مجموع العمدة في أصول الفقه، نص هو على عنوانه⁽¹³⁶⁾، وهو أحد شروح كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار. وصل إلى اليمن في أول القرن: (6هـ/12م)؛ وفقاً لنسخة الكتاب الخطية التي اكتشفها مؤخرًا⁽¹³⁷⁾، وكُتبت سنة (512هـ/1118م). وتطرق في تعليق الشرح إلى شيء من أصول الفقه في النسخ والعموم والأخبار⁽¹³⁸⁾. وأبو القاسم البستي، له كتاب في أصول الفقه - لم يصل إلينا - أحال هو إليه في كتابه المعتمد في الإمامة⁽¹³⁹⁾. كما عُرِيت إليه أقوال أصولية ذكرها بعض الأصوليين⁽¹⁴⁰⁾. والموفق بالله أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الجرجاني (ت. بعد 434هـ/1042م)، المتكلم والأصولي والفقيه، أحد تلامذة المؤيد بالله والناطق بالحق⁽¹⁴¹⁾. له كتاب في أصول الفقه؛ ذكره هو في كتابه الإحاطة في علم الكلام⁽¹⁴²⁾. وله مسألة في أن إجماع أهل البيت عليهم السلام حجة (= مطبوع). كما تطرق في كتاب الإحاطة - وصل إلينا منه الجزء الثاني - لمسائل من أصول الفقه: في الأخبار، ونسخ الشرائع، وإجماع أهل البيت⁽¹⁴³⁾. وأبو جعفر الهوسبي، له كتاب تعليق العمدة في أصول الفقه⁽¹⁴⁴⁾، أحد شروح كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار الهمداني⁽¹⁴⁵⁾. وأبو محمد إسماعيل بن علي الفرزاذي (ت. قبل 532هـ/1138م)

(134) قيد التحقيق في عمل مشترك بيني وبين عبد الله الغزيري.

(135) المرشد بالله، السيرة، (ص/45).

(136) مانكديم، أحمد بن الحسين، تعليق شرح الأصول الخمسة، القاهرة، مكتبة وهبة (2006م)، (ص/751).

(137) قيد التحقيق في عمل مشترك بيني وبين عبد الله الغزيري.

(138) مانكديم، التعليق، (ص/768).

(139) البستي، أبو القاسم إسماعيل بن أحمد، المعتمد في الإمامة على مذهب الزيدية، لندن، دار النضيري للدراسات والنشر (2022م)، (ص/78، 96، 98، 151، 182).

(140) القزويني، أبو يوسف عبد السلام بن محمد، الواضح - مختصر في أصول الفقه، الكويت، دار فارس لبعث التراث وتأسيس الفكر (2022م)، (ص/188، 265)؛ الزركشي، البحر المحيط، (2/334).

(141) المرشد بالله، السيرة، (ص/44)؛ مخطوطة قم، (ورقة/4ظ).

(142) الموفق بالله، الحسين بن إسماعيل الجرجاني، الإحاطة في علم الكلام، مخطوطة ليدن (2)، (Or. 4809/ورقة 24ظ، 31و، 52ظ، 96ظ، 183و، 225ظ).

(143) المصدر السابق، (2/ورقة 19و-27ظ، 29و-32ظ، 131ظ-135ظ).

(144) ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (2/1114).

(145) الحسيني والغزيري، محمد وعبد الله، مقدمة الواضح لأبي يوسف القزويني، (ص/58).

مصنف تعليق شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، تعرض فيه لمسائل من أصول الفقه: في نسخ الشرائع، وفي المحكم والمتشابه، وفي العموم والخصوص، والأخبار⁽¹⁴⁶⁾.
في مقابل النشاط الأصولي لزيدية الشمال هذا، وهو ما أحصيته؛ لم أجد في حدود ما اطلعت عليه إلى الآن أي نشاط لزيدية اليمن في هذا الجانب، وكذلك الأمر بالنسبة لزيدية الكوفة!

3.3. المرحلة الكلاسيكية الثانية (554-656هـ/1159-1258م)

التلقي الزيدي- الزيدي

تعد هذه المرحلة- التي جعلت سنة عودة القاضي جعفر إلى اليمن وما حمله من المدونات دلالة رمزية لبدايتها- فصلاً جديداً لكثير من المتغيرات في شتى المجالات في تاريخ زيدية اليمن؛ فقد أثمر الانتقال المتزايد لمدونات الشمال بفنونها المختلفة وتنوع مناهج تأليفها وما حملته من التطورات والمستجدات عن استجابة وإن كانت متأخرة بالتفاعل والتعاطي تجاهها؛ فشهدت الساحة العلمية نشاطاً غير مسبوق وازدهاراً وتطورات مهمة. ومما ساعد على ذلك الاستقرار السياسي، الداخلي تحديداً، في عصري إمامي الزيدية -تخللهما شبه فراغ سياسي دام لأكثر من عقدين لم يكن ذا تأثير-: المتوكل على الله أحمد بن سليمان (حكم: 532-566هـ/1137-1170م) والمنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (حكم: 593-614هـ/1197-1217م). فقد خلت لهما الساحة الداخلية من المعارضين وانفرد كل منهما بالزعامة. كما تمتعا بقدر كبير من السلطة الكاريزمية، بالأخص المنصور بالله، لم تحصل لغيرهما ممن سبقهما خلال المرحلة الأولى؛ حيث كان الصراع بين الزعامات الزيدية قائماً، ولم يبرز من بينهم من اتصف بالقدر الذي اتصفا به؛ ما ساعد على توجيه الجهود نحو الجوانب الأخرى؛ الداخلية العلمية والتنظيمية والاجتماعية، والخارجية مع الآخر في الاستقلال أو التوسع ورسم العلاقات والصراع الفكري معه. أضف إلى ذلك ما اقتصرت به من حاجة إلى التعليم والإفتاء وتعيين الولاة وتنصيب القضاة؛ وهو ما سينعكس على الفقه بالدرجة الأولى في الجانبين النظري والتطبيقي؛ في مناهج تأليفه وتقريب فتاواه وترتيب درسه وتأهيل دارسيه ليكون منهم الوالي والفقير والمفتي، وفي تحديد أنماط العلاقة بين المفتي والمستفتي وطريقة السؤال والجواب وآداب القاضي وما يتعلق بذلك من التقاليد والآداب المرعية والقواعد التنظيمية.

كانت بواكير ذلك النشاط على يد المتوكل أحمد بن سليمان والعلماء المحتفين به؛ فدون هو كتابه المهم أصول الأحكام الجامع لمسائل الحلال والحرام (= مطبوع)، واتجه علماؤه إلى العناية بمدونات

(146) الفرزاذي، إسماعيل بن علي الرازي، تعليق شرح الأصول الخمسة، مخطوطة صنعاء (599)، (ورقة/130 و-131، 135 و-135 ظ، 135 ظ-136، و، 163 و-164 و).

الشمال، ومنهم أبو الفتح إسحاق بن أحمد بن عبد الباعث (ت. 555هـ/1160م)، له كتاب شرح التحرير⁽¹⁴⁷⁾ وتعليق على الإفادة⁽¹⁴⁸⁾. وسليمان بن محمد بن شاور (ت. 558هـ/1163م)، أحد تلامذة زيد بن الحسن البهقي، له شرح على التحرير⁽¹⁴⁹⁾. والقاضي جعفر الهلوي، له كتاب نكت العبادات وجمل الزيادات، على مذهب الهادي⁽¹⁵⁰⁾ (= مطبوع)، وشرحه: الروضة الهية في المسائل المرضية (= مطبوع). وستتصاعد وتيرة النشاط ليبليغ ذروته في عصر المنصور بالله، والذي قامت في عصره وحدة سياسية بين زيدية اليمن الشمال، وكان هو من أبرز الناشطين المشاركين في التصنيف، واعتنى علماءه بفقهه وفتاواه من جهة، وبالفقه الزيدي بمختلف مدارسه من جهة ثانية، وبالفتون العلمية الأخرى وأهمها الكلامية بمختلف اتجاهاتها من جهة ثالثة. ومن أبرز الناشطين في عصره: المعتنون بفقهه: محي الدين أحمد بن محمد بن الوليد القرشي (ت. 621هـ/1224م)، أحد شيوخ المنصور بالله، ومصنف الردود في باب الإمامة على القاضي عبد الجبار في كتاب المغني، والحاكم الجشعي (ت. 494هـ/1100م) في شرح العيون، وركن الدين ابن الملاحمي (ت. 536هـ/1141م) في الفائق في أصول الدين. له كتاب الهداية من المغاوي في معرفة الفتاوي (= مطبوع)، وكتاب اللمع والإشارات إلى نوادر الاختيارات (= مطبوع). وعلي بن أحمد بن الحسين الأكوغ (ت. بعد 627هـ/1230م)، له كتاب الاختيارات المنصورية، أعاد ترتيبها ابن الوليد القرشي في كتاب اللمع. ومحمد بن أسعد بن علاء المرادي (ت. بعد 607هـ/1210~1211م)، سفير المنصور بالله إلى الشمال سنة (603هـ/1206~1207م)، له كتاب المهذب (= مطبوع)، اعتمد فيه على كتابي ابن الوليد القرشي. وأما المعتنون بالفقه الزيدي عمومًا فمنهم: القاضي أحمد بن مسعود الريعاني⁽¹⁵¹⁾، له تعليق على الجامع في الشرح للقاضي الكلاري⁽¹⁵²⁾. وسليمان بن ناصر السُّحامي (ت. 600هـ/1204م)، له كتاب شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام (= مخطوط)، واحتوى مقدمة كلامية حذا فيها حذو الهادي في مقدمته لكتاب الأحكام⁽¹⁵³⁾ لكن على الطريقة المدرسية، ومقدمة أصولية يأتي الكلام عنها لاحقًا. وابن الوليد القرشي،

(147) الناطق بالحق، التحرير، (ص/13).

(148) قال الفقيه يوسف الثلاثي إن هذا التعليق تعليق على شرح الإفادة للهوسعي لا على الإفادة. الزهور، مخطوطة برلين غلازر، ج1، ورقة 1ظ؛ حاشية على كتاب اللمع، مخطوطة ليدن، (1/ورقة 1ظ).

(149) المسوري، أحمد بن سعد الدين، مجموع الإجازات، (ورقة/232و).

(150) الهلوي، القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، الروضة الهية في المسائل المرضية شرح نكت العبادات، صنعاء، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع (2014م). (ص/14).

(151) المحلي، الحدائق، (2/352).

(152) السُّحامي، سليمان بن ناصر، شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام، (1/ورقة 2ظ)؛ ابن القاسم،

الطبقات، (1/266).

(153) السُّحامي، شمس الشريعة، (1/ورقة 3و).

له كتاب تحرير زوائد الإبانة؛ فجعل علامة متن الإبانة: الأصل، وعلامة الزوائد: زيادة⁽¹⁵⁴⁾. وكتاب الجواهر والدرر المستخرجة من شرح أبي مضر (= مخطوط). وعبد الله بن محمد بن أبي النجم (ت. 647هـ/1249م)، له كتاب أحكام الحسبة والدور وما يختص بالإمام وغيره من الأمور (= مخطوط). ومن الطبقة التالية: علي بن الحسين بن يحيى الحسيني (ت. 646هـ/1248~1249)، له كتاب اللمع من فقه أهل البيت (= مخطوط)، من أشهر الكتب الجامعة، وعليه شروح وتعاليق. وكتاب القمر المنير في حل عقود التحرير (= مخطوط). والمهدي لدين الله أحمد بن الحسين (ت. 656هـ/1258م)، إمام الزيدية في عصره، له كتاب نهاية الإرشاد وبغية المرتاد، جواب مسائل محيي الدين عطية النجراني (ت. 665هـ/1267م)، وكتاب المفيد الجامع لمنظومات غريب الشرائع (= مخطوط). ومحمد بن عبد الله بن معرف (ت. بعد 657هـ/1259م)، له كتاب المنهج المنير الجامع لفوائد التحرير (= مخطوط)، ويسمى: مذاكرة التحرير⁽¹⁵⁵⁾. والحسين بن بدر الدين محمد (ت. 662هـ/1264م)، له كتاب شفاء الأوام (= مطبوع)، وكتاب التقرير لفوائد التحرير (= مخطوط). والحسن بن البقاء التهامي القيسي (ت. بعد 670هـ/1272م)، له كتاب الكامل في الفقه⁽¹⁵⁶⁾.

وفي تطور جديد، بدأ التصنيف في الفرائض والموارث يأخذ منحى آخر؛ فبعد أن كانت بابًا من أبواب مدونات الفقه؛ اتجه العلماء أيضًا إلى إفرادها بالتصنيف؛ فكتبوا عدة أعمال لاقى الاهتمام والعناية وكتبت علمها الشروح. من أولئك الفرضيين، وهم من زيدية اليمن: الفضل بن أبي السعد بن عزوي العصفري (ت. بعد 614هـ/1217م)، له كتاب الفائض في علم الفرائض (= مخطوط)، وكتاب عقد الأحاديث في علم الموارث (= مخطوط)، وكتاب مفتاح الفائض (= مخطوط)، وكتاب اللامع. وعلي بن الحسين الحسيني صاحب كتاب اللمع، له كتاب درر الفرائض (= مخطوط). وأحمد بن نسر بن مسعود العنسي (ت. بعد 665هـ/1267م)، له كتاب الوسيط في الفرائض (= مخطوط).

(154) ابن أبي الرجال، المطلع، (4/185-186). والمفهوم من كلام ابن أبي الرجال أن محمد بن صالح متقدم على ابن الوليد القرشي وأنه ممن شارك في كتابة زوائد الإبانة. وهذا غير صحيح؛ لأن محمد بن صالح (بن مرتضى الجيلاني) هذا ولد في (رمضان سنة 608هـ/فبراير (مارس) 1212م) وتوفي في (رمضان سنة 675هـ/فبراير (مارس) 1277م)؛ ومن ثمة فإن «زوائد الإبانة» التي اشتغل عليها ابن الوليد قد كتبت قبله ولم يكن مشاركًا في كتابتها، ويكون الصحيح ما ذكره ابن المؤيد من أنه جمع زوائد الإبانة وهذبهما مع مذاكرة وزوائد زادهما عليها. انظر طبقات الزيدية، (2/987).

(155) بحوزتي نسخة من جزأين بالعنوان الأول، وبالثاني نسخة من الجزء الثاني وهي مطابقة لما في الأولى. فمن ثمة لا صحة لما قيل إنهما كتابان مختلفان. الوجه، عبد السلام بن عباس، أعلام المؤلفين الزيدية، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية (2018م)، (280/2).

(156) ابن أبي الرجال، المطلع، (2/30).

وابن البقاء التهامي، له كتاب الوافي في الفرائض⁽¹⁵⁷⁾ (= مخطوط).

وإذا انتقلنا إلى الشمال فسنلاحظ تراجع نشاطهم في هذه المرحلة، وممن نشط منهم أحمد بن داعي بن الحسين الديلمي (ت. ق6ه/ق12م) المعروف بـ: دانشي، له شرح/تعليق على التحرير، وتعليق على الإبانة⁽¹⁵⁸⁾. ويوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الجيلاني (ت. بعد 607ه/1210-1م)، له كتاب سمط الدرر شرح التحرير⁽¹⁵⁹⁾. ومحمد بن صالح بن مرتضى الجيلاني (ت. 675ه/1277م)، جمع شرح الإبانة وحواشيها وزوائدها وهذبها وأضاف إليها زوائد.

1. 3. 3. التدوين الأصولي في المرحلة الكلاسيكية الثانية:

يعد المتوكل أحمد بن سليمان والقاضي جعفر الهلولي فاتحاً باب التدوين الأصولي الجامع للأبواب لزيدية اليمن، وستشهد الساحة الأصولية نشاطاً متزايداً وتطورات مهمة من قبل الأصوليين بعدهما. فللمتوكل كتاب الزاهر في أصول الفقه (= مخطوط)، وكتاب المدخل إلى الفقه⁽¹⁶⁰⁾. وللقاضي جعفر كتاب البيان في أصول الفقه (= مخطوط)، وكتاب التقريب في أصول الفقه (= مطبوع). واعتماده فيما على القسم السابع من كتاب عيون المسائل للحاكم الجشمي⁽¹⁶¹⁾. ثم الحسن بن محمد الرصاص (ت. 584ه/1188م)، له كتاب الفائق في أصول الفقه (= مخطوط). وسليمان السُّحامي، له كتاب النظام في أصول الفقه⁽¹⁶²⁾، وكتاب مختصر المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (= مخطوط). واشتمل كتابه الفقهي شمس شريعة الإسلام على مقدمتين، الثانية في أصول الفقه وشملت جميع أبوابه؛ اختصرها من المعتمد لأبي الحسين البصري والفائق للحسن الرصاص. والمنصور بالله عبد الله بن حمزة، له كتاب صفوة الاختيار في أصول الفقه (= مطبوع). والمعتضد بالله يحيى بن المحسن بن محفوظ الحسيني (ت. 636ه/1239م)، وهو ممن تولى إمامة الزيدية في اليمن، له كتاب المقنع في أصول الفقه (= مخطوط). وأحمد بن عُزَيْو بن عواض الجُمَيْرِي الخولاني (ت. بعد 650ه/1252م)، له كتاب الحاصر في أصول الفقه، دُكر أنه مجلد جامع⁽¹⁶³⁾. وأحمد بن محمد بن الحسن الرصاص

(157) المصدر السابق، (30/2).

(158) مخطوطة قم، (ورقة/7و)؛ ابن أبي الرجال، المطلع، (1/298).

(159) ابن أبي الرجال، المطلع، (4/523).

(160) الثقفي، السيرة، (ص/148).

(161) الهلولي، التقريب في أصول الفقه، صنعاء، مكتبة بدر للطباعة والنشر (2017م)، (ص/21-22).

(162) ابن أبي الرجال، المطلع، (2/377).

(163) ابن المؤيد، طبقات الزيدية، (1/162).

(ت. 656هـ/1258م) المعروف بـ: الحفيد، له كتاب وصفه هو بـ: «الكتاب الكبير»⁽¹⁶⁴⁾، وجعله كالشرح لكتاب الفائق لجده الحسن الرصاص⁽¹⁶⁵⁾. وكتاب غرر الحقائق⁽¹⁶⁶⁾، اختصره من كتابه الكبير⁽¹⁶⁷⁾. وكتاب جوهرة الأصول وتذكرة الفحول (= مطبوع)، اختصره من كتابه الغرر؛ ولذلك يعد (= الغرر) كالشرح له⁽¹⁶⁸⁾. والجوهرة من أشهر كتب الفن وعليه كثير من الشروح والتعليق. وله أيضًا كتاب الشجرة في الإجماعات⁽¹⁶⁹⁾، ولا أدري هل هو في أصول الفقه أم في الفقه؟ وعبد الله بن زيد العنسي (ت. 667هـ/1268م)، له كتاب التحرير لأدلة الأصول (= مخطوط)، وكتاب الدرر المنظومة في أصول الفقه، ذكره ونقل منه ابن الوزير اليماني⁽¹⁷⁰⁾. وكتاب مصباح المحجة الدال على أن إجماع آل النبي حجة (= مخطوط)، يبدو من خلال فهرس محتوياته⁽¹⁷¹⁾ أنه عبارة عن جُمع لرسالتى الناطق بالحق الهاروني والموفق بالله الجرجاني في إجماع أهل البيت السابق ذكرهما.

خاتمة:

تبين مما سبق، على ما فيه من اختصار وتكثيف شديدين؛ أن الفقه الزيدي وأصوله قد مرا بمراحل وأدوار عديدة كانت استجابة للواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي، وتطافت فيها جهود علماء الزيدية وكان لكل منهم إسهامه ونتاجه العلمي المتنوع، في التأسيس وما بعد التأسيس، وأن هناك تنوعًا زمنيًا وجغرافيًا في المجتمعات الزيدية، واختلافًا في العوامل والمتغيرات التي ساعدت في تطوير البنية الفقهية والأصولية الزيدية؛ الأمر الذي يفرض علينا ألا ننظر إلى تلك الأدوار بمنظار واحد؛ لما سينتج عن ذلك من إشكالات عديدة؛ من التسطیح والاختزال والفهم المشوّه والتصوير المغاير للواقع وكنت، لضيق المساحة، والذي جعلني أيضًا أقتصر في نواح كثيرة على مجرد التلميحات والإلماعات؛ قد حذف كثيرًا مما سجلته من عناوين المدونات الفقهية الأخرى، وما كتبه عن اتجاهات التدوين وأساليب

(164) الرصاص الحفيد، أحمد بن محمد، جوهرة الأصول وتذكرة الفحول، بيروت، دار إحياء التراث العربي (2009م)، (ص/43).

(165) المصدر نفسه، (ص/43): الحارثي، أحمد بن حميد، قنطرة الوصول إلى تحقيق جوهرة الأصول، مخطوطة صنعاء (1495)، (ورقة/4و).

(166) الحارثي، القنطرة، (ورقة/4و)؛ ابن أبي الرجال، المطلع، (1/421، 87/3): غرة الحقائق.

(167) الحارثي، القنطرة، (ورقة/4و).

(168) المصدر السابق، (ورقة/4و).

(169) الثلاثي، الزهور، مخطوطة برلين غلازر 61، (1/ورقة175ظ)؛ ابن أبي الرجال، المطلع، (1/421).

(170) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، دار عالم الفوائد (د.ت)، (ص/37، 56، 71،

161، 482).

(171) الوجيه، مصادر التراث في المكتبات الخاصة في اليمن، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية (2002م)، (1/391-392).

التصنيف في مختلف تلك الأدوار، وعن المتغيرات التي طرأت على الفنون الأخرى ذات العلاقة كالتفسير وعلوم القرآن، وتركت الإشارة إلى متى استوعب التدوينُ الأصولي وغيره علمَ المنطق؟ وكذلك التطرق إلى طبقات الفقهاء والتعريف بهم وجهودهم. وذلك على أمل استدراك ذلك وغيره بالتفصيل مستقبلاً!

ملحق: جدول بمدونات الفقه الزيدي وأصوله المذكورة في البحث

القاسم بن إبراهيم الرّسبي	الطهارة	أصحاب النصوص	المرحلة التكوينية المتأخرة
	صلاة اليوم واللييلة		
	الفرائض والسنن		
	المناسك		
	مسائل عبد الله بن الحسن الكلاري		
	مسائل جعفر بن محمد النيروسي		
	مسائل أحمد بن محمد بن سلام الكوفي		
	مسائل عبد الله بن يحيى القومسي		
	مسائل يحيى بن الحسن العقيقي		
	مسائل ابن مرداس		
	مسائل ابنه محمد		
الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين	الأحكام في الحلال والحرام	أصحاب النصوص	المرحلة التكوينية المتأخرة
	المنتخب		
	الفنون		
	القياس		
	السنة/تفسير معاني السنة		
الناصر للحق الحسن الأطروش	الاحتساب	أصحاب النصوص	المرحلة التكوينية المتأخرة
	جوامع النصوص		
	البساط		
	اختلاف العلماء		
	النقض على أبي بكر الأصبم		
	العلل		
أبو جعفر محمد بن منصور المرادي	العلوم	أصحاب النصوص	المرحلة التكوينية المتأخرة
	المناهي		

علي بن العباس الحسني	مجموع علي بن العباس	فقه القاسم والهادي
	مسائل علي بن العباس	
أبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسني	النصوص	فقه القاسم والهادي
	شرح الأحكام	
المؤيد بالله الهاروني	البلغة	فقه القاسم والهادي
	التجريد لفتاوى القاسم ويحيى بن الحسين	
	شرح التجريد	
	الحاصر لفقه الناصر	فقه الناصر
	عيون الأدلة في شرح نصوص الناصر للحق	
	الإفادة	فقه المؤيد بالله
	المسائل الزبادات	
الناطق بالحق الهاروني	التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النحارير	فقه القاسم والهادي
	شرح التحرير	
	الناظم في فقه الناصر	فقه الناصر
أبو الحسن علي بن بلال الأملي	الوافي	فقه القاسم والهادي
	شرح الأحكام للهادي إلى الحق	
	الوافر في مذهب الناصر	فقه الناصر
أبو القاسم البستي	الموجز	فقه الناصر
	الباهر على مذهب الناصر	
علي بن محمد بن علي الرسي	الكافي	فقه القاسم والهادي
أبو جعفر محمد بن يعقوب الهوسمي	الكافي في شرح الوافي	فقه القاسم والهادي
	الإبانة	
	شرح الإبانة	
القاضي زيد بن محمد الكلاري	الجامع للشرح/في الشرح (= تعليق التحرير)	فقه القاسم والهادي
محمد بن أبي الفوارس الجيلي	تعليق التجريد	
أبو طالب السولشي	الهداية	
علي بن محمد الأبراني	المسفر على مذهب الناصر	فقه الناصر
علي بن بيمررد الديلي	المغني في رؤوس مسائل الخلاف	

الفقه

المرحلة الكلاسيكية الأولى

الأستاذ أبو القاسم الهوسي	شرح على الإفادة	فقه المؤيد بالله	المرحلة الكلاسيكية الأولى
القاضي زيد الكلاري	تعليق على (شرح) الإفادة		
	تعليق على الزيادات		
القاضي يوسف الكلاري الخطيب	تعليق على (شرح) الإفادة		
أبو الحسن علي بن جعفر الحُقَيْني	شرح على الزيادات		
أبو مضر الشريحي	أسرار الزيادات		
أبو الحسن أحمد الكَيْني	كشف الغلطات		
أبو عبد الله العلوي الكوفي	الجامع الكافي	الكوفة	
	المقنع النافع المختصر من الجامع		
المنصور بالله القاسم العياني	أجوبة مسائل في الفقه والتفسير	اليمن	
	مستخرج من كتاب التفرع		
المحسن بن محمد بن المختار	اللمعة		
الناصر أبو الفتح الديلي	أجوبة المسائل		

المتوكل على الله أحمد بن سليمان	أصول الأحكام الجامع لمسائل الحلال والحرام	اليمن	المرحلة الكلاسيكية الثانية
إسحاق بن أحمد بن عبد الباعث	شرح التحرير		
	تعليق على الإفادة		
سليمان بن محمد بن شاور	شرح على التحرير		
القاضي جعفر المهلوي	نكت العبادات وجمل الزيادات		
	الروضة الهية في المسائل المرضية		
القاضي أحمد بن مسعود الريعاني	تعليق على الجامع في الشرح للكلاري		
سليمان بن ناصر السُحامي	شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام		
ابن الوليد القرشي	تحرير زوائد الإبانة		
ابن الوليد القرشي	الجواهر والدرر المستخرجة من شرح أبي مضر		

ابن الوليد القرشي	الهداية من المغاوي في معرفة الفتاوي	اليمن - فقه المنصور بالله	المرحلة الكلاسيكية الثانية		
ابن الوليد القرشي	اللمع والإشارات إلى نواذر الاختيارات				
علي بن أحمد بن الحسين الأكوغ	الاختيارات المنصورية				
محمد بن أسعد بن علاء المرادي	المهذب				
الفضل بن أبي السعد العصيفري	الفائض في علم الفرائض	اليمن			
	عقد الأحاديث في علم المواريث				
	مفتاح الفائض				
	اللامع				
عبد الله بن محمد ابن أبي النجم	أحكام الحسبة والدور وما يختص بالإمام وغيره من الأمور			المرحلة الكلاسيكية الثانية	
علي بن الحسين بن يحيى الحسيني	اللمع من فقه أهل البيت				
	القمر المنير في حل عقود التحرير				
	درر الفرائض				
المهدي لدين الله أحمد بن الحسين	نهاية الإرشاد وبغية المرتاد				المرحلة الكلاسيكية الثانية
	المفيد الجامع لمنظومات غريب الشرائع				
محمد بن عبد الله بن معرف	المنهج المنير الجامع لفوائد التحرير (= مذاكرة التحرير)				
الحسين بن بدر الدين محمد	شفاء الأوام		المرحلة الكلاسيكية الثانية		
	التقرير لفوائد التحرير				
أحمد بن نسر العنسي	الوسيط في الفرائض				
الحسن بن البقاء التهامي	الكامل في الفقه	المرحلة الكلاسيكية الثانية			
	الوافي في الفرائض				

أحمد بن داعي الديلمي	شرح/تعليق على التحرير	الشمال	المرحلة الكلاسيكية الثانية
	تعليق على الإبانة		
	سمط الدرر شرح التحرير		
	جمع شرح وحواشي وزوائد الإبانة وهذبها وأضاف إليها زوائد		
المتوكل أحمد بن سليمان	الزاهر في أصول الفقه	اليمن	
	المدخل إلى الفقه		
القاضي جعفر	البيان في أصول الفقه		
	التقريب في أصول الفقه		
الحسن بن محمد الرصاص	الفاثق في أصول الفقه		
سليمان السُّحامي	النظام في أصول الفقه		
	مختصر المعتمد في أصول الفقه		
	مقدمة أصولية (في كتابه شمس شريعة الإسلام)		
المنصور بالله عبد الله بن حمزة	صفوة الاختيار في أصول الفقه		
المعتضد بالله يحيى بن المحبِّس	المقنع في أصول الفقه		
أحمد بن عَزْوَ الجَمْبَرِي الخولاني	الحاصر في أصول الفقه		
الحفيد: أحمد بن محمد الرصاص	الكتاب الكبير		
	غرر الحقائق		
	جوهرة الأصول وتذكرة الفحول		
	الشجرة في الإجماعات		
عبد الله بن زيد العنسي	التحرير لأدلة الأصول		
	الدرر المنظومة في أصول الفقه		
	مصباح المحجة الدال على أن إجماع آل النبي حجة		

المراجع

- (مجهول). (م). مجموعة أوراق لمجهول من زيدية إيران. [مخطوطة]. مكان الحفظ غير معروف.
- ابن أبي الرجال، أ. ب. ص. (2004). مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية. صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.
- ابن القاسم، ي. ب. ح. (2021). كتاب الطبقات. صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني.
- ابن المؤيد، إ. ب. ق. (2001). طبقات الزيدية - القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد. عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
- ابن الوزير، م. ب. إ. (د.ت.). الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم. مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- ابن خلدون، ع. ب. م. (2019). المقدمة (ج3). الجيزة: دار نهضة مصر للنشر.
- الأملي، أ. أ. ع. ب. ب. (2002). تنمة المصابيح (= مع: المصابيح لأبي العباس الحسني). عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
- الأملي، أ. أ. ع. ب. ب. (م.ت.). الوافي (ج1) [مخطوطة]. الجامع الكبير، صنعاء، رقم 1261.
- الأملي، أ. أ. ع. ب. ب. (م.ت.). شرح الأحكام (ج1) [مخطوطة]. فيينا: غلازر 55.
- البخاري، أ. ن. س. ب. ع. ا. (1962). سر السلسلة العلوية. النجف: المكتبة الحيدرية ومطبعها.
- البستي، أ. ق. إ. ب. أ. (2022). المعتمد في الإمامة على مذهب الزيدية (= مع: البحث المذهبي في الإمامة في الإسلام) (تقديم وتحقيق: م. ب. ش. ا.). لندن: دار النضيري للدراسات والنشر.
- الهلولي، ج. ب. أ. ب. ع. ا. (2014). الروضة الهية في المسائل المرضية شرح نكت العبادات. صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الهلولي، ج. ب. أ. ب. ع. ا. (2017). التقريب في أصول الفقه. صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر.
- الثقفي، س. ب. ي. (2002). سيرة الإمام أحمد بن سليمان. الهرم: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- الثلاثي، ي. ب. أ. ب. ع. (م.ت.). الزهور المشرقة (= تعليق للمع) [مخطوطة]. برلين: غلازر 61.
- الثلاثي، ي. ب. أ. ب. ع. (م.ت.). تعليق الزيادات [مخطوطة]. فيينا: غلازر 71.
- الجشعي، أ. س. ا. ب. م. ا. (2017). الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من شرح عيون المسائل (= ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين). بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.
- الجنداري، أ. ب. ع. ا. (2014). تراجم رجال شرح الأزهار (= ضمن: شرح الأزهار لابن مفتاح، ج1).

- صعدة: مكتبة التراث الإسلامي.
- الحارثي، أ. ب. ح. (م.ت). قنطرة الوصول إلى تحقيق جوهره الوصول [مخطوطة]. الجامع الكبير، صنعاء، رقم 1495.
- الحسني، ع. ب. ا. (م.ت). اللمع من فقه أهل البيت عليهم السلام (ج1)، الحواشي [مخطوطة]. ليدن: Or. 23.414.
- الحسني، م. ب. ش. ا. (2022). مصادر علم الكلام الزيدي: ببيوغرافية للمطبوع والمخطوط حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي. الكويت: دار فارس لبعث التراث وتأصيل الفكر.
- الحسني، م. و الغزّي، ع. (2022). مقدمة الواضح: مختصر في أصول الفقه للقاضي أبو يوسف القزويني. الكويت: دار فارس لبعث التراث وتأصيل الفكر.
- حمدان، ع. و شميتكه، س. (2022). مقدمة تحقيق نكت الكتاب المغني: مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.
- الدليهي، ا. أ. ا. ب. ا. (2022). أجوبة المسائل. لندن: دار النضيري للدراسات والنشر.
- الرصاص الحفيد، أ. ب. م. (2009). جوهره الأصول وتذكرة الفحول. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الزركشي، ب. ا. (1992). البحر المحيط في أصول الفقه. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- السُّحامي، س. ب. ن. (م.ت). شمس شريعة الإسلام في فقه أهل البيت عليهم السلام (ج1) [مخطوطة]. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
- شميتكه، ز. (تحرير). (2018). المرجع في تاريخ علم الكلام. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
- الطبري، أ. ح. أ. ب. م. (2000). المنير على مذهب الإمام الهادي يحيى بن الحسين. صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.
- العباسي، ع. ب. م. ب. ع. ا. (2021). سيرة الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم. صنعاء: مركز شهارة للدراسات والبحوث.
- عبد الجبار، ا. ا. (م.ت). المغني في أبواب التوحيد والعدل – الإمامة (ج20، ق2). القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- العلوي الكوفي، أ. ع. م. ب. ع. (2014). الجامع الكافي في فقه الزيدية. صعدة: مؤسسة المصطفى الثقافية.
- العلوي الكوفي، أ. ع. م. ب. ع. (م.ت). كتاب الزيادات (= ضمن: الجامع الكافي في فقه الزيدية، ج4) [مخطوطة]. الجامع الكبير، صنعاء، رقم 1090.
- العنسي، ع. ب. ز. (2023). التمييز بين الإسلام وعقائد المطرفية الطغام (ومعه: عقائد أهل البيت).

- صعدة: مركز الإمام عبد الله بن حمزة.
- الفرزاذي، إ. ب. ع. ب. إ. (م). تعليق شرح الأصول الخمسة [مخطوطة]. الجامع الكبير، صنعاء، رقم (599).
- القاسم الرسي، ب. إ. (2001). سياسة النفس. في مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي. صنعاء: دار الحكمة اليمانية.
- القاسم الرسي، ب. إ. (2001). مسائل محمد بن القاسم لأبيه القاسم. في مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي. صنعاء: دار الحكمة اليمانية.
- القزويني، أ. ي. ع. ب. م. (2022). الواضح - مختصر في أصول الفقه. الكويت: دار فارس لبعث التراث وتأسيس الفكر.
- الكلاري، ز. ب. م. (م). الجامع للشرح (ج1) [مخطوطة]. فيينا: غلازر 125.
- الكلاري، ز. ب. م. (م). الجامع للشرح (ج6) [مخطوطة]. برلين: رقم 3779.
- كوك، م. (2013). الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- مانكديم، أ. ب. ح. ب. أ. ه. (2006). تعليق شرح الأصول الخمسة. القاهرة: مكتبة وهبة. (ينسب خطأً للقاضي عبد الجبار).
- المتوكل، أ. ب. س. (2004). أصول الأحكام الجامع لمسائل الحلال والحرام. صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع.
- المحلي، ح. ب. أ. (2002). الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية. صنعاء: مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي.
- محيي الدين القرشي، ع. ب. م. (1993). الجواهر المضية في طبقات الحنفية. الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- المرادي، م. ب. م. (1981). كتاب العلوم الشهير بأمالى أحمد بن عيسى. طبع على نفقة يوسف بن السيد المؤيد الحسيني.
- المرتضى لدين الله، م. ب. ي. (2002). الإيضاح. في مجموع كتب ورسائل الإمام المرتضى محمد بن يحيى الهادي. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي.
- المرتضى لدين الله، م. ب. ي. (2002). مسائل عبد الله بن الحسن. في مجموع كتب ورسائل الإمام المرتضى محمد بن يحيى الهادي. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي.
- المرشد بالله، ي. ب. ح. ب. إ. الجرجاني. (2003). سيرة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.

- المسوري، أ. ب. س. الد. (م). مجموع الإجازات [مخطوطة]. لم يُعرف مكان الحفظ.
- المنصور العياني، ق. ب. ع. (م). كتاب مستخرج من كتاب التفرغ [مخطوطة]. المكتبة البريطانية، رقم (3760).
- المنصور بالله، ع. ب. ح. (2002). الدرّة اليتيمة في تبين أحكام السبي والغنيمة. في مجموع كتب ورسائل الإمام المنصور بالله (ج2، ق1). صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
- المنصور بالله، ع. ب. ح. (2002). صفوة الاختيار في أصول الفقه. صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.
- المنصور بالله، ع. ب. ح. (2008). الشافي. صعدة: منشورات مكتبة أهل البيت.
- الموفق بالله، أ. ب. إ. الجرجاني. (م). الإحاطة في علم الكلام (ج2) [مخطوطة]. ليدن: Or. 4809.
- المؤيد بالله، أ. ب. ح. الهاروني. (2006). شرح التجريد في فقه الزيدية. صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني.
- المؤيد بالله، أ. ب. ح. الهاروني. (2022). التجريد في الفقه على المذهب الزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- المؤيد بالله، أ. ب. ح. الهاروني. (م). الإفادة في الفقه [مخطوطة]. الذاري: دون رقم.
- المؤيد بالله، أ. ب. ح. الهاروني. (م). الإفادة في الفقه [مخطوطة]. برلين: غلازر 188.
- الناصر لدين الله. (م). رسالة إلى أهل طبرستان، ورسائل أخرى [مخطوطة]. ميونيخ: غلازر 124.
- الناصر للحق الأطروش، أ. ب. ع. (2002). الاحتساب. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي.
- الناطق بالحق، أ. ط. ي. ب. ح. الهاروني. (2012). التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النحارير. صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الناطق بالحق، أ. ط. ي. ب. ح. الهاروني. (2014). الإفادة في تاريخ الأئمة السادة. صعدة: مكتبة أهل البيت.
- النديم، أ. ف. م. ب. إ. (2009). الفهرست. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- الهادي إلى الحق، ي. ب. ح. الرسي. (1993). المنتخب. صنعاء: دار الحكمة اليمانية للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- الهادي إلى الحق، ي. ب. ح. الرسي. (2014). الأحكام في الحلال والحرام. صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الوجيه، ع. ب. س. ع. (2002). مصادر التراث في المكتبات الخاصة في اليمن. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
- الوجيه، ع. ب. س. ع. (2018). أعلام المؤلفين الزيدية. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.

Reference

- Majhūl. (n.d.). *Majmū'at awrāq li-majhūl min Zaydiyyat Īrān* [manuscript]. Makān al-ḥifz ghayr ma'rūf.
- Ibn Abī al-Rijāl, A. B. Ş. (2004). *Maṭla' al-budūr wa-majma' al-buḥūr fī tarājim rijāl al-Zaydiyya*. Şa'da: Markaz Āl al-Bayt lil-Dirāsāt al-Islāmiyya.
- Ibn al-Qāsim, Y. B. Ḥ. (2021). *Kitāb al-Ṭabaqāt*. Şan'a': Markaz al-Turāth wa-al-Buḥūth al-Yamanī.
- Ibn al-Mu'ayyad, I. B. Q. (2001). *Ṭabaqāt al-Zaydiyya – al-qism al-thālith: Bulūgh al-marād ilā ma'rifat al-isnād*. 'Ammān: Mu'assasat al-Imām Zayd ibn 'Alī al-Thaqāfiyya.
- Ibn al-Wazīr, M. B. I. (n.d.). *Al-Rawḍ al-bāsim fī al-dhabb 'an Sunnat Abī al-Qāsim*. Makka: Dār 'Ālam al-Fawā'id lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn Khaldūn, 'A. B. M. (2019). *Al-Muqaddima* (vol. 3). Al-Jīza: Dār Nahḍat Mişr lil-Nashr.
- Āmulī, A. A. 'A. B. B. (2002). *Tatimmat al-Maşābiḥ (= ma'a: al-Maşābiḥ li-Abī al-'Abbās al-Ḥasanī)*. 'Ammān: Mu'assasat al-Imām Zayd ibn 'Alī al-Thaqāfiyya.
- Āmulī, A. A. 'A. B. B. (n.d.). *Al-Wāfi* (vol. 1) [manuscript]. Al-Jāmi' al-Kabīr, Şan'a', no. 1261.
- Āmulī, A. A. 'A. B. B. (n.d.). *Sharḥ al-Aḥkām* (vol. 1) [manuscript]. Vienna: Glaser 55.
- al-Bukhārī, A. N. S. B. 'A. A. (1962). *Sirr al-silsila al-'alawīyya*. Al-Najaf: al-Maktaba al-Ḥaydariyya wa-Maṭba'atuhā.
- al-Bustī, A. Q. I. B. A. (2022). *Al-Mu'tamad fī al-imāma 'alā madhhab al-Zaydiyya (= ma'a: al-Baḥth al-madhhabī fī al-imāma fī al-Islām)* (taqdīm wa-taḥqīq: M. B. Sh. A.). London: Dār al-Naḍīr lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- al-Bahlūlī, J. B. A. B. 'A. A. (2014). *Al-Rawḍa al-bahiyya fī al-masā'il al-marḍiyya sharḥ Nukat al-'Ibādāt*. Şan'a': Maktabat Badr li-al-Ṭibā'a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- al-Bahlūlī, J. B. A. B. 'A. A. (2017). *Al-Taqrīb fī uşūl al-fiqh*. Şan'a': Maktabat Badr li-al-Ṭibā'a wa-al-Nashr.
- al-Thaqafī, S. B. Y. (2002). *Sīrat al-Imām Aḥmad ibn Sulaymān*. Al-Haram: 'Ayn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Insāniyya wa-al-Ijtimā'iyya.
- al-Thalā'ī, Y. B. A. B. 'A. (n.d.). *Al-Zuhūr al-mushriqa (= Ta'liq al-luma')* [manuscript]. Berlin:

Glaser 61.

- al-Thalā'ī, Y. B. A. B. 'A. (n.d.). *Ta'liq al-ziyādāt* [manuscript]. Vienna: Glaser 71.
- aljishumy, A. S. A. B. M. A. (2017). *Al-Ṭabaqātān al-ḥādiyyat 'ashar wa-al-thāniya 'ashar min Sharḥ 'Uyūn al-masā'il* (= ḍimn: *Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-mu'tazila wa-mubāyanatuhum li-sā'ir al-mukhālifin*). Beirut: al-Ma'had al-almānī li-al-abḥāth al-sharqiyya.
- al-Jandārī, A. B. 'A. A. (2014). *Tarājim rijāl Sharḥ al-Azhār* (= ḍimn: *Sharḥ al-Azhār li-Ibn Miftāḥ, vol. 1*). Ṣa'da: Maktabat al-Turāth al-Islāmī.
- al-Ḥārithī, A. B. Ḥ. (n.d.). *Qanṭarat al-wuṣūl ilā taḥqīq Jawharat al-wuṣūl* [manuscript]. Al-Jāmi' al-Kabīr, Ṣan'ā', no. 1495.
- al-Ḥasanī, 'A. B. A. (n.d.). *Al-Luma' min fiqh Ahl al-Bayt 'alayhim al-salām* (vol. 1), al-ḥawāshī [manuscript]. Leiden: Or. 23.414.
- al-Ḥusaynī, M. B. Sh. A. (2022). *Maṣādir 'ilm al-kalām al-Zaydī: Biblyūghrāfiyā li-al-maṭbū' wa-al-makhṭūṭ ḥattā al-qarn al-tāsi' al-hijrī/al-khāmis 'ashar al-milādī*. Kuwait: Dār Fāris li-Ba'th al-Turāth wa-Ta'ṣīl al-Fikr.
- al-Ḥusaynī, M. & al-Ghizzī, 'A. (2022). *Muqaddimat al-Wādiḥ: Mukhtaṣar fī uṣūl al-fiqh lil-Qāḍī Abī Yūsuf al-Qazwīnī*. Kuwait: Dār Fāris li-Ba'th al-Turāth wa-Ta'ṣīl al-Fikr.
- Ḥamdan, 'A. & Schmidtke, S. (2022). *Muqaddimat taḥqīq Nukat al-Kitāb al-Mughnī: Mukhtaṣar munaqqah min al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl*. Beirut: al-Ma'had al-almānī li-al-abḥāth al-sharqiyya.
- al-Daylamī, I. A. A. B. A. (2022). *Ajwibat al-masā'il*. London: Dār al-Naḍīrī lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- al-Raṣāṣ al-Ḥafīd, A. B. M. (2009). *Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Zarkashī, B. A. (1992). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmiyya.
- al-ssuḥāmy, S. B. N. (n.d.). *Shams sharī'at al-Islām fī fiqh Ahl al-Bayt 'alayhim al-salām* (vol. 1) [manuscript]. Ṣan'ā': Mu'assasat al-Imām Zayd ibn 'Alī al-Thaqāfiyya.
- Schmidtke, S. (ed.). (2018). *Al-Marja' fī tārikh 'ilm al-kalām*. Beirut: Markaz Namā' lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt.

- al-Ṭabarī, A. Ḥ. A. B. M. (2000). *Al-Munīr 'alā madhhab al-imām al-Hādī Yahyā ibn al-Husayn*. Ṣa'da: Markaz Āl al-Bayt lil-Dirāsāt al-Islāmiyya.
- al-'Abbāsī, 'A. B. M. B. 'A. A. (2021). *Sīrat al-imām al-Hādī ilā al-ḥaqq Yahyā ibn al-Husayn ibn al-Qāsim*. Ṣan'a': Markaz Shahāra lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth.
- 'Abd al-Jabbār, A. A. (n.d.). *al-Mughnī fi Abwāb al-Tawḥīd wa-al-'Adl – al-Imāma* (Vol. 20, Pt. 2). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya lil-Ta'lif wa-al-Tarjama.
- al-'Alawī al-Kūfī, A. 'A. M. b. 'A. (2014). *al-Jāmi' al-Kāfi fi Fiqh al-Zaydiyya*. Ṣa'da: Mu'assasat al-Muṣṭafā al-Thaqāfiyya.
- al-'Alawī al-Kūfī, A. 'A. M. b. 'A. (n.d.). *Kitāb al-Ziyādāt* (= in: *al-Jāmi' al-Kāfi fi Fiqh al-Zaydiyya*, Vol. 4) [Manuscript]. al-Jāmi' al-Kabīr, Ṣan'a', No. 1090.
- al-'Ansī, 'A. b. Z. (2023). *al-Tamyīz bayna al-Islām wa-'Aqā'id al-Muṭarrafīyya al-Ṭighām* (with: *'Aqā'id Ahl al-Bayt*). Ṣa'da: Markaz al-Imām 'Abd Allāh b. Ḥamza.
- al-Farraḏī, I. b. 'A. b. I. (n.d.). *Ta'liq Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* [Manuscript]. al-Jāmi' al-Kabīr, Ṣan'a', No. 599.
- al-Qāsim al-Rassī, B. I. (2001). *Siyāsāt al-Nafs*. In: *Majmū' Kutub wa-Rasā'il al-Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī*. Ṣan'a': Dār al-Ḥikma al-Yamāniyya.
- al-Qāsim al-Rassī, B. I. (2001). *Masā'il Muḥammad b. al-Qāsim li-Abīhi al-Qāsim*. In: *Majmū' Kutub wa-Rasā'il al-Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī*. Ṣan'a': Dār al-Ḥikma al-Yamāniyya.
- al-Qazwīnī, A. Y. 'A. b. M. (2022). *al-Wāḏiḥ – Mukhtaṣar fi Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār Fāris li-Ba'th al-Turāth wa-Ta'ṣīl al-Fikr.
- al-Kalārī, Z. b. M. (n.d.). *al-Jāmi' li-al-Sharḥ* (Vol. 1) [Manuscript]. Vienna: Glaser 125.
- al-Kalārī, Z. b. M. (n.d.). *al-Jāmi' li-al-Sharḥ* (Vol. 6) [Manuscript]. Berlin: No. 3779.
- Cook, M. (2013). *al-Amr bi-al-Ma'rūf wa-al-Nahy 'an al-Munkar fi al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abḥāth wa-al-Nashr.
- Mānkadīm, A. b. Ḥ. b. A. H. (2006). *Ta'liq Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa*. Cairo: Maktabat Wahba. (Falsely attributed to al-Qāḏī 'Abd al-Jabbār).
- al-Mutawakkil, A. b. S. (2004). *Uṣūl al-Aḥkām al-Jāmi' li-Masā'il al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām*. Ṣan'a': Maktabat Badr.

- al-Maḥallī, Ḥ. b. A. (2002). *al-Ḥadā'iq al-Wardiyya fī Manāqib A'immat al-Zaydiyya*. Ṣan'ā': Maktabat Markaz Badr al-'Ilmī wa-al-Thaqāfī.
- Muḥyī al-Dīn al-Qurashī, 'A. b. M. (1993). *al-Jawāhir al-Muḍīyya fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyya*. Giza: Hajar.
- al-Murādī, M. b. M. (1981). *Kitāb al-'Ulūm al-Mashhūr bi-Amālī Aḥmad b. 'Īsā*. Privately printed by Yūsuf b. al-Sayyid al-Mu'ayyad al-Ḥasanī.
- al-Murtaḍā li-Dīn Allāh, M. b. Y. (2002). *al-Īḍāḥ*. In: *Majmū' Kutub wa-Rasā'il al-Imām al-Murtaḍā Muḥammad b. Yaḥyā al-Hādī*. Ṣa'da: Maktabat al-Turāth al-Islāmī.
- al-Murtaḍā li-Dīn Allāh, M. b. Y. (2002). *Masā'il 'Abd Allāh b. al-Ḥasan*. In: *Majmū' Kutub wa-Rasā'il al-Imām al-Murtaḍā Muḥammad b. Yaḥyā al-Hādī*. Ṣa'da: Maktabat al-Turāth al-Islāmī.
- al-Murshid bi-Allāh, Y. b. Ḥ. b. I. al-Jurjānī. (2003). *Sīrat al-Imām al-Mu'ayyad bi-Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hārūnī*. Ṣan'ā': Mu'assasat al-Imām Zayd b. 'Alī al-Thaqāfīyya.
- al-Musawwī, A. b. S. al-D. (n.d.). *Majmū' al-Ijāzāt* [Manuscript]. Holding location unknown.
- al-Manṣūr al-'Ayyānī, Q. b. 'A. (n.d.). *Kitāb Mustakhraj min Kitāb al-Tafrī'* [Manuscript]. British Library, No. 3760.
- al-Manṣūr bi-Allāh, 'A. b. Ḥ. (2002). *al-Durra al-Yatīma fī Tabyīn Aḥkām al-Sabī wa-al-Ghanīma*. In: *Majmū' Kutub wa-Rasā'il al-Imām al-Manṣūr bi-Allāh* (Vol. 2, Pt. 1). Ṣan'ā': Mu'assasat al-Imām Zayd b. 'Alī al-Thaqāfīyya.
- al-Manṣūr bi-Allāh, 'A. b. Ḥ. (2002). *Ṣafwat al-Ikhtiyār fī Uṣūl al-Fiqh*. Ṣa'da: Markaz Ahl al-Bayt li-al-Dirāsāt al-Islāmiyya.
- al-Manṣūr bi-Allāh, 'A. b. Ḥ. (2008). *al-Shāfi'*. Ṣa'da: Manshūrāt Maktabat Ahl al-Bayt.
- al-Muwaffaq bi-Allāh, A. b. I. al-Jurjānī. (n.d.). *al-Iḥāṭa fī 'Ilm al-Kalām* (Vol. 2) [Manuscript]. Leiden: Or. 4809.
- al-Mu'ayyad bi-Allāh, A. b. Ḥ. al-Hārūnī. (2006). *Sharḥ al-Tajrīd fī Fiqh al-Zaydiyya*. Ṣan'ā': Markaz al-Turāth wa-al-Buḥūth al-Yamanī.
- al-Mu'ayyad bi-Allāh, A. b. Ḥ. al-Hārūnī. (2022). *al-Tajrīd fī al-Fiqh 'alā al-Madhhab al-Zaydī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

- al-Mu'ayyad bi-Allāh, A. b. Ḥ. al-Hārūnī. (n.d.). *al-Ifāda fī al-Fiqh* [Manuscript]. al-Dhārī: No catalog number.
- al-Mu'ayyad bi-Allāh, A. b. Ḥ. al-Hārūnī. (n.d.). *al-Ifāda fī al-Fiqh* [Manuscript]. Berlin: Glaser 188.
- al-Nāṣir li-Dīn Allāh. (n.d.). *Risāla ilā Ahl Ṭabaristān, wa-Rasā'il Ukhrā* [Manuscript]. Munich: Glaser 124.
- al-Nāṣir li-al-Ḥaqq al-Aṭrūsh, A. b. 'A. (2002). *al-Iḥtisāb*. Ṣa'da: Maktabat al-Turāth al-Islāmī.
- al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, A. Ṭ. Y. b. Ḥ. al-Hārūnī. (2012). *al-Taḥrīr fī al-Kashf 'an Nuṣūṣ al-A'imma al-Naḥārīr*. Ṣan'ā': Maktabat Badr.
- al-Nāṭiq bi-al-Ḥaqq, A. Ṭ. Y. b. Ḥ. al-Hārūnī. (2014). *al-Ifāda fī Tārīkh al-A'imma al-Sāda*. Ṣa'da: Maktabat Ahl al-Bayt.
- al-Nadīm, A. F. M. b. I. (2009). *al-Fihrist*. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.
- al-Hādī ilā al-Ḥaqq, Y. b. Ḥ. al-Rassī. (1993). *al-Muntakhab*. Ṣan'ā': Dār al-Ḥikma al-Yamāniyya.
- al-Hādī ilā al-Ḥaqq, Y. b. Ḥ. al-Rassī. (2014). *al-Aḥkām fī al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām*. Ṣan'ā': Maktabat Badr.
- al-Wajīh, 'A. S. b. 'A. (2002). *Maṣādir al-Turāth fī al-Maktabāt al-Khāṣṣa fī al-Yaman*. Ṣan'ā': Mu'assasat al-Imām Zayd b. 'Alī al-Thaqāfiyya.
- al-Wajīh, 'A. S. b. 'A. (2018). *A'lām al-Mu'allifīn al-Zaydiyya*. Ṣan'ā': Mu'assasat al-Imām Zayd b. 'Alī al-Thaqāfiyya.

References

- Aḥmad, Ṣ. (2018). *Al-Sunnah wa- 'ulūmihā fi al-dirāsāt al-mu āsirah: Nuqadāt al-mustashriq al-Almānī Harald Motzki li-ba 'ḍ al-naẓariyāt al-istishrāqīyah ḥawla al-Sunnah al-Nabawīyah – Dirāsah fi kitābihi “Bidāyat al-fiqh al-Islāmī wa-taṭawwuruh fi Makkah”* (pp. 628–631, 629). Mu'assasat Dār al-Ḥadīth al-Ḥasanīyah.
- ‘Abd al-Malik ibn Hishām. (1955). *Al-Sīrah al-Nabawīyah* (M. al-Saqqā, I. al-Abyārī, & ‘A. al-Ḥ. al-Shalabī, Eds., Vol. 1, p. 615). Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh.
- Gledhill, P. J. (2012). Motzki’s forger: The corpus of the follower ‘Aṭā’ in two early 3rd/9th-century ḥadīth compendia. *Islamic Law and Society*, 19⁽²⁾, 160–193. <https://doi.org/10.1163/156851912X629808>
- Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge University Press.
- Hodgson, M. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization (Vol. 1: The classical age of Islam. Book one: The Islamic infusion: Genesis of a new social order)*. University of Chicago Press.
- Ibn ‘Asākir, ‘A. ibn al-Ḥ. (1995). *Tārīkh Madīnat Dimashq wa-dhikr faḍlihā wa-tasmiyat man ḥallihā min al-amāthil aw ijtāza bi-nawāḥihā min wāridihā wa-ahluhā* (‘U. ibn Gharamah al-‘Amrawī, Ed., Vol. 73, pp. 183–184). Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn Sa‘d, M. (2001). *Al-Ṭabaqāt al-kubrā* (‘A. M. ‘Umar, Ed., Vol. 2, p. 314). Maktabat al-Khānjī.
- Motzki, H. (2010). *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools* (J. Tamir & Kh. al-Dīn ‘Abd al-Ḥādī, Trans.). Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyah.
- Motzki, H. (2012). Motzki’s reliable transmitter: A short answer to P. Gledhill. *Islamic Law*

tionally, Abū Hurayrah's wish from God to appoint Ibn 'Abbas as the successor to Zayd ibn Thābit strongly indicates the reality of the scholarly continuity. It is basically the Inherited knowledge from one person to another. A scholar of such a high stature, which is evident in his assignment to two crucial tasks in any society: *Shura* and *Fatwa*, must have left a successor to carry on his journey due to his extensive knowledge and his status for among the caliphs and the public alike. This ensures the completion of his work and the continuation of his legacy.

8. Conclusion

Motzki's study of the Meccan school can be considered one of the most important works that challenged certain Orientalist approaches built on prejudices and misconceptions about Islamic sources, particularly biographical dictionaries. The criteria he employed can be considered as more objective compared to the works of earlier Western scholars such as Schacht and Goldziher. However, what his study lacks is giving the *isnad* of the Meccan jurisprudence school sufficient space in his study and considering it as valuable in examining its characteristics. Nevertheless, it cannot be claimed that studying Ibn 'Abbas is sufficient to address the features of the entire Meccan school; it does, however, provide a broader view than restricting our vision to the study of some of Ibn 'Abbas's students, as Motzki did.

Ibn 'Abbas's scholarship fills in the lacunae that the Orientalist perception is having regarding the Meccan school in the first decades of the first century. It offers a clear picture of how Ibn 'Abbas as the founder of the early Meccan school, attracting endless number of disciples to join his circles. Peer testimony allows us to examine the milestones of the scholarly community at that time and understand the criteria for differing someone a scholar from those who are not scholars. It can also be considered as an objective criterion to indicate the validity of the jurisprudential narrative, providing a living testimony of scholars regarding each other.

The testimony regarding his knowledge and the distinguished position he attained among the Companions of the Prophet continued even after his death. Several scholars continued to respect and revere him, starting from the senior Companions, his peers, and ending with those who benefited from his knowledge.

- Abū Hurayrah was quoted saying, "When Zayd Ibn Thābit died: Today the *rabani* of this nation died!" Perhaps God will make Ibn 'Abbas a successor from him.⁽⁹⁸⁾"
- Sa'īd Ibn Jubayr said: "when Ibn Abbas was to tell me the *hadith*, if he would give me permission to kiss his head, I would do so."⁽⁹⁹⁾
- Ibn 'Umar said about him: "Ibn 'Abbas is the most knowledgeable of us."⁽¹⁰⁰⁾
- Ibn al-Musayyab said: "Ibn 'Abbas is the most knowledgeable of scholars."⁽¹⁰¹⁾
- Ṭāwūs said about him: "I have never seen a man more knowledgeable than Ibn 'Abbas."⁽¹⁰²⁾
- Ibn al-Ḥanafīyah said when Ibn 'Abbas was buried: "Today the pious of this nation died."⁽¹⁰³⁾

Ibn 'Abbas acknowledged the knowledge of many Companions. For instance, when he heard that 'Amr Ibn al-'As said: "Ibn 'Abbas is the most knowledgeable of us for what had occurred before and the most perceiver of the matters that happened that nothing had been reported about." Ibn 'Abbas said: "He has knowledge, and he used to ask the Messenger of God, about what is permissible and what is forbidden."⁽¹⁰⁴⁾ When Umm Salamah, the wife of the Prophet, was asked about people's devotion to Ibn 'Abbas, she said: he is the most knowledgeable of the rest.⁽¹⁰⁵⁾

It is worth mentioning that most of the Companions who mourned Ibn 'Abbas were among the most knowledgeable in early Islamic society and held significant status. Addi-

(98) Ibid., p. 312.

(99) Ibid., p. 319.

(100) Ibid.,

(101) Ibid., p. 318.

(102) Ibid., p. 316.

(103) Ibid., p. 317.

(104) Ibid., p. 320.

(105) Ibid., p. 318.

He was forbearing, he had lineage, and he was generous. I did not see anyone⁽⁹³⁾ who was more knowledgeable about what preceded the *hadith* of the Messenger of God than him. I do not know the most knowledgeable about the Judiciary judgements of Abū Bakr, ‘Umar, and ‘Othmān than him, nor more knowledgeable in his opinion [Ijtihad] than him, nor more knowledgeable of poetry, Arabic, interpretation of the Qur’an, arithmetic, inheritance than him. I do not know the most knowledgeable about what has passed, nor have the most insightful opinion regarding what is needed, from him. One day he would sit and he would mention nothing except jurisprudence, another day interpretation, another day battles, another day poetry, and another day tales of pre-Islamic Arabs. I have never seen a scholar sit with him without submitting to him, and I have never seen a questioner ask him without acquiring knowledge from him.⁽⁹⁴⁾ Moreover, Ibn ‘Abbas had tablets on which he was writing the deeds of the Messenger that he was reporting from Abī Rāfi‘⁽⁹⁵⁾.

Based on this testimony, Ibn ‘Abbas was renowned for his knowledge of his predecessors’ traditions, including, *hadith*, legal rulings, among other sciences, in addition to his own opinions, and having scholarly councils for teaching and studying. Discussions and debates in which each opponent presents his arguments marked the period during which Ibn ‘Abbas.⁽⁹⁶⁾ Hence, establishing scholarly circles was a tradition in Islamic civilization that Ibn ‘Abbas maintained. For instance, in one of the narrations on “Ibn Tawoos, from his father, he said: Ibn ‘Abbas had sprinkled his knowledge upon the people, just as the palm trees sprinkled their leaves upon young woods.”⁽⁹⁷⁾ Furthermore, his keen interest in the Prophet’s deeds holds scholarly and historical significance, in fostering an interests in the Sunnah among the Companions after the Prophet’s death.

(93) Ibn Sa‘d, al-Ṭabaqāt, p. 317.

(94) Ibid., p. 318.

(95) Ibid., p. 320.

(96) This is versus what Wael Halaq considered to be a distinguishing feature of the period between 80 and 120 H (roughly between 700 and 740 AD): “the emergence of a new activity, namely, personal study of religious narratives and the evolution of specialized circles of learning, properly known as the Ḥalqāt (lit. circle; pl. Ḥalqāt).” The Origins and Evolution of Islamic Law, p. 63.

(97) Ibn Sa‘d, al-Ṭabaqāt, 319 -320.

as ‘Aṭā’ and others, contributed to the continuation of this school. It is reasonable to assert that without Ibn ‘Abbas, the early Meccan school would not have been established during that period. What his students transmitted from him is a summary of what he learned from the Companions after the death of the Prophet. Consequently, the premise that prevailed in Orientalist studies regarding the ambiguity of jurisprudential activity in the first decades of the first Hijri century has been academically surpassed.⁽⁹²⁾

To shed more light on this period, I address the issue of the testimony of peers about each other. It is somewhat surprising that there is no consideration of peer testimonies, whether positive or negative, in Motzki’s work, even though he thinks that biographical dictionaries are reliable. The testimony of peers can be considered one of the most crucial factors in assessing the ‘*adala* of narrators and their scholarly stature within the scholarly community.

7. Peer Testimony and the ‘*adala* of Narrators

These testimonies did not gain much attention due to the misleading results that prevailed in Orientalist circles on biographical dictionaries. However, what strengthens the testimonies included in these books is the presence of some criteria that Motzki considered as reflective of their authenticity. For instance, mentioning what was unique about a scholar, the critique he received, and sometimes the opinions of his opponents about him. Undoubtedly, one of the most significant opinions known about Ibn ‘Abbas is his statement about *Zawāj al-mut‘ah*, as previously mentioned by Motzki.

Among the testimonies transmitted by Ibn Sa’d is a testimony of ‘Ubayd Allāh Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘atabat, who said: “Ibn ‘Abbas surpassed others with his qualities: his knowledge of what had preceded him, and his understanding of what was needed from his opinion.

(92) For how Motzki’s approach can be used in hadiths’ studies, see :Aḥmad ṣnwb, al-Sunnah wa-‘ulūmihā fi al-Dirāsāt al-mu‘āṣirah,” nuqadāt al-mustashriq al-Almānī hrlid mwtsky li-ba‘ḍ al-naẓariyāt al-istishraqiyah ḥawla al-Sunnah al-Nabawīyah – dirāsah fi kitābihi Bidāyat al-ḥiqh al-Islāmī wa-taṭawwuruh fi Makkah,” (Morocco: Mu’assasat Dār al-ḥadīth al-Ḥasanīyah, 2018), p. 628-631-629.

and its issues, as documented in *At-Tabaqat*, which was well-developed during the caliphate of 'Umar, 'Othmān and the subsequent period. Therefore, it is possible to trace the origins of Meccan jurisprudence back to the era of Ibn 'Abbas.

3. Scholarly Authority

Ibn 'Abbas was a prominent scholar whose authority surpassed even the distinguished Companions who preceded him and stood beside the Prophet in the very beginnings. For instance, when Tāwūs was asked why he left the great Companions of the Prophet and stayed with Ibn 'Abbas, he replied: "I saw seventy Companions of the Messenger of God; when they hesitated about something, they resorted to Ibn 'Abbas."⁽⁸⁷⁾ Moreover, Ibn 'Abbas was known as the interpreter of the Qur'an⁽⁸⁸⁾ and was called the sea, as a metaphor, because he was very knowledgeable.⁽⁸⁹⁾ He was the first to be known in *Basra*.⁽⁹⁰⁾ His method in answering questions was to start with the Qur'an, then the Sunnah, and then what was reported from Abū Bakr and 'Umar. If nothing was reported from them, Ibn 'Abbas practices *ijtihad* and provided a petitioner with his opinion⁽⁹¹⁾.

The data that Ibn Sa'd provides us with on Ibn 'Abbas indicates that the large number of students, as mentioned by Motzki, gathered around Ibn 'Abbas because of his scholarly fame, his distinction from the rest of the Companions, and the acknowledgment of the senior Companions about his scholarly qualifications and intelligence. This is due to an objective fact, which is that Ibn 'Abbas spent his childhood and youth with everyone he knew might benefit from regarding scholarly matters.

Based on Ibn 'Abbas as depicted in the *Tabaqat* of Ibn Sa'd, the jurisprudential contours were early and Ibn 'Abbas made a significant contribution to them. His settlement in Mecca marked the beginning of the Meccan school at that time. The disciples of Ibn 'Abbas, such

(87) Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt, p. 316.

(88) Ibid., p. 315.

(89) Ibid., p. 316.

(90) Ibid., p. 317.

(91) Ibid., p. 316.

managing people's daily life. To ensure that their rulings on the presented issues received approval and guidance, they sought the counsel of scholars among the Companions of the Prophet. It can be inferred that it is a referendum for scholars and a search for consensus. Ibn Sa'd mentioned in *At-Tabaqat* that "Ibn-al-Khaṭṭāb visited Ibn 'Abbas while he was having a fever, and 'Umar said: Your illness has disrupted us," indicating the higher position that Ibn 'Abbas held in the Caliph's Office.⁽⁸⁵⁾

2. Ibn 'Abbas Council

When the Prophet Muhammed died, he suggested to a man from the Ansar, "Let us go and ask the Companions of the Prophet, because they are many today." The man was astonished and said to him: "Do you see that people would need you, and among them there are the Companions of the Messenger of God?" Nevertheless, Ibn 'Abbas paid no heed and continued on his way acquiring knowledge from the most honorable Companions, until that man saw what Ibn 'Abbas had achieved in terms of knowledge; people were gathering around Ibn 'Abbas to ask him, which led the Ansar to say: "This boy was wiser than me!"⁽⁸⁶⁾

This story, reported by Ibn Sa'd, revolves around three key points: the first one is that Ibn 'Abbas was aware that, with the death of the Prophet, the only source available to him to obtain Prophetic tradition is through the generations of Companions. Based on the conception that they were the ones who supported their Prophet and stood by him since the Revelation until Gabriel conveyed the last verse of the Quran. The second point is that the Muslim society at that time rewarded people for their efforts; therefore, Ibn 'Abbas took his place among the people of Badr in the *Shura* Council, as mentioned above. Afterwards, he took his Chair in the Grand Mosque of Mecca. This can be considered a social recognition of his authoritative stature. The third point involves the engagement with jurisprudence

(85) Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, p. 320.

(86) Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, p. 317; see also: Ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq wa-dhikr faḍlihā wa-tasmiyat min ḥallihā min al-amāthil aw ijṭāza bi-nawāḥihā min wāridihā wa-ahluhā*, ed. 'Umar ibn Gharāmah al-'Amrawī, Vol. 73 (Sūriyā : Dār al-Fikr lil-Tibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzi', 1995), 183-184.

and 'Amr, considering it to be among the most important sources.

1. Ibn 'Abbas Between Political Consultation and Fatwa

In Islamic history, Ibn 'Abbas differs from other Companions with a special feature: he was the cousin of the Prophet, for whom the Messenger of God; prayed twice, asking God to grant him wisdom,⁽⁸¹⁾ interpretation of the Book, and the understanding of religion. Despite his young age, Ibn 'Abbas held a higher position with both 'Umar and 'Othmān under their caliphates. They included him among the people of Badr when the *Shura* Council was held.⁽⁸²⁾ 'Umar used to seek his advice about dilemmas, even in the presence of other senior Companions.⁽⁸³⁾ Additionally, he provided *Fatawa* during their reigns and continued to do so until he passed away.

This shows that his knowledge, despite his young age, qualified him to sit with those who lived through the first beginnings of the message of Islam and accompanied the Messenger of God. It is sufficient to look at what Ibn Sa'd mentioned about Ibn 'Abbas of joining the *Shura* Council and 'Umar's reliance on this council to resolve the issues presented to it. This was to shed light on how the process of legislation took place during period between 13/634 and 35/ 656. i. e., which took place during the reign of 'Umar Ibn-al-Khaṭṭāb and 'Othmān Ibn 'Affan where the most knowledgeable and the best are assigned to participate in the *Shura* Council.

Considering the *Shura* concept, or consultation, as one of the values called for by the Qur'an: "conduct their affairs by mutual consultation" [Al-Shura: 38]. In addition to what several books have reported regarding the application of *Shura* in the life of the Prophet,⁽⁸⁴⁾ the actions of 'Umar and 'Othmān can be considered in part as a precedent tradition in

(81) Ibn Sa'd, Muḥammad, al-Ṭabaqāt al-kabīr (al-Ṭabaqāt al-Kubrā) (Ṭabaqāt Ibn Sa'd), ed. 'Alī Muḥammad 'Umar, Vol. 2 (al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī, 2001), p. 314.

(82) Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt, p. 315.

(83) Ibid., p. 318.

(84) For the application of this principle in the time of the prophet Muhamed see: 'Abd al-Malik ibn Hishām, al-Sīrah al-Nabawiyah, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and 'Abd al-Ḥafīz al-Shalabī, Vol. 1 (Miṣr: Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh, 1955), 615.

torical fact, according to Schacht and other scholars.⁽⁷⁵⁾ Motzki also stated that there is a deep misconception in the works of non-Muslims, asserting that the scholars of the second century had no contact with previous generations of scholars. Which implies a separation between the two centuries. Motzki argued that the goal of researchers was to select only what suits their tastes. Consequently, he undertook a comparison between what he found about ‘Aṭā’, ‘Amr, and Ibn Jurayj in *Musannaf* with their scholarly life via *At-Tabaqat* of Ibn Sa’d to reveal whether they forged narratives about them or not.⁽⁷⁶⁾

Motzki’s study of these three scholars led to the conclusion that they are reliable compared to what he discovered from ‘Abd al-Razzaq’s *Musannaf*.⁽⁷⁷⁾ It indicates that those narrators were among the leading jurists of Mecca in the second half of the first century/ seventh century, and the first half of the second century/ eighth century.⁽⁷⁸⁾ However, the importance of his conclusions lies in the fact that the prevalent misconception among non-Muslim scholars regarding biographical sources and scholars of the first and second centuries “is based on unjustified prejudices and on the content of funny anecdotes from literary sources.”⁽⁷⁹⁾ Nevertheless, what is certain is that biographical sources are much better than their reputation in orientalist society. However, this does not imply that everything found in these sources is necessarily authentic.⁽⁸⁰⁾

When Motzki discussed the role of Ibn ‘Abbas in the Meccan school, he considered him one of the roots of Meccan jurisprudence; his activity was evident in teaching and jurisprudential aspects. However, it is crucial to recognize that the role of Ibn ‘Abbas is not solely limited to being the founder of Meccan jurisprudence. To understand Ibn ‘Abbas and his actual role in establishing the early Meccan school, his scholarship can be explored especially through *At-Tabaqat* of Ibn Sa’d. Motzki utilized this book in his study of Ibn Jurayj, ‘Aṭā’,

(75) Ibid., pp. 99-447.

(76) Ibid., 448.

(77) Ibid., 523.

(78) Ibid., 520.

(79) Ibid., 522.

(80) Ibid.,

ered to indicate a sense of unity and participation in one teacher, namely Ibn ‘Abbas. This refers to local consensus on various issues and awareness within the community.⁽⁷²⁾ Additionally, there are other expressions such as “some of the people of Kufa,” “some of the scholars of Medina,” “our scholars,” and “our jurists,” found in the texts of Ibn Jurayj, other younger scholars than ‘Aṭā’, and his contemporaries. According to Motzki, this was the beginning of the Madhhab through the largest centers of knowledge and learning in the beginning of the second century.⁽⁷³⁾ However, a question can be raised here; why does Motzki trace back the beginning of the Meccan Madhhab to the turn of the second century especially after ‘Aṭā’ acquired his knowledge from Ibn ‘Abbas, and subsequently inherited his scholarly fame?

6. The Role of Ibn ‘Abbas in the Establishment of the Meccan School

In an attempt to answer the aforementioned question, Motzki proposed studying the narrations of Ibn ‘Abbas in ‘Abd al-Razzaq’s work with the same method that he used in studying the narration of Ibn Jurayj. This study requires a detailed and separate work.⁽⁷⁴⁾ Nevertheless, based on his study of the biographical dictionaries about Ibn Jurayj, ‘Aṭā’, and ‘Amr, which is essentially his emphasis on the importance of biographical books and the correct information that it provides, this paper focuses on Ibn ‘Abbas. This is a focal point in the present article **to determine** Ibn ‘Abbas’s scholarly legist who established the Meccan school of jurisprudence.

However, it is worth pointing out that after finishing his treatment of the development of Meccan jurisprudence through the teachings of ‘Aṭā’ Ibn Abi Rabah, ‘Amr ibn Dīnār and Ibn Jurayj in ‘Abd al-Razzaq’s *Musannaf*, Motzki acknowledged that he neglected to mention what was included in biographical books about the authorities above essentially for methodological reasons. The dispute over the reliability of their narrations, *hadiths*, and teachings of the Companions and their Followers, is considered a myth rather than his-

(72) Motzki, *the Origins*, 323.

(73) *Ibid.*, p. 324.

(74) *Ibid.*, p. 279.

‘Aṭā’ did not accept it.⁽⁶⁴⁾ Although Ibn ‘Abbas was ‘Aṭā’s teacher for what he narrated from him compared to other Companions whom presence was marginal, this does not conflict with the fact that he was not the only authority for his own opinions, which indicate the authenticity of his *hadiths* that he attributed to Ibn ‘Abbas.⁽⁶⁵⁾

Final feature is that ‘Aṭā’ did not report from contemporaries including ‘Ā’ishah, (d.57/677), Mu‘āwiyah, (d.60/680), Anas Ibn Mālik, (d.93/712) among others. If he was forger, it would be natural for him to assign the narration directly to them due to their presence during that period. Therefore, his narration from Abū Hurayrah and Jābir ibn ‘Abd Allāh is considered authentic as well.⁽⁶⁶⁾ Likewise, his narration from ‘Ā’ishah is authentic, due to his declaration, sometimes, of a third person, who were ‘Ubayd ibn ‘Umayr, and sometimes ‘Urwah ibn al-Zubayr. This type of narration is related to actions pertaining to ‘Ā’ishah’s family matters with the Prophet Muhammad, and to the events that occurred before, and issues about women.⁽⁶⁷⁾ Regarding ‘Aṭā’s narration from ‘Alī, it is a collection of decrees, sayings, and the will of ‘Alī. ‘Alī passed away when ‘Aṭā’ was 15 years old, making it unlikely that he would have directly heard from him, which ‘Aṭā’ does not claim in any case,⁽⁶⁸⁾ nor does he state who is the mediating transmitter between him and ‘Alī.⁽⁶⁹⁾

Regarding narrations whose authors are unknown, firstly, ‘Aṭā’ begins with expressions like “we were informed,” “I was informed,” “I heard,” “we heard,” “it is narrated,” and “it was said.” secondly, it amounts to 3 percent of most of his texts.⁽⁷⁰⁾ Motzki believes that these uses, along with the letter “Nūn”⁽⁷¹⁾ of glorification or the plural form, indicate that his opinion was adopted after sharing it with his Companions. On some occasions, he indicated that he had not heard anything from them or had not sought consultation from them. This is consid-

(64) Ibid., pp. 275-276.

(65) Ibid., p. 279.

(66) Ibid., pp. 281-282.

(67) Ibid., pp. 286-287.

(68) Ibid., p. 287.

(69) Ibid., p. 288.

(70) Ibid., p. 320.

(71) He means the Arabic alphabet; «ن», equivalent to «us» in English.

5. Criteria Indicator of the Authenticity of ‘Aṭā’'s Narration from Ibn ‘Abbas

Ibn ‘Abbas has the largest share of narrations in ‘Aṭā’ work,⁽⁵⁷⁾ three times more than ‘Umar Ibn-al-Khaṭṭāb, who come after Ibn ‘Abbas, and then ‘Alī and ‘Ā’ishah. Furthermore, ‘Aṭā’ narrates less reports from others.⁽⁵⁸⁾ The nature of ‘Aṭā’'s references from Ibn ‘Abbas indicates that what he quoted from him is correct. One of the criteria of validity adopted by Motzki is that ‘Aṭā’ mentions in some texts that he narrated a report from Ibn ‘Abbas through someone else. Additionally, he sometimes indicates that his own opinion differs from Ibn ‘Abbas’s,⁽⁵⁹⁾ and he denies hearing some jurisprudential sayings from him. This cannot be stated by a forger who claims that his narration is connected to his teacher, and was taken directly from him.⁽⁶⁰⁾ Furthermore, ‘Aṭā’ rarely rely on the *hadith* of the Prophet. He was expressing his opinion on things that he already knows that there are *hadith* about them without referring to it, which implies his not a forger.⁽⁶¹⁾

Another feature that Motzki believes indicates the authenticity of this narration is ‘Aṭā’'s precise language, as he sometimes admits that he did not receive one of the narrations directly from the other Companions. ‘Aṭā’ mentions sometimes, this narration without mentioning the trustworthy transmitter that he quoted from him, and sometimes he refers to him.⁽⁶²⁾ ‘Aṭā’'s hesitation in declaring that he had heard narratives about ‘Ā’ishah or another person supports his honesty. Moreover, he was distinguished by presenting what he heard as being authentic; wherein he admitted that he forgot certain details, or that Ibn ‘Abbas expressed an issue literally in this way.⁽⁶³⁾ Besides, his expression of dissenting from the opinion of his teacher, for instance, Ibn ‘Abbas is permitting temporary marriage while

(57) Ibid., p. 269.

(58) Ibid., p. 270.

(59) Ibid., p. 271.

(60) Ibid., p. 233.

(61) Ibid., p. 242-243-298.

(62) Ibid., p. 234.

(63) Ibid., p. 273.

the year (115/733) and Ibn Jurayj in the year (150/767). However, he did not provide any criterion upon which to rest his determination of the usefulness of Ibn Jurayj's narration of 'Aṭā' in studying the historical development of Meccan jurisprudence during this period.

The results of Motzki about Ibn Jurayj's narration from 'Aṭā' is useful. Based on two evidences: First, his conclusion that Ibn Jurayj is closer to being a narrator of jurisprudence than being a jurist.⁽⁵²⁾ Second, 'Aṭā' was a contemporary of the Prophet's Associates, and his teacher from whom he learned a lot was Ibn 'Abbas. It is thus possible to use Jurayj's material to touch upon the features of the Meccan school in its early stage with Ibn 'Abbas, through 'Aṭā'.

When Ibn 'Abbas died in the year (d.68/688), 'Aṭā' was about 41 years old already. This means his knowledge reflects what was prevalent at that time and is an extension of the knowledge of the Companions, including Ibn 'Abbas. Motzki's study of Ibn Jurayj's narration from 'Aṭā' allows him to go beyond the period he specified. Motzki acknowledges that the solid relationship between 'Aṭā' and one of the Companions was similar to that him and Ibn 'Abbas, from whom he learnt directly.⁽⁵³⁾ It is evident that in the last three decades of the first century, 'Aṭā' replaced Ibn 'Abbas in the Grand Mosque of Mecca as his legal heir.⁽⁵⁴⁾ 'Aṭā' was born in the year (27/648) and died in the year (115/733).⁽⁵⁵⁾ Therefore, it is not logical to limit the impact of his narration to the beginning of the second century, since he spent more than 63 years of his life in the first century. Moreover, Motzki stated that there is a distinction between 'Aṭā's personal opinions and the inherited *'ilm* that he narrated from those who lived before him. Sometimes 'Aṭā' begins his answer with "we think" and continues with "we narrate," showing that his knowledge is a continuation of what came before.⁽⁵⁶⁾

(52) Ibid., p. 267.

(53) Ibid., p. 230.

(54) Ibid., p. 453.

(55) Ibid., p. 192.

(56) Ibid., p. 226.

Among what Motzki noted in the narration of ‘Amr was the great role of Ibn ‘Abbas (d.68/688).⁽⁴⁶⁾ ‘Amr conveys from the famous students of Ibn ‘Abbas; ‘ikrimah, (d.105/723) Tawoos, (d.106/724), ‘Aṭā’ Ibn Abi Rabah, (d.115/733), Abu Ma’bad, (d.104/722) Muja-hid, (d. 104/722), Jabir Ibn Zaid, (d.93/712), and Abu Al-Sha’tha’, (d.93/712).⁽⁴⁷⁾ More than half of ‘Amr’s narrations belong to Abu al-Sha’tha, which demonstrates a great influence on him. This does not rule out the existence of a student-teacher relationship between them, such as that between ‘Aṭā’ and Ibn ‘Abbas.⁽⁴⁸⁾ The dominance of Ibn ‘Abbas’s narrations over ‘Amr’s narrations represents 60 percent of his narrations because his early stage of education was with Ibn ‘Abbas’s students.⁽⁴⁹⁾

Despite Motzki’s statement about the significant influence of Ibn ‘Abbas on ‘Amr ibn Dīnār, it was not sufficient for him to consider what was narrated from Ibn ‘Abbas as material that can be used to contribute to identifying the characteristics of the Meccan school during the time of Ibn ‘Abbas. If these narrations are primarily transmitted from Ibn ‘Abbas, how is it not possible to benefit from them in understanding the actual beginnings of the Meccan jurisprudential school?

4. The Impact of the Result of the Authenticity of Ibn Jurayj’s Narration on ‘Aṭā’ in the Study of Meccan Jurisprudence

Motzki asserts that what was included in ‘Abd al-Razzaq’s *Musannaf* from Ibn Jurayj’s narration about ‘Aṭā’ is indeed correct.⁽⁵⁰⁾ Thus, it is a historically reliable text for studying the development of jurisprudence in Mecca in the first decade of the second century/eighth century.⁽⁵¹⁾ According to him, this time determination is based on the fact that ‘Aṭā’ died in

(46) Ibid., p. 349.

(47) Ibid., p. 350.

(48) Ibid., p. 368.

(49) Ibid., p. 373.

(50) Ibid., p. 191.

(51) Ibid., p. 192.

changes of opinion.⁽⁴⁰⁾ If ‘Aṭā’ was a forger, he would not shift from his opinion to someone else’s. This issue makes Ibn Jurayj’s narration from ‘Aṭā’ and marks a shift from his perspective. The same applies to Ibn Jurayj who sometimes reports contradictory opinions from ‘Aṭā’. If the work of Ibn Jurayj had merely been attributed his personal opinions to ‘Aṭā’, he would not have fallen into those contradictions.⁽⁴¹⁾ This can be interpreted as a development of opinion that was affected by time.⁽⁴²⁾

Motzki concluded that the narrations that Ibn Jurayj reported from ‘Aṭā’ were considered correct based on these criteria. Nevertheless, it is necessary to mention a very important methodological observation. The study of *isnad* is weak in Motzki’s study; most of his discussion of the chain of transmission is misleading for his focus on the *Matn* exclusively. If the above criteria were available in a scholar’s narration reported from another scholar, Motzki considers this chain of transmission valid.

B.) Ibn Jurayj’s Narration from ‘Amr ibn Dīnār

Motzki highlights that ‘Amr ibn Dīnār is considered trustworthy according to Ibn Jurayj. He studied in his council after seeking knowledge from ‘Aṭā’, from whom he narrated a lot. He died in the year (d.126/744), i.e. 11 years after the death of ‘Aṭā’. ‘Amr is also considered the youngest representative trend of jurisprudential education in Mecca at that time.⁽⁴³⁾ When Motzki was certain that what Ibn Jurayj reported of ‘Aṭā’ was authentic based on the criteria that he established, he considered this to be an indication of the validity of what he would narrate from ‘Amr.⁽⁴⁴⁾ However, he used the same previous criteria to prove the validity of his narrations from ‘Amr’.⁽⁴⁵⁾

(40) Ibid., p. 189.

(41) Ibid., p. 190.

(42) Ibid., p. 191.

(43) Ibid., p. 325.

(44) Ibid., p. 326.

(45) Ibid., pp. 351-365.

with him on some issues, and if he had these opinions in his lessons, he would have shared them with his teacher. He also thinks that Ibn Jurayj's observations reflect the development of jurisprudence after 'Aṭā'.⁽³³⁾

3. Indicators of the Authenticity of Ibn Jurayj's Narration from 'Aṭā'

After mentioning the previous criteria, Motzki also states the following four points that indicate the validity of Ibn Jurayj's narration from 'Aṭā':

1. 'Aṭā's indirect narrations: Ibn Jurayj declares that he reported some narrations from a third party, which underpins indicates the authenticity of his *Asanid*. It was possible for him not to cite them, but he did not.⁽³⁴⁾ Ibn Jurayj also narrates the same report from 'Aṭā' in a different way, which supports its accuracy.⁽³⁵⁾

2. Ibn Jurayj's statement that sometimes he is uncertain of precisely what 'Aṭā' said⁽³⁶⁾.

3. Distinguishing 'Aṭā's narrations from those of other scholars with high accuracy: Ibn Jurayj reports narrations from the authorities that differ from what he reported from 'Aṭā' in a distinct way.⁽³⁷⁾

Ibn Jurayj sometimes, mentions an issue as an opinion of 'Aṭā' and in another place, he refers to it as a *hadith* of the Prophet or an opinion of a companion. If assumably this work was forged, any researcher would describe Ibn Jurayj as "narrow-minded," because he did not see himself had fallen into a contradiction.⁽³⁸⁾

4. Ibn Jurayj mentioned the pitfalls of 'Aṭā' that made him appear to be a jurist prone to error.⁽³⁹⁾ These flaws are four: His statements of ignorance, uncertainty, contradictions and

(33) Ibid., p. 179.

(34) Ibid., p. 180.

(35) Ibid., p. 181.

(36) Ibid., p. 181.

(37) Ibid., p. 182.

(38) Ibid., p. 187.

(39) Ibid., p. 188.

his friends who used to attend the lessons of ‘Aṭā’ with him to ask ‘Aṭā’ about a scholarly matter while Ibn Jurayj was just listening. That refers to the validity of his narrative, for it is inconceivable that he would say such a statement if he were a forger.⁽²⁹⁾

II. Internal Formal Standards for Validity

In addition, to the two external formal criteria, there is an internal formal criterion that supports the validity of Ibn Jurayj’s narration about ‘Aṭā’, mainly represented by his criticism of his teacher’s opinions and other evidence. In revealing these criteria, Motzki studied the methodology that Ibn Jurayj used to convey regarding the material of his teacher Ibn ‘Aṭā’.⁽³⁰⁾

1. the Significance of the Personal Opinions of Ibn Jurayj on the Validity of his Narration

Motzki states that if Ibn Jurayj were considered a forger, his practice of mentioning personal sayings alongside conveying narrations of trustworthy scholars would be inexplicable. A forger, typically, would attribute the narrations to the scholars who preceded him, aiming to give them higher legitimacy. In such a case, he would not have included his own opinions alongside the narrations of other scholars.⁽³¹⁾

2. the Significance of Ibn Jurayj’s Comments on the Authenticity of his Narration

Motzki considers Ibn Jurayj’s inclusion of explanatory or supplementary comments on the material he narrated as a refutation to the hypothesis of forgery.⁽³²⁾ He claims that these comments came late and were not written in ‘Aṭā’s lessons because Ibn Jurayj disagreed

(29) Ibid., p. 172.

(30) Ibid., p. 174.

(31) Ibid., p. 175.

(32) Ibid.,

1. The Size Difference Criterion

Motzki means by this criterion the difference in the size of the narrators that Ibn Jurayj conveyed from them his narrations. The size difference indicates the authenticity of the collection of ‘Aṭā’s narratives narrated by Ibn Jurayj; representing about 4 percent of the total narrations of Ibn Jurayj incorporated in ‘Abd al-Razzaq’s *Musannaf*,⁽²³⁾ while his other narrations are well-received by other scholars.⁽²⁴⁾ Besides, his narrations about unknown narrators and his personal opinions that occupy an equal level of authenticity. Based on that, Motzki does not think that the multiple distribution of men from whom Ibn Jurayj gained knowledge indicates that he is a forger who attributed his jurisprudential opinions and the opinions that were prevalent in Mecca in his time to the earlier scholars. In that case, if he were a forger, he would not have endured the hardship of all this work and would have relied on one or a few well-known scholars.⁽²⁵⁾ His mention of a huge number of trustworthy scholars would make it difficult for him to ensure the authenticity of the narratives that he incorporated into his compilation.⁽²⁶⁾

2. The Diversity of Texts Criterion

Motzki believes that one of the major indicators of the authenticity of Ibn Jurayj’s narration about ‘Aṭā’ is the difference that lies in the types of narrations, are divided into two parts: answers to *fatwas* and sayings.⁽²⁷⁾ The significance of the authenticity of Ibn Jurayj’s texts is highlighted by analyzing their types; the texts differ among most of his narrators, contrary to what would be assumed in the act of a forger who lies about the scholars who preceded him.⁽²⁸⁾ Furthermore, Ibn Jurayj stated in several narrations that he asked one of

(23) Ibid., p. 165.

(24) Ibid., p. 166.

(25) Ibid., p. 167.

(26) Ibid., p. 168.

(27) Ibid.,

(28) Ibid., p. 171.

to explore the milestones of the Meccan school. The criteria that he adopted to prove the validity of their narrations would be presented in what follows.

A.) Ibn Jurayj's Narration from 'Aṭā'

Motzki first demonstrates the relationship between Ibn Jurayj and 'Aṭā'. He considered 'Aṭā' to be one of the main teachers of Ibn Jurayj for a long period of time. Which explain why Ibn Jurayj narrated from him more than he narrated from other authorities.⁽¹⁹⁾ Moreover, Motzki states that Ibn Jurayj listened to other scholars either when they came for Hajj or when he sought knowledge from them.⁽²⁰⁾ Therefore, the existence of a high number of trustworthy scholars who lived in different places in Ibn Jurayj's narrations is due to his settlement in Mecca and his discipleship with them during their delegations to perform Hajj.⁽²¹⁾

Motzki presents and describes his criteria as more objective than those used by Schacht.⁽²²⁾ The importance of these criteria lies in the fact that if they contribute to the authenticity of Ibn Jurayj's narration about 'Aṭā', then it is feasible for him to draw from this narration a picture of the early Meccan school. Motzki employs two types of standards of authenticity: external formal standards and internal formal standards.

I. External Formal Standards of Validity

Motzki summarizes these external formal criteria into two; the size difference criterion, and the diversity of texts criterion.

(19) in his article, "Motzki's Forger: The Corpus of the Follower 'Aṭā' in Two Early 3rd/9th-Century Ḥadīth Compendia," *Islamic Law and Society*, 19 (2012) 160-193, P.J. Gledhill, claims that a sceptic can use the same historical element that Ibn Jurayj was the student of 'Aṭā' to say that Ibn Jurayj is a forger. p. 167. However, what is overlooked here is that 'Aṭā's lesson was in public; therefore, Ibn Jurayj cannot attribute to him what no one else knows, especially when it noted that 'Aṭā' was a famous scholar in his time and what he says will circulate between the scholars and the students quickly. You can see Motzki's Answer to Gledhill article: "Motzki's Reliable Transmitter: A Short Answer to P. Gledhill" *Islamic Law and Society*, 19 (2012) 194-199, where he discussed misunderstandings in Gledhill's article.

(20) Motzki, *the Origins*, 168.

(21) *Ibid.*, p. 178.

(22) *Ibid.*, p. 165.

tial books, especially with the cases related to marriage and divorce in *Musannaf*, by his expertise of these two topics.⁽¹⁵⁾ Motzki referred to Schacht's statement that our knowledge about Meccan jurisprudence is very limited and stops at considering Ibn 'Abbas the authority of Meccan jurisprudence and 'Aṭā' as his representative. Motzki pointed out that Schacht's information was taken from works that were written later, such as Al-Shafi'i's *al-Umm*, and that Schacht did not provide any information about 'Aṭā's teachings, but rather merely criticized the scholars who were reporting from 'Aṭā', and he subsequently cast doubt on what was attributed to him.⁽¹⁶⁾ As for G.H.A. Juynboll, Motzki quoted his account that what was attributed to 'Aṭā' became distorted over time; both jurisprudential judgments and Prophetic *hadiths*, by his own action or by someone else.

As for Muslims scholars of the history of Meccan Islamic jurisprudence, Motzki believes that their works stopped at the limits of mentioning the series of Meccan jurisprudential chain and neglected this school.⁽¹⁷⁾ Therefore, Motzki considers 'Abd al-Razzaq's *Musannaf* a source that provides a comprehensive overview of the jurisprudential knowledge of 'Aṭā' Ibn Abi Rabah from whom Ibn Jurayj narrated, and the book that was not accessible to Schacht during his time. Motzki also claims that in order to benefit from this source and verify its authenticity, it is important to establish more objective criteria than what was suggested by Schacht.⁽¹⁸⁾

3. Motzki's Criteria in Proving the Validity of the Jurisprudential Narration

Harald Motzki considered Ibn Jurayj's narrations of 'Aṭā' Ibn Abi Rabah (d. 115 AH - 733 CE) and 'Amr ibn Dīnār (d. 126 AH - 744 CE) a case study to apply his criteria to, in order,

(15) *Ibid.*, p. 156.

(16) *Ibid.*, p. 162.

(17) *Ibid.*, p. 163.

(18) *Ibid.*, p. 165.

The importance of Motzki's work lies in his ability to free himself from this perspective that has governed Western Studies for a long period, and to look at the early Islamic sources carefully. His approach also contributed to arriving at the results that revealed the state of jurisprudence in a period that was said to be a mysterious period in the history of early jurisprudential schools in which jurisprudence was characterized by weakness and meagerness.⁽⁸⁾ Moreover, He claimed that his criteria for proving the authenticity of the Meccan jurisprudential narrative are more objective than the works of Ignaz Goldziher and Joseph Schacht⁽⁹⁾.

2. The Reasons for Applying the Methodology of Studying the *Isnad-cum-Matn* on 'Abd al-Razzaq's *Musannaf*

Motzki took *Musannaf* of 'Abd al-Razzaq, which is considered one of the oldest works that includes narrations from all previous generations;⁽¹⁰⁾ the *hadith* of the Prophet, the narrations from the Companions and the Followers, as a text on which he utilized his approach *Isnad-cum-Matn*. According to Motzki, using the *Musannaf* would assist in reconsidering Western writings about the emergence of Islamic jurisprudence.⁽¹¹⁾ The importance of using this work stems chiefly from the fact that; verified narrations in it are completely identical to 'Abd al-Razzaq's original manuscript (*Makhṭūṭ*). Moreover, the work was compiled from earlier sources⁽¹²⁾ dating back to the period between 144/761 and 154/771 to the scholars of the first half of the second century, such as Ibn 'Uyaynah, who lived for a long period. Therefore, it includes the oldest important texts in Islamic jurisprudence.⁽¹³⁾ Besides, these scholars, from whom 'Abd al-Razzaq learnt, were also authors of books⁽¹⁴⁾.

Motzki chose to study Ibn Jurayj's narration in *Musannaf* due to the lack of a clear conception of early Meccan jurisprudence. He justified his choice of studying the jurispruden-

(8) Motzki, the Origins, p. 46.

(9) Ibid., p. 165.

(10) Ibid., p. 115.

(11) Ibid., p. 116.

(12) Ibid., p. 152.

(13) Ibid., pp. 152-153.

(14) Ibid., p. 155.

velopment of the Meccan school during this period and not before it. While the founder of the Meccan school Ibn 'Abbas was active before this period, which led to leaving the first AH century outside the scope of the results of his study, except for his confirmation that Ibn 'Abbas influenced most of the banner-bearers of the Meccan school and that they were his successors. Therefore, it is very important to study the life of Ibn 'Abbas, to comprehend the first stirrings of the Meccan school. Furthermore, Motzki did not pay attention to peer testimony that could have been useful in understanding the scholarly community at that time.

By starting with studying the scholar's narrations before delving into his scholarly life, he comes across a new approach that sets a pivotal condition to ensure the authenticity of what is reported by scholars by first verifying the veracity of their narrations. This contradicts the classical method used by Muslim scholars, which first verifies the *'adala* of a scholar and then subjects his narrations to study. This is an epistemological shift proposed by Motzki. However, Motzki followed the method of Muslim scholars in the beginning of his work about the narrations of 'Amr ibn Dīnār when he emphasized that he trusted what Ibn Jurayj reported about 'Amr based on the fact that he had proven to be truthful in his narration of 'Aṭā', which Motzki had studied before. However, Motzki would later study the narrations of 'Amr with the same method.

According to Motski, he overcame the obstacle of questioning the authenticity of Islamic sciences during the emergence of schools of jurisprudence that tied researchers, by eschewing the treatment of Islamic jurisprudence's provenance, which supports the point that Islamic jurisprudence borrowed its legal system initially from pre-Islamic or non-Islamic legal systems.⁽⁶⁾ He stated that his overlooking this matter is due to the lack of concrete evidence of its influence due to the absence of knowledge of the laws that prevailed before Islam in the Arabian Peninsula.⁽⁷⁾

(6) Ibid., p. 18.

(7) Ibid., p. 19. For more discussion on this issue, see: Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), Vol 1: *The Classical Age of Islam*. book one: *The Islamic Infusion: Genesis of a New Social Order*. And see: Hallaq, Wael. B, *the origins and evolution of Islamic law*, (United States of America: Cambridge University Press, 2005).

ibn Dīnār. The study then examines Ibn ‘Abbas’s role in establishing the Meccan school by analyzing his contributions in political assemblies, scholarly discussions, his leadership in issuing fatwas, and his influence in shaping the concept of scholarly authority. Furthermore, it underscores the significance of peer testimony in supporting Motzki’s conclusions.

Harald Motzki began his work⁽³⁾ with studying the narrations of Ibn Jurayj in the *Musannaf* of ‘Abd al-Razzaq and explaining the objective criteria he relied on to examine them. He addressed their internal structure and concluded that they were reliable. Based on this premise, he asserts that Ibn Jurayj’s narrations about ‘Aṭā’, ‘Amr ibn Dīnār, and others were trustworthy and reliable. He also studied ‘Aṭā’s narration about Ibn ‘Abbas and presented the criteria that indicates its authenticity. On the other hand, in his part of the study about the narrators of Meccan school, Motzki compared the results he got from the *Musannaf* of ‘Abd al-Razzaq with what was reported in *Kitāb At-Ṭabaqāt al-Kabīr* about them. He stated that the delay in mentioning the material included in biographical dictionaries about the scholars of the Meccan school was due to a methodological feature based mainly on the fact that these dictionaries had a bad reputation in Western academia. This made him postpone looking at them until he had finished studying the narrations in *Musannaf* of ‘Abd al-Razzaq and he got the results of his work about their narrations. Subsequently, he determined his method of dealing with biographical books based on his results.⁽⁴⁾

Motzki’s approach is based on studying Isnad-cum-Matn. However, he neglected the external structure of the Meccan school, namely the external jurisprudential isnad; the founder Ibn ‘Abbas, and his direct successors. He concluded that the features of the development of Meccan jurisprudence can be delineated through the *Musannaf* of ‘Abd al-Razzaq based on the narration of Ibn Jurayj in the first decade of the second century / eighth century.⁽⁵⁾ According to him, Ibn Jurayj’s narration can only assist scholars in understanding the de-

(3) Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, trans. Jūrj Tāmīr, and Khayr al-Dīn ‘Abd al-Hādī (Lebanon: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 2010). The whole article is centered around the themes and arguments presented in this book.

(4) Motzki, *the Origins*, p. 522.

(5) *Ibid.*, p. 192.

1. Introduction

This paper addresses the research of Harald Motzki on the early history of jurisprudence in Mecca, titled *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. This work is an influential contribution to the historicity of early jurisprudence in Islam. It has enhanced an understanding of the historical development of this early school. Nevertheless, his study contains some methodological deficiencies. This paper endeavors to reassess critically some foundational premises upon which his study is predicated, with a specific focus on two essential issues. The first one relates to his approach about measuring the authenticity of narrators based on verifying the accurateness of their texts; he specifically examined the internal structure of the narrations of Ibn Jurayj about ‘Aṭā’ Ibn Abi Rabah and ‘Amr ibn Dīnār and considered it a reliable element for assessing the degree of reliability of the narrators. However, he neglected to examine the external structure of these texts, which is the jurisprudential isnad of the Meccan school; exclusively the founder ‘Abdullāh Ibn ‘Abbas and his direct successors. He also overlooked the testimony of peers in assessing their reliability. Secondly, this critique pertains to the extent of the scholarly utility derived from reliance on narrations attributed to Ibn Jurayj, in *Musannaf’s* ‘Abd al-Razzaq, in the historical analysis of the early development of jurisprudence. Motzki infers its utility in clarifying the features of jurisprudence in Mecca in the first decade of the second century / eighth century. Hence, the present article sought to answer the following question which encapsulates the aforementioned issues: why Motzki did not employ the narrations attributed to Ibn Jurayj about ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ in the historical analysis of the period antecedent the first decade of the second century / eighth century?

In examining Motzki’s methodology, the analytical approach was utilized to explore its defining features, while the critical approach was applied to fill the gaps identified in his work. Following the introduction, the research explores Motzki’s rationale for selecting ‘Abd al-Razzaq’s *Musannaf* to apply his *Isnad-cum-Matn* methodology. It highlights the criteria Motzki used to validate the authenticity of Ibn Jurayj’s narrations from ‘Aṭa Ibn Abi Rabah and ‘Amr

OPEN ACCESS

Received: 2024-8-18

Accepted : 2024-10-4



A Critical Study of Harald Motzki's Methodology in Proving the Authenticity of the Jurisprudential Narrative of Early Meccan Madhhab

Marouane El Habchi⁽²⁾

marouane.elhabchi@gmail.com

Abstract

This research aims to cover an early period in the history of the development of the Meccan legal school, a period overlooked by the German orientalist Harald Motzki in his work titled *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*. The study revisits the era during which the founder of the school 'Abdullāh Ibn 'Abbas was active, examining his efforts that contributed to the establishment of the Meccan school. After the introduction, the research discusses the reasons behind Motzki's choice of 'Abd al-Razzaq's *Musannaf* as a text to apply his methodology—studying *Isnad-cum-Matn*. It also outlines the criteria that Motzki relied upon to conclude that Ibn Jurayj's narrations from 'Aṭā' Ibn Abi Rabah and 'Amr ibn Dīnār are authentic. Subsequently, the study delves into Ibn 'Abbas's role in founding the Meccan school by examining his contributions in political assemblies, scholarly circles, his leadership in issuing fatwas, and shaping what could be termed the concept of scholarly authority. Additionally, the research emphasizes the importance of peer testimony in reinforcing Motzki's conclusions. The study concludes by affirming that covering Ibn 'Abbas's period places the researcher at the actual starting point of the Meccan legal school and sheds light on how legal discourse began to take shape during that era.

Keywords:

Jurisprudential Narrative, Narrative authenticity, Meccan school, Biographies works, legal discourse.

(2) Hassan II University, Faculty of Literature and Art ben m'sik, Morocco

Cite this article as: El Habchi, Marouane, A Critical Study of Harald Motzki's Methodology in Proving the Authenticity of the Jurisprudential Narrative of Early Meccan Madhhab, *Journal of Namaa, Nama Center, Egypt*, Vol. 9, Issue 2, 2025, 179-153.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes..



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-8-18

تاريخ القبول: 2024-10-4

دراسة نقدية لمنهج هارالد موتسكي في إثبات صحة الرواية الفقهية للمذهب المكي المبكر

مروان الحبشي⁽¹⁾

marouane.elhabchi@gmail.com

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تغطية فترة مبكرة في تاريخ تطور المدرسة الفقهية المكية أغفل المستشرق الألماني هارالد موتسكي التطرق إليها في عمله الموسوم ب(بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني / الميلادي الثامن). وذلك بالرجوع إلى الفترة التي نشط فيها مؤسس المدرسة عبد الله بن عباس ودراسة مجهوداته التي ساهمت في قيام المدرسة المكية. وقد تطرق البحث بعد المقدمة لعرض أسباب اختيار موتسكي مصنف عبد الرزاق نصا لتطبيق منهجه، دراسة السند والمتن معا، عليه. وبيان المعايير التي استند عليها في الوصول إلى نتيجة أن روايتي ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح وعن عمرو بن دينار صحيحتين. ثم بعد ذلك تطرق إلى دور ابن عباس في تأسيس المدرسة المكية من خلال رصد مجهوداته في المجالس السياسية والمجالس العلمية وتزعم حركة الفتوى وتشكيل ما يمكن تسميته بمفهوم السلطة العلمية. بالإضافة إلى التأكيد على الحاجة إلى اعتماد شهادة الأقران لتعزيز نتائج دراسة موتسكي، ثم الخاتمة. وقد توصل البحث إلى أن تغطية فترة ابن عباس تضع الباحث أمام البدايات الفعلية الأولى للمدرسة الفقهية المكية وكيف تشكل النقاش الفقهي آنذاك..

الكلمات المفتاحية:

الرواية الفقهية، صحة الرواية، المدرسة المكية، كتب التراجم، النقاش الفقهي.

(1) جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، المغرب.

للاقتباس: الحبشي، مروان، دراسة نقدية لمنهج هارالد موتسكي في إثبات صحة الرواية الفقهية للمذهب المكي المبكر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 2، 2025، 179-153.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانياً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

- dādī, Ed.; 1st ed.). Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutayba.
- Al-Māwardī, A. I-Ḥ. (1994). *Al-Ḥāwī al-kabīr fi fiqh al-shāfi'ī wa-huwa sharḥ mukhtaṣar al-Muzanī* ('A. M. Mu'awwaḍ & 'Ā. A. 'Abd al-Mawjūd, Eds.; Vols. 1–18; 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Māwardī, A. I-Ḥ. (n.d.). *Al-Nukat wa-l-'uyūn* (al-S. 'A. I. Ibrāhīm, Ed.; Vols. 1–6). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Qaffāl al-Shāshī al-Kabīr, A. B. M. (2007). *Maḥāsin al-sharī'a fi furū' al-shāfi'iyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Ḥajwī al-Tha'ālibī, M. b. al-Ḥ. (1995). *Al-Fikr al-sāmī fi tārikh al-fiqh al-islāmī* (Vols. 1–2). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Nājī, L. (2012). *'Alāqat al-intāj al-fiqhī bi-'ilm uṣūl al-fiqh al-mudawwan*. Al-Manṣūra: Dār al-Kalima li-l-Nashr wa-l-Tawzī'.
- Al-Nājī, L. (2004). *'Alāqat al-intāj al-fiqhī bi-'ilm uṣūl al-fiqh al-mudawwan: Dirāsa fi mashrū' al-tajdīd*. *Majallat al-Wāḍiḥa*, (2), 279–317.
- El Shamsy, A. (2013). *The canonization of Islamic law: A social and intellectual history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ephrat, D. (2000). *A learned society in a period of transition: The Sunni 'Ulama' of eleventh-century Baghdad*. New York: State University of New York Press.
- Fadel, M. (1996). The social logic of taqlīd and the rise of the mukhtaṣar. *Islamic Law and Society*, 3 (2), 193–233.
- Hallaq, W. B. (1984). Was the gate of ijtihād closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1), 3–41.
- Ḥitū, M. Ḥ. (1988). *Al-Ijtihād wa-ṭabaqāt mujtahidī l-shāfi'iyya* (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Melchert, C. (2015). Māwardī's legal thinking. *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā*, 23, 68–86.
- Rabb, I. A., & Balbale, A. K. (2017). *Justice and leadership in early Islamic courts*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schacht, J. (1982). *Introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press.

a cohesive system that addresses specific epistemic, sociopolitical, and theological needs, reflecting the adaptability and resilience of classical *fiqh*.

While *taqlid* in al-Māwardī's thought consolidates established legal methodologies to ensure stability during political fragmentation, *ijtihād* emerges as a tool for judicial autonomy, intellectual creativity, and the defense of Sunni jurisprudence against esoteric (*bāṭinī*) hermeneutics. Al-Māwardī occupies multiple roles in this integrated system: as a jurist and theorist, he endorses *taqlid* to preserve coherence within madhhab frameworks; as a judge, he insists on *ijtihād* for independent legal reasoning; as a reader of scripture, he refines *uṣūlī* principles to clarify ambiguities and address new challenges; and as an affiliate mujtahid within the Shāfi'ī tradition, he expands jurisprudence into uncharted areas, maintaining its relevance and comprehensiveness. By tracing these typologies, this study's central claim holds that *ijtihād* and *taqlid* in al-Māwardī's works are complementary, constituting core elements of *fiqh* rather than static or mutually exclusive categories. By rejecting the evolutionary paradigm that casts *ijtihād* as superior to *taqlid*, al-Māwardī's thought offers a richer vision of classical Sunni jurisprudence as a responsive and methodologically rigorous tradition.

Future research could explore how al-Māwardī's integrative approach influenced later jurists and whether similar dynamics operated across other schools and regions of Islamic law. Comparative studies might further illuminate the diverse ways classical jurists balanced the need for the integrity and responsiveness of Islamic law. Al-Māwardī's jurisprudence exemplifies a sophisticated model of legal reasoning that remains relevant for understanding how Islamic law adapted to historical contingencies while preserving its methodological coherence.

References

- Al-Bāqillānī, A. B. M. b. al-Ṭayyib. (1442 AH). *Kashf al-asrār wa-hatīk al-astār* (I. b. M. al-Bīḥī, Ed.; Vols. 1–2). Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Māwardī, A. I-Ḥ. (1985). *Adab al-dunyā wa-l-dīn* (M. K. Rājiḥ, Ed.; 4th ed.). Beirut: Dār Iqrāʾ.
- Al-Māwardī, A. I-Ḥ. (1989). *Al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya* (A. M. al-Bagh-

regulate such activities in the public domain. Undoubtedly, al-Māwardī's legal option stems from theoretical commitments that are at odds with the Ismā'īlī ideas. For instance, his stance on proof-texts as the only sources of law as well as *maqāṣid*-oriented juristic thought are sufficient to place him as an opponent of the esoteric tenets. It is within this context that we can understand his emphasis on *ijtihād*. Instead of relying on an infallibly authority, al-Māwardī reinforces the legitimacy of Sunni legal thought and its capacity to address new challenges without resorting to esoteric interpretations and the infallible authority.

In short, al-Māwardī's nuanced approach to *ijtihād* and *taqlīd* reflects a jurisprudence that is internally stable but also deeply responsive to the sociopolitical and theological demands of his time. *Taqlīd* ensures legal stability and social cohesion amidst political fragmentation whereas *ijtihād* reinforces the authority and autonomy of judges, protecting the judiciary from political manipulation. Simultaneously, *ijtihād* counters the challenges posed by esoteric hermeneutics, defending the principles of Sunni jurisprudence. By integrating these procedures, al-Māwardī's works show that *ijtihād* and *taqlīd* are not rigid opposites but interconnected elements of a dynamic legal system. Thus, the study of the structure of his legal thought work challenges the decline narrative by showing how classical Islamic jurisprudence could adapt to new realities while maintaining its methodological integrity. This understanding of *ijtihād* and *taqlīd* offers a richer and more accurate portrayal of al-Māwardī's contributions to the development of Sunni jurisprudence in the classical period and the salient features of his juristic legacy.

Conclusion

This article has revisited the long-standing narrative of decline in Islamic jurisprudence by examining the nuanced interplay between *ijtihād* (independent legal reasoning) and *taqlīd* (emulating a legal authority) in the works of al-Māwardī. Through a detailed analysis of these concepts' meanings, uses, and functions in his corpus, the study challenges the binary framing of *ijtihād* and *taqlīd* as oppositional or as successive phases in an evolutionary decline. Instead, it demonstrates how al-Māwardī integrates these procedures into

es; however, his works reflect a broader intellectual effort to defend Sunni jurisprudence. His predecessors and contemporaries, such as al-Qaffāl al-Shāshī al-Kabīr (d. 365/976) and Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013), actively debated *ijtihād* and *taqlīd* in response to esoteric challenges. For example, al-Bāqillānī developed principles of legal theory (*uṣūl al-fiqh*) to counter the Ismāʿīlī doctrine of infallible authority.⁽⁴⁹⁾ Legal theory, including the principles of *ijtihād*, are then used to discredit the interpretive methodology of the esoteric trend.⁽⁵⁰⁾ Similarly, al-Qaffāl al-Kabīr's main interlocutors in his jurisprudential writings were the Ismāʿīlīs "who display belief in what the messengers delivered [...] then they interpret its meanings according to false symbols."⁽⁵¹⁾ It is noteworthy how al-Qaffāl al-Kabīr mainly considers the limits of interpretation to protect Sunni legal reasoning from esoteric doctrines and modes of reasoning.

Unlike al-Qaffāl al-Kabīr and al-Bāqillānī, al-Māwardī's works lack a direct and detailed engagement with the Ismāʿīlī trend. A rare instance of explicit mention of the esoteric school highlights this effort. It emerges in his discussion of regulations governing preaching in public. Al-Māwardī stipulates that public dissemination of esoteric views should be prohibited.⁽⁵²⁾ This instance points to al-Māwardī's awareness of the activities of the esoteric trend. But instead of engaging its tenets more theoretically, he offers practical guidance on how to

tention between the esoteric trend and their Sunni interlocutors including the Muʿtazilites such as al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025). Additionally, only once does al-Māwardī specify a legal ruling in the *Aḥkām* that relates to esoteric hermeneutics, stating that the *muḥtasib* (market inspector) should not allow an individual with esoteric affiliation to preach in the public space. Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, 235–236.

(49) Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *Kashf al-asrār wa-hatīk al-astār*, ed. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Biḥī, 2 vols. (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1442), 1: 255. al-Bāqillānī speaks of two foundations of religion, *samʿ* (report) and *ʿaql* (reason). Elsewhere, he defines reason as necessary knowledge (*darūra*) and deduction or logical inference (*dalīl*). Ibid., 1: 256. To refute the esoteric trend, al-Bāqillānī invokes the twofold definition of *ijtihād* (i.e., the apparent meaning of revealed sources and logical inferences) as follows: "All that we have reported from them [the esoteric interlocutors], regarding the interpretations of the Qurʾān and forms of worship, is something that reason does not necessitate or accept by inference, nor does clearcut report [support it] [...] nor is it in the convention of language." Ibid., 1: 267.

(50) Al-Bāqillānī states, "It is necessary, despite the difference amongst the rational people in religions and sects, to resort to recognized methods, known principles, that lead to sound knowledge [...] proof and proofs two types: reason and report [...] report is narratives from a truthful prophet [...] and we have demonstrates that the [presumed] soundness of their interpretation in their religion is not known by the necessity of reason or its deduction/*dalīl*, nor is it required by language." *Kashf al-asrār*, 1: 256–257.

(51) Abū Bakr Muḥammad al-Shāshī al-Qaffāl al-Kabīr, *Maḥāsīn al-sharīʿa fī furūʿ al-shāfiʿiyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2007), 18-19.

(52) Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, 325–326.

what is not found in the Book (Qur'an), Sunnah or consensus.⁽⁴⁴⁾

Al-Māwardī codifies the expanded authority of judges reflected in this incident. He outlines conditions under which judges can appoint deputies. If a judge is located near a legitimate ruler, both authorities share the prerogative to appoint judges.⁽⁴⁵⁾ However, in cases where the judge is far from the ruler, he can make appointments independently.⁽⁴⁶⁾ In these guidelines, chief judges can act semi-independently or independently, despite being appointed by the existing imam.⁽⁴⁷⁾

This flexible approach reflects the hybrid governance of al-Māwardī's time, where judicial authority often filled the gaps left by weakened political power. By institutionalizing *ijtihād* within the judiciary, al-Māwardī ensures that judges remain resilient vis-à-vis the rapidly changing political environment around them. Their ability to exercise *ijtihād* grants them legitimacy and limits the potential for political interference. Therefore, the emphasis on judicial autonomy reinforces the stability of the legal system and should be read as a central factor that supports the broader goal of maintaining social order during a time of fragmented governance.

Countering Esoteric Hermeneutics

Al-Māwardī's emphasis on *ijtihād* also serves to counter the rise of esoteric (*bāṭinī*) hermeneutics, particularly associated with Shī'ī-Ismā'īlī thought. Esoteric interpretations relied on the infallible authority of the imam and allegorical readings of scripture, thus challenging the Sunni emphasis on the apparent meanings of proof-texts and rational inference. Al-Māwardī does not extensively engage with the esoteric trend,⁽⁴⁸⁾ save for implicit referenc-

(44) Ibid., 14: 221–223.

(45) As al-Māwardī stipulates: "The first pillar is the appointer, and this a foundation (*aṣl*) and deputy (*far*). As for the original, it is the delegated imam on the community (*umma*) [...] as for the deputy, it is the judge of the province [...] if he is far from the imam, the *qādi* is required to appoint, and if he is closer to him (imam), the obligation of appointment is placed on the imam and the *qādi*." *Al-Ḥāwī*, 16: 7.

(46) Ibid., 7–9.

(47) "We have chosen for the imam to mention in the document of appointment in his cabinet register (*nuskhat al-'ahd fi dīwānih*), so that the activities of the judge are considered by what is included in it [...] That is why the imam appoints the chief judge to become his deputy in overseeing judiciary." Ibid., 16: 332.

(48) For instance, al-Māwardī does not state a specific purpose for penning his major scholastic treatise on the prophecy, *A'lām al-nubuwwa* (*Signs of Prophecy*). However, in the context of its writing, the question of prophecy was a major point of con-

Judicial Authority in a Time of Diffused Governance

The fragmentation of political authority in al-Māwardī's period elevated the role of judges (*qāḍīs*), who became key players in maintaining legal and social order. Al-Māwardī's emphasis on *ijtihād* as a prerogative of judges underscores their critical role in law-finding and governance. By reinforcing the epistemic authority of judges, al-Māwardī sought to protect the judiciary's autonomy from the interference of competing political forces.⁽⁴³⁾ In both *al-Ḥāwī* and *al-Aḥkām*, al-Māwardī argues that judges must exercise *ijtihād* to resolve cases that lack explicit proof-texts or upon which there is no consensus. In his emphasis on judicial *ijtihād*, we should not lose sight of the immediate implications of this view, particularly the broader social and political influence of judges during his time. Historical sources indicate that judges had considerable authority, including the power to appoint other judges within their jurisdictions. For example, in the year 363/973, a certain Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Hāshimī was appointed chief judge with the authority to oversee the judiciary in Baghdad, Kufa, Mosul, Yemen, Damascus, and beyond. His appointment document granted him the right to appoint judges within his jurisdiction. One source recounts his case as follows:

Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Salih ibn Umm Shayban al-Hashimi was appointed as chief judge [...] rode to the house of al-Muti' until he handed him his appointment document [...]. In it [...] he invited him to the judicial jurisdiction that he will oversee in the City of al-Manṣūr [...] Kufa [...] Mosul, the Holy Sites, Yemen, Damascus, Homs [...] Egypt, Palestine, Jordan, all the regions (*a'māl*) of that, what accompanies that of the nobility, as he chooses for the *niqāba* of the Abbasids in Kufa [...] overseeing the normal procedures in legal rulings in all the regions [...] invest whomever he approves of their way and manner, and change whomever he loaches his demeanor and character [...] and considers consensus, follow the guided imams, and apply his *ijtihād* in

(43) Abū l-Faraj 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fi akhbār al-mulūk wa-l-umam*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Atā and Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Atā, 19 vols., 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992), 14: 221–23.

tain social order. Read through this lens, we could see how al-Māwardī treads a fine line, emphasizing both *taqlid* and *ijtihād* and seeking to reap the benefit of each procedure. On the one hand, he asserts the need for legal methodologies (*madhāhib*) to ensure social order. *Taqlid*, as adherence to established madhhab methodologies, becomes essential for preserving consistency and predictability in legal practice. On the other, he advances *ijtihād* in an institutional form within judgeship. This formula is designed to reinforce judicial autonomy in a time of unrest while ensuring that the legal system remains flexible and responsive.

As various scholars have argued, by the mid-fourth/tenth century, legal schools had been formally recognized and demarcated.⁽⁴⁰⁾ This recognition influenced jurists like al-Māwardī, who engaged in legal debates not necessarily to solve all legal problems or assert the superiority of their school, but to showcase their mastery of legal reasoning.⁽⁴¹⁾ Nonetheless, whereas Melchert focuses on al-Māwardī's style of legal writing in *al-Ḥāwī*, this study extends his insights by showing how *taqlid* serves as a stabilizing force in response to political upheaval. Al-Māwardī's emphasis on legal stability through *taqlid* can be seen as a deliberate attempt to address the sociopolitical fragmentation of his time. By adhering to the methodologies of established *madhāhib*, jurists could promote a sense of continuity and order amidst drastic political change. In this sense, *taqlid* functions not as a sign of stagnation, but as a pragmatic tool for preserving the integrity of Islamic law during a turbulent period.⁽⁴²⁾ As such, *taqlid* in this sense served a vital need. But it did so as part of a responsive jurisprudential thinking that equally resorted to forms of *ijtihād* to meet the same demands of the time. This next function of both procedures illustrates this point more concretely.

(40) Christopher Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1977); Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, And Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(41) As discussed earlier, Melchert argues that al-Māwardī's style "marks the transition from a tradition of legal writing that aims to establish the correctness of its school's doctrine to one that aims to establish only its plausibility; to recognition that there will always be multiple choices." "Māwardī's Legal Thinking," 85.

(42) Daphna Ephrat notes that in the 5th/11th century, *madhhab* functioned as a form of "social affiliation" and "group of solidarity." *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad* (New York: State University of New York Press, 2000), 75. Also see, 125–130.

taqlid in al-Māwardī's works make this double feature of *fiqh* salient, thus defying simplistic evolutionary paradigms like the decline thesis outlined in the first section. To further substantiate these remarks, the next section will delve more deeply into the contextual functions of the concepts of *ijtihād* and *taqlid* in al-Māwardī's thought. By treating them as two constitutive elements of *fiqh*, the responsive nature of classical jurisprudence will become more evident.

The Integrity and Responsiveness of the Legal System: The Functions of *Ijtihād* and *Taqlīd*

The integration of *ijtihād* and *taqlid* in al-Māwardī's legal thought—as illustrated by the examination of the salient types of these concepts in his works—point to two concerns that animate his legal practice: how to ensure both the coherence and integrity, and the responsiveness of the legal system. When framed from this vintage point, we can begin to discern that *taqlid* and *ijtihād* in al-Māwardī's works and milieu are invoked to serve distinct purposes, both of which are essential for *fiqh*, which requires a double emphasis on their equal importance for the proper functioning of Islamic law as al-Māwardī imagines it.

In the context of his discussions of *ijtihād* and *taqlid*, as well as his remarks on the nature of *fiqh*, three functions of the legal system are pronounced in al-Māwardī's writings: ensuring legal stability and social order, reinforcing judicial authority during political fragmentation, and countering the rise of esoteric (*bāṭini*) hermeneutics. Together, these functions require a double emphasis on *ijtihād* and *taqlid* as constitutive elements of *fiqh*.

Legal Stability and Social Order

Al-Māwardī lived during a period of significant political fragmentation. As the Abbasid Caliphate's authority waned, regional powers vied for control. In this heated context, the institutionalization of legal schools (*madhāhib*) provided a stabilizing force that helped main-

rulings and rationally established methods of interpretation.⁽³⁷⁾ This stance balances respect for established methodologies with the need for critical engagement, reinforcing a conception of *taqlid* as a legal practice that coexists with *ijtihad* and its various forms.

The integrated understanding of *ijtihad* and *taqlid* in al-Māwardī's works, as laid out in the foregoing sections, aligns with recent scholarly literature that challenges the decline narrative. Scholars such as Ahmed El Shamsy and Lamīn al-Nājī offer insights that resonate with the reading advanced in this article. El Shamsy, in his study of canonization in Islamic law, argues that the process of fixing authoritative texts and methodologies emerged in response to sociopolitical crises and anxieties over religious authority during the fourth/tenth and fifth/eleventh centuries.⁽³⁸⁾ Canonization provided a stable framework for legal reasoning while still allowing for *ijtihad* within that structure. Similarly, al-Nājī highlights the hybridity of early Islamic legal practice, wherein *ijtihad* and *taqlid* coexisted as complementary tools for juristic reasoning and application.⁽³⁹⁾ Al-Nājī then advances a hybrid story of *fiqh* that differs from the evolutionary paradigm, which reads *fiqh* as fixed stages beginning with a direct engagement with the sources and creative synthesizing of interpretive principles, to mere commentarial contributions of later generations.

Al-Māwardī's corpus exemplifies a sophisticated blend of *ijtihad* and *taqlid*, which is at variance with this linear narrative of creativity and decline. This integrated system reflects the resilience of Islamic jurisprudence, capable of adapting to new challenges while maintaining methodological coherence and internal consistence. Owing to its established schools of interpretation, *fiqh* is an internally stable tradition; but as a discourse within a historical context, it is a deeply responsive discipline. The juxtapositions of *ijtihad* and

(37) Al-Māwardī asserts that reason is the first and foremost foundation of *ijtihad*. This shared faculty ensures that legal reasoning be accessible to any person who cultivates legal expertise through practice. *Al-Hāwī*, 16: 54.

(38) Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 5.

(39) Lamīn al-Nājī, "Alāqat al-intāj al-fiqhī bi-'ilm uṣūl al-fiqh al-mudawwan: dirāsa fī mashrū' al-tajdīd." *Majallat al-Wādiḥa*, no. 2 (2004): 279–317.

al-Ḥāwī, qualified jurists can debate substantiative rulings (*aḥkām*) as well as major points of methodology (*uṣūl*). In this sense, *taqlīd* is simply an acceptance of certain legal premises which guide the jurist's participation in an accumulative tradition of legal reasoning.

Al-Māwardī's practice of *taqlīd* in this latter sense reflects certain features that deserve further elaboration. The first is the dynamism and responsiveness that characterize his practice of *fiqh* even within the confines of a legal methodology. In *al-Ḥāwī*, al-Māwardī's affiliation with the Shāfi'ī school orients his legal thought; however, it never prevents him from advancing different opinions, whether of methodological or substantive nature. Invoking authorities within and beyond his school, al-Māwardī corrects old and new jurists and grants himself the right to represent and systematize his *madhhab*.⁽³⁴⁾

The second feature is the emphasis on the institutional nature of *taqlīd* within a legal school. Al-Māwardī advocates for *taqlīd* as a mechanism that provides consistency in legal interpretation. By adhering to recognized *madhhab* methodologies, jurists and judges can offer predictable and stable rulings. This institutional form of *taqlīd* is particularly valuable during times of political fragmentation. As will further be discussed in the next section, this feature of *taqlīd* in al-Māwardī's corpus helps maintain the integrity of the legal system amidst sociopolitical turmoil.⁽³⁵⁾

The third and final feature of al-Māwardī's conception and practice of *taqlīd* is the rejection of infallible authorities. *Madhhab* is a historical process and a practical necessity, not a matter of immutable creed. Therefore, al-Māwardī explicitly rejects the idea of *taqlīd* as blind emulation of an infallible authority as preached by the esoteric trend of the Ismā'īlīs or reliance on divine inspiration (*ilhām*).⁽³⁶⁾ Both forms of *taqlīd* claim private knowledge while for al-Māwardī, *taqlīd* must be grounded in commonly accessible sources of legal

(34) Phrases like "This for me is incorrect" (*hādha 'indī ghayr ṣaḥīḥ*), or other wordings of the same idea, are recurrent expressions in his legal corpus. *Ibid.*, 9: 267.

(35) Within this institutional focus, we will look in the final section at how al-Māwardī is concerned with the judges' law-finding processes and the nature of their authority vis-à-vis the competing political forces of their time.

(36) Abū I-Ḥasan al-Māwardī, *A'ām al-nubuwwa*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1406), 6.

of knowledge. This form is prohibited; it neither establishes knowledge, validates a ruling, nor permits a fatwa to be issued.⁽³²⁾

Depending on the matter at hand, *taqlid* applies to all people, especially ordinary believers who lack the epistemic capacity to derive legal rulings independently. For this category, following the rulings of qualified jurists is both necessary and valid. This form of *taqlid* is a practical requirement that ensures legal accessibility and guidance for the broader community. It is not exclusive to any specific stage in the history of *fiqh*; rather, it is a *taqlid* that accompanies human endeavor as it is necessitated by the gaps in human knowledge. Conversely, any legal expert who is involved in issuing legal rulings, or judicial verdicts is required to depend on his reasoning. The question then remains whether this position conflicts with another form of *taqlid* that al-Māwardī practiced: the affiliation and consolidation of the doctrines of a legal school.

Consolidating a Specific Legal School. Notably absent from al-Māwardī's typology of *taqlid* is madhhab affiliations, for *taqlid* in his adopted definition also encompasses the acceptance and elaboration of a madhhab's legal opinions. But would not this form of *taqlid* conflict with statement that qualified jurists are prohibited from emulating "contemporaries and predecessors, whether the person being emulated is equal in knowledge or surpasses the one emulating him (*muqallid*)"?⁽³³⁾

How al-Māwardī practices madhhab affiliation in *al-Ḥāwī* could shed important light on this question. Therein, al-Māwardī engages in extensive commentary and analysis, addressing juristic differences and refining the principles of the Shāfi'ī school. His elaboration of madhhab positions is not a blind conformism. As al-Māwardī presents it, madhhab is better conceived as a discursive space in which the jurists participate in legal reasoning through a shared set of methodological premises. Within this engagement, as al-Māwardī shows in

(32) Ibid., 16: 52.

(33) Ibid., 16: 52.

tion in which jurists can exercise independent reasoning to meet communal needs, without abandoning their school's foundational principles. In this type of *ijtihād*, we can discern a complex integration of *ijihad* and *taqlīd*, whereby adherence to an established legal methodology (one type of *taqlīd*, as we shall see below), allows the affiliated jurists to undertake various forms of *ijtihād*.

The types of *ijtihād* discussed in the forgoing section should begin to paint a picture in which we view *ijtihād* and *taqlīd* as integrated and constitutive categories of al-Māwardī's jurisprudential thought. This image will become gradually clearer as the concept of *taqlīd* is explored.

Taqlīd: Meanings and Types

In addition to the various forms of *ijtihād* that permeate his corpus, *taqlīd* emerges frequently in name or act in al-Māwardī's writings. Two salient types are of particular importance. Neither of these two categories of *taqlīd* is framed in al-Māwardī's works as an antidote to the earlier types of *ijtihād*.

Emulating an Epistemic Authority. As noted earlier, al-Māwardī defines *taqlīd* in its broad sense as "accepting the opinion of the other without proof."⁽³¹⁾ The manner in which al-Māwardī conceives of the typologies of *taqlīd* already points to its interconnectedness with *ijtihād*. It is divided into major categories, the commanded and the forbidden:

Taqlīd is of two kinds: one that we are commanded to follow and one that we are forbidden to follow. As for the commanded form, it is emulation in matters of information (*akhbār*) and testimony—the emulation of a layperson (*‘āmmī*) of a scholar (*‘ālim*) in matters specific to the scholar's expertise. As for the forbidden form, it is emulation in matters that one believes to be knowledge [i.e., beliefs], or uses to affirm a legal ruling (*ḥukm*), or gives a fatwa as a report

(31) Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 16: 15.

This text is an example of the juxtaposition of *ijtihād* and *taqlīd*, whereby al-Māwardī assumes the existence of distinct legal schools while also emphasizing the need for judges to exercise *ijtihād* before issuing any legal ruling. We shall examine the purposes of this juxtaposition in the final section of this article. What matters at this stage of the argument is how al-Māwardī, while being an affiliated jurist within the Shāfiʿī school, remains committed to *ijtihād* as a continuous practice, thus ensuring the responsiveness of *fiqh* to the needs of his time.

Ijtihād within and for the Madhhab. In addition to the previous type of *ijtihād*, which extends beyond specific legal schools, al-Māwardī equally speaks of *ijtihād* within a madhhab. This type of *ijtihād* deserves mention here while relegating its details to the next subsection on *taqlīd*. Within this type of *ijtihād*, al-Māwardī emphasizes the permanent need to re-organize and consolidate the doctrines inherent from previous jurisconsults. In the *Aḥkām*, for instance, al-Māwardī systematizes legal principles and addresses new areas of *fiqh*, integrating them within the established framework of his school. This form of *ijtihād* reflects his role as a systematizer, who strengthens the coherence and adaptability of the school's legal tradition. Rather than creating a new methodology, al-Māwardī refines and expands upon the Shāfiʿī legal methodology to meet contemporary needs. The rulings related to public life seem to be the area that requires this type of *ijtihād*,⁽³⁰⁾ this emphasis can be explained by the vicissitudes of politics and governance, a topic that preoccupied al-Māwardī throughout his life. However, the pronounced emphasis on re-systematizing inherited laws and ordinances, while self-identifying as a Shāfiʿī jurist, highlights the flexibility permitted within madhhab affiliations; al-Māwardī imagines *fiqh* in a permanent situa-

(30) This emphasis is evident, for instance, in al-Māwardī's statement at the beginning of one of his treatises on politics, which prepared the way for this work in the *Aḥkām* and anticipated some of his innovative legal positions in it: "Every religious community has its own way of governing (*li-kulli millatin sira*), and for each age, there is a proper conduct (*li-kulli zamānin sarira*). It is not enough to rely solely on what has already been established. Instead, someone must embark on the task of elucidating the principles of *shari'a* and the conventions of government, making sure they comply with religion and reflect reality." al-Māwardī, *Tashīl al-nazar wa-ta'jīl al-zafar fī akhlāq al-malik wa-siyāsāt al-mulk* (*Facilitating Administration and Hastening Success Concerning the Ethics of the Ruler and the Governance of the Realm*) (MS UPenn LJS 405), 1v–2r.

moves through the extrapolation of meanings from texts (*istinbāt*), to finally using analogy in cases that share *retio legis* (*‘ilal*) with the known rulings in scripture (as extrapolated through *istinbāt*). Al-Māwardī’s emphasis on cultivating the tools of *ijtihād* stems from his unqualified insistence on the prohibition of *taqlīd* for learned jurists. Whether extrapolating legal rulings, issuing fatwas, or acting as a judge, the jurist has to rely on his interpretation of the law. This prohibition of emulating authority “applies equally to emulation of contemporaries and predecessors, whether the person being emulated is equal in knowledge or surpasses the one emulating him (*muqallid*).”⁽²⁶⁾

In this process, al-Māwardī expects *ijtihād* from any qualified jurist,⁽²⁷⁾ however, it is noteworthy that he mostly speaks of *ijtihād* in an institutionalized form, within the judiciary. In *al-Ḥāwī* and the *Aḥkām*, his key legal texts,⁽²⁸⁾ al-Māwardī emphasizes that judges (*qāḍīs*) must exercise independent legal reasoning when dealing with cases that lack explicit proof-texts. Judges should not be bound by rigid adherence to their own school in new cases; rather, they should engage in *ijtihād* to reach sound judgments on their own. As he puts it:

It is allowed for those affiliated with the school of al-Shāfi‘ī, may God have mercy on him, to appoint as judges whoever adopts the school of Abū Hanīfa. For the judge is allowed to exert his view in issuing his verdict, and should not be required to emulate, in new cases and rulings, those affiliated with his school [...]. Some jurists prohibited the one who is affiliated with a school to rule beyond it [...]. Although political prudence (*siyāsa*) requires it, the rulings of Law does not stipulate it, for emulation in it [judiciary] is prohibited and reasoning in it is worthwhile.⁽²⁹⁾

(26) *Ibid.*, 16: 52.

(27) *Ibid.*, 16: 120.

(28) A comparative study of these texts is beyond the scope and purpose of this article. As Melchert noted, the *Aḥkām* might be conceived as an “abstract” of *al-Ḥāwī*. Indeed, al-Māwardī’s remarks at the beginning of the *Aḥkām* seems to indicate that he synthesized the book from *al-Ḥāwī*. See, Melchert, “Māwardī’s Legal Thinking,” 68.

(29) Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, 91.

wa-l-'uyūn (*The Subtle and Essential Inquiries*, henceforth *al-Nukat*), al-Māwardī himself undertakes a similar type of *ijtihād*. He advances an interpretive methodology, drawn from legal theory, clarifying the principles through which jurists can derive rulings from scripture.⁽²¹⁾ This intervention by al-Māwardī mirrors the foundational work of al-Shāfi'ī himself, who synthesized interpretive principles that laid the foundations for the Shāfi'ī school. Even without overtly acknowledging it, through his *ijtihād* at the beginning of the *Nukat*, al-Māwardī places himself as an authority to both determine the proper methods of interpreting the canonical sources and the possible interpretations of each verse. Using his interpretive principles, al-Māwardī explains ambiguous verses (*mushkil*) and systematically providing his new interpretations of each verse.⁽²²⁾ Al-Māwardī's approach reflects his practice of *ijtihād* in the sense of clarifying the exegetical method and its application to furnish novel interpretations through a direct engagement with the scriptural sources.

Extrapolating Legal Rulings. Applying his earlier broader definition of *ijtihād*, al-Māwardī also speaks of *ijtihād* as the first preamble of the procedure of *istinbāt* (extrapolating the meanings of legal rulings from proof-texts),⁽²³⁾ which then prepares the jurist to apply the extrapolated meanings (*ma'ānī*) in other third-rank legal mechanisms such as analogy (*qiyās*). Al-Māwardī emphasizes that *ijtihād* is not analogy. Rather, *ijtihād* is the first preamble of analogy (*al-muqaddima al-ūlā li-l-qiyās*). When he speaks of analogy (*qiyās*) in terms *ijtihād*, he means that analogy depends on *ijtihād* as its first preamble even though the two are different concepts.⁽²⁴⁾ For a jurist to undertake analogy, he needs to exercise *ijtihād* in its general sense, according to the four conditions laid out in al-Māwardī's works,⁽²⁵⁾ then, he

(21) Abū I-Ḥasan al-Māwardī, *al-Nukat wa-l-'uyūn: tafsīr al-Māwardī*, 6 vols., ed., al-Sayyid b. 'Abd al-Maqṣūd b. 'Abd al-Raḥmān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 1: 21–42.

(22) al-Māwardī asserts that the purpose of exegesis is to explicate the ambiguous. *Tafsīr* in his view is an arena of *ijtihād* in that it requires interpretive capacity to extrapolate new meanings from scripture not simply repeating what has already been said. *Ibid.*, 1: 21.

(23) Al-Māwardī says, "*istinbāt* is the second of the two preambles of *qiyās* (legal analogy); it is then the outcome of *ijtihād* and its branch, and the foundation of analogy." *Al-Ḥāwī*, 16: 130–131.

(24) *Ibid.*, 16: 118.

(25) *Ibid.*, 16: 118–119.

tral purpose of this section is to demonstrate that mistaken dichotomous view of *ijtihād* and *taqlīd*, showing how both concepts, in their diverse forms, are integral to al-Māwardī's understanding and practice of *fiqh*. Together, they mark his conception of *fiqh* as a stable, accumulative, but also responsive enterprise.

Ijtihād: Meanings and Types

In al-Māwardī's legal corpus as well as other treatises of ethical and sociopolitical focus, al-Māwardī repeatedly invokes the term "*ijtihād*" and its derivatives in several context. In no instance does he state that *fiqh* is simply an act of interpreting inherited compendia from earlier jurists. By contrast, he presents *fiqh* both as an accumulative tradition and an arena of required and permanent legal reasoning in its various forms. In a broad sense, al-Māwardī understands *ijtihād* as "seeking what is sound through the signs that point to it."⁽¹⁸⁾ As such, *ijtihād* in his vocabulary encompasses several types, of which the following are most relevant to the focus of this article:

Synthesizing Interpretive Principles. In its highest form, al-Māwardī invokes *ijtihād* in the sense of defining or refining the foundational principles of legal interpretation. He clearly attributes this status to the eponym of his Shāfi'ī school, as we have seen at the beginning of *al-Hāwī*.⁽¹⁹⁾ However, despite his self-identification as a Shāfi'ī jurist, al-Māwardī does not consider this form of *ijtihād* to be the exclusive prerogative of pioneering jurists like al-Shāfi'ī. In contrast, his analyses of points of legal theory (*uṣūl al-fiqh*) are marked by an omnipresence of diverse opinions from both Shāfi'ī and non-Shāfi'ī scholars. Al-Māwardī cites and assesses old and new views on legal theory, signaling the continuity of refining legal methodology as a form of permeant *ijtihād*.⁽²⁰⁾ Moreover, in his *tafsīr* work, *al-Nukat*

(18) Ibid., 16: 117.

(19) Ibid., 1: 7.

(20) See, for instance, his treatment of consensus (*ijmā'*) where al-Shāfi'ī's opinions are not given any special normative status despite al-Māwardī's declared adherence to the Shāfi'ī school. Ibid., 1: 30–33.

that is, limiting *ijtihād* to an earlier period of the imams like al-Shāfiʿī. Instead, *ijtihād* as a direct engagement with the sources of law is a continuous practice. As the passage has it, the scholars will always be needed to mediate the sources for the believers, by elucidating and extrapolating rulings from scripture.

The evolutionary reading, briefly outlined in this section, rests on an oppositional framework that frames *ijtihād* and *taqlīd* as mutually exclusive concepts. However, the preliminary application of this evolutionary framework is challenged by a complex integration of various forms of *ijtihād* and *taqlīd* in al-Māwardī's works. Instead of behaving as dichotomous categories, one succeeding the other in a linear fashion in the history of *fiqh*, al-Māwardī's texts present a juxtaposition of *ijtihād* and *taqlīd* as constitutive elements of his jurisprudential thought. The purpose of drawing attention to this juxtaposition is to illustrate the need for a detailed analysis of how he employs such key concepts in his legal oeuvre. This analysis is carried out in the remainder of this article, which guides its examination of al-Māwardī's jurisprudential thought.

By delineating his uses and functions of *ijtihād* and *taqlīd*, the study challenges the evolutionary reading of al-Māwardī and classical jurisprudence. In contrast, it advances an *ijtihād-cum-taqlīd* reading, one that frames these categories as complementary and constitutive elements of al-Māwardī's jurisprudential thought. This central claim will be fully laid out in the next two sections.

The Integrated Jurisprudential System: The Meanings and Types of *Ijtihād* and *Taqlīd*

In order to consider the integration of *ijtihād* and *taqlīd* in al-Māwardī's jurisprudential thought, it is imperative to explore the different meanings and typologies of these categories in his works. This analysis will lay the foundation for an examination of the functions of the types of *ijtihād* and *taqlīd* in al-Māwardī's legal and sociopolitical context. The cen-

does not warrant confining his contribution exclusively to a final phase of mere commentary on legal canons in his school. In contrast, even while operating within the Shāfiʿī legal methodology, al-Māwardī uses *ijtihād* and *taqlid* as permanent categories of jurisprudence. Therefore, the four “stages” outlined in the introduction to *al-Ḥāwī* are present throughout his works as constitutive features of his jurisprudence. They are not consecutive periods. For instance, in *al-Ḥāwī*, al-Māwardī provides a detailed taxonomy of *ijtihād* and *taqlid* (and *muqallinūn* and *mujtahidūn*) without signaling that such taxonomies apply to one period in the history of *fiqh*. Instead of being the exclusive prerogative of the first period of *fiqh*, *ijtihād* is a collective duty (*farḍ kifāya*), which is incumbent upon learned scholars at any age. On this basis, al-Māwardī rejects *taqlid* amongst scholars who cultivate the tools of *ijtihād*, except in four cases: accepting prophetic commands, narrators of prophetic reports, consensus, and Companions.⁽¹⁶⁾ This permanence of the mediation of qualified jurists between the readers of scripture and the canonical sources is emphasized in various other writings. Al-Māwardī, for instance, writes:

Then He relegated to the scholars after the Messenger of God, peace and blessings be upon him, the extrapolation of the meanings He alluded to and pointed to its foundations, so that by exertion (*ijtihād*), they arrive at the knowledge of what is intended in it [...]. Thus, the Qurʾān becomes the foundation, the Sunnah the secondary source, and the extrapolation of the *ulama*, elucidation and clarification.⁽¹⁷⁾

This unqualified statement on the permanent need to directly examine the sources of legal rulings has a similar wording to how al-Māwardī describes the first “stage” of *fiqh*, in which he places the eponym of his Shāfiʿī school. On this basis, it would be inaccurate to read al-Māwardī’s endorsement of established legal schools in an evolutionary sense—

(16) Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 1: 21. There are exceptions in each one for these that al-Māwardī discusses, as well as dissenting voices that refused *taqlid* even in some of these areas.

(17) Abū I-Ḥasan al-Māwardī, *Adab al-dunyā wa-l-dīn*. Edited by Muhammad Karīm Rājih. 4th ed. (Beirut: Dār Iqraʾ, 1985), 99.

mently believed that *ijtihād* ceased to exist in the fourth/tenth century. By this time, legal reasoning was limited to explaining the final opinions within legal schools.⁽¹²⁾

Several scholars have reexamined the decline thesis. However, scholars like Wael Hallaq, only extended the certain end of *ijtihād* up to the seventh/thirteenth century.⁽¹³⁾ Underpinning this view is an acceptance of the *ijtihād-taqlīd* dichotomy. Therefore, a critic of the decline thesis like Mohammad Fadel, while agreeing with Hallaq and Makdisi about the delayed restriction of *ijtihād*, has crafted a counterargument against *ijtihād* as inherently superior to *taqlīd*. He maintains that *taqlīd* represents a reliable “group interpretation,” thus casting the scholarly privileging of *ijtihād* as modernist bias in favor of “independent rational thought.”⁽¹⁴⁾

This dichotomous view of *ijtihād* and *taqlīd* produces what I earlier termed “an evolutionary paradigm.” Within this framework, al-Māwardī could be viewed as contributing to the canonization of the *Mukhtaṣar*-focused Shāfi‘ī *fiqh*, thereby presumably restricting *ijtihād*. However, upon a closer inspection, the earlier passage from *al-Ḥāwī*, and al-Māwardī’s broader corpus, reveal a far more complex picture. What would be read as evolutionary “stages” in the history of *fiqh* at the beginning of his legal *magnum opus* coexist as complementary procedures in his jurisprudential thought. Certainly, al-Māwardī operates and self-identifies as a Shāfi‘ī jurist,⁽¹⁵⁾ yet, his adherence to the legal methodology of al-Shāfi‘ī

(12) In contrast to an earlier period of jurists’ liberty to exercise their *ijtihād* (in the sense of *ra’y*), up until the middle of the third/ninth century, Schacht notes: “By the beginning of the fourth century of the hijra (about A.D. 900), however, the point had been reached when the scholars of all schools felt that all essential questions had been thoroughly discussed and finally settled, and a consensus gradually established itself to the effect that from that time onwards no one might be deemed to have the necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and, at the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down once and for all.” *Introduction to Islamic Law*, 70–71.

(13) Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?,” *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (March 1984): 3–41.

(14) Mohammad Fadel, “The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*,” *Islamic Law and Society* 3, no. 2, Issues and Problems (1996), 193.

(15) Scholars consider al-Māwardī to be a school mujtahid (*mujtahid al-madhhab*). See, for instance, Muḥammad Ḥasan Hitū, *al-Ijtihād wa-ṭabaqāt mujtahidī l-shāfi‘īyya*, ed. 1 (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1988), 206–208.

hād' thesis. The thesis proposes what could be dubbed “an evolutionary trajectory of *fiqh*,” moving from an initial period of creativity and *ijtihād*, where jurists such as al-Shāfi‘ī directly interpreted the sources and issued their reasoned opinions (*ra’y*), to a subsequent period constrained by established school texts and inherited positions. Within this framework, each section of al-Māwardī’s introduction would seem to reflect different stages of *fiqh*: the era of absolute *ijtihād* and the establishment of distinct methodologies (paragraph 2); the canonization of school texts (paragraph 3); and finally, the phase of commentaries on these canonical texts (paragraphs 3 and 4). Al-Māwardī would then appear to situate himself within this last phase, which could be described as “encyclopedic commentary”—a stage aiming to exhaustively cover the tradition through the *Mukhtaṣar* of al-Muzanī and provide comparative analyses with other schools.

This reading hinges on one central question: “When did *ijtihād* end?” This framing has centered scholars’ attention on trying to capture the pivotal moment in history of *fiqh* from a period of *ijtihād* to one of *taqlīd*, instead of examining the relationship between these concepts at every stage. Two bodies of literature have advanced the end of *ijtihād* thesis: the writings of Muslim reformist thinkers of the nineteenth and twentieth centuries and Orientalist scholarship. Moroccan scholar, judge, and minister of Islamic affairs, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥajwī al-Tha‘ālibī (d. 1956) represents the perspective of the first category. He describes the history of *fiqh* through the metaphor of life cycles, arguing that *fiqh* entered into old age (*shaykhūkha*) and decline in the fourth/tenth century.⁽¹⁰⁾ Al-Ḥajwī attributes this decline to political fragmentation, partisanship, repressive policies of rival polities, and the resulting lack of scholarly exchange and widespread illiteracy.⁽¹¹⁾ A similar line of reasoning is prevalent in Orientalist scholarship. Scholars like Joseph Schacht (d. 1969) vehe-

(10) Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥajwī al-Tha‘ālibī, *al-Fikr al-sāmī fi tarīkh al-fiqh al-islāmī*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995), 1: 60, 2: 13–15, 77–78.

(11) al-Ḥajwī relied on a saying attributed to Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505): “After the five-hundredth, *madhāhib* (legal schools) receded due to the death of scholars, limited ambition, and demise of the learned.” *Ibid.*, 2: 72.

1. Praise to God who clarified for us the commands of His religion, favored us by sending down His book, and handed to us the way of His messenger, so that principles have been laid down for scholars, in proof-text and reason, through which they arrive at knowledge of unprecedented cases and grasp the ambiguous and uncategorical [...].
2. Since Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī, may God be pleased with him, adopted a middle way more worthy [of acceptance], his method is more reliable, as he combined the authority of reported proof-texts and reasoned meanings, so that his inclination toward one did not cause him to ignore the other.
3. Because the followers of al-Shāfiʿī limited themselves to the *Mukhtaṣar* of Ibrāhīm ibn Ismāʿīl ibn Yaḥyā al-Muzanī, may God have mercy on him—since expanded books elude understanding due to their breadth, and their review takes a long time for the learned—they used the *Mukhtaṣar* as a foundation that facilitates understanding for beginners and mastery for the advanced.
4. Given the importance of the *Mukhtaṣar* in the Shāfiʿī school:
 - a. The madhhab must be thoroughly commented upon through it [the *Mukhtaṣar*], addressing the differences among jurists related to it. Even though it goes beyond a basic commentary, which limits itself to elucidating what is commented upon, this becomes sufficient and fulfills the need for any other commentary.
 - b. I aim by this book of mine to explicate it [*Mukhtaṣar*] in the most measured of its commentaries, and I named it the *Comprehensive (al-Ḥāwī)*.⁽⁹⁾

One way of interpreting this passage is through the lens of the “closure of the gate of *ijti-*

(9) Ibid., *al-Ḥāwī*, 1: 7.

taqlid? How are these concepts operationalized in his works? What theological and socio-political concerns inform his emphasis on these procedures? And what does al-Māwardī's treatment of these concepts reveal about the broader histories of *ijtihād* and *taqlid* and the state of classical Islamic jurisprudence?

The article addresses these questions through three parts. The first critiques the "closure of the gate of *ijtihād*" thesis, presenting al-Māwardī's legal thought as a dynamic system that integrates *ijtihād* and *taqlid* as constitutive elements of jurisprudence. The second part delves into the meanings and typologies of these concepts within his legal corpus. While al-Māwardī acknowledges the utility of *taqlid* in preserving the juristic legacy of a legal school, he underscores the necessity of *ijtihād* for judges, advocating for independent legal reasoning over uncritical adherence to inherited positions. The third part situates *ijtihād* and *taqlid* within the broader sociopolitical and theological landscape of al-Māwardī's time, illustrating how these concepts address challenges such as political fragmentation and esoteric (*bāṭinī*) interpretations. It argues that *taqlid* ensures legal stability, whereas *ijtihād* reinforces judicial autonomy and counteracts ideological contestations. Such complementary functions reinforce the framing of these concepts as interdependent elements within al-Māwardī's jurisprudence, on that is conceived to be both internally coherent and responsive. In sum, this study attempts a nuanced examination of *ijtihād* and *taqlid* in al-Māwardī's works, demonstrating their interplay as an integrated system rather than a binary opposition. By doing so, it contributes to the conceptual histories of these categories within the evolution of Islamic jurisprudence during a formative period.

Two Possible Readings of al-Māwardī

To assess the validity of the decline narrative in capturing al-Māwardī's understanding of jurisprudence and his place within classical jurisprudence, it is useful to examine the introduction to his work *al-Ḥāwī*. At the beginning of this legal compendium, al-Māwardī writes:

ceptions to this trend are rare. One notable example is Christopher Melchert, who, based on three passages from *al-Ḥāwī al-kabīr*, highlights a distinctive feature of al-Māwardī's legal writing: a methodological plurality that prioritizes "detailed justifications of the rules" over rigid adherence to the substantive positions of the Shāfi'ī school.⁽⁵⁾ Melchert attributes this pluralistic approach to the sociopolitical conditions of al-Māwardī's time, which was marked by the ascendancy of regional military rulers and the diminished administrative utility of legal expertise. In Melchert's view, while this shift does not imply decline resulted from an inherent aberration within *fiqh* itself, it reflects a redefinition of classical Islamic law as a commentarial tradition confined to the elaboration of school opinions.

While Melchert's observations provide an entry point into al-Māwardī's legal thought, they remain preliminary and confined to limited textual evidence. A comprehensive understanding of al-Māwardī's conceptualization and application of legal reasoning necessitates a broader engagement with his works. This article aims to contribute to rectifying this lacuna by examining the roles of the concepts *ijtihād* and *taqlīd* within his jurisprudence, particularly as they pertain to law-finding processes and judicial practice. The primary sources for this study are al-Māwardī's *al-Ḥāwī al-kabīr fī al-fiqh al-shāfi'ī* (*The Great Compendium in Shāfi'ī Jurisprudence*, henceforth *al-Ḥāwī*) and *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya* (*Sultanic Ordinances and Religious Offices*, henceforth *al-Aḥkām* or the *Aḥkām*). These texts reveal that *ijtihād* and *taqlīd* in al-Māwardī's thought do not function as rigid opposites; instead, they form an intricate system, each fulfilling distinct epistemic and social purposes. For instance, *taqlīd* features prominently at the beginning of *al-Ḥāwī*,⁽⁶⁾ whereas *ijtihād* takes center stage in *al-Aḥkām*⁽⁷⁾ and in sections on judgeship (*Adab al-qaḍī*) within *al-Ḥāwī*.⁽⁸⁾ This interplay raises pivotal questions: How does al-Māwardī define *ijtihād* and

(5) Christopher Melchert, "Māwardī's Legal Thinking," *al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 23 (2015): 74, 84.

(6) Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 1: 15–33.

(7) Abū I-Ḥasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, ed., Aḥmad Mubārak al-Baghdādī, 1st ed. (Al-Firdaws, Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutayba, 1989), 90–92.

(8) Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, e.g., 16: 50–54.

Introduction

One of the enduring narratives in Orientalist literature on Islamic legal history is the claim of the “closing of the gate of legal reasoning” (*insidād bāb al-ijtihād*), a phenomenon commonly dated to the fourth/tenth century.⁽¹⁾ This thesis asserts that by this period, Islamic jurisprudence transitioned into an era of intellectual stagnation, where *taqlīd* (“accepting the opinion of another without proof”⁽²⁾) supplanted *ijtihād* (independent legal reasoning).⁽³⁾ The narrative constructs a dichotomy between *ijtihād* and *taqlīd*, casting the latter pejoratively as a departure from a purported golden age of juristic creativity. Within this evolutionary framework, the development of *fiqh* is depicted as moving from an era of absolute *ijtihād* to one dominated by commentarial practices by the fourth/tenth century. However, this account often oversimplifies the complexity of classical Islamic jurisprudence, neglecting the nuanced ways in which *ijtihād* and *taqlīd* function in the works of jurists from this period.

This article revisits this debate by focusing on the case of the Shāfiʿī jurist al-Māwardī, a figure of considerable prominence yet limited scholarly attention. While his contributions to pre-modern legal history within the Shāfiʿī school are extensively referenced, academic engagement with al-Māwardī’s jurisprudence has largely revolved around his treatise *Al-Aḥkām al-sultāniyya* (*Sultanic Ordinances*), particularly its treatment of the caliphate.⁽⁴⁾ Ex-

(1) Joseph Schacht offered one of the first articulations of this thesis in a chapter titled: “The Closing of the Gate of Independent Reasoning and the Further Development of Doctrine;” the chapter is part of his introductory book that aimed to synthesize the state of academic knowledge on Islamic law up until the beginning of the 1960s. *Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), 69–75.

(2) Abū l-Ḥasan al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh al-Shāfiʿī wa-huwa sharḥ mukhtaṣar al-Muzanī*, 18 vols., ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ and ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 16: 15.

(3) al-Māwardī, as we shall see later, understands *ijtihād* in a broader sense, which aligns with the argument of this paper. He states, “*Ijtihād* is seeking what is sound through the signs that point to it.” *Ibid.*, 16: 117.

(4) In this regard, Donald P. Little stated back in the 1970s, “Almost all other studies of al-Māwardī [with the exception of Hanna Mikhail’s 1968 dissertation] are limited to one of his books—*al-Aḥkām*—or, what is worse, to one or two chapters of this book, from which sweeping generalizations on al-Māwardī’s total outlook on political institutions and his significance in political thought have been made.” Donald P. Little, “A New Look at *Al-Aḥkām Al-Sultāniyya*,” *The Muslim World* 64, no. 1 (January 1974): 6. While being made in the early 1970s, Little’s remarks still stand today despite the many works that have been written on al-Māwardī.

OPEN ACCESS

Received: 2025-1-13

Accepted : 2025-4-1



Al-Māwardī's (d. 450AH/1058CE) Jurisprudential Thought in Classical Islam: An Integrated and Responsive System of *Ijtihād* and *Taqlid*

Mohamed Lamallam⁽²⁾

m11800@georgetown.edu

Abstract:

The development of classical Islamic jurisprudence continues to raise critical questions, particularly regarding the proper framing and assessment of the establishment of legal schools. The decline narrative has held sway in much of the literature. It portrays the establishment of legal schools as a key factor in the downward trajectory of *fiqh*, especially during and post-fourth/tenth century, due to the dominance of *taqlid* (emulating a legal authority) over *ijtihād* (independent legal reasoning). This article reexamines this narrative by analyzing the relationship between the concepts and procedures of *ijtihād* and *taqlid* in the neglected works of the renowned Shāfiʿī jurist al-Māwardī, particularly al-*Hāwī al-kabīr*. Instead of interpreting *ijtihād* and *taqlid* as oppositional or successive phases in the history of *fiqh*, the article maintains that al-Māwardī's jurisprudential thought integrates both procedures as complementary tools to address distinct methodological and sociopolitical demands. To substantiate this central claim, the article examines the meanings, uses, and functions of *ijtihād* and *taqlid* in al-Māwardī's corpus, demonstrating how *taqlid* provided stability during political fragmentation, while *ijtihād* upheld judicial autonomy and countered esoteric (*bāṭini*) hermeneutics. The integration of these concepts as permanent and interdependent elements of *fiqh* challenges any reading of al-Māwardī within a simplistic decline narrative. Through the case of al-Māwardī, this study aims to contribute to the historiography of Islamic legal thought, offering insights into the enduring dynamism of *fiqh* as a responsive and methodologically rigorous tradition during the purported moment of decline in the classical period (ca. 2nd/8th–5th/11th centuries).

Keywords:

Ijtihād and *Taqlid*, Islamic Jurisprudence, al-Māwardī, the Classical Period of Islam.

(2) Teaching Assistant at Georgetown University School of Continuing Studies and Research Fellow at the International Relaxation Program at the Cato Institute in Washington, DC, USA.

Cite this article as: Lamallam, Mohamed, Al-Māwardī's (d. 450AH/1058CE) Jurisprudential Thought in Classical Islam: An Integrated and Responsive System of *Ijtihād* and *Taqlid*, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 9, issue 2, 2025, 205-180.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-1-13

تاريخ القبول: 2025-4-1

الفكر الفقهي للماوردي (ت. 450هـ/1058م) في الإسلام الكلاسيكي:

نظام متكامل وتفاعلي للاجتهاد والتقليد

محمد لمعلم⁽¹⁾

ml1800@georgetown.edu

الملخص:

لا يزال تطور الفقه الإسلامي الكلاسيكي محورًا للتساؤلات الجوهرية، خاصة فيما يتعلق بالإطار النظري والتقييم التاريخي لنشأة المذاهب الفقهية. تسود في الأدبيات رواية الانحدار التي تصور نشوء المدارس القانونية كعامل أساسي في تراجع الفقه، خصوصًا في القرن الرابع/العاشر وما بعده، حيث هيمنت ثقافة التقليد (اتباع السلطة القانونية) على الاجتهاد (التفكير القانوني المستقل). لذلك تسعى هذه الدراسة إلى إعادة النظر في هذه الرواية عبر تحليل العلاقة بين مفاهيم الاجتهاد والتقليد وإجراءهما في مؤلفات الماوردي، الفقيه الشافعي البارز، مع التركيز على عمله "الحاوي الكبير". بدلاً من تقديم الاجتهاد والتقليد كمراحل تاريخية متعارضة أو متعاقبة، تؤكد الدراسة أن الفكر الفقهي للماوردي يدمج هذين الإجراءين كأدوات تكاملية تلبى متطلبات منهجية واجتماعية وسياسية متميزة. ولإثبات هذا الطرح، تعين الدراسة معاني الاجتهاد والتقليد ووظائفهما كما وردت في مؤلفات الماوردي، مبرزة كيف أسهم التقليد في تحقيق الاستقرار خلال فترات التشرذم السياسي، بينما عزز الاجتهاد استقلال القضاء وتحدي التأويلات الباطنية. إن هذا الدمج بين الاجتهاد والتقليد كعناصر مستدامة ومتفاعلة ضمن الفقه الإسلامي يفند التأويلات التي تضع الماوردي ضمن سرديّة الانحدار التبسيطية. من خلال تناول فكر الماوردي، تهدف الدراسة إلى إثراء تأريخ الفكر القانوني الإسلامي، وتبسيط الضوء على دينامية الفقه الدائمة باعتباره تقليدًا منهجيًا دقيقًا ومتجاوبًا مع لحظة الانحدار المزعومة في الفترة الكلاسيكية (القرنين الثاني/الثامن إلى الخامس/الحادي عشر).

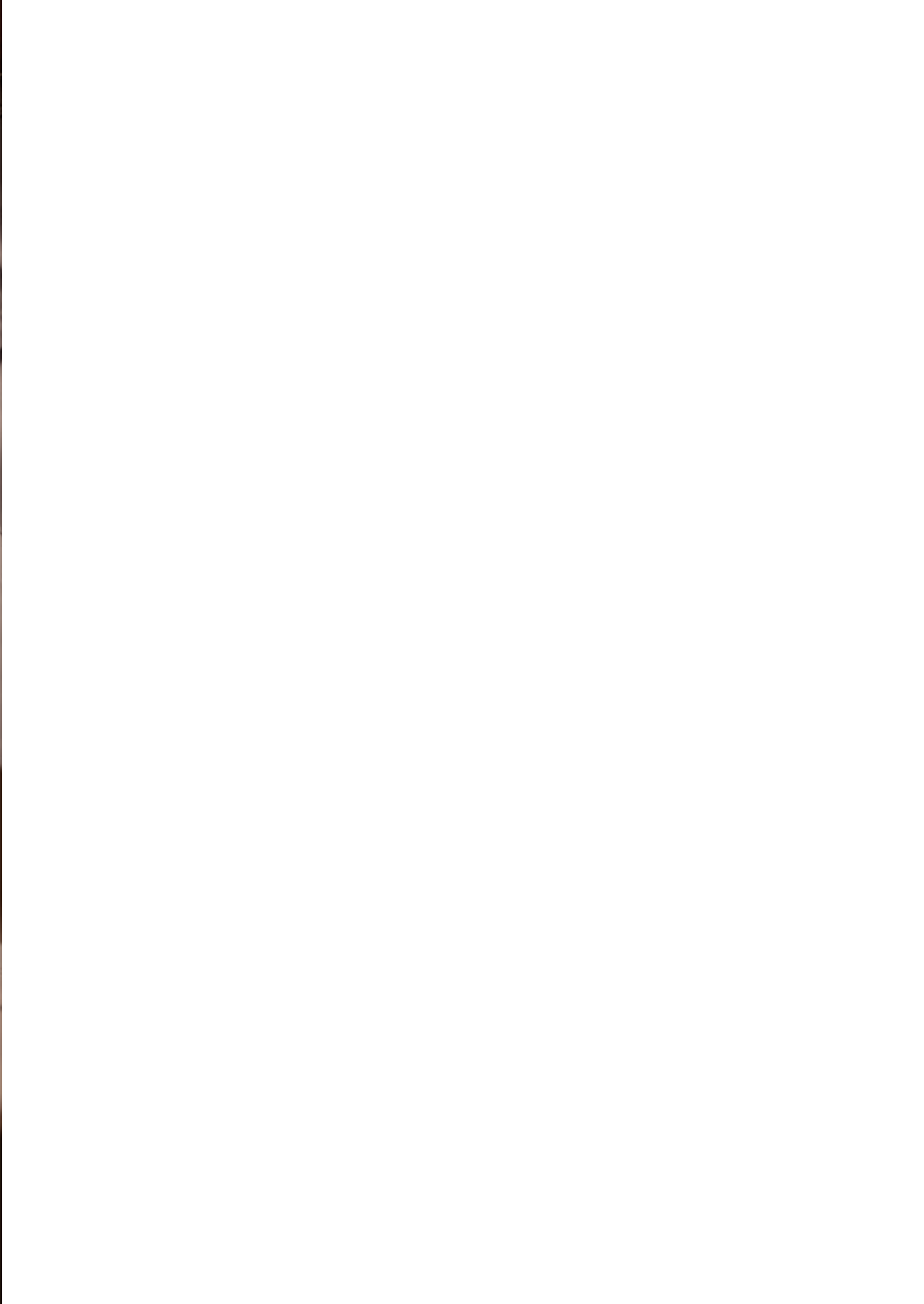
الكلمات المفتاحية:

الاجتهاد والتقليد، الفقه الإسلامي، الماوردي، العصر الذهبي للإسلام.

(1) مساعد مدرس بمدرسة الدراسات المستمرة بجامعة جورج تاون (School of Continuing Studies) وباحث في برنامج الرخاء الدولي بمعهد كيتو بواشنطن دي سي - الولايات المتحدة الأمريكية.

للاقتباس: لمعلم، محمد، الفكر الفقهي للماوردي (ت 450هـ/1058م) في الإسلام الكلاسيكي: نظام متكامل ومتجاوب للاجتهاد والتقليد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 2، 2025، 180-205.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية



Introduction

فلسفة المعرفة

د. صلاح إسماعيل

فلسفة العقل

د. صلاح إسماعيل

عقلنة دلائل النبوة (كيف نجعل دلائل النبوة دلائل عقلية)

وبيان وجوه من الدلائل العقلية على النبوة

أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

تَكْفِيرُ أَهْلِ الشَّهَادَتَيْنِ::

مَوَانِعُهُ وَمَتَابِئُهُ، وَالرَّدُّ عَلَى غَلَاةِ التَّكْفِيرِ فِيهِ

(وفيه بيانُ انتقاضِ النُّقْضِ المزعومِ حولَ مفهومِ شِرْكِ العبادَةِ) الطبعة الثالثة

أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

الدراسات القرآنية الغربية «المفهوم والتاريخ والاتجاهات»

بحوث ودراسات علمية محكمة

ترجمة: د. بدر الحاكيمي

تلقي فخر الدين الرازي (ت.606هـ) عند المتكلمين في

الغرب الإسلامي

إسماعيل أصبان

قل لي من يستشهد بك أقل لك من أنت

«كيف تكشف الاستشهادات عن قيمتك الحقيقية؟»

ترجمة: د. بشير زندال

معركة الكلاسيكيات

«كيف يمكن للنقاش في القرن التاسع عشر أن ينقذ العلوم الإنسانية

اليوم»

ترجمة: رضا زيدان

